



**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2013/1, Cilt: 12, Sayı: 23

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757

2013/1, Volume: 12, Issue: 23

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ISSN 1303-7757 2013/1, Cilt: 12, Sayı: 23	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY ISSN 1303-7757 2013/1, Volume: 12, Issue: 23
Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by:	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Dekan / Dean) Editör / Editor Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistants Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Doç. Dr. Mustafa BIYIK Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. M. Zeki DUMAN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Musa BAĞCI (Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Şuayyip ÖZDEMİR (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Halil APAYDIN (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Mustafa BIYIK (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2013 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 241-243 sayfaları arasındadır.	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articals

Ahmet Cahid HAKSEVER “Ruhbanlık” Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler Some Assessments of the Semantic Shift of “Ascetism” and Its Association with Sufism	5-30
İsmail DEMİREZEN Küreselleşen Dünyada Ahlak Tasavvuru Moral Imagination in the Globalized World	31-41
Sefer YAVUZ Sosyal Sermaye ve Din: Sosyal Sermayenin Grup İçi İşbirliği ve Eşgüdüm Etkisi Üzerine Social Capital and Religion; on the Effects of Social Capital in Intra-Group Cooperation and Coordination	43-76
Mustafa ÖZTÜRK Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri Hadith Narrators Accused by being The Followers of Fatalism (Qadariyya)	77-112
Resul ÇATALBAŞ Avrupa'nın İlk Evanjelikleri: Moravyalılar Europe's First Evangelicals: Moravians	113-126
Harun BEKİROĞLU Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlas Suresi Tefsirine Haşiyesi Ebu Said Muhammed Hadimi's Work which is named <i>Epistle on Ibn Sina's Commentary of al-Ikhlâs Sura</i> as a Philosophical Commentary	127-154

Mustafa KOÇ Dinsel Yönelim ile Yaşamı Sürdürme Nedenleri İlişkisi: İngiltereli Müslüman Türk Diasporası Üzerine Bir Saha Çalışması The Relationship between Religious Orientation and the Reasons for Living: A Field Study on British Turkish-Muslim Diaspora	155-181
---	---------

Hikmet KOÇYİĞİT Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi The Commentary of Quran According to the Order of Nuzûl	183-201
--	---------

Mustafa ŞENGÜN Anne-Baba Tutumuna Göre Lise Öğrencilerinin Ahlâki Olgunluk Düzeyleri The Attitudes of Parents Affecting Moral Maturity Levels of High School Students	203-215
--	---------

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeleri / Book Reviews

Kadir GÜRLER Prof. Dr. Ahmet Mumcu, <i>Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl</i> , Phoenix Yayınevi, Ankara 2007.	217-224
---	---------

Selahattin ÖZ Abdülmecid Abdüsselam el-Muhtesib, <i>İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin</i> , Mektebetü'n-Nehdati'l-İslâmiyye, Amman 1982.	225-231
---	---------

Mehmet KAYA Mustafa Karagöz, <i>Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri</i> , Araştırma Yayınları, Ankara 2012.	232-235
--	---------

Sempozyum ve Toplantı Notları / The Notes on Symposium and Congress

Kadir GÜRLER Uluslararası Gaziantepî Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı	237-240
--	---------

“RUHBANLIK” KAVRAMINDAKİ ANLAM KAYMASI VE TASAVVUFLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Ahmet Cahid HAKSEVER*

Özet

İslam dünyasında anlam kaymasına uğrayan kavramlardan biri, “ruhbanlık”tır. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren zayıf hadis kaynaklarında kendine yer bulan “İslam’da “ruhbanlık” yoktur” rivâyeti, kendinden sonraki “ruhbanlık” algılamasına da tesir etmiş ve bu kavrama olumsuz bir mana yüklenmeye başlanmıştır. Ruhbanlığa yüklenen bu yeni anlam, bazı tefsir kitaplarında ve hatta Kur’an meallerinde de kendine yer bulabilmiştir. “Ruhbanlık”la ilgili bir diğer problem, bu kavrama sonradan yüklenen yeni anlam çerçevesinde tasavvufla ilişkilendirilmesidir. Bu makalede, söz konusu kavramın anlam kaymasında önemli rol oynayan rivâyetin muhtemel ihdas sebepleri ve tasavvufla ilişkilendirilmesinin kabul edilebilirliği sorgulanmıştır. Bunun için öncelikle, Kur’an-ı Kerim’de “ruhban ve ruhbanîyet” kelimelerinin geçtiği âyetlerin tefsirlerde ve rivâyetin hadis literatüründeki yerine değiştirilmiştir. Ardından “ruhbanîyet” kavramının Hicri ikinci asırdan itibaren tasavvufla ilişkilendirilmesinin nedenleri ve bu sebeplerin geçerliliği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ruhban, Ruhbanlık, Tasavvuf, Zühd, Dünya.

Abstract

Some Assessments of the Semantic Shift of “Ascetism” and Its Association with Sufism

One of the terms subjected the semantic shift in Islamic world is “ruhbanîyyat” (ascetism). “There is no ascetism in Islam” narrative, which have been appeared in the unreliable hadith books since the second century Anno Hegirae, affected the understanding of ascetism and negative meanings have been assigned to this term. This new meaning of ascetism took place in Qur’anic commentaries and even in Qur’anic interpretations. Another problem with the misunderstanding of ascetism is that it had been related with Sufism in the frame of new meaning assigned it later. In this article, the validity of mentioned logical proposal was questioned based on the premises. For this reason, at first, the place of the verses that includes the terms of “ruhban and ruhbanîyyat (ascetic and ascetism)” in Qur’an, in commentaries was addressed. The place of aforementioned narrative in hadith literature was also addressed. Then, it was examined that why the term of “ruhbanîyyat (ascetism)” term has been related with Sufism from the second century Anno Hegirae and the validity of these reasons.

Keywords: Ascetic, Ascetism, Sufism, Monasticism, World.

* Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Dinin doğru anlaşılıp yorumlanmasında, dini metinlerde yer alan terim ve kavramlara yüklenen manalar kadar, bunların yerli yerinde kullanılması da büyük önem arz etmektedir. Bu kavramları kendi bağlamından kopararak değerlendirmek anlam kayması ve daralmasını beraberinde getirebilmektedir.

İslam dünyasında anlam kaymasına uğrayan kavramlardan biri, “ruhbanlık”tır. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren zayıf hadis kaynaklarında kendine yer bulan “İslam’da “ruhbanlık” yoktur”¹ rivâyeti, kendinden sonraki “ruhbanlık” algılamasına da tesir etmiş ve bu kavrama olumsuz bir mana yüklenmeye başlanmıştır. Ruhbanlığa yüklenen bu yeni anlam, ilerleyen dönemlerde bazı tefsir kitaplarında ve hatta Kur’an meallerinde de kendine yer bulabilmiştir.

“Ruhbanlık”la ilgili bir diğer problem, bu kavrama sonradan yüklenen yeni anlam çerçevesinde tasavvufla ilişkilendirilmesidir. Neticede şöyle bir mantıksal önerme ortaya çıkmaktadır: “İslam’da “ruhbanlık” yoktur, dolayısıyla İslam’da tasavvufa da yer yoktur.”

Bu makalede, söz konusu mantıksal önermenin geçerliliği, öncüllerden yola çıkılarak sorgulanacaktır. Bunun için öncelikle, Kur’an-ı Kerim’de “ruhban ve ruhbâniyet” kelimelerinin geçtiği âyetlerin kronolojik olarak tefsirlerde ele alınışına ve söz konusu rivâyetin hadis literatüründeki yerine değinilecektir. Ardından, Hicri ikinci asırdan itibaren “ruhban” kavramına yüklenen anlamın tasavvufla ilişkilendirilmesinin nedenleri ve bu sebeplerin geçerliliği üzerinde durulacaktır.

Öncelikle, Kur’an’da ‘Ruhban ve ruhbâniyet’ kavramı ile müfessirlerin konuya yaklaşımına değinelim.

Kur’an’da “Ruhbanlık” Kavramı ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımı

Arapça, “rahip” kelimesi; korkan, âbid ve zâhid anlamına gelir. “Rehbet” ve “ruhbâniyet” ise rahiplik ve rahip olmak demektir. “Tefe’ul” veznindeki “terhebe” kelimesi, manastırda ibadet eden kişi, Hakk’a karşı gelme korkusuyla en güzel şekilde kulluk etme çabası şeklinde tanımlanmaktadır.²

1 Ebu’l-Fidâ İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfu’l-hafâ ve müzilü’l-ilbâs*, c. 2, s. 377, h.no: 3154.

2 Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Esasu’l-belağa*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996, s. 180; Ebu’t-Tahir Mezdüddin el-Firuzabadi, *Kamus Tercümesi*, çev.: Asım Efendi, İstanbul 1852, c. 1, s. 150; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi garibi’l-Kur’an*, İstanbul 1986, ss. 296-

“R-h-b” kökünden türeyen kelimeler, Kur’an-ı Kerim’de de on iki yerde geçmekte olup el-Bakara 2/40; el-A’raf, 7/116, 154; el-Enfal, 8/60; en-Nahl, 16/51; el-Enbiya 21/90; el-Kasas, 28/32; el-Haşr, 59/13. âyetlerde “korkmak, sakınmak, korunmak” manasında, Kur’an’daki “takvâ” kelimesiyle yakın anlama sahip olduğu görülmektedir.³

Makalemize konu olan “ruhban” ve “ruhbanîyet” kelimeleri ise Kur’an-ı Kerim’de dört yerde geçmektedir. İlki Tevbe Sûresi 9/31’deki “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp hahamlarını, (Hıristiyanlar ise) **rahiplerini** ve Meryem oğlu Mesih’i Rab edindiler. Oysa onlar da ancak bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır...”⁴ Âyetidir.

İkincisi yine Tevbe Sûresi 9/34’de geçen “Ey iman edenler! Hahamlardan ve **rahiplerden** birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah’ın yolundan alıkoyuyorlar” âyetidir.

Her iki âyette Hıristiyanlar ve Yahudiler kınanmaktadır. Kınanma sebeplerinin ilki, bir insan olan Hz. İsa’yı Rab edinmeleridir. İkinci neden ise Allah’ın mesajını çarpıtan, insanların mallarını haksızca yiyen papazları ve hahamları sorgulayacakları yerde, Allah’tan bir emir imiş gibi onların dediklerine uymalarıdır.

“Ruhban” kelimesinin geçtiği üçüncü âyet Mâide Sûresi 5/82’deki “(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin keşinlikle Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınlarının da “biz Hıristiyanlarız” diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve **rahipler** vardır.

297.

Tanımlama bu şekilde olunca hemen tüm dinlerde genel itibarıyla “keşiş” adı verilen bir sınıf var olagelmiştir. Eski Mısır, Mezopotamya, İran, Anadolu, Yunan, Roma, Hind ve Çin dinlerinde böyle bir dini sınıfa mensup özel konumları bulunan zümrelere rastlanmaktadır. Şinasi Gündüz, “Keşiş”, *DİA*, c. 25, s. 322.

3 İçinde “takvâ” kelimesinin geçtiği âyetlerden bazıları şöyledir:

“Ey iman edenler! Allah’tan nasıl korunmak gerekiyorsa öyle korunun, gerektiği gibi sakının ve Müslüman olarak can verin”, Âl-i İmran, 3/102.

“Ey iman edenler! Allah’a sığınıp korunursanız, O size bir Furkan verir ve kötülüklerinizi örter...” el-Enfal, 8/29.

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve sağlam söz söyleyin.” el-Ahzâb, 33/70.

“O halde gücünüzün yettiği kadar Allah’tan korkun, dinleyin, itaat edin...” et-Teğâbün, 64/16.

4 Not: Âyetlerde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın meâli esas alınmıştır.

Onlar büyüklük de taslamazlar” âyetidir.

Bu âyette ruhban sınıfı, bırakın eleştirilmeyi büyüklük taslamadıkları için övülmekte ve bu konumlarıyla sevgi bakımından Müslümanlara Yahudi ve müşriklerden daha yakın oldukları bildirilmektedir.

Konuyla ilgili tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı Hadîd Sûresi 57/27. âyete ise şöyle buyrulmaktadır: “Sonra, onların peşinden art arda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa’yı gönderdik, ona İncil’i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri **ruhbanlığa** gelince; Biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah’ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmıştır.”⁵

İbn Abbas, âyette geçen “ruhbanlık” ile ilgili; “Yahudi Pavlus’un fitnesinden kurtulmak ve korunmak amacıyla manastırlara çekilenler” der.⁶ Buna göre, Hz. İsa’nın vefatından sonra ona inananlar üzerinde baskı kurulmuş, hatta çıkan üç savaşta iman edenlerin büyük kısmı öldürülmüştür. Geriye kalan mü’minler, kendilerinden başka iman eden kimse kalmayacak endişesiyle çöller ve dağlara çekilmişler, buralarda deyr, savma’a ve manastır inşa ederek kendilerini ibadete vermişlerdir. Kendilerini dünyevi zevklerden alıkoymuşlar, evlenmemişler, yemeyi içmeyi en aza indirmişler, ruhbanlığı (ruhbanîyet) tercih etmişlerdir.⁷

İbn Abbas, âyetin devamını, “farz kılsaydık ona da hakkıyla riâyet edemezlerdi. Ancak içlerinden gerçek manada ruhban olanlara da imanlarından ve ibadetlerinden ötürü iki katı sevap verdik. Onlar Meryem oğlu İsa’nın dinine muhalefet etmediler.” Şeklinde tefsir ederken konuyla ilgili bir diğer rivâyet şöyledir:

“Yemen halkı arasında ruhbanlardan geriye kalanlardan yirmi dört kişi Hz. Peygamber’e gelerek iman ettiler ve İslam’a girdiler. Ruhbanların büyük

5 Hadid 57/27. âyet, kelimî tartışmalar açısından da önemli bir yere sahiptir. Zira Ehl-i Sünnet âlimleri bu âyet ile kulun fiilinin Allah tarafından yaratılıp kul tarafından kesb edildiği sonucunu çıkarmışlardır. Şefkat ve merhametin Allah tarafından yaratılmış olduğunu, onların da buradan hareketle ruhbanlığı ihdas ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut 1994, c. 15, s. 246.

6 Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed Firuzabadi, *Tefsiru'l-mikbasmin tefsiri İbn Abbas*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 459; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşâf*, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977, c. 6, s. 87.

7 Zemahşeri, *age*, c. 6, s. 87.

kısmı ise kâfirdirler. Zira onlar İsa'nın dinine muhalefet etmişlerdir.”⁸

Abdurrezzak b. Hemmâm (ö.211/836), Hadîd 57/27. âyetin, “icad ettikleri “ruhbanlık” kısmını, “üzerlerine farz kılınmayan bir şeyi Allah rızası için icad ettiler” şeklinde tefsir ederken⁹ Taberî'nin (ö.310/923) *Tefsîr*'inde şöyle geçer:

“Ruhbanlığı içlerinden bir kavim icat etmiş, onların üzerine böyle bir şey farz kılınmadığı halde kendilerine bunu farz kılmışlardır. Ruhbanlar, bu hareketleriyle de Allah'ın rızasını ummaktadırlar. Ancak buna da hakkıyla uymamışlardır. Kadınlara yaklaşmamışlar ve savma'alarda yaşamaya başlamışlardır. Kimilerine göre onlar, ruhbanlığı icat edip de uymadıkları gibi Hz. İsa'nın getirdiği dine de muhalefet ederek onu Rab edindiler. Kimilerine göre ise burada kastedilen, ruhbanlığı icat edenlerden sonra gelip de hakkıyla buna riâyet etmeyenlerdir. Zira onlar kâfirdirler ve 'bizden öncekilerin yaptığı gibi biz de öyle yapalım' demektedirler.”¹⁰

Görüldüğü üzere ilk devir müfessirlerinin üçü de icad edilen ruhbanlığa hakkıyla riâyet edilmediğini belirtirken ruhbanlığın yasak olduğuna dair bir ifadede bulunmamaktadırlar.

“Ruhbâniyet” kavramına olumsuz anlam yükleme, ilerleyen dönemlerde Hadîd 57/27. âyetin “Biz (ruhbâniyeti) onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icad ettiler” kısmıyla ilgili tefsirlerde ortaya çıkmaktadır. Massignon, Hicri ikinci asra kadar dönemin önde gelen müfessirlerinde “ruhbanlık” kavramına karşı olumsuz bir yaklaşımın gözlenmediğini, bu durumun Zemahşerî (ö.467/1143) ile değiştiğini ve kendisinden sonraki müfessirlere de tesir ettiğini ileri sürer. Onun, bu çerçevede delil gösterdiği iki müfessir, Mücâhid ve Ebû Umâme el-Bâhilî'dir.¹¹

Ancak Zemahşerî, sözlük niteliğindeki *Esasu'l-belağa* isimli eserinde “terhebe” fiilini, “manastırda ibadet eden kişi” şeklinde tanımlarken her hangi bir değer yüklemesinde bulunmaz.¹² Hadîd 57/27. âyeti Zemahşerî şöyle tefsir eder:

“Onlar, bunu sadece Allah'ın rızasını kazanmak için icad ettiler. Ona da hakkıyla riâyet etmediler” Aynen nezreden kimsenin nezrine sadık kalması gibi... Zira Allah'a ahdedilen şeyden dönülmesi caiz olmaz. Sırf Allah rızası için böylesi bir nezirde bulunup da nezri-

8 Firuzabadi, *Tefsiru'l-mikbas*, s. 459.

9 Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, tahk.: Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410, c. 2, s. 276.

10 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412, c. 11, s. 690.

11 Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev.: Mehmed Ali Aynî, haz.: Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006, ss. 28-29.

12 Zemahşerî, *Esasu'l-belağa*, s. 180.

ne sadık kalanlara mükâfatlarını verdik. Ancak onlardan birçoğu verdikleri bu söze hakkıyla riâyet etmeyerek fâsiklardan oldular.”¹³

Zemahşerî de dâhil olmak üzere bu döneme kadarki müfessirlerin ruhbanlığa olumsuz bir tutum takınmadıkları görünmektedir. Zira bizzat Hz. Peygamber’in uygulamaları da ruhbanlara saygı yönündedir. Hz. Peygamber, gazveye çıkan askerlere, manastırlarda kendilerini Allah’a ibadete adayan rahiplere ve keşişlere dokunulmaması yönünde direktifler vermiştir. Yine hadislerde Rahip Cüreyc, kerâmet sahibi bir ermiş olarak tanıtılmaktadır.¹⁴

Hz. Peygamber’den sonraki dönemde de aynı algı söz konusudur. Tabiîn’den Veysel Karanî (ö.37/657) “rahibu’l-ümme” (bu ümmetin rahibi) diye nitelendirilmiş, zâhidlerin önemli isimlerinden Âmir b. Abdullah, Mâlik b. Dinar tarafından yine aynı şekilde anılmıştır. Yedi ünlü fıkıh âliminden biri olan Ebu Bekir b. Abdurrahman (ö.94/713) çok namaz kıldığı ve ibadet ettiği için “Kureyş râhibi”, “Medine râhibi” diye anılmıştır. Hattâ el-Murdâr diye anılan Mu’tezile kelâm âlimi İsa b. Sabih (ö.226/841) bile “Rahibu’l-Mu’tezile” diye tanınmıştır.¹⁵

Tasavvufa yönelik eleştirileriyle bilinen İbnü’l-Cevzî’nin, zâhidlere dönük bu nitelendirmeleri kendisinin de eleştirmeden ve hattâ övücü mahiyette kullanması dikkat çekicidir.¹⁶ Dolayısıyla “ruhban” kavramının, İslam öncesi cahiliye dönemi ve İslâmiyet’in ilk iki yüz yılı için olumsuz anlamda kullanılmadığı söylenebilir.

Zira ruhbanîyet, bir ismet ve iffet düşüncesiyle bilinçli ve istekli yalnızlığı, inzivâyı ifade etmektedir. Bu manadaki inzivâ uygulamasına peygamberler tarihinde de rastlanılmaktadır. Hz. Musa’nın kırk gün boyunca Tur Dağı’nda kalması, Hz. Muhammed’in nübüvvet öncesi Hira Mağarası’nda inzivaya çekilmesi, nübüvveti sonrası Ramazan’da itikâfa girmesi, Hacıların Mekke’de Harem-i Şerif’te buldukları müddetçe hanımlarına yaklaşmamları bu meydana değerlendirilebilir.¹⁷

13 Zemahşeri, *Tefsiru’l-Keşşâf*, c. 6, s. 87.

14 Süleyman Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2004, sayı: 13, s. 11. İlgili hadisler için bk. Buhârî, *es-Sahih*, Enbiyâ 48; Müslim, *es-Sahih*, Birr 8.

15 Cemaleddin Ebi’l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Sıfatu’s-safve*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1992, c. 2, s. 53; Ebu’l-Feth Taceddin Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, Beyrut 1992, c. 1, s. 60; Uludağ, agm, *Tasavvuf*, 2004, sayı: 13, ss. 11, 15.

16 Uludağ, agm, *Tasavvuf*, 2004, sayı: 13, s. 15.

17 Buhârî, *es-Sahih*, İtikâf, 1-3; Müslim, *es-Sahih* İtikâf, 1-7.

Ruhbâniyet kavramıyla ilgili anlam kaymasının ilk izlerine, Massignon’un iddia ettiği gibi, Zemaşerî’de olmasa bile, ondan büyük ölçüde etkilenen Fahreddin Râzî’de (ö.606/1209) rastlanmaktadır. Râzî’nin tefsirinde Mâide 5/82 ve Hadîd 57/27. âyetleri tefsir ederken ruhbâniyet konusunda iki farklı tutum sergilemektedir. Şöyle ki:

“(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da “biz Hıristiyanlar” diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve **rahipler** vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar.” (el-Mâide, 5/82).

Râzî, ruhban sınıfıyla ilgili “Allah Teâlâ böylesi bir grubu nasıl övebilir?” diye sorup “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivâyetine yer verir ve “burada ruhbanların sevgi bakımından mü’minlere en yakın olmaları, Yahudilerin kin ve düşmanlıktaki tutumlarıyla bir kıyaslamadır. Yoksa bizzat ruhbanlığın övülmesi söz konusu değildir”¹⁸ der.

Râzî, bu âyetin tefsirinde ruhbanlığa olumsuz bir tutum sergilerken delil olarak Hadîd 57/27. âyeti referans göstermektedir.¹⁹ Hâlbuki kendisi Hadîd (57) suresinin 27. âyetini tefsir ederken “ruhbanlık” kavramı hakkında herhangi bir olumsuz değerlendirmede bulunmamaktadır. Râzî aynı âyetle ilgili iki temel görüşten bahseder: İlki, âyette geçen “illâ” edatının, munkatî’ istisna olduğudur. Buna göre rahipler, ruhbanlığı sırf Allah’ın rızasını kazanmak için ortaya çıkarmışlar, yani kendilerine farz olmadığı halde nezir türünden bir ibadet olarak icat etmişlerdir. Diğer görüş ise muttasıl istisna olduğudur. Bu durumda âyet, “Biz ruhbanlığı, sırf Allah’ın rızasını kazansınlar diye onlar için meşru kıldık” şeklinde anlaşılır. Burada kastedilen, icat ettikleri ruhbanlığın aslında onlara Allah tarafından farz kılınmadığı ve mendub fiil hükmünde olduğudur. Zira vâcib fiilden kastedilen şey, Allah’ın azabını savuşturmak ve Allah’ın rızasını tahsildir. Mendub fiilde ise azabın savuşturulması kastedilmez, sadece Allah’ın rızasını tahsil arzu edilir.²⁰

Râzî âyetin, “fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmıştır” kısmını ise şöyle tefsir eder: Ruhbanlığı ihdas edenler ona hakkıyla riâyet etmediler. Bilakis ona teslis ve ittihad ilave ettiler. Ruhbanların Hz. Muham-

18 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. 6, s. 71-72.

19 Aynı eser, c. 15, s. 247.

20 Aynı yer.

med(s) dönemine ulaşanlarından bir kısmı Hz. Muhammed'e iman ederken bir kısmı ona iman etmediler. Dolayısıyla "birçoğu da yoldan çıkmıştır" âyetinde kastedilenler, Hz. Peygamber'e uymayanlardır. Hz. Peygamber'in, "kim bana iman edip tasdik eder ve uyarsa işte onlar, buna hakkıyla riâyet edenlerdir. Kim de bana inanmaz ise işte onlar, helake uğrayacaklardır" hadisi de bu hususa işaret etmektedir.²¹

Bir başka görüşe göre ise Hz. İsa kavmine mensup kişiler, icat ettikleri ruhbanlığı ömür boyu sürdürdüler. Ancak peşlerinden onlara uyduklarını söyleyip de buna uygun amelde bulunmayanlar geldi. İşte ruhbanlığa hakkıyla uymayanlar bunlardır.²²

Râzî, ruhban kesiminin, dindeki fitnelerden kaçarak dağlara çekilenler, kendilerini bütünüyle ibadete verenler, üzerlerine vâcib olan ibadetlere ek olarak yalnız yaşamak, sade elbiseler giymek, kadınlardan uzak durmak gibi insan nefesine ağır gelecek bir yaşam tarzını benimseyenlerden oluştuğunu belirtir. Dolayısıyla bahsi geçen son iki âyette de ruhbanlığa dair bir kötüleme bulunmamaktadır.

Râzî'nin el-Mâide 5/82'deki yaklaşımının benzeri İbn Kesir ve İzzet Derveze'de de görülmektedir. Derveze *et-Tefsiru'l-hadis*'inde, Mâide 5/82. âyetin tefsirini yaparken "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivâyetine yer vermektedir.²³ Derveze eserinde "her ümmetin ruhbanlığı vardır. Benim ümmetimin ruhbanlığı cihaddır" rivâyetini de İbn Kesir'in Hadîd 57/27'ye yaptığı tefsirden naklen vermektedir.²⁴

Âlûsî ise *Ruhu'l-Meânî* tefsirinde "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivâyetine Tevbe 9/31. âyetin²⁵ tefsirinde yer vermektedir.²⁶

Bunların dışında müfessirlerden Sem'anî, Hadîd 57/27. âyette; İbn Âdil ve Neysaburi Mâide 5/82'de; Şa'ravi, Tevbe 9/31. âyetin tefsirinde "İslam'da ruh-

21 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. 15, s. 247.

22 Aynı eser, c. 15, ss. 246-247.

23 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, Daru İhya-i Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1383, c. 9, s. 201.

24 İbn Kesir, *Tefsir*, tahk.: Muhammed Ali es-Sabuni, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981, c. 3, s. 456; Derveze, *age*, c. 9, s. 201.

25 Bahsi geçen âyetin meali şöyledir: "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) **rahiplerini** ve Meryem oğlu Mesih'i Rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır..."

26 Ebu's-Senâ Şehabeddin el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. 5, s. 276.

banlık yoktur” rivâyetine yer vermektedirler.

“Ruhbanîyet” kavramı, her ne kadar Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren anlam değişimine uğrasa da ruhbanlığa yönelik olumsuz tavrın tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isimlerle sınırlı kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla ruhbanlıkla ilgili olumsuz algının hemen tüm İslam düşünür ve müfessirlerine, özellikle de sufilere teşmil edilmemesi gerekir. Hicri üçüncü asırda yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/911) Hadîd 57/27. âyeti, “Allah’ın velîleri, nazarlarını daimî surette kendilerine bir kulluk vazifesi olarak emrolunan şeye, yani ruhbanîyet üzerine sabitleştirdiler. O ruhbanîyet ki, onu önce kabul ettikleri halde, daha sonra onun gereğini yerine getirmeyenler, bu tutumlarından dolayı Hak Teâlâ tarafından kınanmışlardır.”²⁷ Şeklinde tefsir etmektedir.

Muhasibi’nin (ö.243/857) konuya yaklaşımı da benzer şekildedir: Allah, İsrailoğulları’ndan bazılarını kınamıştır. Çünkü bunlar, Allah rızası için zâhidâne bir hayata yönelmişler, sonra da ona hakkıyla riâyet etmemişlerdir. Hâlbuki Allah, evvelce onlara zâhidâne bir hayat emretmemiştir.²⁸

İbn Arabî, meseleyi değerlendirirken dînî düşünceyi kategorize eder mahiyette ele alır. Ona göre, biri Allah’tan gelen diğeri insanların kanaatine göre oluşan iki çeşit din vardır ve ruhbanlık bu ikincisine misaldir. Zira ruhbanlık, Allah tarafından gönderilen dinin maksat ve hikmetlerine uygun düşüp insanlar bu konuda kendilerini bağlayınca, Hakk Teâlâ bunu tıpkı Kendi koyduğu hükümler gibi geçerli saymıştır.²⁹

Sufi müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî’nin ise Hadîd 57/27. âyette “ruhbanîyet”le ilgili fiil olan “onu icad ettiler” anlamındaki “ibtede’ûhâ” kelimesi çerçevesinde konuya yaklaşır.

Bursevî, önce ruhbanlığı tanımlayarak, “iftar etmeden oruca devam etmek, rahip elbisesi giymek, et yememek, yiyecek, içecek ve evlenmeden uzak durmak, kiliselerde ibadet etmek gibi kullukta aşırılıktır”³⁰ der.

Ruhbanlığın tarihi sürecine de değinen Bursevî, ruhbanlığın ilk uygulamalarına Hz. Musa’ya inananlarda rastlanıldığını belirtir. Buna göre Firavun ve askerleri suda boğulduktan sonra iman eden sihirbazlar, Mısır’daki mal ve ailelerine dönmek için Hz. Musa’dan izin isterler. O da izin vererek onlar için

27 Massignon, *İslam Tasavvufu*, s. 33.

28 Aynı eser, s. 28.

29 Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, *Tasavvuf*, 2004, sayı: 13, s. 18.

30 Bursevî, *Ruhu’l-beyan*, c. 8, s. 508.

hayır duada bulunur. Sihirbazlar gittikleri yerlerde, dağ başlarında ibadete çekilirlerken bir grup da vefat edinceye dek Hz. Musa ile birlikte kalır. Bahsi geçen gruptan sonra ruhbanlık, Hz. İsa'nın ashâbı arasında ortaya çıkıncaya kadar kaybolmuştur.³¹

Bursevî, ruhbanlığın Hıristiyanlar arasında ortaya çıkışının Hz. İsa'dan sonraya rastladığını söyler. Buna göre zalimler, Hz. İsa'nın göğe çekilmesinden sonra mü'minlere hâkim olmuşlardır. Onlarla yaptıkları üç savaşta az bir kısmı hariç büyük çoğunluğunu öldürmüşlerdir. Kalanlar da dinî inançları çerçevesine yaşayıp fitneye düşmemek ve Hz. İsa'nın geleceğini müjdelediği peygamberi beklemek için dağ başlarında ruhbanca yaşamayı tercih etmişlerdir.³²

Ruhbanlardan bir kısmı hariç diğerlerinin kınanma sebebine gelince; Kur'an'da geçtiği şekliyle, "onu biz yazmadık." Yani Allah, onlara ne peygamberlerinin diliyle ne de kitaplarında böyle bir ruhbanlığı farz kılmıştır. Bursevî, aynı âyetin, "fakat kendileri bunu Allah'ın rızasını kazanmak için icat ettiler. Ama buna da gereği gibi uymadılar." Kısmını tefsirinde de "Ruhbanlığı, Allah'ın rızasını istemek için icat etmiş ama gereği gibi riâyet etmemiş, nezirlerine, verdikleri sözün icabına uymamışlardır. Mukâtil b. Süleyman'ın ifadesiyle "İsa'dan sonra mağaralara çekilen ruhbanlar buna sabredememişler, domuz eti yiyip şarap içmişler ve fâsıkların arasına karışmışlardır."³³ Der.

Hz. İsa'ya tâbi olanların pek çoğu, yükledikleri şeyleri tam olarak yerine getirmemiş, kusurlu davranmışlardır. Üstelik dinlerinden vazgeçip krallarının dinine girmişler ve Hz. İsa'nın dini üzere pek az kimse kalmıştır. Adak, Allah'a verilen bir sözdür ve adağı bozmak helal olmadığı için Allah onları kınamıştır. Özellikle de adak, Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle yapılmışsa...³⁴

Şu halde Hadîd 57/27. âyet, ruhbanlığın yasaklandığına değil, şartlarına riâyet edilmesi koşuluyla makbul karşılandığına işaret etmektedir.

Bursevî her ne kadar ruhbanlığa olumsuz bir tavır takınmasa da "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivâyetine iki yerde, Hadîd³⁵ ve Müzzemmil³⁶ sûrelerinin tefsirinde yer vermiştir. Benzer durum, yine Nakşbendî kimliğiyle de bilinen

31 Aynı eser, c. 8, ss. 508-509.

32 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, c. 8, ss. 508-509.

33 Aynı eser, c. 8, s. 509.

34 Aynı yer.

35 Aynı eser, c. 9, s. 313.

36 Aynı eser, c. 19, s. 162.

müfessir Nimetullah Nahcuvânî (ö.920) için de geçerlidir. Kendisi, Nisâ Sûresi altıncı âyette geçen “kadınlarla evlenin” âyetinin tefsirinde bu rivâyeti kullanmıştır.³⁷

Görüldüğü üzere “İslam’da ruhbanlık yoktur rivâyeti, tasavvufla irtibatlandırmanın dışında referans olarak bu kaynaklarda da yer alabilmiştir.

Peki, söz konusu rivâyet sonradan ihdâs edildiğine göre, neden sufi müfessirlerin eserlerinde bile yer bulacak nitelikte referans kabul edilmiştir? Bu, şöyle bir soruyu peşinden getirmektedir: Ruhbâniyet kavramındaki anlam kaymasının ve tasavvufla ilişkilendirilerek tasavvuf karşıtı söylemlerin ortaya çıkış sebebi nedir? Son sorudan başlayarak cevapları bulmaya çalışalım.

Ruhbâniyet Kelimesinde Anlam Kaymasının Muhtemel Sebepleri

Kur’an’da yer alan bir kavram için söz konusu anlam değişimi, şüphesiz tek bir sebebe irca edilemez. Siyasî, sosyal, fikrî alt yapı ve dînî anlayış, bu anlam kaymasının belli düzeyde sebeplerini oluşturmaktadır. Kanaatimizce böyle bir rivâyetin ihdasında ve bu rivâyetin tasavvufla ilişkilendirilmesinde aşağıdaki beş temel unsur etkili olmuştur. Bunlar

1. Ruhbanlıkla ilgili benzer hadis ve rivâyetler,
2. Ruhbanlıkla yakın anlama sahip zâhid kelimesindeki anlam kayması,
3. “Dünya” kelimesine yüklenen anlam,
4. Zâhid ve sufilerin bazı uygulamaları,
5. Hıristiyan ruhbanlarla irtibat.

Şimdi bu beş hususa kısaca değinelim.

Ruhbanlıkla İlgili Benzer Hadis ve Rivâyetler

Hadis literatünde, “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivâyetinin Hicri ikinci asırdan sonraya ait olduğu izlenimi hâkimdir.³⁸ Konuyla ilgili Aclûnî, İbn Hacer’in, “söz konusu rivâyeti bu şekliyle hiç görmedim” dediğini nakleder. İlerleyen dönemlerde bazı hadis, fıkıh ve kelam âlimleri, ruhbanlığın haram kılındığına, en azından mekruh sayıldığına kani olmuşlardır.³⁹

37 Nimetullah bin Mahmûd Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, Dâru Rikâbî, Mısır 1419, c. 1, s. 142.

38 Massignon, *İslam Tasavvufu*, s. 26.

39 Acluni, *Keşfu'l-hafâ*, c. 2, s. 377, h.no: 3154.

Aclûnî, “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivâyetini naklederken Sa’d b. Ebi Vakkas’ın “Allah bizi müsamahakâr bir hanif ruhbanlığa dönüştürdü” sözünü nakletmektedir.⁴⁰ Aclûnî’nin yaklaşımı, en azından müellifin içinde bulunduğu kesimde “ruhbanlık” kavramının, “Allah’tan korkmak” şeklindeki sözlük anlamının dışında ele alındığını göstermektedir.

Ancak bu durum, sadece Aclûnî’ye münhasır değildir. Ahmet b. Hanbel de *Müsned*’inde, muahhar olduğu sanılan, “cihad etmelisin, zira Müslümanlıkta rahiplik budur”⁴¹ rivâyetine yer vermektedir.

Bu rivâyetin benzeri *Mecma’u’z-zevâid*’de Hz. Enes’ten naklen, “her ümmetin bir ruhbanlığı vardır, benim ümmetimin ruhbanlığı ise Allah yolunda cihad etmektir”⁴² şeklindedir. Bu hadis, *Ruhu’l-Beyân*’da: “Hz. Peygamber, ‘ümmetimin ruhbanlığı nedir bilir misin?’ Diye sorduğunda râvî, ‘Allah ve Resulü daha iyi bilir’ diye mukabelede bulunur. Bunun üzerine Resulullah(s), ‘hicret ve cihaddır’ buyurdular”⁴³ şeklindedir.

Görüldüğü üzere sahih hadislere benzer mânâdaki rivâyetler, muteber hadis kaynaklarında da yer alabilmektedir. Konuyla ilgili, çok hadis rivâyet eden sahabelerden Ebû Hüreyre’nin, Hz. Peygamber’den naklettiği bu kadar çok hadisi nasıl ezberlediği yönündeki soruya kendisinin, kimi hadisleri kelimesi kelimesine değil de mana itibâriyle naklettiği yönündeki cevabı bu bakımdan dikkat çekicidir.

Benzer durumun, “İslâm’da ruhbanlık yoktur” rivâyeti için de geçerli olduğu sonucuna varılabilir. “İslâm’da ruhbanlık yoktur” rivâyetine mânâ ve cümle kuruluşu itibâriyle en yakın hadis, Ebu Dâvud’un *Sünen*’inde (ö.275/888), “lâ sarûratefi’l-İslâm” şeklindedir.⁴⁴ Ebu Dâvud’un, dönemin önde gelen sufilerinden Rebah ve Rabia aleyhindeki tutumuna rağmen eserinde, “ruhbâniyet” kelimesiyle değil de “sârûret” kelimesiyle geçen rivâyeti güvenilir kabul edip alması dikkat çekicidir.

“es-Sârûretü” ve “es-sârûriyyü”, kadınlarla evlenmeyen ya da hiç hac etmemiş kimse anlamındadır.⁴⁵ Sahihlerde geçen “sârûrate”nin yerini, muahhar

40 Acluni, *Keşfu’l-hafâ*, c. 2, s. 377, h.no: 3154.

41 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Daru Sadr, Beyrut, ts., c. 3, ss. 82.

42 Aynı eser, c. 3, s. 266.

43 Bursevî, *Ruhu’l-beyan*, c. 8, s. 509.

44 Ebu Dâvud, *es-Sünen*, Menâsik 3, h.no: 1729.

45 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, c. 4, s. 453.

kaynaklarda “ruhbâniyet” kelimesinin alması muhtemeldir.⁴⁶

Hıristiyan ruhban sınıfının kadınlara yaklaşmamak, devamlı riyazetle meşgul olmak, insanlardan uzakta yaşamak gibi uygulamaları, ilerleyen dönemlerde bazı hadis, fıkıh ve kelam âlimlerinin, ruhbâniyetin haram kılındığına, en azından mekruh sayıldığına kani olmalarının sebeplerinden biri olarak gösterilebilir.

İslâm ulemasının bu kanaatini besleyen tek delil, “İslam’da ruhbâniyet yoktur”⁴⁷ rivâyeti değildir. Hz. Peygamber’in: “Ben ruhbânlıkla emrolunmadım”, “ruhbânlık bize farz kılınmadı” hadisleri de bu çerçevede değerlendirilebilir.⁴⁸

Ancak Hz. Peygamber’in bunun aksine gibi görünen ve ruhbânlığı övücü mahiyetteki “Hıristiyanlardan olsaydım rahiplerden olurum”⁴⁹ hadisi de vardır.

Bu durumda, “Allah’tan korkanlar” anlamına gelen ve aynı kökten tüm kelimelerin korkmak anlamında kullanıldığı, dolayısıyla Kur’an’da reddedilmeyen, hattâ yapmış oldukları nezre sadık kalan ruhbanların mükâfatlandırılmasıyla, ruhbânlığa karşı ileri sürülen hadisler arasında bir tenakuz varmış gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Aslında Kur’an-ı Kerim’de konuyla ilgili âyetlere ve hadislere bütüncül yaklaşıldığında bir tenakuz söz konusu değildir. Zira Hadîd 57/27. âyetin tefsîrinde, Allah’ın onlara farz kılmadığı halde nezretmek suretiyle kendilerine farz kıldıkları ruhbâniyete riâyet etmemelerinden ötürü bir kınama vardır.

Aynı hususa Hz. Peygamber de dikkat çekmekte ve daha önceleri teheccüd namazı kılariken artık gece ibadetine kalkmayan sahabe için Abdullah ibni Amr’a “*Abdullah! Falan adam gibi olma! Çünkü o, gece ibâdetine devam ederken artık kalkmaz oldu.*”⁵⁰ Diyerek onun gibi davranması yönünde uyarmıştır. Zira nafîle niyetiyle tutulan bir orucun bozulması halinde vacip hükmüne girmesi gibi, Hz. Peygamber de bu yönde nezreden ya da bir nafîle ibadeti itiyat haline getiren sahabesinden, bu uygulamasında sabitkadem olmasını istemektedir. “Ame-

46 Massignon, *İslam Tasavvufu*, s. 26.

47 Acluni, *Keşfu’l-hafâ*, c. 2, 377, h.no: 3154.

48 Ebu Muhammed Abdullah ed-Darimî, *Sünenü’l-Darimî*, Nikâh 3, h.no: 2096; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 82; Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, s. 12.

49 Ahmet b. Hanbel, *age*, c. 5, s. 163.

50 Buhârî, *es-Sahîh*, Teheccüd, 19; Müslim, *es-Sahîh*, Sıyâm, 185.

lin en hayırlısı, az da olsa devamlıdır"⁵¹ hadisi, bu meyanda zikredilebilir. Bu görüşümüzü destekleyen bir diğer nakil şöyledir.

Abdullah b. Amr b. As, Hz. Peygamber'den daha çok ibadet etmek, oruç tutmak için izin talebinde bulunur. Hz. Peygamber, ayda üç gün oruç tutmasına izin verdiği sahabenin ısrarı üzerine önce Pazartesi, Perşembe günleri oruç tutmasına, en sonunda onun ısrarlı tutumu üzerine Hz. Davud'un oruç uygulamasına, yani bir gün oruçlu olup bir gün oruç tutmamasına izin verir. Bu şekilde nafile ibadeti kendine nezreden ve uzun bir ömür süren o sahabînin, yaşlılığın getirdiği tákatsizlikle, "keşke bu hususta Hz. Peygamber'e muhalefet etmeseydim" dediği nakledilmektedir.⁵²

Hadisler arasında tenakuz varmış gibi düşünülmesinde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, geçmiş ümmetlerden ruhbanların Allah'ın meşrû kıldığı bazı uygulamalarının, Hz. Muhammed ümmeti için izin verilmediği gerçeğidir. İslâm'da, ruhbâniyet konusundaki temel ölçüt, ibadette insan fitratına aykırı ifrat ile tefritten kaçınmak ve Allah'ın helal kıldıklarını haram kılmamaktır. Ruhbâniyete olumlu yakalaşanların da eleştirenlerin de delil olarak öne sürdüğü Osman b. Maz'ûn kıssası, İslâm'ın ruhbâniyet konusunda çizdiği sınırları göstermesi açısından önemlidir:

"Resulullah (s) bir gün dostlarına kıyametten bahsetmişti. Onlar da çok duygulanıp ağladılar. Sonra içlerinden on kişi Osman Bin Maz'ûn'un evinde toplandı. Aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali de vardı.

Yaptıkları istişâre neticesinde, bundan böyle dünyadan el etek çekmeye, gündüzlerini oruçla, gecelerini de sabaha kadar ibadetle geçirmeye, et yemeye, kadınlara yaklaşmamaya, güzel koku sürünmemeye ve yeryüzünde gezip dolaşmamaya karar verdiler. Bu haber Peygamber Efendimiz'e ulaştınca, kalkıp Osman Bin Maz'ûn'un evine gitti, fakat kendisini evde bulamadı. Hanımına, Osman ve arkadaşlarının kendisine gelmeleri için haber bıraktı. Onlar da Peygamber Efendimiz'in huzuruna çıktılar. Efendimiz, karar aldıkları hususları kendilerine sayarak:

- "Bu konularda ortak karar almışsınız, öyle mi?" dedi.

Onlar:

- "Evet, Yâ Resulallah... Bizim böyle bir karar almakta hayırdan başka bir

51 Müslim, *es-Sahih*, Müsafirîn 215-218, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 268.

52 Buhârî, *es-Sahih*, Savm 55, 56, 57, Teheccüd 7, 20, Edeb 84, Enbiya 37; Müslim, *es-Sahih*, Sıyam, 181.

gayemiz yoktur" dediler. Bunun üzerine Efendimiz (s):

- "Şüphesiz ki ben bununla emrolunmuş değilim. Elbette sizin üzerinizde nefislerinizin hakkı vardır. Bazen oruç tutun, bazen tutmayın. Gece hem ibadet edin hem uyuyun. Ben hem ibadet ederim hem de uyurum. Oruç tuttuğum günlerde olur. Tutmadığım günlerde. Et yediğim gibi, hanımlarımla beraber olurum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."⁵³

Dikkat edilirse Hz. Peygamber, sahabesini nafile ibadetlerden, tamamen men etmemektedir. Ruhbâniyete olumsuz yönde yaklaşımda gözden kaçan noktalardan biri budur. Hz. Peygamber, Allah'ın helal kıldığını haram kılma, fıtrata aykırı hususlar ve güç yetiremeyeceği şeyleri nezretmeme konusunda sahabesini uyarmıştır. Bu iki temel ölçütün dışında sahabesine nafile ibadet için izin vermiş, hattâ teşvik etmiştir.

Konuyla ilgili tartışmalarda dikkat çekici bir diğer yön, ruhbanlığa olumlu mana yükleyenlerin de olumsuz mana yükleyenlerinde çoğu zaman Osman b. Maz'ûn örneğinde olduğu gibi aynı hadisi referans göstermeleridir. Dolayısıyla ruhbanlık konusunda konuyla ilgili görüş bildirenlerin, içinde buldukları dönemin dini ve sosyo-kültürel ortamına bağlı olarak kanaatlerinin ön plana çıktığı söylenebilir.

Ruhbâniyetle ilgili hadisler kadar, bu kavramın anlam kaymasına tesir eden bir diğer önemli sebep, ruhbanlıkla doğrudan ilintili olan "zühd" kavramındaki anlam değişimidir.

Şimdi, dönemin zühdü doğuran sosyal âmillerine ve zühd kavramındaki anlam değişiminin ruhbâniyet algısına tesirine değinelim.

Zühd Kelimesindeki Anlam Kayması

Arapça bir kelime olan ve z-h-d" kökünden türeyen zühd, sözlükte bir şeye rağbet etmemek, yüz çevirmek ve terk etmek anlamındadır. Bir şeye karşı zühd sahibi olmanın anlamı, bir şeyi hakir ve değersiz görerek ondan yüz çevirip daha yüksek hedeflere yönelmek demektir.⁵⁴

53 Ebu Muhammed Abdullah ed-Darimi, *Sünenü'd-Darimî*, Nikâh 3, h.no: 2096; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 268.

54 Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerde de bu dönemde zühd kavramına benzer anlamların yüklendiği görülmektedir. Cuma gününün faziletli saati hakkında kullandığı zühd kelimesi bu anlama gelmekte olup "o, vaktin sonundadır" buyurmuş ve eliyle bu sürenin çok az olduğunu belirtmiştir. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990, c. 3, ss.

Zühd, kelime olarak dünyaya rağbetsizlik; zâhid ise Yahya b. Muaz er-Râzî'nin (ö.258/872) ifadesiyle, "Allah'ın dışında bütün isteklerden kalbini boşaltan kimse anlamındadır."⁵⁵

Ancak geçici şeylere önem vermemek, ahreti dünyaya tercih etmek anlamındaki zühd kelimesi Kur'an'da yer almamaktadır. Aynen "tasavvuf" gibi "zühd" kelimesi de terim anlamını sonradan kazanmıştır. Zühd, Kur'an'da sadece bir yerde, Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılıp da bir kervan tarafından bulunması sonrası kardeşlerinin Hz. Yusuf'u düşük bir fiyata satması hadisesinde, "ona karşı isteksiz idiler"⁵⁶ âyetinde geçer.

Terim anlamıyla Kur'an'da yer almasa da insanları zühde yönelten temel sâiklerden biri, Kur'an-ı Kerim'de dünyanın geçiciliğine, asıl hayatın ahret hayatı olduğuna dair âyet-i kerimelerdir.⁵⁷ Dönemin siyasi ve sosyo-kültürel ortamı da zühdî hareketin ortaya çıkışında önemli yere sahiptir.⁵⁸

Sühreverdî, insanların zühde yönelmelerinin dini ve sosyal sebeplerini özetler mahiyette şu ifadelerle yer verir:

"Asr-ı Saadet'ten sonra Ashab-ı Kiram ile görüşüp konuşup onlardan ilim alanlara 'Tabiîn' denildi. Resul-i Ekrem'den sonra vahiy kesildi. Resulullah'ın nübüvvet nuru gözlerden uzaklaşmaya ve gizlenmeye başladı. Muhtelif görüş ve akımlar ortaya çıktı. Herkes kendi fikrini beğenip onunla yetindi. İlim kaynakları hevâ ve heves kırı ile bulandı. Mutakillerin oluşturduğu güzel çevre ve haller bozuldu. Zahidlerin azim ve gayretleri zayıfladı, niyetler karıştı, insanları cehalet kaplayıp gönülleri katılaştı. Basit âdetler çıkarılıp onlara dalanlar arttı. Dünya insanlara süslü göründü ve talipleri çoğaldı. İşte böyle bir ortamda insanlardan bazıları sâlih amelleri, niyetlerindeki sadâkatleri ve dini emirlere kuvvetle sarılmalarıyla ayrı bir grup oluşturdu. Bunlar dünyaya karşı zühdü seçti, uzlete yöneldi. Kendilerine Ashab-ı Suffe'yi örnek alarak sebepleri terk ve Allah'a teslimiyetle zaman zaman toplanıp diledikleri zaman da tek başlarına kalabilecekleri zâviye ve tekke inşa ettiler. İşledikleri bu sâlih amelleri, kendilerine yüce haller kazandırdı. Anlayışlarının safiyeti onlara manevî ilimleri temin etti. Böylece kendilerinde apayrı bir lisan, bam-

196-197; Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali el-Cürçani, *et-Tarifat*, Daru'r-Reşad, Kahire ts, s. 130; Ebu't-Tahir Mecdüddin el-Firuzabadi, *Kamusu'l-muhit*, İstanbul ts., c. 2, s. 616; Muhammed b. A'lâ et-Tehanevi, *Keşşâfu ıstılahati'l-fünûn*, Daru Sadr, Beyrut ts, c. 2, s. 610; Kemaleddin Abdurrezzâk el-Kaşani, *Istılahâtu's-sufiyye*, el-Hikmelî't-Tıbaa ve'n-Neşr, Dımaşk 1995, ss. 132-133; Ebu't-Tahir Mecdüddin el-Firuzabadi, *Kamus Tercümesi*, çev.: Asım Efendi, İstanbul 1852, c. 1, s. 616.

55 Alican Tatlı, *Zühd Açısından Dünya ve Nimetleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005, s. 43; Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 28-29.

56 Yusuf 12/20.

57 Bk. Âl-i İmran 3/185; en-Nisa 4/77; el-En'âm 6/32; et-Tevbe 9/38; er-Ra'd 13/26; el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20; el-A'lâ 87/17.

58 Yıldırım, *age*, s. 37.

başka bir irfan ve yepyeni bir iman oluştu.”⁵⁹

Ancak ilerleyen dönemlerde zühd adına kimi aşırı uygulamalar, Şîî ve Bâtînî zümrelerin kendilerini zâhid adı altında nitelendirmeleri, zühd kavramıyla ilgili algıya da tesir etmiştir.⁶⁰ İbnü'l-Cevzî'nin, zâhidlerin uygulamalarına getirdiği eleştiriler, zühd kelimesindeki anlam kaymasına işaret ederken, “İslam'da ruhbanlık yoktur” rivâyetinin ihdasının sebeplerine dair de önemli ipuçları vermektedir.

Buna göre kimi zâhidler, cemaati ve cumayı terk ederek dağa çıkmış, zühd amacıyla orada ilimden ve ulemadan uzak kalmış, böylece daha az hayırlı olan bir şeyi, daha hayırlı bir şeye tercih etmişlerdir.⁶¹

Zâhidlerin kendilerini çeşitli yiyeceklerden, soğuk içeceklerden uzak tutmaları, yün giymek suretiyle kendilerine eziyet etmeleri de bu minval üzere değerlendirilebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber et, tavuk, tatlı gibi yiyecekleri sever, soğuk sudan hoşlanırdı. Bunlardan uzak durması, bulamamasından kaynaklanmaktadır. Arapların yün giymeleri, kendilerine bir zarar vermemektedir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin kaçındığı şey, helal yoldan elde edilse bile gıdaların aşırı tüketilmesidir. Zira bu durum uykuyu ve tembelliği beraberinde getirebilmektedir.⁶²

İbnü'l-Cevzî'nin zühd kelimesindeki ve buna bağlı olarak ruhbaniyetteki anlam kaymasına işaret eden hususlardan biri ribatlardır. Ribatları ve buraları mesken tutanları, Hristiyanların yalnız yaşamak için inşa ettikleri manastırlara benzettir.⁶³ Konuyla ilgili İbn Âkil'in, “din konusunda ne kadar şaşılacak işleriniz var. Ya hevâ ve heves peşinde koşarsınız ya da bakmakla mükellef olduğunuz ailenizi ihmal ederek bid'at olan ruhbaniyet peşinde...”⁶⁴ sözünü nakleden İbnü'l-Cevzî, Fâtır Sûresi 32. âyete⁶⁵ ve Osman b. Maz'ûn kıssasına⁶⁶ dikkat

59 Ebu'n-Necib Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1966, s. 63; Tatlı, *Dünya ve Nimetleri*, s. 60; Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, ss. 44-45.

60 Yıldırım, age, s. 26.

61 Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali-İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, Daru'l-Fikr, yy., s. 150.

62 Aynı eser, ss. 150-152.

63 Aynı eser, s. 175.

64 Aynı eser, s. 151.

65 Bahsi geçen âyetin meâli şöyledir: “Sonra biz o Kitab'ı kullarımızdan süzdüklerimize miras bıraktık. Onlardan da nefislerine zulmeden var, orta yolu tutan var, Allah'ın izniyle hayırlarda ileri geçenler var. İşte büyük lütuf budur!”

66 İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, ss. 150-155.

çeker.

İbnü'l-Cevzî'nin kendi döneminde -her ne kadar toptancı bir yaklaşım sergilese de- zâhidlere yönelik eleştirileri, zühd kavramındaki anlam değişimine işaret etmesi açısından önemlidir. Zira ruhbâniyet kelimesindeki anlam kayması da aynı dönemlere rastlamakta ve ribatlarda kalan zâhidler, manastırlardaki Hristiyan papazlara benzetilmektedir.

“İslam'da ruhbanlık yoktur” rivâyetinin ihdasının ve dönemin müellifleri tarafından kabul görmesinin bir diğer muhtemel sebebi zâhidlerin, “dünya” kavramına yükledikleri anlamdır.

“Dünya” Kelimesine Yüklenen Anlam

Dünya, Arapça “dünüvv” kökünden “ednâ” kelimesinin müennesi olup “en yakın, daha yakın, daha uygun” anlamlarına gelmektedir. Bu manadaki “ednâ” kelimesinin Kur'an'da da yer aldığını görmekteyiz. Bu âleme “dünya” denmesi, ahrete göre daha yakın olmasından dolayıdır.⁶⁷

Diğer bir manaya göre dünya, “dünüvv” kökünden değil “denâet” kökünden türemiştir. Bu durumda; “en alçak, pek düşük, basit, iğreti, adi” anlamlarına gelen bir sıfattır.⁶⁸ “el-Hayatu'd-dünyâ”, “el-hayatu'l-âhîrah” kelimesinin karşıtı olarak yakın hayat, bu hayat, süfli, alçak hayat anlamlarına gelmektedir. “Dünya” kelimesinin “denâet” kökünden geldiği savı daha çok kabul görmüş ve fânî dünyayı tanımlamada kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁹

“el-Hayatu'd-dünya” kelimesinin terim olarak kullanımı Hz. Osman dönemine kadar dayanmakla birlikte, anlam kaymasına uğrayarak dünya-ahiret düalizmi içinde algılanması hicri ikinci/miladî sekizinci yüzyıla kadar uzanır. Bu dualizm, zamanla dünya aleyhine ve ahiret lehine bir anlayışı pekiştirmiştir.⁷⁰

Fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi, karşılaşılan farklı kültür ve medeniyetler, siyasi çatışmaların beraberinde getirdiği baskı, sosyal yapıdaki değişim, Müslüman halkın zihninde dünyevî işlerden nefret ve düşünceleri, ahrete yönelmelerinin âmilleri arasındadır.

67 el-Bakara 2/282; el-Maide 5/108; el-Ahzâb 33/51; er-Rum 30/3; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c. 3, ss. 812-813.

68 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 14, ss. 272-274; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c. 3, ss. 812-813.

69 Tatlı, *Dünya ve Nimetleri*, s. 11.

70 Tatlı, *age*, s. 60; Yıldırım, *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, s. 33-34

İslam’ın erken dönemlerinde “el-hayatu’d-dünya” terimine “çok değersiz” gibi anlamların yüklenmesinde ve İslam dünyasında yaygınlık kazanmasında zâhidlerin de katkısı vardır. Nitekim Süfyan es-Sevri (ö.161/778), “dünya denmesi, onun alçak ve değersiz oluşu sebebiyledir” derken Ebu Süleyman ed-Darani (ö.215/830) dünyayı, “seni Allah’tan uzaklaştıran şeydir”⁷¹ diye tanımlamıştır.

Konuyla ilgili İbn-i Haldun (ö.808/1405), “insanlar hicri ikinci asır ve daha sonraları dünyalığa fazlaca meyletmeye başlayınca, onlara karşı ibadete yönelen sufi ya da mutasavvıf gibi hususi isimlerle çağrılan bir grup oluşmaya başlamıştır.”⁷² Der.

Bu konumuyla “ruhbanlık” ve “dünya” kavramlarındaki anlam kaymalarında, kelimelerin kullanım yerlerine bağlı doğrusal korelasyon burada da kendisini göstermektedir.

“Ruhbanlık” kelimesindeki anlam kaymasında elbette ki en önemli unsurlardan biri, sufilerin zühd anlayışları ve dünyaya yaklaşımlarıdır. Sufilerin kimi yorum ve uygulamaları, onların Hıristiyan rahiplerle aynı kategoride değerlendirilmesine de sebebiyet vermiştir.

Şimdi, ruhbanlık algılamasındaki değişimin bir diğer önemli sebebi olan sufilerin uygulamalarına değinelim.

Zâhid ve Sufilerin Uygulamaları

Zâhidlerin dünya işleri konusunda sergiledikleri olumsuz tutum ve zâhidlerin bu tavırlarına yönelik eleştiriler, ilerleyen dönemlerde sufileri de kapsamıştır. Burada, zâhid ve sufi şeklinde kesin çizgilerle olmamakla birlikte bir ayırım da devreye girmektedir.

“Ruhbanlık” kavramındaki anlam kaymasında sufilerin rolünü ele almadan önce, “zahid” ve “sufi” kelimeleri arasındaki farka ve “sufi” kelimesinin ortaya çıkış sebeplerine kısaca değinmek istiyoruz. Zira ruhbanlığın anlam değişiminde zahidlikten sufiliğe geçiş süreci, bize önemli bir tarihi perspektif de sunacaktır.

Zühd, tasavvuf tarihinde Hicri ilk iki yüz yıla tekabül eden dönemin adı-

71 Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, s. 36

72 Konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. İbn Haldun *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986, c. 2, ss. 540-560.

dır. “Zühhd” ve “zâhid” kelimelerinin zamanla Şîi ve Bâtınî unsurlar tarafından yoğun şekilde kullanılması, bu fraksiyonlar içinde yer almayan zâhidleri yeni bir kavram arayışına yöneltmiştir. Hz. Peygamber’i örnek alma gayesiyle, onun yün giymesinden mülhem, “tasavvuf” ve “sufi” kavramları, tasavvuf tarihindeki yerini almıştır. “Sufi” kelimesini kullanan ilk kişinin, Ebu Haşim es-Sufi (ö.150/767) olduğu kabul edilir. “Tasavvuf” kelimesi kullanılarak yapılan ilk tanım ise Maruf-ı Kerhî (ö.200/816)’ye aittir.

Ancak zühhd ve tasavvuf kelimelerinin kullanıldığı dönemleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, “zühhd” kavramının Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sadece Şîi-Bâtınî unsurlara hasredilemeyeceğidir. Her ne kadar “zühhd” ve “zâhid” kelimeleri, bahsi geçen zümrelere yoğun bir şekilde kullanılsa da bu terimler, sufiler tarafından tamamen terk edilmiş değildir.⁷³

Nitekim İbnü’l-Cevzi, sufileri genel anlamı itibariyle zâhidler cümlesinden kabul etmekle beraber, sufi şeklinde ayrı isimlendirmeye de dikkat çeker. Her ne kadar zühhd, tasavvufun ilk şekli olsa da sufiler, Şîi-Bâtınî unsurlardan farklı din ve dünya görüşüne sahiptirler. İbnü’l-Cevzî sufilerin, uygulama olarak ilk dönem zâhidlerden bir diğer farkının, zikir çeşidi olarak sema ve raksa da yer vermeleri olduğunu belirtir.⁷⁴

İbnü’l-Cevzî’nin sufilere yönelik eleştirilerinden biri, dünyalık malı kötülemeleridir. Eldeki malın tamamının tasadduk edilmesi gibi hususlara da değinen İbnü’l-Cevzi, sufilerin bu tavırlarından ötürü hane halkının zor durumda kaldığını belirtir. Böyle yapanlar arasında Muhasibî ve Gazzâlî gibi isimlerin de bulunmasını yadırgar.⁷⁵

İbnü’l-Cevzî, Haris el-Muhasibî’nin zühhd bağlamındaki kimi uygulamalarını ibadet ve amelle aldanma şeklinde değerlendirerek şu yorumda bulunur:

“Bu konuda aldanan fırka şöyle yapar: Rıza, zühhd, tevekkül ve Allah sevgisi konusunda hakikat ve marifetten uzak bir şekilde tekellüfe girer. Evla olanı terk eder. Bazıları dünyadan zühhd adı altında yiyecek ve giyeceğini azaltır, bazısı azıksız hacca gider, çalışmayı terk eder ve bunu âdet edinerek meclisler düzenler. Zikir esnasında nara atar.”⁷⁶

73 Konuyla ilgili olarak bk. Ebu’l-Vefâ el-Ğuneymî et-Taftazânî, “Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci: Rabiâtü’l-Adeviyye Örneği”, çev.: Ahmet Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, c. 3, sayı: 1, ss. 107-109.

74 İbnü’l-Cevzi, *Telbisu İblis*, s. 161.

75 Aynı eser, s. 175.

76 Aynı yer.

Konuyla ilgili bir diğer örnek Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin, çok nafile oruç tutmaktan ötürü bitab düşen kişinin oturarak namaz kılmasını, ayakta kılmaktan daha efdal kabul etmesidir. İbnül'l-Cevzî, onun bu tutumunu eleştirerek, “kişi ayakta durup namaz kılabilmek için kuvvetlenirse onun yediği de ibadet olur. Çünkü yediği şey ibadete yardım etmektedir. Oturarak namaz kılmak için aç kalmayı tercih ettiği zaman ise farzın terk edilmesine sebep olur. Zira ayakta durmak (kıyam) namazın farzlarından biridir. Bu yüzden kıyama terk etmek caiz değildir”⁷⁷ der.

Sufiler aleyhindeki tavrıyla bilinen bir diğer muhaddis, Ahmet b. Hanbel Müsned'inde, muahhar kabul edilen “cihad etmelisin, zira Müslümanlıkta rahiplik budur”⁷⁸ rivâyetine yer vermektedir. Ahmed b. Hanbel'in ruhbanlıkla ilgili bu rivâyete yer vermesinde sufilerin bazı uygulamalarına yönelik eleştirilerinin tesiri mümkündür.

Ahmet b. Hanbel'in eleştirilerinin şahsında yoğunlaştığı kişilerden biri Rabiâtü'l-Adeviyye'dir (ö.135/752). Rabiâtü'l-Adeviyye, o zamana dek Allah için duyulan sevgiyi ifade sadedinde kullanılan “muhabbet” kelimesi yerine, insanlara yönelik sonlu sevgiyi tanımlayan “aşk” kelimesini kullanmıştır. Ahmet b. Hanbel, bu sebeple onu zındıklıkla suçlamıştır.⁷⁹ Rabiâtü'l-Adeviyye'nin evlenmeyişi, Hıristiyan papazlarının evlenmeme ilkesiyle de benzerlik arz etmektedir.

Rabiâtü'l-Adeviyye gibi Utbe b. Ebi Rebah'ın (ö.150/767) da evlenmemeyi tercihi, *Sünen* yazarı Ebu Davud'un her iki sufiye muhalif tutumunun nedenleri arasında yer almaktadır.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Rabiâtü'l-Adeviyye, Bişr-i Hafî (ö.227/841), Ebû Süleyman Dârânî (ö.205/820) gibi sufilerin evlenmeme yönündeki bireysel tercihlerini, herkes için veya en azından suffilerce uygulanması gereken bir doktrin şeklinde sunmamalarıdır.⁸⁰ Ayrıca Rabiâtü'l-

77 Tathl, *Zühd Açısından Dünya ve Nimetleri*, s. 71.

78 Ahmed b. Hanbel, *Müsned* c. 3, ss. 82.

79 Eserlerinde Allah'a yönelik sevgiyi işlemeden dolayı eziyet çeken bir diğer sûfi Hakîm Tirmizî'dir. Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat 1992, ss. 81-82; Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Erzurum 1997, s. 53; Salih Çift, “Hatmu'l-evliyâ”, *Tasavvuf Klasikleri*, edit.: Ethem Cebecioğlu, İstanbul 2010, ss. 30-31.

80 İslam dini, evliliği tavsiye ve teşvikle birlikte farz kılmamıştır. Günah işleme kaygısı taşımayanlar bekâr yaşayabilirler. Hayatta karşılaşılan bir takım olumsuzluklar böyle bir hayatı tercih sebebi olabilir. Bekâr yaşamak günah olmamakla birlikte bir erdem ve sevap sayılması da

Adeviyye'nin evlenmeyişi, insanlardan soyutlanma şeklinde değerlendirmek tarihi gerçeklere aykırıdır. Zira onun sohbet halkaları teşkil ettiği bilinmektedir.

Netice itibariyle sufilerin, dünyaya karşı tavırlarının iki yönde ilerlediği söylenebilir. Bir yanda dünya ve nimetlerini tamamen reddedip zühd konusunda ifrata kaçarak kendi nefislerine zulmedenler, diğer tarafta ise helal çizgisinde ve ihtiyaç ölçüsünde dünyanın nimetlerinden faydalanıp dünyalığa kalpte yer vermeme şeklinde tutum benimseyenlerdir.⁸¹

Hicrî üçüncü/ miladi onuncu yüzyıldan itibaren Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), EbûTalib el-Mekkî(ö.386/996), Ebu Bekr Kelâbâzî (ö.390/999), Kuşeyrî (ö.465/1072), Hücvirî (ö.470/1077) gibi müellif sufiler tarafından ortaya konan eserler, kendilerini zâhid olarak nitelendiren Şii-Batınî akımlardan tasavvufu ayırma yanında, "sufî" tanımlamasını kullanıp da itidal çizgisinden uzaklaşanlara karşı da bir mücadele amacı taşımaktadır.

Bununla birlikte Fütüvvetnâmelerde, seyr ü sülûkta belli bir mertebeye gelinceye kadar evlenmemenin tavsiye edilmesi, tekkelerde ve halvethanelerde, çilehanelerde inzivaya çekilenlerin manastır hayatına benzetilmesi, kimi sufilerin helal dairesindeki dünyevi ihtiyaçlarına bile ket vurması, ruhbanlık algısının değişmesinde etkili olsa gerektir.

Tarihte değilse bile günümüzde "ruhbanlık" kelimesindeki anlam kaymasının kabul görmesinde ve tasavvufun ruhbanlıkla ilişkilendirilmesinde, sufilerle Hıristiyan papazlar arasındaki görüşmelere dair nakil ve menkıbeler de önemli yere sahiptir.

Hıristiyan Ruhbanlarla İrtibat

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren tekke ve zâviyelerin tasavvuf tarihinde yerini almaya başlaması, her ne kadar bireysel bazda olsa da bazı sûfilerin evlenmeme yönündeki tercihleri, mutasavvıfların Hıristiyan papazlarla irtibatlarına ve onlardan etkilenmeleri düşüncesine de dayandırılmaktadır.

Hatta Afîfî, bu konuda daha da ileri giderek sufilerin, ruhbanların tesirinde kaldıklarını söyler. Afîfî, bu görüşünü desteklemek üzere İbrahim Edhem'in yetmiş sene manastırda kalan rahiple görüşmesine ve onun, 'marifeti Sem'an

caiz görülmez. Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", s. 21.

81 Tatlî, *Dünya ve Nimetleri*, ss. 61, 70-75.

isimli bir rahipten öğrendim”⁸² sözüne yer verir.

Hıristiyan râhiplerle görüşen sufiler İbrahim b. Edhemile sınırlı değildir. Abülvâhid b. Zeyd, inziva ve Allah ile üns konularında ziyaret ettiği bir rahibe sorular sorduğu, Cüneyd-i Bağdâdî’nin,⁸³ Bayezid-i Bistâmî, Feth Mevsîlî, Ahmed b. Ebi’l-Havarî, Ebu’l-Hüseyn gibi sufilerin rahiplerle görüşüp onlarla bilgi alışverişinde buldukları tarihi birer vakıadır.⁸⁴

Ancak bahsi geçen isimlerin yaşadığı dönemde ruhban ve ruhbâniyet kavramlarına olumsuz bir anlam yüklenilmediği gözden kaçmamalıdır. Dönemindeki bazı sûfilere yönelik eleştirileriyle bilinen İbnü’l-Cevzî’nin, Hıristiyan ruhbanlarla irtibata herhangi bir eleştiri getirmemesi dikkat çekicidir.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, bahsi geçen sufilerin Hıristiyan rahiplerle görüşmelerinin, Afîfî’nin iddiasının aksine tasavvufun dışarıdan bir tesirle oluştuğu anlamına gelmeyeceğidir. Zira değil İslam’da, hiçbir dinde mistik akımlar, kendi iç dinamiklerinden bağımsız bir şekilde hayat bulamaz.

Kaldı ki, yukarıda isimlerini verdiğimiz sufilerden ve hattâ İslam’dan önce ruhbanların Mısır, Şam, Kuzey Afrika ve Arap topraklarında yaşadıkları bilinmektedir. Cahiliyye şiirlerinde onların menkıbelerinden örnekler bulunduğu gibi bizzat Hz. Peygamber zamanında da Müslümanlar tarafından saygı görmüşlerdir. Aynı saygı ve hürmet, Halife Ebu Bekr’in Şam’ı fethettiklerinde askerlere manastırlarda Allah’ın rızasına ermeye çalışan ruhbanlara zarar vermemeleri emrinde de görünmektedir.⁸⁵

Sonuç

“R-h-b” kelimesinden türeyen kelimeler, Kur’an’da “korkmak” manasında kullanılmıştır. “Muttakî” ile benzer anlama sahip “rahip” kelimesi ise “Allah’tan korkan kişi” anlamındadır.

Kur’an’da haksız yere mal biriktiren, menfaatleri icabı Hz. İsa’yı rab eden hahamlar, rahipler ve sorgulamadan onlara uyan Hıristiyan halk ile kendilerine farz kılınmadığı halde Allah’a yaklaşmak ümit ve niyetiyle nafil ibadetler yönünde nezirde bulunup bu sözlerine sadık kalmayanlar yerilirken, Hz.

82 İbnü’l-Cevzî, *Telbisu İblis*, s. 152; Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 68.

83 Cüneyd-i Bağdâdî’nin *Kitabu’r-ruhbân* adlı eseri, rahipler ve “ruhbanlık” hakkındadır.

84 Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, s. 16.

85 Afîfî, *age*, s. 65.

İsa'dan sonra tevhid üzere yaşayıp nezirlerinin gereğini yerine getirenler övülmüştür.

Hz. Peygamber de "muttakî" anlamındaki ruhbanlığı övmüş, sahabesini güçleri nispetinde nafîle ibadetlere teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, gazveye çıkan sahabesini, dinini samimi bir şekilde yaşama niyetiyle kendini ibadete hasreden ruhbanlara müdahalede bulunmama yönünde uyarmıştır.

Bununla birlikte, ruhbanlığın İslam'da olmadığına dair iddialarda Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den referanslar kullanılmaktadır. Özellikle Hadîd 57/27. âyette geçen ve nezrettiği ruhbanlığa sadık kalanlar hicri ikinci asra kadar övülürken, tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'den itibaren İbn Kesir, İzzet Derveze gibi müfessirler bu kavrama olumsuz yaklaşmışlardır.

Ruhbanlık ile ilgili olumsuz algılamada hadisler de referans alınmış, hattâ Osman b. Maz'ûn kıssası, ruhbanlığın lehinde de aleyhinde de delil gösterilmiştir. Konuyla ilgili lehte ya da aleyhte delil kabul edilen hadislere bütüncül bir şekilde yaklaşıldığında mesele daha iyi anlaşılacak, nakiller arasında herhangi bir tenakuz olmadığı görülecektir.

Hz. Peygamber, tıpkı ruhbanların yaptığı gibi sahabesini nafîle ibadetler konusunda kapasitelerine göre teşvik etmiştir. Ancak insan fıtratına aykırı olan toplumdaki soyutlanarak sürekli inziva ile meşgul olma, Allah'ın helal kıldığı yiyecekleri kendine haram kılma ve kadınlardan uzak durma gibi uygulamaların İslam'da olmadığına da dikkat çekmiştir.

Konuyla ilgili âyetlerin yorumunda ve hadislerin içeriğinde ihtilafa düşülmesinin temel sebebi, "ruhbâniyet" kavramındaki anlam kaymasıdır. Kur'an'daki "muttakî" anlamı yerine, insanlardan sürekli uzak kalarak inziva ya çekilmek ve evlenmemek, "ruhban" kavramını tanımlayan nitelikler haline gelmiştir.

"Ruhbâniyet" algısının değişmesinde, zühd" ve "dünya" kelimelerinde görülen anlam kayması önemli sebeplerdendir. Dönemin siyasi, sosyal ve kültürel ortamında zuhur eden Şii-Batınî fraksiyonlar, kendilerini "zühd" kavramı altında nitelendirmişlerdir. Bu durum, Ehl-i Sünnet çizgisindeki zahidleri, kendilerini bu tür fırkalardan ayıran farklı bir nitelendirme arayışına itmiştir. Hz. Peygamber'in ve Ashab-ı Suffa'nın yün giyinmesinden ve yün giyinmenin fakra işaret etmesinden ötürü, "sufi" kelimesi benimsenmiştir.

Ancak zâhid yerine "sufi" kelimesini benimsemeleri sufilerin, "zühd" kavramını yorumlamada monoblok bir yapı arz ettikleri anlamına da gelmez. Başka bir ifadeyle söz konusu anlam kaymasında itidal çizgisinden uzaklaşan sufi-

ler de etkili olmuştur.

Ruhbanlıkla ilgili bu anlam kaymasının makalemizde üzerinde durduğumuz bir diğer yönü, kavramın tasavvuf ile irtibatlandırılmasıdır. Söz konusu ilişkilendirmede, sufilerin inşa ettikleri tekke ve zâviyelerin manastırlara benzetilmesi, nefsi terbiye için riyazat vb. uygulamaların, bireysel de olsa evlenmeme yönündeki tercihlerin ve dönemin önde gelen kimi sufilerinin ruhbanlarla görüşmelerinin tesiri olmuştur.

Sufilere toplumdan soyutlanarak zaviyelerde yaşama gibi bir eleştiri getirilse bile bu yöndeki eleştirilerin temelinin de zayıf olduğu söylenebilir. Zira zaviyelerde toplumdan uzaklaşarak kendini ibadete vermek, sufinin tasavvufi yaşantısının bir dönemi için geçerli olup muvakkat bir süredir. Ömür boyu değildir. Tasavvufî eğitimdeki temel prensiplerden biri, ruhi terbiye sonrası sufinin insanlığa, hattâ tüm canlılara hizmet etmesidir. Hz. Musa'nın kırk gün boyunca Tur Dağı'nda kalması, Hz. Peygamber'in Ramazan'da itikâfa girmesi, Hacıların Harem-i şerifte oldukları müddetçe hanımlarına yaklaşmamaları, sufilerin tekkelerde halvete çekilme konusunda kendilerine referans aldıkları uygulamalardır.

Neticede, “ruhban” kavramındaki anlam değişimi o kadar kabul görmüştür ki tefsir kitaplarının da ötesinde, bazı Kur'an meallerinde dipnot ya da parantez arası açıklamalar şeklinde kendine yer bulabilmiştir. Başka bir ifadeyle, hicri ikinci asırdan itibaren literatürde kendine yer bulan “İslam'da ruhbanlık yoktur” rivâyeti, Kur'an'ın âyetlerini yorumlamada bir referansa dönüşmüştür.

Diğer yandan, tasavvufu savunmak adına, onun ruhbanlık olmadığı yönünde bir nevi savunma psikolojisiyle üretilmiş çalışmalar da bulunmaktadır. Her iki görüş açısından da temel sorun, bu kavramın asıl anlamının dışında kullanılması, Kur'an ve hadislerdeki “ruhbanîyet” kavramına bütüncül bir şekilde değil de atomcu bir bakış açısıyla yaklaşılmasıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, tahk.: Dr. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, DaruSadr, Beyrut, ts.
- Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühhd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Alican Tatlı, *Zühhd Açısından Dünya ve Nimetleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005.
- Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühhd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı 1, Erzurum 1997.

- Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camii'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412.
- Ebu Muhammed Abdullah ed-Darimî, *Sünenü'd-Darimî*, Daru'l-Kalem, Dimaşk 1991.
- Ebu Zeyd Veliiüddin Abdurrahman b. Muhammed-İbn Haldun *Mukaddime*, Kahire, ts.
- Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali-İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, Daru'l-Fikr, yy.
- Ebu'l-feth Taceddin Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut 1992.
- Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, Müessesetü Menahili'l-İrfan, Beyrut, ts.
- Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali el-Cürcani, *et-Tarifât*, Daru'r-Reşad, Kahire ts.
- Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemaşeri, *Esasu'l-belağa*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996.
- Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemaşeri, *Tefsiru'l-Keşşâf*, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977.
- Ebu'l-Vefâ el-Güneymî et-Taftazanî, "Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci: Rabiâtü'l-Adeviyye Örneği", çev: Ahmet Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sayı 1, Bahar 2001.
- Ebu's-Senâ Şehabeddin el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Ebu't-Tahir Mecdüddin el-Firuzabadi, *Kamusu'l-Muhit*, İstanbul yy.
- Ebu't-Tahir Mecdüddin el-Firuzabadi, *Kamus Tercümesi*, çev.: Asım Efendi, İstanbul 1852.
- Ebu't-Tahir Mecdüddin el-Firuzabadi, *Tefsiru'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1994.
- İbn Kesir, *Tefsir*, tahk.: Muhammed Ali es-Sabuni, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981.
- İbn Mace, *Sünen, Kütüb-i Sitte*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.
- İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, Daru İhya-i Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1383.
- Kemaleddin Abdurrezzâk el-Kaşani, *Istilahâtu's-sufiyye*, el-Hikmeli't-Tıbaa ve'n-Neşr, Dimaşk 1995.
- Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev.: Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006.
- Muhammed b. A'lâ et-Tehanevi, *Keşşâfu ıstılahati'l-fünûn*, DaruSadr, Beyrut ts.
- Nimetullah bin Mahmûd Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*, Dâru Rikâbî, Mısır 1419.
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- Salih Çift, "Hatmu'l-evliyâ", *Tasavvuf Klasikleri*, ed.: Ethem Cebecioğlu, İstanbul 2010.
- Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat 1992.
- Süleyman Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", *Tasavvuf*, sayı 13, Temmuz-Aralık 2004.
- Şinasi Gündüz, "Keşiş", *DİA*, c. 25.

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA AHLAK TASAVVURU

İsmail DEMİREZEN *

Özet

Son çalışmalar ahlaki davranışın ahlak tasavvuru tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ahlaki davranışların nasıl ahlak tasavvuru tarafından belirlendiğini açıkladıktan sonra küreselleşmenin ahlak tasavvuru üzerindeki etkilerini incelemektedir. İkinci olarak ahlak tasavvurunun küreselleşmesi ile yerelle bağlantısının sekteye uğraması araştırılmaktadır. Üçüncü ve dördüncü olarak, kültür endüstrisinin ve kültürel emperyalizmin ahlak tasavvurunda meydana getirdiği tek tipleştirme tartışılmaktadır. Daha sonra küreselleşmenin ahlak tasavvurunda meydana getirdiği parçalanma ele alınmaktadır. Son olarak küreselleşme, din ve ahlak tasavvuru konuları incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Ahlak tasavvuru, Küreselleşme, Kültür Endüstrisi, Kültürel Emperyalizm.

Abstract

Moral Imagination in the Globalized World

Contemporary works show that moral behaviors have been determined by moral imagination. This work surveys the effects of globalizations on moral imagination after explaining how moral behaviors have been determined by moral imagination. Second, it is investigated how globalization of moral imagination breaks the relationship between locality and moral imagination. Third and forth, it is discussed that culture industry and cultural imperialism induce standardization of moral imagination. Afterwards, it is examined that globalization brings about disruption in moral imagination. Finally, the topics of globalization, religion and moral imagination are studied.

Key words: Moral Imagination, Globalization, Culture Industry, Cultural Imperialism.

Giriş

Ahlaki davranışın ahlaki normlardan mı yoksa normları da kapsayan bir ahlak tasavvurundan mı kaynaklandığı sorusu günümüzde de sorulmaya devam ederken, bir de bu konuya küreselleşme tartışmaları eklendi. Biz de bu makalede ahlaki davranışın ahlak tasavvuru tarafından belirlendiği düşüncesiyle küreselleşen dünyanın ahlak tasavvuru üzerindeki etkilerini incelemeye çalışacağız. Böylece biz ne bir ahlak felsefesi yapmaya çalışacağız ne de küreselleşme-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

nin ontolojik yapısı hakkındaki tartışmalara gireceğiz. Bizim yapmaya çalıştığımız ahlak tasavvurunun küreselleşen dünyada nasıl oluştuğuna dair ipuçlarını yakalamaya çalışmaktan ibaret olacak.

Küreselleşmenin ahlak tasavvuru üzerindeki etkilerini incelerken öncelikle ahlak tasavvurundan ne kastettiğimizi açıklayarak ahlak tasavvurunun ahlaki davranışı nasıl oluşturduğu üzerinde kısaca duracağız. Ahlak tasavvuru tartışmamız bizim küreselleşme tartışmalarımıza bir zemin hazırlayacak. Böylece küreselleşmenin ahlak tasavvuru üzerindeki etkilerini teorik ve pratik açıdan ortaya koyabileceğiz.

Dolayısıyla ilk olarak ahlak tasavvurunu tartışacağız. İkinci olarak ahlak tasavvurunun nasıl yerellikten çıkıp küreselleştiği üzerinde duracağız. Üçüncü olarak ahlak tasavvurunun oluşumunda etkili olan hikâye etme türlerini tekeline alan ve küreselleşmeyle tüm dünyaya yayılan kültür endüstrisini inceleyeceğiz. Dördüncü olarak, küreselleşme ile daha da etkinliğini artıran kültürel emperyalizm ile ahlak tasavvuru arasındaki ilişkiyi açıklayacağız. Daha sonra küreselleşen dünyada ahlak tasavvurunun nasıl bir parçalanmaya uğradığını tartışacağız. Son olarak küreselleşme, din ve ahlak tasavvuru konusunu ele alacağız.

Ahlak Tasavvuru

Mark Johnson'un ifade ettiği gibi biz insanlar tasavvur yönü ağırlık basan varlıklarız; gündelik refleksi davranışlarımızdan tutun da en soyut düşünme tarzlarımız ve akıl yürütmelerimize kadar tasavvur yetimizin içinde rol almadığı davranış şekillerimiz yok gibidir. Bizlerin ahlak anlayışı büyük ölçüde tasavvur şemaları, mecazlar ve hikâyeler gibi tasavvur yapılarına dayanmaktadır.¹

Benedict, M. Guevin Kathlen Fischer'in tasavvur çalışmasını özetleyerek bu konuda bize önemli bakış açıları sunmaktadır. Bu özete göre tasavvur hayatta üç önemli rolü oynamaktadır. İlk olarak, tasavvur bizim kendisiyle gerçeği anladığımız bir araçtır. İkinci olarak, tasavvurun ortaya çıkmasını sağlayan anlatıcı dil derin anlamların dilidir ve mantıksal ve ampirik verilerin dışındaki insan oğlunun tecrübesinden kaynaklanır. Bundan dolayı tasavvurun dili sembolik ve mecazidir. Üçüncü olarak tasavvur bizi başka dünyalara taşıyan bir

1 Mark Johnson, *Moral Imagination*, The University of Chicago Press, Chicago ve London. 1993, s.IX.

araçtır.²

Tasavvurun ahlak hayatımıza müdahalesi ise ahlak tasavvuru yoluyla gerçekleşir. Çünkü biz, ahlaki kişiliğimizi ve davranışlarımızı Johnson'un söylediği gibi ancak kendi hayat hikâyemiz kontekstinde anlayabiliriz. Kişilikle onun hareketlerinin bütünlüğü ancak kişinin kendi hikâyesinde yatar. Bu hikâye bütünlüğü de kendisi sayesinde olayların akışına göre tutarlı davranışlar sergilediğimiz çeşitli tasavvur sentezlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.³ Bu açıklama bize hikâye türleri diye nitelediğimiz hikâyeler, filimler ve diğer anlatı türlerinin bizim ahlak gelişimimizdeki ve bazı durumlarda nasıl davranmamız gerektiğini belirlemede ki önemli rolünü ortaya çıkarmaktadır. Çünkü William Barbieri'nin ifade ettiği gibi ahlaki tecrübemiz daha önceki hikâyeleri şekillendiren ve onlar tarafından şekillendirilen hikâye etme şekilleriyle oluşur. Bizim kişiliğimiz, karakterimiz bu hikâyelerden ortaya çıkar ve hareketlerimiz bir anlamda bu hikâyeler tarafından belirlenir.⁴

Eğer hikâye etme şekilleri ahlak tasavvurumuzu belirliyor ve dolaylı olarak hareketlerimizi şekillendiriyorsa küreselleşen dünyanın hikâye etme şekilleri ve tarzları üzerindeki etkileri incelenmeye değer bir konu olarak öne çıkmaktadır. Tam da biz bu makalede bu konu üzerinde durmak bu sorulara cevap niteliğindeki ipuçlarını yakalamak niyetindeyiz. İlk olarak hikâye etme türlerinin nasıl olup da yerellikten bağlarını kopararak küreselliğe ulaştığını anlamaya çalışacağız.

Küreselleşen Hikâye Etme Türleri

Küreselleşen hikâye etme türlerinden kastımız, yerel olmayan güçlerin bir şekilde hikâye etme türlerinde rol oynamaya başlamaları olarak tarif edebiliriz. Böylece hikâye etme türlerinde sınırlar kalkmış ve uzak yerlerden esintiler hissedilmeye başlanmıştır. Sınırların kalkması aynı zamanda hikâye etme türlerindeki tutarlılığı da tehdit eder hale gelmiştir.

Ahlak tasavvuru denildiği zaman genellikle yerel ve ahenkli olacağı düşünülmekteydi. Fakat küreselleşme ahlak tasavvuru ile yerellik arasındaki bağlantıyı kopartmıştır. Yerel ahlak tasavvuruna uzaktan müdahaleler olmaya

2 Benedict M Guevin, "The Moral Imagination and the Shaping Power of the Parables", *The Journal of Religious Ethics*, 1989, sayı: 17, s.64.

3 Johnson, *age*, s. 164.

4 William Barbieri, "Ethics and the Narrated Life", *Journal of Religion*, 1998, sayı:78, s. 369.

başlamıştır.

Mesela küreselleşme öncesi hikâyeler belli bir dinin veya yerin motiflerini taşıırken ve o mekânda yerleşik bulunan kimselerin çoğu tarafından paylaşılırken, küreselleşmeyle birlikte Türkiye'deki herhangi bir birey de Spellberge'in romanlarını okur, onun romanlarından senaryosu yazılan filmleri seyrederek hale gelmiştir. Böylece Türkiye'deki bireylerin tasavvurları ve ahlak tasavvurları Amerika'da yazılan ve çizilen hikâye etme türleri tarafından belirlenir hale gelmiştir. Bu olaylar ahlak tasavvurunun oluşumunda artık sınırların önemsizliğini ortaya koymaktadır.

Küreselleşme öncesi yerel hikâyeler bireye hegemonik bir şekilde belli bir ahlak tasavvuru vererek onu hayatın kaosuna karşı korurken küreselleşme bu hegemonyayı kırmış ve bireyi yeni hikâyelerle tanıştırmıştır. Böylece yerel hikâyeler tartışılmaz konumlarından inmek zorunda kalmışlar ve bireyin tasavvurunu belirlemedeki eski güçlerini kaybetmişlerdir. Bireye daha fazla seçenek sunduğu için küreselleşme bireye daha fazla özgürlük veriyor olmasına rağmen, bu seçeneklerin de belli gruplar tarafından belirlenmesi modern bir despotluğun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu despotluğun arkasında iki temel sebep bulunmaktadır: 1) Kültür Endüstrisi ve 2) Kültürel Emperyalizm.

Kültür Endüstrisi

Theodor Adorno ve meslektaşı Max Horkheimer'in kullandığı kültür endüstrisi kavramı kapitalist sistemin kar amaçlı olarak ürettiği eğlence endüstrisi ve bu endüstrinin film ve müzik gibi seri üretimlerini işaret etmektedir. Bu iki araştırmacıya göre, kar amaçlı olarak üretilen bu seri ürünler faydasız ve aptalca şeyleri içerebilmektedir. Tüketici bu seri ürünleri kabule zorlanmaktadır. Adorno'ya göre, kültür endüstrisinin pratiği kar amacını kültürel formlara dönüştürebilme yetisidir. Bu kültürel formlar, yaratıcıları için kar getiren meta-halinde piyasaya çıktıkları andan itibaren kar amaçlı olarak var olmuşlardır.⁵

Bu kültürel ürünler bireylerin tasavvurunu sınırlar ve siyasal ve kültürel olarak pasif kalmalarını sağlarlar. Bu ürünler aracılığıyla insanların tasavvurları standartlaştırılır. Kültür endüstrisinin en önemli özelliklerinden birisi kültürel ürünleri ve dolayısıyla bu ürünleri tüketenleri standartlaştırmasıdır. Ador-

5 Theodor W Adorno (edit.), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London ve New York 1991, s. 99.

no'ya göre, endüstri kavramı tamamen literal anlamda kastedilmemektedir. Bu kavram sadece üretim sürecine değil, daha çok standardizasyona işaret etmektedir.⁶ Tüm tüketicilere hitap edebilmek için ürünler arasında basit ve küçük farklılıklar oluşturulmaktadır. Sadece stil veya ayrıntıya dönük farklılıklarla tüm insanlara hitap edilmeye çalışılmaktadır. Böylece insanların kültürel zevkleri daha da önemlisi tasavvur yetileri standartlaştırılmaktadır. Ahlaki tasavvurları da bu standartlaşmadan teğet geçmemektedir. Böylece standart bir ahlak tasavvuru bu kültürel ürünleri tüketenler arasında yayılmaktadır.

Kapitalizmin küreselleşmesi ile kültür endüstrisi de iki anlamda küreselleşmiştir. İlk olarak kapitalizmin temel yapılarının bulunduğu Batı ülkelerinde üretilen kültürel ürünlerin diğer ülkelere ihraç edilmesi ki bunu kültür emperyalizmi başlığı altında inceleyeceğiz. İkinci olarak, her ülkeye ait kültür endüstrileri ortaya çıkmıştır. Amacı kar elde etmek olan ve bu amaç uğruna seri kültürel ürünler üreten her ülkenin kültür endüstrisi o ülkenin yerel kültürünü temsil etmeye çalışsa bile ulusal boyutta standart ürünler, zevkler ve tasavvurlar üretmektedir. Milyonlarca insanı televizyon başına çeken şiddet ve aşırı müstehcenlik içeren pembe dizilerin yayınlanmasındaki temel nokta kar amacıdır. Bu gibi dizilerin insanların ahlak tasavvuru oluşumlarındaki negatif etkileri reyting uğruna görmezlikten gelinmektedir. Buradaki küreselleşmenin etkisi kapitalist mantığın ve alışkanlıkların küreselleşmesidir. Bu alışkanlıklar ve mantık çerçevesinde yerel motifleri içeren kültürel ürünlerin imal edilmesi ve sunulması kapitalizmin küreselleşmesinin bir sonucudur.

Yerel kültürde anlamı olan ve insanların hayatına anlam katan birçok unsur kültür endüstrisi için de konu olabilmektedir. Fakat kültür endüstrisi bu motifleri kaynağından soyutlayarak, içini boşaltarak insanlara tüketmeleri için sunmaktadır. Bir önceki nesil için çok anlam ifade eden birçok yerel motif yeni nesiller için sadece tüketilecek bir meta haline gelmektedir. Bu durum genç nesillerin ahlak tasavvurlarına da etki etmektedir.

Kültürel Emperyalizm

Kültürel emperyalizm kültüre dayalı daha dolaylı bir egemenlik anlamını ima etmektedir. Batı ülkelerinin sömürgeleştirdikleri ülkeler üzerindeki doğrudan ekonomik, politik ve sosyal egemenlikleri, medyanın ve kültür endüstrisinin toplumsal hayata yön verdiği postmodern dünyada kültürel egemenliğe dö-

6 Adorno, *age*, s. 100.

nüsmüştür. Bu sosyal, siyasi ve kültürel duruma genel bir ifade ile kültürel emperyalizm ismini vermekteyiz. John Tomlinson'un ifade ettiği gibi kültürel emperyalizmin birçok boyutu bulunmaktadır.⁷ Fakat biz burada daha çok medya ve ekonomik boyutunu ele almaktayız.

Kültürel emperyalizm ile egemen ülkeler kendi yaşam şekillerini, tercihlerini ve tüketim alışkanlıklarını diğer ülkelere medya aracılığıyla dayatmaktadır. Böylece kendi şirketleri ürettikleri malları bu ülkelere satabilmekte ve söz konusu ülkelerin zenginlikleri ve tasarrufları sömürülebilmektedir.

Kültürel emperyalizm özellikle Amerikan hayat tarzı, tüketim alışkanlıkları ve kültürel ürünlerinin diğer ülkelerde yaygınlık kazanmasını sağlamaktadır. Özellikle tüketim kültürü Amerika ve Batı kodlarıyla diğer ülkelerde yaygınlaşmaya başlamaktadır. Susamaktan daha fazla kolasayan bir gençliğin ortaya çıkması kültürel emperyalizmin etkilerini gösteren güzel bir örnektir. Mcdonald'sda hamburgerini yiyen, starbucks kafelerde kahvesini içen, Madonna dinleyen Amerikan filmleri izleyen, kot pantolon giyen yeni nesil ile ebeveynleri arasındaki yaşam tarzı farkını açıklayan en önemli unsur küreselleşen dünyadaki kültürel emperyalizmdir.

Kültürel emperyalizmin de katkılarıyla tüketim kültürünün Amerikan ve Batı kodlarıyla yayılması, hiç kuşkusuz Batı dışında yaşayan insanların ahlak tasavvurları üzerinde etkileri olmuştur. Amerikan rüyası birçok insanın tasavvurunda önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Kendini merkeze alan, hancı ve bencil bir hayat tarzını beraberinde getiren tüketim kültürü Batı dışı toplumların ahlak tasavvurlarında travmalara yol açmaktadır. Kuşaklar arası farkları bir tarafa bırakın, bireyler en azından iki farklı sosyalleşme ve dolayısıyla iki farklı ahlak tasavvuruyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Bir tarafta erdeme, sabra, empatiye, sosyal dayanışmaya ve rahmete vurgu yapan İslam kültürü ve bu konuları işleyen yerel hikâyeler, diğer tarafta ise bireyin hazzını ve isteklerini merkeze alan, anı yaşama sloganını sunan tüketim kültürü ve bu kültürün empoze edildiği filmler, videolar, klipler, çizgi filmler, reklamlar ve daha birçok Batı endeksli kültür endüstrisi ürünü. Bu iki farklı ahlak tasavvuruna maruz kalan bireyin tutarlı bir sentez oluşturması kolay olmaz. Birçok kişi farkında olmadan içselleştirdiği bu iki farklı ahlak tasavvuru sonucu, tutarsız ahlaki davranışlar sergileyebilmektedir. Emile Durkheim'in tabiri ile ahlak tasavvurunda ve dolayısıyla ahlaki davranışlarda bir anomik

7 bk. John Tomlinson, *Cultural Imperialism*, Continuum, London 1991.

(kargaşa) durum meydana gelmektedir.⁸

Durkheim anomi tabirini geçiş dönemlerinde ortaya çıkan normsuzluk olarak tarif etmektedir. Anomik durumun sapkınlıkları ve suçu artırdığına dair birçok çalışma bulunmaktadır. Ahlak tasavvurundaki anomik durumun ahlaki davranışlarda farklılıklar ortaya çıkarması doğaldır. Bu anomik durumu daha da derinleştiren ahlak tasavvurunun küreselleşme ile parçalanmasıdır.

Parçalanmış Ahlak Tasavvuru

Bu bölümde Arjun Appadurai'nin parçalanma teorisini ele alıp, ahlak tasavvuruna uygulayacağız. Appadurai'ye göre, tasavvurdaki parçalanmanın en önemli iki sebebi medya ve göçtür. Medya ve göç özellikle ulus-devlet tanımındaki tirenin anlamsızlaşmasını sağlamaktadır.⁹ Medya ve göç kültürel ekonomide parçalanmalara sebebiyet verdikleri için ulus-devlet kavramı toplumsal hayatta önemini kaybetmektedir.¹⁰

Appadurai'ye göre, küresel kültürel ekonomideki parçalanma, ekonomi, kültür ve politikanın birbirlerinden kopmasından kaynaklanmaktadır. Bu kopma beş farklı boyutta kendini göstermektedir: (1) etnik alan, (2) medya alanı, (3) teknik alan, (4) finans alanı ve (5) fikir alanı.¹¹

Etnik alandan kastı, dünyanın değişimine katkıda bulunan turist, mülteci, göçmen misafir işçiler gibi kendi ülkelerinden başka ülkelere çeşitli sebeplerden dolayı giden insanlardır.¹² Bu insanların hem kendi ahlak tasavvurlarında önemli kırılmalar olmakta hem de gittikleri ülkelerin insanlarına farklı bir ahlak tasavvuru sunmaktadırlar.

Teknolojik alandan kastı, teknolojinin ülkeler arasında çok hızlı bir şekilde yayılması ve sınırların anlamsız hale gelmesidir. Birçok şirketin fabrikası farklı bir ülkede bulunmakta, üretilen malların dağıtımı farklı bir ülkeden gerçekleştirilmektedir. Bunun sebebi ülkeler arasındaki akışkanlıklar, işçi gücü gibi çeşitli etkenlerden kaynaklanmaktadır.¹³ Teknolojinin ülkeler arasında bu kadar

8 Bk. Emile Durkheim, *Division of Labor in Society*, Macmillan Press, London 1984.

9 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minnesota 1996, s. 3.

10 Appadurai, *age*, s. 19.

11 Appadurai, *age*, s. 33.

12 Appadurai, *age*, s. 33.

13 Appadurai, *age*, s. 34.

hızlı yayılması bireylerin ahlak tasavvurlarını da etkilemektedir. İnternetin ve cep telefonlarının çok hızlı yaygınlaşması bireylerin tasavvurlarının buldukları ülke ile sınırlı kalmasını önlemektedir. Daha geniş ve daha farklı ahlak tasavvurlarına maruz kalma ihtimallerini artırmaktadır.

İletişim teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte özellikle televizyon ve internetin yaygınlaşmasıyla kültür bizzat bir materyal gerçekliğin sembollerle ifadesi olmasının ötesine geçmiş, bu iletişim araçlarındaki sembollerin sembolü olma durumuna gelmiştir. Sanal ilişkiler ikili ilişkilerin yerini almaya başlamış, sanal görüntüler gerçek manzaralardan daha bir gerçek hale gelmiş, sanal olaylar gerçek olaylardan bazı durumlarda daha da önemli olmuşlardır. Bütün bu gelişmeler ahlak tasavvuru üzerinde önemli etkiler göstermektedir.

Sanal komşuluklar oluşacak, sanal gündem konuları meydana gelecek ve insanların tasavvurlarında sanal âlem önemli bir yer tutacak. Böylece yerelle ve gerçek hayatla bağlantısında önemli kesiklikler oluşacak. Doğal olarak bu durum kişinin ahlak tasavvuruna dolayısıyla davranışlarına yansiyacaktır.

Finans alanı ise para hareketlerini ifade etmektedir. Para hareketleri, sıcak para veya doğrudan yatırım olabilir. Her iki durumda da ulus devletlerinin sınırları küreselleşmeyle birlikte önemsizleşmektedir.

Appadurai medya alanı olarak da medya tarafından oluşturulan imajların, üretilen haberlerin ve propagandanın dünyaya yayılmasını kastetmektedir.¹⁴ Kültürel emperyalizm bölümünde bu konulara değindiğimiz için şimdi tekrar bu konulara girmeyeceğiz.

Son olarak fikirler alanı olarak çeşitli fikirlerin, yaklaşımların ve ekollerin dünya çapında çok hızlı yayılması ve ulusal sınırların bu yayılmayı engelleyememesi. Devletlerin propagandaları, sosyal hareketlerin karşı propagandaları ve değişik ideolojiler fikirler alanını oluşturmaktadır.

Appadurai'nin parçalanma teorisi kültürel, politik ve ekonomik alanın birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir. Appadurai'ye göre, küreselleşme sadece yerelliğin kaybolması anlamına gelmeyip aynı zamanda söz konusu bu üç alanın bir birinden kopması anlamına da gelmektedir. Ahlak tasavvuruna bu durumun etkisi ahlak tasavvurunda da bir parçalanmanın oluşmasıdır.

Eskiden politik, ekonomik ve kültürel alan bütün olduğu için bireylerin ahlak tasavvurlarında da bir ahenk bulunmakta idi. Fakat küreselleşme ile bu üç alan farklılaştığı için politik tasavvur ile kültürel tasavvur bazen birbirlerini

14 Appadurai, *age*, s.35.

nakzedecek derecede farklılaşmaktadır. Hem politik, hem ekonomik hem de kültürel tasavvuru kapsayan ahlak tasavvuru da doğal olarak parçalanmaktadır. Politik olarak doğru kabul edilen bir davranış bazen kültürel olarak, bazen de ekonomik olarak doğru olmaması bu parçalanmaya örnektir.

Bu parçalanmışlık bir taraftan kişilere seçme hakkı vererek ahlak tasavvurunun genişletmesine rağmen diğer taraftan bireylerin tutarlı davranışlar sergilemelerini zorlaştırmaktadır. Bu süreçle birlikte, yerelle bağlantısı kalmamış etnik, medyatik, fikri ve teknolojik alanlar kendilerine özgü hale gelmektedir.

Küreselleşme, Din ve Ahlak Tasavvuru

Küreselleşme hem açık büfe dini hareketleri hem de radikal dini hareketleri beslemektedir. Küreselleşme ile birlikte birçok din diğer dinlerle bir arada yaşamak ve bulunmak zorunda kalmıştır. Bir arada yaşama dinlerin önceki hegemonik durumlarının kaybolmasına sebep olmuş ve dinler açık büfedeki yemekler gibi birer seçenek haline gelmişlerdir. Kapitalist kültürün de etkisiyle kendini merkeze alan bireyler istedikleri dinlerden istedikleri değerleri, ritüelleri ve inançları alıp ona göre bir yaşam tarzı kurmaya başlamışlardır. Açık büfe din ahlak tasavvurunda dolayısıyla ahlaki tutum ve davranışlarda etkisini göstermektedir. Melez ahlak tasavvurları açık büfe dinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Kesinliğin olmadığı, birçok ahlaki tutumun bulunduğu ortama bir tepki olarak göreceliği tamamen reddeden radikal dini hareketler de aslında küreselleşmenin bir ürünüdür. Radikal dini hareketler ulus devlet sınırlarını aşmakta ve küresel bir düzey kazanmaktadır. Bu hareketler dünyaya ve dine bakışlarını mutlaklaştırdıkları için kendi içinde daha tutarlı ahlak tasavvurları vaat etmektedir. Bu vaat de bazı kişilere cazip gelmektedir.

Sonuç

Bu makalede ilk olarak ahlaki tasavvurun ahlaki davranışın oluşumundaki katkılarını anlamaya çalıştık. Modern zamanlarda Kartezyen felsefesinin bir sonucu olarak ahlaki davranışının ahlak kuralları ile belirlendiği düşüncesi hâkimdi. Son dönem düşünürler ise ahlaki davranışların bireylerin ahlak tasavvuruyla birebir bağlantılı olduğunu ortaya koymuşlardır. Biz de son dönem yazarların düşüncelerini aktararak ahlaki davranışların ahlak tasavvuru tarafından belirlendiği düşüncesini vurguladık.

İkinci bölümde, küreselleşme ile ahlak tasavvurunun yerelle olan bağla-

rının nasıl zayıfladığı üzerinde durduk. Küreselleşme ulusal sınırların etkinliğini aşındırmış ve insanları uzak diyarların esintileriyle baş başa bırakmıştır. Ahlak tasavvuru da küreselleşme öncesinde yerel hikâyelerin kodlarıyla bezenirken küreselleşme ile birlikte farklı ülkelerin hikâyeleri ve kodları devreye girmiş, yerel hikâyelerin ahlak tasavvuru üzerindeki hegemonyasını aşındırarak alternatif hikâyeler sunmuşlardır. Çeşitli ahlak tasavvurları bireylere seçenekler sağlayarak özgürlük alanlarını genişletiyor olsa da kültür endüstri ve kültürel emperyalizm küresel düzeyde yeni bir tek tipleşmeyi beraberinde getirmektedir.

Üçüncü ve dördüncü bölümde dünya çapında tek tip hayat tarzını dayatan kültür endüstrisini ve kültürel emperyalizmi inceledik. Kültür endüstrisi kültürel ürünlere kar amaçlı yaklaşarak bu ürünleri standartlaştırırken, kültür emperyalizmi ise Batı ülkelerine ait şirketlerin daha çok mal satmasını sağlayarak dolaylı sömürüyü devam ettirebilmek için Batı hayat tarzını diğer toplumlara empoze etmektedir. Dolayısıyla tüketim kültürü yeni nesilde yepyeni bir tasavvur ve dolayısıyla ahlak tasavvuru oluşturmaktadır. Tüketim kültürünün kodlarıyla oluşan bu yeni tasavvur yerel ahlak tasavvuru ile bazen karşı karşıya gelmektedir. Bu da doğal olarak tutarsız ahlak tasavvurlarının ve davranışların oluşumuna sebep olmaktadır. Bu duruma bir de beşinci bölümde tartıştığımız ahlak tasavvurunun parçalanması eklenmektedir.

Son bölümde ise küreselleşme ekseninde din ve ahlak tasavvuru ilişkisini tartıştık. Küreselleşme ile birlikte dinler eski hegemonik güçlerini kaybetmişler ve açık büfe din tabiri ortaya çıkmıştır. Açık büfe dinde dinler açık büfedeki yemekler gibi seçenek haline gelmekte ve bireyler kendi arzu ve isteklerine göre dinlerden istediklerini almaktadırlar. Dolayısıyla dinler tarafından ileri sürülen çeşitli ahlak tasavvurları da piyasada yer almakta ve bireylerin tercihi-ne sunulmaktadır.

Genel bir değerlendirme olarak küreselleşme ahlaki tasavvurunun yerel bağlamını zayıflatmıştır. Ayrıca tek tip ahlak tasavvuru kültür endüstrisi ve kültürel emperyalizm tarafından bireylere dayatılmaktadır. Bu durum şu anda geçici anomik durum oluşturmaktadır. Bu anomik duruma bir cevap olarak evrensellik iddiası olan dinler tekrar ahlak tasavvurunda yetkin konumlarına ulaşma emareleri göstermektedirler.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. der., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London ve New York 1991.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minnesota 1996.
- Barbieri, William, "Ethics and the Narrated Life", *Journal of Religion*, 1998, sayı: 78, ss. 361-386.
- Durkheim, Emile, *Division of Labor in Society*, Macmillan Press, London 1984.
- Guevin, Benedict M, "The Moral Imagination and the Shaping Power of the Parables", *The Journal of Religious Ethics* 1989, sayı: 17, ss. 63-79.
- Johnson, Mark, *Moral Imagination*, The University of Chicago Press, Chicago ve London 1993.
- Tomlinson, John, *Cultural Imperialism*, Continuum, London 1991.

SOSYAL SERMAYE VE DİN; SOSYAL SERMAYENİN GRUP İÇİ İŞBİRLİĞİ VE EŞGÜDÜME ETKİSİ ÜZERİNE

Sefer YAVUZ *

Özet

Sosyal sermaye, grup içi ortak normlar, değerler ve anlayışlar ağı olarak da tanımlanır. Bu tanıma göre, grup içi ortak düşünce ve kanaatlere, işbirliğine, eşgüdümlü tutum ve davranışlara yol açacağı, ayrıca ortak fayda anlayışını geliştireceği ileri sürülür. Sosyal sermayenin üretilmesinde şüphesiz pek çok faktörün etkisinden bahsedilebilir. Ancak biz bu çalışmada sosyal sermaye-din ilişkisi üzerinde duracağız. Konunun kavramsal analizinden sonra sosyal sermayenin grup içi eşgüdümlü tutum ve davranışlara etkisiyle ilgili ampirik bir deneme sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Sosyal sermaye, din, dini grup, müştereklik.

Abstract

Social Capital and Religion; on the Effects of Social Capital in Intra-Group Cooperation and Coordination

Social capital is defined as the network of the shared norms, values and understandings within the group. Based on this definition, it is asserted that social capital leads to common thoughts and opinions, cooperation, coordinated behaviors and attitudes, also it enhances the understanding of the common good in the group. It can be take into account, undoubtedly, the effects of the many factors in producing of the social capital. But we deal with in this article, the relations between the social capital and religion. And then we put forward an empirical essay about effects on the social capital about the intra-group coordinated attitudes and behaviors.

Key Words: Social capital, religion, religious group, commonality.

Giriş

Sosyal sermaye-din ilişkisini ele alan çalışmaların yok denecek kadar az olması dikkat çekicidir. Terim, son dönemlerde önem kazanmakla birlikte kavramsal olarak, Adam Smith, Karl Marks, Emile Durkheim, Thorstein Veblen, Max Weber¹ gibi teorisyenlere²; düşünsel olarak Aristo'nun çalışmalarına kadar geriye

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Tahmin edileceği gibi kavram Max Weber'in meşhur "Protestan Ahlakı" tezi ile ilişkilendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Benjamin Cornwell, "The Protestant Sect Credit Machine:

götürülebileceğini³ belirten yazarlar olduğu gibi; bir terim olarak ilk defa Hanifan tarafından kullanıldığı yönünde görüşler de mevcuttur.⁴

Sosyal sermaye 1950-1960'lı yıllarda bazı Kanadalı sosyologlar tarafından yeniden keşfedilmiş, 1970'li yıllardan itibaren iktisatçıların dikkatini çekmiş; kalkınma ve iktisadi bakış açısı başta olmak üzere asıl yoğun ve sistematik⁵ çalışmaların başladığı dönem ise 1980-1990'lı yıllar⁶ olmuştur.

Günümüzde kullanıldığı şekliyle sosyal sermaye kavramının içeriğini belirleyen belli başlı yazarların başında Pierre Bourdieu, James Coleman, Robert Putnam, Francis Fukuyama⁷ ve Pamela Paxton gelir. Diğer taraftan kavramı tanımlama çabalarında araştırmacıların bu yazılar dışında Dünya Bankası ve OECD'nin yaklaşımlarından da sıkça yararlandıkları görülmektedir.⁸

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sosyal sermaye ile sosyal sermaye-din ilişkisinin kavramsal ve literatür analizi yapılacak, ikinci bölümde bir örneklemeden hareketle sosyal sermayenin en önemli göstergelerinden olan eşgüdümlü tutum ve davranışların derecesini göstermek amacıyla ampirik bir deneme sunulacaktır.

Social Capital and the Rise of Capitalism", *Journal of Classical Sociology*, 2007, c. 7, sayı: 3, s. 269.

- 2 Mehmet Karagül, Süleyman Dündar, "Sosyal Sermaye ve Belirleyicileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya 2006, c. 6, sayı: 12, s. 63; Aylin Koç ve A. Yılmaz Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2012, c. 17, sayı:1, s. 204.
- 3 Şevket Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya 2006, c.6, sayı: 12, s. 21.
- 4 Ayrıntılı bilgi için bk; Debjani Chakrabarti, *Economic Freedom and Social Capital Determinants on Economic Growth Of Developed and Developing Nations*, Basılmamış Doktora Tezi, Mississippi State University, 2007, s. 21; Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 21.
- 5 Asuman Altay, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye ve Yoksulluk İlişkisi", *Ege Akademik Bakış*, İzmir 2007, c. 7, sayı: 1, s. 340.
- 6 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 21.
- 7 Altay, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye ve Yoksulluk İlişkisi", s. 340.
- 8 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 21; Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.

Sosyal Sermaye

Pierre Bourdieu'ya göre sosyal sermaye bütün gerçek ve sanal kaynakların toplamıdır.⁹ Analiz birimleri olarak küçük gruplar ve bireyleri ele alan¹⁰ Bourdieu, bireyin toplumdaki yerinin, ne kadar sosyal sermayeye, başka bir ifadeyle "varlığa" sahip olduğuyla doğru orantılı olduğunu iddia eder.¹¹ Bu yaklaşım, Çetin'in de belirttiği gibi bir taraftan insanların hiyerarşik sosyal yapı içerisinde kendi pozisyonlarını korumaya yönelik içinde buldukları sürekli rekabete gönderme yaparken¹², diğer taraftan Paxton'un belirttiği gibi, bireyler arası sürekli ve öznel duyguları ön plana çıkarmaktadır.¹³ Dolayısıyla Bourdieu'ya göre sosyal sermaye, sosyal bağlam içindeki bireyin güvenli faydaya erişim için gruplara, ağlara üyeliğinde kullanabildiği¹⁴, belli derecelerde kurumsallaşmış, tanıma-tanınma ilişkilerine sahip olmaya bağlı kaynaklar¹⁵ olarak özetlenebilir.

Bourdieu sermayenin en belirgin formunun ekonomik sermaye olduğunu, diğer taraftan ekonomik sermayeyi güçlendiren başka sermaye formlarının da bulunduğunu belirterek¹⁶, Waquant ile birlikte yürüttüğü bir çalışmada sosyal yapıyı açıklamak için sermayenin bu değişik formlarının bilinmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁷ Bourdieu, ekonomik metodolojiyi kullanarak sosyal sermayeyi ele almayı amaçlamaz, ancak onun sosyal sermaye tanımı, ekonomik davranış

-
- 9 Ayrıntılı bilgi için bk; Pierre Bourdieu, "The forms of capital" *Handbook Of Theory And Research For The Sociology of Education*, edit. J. G. Richardson, New York, 1986, ss. 241-258.
- 10 Alejandro Portes, "The Two Meanings of Social Capital", *Sociological Forum*, Plenum Publishing 2000, c. 15, sayı: 1, s. 2; Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.
- 11 Chris Baker ve Jonathan Miles-Watson, "Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital-A Literature Review", Equinox Publishing, Londra, 2010, s. 21.
- 12 Murat Çetin, "Endüstriyel Bölgelerde Sosyal Sermaye ve Güven: Üçüncü İtalya Örneği", *Ege Akademik Bakış*, İzmir, 2006, c. 6, sayı: 1, s. 75.
- 13 Pamela Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", *American Sociological Review*, American Sociological Association, 2002, c. 67, sayı: 2, s. 256.
- 14 Joel Sobel, "Can We Trust Social Capital?", *Journal of Economic Literature*, American Economic Association, 2002, c. 40, sayı: 1, s. 139.
- 15 Gülşen Sarı Gerşil ve Mehtap Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", *Çalışma ve Toplum*, İstanbul 2011, c. 1, sayı: 28, s. 42.
- 16 Baker ve Miles-Watson, "Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital-A Literature Review", s. 21.
- 17 Elizabeth Graddy ve Lili Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE 2009, c. 38, sayı: 3, s. 393-394.

modellerine kolayca uyarlanabilecek nitelikler taşır.¹⁸

James S. Coleman ise sosyal sermayeyi işlevini dikkate alarak tanımlar. Sosyal sermaye ile ilgili çağdaş araştırma ve teoriler büyük oranda Coleman'ın yaklaşımına dayandırılır.¹⁹ Bir sosyolog olan Coleman'a göre sosyal sermaye, bireyin ötesine geçen²⁰ bir olgudur. Her şeyden önce grubun veya insan topluluğunun üyeleri için kaynak olma özelliği taşır.²¹ Tek bir varlık olmayıp, çeşitli varlıkların bir araya gelmesiyle oluşmuştur.²²

Coleman okul, ebeveynler ve dini topluluk arasında yakın ilişkiler gözlemler. Katolik okulları ile devlet okullarını karşılaştırarak²³ sosyal sermayeyi oluşturan yatay ilişkilere yoğunlaşır,²⁴ sosyal sermayenin ağ oluşturan özelliğine vurgu yaparak²⁵, onu normlar, sosyal ağlar ve bireyler arası ilişkiler olarak tanımlar. Ona göre sosyal sermaye aile içinde var olduğu gibi aile dışında toplumda da var olur.²⁶ Sadece bireylere ait değil, aynı zamanda bireyler arası ilişkilere de ait olan²⁷, başka bir deyişle aktörler arasında ve aktörler arası ilişkilerin yapısında içkin/gizli²⁸ bir olguyu ifade eder. Bu anlamda Coleman'a göre diğer sermaye biçimlerinden farklı olarak bir takım yapı özelliklerine gönder-

18 Sobel, "Can We Trust Social Capital?", s. 139.

19 Ayrıntılı bilgi için bk: Debjani Chakrabarti, *Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations*, s. 42.

20 Mehmet Anık, "Sosyal Sermaye Kavramı Işığında Ziya Gökalp'in Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir, 2011, c. 12, sayı: 2, s. 90.

21 James Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *Education, Culture, Economy and Society*, A.H. Halsey, H. Lauder, P. Brown ve A.S. Wells (edt.), Oxford University Press, 1997, ss. 24-41.

22 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 16.

23 Richard Trautmann, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", *European Sociological Review*, Oxford University Press, 2011, c. 27, sayı: 3, s. 346.

24 Chakrabarti, "Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations", s. 22.

25 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394.

26 Baker ve Miles-Watson, "Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital—A Literature Review", s. 23-24.

27 Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 256; Sarı Gerşil ve Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", s. 42.

28 Cornwell, "The Protestant Sect Credit Machine: Social Capital and the Rise of Capitalism", s. 268; Çetin, "Endüstriyel Bölgelerde Sosyal Sermaye ve Güven: Üçüncü İtalya Örneği", s. 75.

me yapar. Bunlar arasında güven, yükümlülükler, beklentiler, bilginin yayıldığı ağlar/enformasyon kanalları, yaptırım sistemleri ile formel ve informal normlar, merkezi otorite yapıları ve sosyal organizasyon sistemleri vardır²⁹, yani sosyal sermaye grup içindeki yükümlülükler, güven, kuşaklar arası normlar ve müeyyideleri de kapsayan pek çok şekil alabilir.³⁰

Fukuyama'ya göre Coleman sosyal sermaye ile belli bir toplumun üyelerinin birbirleriyle işbirliği ve güven içerisinde olmasını işaret eder.³¹ Bu durum, sosyal yapı içerisinde bireylerin belli davranışlarını kolaylaştırarak³² bir anlamda grup içi birlikte çalışma becerisi kazanmalarına³³ gönderme yapan sosyal organizasyonu işaret etmekte, bu şekilde yatay topluluklar gibi dikey topluluklar da hesaba katılarak³⁴ kavramın kapsamı genişletilmektedir.

Konuya ilgiyi hem akademik hem de medya düzeyinde artıran çalışmalar olarak da görülen³⁵ Robert Putnam'ın çalışmalarına baktığımızda ise, onun genel olarak sosyal sermayeyi makro-sosyolojik bir bakış açısıyla ele alarak bireyler arasındaki sosyal bağlara, sosyal ağlara, bunlardan kaynaklanan karşılıklı ve güvene dayalı normlara³⁶ gönderme yaptığını³⁷ görürüz.

29 Peter V. Marsden, "The Sociology Of James S. Coleman", *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews, 2005, sayı: 31, s. 15; Çetin, "Endüstriyel Bölgelerde Sosyal Sermaye ve Güven: Üçüncü İtalya Örneği", s. 75.

30 Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 256.

31 Francis Fukuyama, "Social Capital and the Global Economy", *Foreign Affairs*, c. 74, sayı: 5, s. 90.

32 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394., Marsden, "The Sociology Of James S. Coleman", s. 15., Chakrabarti, *Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth of Developed And Developing Nations*, s. 21; Jüri Allik ve Anu Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" *Journal of Cross-Cultural Psychology*, SAGE 2004, c. 35, sayı: 29, s. 34; Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204; Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 16.

33 Koç ve Ata, *Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme*, s. 204.

34 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 18.

35 Altay, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye ve Yoksulluk İlişkisi", s. 340.

36 Putnam'ın yaklaşımında normların farklı ele alınışı ile ilgili bakınız: Jo Anne Schneider, "Organizational Social Capital and Nonprofits", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE 2009, c. 38, sayı: 4, s. 650; Karen Schweers Cook, "Networks, Norms, and Trust: The Social Psychology of Social Capital 2004 Cooley Mead Award Address", *Social Psychology Quarterly*, SAGE 2005, c. 68, sayı: 1, s. 8.

37 Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American community*, Simon and

Ona göre sosyal bağıllık ve sivil katılım, örneğin, komşuları ziyaret, siyasal hayata katılım, kilise-ilişkili davranışlar, sivil ve kardeşlik gruplarına üyelik³⁸ yardımlaşma ve gönüllülük³⁹, informel sosyalleşme, arkadaş çeşitliliği⁴⁰, kolektivite ve örgütsel yapıya vurgu içeren⁴¹ insanlar arasındaki sıkı⁴², yatay ilişkiler⁴³ ve sivil sorumluluk⁴⁴ sosyal sermayenin temel özellikleri arasında sayılabilir. Bu anlamda sosyal sermaye müşterek fayda doğrultusunda toplumsal koordinasyonu kolaylaştıran sosyal güveni güçlendirecek⁴⁵, başka bir ifadeyle ortak amaçlar için birlikte eylemi⁴⁶ yani eşgüdümlü faaliyeti kolaylaştıracak⁴⁷

Schuster, New York 2000 s. 22-24. Ayrıca bu paralelde değerlendirmeler için bk. Christopher Bunn ve Matthew Wood, "Cultured responses: The production of social capital in faith based organizations", *Current Sociology*, SAGE 2012, c. 60, sayı: 5, s. 638; Anne Birgitta Yeung, "An Intricate Triangle, Religiosity, Volunteering, and Social Capital: The European Perspective, the Case of Finland", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE, 2004, c. 33, sayı: 3, s. 405; William H. Lockhart, "Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs", *Sociology of Religion*, Oxford Journals 2005, c. 66, sayı: 1, s. 46.

- 38 Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34. Ayrıca bakınız; Jan Nederveen Pieterse, "Social capital and migration: Beyond ethnic economies", *Ethnicities*, SAGE 2003, c. 3, sayı:1, s. 31-32.
- 39 Putnam'a göre gönüllülük esasına dayalı dini oluşumların ABD'de sosyal sermayenin inşası açısından özellikle önemli olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk; Kristin Stromsnes, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", *Social Compass*, SAGE, 2008, c. 55, sayı: 4, s. 481.
- 40 Betül Duman ve Osman Alacahan, "Sosyal Sermaye / Güven Boyutunda Etniklik", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Gaziantep, 2011, c. 10, sayı: 1, s. 188.
- 41 Putnam'a göre örgütsel yapıda önemli olan aktif ve kapsamlı üyeliktir. O, örgütlü dindarlığın örgütsüz bireysel dindarlığa göre daha fazla sosyal sermayeyi desteklediğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk: Stromsnes, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", s. 492; Chakrabarti, Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations, s. 22; Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.
- 42 Schneider, "Organizational Social Capital and Nonprofits", s. 649.
- 43 Chakrabarti, Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations, s. 23.
- 44 Çetin, "Endüstriyel Bölgelerde Sosyal Sermaye ve Güven: Üçüncü İtalya Örneği", s. 75.
- 45 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394.
- 46 Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.
- 47 A. Argun Akdoğan, "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarımlar", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya 2006, c. 6, sayı: 12, s. 166.

daha güçlü bir toplumsal aidiyete, daha güçlü bir vatandaşlık ve politik katılıma⁴⁸, başka bir ifadeyle güçlü bir sivil topluma yol açacaktır.⁴⁹

O, aileyi, sosyal sermayenin en temel formu olarak görür, aile bağlarının çözülmesiyle, toplumdaki karşılıklılık ve güven duygusunun zayıflaması arasında doğru orantı olduğunu ileri sürer.⁵⁰ Bu nedenlerle Putnam'ın çalışmaları bazı yazarlar tarafından kamu sağlığı çalışmaları olarak değerlendirilmektedir.⁵¹

Bir başka açıdan Putnam, sosyal sermayenin bölgesel seviyede demokratik kurumlar ve ekonomik kalkınma üzerindeki etkilerini açıklamaya çalışır.⁵² Sosyal sermayenin demokrasinin sağlıklı işleminin en önemli teminatlarından biri olduğunu ileri sürer.⁵³ Belki de bundan dolayı Paxton'a göre, sosyal sermayenin toplu ve etkin bir devlet sayesinde oluşabileceğini iddia eder.⁵⁴

Sosyal sermaye çalışmalarında öne çıkan bir başka kuramcı olan Francis Fukuyama'ya göre de sosyal sermaye, grup üyelerinin birbirleri ile karşılıklı işbirliğini sağlayan, din, gelenek, ortak tarihi tecrübe ve diğer kültürel normlar tarafından üretilen informal değerler ve normları ifade eder.⁵⁵ Bu normlar ortak amaçlar için kullanılır⁵⁶, ekonomik alanda işlem maliyetlerini düşürür ve politik alanda modern demokrasi ve devlet başarısı için gerekli olan örgütsel yapıyı

48 John Annette, "Faith communities, Communitarianism, Social Capital and Youth Civic Engagement", *Ethnicities*, SAGE, 2011, c. 11, sayı: 3, s. 389.

49 Lockhart, "Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs", s. 46.

50 Aynur Özüğurlu, "Sosyal Sermaye: Kamunun Trajedisi ya da Emeğin Sömürgeleştirilmesinde Yeni Bir Eşik", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Dergisi*, Antalya 2006, c. 6, sayı: 12, s. 204.

51 Simon Szreter ve Michael Woolcock, "Health by association? Social capital, social theory, and the political economy of public health", *International Journal of Epidemiology*, 2004, c. 33, sayı: 4, s. 651.

52 Sarı Gerşil ve Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", s. 42.

53 Akdoğan, "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarımlar", s. 166.

54 Ayrıntılı bilgi için bk: Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 256.

55 Francis Fukuyama, "Social capital, civil society and development", *Third World Quarterly* JSTOR, 2001, c. 22, sayı: 1, s. 7, Francis Fukuyama, "Social Capital and Civil Society". <http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm> (Erişim tarihi: 15.04.2013); Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34.

56 Fukuyama, "Social capital, civil society and development", s. 9.

destekler.⁵⁷ Bu değer ve normlar basit bir arkadaşlık ilişkisinden doğan normlardan, dinlerin karmaşık doktrinlerine kadar pek çok kaynağa dayanabilir.⁵⁸ Ancak paylaşılan normlar ve değerleri kendi başına sosyal sermaye kaynağı olarak görmeyen Fukuyama⁵⁹, değer ve normların insanlar arasındaki eşgüdümü ve işbirliğini teşvik ederek içtenliği hâkim kılmasını⁶⁰ sosyal sermaye ile ilişkilendirir.

O, sosyal değerler ve normların yanı sıra sosyal sermayenin güven boyutuna da vurgu yapar.⁶¹ Güveni, paylaşılan normlara dayanan, üyelerin birbirlerine karşı düzenli, güvenilir ve işbirliğine dayalı davranışlar sergiledikleri toplum içindeki beklentiler olarak tanımlar.⁶² Ona göre güven, ağılar ve sivil toplum gibi kavramlar aslında sosyal sermayenin kendisi değil, sonuçlarıdır.⁶³

Akrabalık grupları, meslek grupları gibi sosyal ağları sosyal sermaye kaynakları olarak gören Fukuyama⁶⁴, aile kurumu üzerine inşa edildiğini düşündüğü, sivil toplumun başarısını bireylerin ahlaki değerleri, adet ve alışkanlıklarına dayandırır.⁶⁵ Aile, akrabalık grupları ve meslek grupları gibi sosyal ağların, ülkelerin ekonomik kalkınmasının önündeki engellerden olan güven eksikliğini ortadan kaldırmada önemli olduğunu vurgular.⁶⁶

Ele alacağımız son yazar Pamela Paxton'dur. Paxton, sosyal sermayeyi, hem çoklu seviyelerde fayda sağlayan, hem de çoklu seviyelerde ölçülebilecek⁶⁷, bir takım sonuçları ortaya koyabilme kapasitesine sahip potansiyel bir enerji olarak düşünür.⁶⁸ Ona göre sosyal sermayenin iki önemli bileşeninden

57 Agm., 7.

58 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans Ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 16.

59 Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.

60 Sarı Gerşil ve Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", s. 42.

61 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394.

62 Hüsnü Kapu, "Sosyal Sermaye ve Organizasyonların Öngörü Yeteneğini Geliştirme Gücü", *Atatürk Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Erzurum, 2008, c. 22, sayı: 1, s. 271.

63 Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34.

64 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394.

65 Özuğurlu, "Sosyal Sermaye: Kamunun Trajedisi ya da Emeğin Sömürgeleştirilmesinde Yeni Bir Eşik", s. 204.

66 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 394.

67 Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 256.

68 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 20.

bahsedilebilir⁶⁹; bunlardan biri insanların, örgütlerin ve kurumların birbirleri hakkında sahip oldukları, sosyal olarak öğrenilen ve sosyal olarak doğrulanan beklentiler olarak da tanımlanan güven iken⁷⁰; diğeri ise bireyler arasındaki objektif ilişkilerdir.⁷¹

Paxton aynı zamanda sosyal sermaye ve demokrasi arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğunu belirtir.⁷²

Sosyal sermaye açıklamalarında ve özellikle de tanımlama çabalarında Dünya Bankası ve OECD'nin yaklaşımlarının da önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, kavramın yaygınlık kazanmasında özellikle Dünya Bankası'nın payıdır. 1990'ların ikinci yarısından itibaren Dünya Bankası tarafından sıklıkla kullanmaya başlanmasıyla kavramın yaygınlık kazandığı belirtilmektedir.⁷³

Dünya Bankası'nın sosyal sermaye yaklaşımı, topluluk üyelerinin ortak hedefleri gerçekleştirmek için birlikte çalışma yeteneğini etkileyen sosyal etkileşiminin ya da toplumsal ilişkilerin, ortak değerler, normlar, ağlar, birlik üyelikleri ve kurumlarla nitelik ve niceliksel olarak biçimlenmesi⁷⁴ şeklinde özetlenebilir.

Sosyal sermayeyi tanımlama çabalarına kaynaklık eden Bourdieu, Coleman, Putnam, Fukuyama ve Paxton'un yaklaşımlarından başka, konuyla ilgili yerli ve yabancı pek çok çalışmaya da rastlamak mümkündür. Son yıllarda gerçekleştirilen bazı çalışmalara göz atıldığında örneğin K. Stromsnes (2008)'in, Norveçli bir örneklem üzerinde yürüttüğü, diğer bazı yolların yanında sosyal ağlar ve gönüllü kuruluşlar aracılığıyla oluşan, karşılıklılık, sosyal güven ve

69 Chakrabarti, *Economic Freedom and Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations*, s. 26; Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34.

70 Chakrabarti, *Economic Freedom and Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations*, s. 26.

71 Chakrabarti, *agm.*, s. 26., Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34.

72 Ayrıntılı bilgi için bk: Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 272.

73 Akdoğan, "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarımlar", s. 163.

74 Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", s. 16; Sarı Gerşil ve Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", s. 42; Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", s. 204.

sivil katılıma gönderme yaptığı çalışmasında, sosyal sermayenin oluşumu ve dini bağlılık arasındaki ilişkiyi⁷⁵; C. Karner ve D. Parker (2008)'ın birlikte yürüttükleri çalışmada dini destekli sosyal sermaye ile sosyal uyum ve entegrasyon ilişkisini⁷⁶; E. Graddy ve L. Wang (2009)'ın, çalışmalarında, sosyal güven, sosyal ağlar, sivil katılım ve organize grup faaliyetlerinin sosyal sermaye ile ilişkisini⁷⁷; H. O. Jeong (2010)'un, Budizm'in de sosyal sermaye üzerindeki etkilerini gündeme getirerek, Güney Kore örneğinde, sosyal sermaye üzerinde dinin etkisini⁷⁸; S. Çiftçi (2010)'nin, İslami değerler ve sosyal sermaye arasındaki ilişkiyi⁷⁹; M. Fafchamps (2006)'ın, bir ekonomist bakış açısından, sosyal sermaye çalışmaları ile birlikte artan metodolojik meseleleri⁸⁰; P. H. Cheong, R. Edwards, H. Goulbourne ve J. Solomos (2007)'un, birlikte yürüttükleri çalışmada sosyal sermaye ile, normlar, değerler, ağlar ve sosyal uyum ilişkisini⁸¹; K. S. Cook (2005)'un, ağla bağlı aktörler arasındaki sosyal değişme ile sosyal sermaye ilişkisini⁸²; J. L. Glanville ve E. J. Bienenstock (2009)'in, sosyal sermayeyi karakterize eden üç bileşen olarak ağ yapısı, güven ve karşılıklılık kavramlarını⁸³; J. Allık ve A. Realo (2004)'nun, bireyselci değerler ve sosyal sermaye arasındaki karşılıklı nedensel ilişkiyi⁸⁴, Eric M. Uslaner'in, değerler, sosyal bağlar, sivil katılım

-
- 75 Stromnes, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", s. 479.
- 76 Christian Karner ve David Parker, "Religion versus Rubbish: Deprivation and Social Capital in Inner-City Birmingham", *Social Compass*, SAGE 2008, c. 55, sayı: 4, s. 517.
- 77 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 402.
- 78 Hoi Ok Jeong, "How Do Religions Differ in Their Impact on Individuals' Social Capital? The Case of South Korea", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE, 2010, c. 39, sayı: 1, s. 155.
- 79 Sabri Çiftçi, "Modernization, Islam, or Social Capital: What Explains Attitudes Toward Democracy in the Muslim World?", *Comparative Political Studies*, SAGE, 2010, c. 43, sayı: 11, s. 1442.
- 80 Marcel Fafchamps, "Development and Social Capital", *Journal of Development Studies*, Routledge, 2006, c. 42, sayı:7, s. 1180.
- 81 Pauline Hope Cheong, Rosalind Edwards ve Harry Goulbourne, John Solomos, "Immigration, social cohesion and social capital: A critical review", *Critical Social Policy*, SAGE, 2007, c. 27, sayı: 24, s. 25.
- 82 Cook, "Networks, Norms, and Trust: The Social Psychology of Social Capital 2004 Cooley Mead Award Address", s. 8.
- 83 Jennifer L. Glanville ve Elisa Jayne Bienenstock, "A Typology for Understanding the Connections Among Different Forms of Social Capital", *American Behavioral Scientist*, SAGE, 2009, c.52, sayı: 11, s. 1527.
- 84 Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 44.

ve sosyal sermaye ilişkisini⁸⁵ ve D. Chakrabarti (2007)'nin, sosyal sermaye ve bileşenlerini⁸⁶ ele aldığı görülecektir.

Diğer taraftan konuyla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalara göz atıldığında, Bilgin ve Kaynak (2008)'in sosyal sermayenin iş başarısına etkisini; Altay (2007)'in sosyal sermaye yoksulluk ilişkisini, Kovacı ve diğerlerinin (2009) ekonomik kalkınmada sosyal sermayenin rolünü, Çetin (2006)'in endüstriyel bölgelerde sosyal sermaye ve güven ilişkisini, Duman ve Alacahan (2011)'in mezhep ve sosyal sermaye ilişkisini, Başak ve Öztaş (2010)'in güven ağbağları, sosyal sermaye ve toplumsal cinsiyeti, Özen ve Aslan (2006)'in içsel ve dışsal sosyal sermaye yaklaşımları açısından Türk toplumunun sosyal sermaye potansiyelini, Töremen (2004)'in ilköğretimdeki öğretmenlerin sosyal sermaye konusundaki görüşlerini, Göksel ve diğerlerinin (2010) örgütlerde bilgi paylaşımı açısından sosyal sermayeyi, Şenkal (2005) ve Betil (2010)'in sivil toplum ve sosyal sermaye ilişkisini, Karagül ve Masca (2005)'nin sosyal sermaye üzerine genel bir literatür çalışmasını, Keskin (2008), Karagül ve Dünder (2006)'in sosyal sermaye ve belirleyicilerini, Kapu (2008)'nin; sosyal sermaye ve organizasyonların öngörü yeteneğini, Özdemir (2008)'in sosyal ağlar ve sosyal sermaye ve bilgi yaratma ilişkisi, Kılınç (2010)'in yurttaşlık ahlakı ve sosyal sermaye ilişkisini, Buğra (2001), Sargut (2003) ve Gökalp (2003)'in ekonomi, güven ilişkisi ve sosyal sermayeyi, Aydemir (2011)'in toplumsal ilişkilerin sosyal sermaye değerini, Ekşi(2009)'nin sosyal sermayenin önemi, üretimi ve ölçümünü⁸⁷ ele aldıkları görülür. Yine Ş. Tüylüoğlu (2006)'nun sosyal sermayenin ekonomik kalkınma üzerindeki etkilerini⁸⁸ ele alan çalışması ile A. Koç ve A. Y. Ata (2012)'nin sosyal sermaye ve ekonomik büyüme ilişkisini⁸⁹ ele aldıkları çalışma da sosyal sermaye ile ilgili çalışmalardan bazılarıdır. Ülkemizde gerçekleştirilen çalışmalarda

85 Eric M. Uslaner, "Trust but verify: social capital and moral behavior", *Social Science Information*, SAGE, 1999, c. 38, sayı: 29, s. 33.

86 Chakrabarti, Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth Of Developed And Developing Nations, s. 26.

87 Ayrıntılı bilgi için bk. Faik Ardahan, "Sosyal Sermaye Ölçeği, Geçerlilik, Güvenirlilik Çalışması", *International Journal of Human Sciences*, c. 9, sayı: 2, s. 776; Şükrü Özen ve Zuhal Aslan, "İçsel ve Dışsal Sosyal Sermaye Yaklaşımları Açısından Türk Toplumunun Sosyal Sermaye Potansiyeli: Ortadoğu Sanayi ve Ticaret Merkezi (Ostim) Örneği", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya, 2006, c. 6, sayı: 12, ss. 130-161.

88 Ayrıntılı bilgi için bk: Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", ss. 14-60.

89 Ayrıntılı bilgi için bk: Koç ve Ata, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", ss. 199-218.

sosyal sermayenin ağırlıklı olarak iktisadi bakış açısıyla ele alındığı gözden kaçmamaktadır.

Sosyal Sermaye ve Din

Sosyologlar, dinlerin doğaları gereği toplumsal olduklarını ve toplumsal ilişkileri güçlendirdiklerini ileri sürer. Diğer taraftan güncel akademik veriler de sosyal bağların dini katılım aracılığıyla geliştirildiğine dair kanıtlar sunmaktadır.⁹⁰

Konuyla ilgili sıklıkla referans yapılan yazarların görüşlerine baktığımızda; Bourdieu'nun, sosyal sermayeyi, topluluk/grup içindeki bireyin fayda amaçlı formel ve informal sosyal gruplara üyeliğinde kullanabildiği, zaman zaman kurumsallaşabilen, karşılıklı ilişkilere sahip olma durumu; Coleman'ın, normlar ve sosyal ağlarla ilgili, hem grup için hem de grup dışı bireyler arası ilişkilerin yapısında içkin bir olgu olarak; Putnam'ın formel ve informal her türlü kaynaktan beslenebilen, sosyal ilişkilerden kaynaklanan karşılıklı güven ve normlar olarak; Fukuyama'nın, grup üyeleri arasındaki işbirliğinde etkili olan, arkadaşlık ilişkisinden dinsel doktrinlere kadar çeşitli kaynaklardan beslenebilen, işbirliği ve eşgüdümü tesis eden, informal değer ve normlar olarak ve Paxton'un güven ve sosyal ilişkilere dayalı, farklı seviyelerde ortaya çıkıp fayda üretebilen potansiyel bir enerji olarak tanımladığını görmekteyiz.

Bourdieu'nun, sosyal sermaye tanımına bütün gerçek ve sanal kaynakları⁹¹; Coleman'ın sosyal ilişkileri⁹², Putnam'ın bireyler arası ilişkiler⁹³, kilise-ilişkili davranışlar⁹⁴, sivil ve kardeşlik gruplarına üyeliği⁹⁵, Fukuyama'nın ise informal

90 Lockhart, "Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs", s. 47.

91 Ayrıntılı bilgi için bk: Pierre Bourdieu, "The forms of capital", ss. 241-258.

92 Chakrabarti, "Economic Freedom And Social Capital Determinants On Economic Growth of Developed And Developing Nations", s. 22.

93 Paxton, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", s. 256; Sarı Gerşil ve Aracı, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", s. 42.

94 Putnam, Amerika incelemesinde özetle inanç topluluklarının bu ülkedeki sosyal sermayenin oluşumu ve gelişimindeki önemine vurgu yapar. Ayrıntılı bilgi ve benzer çalışma için bk: Alacahan ve Duman, "Güven ve Sivil Bağlılık Boyutuyla Sosyal Sermaye ve Mezhep: Kahramanmaraş Örneği", ss. 108-131.

95 Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34. Pieterse, "Social capital and migration: Beyond ethnic economies", s. 31-32. Ayrıca Traummüller'e göre Putnam en

değer ve normları⁹⁶ da dâhil etmesi, sosyal sermaye ile ilişkili olarak Protestan nomlar ve değerler ile Katoliklik ve Konfüçyanizm'i karşılaştırması⁹⁷, bununla birlikte kavramın, topluluk/sosyal grup, fayda amaçlı ilişkiler, karşılıklı ilişkiler, formel ve informel ilişkiler, yatay ilişkiler, dikey ilişkiler, ilişkilerin yapısı, sosyal uyum, sivil toplum, formel ve informel kaynaklar, güven, normlar, işbirliği, eşgüdüm ve potansiyel enerji ile ilişkilendirildiği göz önüne alınır ve Durkheim başta olmak üzere pek çok düşünürün gördüğü gibi, dinin sosyal bir olgu olarak toplumda dayanışma ve bireysel kimlik kazanımının kaynağı olması⁹⁸, topluluk oluşturma, karşılıklı ilişkiler ve etkileşimin merkezinde yer alma, sosyal uyum, değer ve normlara kaynaklık etme gibi işlevleri, hayata anlam katma, sosyal denetim, kaynaşma, ortak bir amaç sunma, dini ayin ve ibadetlerin insanlar arasında iletişim ve etkileşim işleviyle karşılıklı ilişkileri güçlendirmesi ve dini prensiplerin ortak ahlaki ve sosyal normların oluşmasına ve kabul görmesine katkı sağlaması⁹⁹ gibi fonksiyonları hesaba katılırsa, sosyal sermayenin oluşum ve şekillenmesindeki rolü inkar edilemez.

Sosyal sermaye-din ilişkisini konu alan müstakil çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Bunlar arasında empirik bir yol izleyen çalışma sayısının ise daha az olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁰ Bu çalışmalardan bazıları iki değişken arasında hiç ilişki olmadığını, bazıları zayıf bir ilişki bulunduğunu tespit etmiş, yine bazı araştırmalarda da pozitif ilişki tespit edilmiştir.¹⁰¹

yaygın örgütsel üyelik biçiminin doğal olarak dini üyelik biçimi olduğunu ve bireysel dindarlığın, sosyal sermaye için en önemli açıklayıcı faktör olduğunu vurgular. Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Traummüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", s. 346.

- 96 Francis Fukuyama, "Social Capital and Civil Society". <http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm> (Erişim tarihi: 15.04.2013); Allık ve Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital" s. 34.
- 97 Traummüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", s. 346.
- 98 Alacahan ve Duman, "Güven ve Sivil Bağlılık Boyutuyla Sosyal Sermaye ve Mezhep: Kahramanmaraş Örneği", s. 116; Traummüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", s. 348.
- 99 Alacahan ve Duman, agm, s. 116.
- 100 Yeung, "An Intricate Triangle, Religiosity, Volunteering, and Social Capital: The European Perspective, the Case of Finland", s. 404.
- 101 Yeung, konuyla ilgili araştırmaların bulguları arasındaki farklılıkların büyük oranda iki sebepten kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre bu sebeplerden biri gönüllülük türlerindeki farklılıklar, diğeri de dindarlığın kavramsallaştırılması ve operasyonelleştirilmesindeki farklılıklardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yeung, "An Intricate Triangle, Religiosity, Volunteering, and

Ancak buna rağmen referans kuramcılarının dışında dini aidiyet, dini pratikler/ibadetler ve dindarlığın sosyal sermayenin üretilmesinde önemli rol üstlendiğini pek çok araştırmacının kabul ettiği belirtilmektedir.¹⁰² Bu araştırmacılar-
dan biri de Stromnes'tır.¹⁰³ Ona göre dinin kapsayıcı fonksiyonuna ilaveten, dini inanç genellikle dayanışma, diğerkâmlık, hayırseverlik, gibi hepsi de diğer gruplara karşı olumlu tutumları etkileyen insani değerlerle yakından ilgilidir.¹⁰⁴

Çalışmasında dini, gönüllü kuruluşlara üyelik ve güven arasında zayıf bir ilişki olduğunu ama bu konuda cinsiyet değişkeninin daha anlamlı bir yordayıcı olabileceğini belirtir.¹⁰⁵ Yine kiliseye devam sıklığı ve politik aktivite arasında doğru orantılı bir ilişki olduğunu; dini organizasyonların bir parçası olan kimselerin olmayanlara oranla daha fazla sosyal güvene sahip olduklarını ve son olarak dinle ilişkili olan kimselerin olmayanlara göre toplumdaki diğer gruplara karşı daha hoşgörülü olduklarını göstermiştir.¹⁰⁶

Uslaner ise konuyu değerlerle ilişkilendirerek¹⁰⁷ temel yapı unsuru olarak gördüğü iki merkezi değer olan güven ve dini inanç üzerinde durur. Ona göre dini inanç ve değerlere sahiplik ile dini oluşumlara üyelik ve katılım, yardımseverliği ve gönüllü faaliyetleri destekleyeceğinden dindar insanların ahlaki davranış konusunda seküler insanlardan daha güçlü standartlara sahip olmaları¹⁰⁸ beklenir. Dindarlar, sivil kuruluşlara katılmak, hayırseverlik yapmak ya da basitçe doğruyu söylemek gibi davranışlar sergileyerek kendi çıkarlarından vazgeçecek ve müşterek iyiye uygun hareket edeceklerdir.¹⁰⁹ Uslaner, toplumda uzlaşmanın bulunmadığı ya da zayıf olduğu durumlarda dini inanç ve güvenin

Social Capital: The European Perspective, the Case of Finland", s. 402, 405, 411.

102 Stromnes, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", ss. 488-491.

103 Alacahan ve Duman, "Güven ve Sivil Bağlılık Boyutuyla Sosyal Sermaye ve Mezhep: Kahramanmaraş Örneği", s. 116.

104 Stromnes, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", s. 482.

105 Stromnes, agm, s. 492.

106 Aynı eser, s. 493.

107 Ona göre değerler, bireyin hayatını inşa ve insanlarla ilişkilerinde rehberlik sağlayan inançlar toplamıdır. Bu idealler tecrübe üzerine inşa edilmemiştir aksine daha geneldir ve her zaman nasıl davranacağımızı belirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Uslaner, "Trust but verify: social capital and moral behavior", s. 34.

108 Aynı yer.

109 Uslaner, agm, s. 33.

etkisinin daha büyük olacağını da belirtir.¹¹⁰

Kilise ve kilise dışındaki dini örgütlere katılım, üyelik, dini ibadetlerdeki sıklık ve dini okumalar gibi¹¹¹ çeşitli boyutlarıyla bireysel dindarlığın gönüllük ile gönüllü olmama arasında seçim yapmadaki etkisi ile bunların her birinde farklı türde sosyal sermayeye sebep olduğu¹¹² hipotezlerini test ettiği çalışmasında A. B. Yeung, gönüllü yardımseverlik konusunda en karmaşık ve o oranda az araştırılmış faktörün dini inanç olduğunu açıkça belirtmektedir.¹¹³ Yeung'a göre, dindarlık gönüllülüğü etkilemektedir, daha dindar olanların kiliseye gönüllü katılım ihtimali daha yüksektir, bu ise sosyal sermayeye katkı yapar.¹¹⁴

Ona göre, din ve sosyal sermaye ile ilişkili literatür spesifik olarak iki önemli fikre yoğunlaşır: cemaatsel değerler ve sosyal ağlar.¹¹⁵ Yeung, dine ve Tanrıya verilen önem kadar, dini pratikler ve ibadetlere verilen önemin de gönüllü gruplara katılmada anlamlı yordayıcılar olduğunu tespit etmiştir.¹¹⁶

C. S. Wiernik, ise, güvenin oluşumu, gelişimi ve devamında dini önemli bir kaynak olarak gördüğü çalışmasında dindarlığın güven üzerinde hem pozitif hem de negatif etkide bulunabileceğine dikkat çeker.¹¹⁷

Ona göre güven sosyal yaşama katılımı yakından ilgili olduğundan ve din de bireyin sosyal yaşama katılmasında önemli işlevler yerine getirdiğinden, bir kimsenin dindarlığı ile onun diğerlerine duyduğu güven arasında doğru orantılı bir ilişki vardır.¹¹⁸ Bir başka deyişle bir kimsenin dindarlığı ne kadar büyük olursa, onun başkalarıyla olan güven ilişkisi de o oranda büyük olacaktır.¹¹⁹ Bunun tersi de düşünülebilir. Dolayısıyla Wiernik'e göre bir kimsenin dindarlığı güveni olumlu etkileyerek¹²⁰ sosyal sermayeye de etki eder.

110 Agm., s. 36.

111 Yeung, "An Intricate Triangle, Religiosity, Volunteering, and Social Capital: The European Perspective, the Case of Finland", s. 403.

112 Aynı eser, s. 408.

113 Aynı eser, s. 403.

114 Aynı eser, s. 416-417.

115 Aynı eser, s. 403.

116 Aynı eser, s. 413.

117 Craig Stephen Wiernik, *Christian Religiosity and Social Trust*, Basılmamış doktora tezi, The Pennsylvania State University, 2011, s. 20.

118 Craig Stephen Wiernik, *Christian Religiosity and Social Trust*, s. 3

119 Wiernik, agm, s. 150.

120 Aynı eser, s. 162.

Sosyal sermaye-din ilişkisini güven çerçevesinde ele alan bir başka yazar Traunmüller'e göre de, Tocqueville ve Durkheim'e kadar geri götürülebilen dinin sosyal uyumda önemli bir kaynak olduğu fikri, son zamanlarda sosyal sermaye teorisi ile tekrar su yüzüne çıkmıştır. Bu anlamda sosyal sermaye çalışmaları din ile yakından ilgilidir.¹²¹ Traunmüller'in dini kimlik ve güven arasındaki ilişkiyi kabul ettiği ve güven eğilimini açıklamada farklı dini kimliklerin etkisine gönderme yaptığı görülmektedir. Ona göre sosyal sermayenin merkezi kavramı olan sosyal güven özetle çoğu insanın aynı "manevi toplumun" üyesi oldukları algısına dayanır.¹²² Bir başka ifadeyle, Traunmüller'e göre aynı dini topluluk/grup içinde yer almak en güçlü ve etkili güven kaynağıdır.

Traunmüller Almanya'da dini hizmetlere katılımın sosyal güven konusunda güçlü bir yordayıcı olduğuna dikkat çekerek, aktif olarak kendi dini topluluklarına katılan ve böylece dini ağlara entegre olan kimselerin daha yüksek bir güven sergilediklerini belirtir.¹²³

Çoğu araştırmanın sosyal sermaye-din ilişkisinde sadece Batı tecrübesini esas aldığını belirten H. O. Jeong ise, Budizm gibi Batı-dışı bir dinin sosyal sermaye üzerindeki etkisinin farklı olacağını ileri sürdüğü çalışmasında¹²⁴, dini gruba üyeliğin en önemli sosyal sermaye kaynaklarından biri olduğunu belirtir. Grup olgusunun üyelere sivil beceriler, normlar, birliktelik, çeşitli problemlerin çözümünde destek, üyeler arası iyi ilişkiler, yardımsever ve gönüllü katılımlara motive gibi pek çok fayda sağlayarak sosyal sermayenin oluşumunda etkili olduğunu iddia eder. Ona göre toplulukların dini idealleri, üyelerin ilahi bir güç tarafından yönetildiklerine inanmasına, dolayısıyla önemli fedakârlıklar yapmaya motive olmalarına yol açarak, bireysel sosyal sermayeyi önemli derecede artıracaktır.¹²⁵

Bazı dinlerin kolektif değerlere bireysel değerlerden daha fazla vurgu yapıp, dini grup üyeleri arasında sosyal mesafe oluşumunu azaltarak, örgütsel faaliyetler için daha fazla fırsatlar sağlayarak, dini kurumlar vasıtasıyla güçlü

121 Traunmüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", s. 346.

122 Traunmüller, agm, s. 348.

123 Aynı eser, s. 357.

124 Jeong, "How Do Religions Differ in Their Impact on Individuals' Social Capital? The Case of South Korea", s. 144.

125 Jeong, agm, s. 142.

bir özerklik geleneği oluşturarak¹²⁶ sosyal sermayeyi desteklediğini belirtir.

Jeong yaptığı analizlerde, Protestan, Katolik ve Budist olduklarını ifade eden bireylerin sosyal sermayelerinin bu dinlere mensup olmayanlara göre daha fazla olduğunu; yine Hristiyanların Budistlere göre daha fazla sosyal sermayeye sahip olduklarını göstermiştir.¹²⁷

Göç ve din ilişkisi bağlamında sosyal sermaye konusunu incelediği çalışmasında Foley ve Hoge, dini kurumların, henüz göç etmiş topluluklar için önemli bir sosyal sermaye kaynağı olabileceğini belirtir. Dini kurumlar göçmenlerin yaşamında aile dışında yüz yüze ilişkilerin en önemli mahalleri olup¹²⁸, psikolojik destek, güven, eğitim ve iş fırsatlarına ve diğer maddi kaynaklara erişim sunan sosyal ağları genişleterek hem yetişkinlere hem de gençlere hitap ederler. Bu yüzden diğer pek çok yapının yanında dini kurumlar sosyal sermayeyi destekleyen en önemli oluşumlardandır.¹²⁹

Baker ve Watson ise sosyal sermayenin daha ayrıntılı incelemesinin spiritüel sermaye, dini sermaye, dini sosyal sermaye ve dini ve spiritüel sermaye olmak üzere dört boyutta ele alınabileceğini belirtir. Ona göre spiritüel sermaye dini sermayenin üst kümesi ve beşeri, sosyal, kültürel sermayenin ise alt kümesidir.¹³⁰ Spiritüel sermaye dini kimlik ve ibadet geleneği sağlayarak, aynı zamanda bir değer sistemi, ahlaki vizyon ve inanç temeli sağlayarak dini sermayeye etki eder.¹³¹ Dini sermayenin inanç grupları tarafından yerel ve ulusal yaşama yapılan pratik katkılar¹³² olarak özetlenebileceğini belirten Baker ve Watson, dini sosyal sermayenin ise sosyal sermayeye iman temelli katkılar¹³³ olarak anlaşılabilirliğini ifade eder.

Bireylerin kendileriyle aynı gelir, ırk ve etnikliğe sahip olanlarla ilişki kurmayı tercih ettiklerini, bunun da pratikte bireylerarası güveni azaltacağı¹³⁴

126 Aynı eser, s. 147-148.

127 Ayrıntılı bilgi için bk. aynı eser, s. 151.

128 Michael W. Foley ve Dean R. Hoge, *Religion and the New Immigrants: Social Capital, Identity, and Civic Engagement*, Oxford Scholarship Online, London 2007, s. 1.

129 Foley ve Hoge, agm, 24.

130 Baker ve Miles-Watson, "Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital-A Literature Review", s. 28.

131 Aynı eser, s. 32.

132 Aynı yer.

133 Aynı eser, s. 31.

134 Duman ve Alacahan, "Sosyal Sermaye / Güven Boyutunda Etniklik", s. 186.

varsayımından hareket eden Alacahan ve Duman¹³⁵ ise din ve dini inançların etnisite, kültür, statü, sınıf ve cinsiyet farklılıklarını ortadan kaldırarak, ortak bir kimlik sunup insanlara güvenmeyi telkin ederek, dürüstlüğe, muhtaç insanlara yardıma ve merhamete çağırarak, yine dini cemaatler ve uygulamalar aracılığıyla sivil yaşamı, sosyal yardımları, bağışları ve hem dini hem de seküler gönüllülüğü destekleyerek, en çok güvenilen kurumlar halini alarak, kuşakları bir araya getiren, sivil becerilerin kazanılıp geliştirildiği ortamlar sunarak¹³⁶ sosyal sermaye ürettiğini ileri sürer.

Bu çalışmalardan başka yine Graddy ve Wang'ın, dinin yardımseverlik ve iyilikseverlik davranışlarının benimsenmesindeki işlevine¹³⁷, M. Fafchamps'ın kilise ve İslami kardeşlik örgütlerinin, eğitim, sağlık ve diğer bir takım hizmet alanlarındaki faaliyetlerine¹³⁸, W.H. Lockhart'ın, cemaatler ve inanç temelli örgütlenmelere¹³⁹, K.E. Corcoran'ın gönüllü kuruluşlar bağlamında dini cemaatlere dikkat çektiği¹⁴⁰ çalışmalar, din-sosyal sermaye ilişkisini ele alan bazı çalışmalardır.

Sonuç olarak, sosyal sermaye çalışmalarında sosyal sermayenin üretilmesi/oluşturulması/biriktirilmesi bağlamında dine önemli bir rol atfedilmektedir. Bu bağlamda dinin/dindarlığın iki şekilde açıklandığı görülür; birincisi yapısal boyutlarına vurgu yapıp, dini topluluklar/gruplar, tarikat ve cemaatlere katılımın sosyal uyum/entegrasyona yaptığı katkı, dolayısıyla sosyal sermayeye etkisi; ikincisi ise kültürel bir fenomen olarak dinin/dindarlığın, normlar, kim-

135 Alacahan ve Duman, Kahramanmaraş'ta, Alevi yoğun 8 mahallede 18 yaş üzeri 400 kişi ile yüz yüze anket uygulaması yaparak gerçekleştirdikleri alan araştırmasında güven ve sivil bağlılık boyutuyla sosyal sermaye ve mezhep ilişkisini ele almışlar; politik olmayan gönüllü örgütlere katılım bakımından mezhepler arasında anlamlı bir sosyal sermaye farkının olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Ancak Alevilerin Sünnilere göre hem sivil toplum kuruluşlarına hem de dini ve kültürel topluluklara daha fazla üye oldukları belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alacahan ve Duman, "Güven ve Sivil Bağlılık Boyutuyla Sosyal Sermaye ve Mezhep: Kahramanmaraş Örneği", ss. 108-131.

136 Alacahan ve Duman, agm, s. 116-117.

137 Graddy ve Wang, "Community Foundation Development and Social Capital", s. 399.

138 Fafchamps, "Development and Social Capital", s. 1187.

139 Lockhart, "Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs", s. 57.

140 Katie E. Corcoran, *Religious Capital as Human, Cultural, Social, and Emotional: Toward a Sociological Theory of Membership Dynamics in Religious Voluntary Associations*, Basılmamış doktora tezi, Washington Üniversitesi 2012, ss. 107-110.

lik, zihniyet ve dünya görüşü üzerindeki etkisi¹⁴¹ dolayısıyla sosyal sermayeye sebep olduğu iddiasıdır.

Sosyal sermayeye etki derecesi bakımından, her ne kadar dindarlık, dini inanç ve dini grubu birbirinden net sınırlarla ayırmak mümkün değilse de, dini gruplar içinde somutlaşan sosyal bağların en az dini inançlar kadar önemli olduğu rahatça ifade edilebilir. Diğer taraftan sosyal sermaye çalışmalarında çoğunlukla kavramın dayandırıldığı “güven”, Fukuyama başta olmak üzere çoğu yazara göre, müşterek normlar ve değerlere dayanan, düzenli, dürüst ve uyumlu davranışlara sahip bir topluluk içinde daha da artacaktır. İşte dini gruplar böyle topluluklardır, toplumun farklı kesimlerinden insanların düzenli bir zeminde yüz yüze karşı karşıya kaldıkları, birbirlerinin aynı inanç, normlar, değerler, düşünce ve davranışlara sahip olduklarının bilincinde, yardımseverlik ve işbirliği içindeki bir toplumsal zemini temsil ederler.¹⁴²

Sosyal Sermayenin Grup İçi İşbirliği ve Eşgüdümüne Etkisi Üzerine Bir Deneme (İpek Efendi Cemaati Örneği)

Mezhep oluşumundan sonra Müslüman toplumda karşımıza çıkan en önemli dini grup tipolojilerinden biri tarikatlar iken diğeri de cemaat olarak isimlendirilen topluluklardır. Tarikat kelimesinin kökü olan “tarik” yol demektir, tarikat da yola girmek anlamına gelir. İslam geleneğinde Tasavvuf akımıyla birlikte tarih sahnesine çıkan tarikatların ana amacı Allah’ı, hakikati anlamak olarak tarif edilir.¹⁴³ Tasavvufi¹⁴⁴ düşüncenin kurumlaşmış hali diye tarif edilen tarikatların büyük oranda 14. Yüzyılda teşekküllerini tamamladıkları, tarih içinde çeşitli Müslüman toplumlarda farklı tezahürler göstererek¹⁴⁵, önemli işlevler yerine getirdikleri¹⁴⁶ bilinmektedir.

141 Traunmüller, “Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions”, s. 348.

142 Aynı yer, s. 348.

143 Enver Benhan Şapolya, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964, s. 65.

144 Esas itibarıyla Allah’ın her şeyin öz kaynağı olduğunu savunan, dolayısıyla bu anlamda kâinata ne varsa O’nun bir parçası kabul eden tasavvuf bu yönüyle spirüel ve spekulatif bir düşünce sistemi olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferit Aydın, *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 246.

145 Saffet Sarıkaya, “Dini Zihniyetin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri”, *Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Isparta, 2001, sayı: 5-6, s. 1-2.

146 Saffet Sarıkaya, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta, 1998, sayı: 3, s. 95.

Cemaatler ise Müslüman toplumlarda daha çok modern zamanlarda adından sıkça söz edilen dini gruplar olarak karşımıza çıkmakta, farklı nitelikle ve isimlendirmelerle birlikte, bir taraftan klâsik tarikat yapılanmasından farklılıklar taşıyan, diğer taraftan nispeten onlardan etkilenecek modern toplumda çeşitli ihtiyaçlara binaen oluşmuş¹⁴⁷, dini gruplar olarak tanımlanabilir.

Örneklem

Müslüman toplum/lar içerisinde birçok tarikat ve cemaat oluşumu bulunmaktadır. Örneklemimizi oluşturan topluluk Çorum'da İpek Efendi Cemaati diye anılan, Uşşaki geleneğe mensup bir tarikat oluşumudur.

Söz konusu grubun mensup olduğu Uşşakilik, Ahmediye'nin bir kolu, Ahmediye ise Halvetiliğin bir koludur.¹⁴⁸ "Halvet" Arapça bir kelime olup yalnız kalıp تنها bir köşeye çekilmek demektir.¹⁴⁹ Sevgiliyle baş başa olmak¹⁵⁰, bir kişiyle yalnız kalmak, ıssız yerde yalnız kalmak,¹⁵¹ hamamın sıcak bir bölgesi¹⁵² gibi anlamlara da geldiği belirtilmektedir. "Halvete girme" deyiminin ise, ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak amacıyla تنها bir hücreye çekilme; "çile" anlamında "hiçbir insan veya meleğin olmadığı bir yerde, ruhun gizlice Allah ile konuşmasını" ifade etmek için kullanıldığı¹⁵³ ileri sürülmektedir. Yine bazı yazarlara göre halvet, tarikata intisap eden bir müridin insanlardan uzaklaşarak inzivaya çekilmesi ve genelde kırk gün kadar bir süre Allah'ı zikretmesidir.¹⁵⁴ Müridin tarikata girmesinden bir süre sonra, kalpten masivayı¹⁵⁵ çıkartmak amacıyla, şeyhin emri üzerine, tekkelerin "çilehane" veya "hal-

147 Sarıkaya, "Dini Zihniyetin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri", s. 2.

148 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 730.

149 *Aynı eser*, s. 321.

150 Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 195.

151 Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 178.

152 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

153 Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 178.

154 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

155 Arapça bir kelime olan masiva *siva* ve *ma* kelimelerinin birleşmesi sonucu oluşmuştur ve kelime anlamı *başkası* demektir. Tasavvufta gönülde Allah'tan başka neyin sevgisi varsa, onun sevgilisi hatta ilahı o kabul edildiği için kalpte masiva sevgisine yer yoktur. Bundan dolayı masiva, Allah'ın dışındaki her şey için kullanılır bütün yaratılanları içine alır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 488.

vevhane" denilen kısımlarında yapılır.¹⁵⁶

Halvetilik/Halvetiyye¹⁵⁷ Sünni bir tarikattır. Halvetilik kurucusundan itibaren, Türklerin devam ettirdiği bir tarikat olması yönüyle dikkat çekicidir. Öyle ki, bu tarikat Orta Asya'da *Şirvan, Lahcan, Erdebil* gibi merkezlerde, etnik yönden tamamen Türk olan şahıslar tarafından yayılmış ve geliştirilmiştir.¹⁵⁸

Halvetiliğin kolu olan Uşşakilik/Uşşakiyye'nin kurucusu ise Hasan Hüsameddin Uşşaki kabul edilir.¹⁵⁹ Bu zat 880/1475 yılında Buhara'da doğmuş, 54 yaşında aldığı manevi bir emirle Anadolu'ya gelerek Uşak şehrinde İzzetin Karamanî isimli tasavvuf büyüğünün halifesi olan Ümmî Sinan'dan icazet almıştır. Yaklaşık yüz yaşlarındayken III. Murat tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve burada yüz yirmi yaşına kadar Uşşaki tarikatının şeyhliğini devam ettirmiştir. Hasan Hüsameddin Uşşakî'nin Hicri 1001/1595 yılında¹⁶⁰, Konya'da vefat ettiği, buradan İstanbul'a getirilip defnedildiği belirtilmektedir.¹⁶¹ *Cahidiyye, Cemaliyye, Salahiyye, Uşşakiyye*'den türemiş tarikatlardır.¹⁶²

Alaaddin Uşşakî'den Emir Ahmet Semerkandî'ye ve oradan da Hüsameddin Uşşakî¹⁶³'ye geçen manevi silsilenin¹⁶⁴ son halkası, çalışmamıza konu olan

156 Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 195.

157 Kurucusunun Ebu Abdullah Siraceddin Ömer b. Ekmelü'd-din Lahicî (Ö.750/1349) veya "Pir-i Sani" lakabıyla anılan Seyyid Yahya Şirvani (Ö.868/1463-64) olduğu belirtilmektedir. Halvetilik'le ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız; Ahmet Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, Timaş Yay., İstanbul 1996, s. 280., Şapolya, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 172, Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 186-187.

158 Aşkar, *age.*, s. 197.

159 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 730.

160 Eyyüp Fatih Şağban, *İpek Yolu*, Göksu Ofset, İstanbul 2002, s. 14.

161 Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yay., İstanbul 1984, s. 133-134.

162 Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, s. 334.

163 Kılıç'a göre, Ahmet Hüsami Efendinin Silsiletü'l-Evliya isimli kitabı, Tabibizade Mehmet Şükrü Efendi'nin Silsilename-i Aliyyet-i Sadat-ı Sufiye adlı kitabı ve Ahmet Muhyiddin Efendi'nin Tomar-ı Kebir'indeki listelerin birleştirilmesinden Pir Hüsameddin Uşşakî'nin toplam 99 halifesinin bulunduğu kanaatine ulaşılmıştır. Bunlar içerisinde Şeyh Meymun el-Uşşakî, Şeyh Selçuk el-Uşşakî ve Şeyha Selime Hatun el-Uşşakî'nin Uşşakî'li oldukları göze çarpmaktadır. Tarikat, halifelerden Saruhanlı Memican Efendi kanalından devam etmiş ve Pir-i Sani Seyyid Muhammed Cemaleddin-i Uşşakî(1165/1751) ve Pir-i Salis Şeyh Abdullah Salahaddin-i Uşşakî (1197/1783) tarafından sistemleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, "Osmanlı'da Orta Asyalı Bir Süfi Hüsâmüddîn Hasan-ı Uşşakî", Basılmamış konuşma metni.

164 Alaaddin Uşşakî ile başlayan manevi silsile şu şekilde devam etmektedir: Ahmet Şemseddin-Yiğitbaşı, Elhac Şeyh Karamani, Ümmi Sinan, Emir Ahmet Semerkandi, Hasan Hüsameddin, Mımcani Saruhani, Kutup Ömer Garibi, Alim Sinan, Mehmet Keşani, Halil Gümülçinevi, Me-

dini gruba ismini veren İbrahim İpek Efendi'den sonra gelen ve günümüzde görevi devam eden Fatih Nurullah Efendi'dir.¹⁶⁵

Tasavvufi erkân olarak Uşşakiliğe bağlı olan ve bizim çalışmamıza konu olan bu grup daha çok *İpek Efendi Cemaati* adıyla anılmaktadır. Gruba adını veren İpek Efendi 20 Eylül 1934'te Çorum'a bağlı Yerliköy'de dünyaya gelmiştir. Doğumu öncesinde, sırasında ve sonrasında bazı olağan dışı olaylar meydana geldiği anlatılmaktadır.¹⁶⁶ Bu zât gençlik yıllarında bir taraftan Arapça, Tefsir, Kur'an dersleri almış, bir taraftan da tarikattaki seyr-i süluka devam etmiştir. Seyr-i süluku tamamlayıp 1957'de Hüsnü Gülzari'den icazet almıştır. 1966'da hacca gitmiş, büyük hizmetlerden sonra 6 Haziran 2000 tarihinde vefat etmiştir.¹⁶⁷ Mezarı yukarıda adı geçen köyde bulunmaktadır.

İbrahim İpek Efendi, vasiyet niteliği taşıyan mektuplarında talebelerine; Allah'ı ve Peygamber'i sevmeyenlerle dost olmamalarını, anne-baba, akraba ve büyükleri sevip saymalarını, iffet ve namuslarına dikkat etmelerini, kibirli olmamalarını, kimseye darılmamalarını, fakirlere yardım etmelerini, şükretmelerini, israf etmemelerini, hukuka ve kanunlara aykırı davranışlarda bulunmama- larını... tavsiye etmektedir.¹⁶⁸ İbrahim İpek Efendi'nin pek çok *Divanı* bulunmaktadır. Bu divanların bir kısmı İpek Yolu¹⁶⁹ isimli kitapta yayınlanmıştır.

Yöntem

Bu kısımda, grup içi ortak normlar, değerler ve anlayışlar ağı olarak tanımlanan sosyal sermayenin, yoğun dini gruplar olarak nitelendirilebileceğimiz tarikat oluşumlarında daha güçlü şekilde bulunacağı hipotezini test etmek amacıyla grup içi eşgüdümlü tutum ve davranışlarla ilgili bir deneme girişimine yer verilmiştir. Bu amaçla örneklemin dini, sosyal ve siyasal görüşlerindeki eşgü-

hemmed Hamdi, Seyyid Mehmet Cemallettin Uşşaki, Abdullah Selahattin Uşşaki, Muhammet Zühtü Nazilli, Muhammet Süleyman Rüştü, Aliyyül Vasfi Galip, Mehemmet Tevfik Ömer Hulusi, Hüseyin Hakkı Kasabavi, Ahmet Talibi İrşadi, Hüseyin Hüsnü, Mustafa Kanber, Seyyit Hasan Necati, Hüsnü Gülzari, Mehmedi Fehmi, İbrahim İpek Efendi ve Mehmet Fatih Efendi (Eyyüp Fatih Şağban). Ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüp Fatih Şağban, *Gülzar-ı Hüsnüya*, İpek Yolu Yay., İstanbul 2003, s. 25.

165 Şağban, *Gülzar-ı Hüsnüya*, s. 25.

166 *Aynı eser*, s. 51.

167 *Aynı eser*, s. 57-85.

168 Eyyüp Fatih Şağban, *Gülzar-ı Hüsnüya*, s. 86-87.

169 İlgili kitap için bk. Eyyüp Fatih Şağban, *İpek Yolu*, Göksu Ofset, İstanbul 2002.

dümün derecesi analiz edilecektir.

Veri elde etme aracı olarak bir anket formu kullanılmıştır. Anket formu Likert usulü çoklu dereceleme modeline göre oluşturulan sorulardan meydana gelmektedir. Sorular, grubun dini konular dışındaki eşgüdümlü tutum ve davranışlarını da hesaba katmak üzere dini, toplumsal ve politik olmak üzere üç kategori altında toplanmıştır.

Uygulama aşamasında öncelikle bazı grup üyeleri vasıtasıyla grup liderine ulaşılmış, gerekli görüşmeler ve izin alındıktan sonra anket formu yine bazı grup üyeleri vasıtasıyla 100 kişilik örneklem grubuna uygulanmıştır. Bunun yanı sıra grup lideri ve bazı grup üyeleri ile karşılıklı görüşmeler yapılmış, grubun çeşitli etkinlikleri ve ritüellerine katılarak gözlemler yapılmıştır. Anket formlarından ancak 52 anket değerlendirmeye alınabilmiştir.

Araştırmamızın hedefi bir dini grupta, grup içi eşgüdümlü tutum ve davranışların derecesini ortaya koymak olduğundan ve ayrıca anket formlarının sayısal yetersizliği nedeniyle frekans analizi ile yetinilmiş, daha ileri istatistiki analizler yapılamamıştır. Veriler SPSS paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Örneklemin Olgusal Özellikleri

Bu başlık altında örneklemin cinsiyet, ikamet yeri, yaş ve eğitim değişkenlerine göre olgusal özellikleri ele alınacaktır.

Tablo 1. Örneklemin Cinsiyete Göre Dağılımı

Erkek %	Bayan %	Cevapsız %	Toplam %
17,3	82,7	0	100

Tablo 2. Örneklemin İkamet Yerine Göre Dağılımı

Köy %	Şehir %	Metropol %	Cevapsız %	Toplam %
3,8	90,4	1,9	3,8	100

Tablo 3. Örneklemin Yaşa Göre Dağılımı

15-20 Yaş %	21-30 Yaş %	31-40 Yaş %	41 ve Üzeri Yaş %	Cevapsız %	Toplam %
25	36,5	17,3	19,2	1,9	100

Tablo 4. Örneklemin Eğitim Durumuna Göre Dağılımı

İlkokul %	Ortaokul Mezunu %	Lise Me- zunu %	Üniversite Mezunu %	Cevapsız %	Toplam %
26,9	7,7	38,5	21,2	5,8	100

Yukarıdaki tablolarda görüldüğü gibi örnekleminizi oluşturan katılımcıla-

rın %82,7'si bayan ve %17,3'ü erkektir. Her ne kadar grup içinde kadın ve erkeklerin oranı arasında bu kadar büyük farklılık yoksa da kadın üyelerin erkeklerden daha fazla olduğu bilinmektedir. Deneklerin %3,8'i köyde, %90,4'ü şehir merkezinde, %1,9'u metropolde oturduğunu belirtmiş, bu soruyu cevapsız bırakanların oranı ise % 3,8 olarak ölçülmüştür. Yaş ve eğitim durumu ile ilgili olarak ise örneklemimizi oluşturanların % 25'inin 15-20 yaş ve %36,5'inin 31-40 yaş arası kimselerden oluştuğu; 41 ve üzeri yaş deneklerin oranının %19,2 ve bu soruyu cevapsız bırakanların oranının ise %1,9 olduğu görülmektedir. Yine katılımcıların %26,9'u ilkökul, %7,7'si ortaokul, %38,5'i lise ve %21,2'si üniversite mezunu olduklarını belirtmiş, %5,8 oranında katılımcı ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır.

Örneklemin Dini, Sosyal ve Siyasal Görüşleri

Dini Konular

Bu başlık altında örneklemin Kur'an, namaz, ahiret, kader, kurban ve başörtüsü başta olmak üzere, bir takım dini ve popüler inanışlarla ilgili görüşlerine dikkat çekilerek, katılımcıların dini konularla ilgili sahip oldukları müştereklik incelenmiştir.

Tablo 5. Kur'an'la İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Kuran'daki bütün hükümler evrenseldir, şartlara göre değişmez	90,4	7,7	1,9	0
Kuran hiç değişmeden bize kadar gelmiştir	94,2	3,8	1,9	0
Kuran'da her şey mevcuttur, onda kâinatın sırları ve olayların şifreleri vardır	84,6	3,8	9,6	1,9
Kuran'daki hiçbir hüküm evrensel değildir, hepsi şartlara göre değişebilir	7,7	5,8	82,7	3,8
Kuran'ın mealini okumak gerekir, bu Allân'ın Kuran'ı vahyetme amacına da uygundur	84,6	7,7	5,8	1,9
Kuran'daki hükümler, her çağda ve bütün insanlar için geçerlidir	96,2	1,9	0	1,9
Vahiy olmadan akıl doğru yolu bulamaz	73,1	17,3	1,9	7,7
Doğru yolu bulmada ve gerçeğe ulaşmada vahiy ve akıl birbirini tamamlar	78,8	11,5	3,8	5,8

Tablo 5'deki verilere göre, Kur'an'daki hükümlerin evrenselliği, değişmeden günümüze kadar geldiği, Kur'an'da her şeyin mevcut olduğu ve Kur'an mealinin de okunması gerektiği, Kur'an'daki hükümlerin bütün insanlar için geçerli olduğu, vahiy olmadan aklın doğru yolu bulamayacağı, vahiy ve aklın birbirini tamamlayacağı konularında katılımcıların %82-96 aralığında aynı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 6. Namazla İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Karşısında insan resmi bulunan yerde kılınan namaz batıldır	75	15,4	7,7	1,9
Namaz dinin direğidir, namaz kılmayanın imanı zayıftır	86,5	7,7	3,8	1,9
Kadınlara cuma namazı farzdır	5,8	19,2	75	0
Namazların sadece savaş gibi olağanüstü zamanlarda cem edilmesi caizdir	76,9	19,2	0	%3,8
Namazların her zaman birleştirilmesinde dinimizce bir mahzur yoktur	3,8	11,5	84,6	0
Alkollü madde bulaşmış bir kıyafetle namaz kılınmaz	82,7	7,7	7,7	1,9

Tablo 6'ya göre katılımcıların, insan resmi bulunan ya da alkol bulaşmış bir yerde namaz kılınmayacağı, namazın dinen çok önemli olduğu, kadınlara Cuma namazının farz olmadığı, namazın olağanüstü durumlarda birleştirilebileceği gibi konularda %75-86,5 aralığında aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir.

Tablo 7. Kader, Ahiret ve Kurbanla İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Alınyazısı diye bir şey mevcuttur, her şey Allah'ın takdiriyle olur	94,2	3,8	1,9	0
Ölümden sonra dirilme gerçektir, cennet-cehennem mevcuttur	98,1	0	0	1,9
Kurban kesmek yerine parasını parasının fakirlere dağıtılması dinimizin sosyal anlayışına daha uygundur	5,8	21,2	71,2	1,9
Asıl önemli olan ahirettir, dünya değil	84,6	5,8	9,6	0

Tablo 7'ye göre katılımcıların, alınyazısı ve kader, ölümden sonra dirilme, cennet ve cehennemin varlığı, kurban bedelinin fakirlere dağıtılmasından ziyade bizzat kesilmesi gerektiği ve insanlar için asıl önemli olanın dünya değil ahiret olduğu konularında %71-98 aralığında hemfikir oldukları görülmektedir.

Tablo 8. Başörtüsü İle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Başörtüsü farzdır. Kadının saçının bir telinin bile erkeğe gösterilmesi haramdır	94,2	3,8	1,9	0
Başörtüsünün sebebi kadınların ziynet yerlerinin (boyun ve göğüs kısmının) örtülmesidir, saçla bir ilgisi yoktur	5,8	5,8	88,5	
Bir kadının başı açık namaz kılması caizdir	9,6	7,7	82,7	0

Tablo 8'e göre, katılımcıların başörtüsünün farz olduğu, kadının sadece boyun ve göğüs kısmını değil, aynı zamanda saçlarını örtmenin de amaçlandığı

ve başı açık namaz kılınamayacağı gibi konularda %82-94 aralığında aynı kanaati paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 9. Popüler Dini Konularla İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Erkelerin altın takmasında dinimizce bir mahzur yoktur	3,8	5,8	88,5	1,9
Müslüman'ın bir mezhebe bağlı olması gerekmez, aklına uygun olana uyabilir	9,6	17,3	71,2	1,9
Dinde reform dinin değiştirilmesi anlamına gelir ki, bu batıldır	82,7	9,6	0	7,7
Deprem, sapıklık içindeki bir topluma Allah'ın gönderdiği bir azaptır	76,9	11,5	9,6	1,9
İlimler arasında en üstün olan dini ilimlerdir	84,6	3,8	5,8	5,8
İnsanlara sıkıntılı anlarında yardım eden Hızır diye biri gerçekten mevcuttur	86,5	7,7	3,8	1,9
Yılbaşında eğlenmenin dinimizce sakıncası yoktur	3,8	11,5	84,6	0

Tablo 9'da yer alan verilere bakıldığında, erkeklerin altın takmasının caiz olmadığı, Müslüman'ın bir mezhebe bağlı olması gerektiği, dinde reformun onu değiştirmek anlamına geldiği ve bunun kabul edilemeyeceği, depremin sapıklıklara bir ceza olduğu, ilimler arasında en üstün olanının dini ilimler olduğu, insanlara yardım eden Hızır diye birinin gerçekten var olduğu ve yılbaşında eğlenmenin dinen sakıncalı olduğu konularında %71-88,5 oranında aynı fikirleri paylaştıkları görülmektedir.

Tablo 10. Şeyh-Mürüt İlişkisi İle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
Gerçek İslam'ı yaşayabilmek ve Allah'ın yolunu bulabilmek için bir mürşide ihtiyaç vardır	88,5	3,8	7,7	0
Her Müslüman'ın bir şeyhe ihtiyacı vardır	82,7	11,5	3,8	1,9
Ahrette şey müridine şefaate edecektir	82,7	5,8	9,6	1,9
Şeyhe rabıta batıldır	5,8	9,6	82,7	1,9
Dini tarikatlar, İslam'ın yaşanması için en uygun ortamlardır	92,3	1,9	3,8	1,9

Tablo 10'a göre, örneklemin gerçek İslam'ı yaşayabilmek için her Müslüman'ın bir şeyhe ihtiyacı olduğu, ahirette şeyhin şefaate edeceği, şeyhe rabitanın batıl olmadığı, tarikatların İslam'ın yaşanması için en uygun ortamlar olduğu konularında %82-92 oranında aynı kanaati paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Toplumsal Konular

Bu başlık altında katılımcılara kadın-erkek ilişkileri, bireysel ilişkiler, güncel

meseleler, dini-sosyal konular, bazı inanışlar, ekonomik konular ve şans oyunları ile ilgili sorular sorularak, bu konularda aynı kanaati paylaşma dereceleri incelenmiştir.

Tablo 11. Kadın-Erkek İlişkileri

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Dinimize göre kadınla erkek tokalaşabilir	5,8	15,4	78,8	0
Ziyaretler ve diğer görüşmelerde kadınla erkeğin haremlik-selamlık oturması dinimizin gereğidir	78,8	9,6	11,5	0
Kadınla erkeğin nikâhsız el ele tutuşması dinimize uygundur	1,9	0	98,1	0
Evliliklerde sadece resmi nikâh yeterlidir	3,8	11,5	84,6	0
Dinimize göre nikâh öncesi adayların birbirini (ileri gitmemek üzere) tanınması caizdir	92,3	1,9	3,8	1,9
Kadının söylediği şarkının erkekler tarafından dinlenmesi dinimizce caizdir	13,5	7,7	78,8	0
Müslüman bir kızın güzellik yarışmasına katılması, dinimizce caiz değildir.	80,8	1,9	11,5	5,8
Erkeğin aile reisi olması dinimizin hükmüdür	78,8	17,3	3,8	0

Tablo 11’de görüldüğü gibi katılımcıların kadın ve erkeğin tokalaşmasını ve erkeklerin kadın şarkıcıyı dinlemesinin uygun olmadığı, Müslüman bir kızın güzellik yarışmasına katılmaması gerektiği, ziyaretler ve diğer görüşmelerde kadın ve erkeklerin ayrı oturması gerektiği, kadın ve erkeğin nikahsız el ele tutuşmasının caiz olmadığı, evliliklerde sadece resmi nikahun yeterli görülemeyeceği, nikah öncesi adayların görüşmesinde bir sakınca olmadığı, aile reisinin erkek olması gerektiği konularında %78-98 aralığında aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir.

Tablo 12. Bireysel İlişkilerle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
İnsanları değerlendirmede özellikle, inançlarına, dini düşünce ve görüşlerine bakmak daha doğrudur	78,8	9,6	9,6	1,9
Arkadaş seçerken aynı dini görüşü paylaşmasına dikkat etmek dinen de gereklidir	76,9	3,8	17,3	1,9
İnsanları dini olarak değerlendirmede özellikle, dinin ahlaki umdelerine uymalarına bakmak daha doğrudur	65,4	15,4	13,5	5,8
Bir kişi ile arkadaş ya da dost olmak için aynı düşünce veya ideolojiden olmak gerekir	59,6	7,7	30,8	1,9

Tablo 12’de yer alan verilere göre örneklem, insanları değerlendirmede ve arkadaş seçiminde öncelikle inançlara, dini düşünce ve görüşlere, aynı dini

görüşü paylaşıp paylaşmadığına, ahlaki tutumuna bakılması gerektiğini düşünmektedir. Arkadaş seçiminde aynı düşünce ve ideolojiden olma gereği diğerlerine göre daha az oranda paylaşılan bir düşünce olmakla birlikte bu konularda örneklemin %59-78 oranında ortak tutumlara sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 13. Güncel Meselelerle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Bilerek ve isteyerek bir insanı öldürmek çok büyük günahdır	98,1	0	1,9	5,8
İnsanların genetik olarak kopyalanması dinimize göre caizdir	3,8	13,5	76,9	5,8
Estetik ameliyat yaptırmak dinimize uygundur	3,8	19,2	73,1	3,8
İntihar dinimize göre caiz değildir, intihar eden cehennemlidir	82,7	11,5	3,8	1,9
Kurtulması imkânsız olan kimsenin kendinin ilaçla öldürülmesini isteme hakkı(ötenazi) dinimizce uygundur	9,6	13,5	75	1,9

Tablo 13'den anlaşıldığı gibi, bilerek ve isteyerek insan öldürmenin günah olduğu, genetik kopyalama, estetik ameliyat ve intiharın caiz olmadığı, ötenazinin dinen kabul edilemeyeceği konularında katılımcılar %73-82 oranında aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Tablo 14. Dini-Sosyal Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Erkeklerin altın takması sadece evlilik ve nişanlılık alametleri için caizdir	21,2	21,2	57,7	0
Parfüm, deodorant vb. kokuların süsülmesi sadece kadınlara caizdir	11,5	23,1	65,4	0
Erkeklerin ipek giymeleri dinimizce caizdir	11,5	5,8	80,8	1,9

Tablo 14'de ele alınan, evlilik ve nişanlılık dışında erkeklerin altın takmasının, yine erkeklerin ipek giymesinin ve parfüm, deodorant gibi bir takım kokuların sadece kadınlara caiz olmadığı konularında, katılımcıların %57-80 arasında aynı düşünceyi paylaştıkları görülmektedir.

Tablo 15. Bazı İnanışlarla İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Büyü dinimize göre batıldır	84,6	5,8	3,8	5,8
Cinlerle ilişki kurmak caizdir	15,4	17,3	65,4	1,9
Nazar boncuğu takmak dinimize göre batıldır	67,3	21,2	9,6	1,9

Tablo 15 incelendiğinde, büyü'nün batıl olduğu, cinlerle ilişki kurmanın caiz olmadığı, nazar boncuğunun batıl olduğu konularında %65-86 oranında

hemfikir oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 16. Ekonomik Konularla İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Faizin her türlü dinimize göre haramdır	98,1	0	0	1,9
Borsa bir kumardır, kumar ise haramdır	71,2	11,5	15,4	1,9
Bankadan faizli kredi çekmek dinimizce haramdır	92,3	3,8	1,9	1,9
Ekonomik ilişkilerimizde bile dini ön plana çıkarmak dinimizce de gereklidir	69,2	13,5	15,4	0
Enflasyon oranı kadar faiz dinimize göre caizdir	9,6	17,3	69,2	3,8
Rızkını temin edemeyeceğim diye az çocuk yapmak batıldır. Rızık Allah'tandır	76,9	13,5	9,6	0

Ekonomik konularla ilgili soruların bulunduğu Tablo 16'ya göre katılımcılar, her türlü faizin, borsanın, faizle kredi çekmenin haram olduğu, rızık Allah'ın verdiği ve ekonomik ilişkilerde de dinin ön plana çıkarılması gerektiği konularında %69-98 oranında aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Tablo 17. Şans Oyunları İle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
Eğlence amacıyla tavla, satranç, kâğıt ya da okey oynanması dinimizce caizdir	11,5	9,6	78,8	0
Toto, piyango vb. şans oyunlarından kazanılan para kumar parası hükmindedir	90,4	3,8	5,8	0
Yıldız falı, kahve falı bakmak dinimize göre batıldır	80,8	7,7	11,5	0

Tablo 17'ye göre, eğlence amacıyla da olsa bir takım oyunların oynanması gerektiği, şans oyunlarından kazanılan paranın kumardan kazanılan para gibi olduğu, her türlü falın dinimize göre batıl olduğu konularında katılımcıların %78-90 oranında aynı kanaati paylaştıkları ortaya çıkmaktadır.

Politik Konular

Bu başlık altında örneklemimizi oluşturan katılımcıların milli aidiyet, dini aidiyet, dini, sosyal ve politik bir takım meselelerle ilgili müşterek kanaatleri konu alınacaktır.

Tablo 18. Milli ve Dini Aidiyetle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değişim %	Hayır %	Cevapsız %
--	--------	----------------	---------	------------

İslam'da vatan için savaşmak kutsaldır	96,2	0	3,8	0
Dünyada iki grup insan vardır: Türk milletine mensup olanlar ve diğerleri	11,5	17,3	71,2	0
Dünyada iki grup insan vardır, Müslümanlar ve diğerleri	69,2	13,5	17,3	0
Cennete Müslümanlar girecektir, başka dinden olanlar Müslüman olmadıkça cennete giremez	88,5	9,6	0	1,9

Tablo 18 incelendiğinde, katılımcıların İslam'da vatan için savaşmanın kutsal olduğu, mensup oldukları millet ve dini benimseme ile milli ve dini aidiyet konusunda, ayrıca dinen ödüllendirileceklerin sadece Müslümanlar olduğu konusunda, %69-96 oranında aynı görüşleri paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 19. Dini-Politik İlişkilerle İlgili Görüşler

	Evet %	Emin Değilim %	Hayır %	Cevapsız %
İslam'la laiklik bağdaşır	13,5	17,3	67,3	1,9
Laiklik olmadan da demokrasi olabilir	71,2	23,1	3,8	1,9
Dinimiz laikliği değil şeriatı istemektedir	73,1	13,5	9,6	3,8
Başı örtmek demokratik bir haktır	71,2	11,5	17,3	
Başı örtmek İslam'ın bir sembolüdür	76,9	3,8	19,2	
Sarık müminin şiarıdır	69,2	21,2	5,8	3,8
Müslüman'ın bir mezhebe bağlı olması dinimizin vazgeçilmez bir şartıdır	80,8	7,7	7,7	3,8
Dini nitelikli bir partiye oy vermeyenin imanı zayıftır	38,5	40,4	26,9	1,9
Dini nitelikli bir partiye oy vermek her Müslüman'ın dini görevidir	57,7	17,3	21,2	3,8
Müslüman'ın partisi olmaz, parti Müslümanları böler	44,2	21,2	30,8	3,8
Dine hizmet etmeyen gazete ve dergilere para vermek bir Müslüman için caiz değildir	63,5	15,4	19,2	1,9

Son olarak dini-politik görüşlerdeki müşterekliği ele alan Tablo 19'a göre, örneklemin İslam'la laikliğin bağdaşmayacağı, laik olmadan da demokrasi olabileceği, dinimizin laikliği değil, şeriatı istediği, başörtüsü ve sarığin İslam'ın bir sembolü olduğu, Müslümanın bir mezhebe bağlı olması gerektiği konularında %67-80 oranında; diğer taraftan dini nitelikli bir partiye oy vermenin Müslümanlık ve imanla ilişkilendirilmesi, Müslümanın partisi olması gerektiği ve dine hizmet etmeyen yayın organlarını desteklemek konularında ise %38-63 oranında aynı görüşleri paylaştıkları görülmektedir.

Sonuç

Çalışmanın teorik kısmında analiz ettiğimiz ve dinle ilişkisini tartıştığımız sosyal sermayenin, yoğun dini gruplar olarak nitelendirdiğimiz tarikat oluşumlarında, pek çok başka toplumsal gruptan daha fazla ve belirgin şekilde bulunduğu ve etkilerinin de o oranda belirgin ve güçlü olduğunu varsayarak, sosyal sermayenin sonuçları arasında yer alan işbirliği, eşgüdümü ve ortak fayda

olgularını örneklemin dini, sosyal ve politik tutumlarını inceleyerek test etmeye çalıştık.

Elde edilen bulgulara göre, deneklerin Kur'an'ın evrenselliği, değişmezliği, Kur'an'da her şeyin mevcut olduğu gibi konularda %82-96 aralığında; namazın önemi, nerede, ne zaman, kimlerin ve nasıl kılabilceği gibi konularda %75-86,5 aralığında; kader, ölümden sonra yaşamın varlığı, mahiyeti ve önemi, kurban gibi konularda %71-98 aralığında; başörtüsü, ve kadınların namaz kılması ile ilgili olarak %82-94 aralığında; erkeklerin altın takması, mezhebin önemi, dinde reform, doğal afetlerin anlamı, dini ilimlerin önemi, Hızır'ın varlığı konularında %71-88,5 oranında; Müslümanın hayatında mürşidin önemi, şeyhin şefaati ve ona rabıta, tarikatların İslam ve Müslüman için önemi konularında %82-92 oranında aynı görüşleri paylaştıkları anlaşılmıştır. Buna göre örneklemin beklendiği gibi dini konularda oldukça yüksek bir eşgüdümlü tutum ve davranışlara sahip oldukları görülmektedir.

Diğer taraftan kadın-erkek ilişkileri, Müslüman kadının günlük hayattaki yeri, evlilik, nikah öncesi ilişkiler, nikah türleri, ailedeki dominant otorite konularında %78-98 aralığında; arkadaş seçimi gibi bireysel ilişkilerin tesisinde din ve dini inancın yeri, ahlaki tutumların, aynı düşünce ve ideolojiden olmanın gereği ile ilgili konularda %59-78 oranında; bilerek ve isteyerek insan öldürmek, genetik kopyalama, estetik ameliyat, intihar ve ötenazi konularında %73-82 oranında; erkeklerin altın takmasının, ipek giymesinin caiz olmadığı, parfüm ve deodorant kullanımında cinsiyet ayrımı olmadığı konularında %57-80 aralığında; büyü, cinlerle ilişki ve nazar boncuğu gibi inanışların batıl olduğu ile ilgili olarak %65-86 oranında; faizin, borsanın, faizle kredi çekmenin haram olduğu, rızkı verenin Allah olduğu ve ekonomik ilişkilerde dinin öne çıkarılması gerektiği konularında %69-98 oranında aynı kanaatleri ortaya koydukları görülmüştür.

Ne amaçla olursa olsun şans oyunlarının ve bu oyunlardan kazanılan paranın haram olduğu, her çeşit falın batıl olduğu konularında katılımcıların %78-90 oranında; son olarak içinde buldukları ülkeye, millete ve dine aidiyet konusunda, %69-96 oranında; laiklik, İslam, şeriat ve demokrasi ilişkisi, başörtüsü ve sarığın sembolik anlamı, dinde mezhebin gerekliliği konularında %67-80 oranında; din, dindarlık ve siyasi katılım konularında %38-63 oranında müşterek görüşlere sahip oldukları tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, şüphesiz başka çalışmalarla desteklenmesi gereken bulgulara göre, ele aldığımız tarikat oluşumunun hem dini, hem sosyal hem de politik görüşlerinde yüksek oranda bir müştereklik, başka ifadeyle, işbirliği ve eşgü-

dümü içerisinde oldukları gösterilmiştir. Dini, sosyal ve siyasal konular gibi geniş bir yelpazedeki bu müştereklik, sosyal sermayenin grup içi karşılıklı ilişkiler, ortak inanç ve uygulamalar, ortak normlar ve değerler, ortak tutum ve davranışlar, yüksek güven ve en önemlisi de işbirliği ve eşgüdümünün göstergesidir. Buna göre çalışmanın bulgularının, dinin sosyal sermayenin üretilmesinde önemli bir role sahip olduğu ve sosyal sermayenin grup içi, yoğun, bireysel ve kolektif etkilerinin en güçlü şekilde toplumsal grupların bir türü olan dini gruplar ve daha özelde yoğun dini gruplar (tarikatarlar) da belirgin şekilde gözlenebileceği varsayımlarını güçlendirdiği, diğer taraftan yoğun dini grupların yüksek düzeyde eşgüdümlü tutumlara sahip olduğu hipotezini doğruladığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akdoğan, Argun "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarımlar", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya, 2006, c.ilt: 6, Sayı: 12, ss. 162-187.
- Allık, Jüri ve Realo, Anu, "Individualism-Collectivism and Social Capital" *Journal of Cross-Cultural Psychology*, SAGE, 2004, c. 35, sayı: 29, ss. 29-49.
- Altay, Asuman, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye ve Yoksulluk İlişkisi", *Ege Akademik Bakış*, İzmir, 2007, c. 7, sayı: 1, ss. 337-362.
- Anık, Mehmet, "Sosyal Sermaye Kavramı Işığında Ziya Gökalp'in Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir, 2011, c. 12, sayı: 2, ss. 89-103.
- Annette, John "Faith Communities, Communitarianism, Social Capital and Youth Civic Engagement", *Ethnicities*, SAGE, 2011, c. 11, sayı: 3, ss. 383-397.
- Ardahan, Faik, "Sosyal Sermaye Ölçeği, Geçerlilik, Güvenirlilik Çalışması", *International Journal of Human Sciences*, c. 9, sayı: 2, ss. 773-789.
- Aşkar, Mustafa *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Aydın, Ferit, *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996.
- Baker, Chris ve Miles-Watson, Jonathan, "Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital—A Literature Review", Equinox Publishing, Londra, 2010.
- Bourdieu, Pierre, "The forms of capital" *Handbook Of Theory And Research For The Sociology Of Education*, (edit. J. G. Richardson), New York, 1986, ss. 241-258.
- Bunn, Christopher ve Wood, Matthew, "Cultured responses: The production of social capital in faith based organizations", *Current Sociology*, SAGE, 2012, c. 60, sayı: 5, ss. 636-652.
- Cebecioğlu, Ethem *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.
- Chakrabarti, Debjani, *Economic Freedom and Social Capital Determinants on Economic Growth Of Developed and Developing Nations*, Basılmamış Doktora Tezi, Mississippi State University, 2007.
- Cheong, Pauline Hope, Edwards, Rosalind, Goulbourne, Harry ve Solomos, John. "Immigration, social cohesion and social capital: A critical review", *Critical Social Policy*, SAGE, 2007, c. 27, sayı: 24, ss. 24-49.
- Coleman, James "Social Capital in the Creation of Human Capital", *Education, Culture, Economy and Society*, A.H. Halsey, H. Lauder, P. Brown ve A.S. Wells (edit.), Oxford University Press, 1997, ss. 24-41.

- Cook, Karen Schweers, "Networks, Norms, and Trust: The Social Psychology of Social Capital , 2004 Cooley Mead Award Address", *Social Psychology Quarterly*, SAGE, 2005, c. 68, sayı: 1, ss. 4-14.
- Corcoran, Katie E., Religious Capital as Human, Cultural, Social, and Emotional: Toward a Sociological Theory of Membership Dynamics in Religious Voluntary Associations, Basılmamış doktora tezi, Washington Üniversitesi, 2012.
- Cornwell, Benjamin, "The Protestant Sect Credit Machine: Social Capital and the Rise of Capitalism", *Journal of Classical Sociology*, 2007, c. 7, sayı: 3, ss. 267-290.
- Çetin, Murat, "Endüstriyel Bölgelerde Sosyal Sermaye ve Güven: Üçüncü İtalya Örneği", *Ege Akademik Bakış*, İzmir 2006, c. 6, sayı: 1, ss. 74-86.
- Çiftci, Sabri "Modernization, Islam, or Social Capital: What Explains Attitudes Toward Democracy in the Muslim World?", *Comparative Political Studies*, SAGE, 2010, c. 43, sayı: 11, ss. 1442-1470.
- Duman, Betül ve Alacahan, Osman, "Sosyal Sermaye/Güven Boyutunda Etniklik", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Gaziantep, 2011, c. 10, sayı: 1, ss.
- Fafchamps, Marcel, "Development and Social Capital", *Journal of Development Studies*, Routledge, 2006, c. 42, sayı:7, ss. 108-131.
- Foley, Michael W. ve Hoge, Dean R., *Religion and the New Immigrants: Social Capital, Identity, and Civic Engagement*, Oxford Scholarship Online, London, 2007.
- Fukuyama, Francis "Social capital, civil society and development", *Third World Quarterly* JSTOR 2001, c. 22, sayı: 1, ss. 7-20.
- "Social Capital and Civil Society", <http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm> (Erişim tarihi: 15.04.2013).
- "Social Capital and the Global Economy", *Foreign Affairs*, c. 74, sayı: 5, ss. 89-103.
- Glanville, Jennifer L. ve Bienenstock, Elisa Jayne, "A Typology for Understanding the Connections Among Different Forms of Social Capital", *American Behavioral Scientist*, SAGE, 2009, c.52, sayı: 11, ss. 1507-1530.
- Graddy, Elizabeth ve Wang, Lili "Community Foundation Development and Social Capital", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE, 2009, c. 38, sayı: 3, ss. 392-412.
- Jeong, Hoi Ok, "How Do Religions Differ in Their Impact on Individuals' Social Capital? The Case of South Korea", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE, 2010, c. 39, sayı: 1, ss. 142-160.
- Kapu, Hüsnü "Sosyal Sermaye ve Organizasyonların Öngörü Yeteneğini Geliştirme Gücü", *Atatürk Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Erzurum, 2008, c. 22, sayı: 1, ss. 258-288.
- Karagül, Mehmet, DüNDAR, Süleyman, "Sosyal Sermaye ve Belirleyicileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya, 2006, c. 6, sayı: 12, ss. 37-52.
- Karner, Christian ve Parker, David, "Religion versus Rubbish: Deprivation and Social Capital in Inner-City Birmingham", *Social Compass*, SAGE, 2008, c. 55, sayı: 4, ss. 517-531.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Osmanlı'da Orta Asyalı Bir Süfi Hüsâmüddîn Hasan-ı Uşşaki", Basılmamış konuşma metni.
- Kırkkılıç, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- Koç, Aylın ve Ata, A. Yılmaz, "Sosyal Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: AB Ülkeleri ve Türkiye Üzerine Ampirik Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Isparta 2012, c. 17, sayı:1, ss. 199-218.
- Lockhart, William H., "Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs", *Sociology of Religion*, Oxford Journals 2005, c. 66, sayı: 1, ss. 45-60.
- Marsden, Peter V., "The Sociology Of James S. Coleman", *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews 2005, sayı: 31, ss. 1-24.

- Özen, Şükrü ve Aslan, Zuhul "İçsel ve Dışsal Sosyal Sermaye Yaklaşımları Açısından Türk Toplumunun Sosyal Sermaye Potansiyeli: Ortadoğu Sanayi ve Ticaret Merkezi (Ostim) Örneği", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, Antalya 2006, c. 6, sayı: 12, ss. 130-161.
- Özüğurlu, Aynur "Sosyal Sermaye: Kamunun Trajedisi ya da Emeğin Sömürgeleştirilmesinde Yeni Bir Eşik", *Akdeniz Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Antalya 2006, c. 6, sayı: 12, ss. 188-213.
- Paxton, Pamela, "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", *American Sociological Review*, American Sociological Association 2002, c. 67, sayı: 2, ss. 254-277.
- Pieterse, Jan Nederveen, "Social capital and migration: Beyond ethnic economies", *Ethnicities*, SAGE, 2003 c. 3, sayı:1, ss. 29-58.
- Portes, Alejandro, "The Two Meanings of Social Capital", *Sociological Forum*, Plenum Publishing, 2000, c. 15, sayı: 1, ss. 1-12.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American community*, Simon and Schuster, New York, 2000.
- Sarı Gerşil, Gülşen ve Aracı, Mehtap, "Sosyal Sermayenin Güven Unsurunun İşgörenlerin Performansı Üzerine Etkileri", *Çalışma ve Toplum*, İstanbul 2011, c. 1, sayı: 28, ss. 39-74.
- Sarıkaya, Saffet, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl. 1998, Sayı:3, Isparta 1998, ss. 93-102.
- , "Dini Zihniyetin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri", *Araştır- lar, İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, yıl. 3, sayı: 5-6, Isparta 2001.
- Schneider, Jo Anne, "Organizational Social Capital and Nonprofits", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE 2009, c. 38, sayı: 4, ss. 643-666.
- Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yay., İstanbul 1984.
- Sobel, Joel, "Can We Trust Social Capital?", *Journal of Economic Literature*, American Economic Association 2002, c. 40, sayı: 1, ss.
- Stromsnes, Kristin, "The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital", *Social Compass*, SAGE, 2008, c. 55, sayı: 4, ss. 139-154.
- Szreter, Simon ve Woolcock, Michael "Health by association? Social capital, social theory, and the political economy of public health", *International Journal of Epidemiology*, 2004, c. 33, sayı: 4, ss. 650-667.
- Şağban, Eyyüp Fatih, *Gülzar-ı Hüsnüya*, İpek Yolu Yayınları, İstanbul., 2003.
- Şağban, Eyyüp Fatih, *İpek Yolu*, Göksu Ofset, İstanbul, 2002.
- Şapolya, Enver Benhan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1964.
- Trauttmüller, Richard, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", *European Sociological Review*, Oxford University Press, 2011, c. 27, sayı: 3, ss. 346-363.
- Tüylüoğlu, Şevket, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, Antalya, 2006, c. 6, sayı: 12, ss. 14-60.
- Uslaner, Eric M., "Trust but verify: social capital and moral behavior", *Social Science Information*, SAGE 1999, c. 38, sayı: 29, ss. 29-55.
- Wiernik, Craig Stephen, *Christian Religiosity and Social Trust*, Basılmamış doktora tezi, The Pennsylvania State University, 2011.
- Yeung, Anne Birgitta, "An Intricate Triangle, Religiosity, Volunteering, and Social Capital: The European Perspective, the Case of Finland", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, SAGE 2004, c. 33, sayı: 3, ss. 401-422.
- Yılmaz, Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

KADERİ OLMAKLA İTHAM EDİLEN HADİS RÂVİLERİ

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Kaderî diye itham edilen birçok muhaddisin muteber hadis kitaplarında rivâyetleri bulunmakla birlikte usûl kaynaklarında bid'at ehli olmaları hasebiyle, Kaderî görüşlere sahip râvîlerin belli şartlarla mecrûh sayılacağı da teorik olarak ifade edilir. Bu çerçevede makalemizde Kütüb-i sitte râvîlerinden öncelikle nispet edildikleri ilim merkezlerine göre ne kadarının Kaderî olmakla itham edildiği tespit edilmiş ve tespit edilen râvîler arasında "hâfiz", "imâm", "muhaddis" unvanlarıyla temâyüz etmiş âlimlerin hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri husus bağlamında biyografileri incelenmiştir. Sonuç itibariyle Kaderiyye'den olmanın veya Kaderî görüşlere temâyülün cerh sebebi sayılıp sayılmadığının uygulamadaki boyut ve problemlerine dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kaderiyye, râvî, hadis, cerh ve ta'dîl, bid'at.

Abstract

Hadith Narrators Accused by being The Followers of Fatalism (Qadariyya)

Even though the reports of many hadith narrators who were accused of being qadarîs (fatalists) can be found in reliable hadith books, theoretically it has still been stated in the sources of hadith methodology that such fatalist narrators were regarded as rejected (*majrûh*) for being innovators in religion (*ahl bid'ah*). In this context, first we have found out the amount of qadarî narrators in the six most reliable hadith books (*kutub al-sittah*) based on the center of knowledge to which they were associated; and then we have examined effectiveness of some of these narrators who were distinguished with the titles of "hâfiz," "imâm," "muhaddith" in reporting the hadiths. We have also examined the matters they were accused under the light of their biographies. In conclusion in this paper it is pointed out the practical dimensions and problems of whether being a qadarî or having qadarî inclinations can/should be regarded as a reason for rejection (*jarh*).

Keywords: Qadariyya (fatalism), râwî (narrator), hadîth, jarh and ta'dîl (rejection and correction).

1. Giriş

Hadis râvîlerinin tenkit edilip kusurlarının belirlenmesinde adâlet ve zapt vasıflarının esas alındığı malumdur. Metâini aşere diye isimlendirilen bu kusurlardan biri de adâlet vasfıyla ilgili olan bid'attir.¹ Muhtelif tarifleri yapılmakla

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale 18 Mart Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Bk. Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar, fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahı ehli'l-eser (Şerhu'n-Nuhbe)*, tahk.: Nüreddîn İtr, Dâru'l-Hayr, Dimâşk 1414/1993, s. 85; Emin Aşıkkuşlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 110-139.

birlikte dinin aslından olmayan sonradan icat edilen her türlü inanış veya amel bid'at olarak algılanabilir.² Nitekim bid'at, hadis usûlu kaynaklarında da öncelikle küfür veya günah sebebi olması bakımından başlıca iki şekilde kategorize edilmektedir. Ayrıca bid'at sahibi râvînin propagandacı olup olmaması, mezhebî kaygılarla yalan söyleyip söylememesi, özellikle teorik değerlendirmeler açısından oldukça önem arz eder.³ Öte yandan bid'at ehli sayılan birçok muhaddisin muteber hadis kitaplarında bol miktarda rivâyetleri görülür. Doğrusu bu bağlamda teorik tartışmaların pratik değerini test etmek üzere yapılacak örnekleme çalışmalarına ihtiyaç vardır. İşte bu maksatla makalemizde, bid'at ehli olarak addedilen bir grubu yani Kaderiyye'ye nispet edilen râvîleri, ele alıp tetkik etmek istiyoruz.

Kaderî olmakla itham edilen râvîlere yönelik bir listeyi ilk dönem kaynakları arasında İbn Kuteybe'nin (ö.279/892) *el-Meârif*inde görmekteyiz. Burada 30 kişinin ismi verilmektedir.⁴ Daha sonraki dönemlerde İbn Hacer (ö.852/1448), *Hedyü's-sârî*'sinde Mürcie, Şia, Cehmiyye, Kaderiyye gibi ehli bid'atten olan Buhârî ve Müslim'in râvîleri veya sadece Buhârî'nin râvîleri arasında zikrettiği Kaderiyye'ye mensup zevatı 28 kişi olarak kaydeder.⁵ Ne var ki İbn Hacer'in listesinde bulunan Kaderî râvîlerden sadece 6 kişi, İbn Kuteybe'nin listesinde yer almaktadır. İbn Hacer'in listesiyle birebir örtüşmese de ayrıca Suyûtî, Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği veya ikisinden birinin kitaplarına hadislerini aldığı Kaderî râvîlere ait 30 kişilik bir liste vermektedir.⁶ Bütün bu listeler Ka-

2 Bid'atın detaylı tarifi için bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 129-131.

3 Bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü'bni's-Salâh fi ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988/1408, s. 54; Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1420/2000, s. 214, 215. Diğer taraftan bir râvînin bid'at ehli olarak görülmesindeki izafilik hakkında bk. Abdullah Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*, Sır Yay., İstanbul 2005, s. 136-147.

4 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, tahk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 625.

5 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Dâru's-Selâm, Riyad, ts., s. 647, 648.

Ayrıca Harun Reşit Demirel tarafından kaleme alınan ve Buhârî'nin râvîlerine munhasır olarak İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb* isimli eseriyle sınırlı tutulan bir makale çalışmasında Kaderiyye'den 15, Şia'dan 10, Mürcie'den 6, Nâsibîler'den 3 ve Hâricîler'den 2 râvî tespit edilmiş, bu râvîlerin biyografisi üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Bk. Harun Reşit Demirel, "İbn Hacer'in Takrîbu't-Tehzîb'de Buhârî'nin Bida't Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvîlerinden Bahsetmesi ve Hedyü's-sârî (Mukaddime)deki Müdafası" *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2000, c. 2, sayı: 3, s. 29-59.

6 Suyûtî, *Tedrib*, s. 217.

derîlik'le itham edilen râvîlere yönelik bir fikir verse de konuyla alakalı tespit ve değerlendirmelerde isabetli bir yaklaşım ve sonuç için daha kapsamlı bir listenin oluşturulması aşikârdır. Dolayısıyla biz bu çalışmada Kütüb-i sitte râvîleri bazında bir değerlendirme yapmak üzere yine İbn Hacer'in *Tehzibü't-Tehzib* isimli eserindeki Kaderîlik'le müttehem râvîleri tespite koyulduk.⁷ Tespit edilen râvîlerden özellikle ve öncelikle hadis rivâyetindeki faaliyetleriyle temâyüz eden yani "hâfız", "imâm", "muhaddis" gibi unvanlarla anılan hadis bilgilerini (Zehebî'nin (ö.748/1347) *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zevatı), etkinlikleri ve itham edildikleri husus bağlamında ilim merkezlerine göre ele alıp tetkik ettik. Diğerlerini ise, oluşturulan genel listeler çerçevesinde ismen zikretmekle yetindik. Zira bir makale muhtevasında bütün bu râvîlerin tamamını detaylı bir şekilde incelemenin mümkün olmayacağı pek tabîîdir. Nitekim takip ettiğimiz metotla da Kaderî olmanın veya Kaderî görüşlere temâyülün cerh sebebi sayılıp sayılmadığının uygulamadaki problem ve boyutlarına önemli ölçüde dikkat çekmiş bulunmaktayız. Ancak öncelikle meselenin arka planının görülmesi açısından Kaderî tabirinin kullanımı, Kaderiyye'nin doğuşu, Kaderiyye-Mu'tezile ilişkisi konularını mütalaa etmek isabetli olsa gerektir.

2. Kaderî ve Kaderiyye Tabirlerinin Kullanımı

Kaderî tabiri, sözlükte "kadere mensup olan, kader taraftarı" mânasına gelse de, ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine ilâhî kaderi inkâr edip, özellikle sorumluluk bağlamında insanın irade ve kudretini ön plana çıkararak bir bakıma kaderi kula nispet edenler için kullanılmıştır.⁸ Ayrıca hayrın, nimetin ve güzel işlerin Allah'tan; şerrin, nimeti kötüye kullanmanın ve çirkin fiillerin

7 İbn Kuteybe'nin *Meârif*'inde zikri geçen 30 kişilik Kaderî gruptan ancak 16 kişinin biyografisine *Tehzibü't-Tehzib*'de yer verilmekte ve aynı zamanda bu eserde de Kaderî olarak kaydedilmektedir. Kalan 14 kişiden 7 kişi *Tehzib*'de geçmekte fakat Kaderîlik'le itham edilmemekte, diğer 7 kişi ise *Tehzib*'de yer almamaktadır. Diğer taraftan günümüzde yapılan araştırmalar açısından meseleye bakılınca, *Mutezile ve Hadis* isimli çalışmada Belhî, Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Murtezâ'nın eserlerinden derlenen râvîlerden oluşan 175 kişilik bir listenin yanında; ayrıca İbn Hacer ve Suyûtî'nin tespitlerine dayanarak Sahîhayn'da rivâyetleri bulunan râvîlere yönelik 31 kişilik bir başka liste daha oluşturulmuştur. Bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 167-179.

8 Bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, tahk.: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, ts., c. 2, s. 197; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1387/1967, c. 1, 43-46; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. 14, s. 64.

kullardan kaynaklandığına inananlar, Kaderîler arasında telakki edilir.⁹ Bunun yanında kader konularına çokça zaman harcıyıp önemli bir mesele haline getirenler de Kaderî diye algılanmıştır.¹⁰ Tabîî olarak bütün bu kimselerin oluşturduğu gruba Kaderiyye denilmiştir.¹¹

Başlangıçta kader konusunda kendi içinde homojen bir yapı arz etmeyen bu zümreye Kaderiyye ismi, kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiş olsa gerektir.¹² Bu anlamda “Kaderiyye”, kaderi nefy ve ispat eden muhalif iki grubun birbirlerini suçladıkları bir lakap olarak da dikkati çekmiştir. Nitekim söz konusu kullanımı tetkik eden Eş’arî (ö.330/941), Kaderiyye’nin, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inananları “Kaderî” diye tanımladığını, ancak hayrı ve şerri kula nispet edip Allah’ı devre dışı bırakan bu grubun asıl Kaderîyye olarak isimlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹³ Kaderiyye’yi zemmeden bazı hadisler de rivâyet edilmiştir. Delâlet ettikleri zümreler hususunda ve sıhhatleri hakkında farklı mülâhazalar bulunan bu hadislerden bir kaçışöyledir:

“Ehl-i kader ile oturmayın, onlarla tartışmaya girişmeyin.”¹⁴

“Kaderîler bu ümmetin Mecûsileridir. Hastalandıklarında onları ziyaret etmeyin, öldüklerinde cenazelerinde bulunmayın!”¹⁵

-
- 9 Bir kaderî olarak algılanan Hasan el-Basrî’nin bu tür görüşleri kendisine nispet edilen risâlede detaylı şekilde mevcuttur. İlgili risâlenin tamamını görmek için bk. Von H. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, *Der Islam*, Berlin 1933, c. 21, s. 67-83. Ayrıca yine bir Kaderî olan Katâde’ye ait “günahların kaderin parçası olmadığını” ifade eden sözü için bk. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *u a’lâmi’n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd ve dğr., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1404/1986-1409/1988, c. 5, s. 277. Öte yandan yine erken dönemlerde el-Hasen b. Muhammed el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdilazîz tarafından yazılmış olan iki ayrı Risâlenin muhtevasında mutlak kader Allah’a nispet edilip nefyi reddedilmektedir. Bk. Josef van Ess (nşr.), *Bidâyetü ilmi’l-Kelâm fi’l-İslâm, Risâletâni fi’r-reddi ala’l-Kaderiyye mine’l-karni’l-evveli li’l-hicre li’l-Hasen b. Muhammed el-Hanefiyye ve’l-halîfetü Ömer b. Abdilazîz*, Beyrut 1977, s. 11-57.
- 10 Kaderiyye isminin kullanımı konusunda detaylı bilgi için bk. W. Motgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 143, 144; İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* çev.: Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 285, 286, dipnot, 37.
- 11 Bk. J. van Ess, “Kadariyya”, *El*, Brill, Leiden 1978, c. 4, s. 368-372.
- 12 Bk. Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA*, c. 4, s. 64.
- 13 Eş’arî, *İbâne*, c. 2, s. 197.
- 14 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992, c. 1, s. 30.
- 15 Ahmed b. Hanbel, c. 2, s. 86, c. 5, s. 407; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî*

“Ümmetim içerisinde iki sınıf vardır ki İslâm’dan nasipleri yoktur. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye’dir.”¹⁶

3. Kaderiyye’nin Doğuşu

Kaderiyye’nin ortaya çıkışı, İslâm’ın ilk dönemlerinde meydana gelen iç çekişmelerle irtibatlandırılabilir. Cemel Vak’ası ve Sıffin Savaşı’nda Müslümanların birbirinin kanını akıtması, diğer kelâm problemleriyle birlikte kader konusunu da gündeme getirmiş, hâkim Emevî anlayışı, olayları ilâhî takdirle ilişkilendirirken bunu reddedip özellikle olumsuz fiilleri, tamamen insan iradesine dayandıran görüşler ileri sürülmeye başlamıştır.¹⁷

Emevîler’in istismarına karşı kayıtlarda yer alan ilk itiraz Ma’bed el-Cühenî’ye (ö.80/699) aittir. Ma’bed, özellikle Basra’da kader hakkında konuşan ilk kişidir.¹⁸ Bu husustaki tepkilerin anlatıldığı bir rivâyete göre, bir gün o, Atâ b. Yesâr (ö.103/721) ile birlikte Hasan el-Basrî’ye (ö.110/728) giderek şu serzenişte bulunur:

“Ey Ebû Saîd, bu emirler Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha birçok haksızlıklar yapıyorlar ve icraatımız Allah’ın kaderine göre gerçekleşmektedir diyorlar.” Hasan el-Basrî de cevaben, “Allah düşmanları yalan söylüyorlar” demiştir.¹⁹

Ma’bed’in kaderle ilgili görüşlerini, Iraklı bir Hıristiyan iken Müslüman olan, sonra da irtidat eden Sûsen adlı bir şahıstan aldığı söylenir.²⁰ Bu tür bilgilere istinaden Von Kremer, Max Horton, Nallino, De Boer ve Becker gibi müsteşrikler, kader konusundaki fikrî münakaşaların harici bir sebepten ortaya çıktığına, bunun da doğu Hıristiyanlığı ile bağlantılı olduğuna inanırlar. Aynı bakış açısı Joseph Schacht ve William Thomson gibi çağdaş birçok müsteşrik tarafından da sürdürüle gelmiştir.²¹ Ancak Wensink, Tritton, Oberman ve Watt

Dâvûd, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992, Sünnet, 17.

- 16 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992, Kader, 13. Bu tür rivâyetler hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, c. I, sayı: 2, s. 113-143.
- 17 Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA*, c. 14, s. 64.
- 18 Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Hacâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992, İmân, 1; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb fî ricâli’l-hadîs*, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvîd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, c. 6, s. 347.
- 19 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441.
- 20 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 6, s. 347.
- 21 Bk. İrfan Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler*, s. 282, 283.

gibi müsteşrikler, kaza kader konusundaki münakaşaları haklı olarak dönemin siyâsî ve dinî gelişmelerinin sonucunda ortaya çıkmış ve bizzat İslam'ın ve Müslümanların kendisinden, yani dâhili sebeplerden doğmuş olduğu fikrine sahiptirler. Onlara göre her ne kadar bu hususta yabancı tesirlerin etkisi olsa da bunların rolü tâli derecededir.²² Diğer taraftan Ma'bed'in Emevîler'e karşı gerçekleştirilen İbnü'l-Eş'as isyanına katılması ve bu sebepten öldürülmesi²³ kader telakkisinin aynı zamanda siyâsî boyutunu belgelemektedir.

Ma'bed'den sonra Kaderî görüşleri devam ettiren Gaylân ed-Dimaşkî (ö.105/723?)'dir. Ma'bed, fikirlerini daha ziyade Basra'da yaymışken, Gaylân kendi bölgesi olan Şam civarında yaymaya çalışmıştır.²⁴ Ömer b. Abdilazîz'in hilâfeti döneminde (99-101/717-720) kaderi inkâr eden görüşlerle ilgilenen Gaylân, halifenin kendisini uyarması üzerine bundan vazgeçer gibi olmuş ancak onun ölümünden sonra tekrar eski düşüncelerine dönmüş, neticede Halife Hişâm b. Abdilmelik tarafından öldürülmüştür.²⁵ Doğrusu Gaylân sadece kader konusunda değil, hilafet hakkındaki görüşleriyle de Emevîlere ters düşmüştür. Ona göre Kur'an ve Sünnet'i uygulayan herkes halife olabilir, imâmet ancak ümmetin icma ile gerçekleşebilirdi.²⁶

Hâsılı Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dimaşkî'nin önderliğinde ortaya çıkan ve özellikle çirkin fiillerin ilâhî kaderle değil, insanın hür iradesiyle gerçekleştiği esasına dayanan Kaderî hareket, bir taraftan Emevî aleyhtarlığıyla ilgili siyâsî, diğer taraftan insan sorumluluğuna vurgu yapan teolojik yönü dolayısıyla belli oranda yayılma imkânı bulmuş, bilhassa Basra ve Dimaşk'da önemli taraftar toplamıştır.²⁷ Nitekim bazı ilim merkezlerinde temerküz eden râvîlere bakıldığında da bu durum kendini göstermektedir.²⁸

22 Bk. İrfan Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler*, s. 282, 283.

23 Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, yy., 1372/1963, c. 4, s. 141.

24 Hüseyin Atvân, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi bilâdi'ş-Şâm fi'l-asri'l-ümevî*, Dâru'l-Cil, yy., 1986, s. 34, 35.

25 Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979, c. 5, s. 263.

26 Şehristânî, *Milel*, c. 1, s. 143; Mehmed S. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat, Ankara 2005, s. 68.

27 Bk. Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, c. 24, s. 64; Atvân, *el-Firaku'l-İslâmiyye*, s. 34.

28 Aşağıda biyografisi incelenen râvîler en azından sayısal olarak dikkate alındığında birinci sırada Basra'nın, ikinci sırada Dimaşk'ın geldiği görülecektir.

4. Kaderiyye-Mu'tezile İlişkisi

Kaderiyye kaderi inkâr etmesi, özgür irade ve ihtiyar fikrini savunması sebebiyle Mu'tezile'nin ilk çekirdeğidir ve Mu'tezile, Kaderiyye fırkasına bağlı olarak gelişmiş bir mezheptir.²⁹ Dolayısıyla Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından Mu'tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta nevi şahsına münhasır bir fırkadır. Nitekim İbn Fûrek (ö.406/1015) Mu'tezile ile Kaderiyye'yi ayrı ayrı zikrederken,³⁰ Makdisî (ö.390/1000), Mu'tezile'nin zamanla Kaderiyye'yi de içine aldığı belirtmiş,³¹ muasır müelliflerden İrfan Abdülhamid, iki fırka arasındaki farkı belirtmek için Kaderiyye'yi "Halis Kaderiyye" diye ifade etmiştir.³² Bazı müellifler ise aradaki ilişkiyi aynileştirmeye kadar götürmüşlerdir. Mesela Matûridî (ö.333/944), bir taraftan kötülüğün yaratılışının şeytana nispeti ve iradî fiiller konusunda Kaderiyye'nin Mecûsilerle fikren benzeştiğini belirtirken, diğer taraftan Kaderiyye ile Mu'tezile'yi aynı fırkaymış gibi göstermektedir.³³ Bağdadî (ö.429/1037) "el-Kaderiyye el-Mu'tezile" diye iki tabiri birlikte kullanmakta,³⁴ Şehristânî (ö.548/1153) ise Kaderiyye'yi, Mu'tezile'nin lakabı olarak kaydetmektedir.³⁵

Öte yandan Mu'tezile âlimleri, mensup oldukları grubun Kaderiyye diye lanse edilmesinden hoşnut kalmamışlardır. Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025), bu isimle asıl anılması gerekenlerin insan iradesinin önemini görmezlikten gelerek her şeyi ilâhî kadere dayandıran gruplar olduğunu belirtir.³⁶ Doğrusu Amr b. Ubeyd'in (ö.144/761) *Kitabu'r-red ala'l-Kaderiyye*,³⁷ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın

29 Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, Konya 2003, yıl, 3, sayı: 3, s. 30.

30 Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, tahk.: Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1987, s. 105.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi marifeti'l-ekâlîm*, E. J. Brill, Leiden 1967, s. 37.

32 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 97, 289.

33 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 314-320.

34 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tahk.: M. Muhyiddîn Abdülhamid, Dâru't-Türâs, Kahire, ts., s. 24, 114.

35 Şehristânî, *Milel*, c. 1, s. 43.

36 Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts., s. 772-778.

37 Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, tahk.: M. Rıza Teceddüd, Mektebetü Hayyât, Beyrut 1967, s. 303.

(ö.235/850?) *Kitabu'r-red ala'l-Kaderiyye ve'l-Mücbire*³⁸ adında birer eser yazdıkları dikkate alınrsa, Mu'tezile ilk dönemlerde bu ismi Mucbire (veya Ehl-i sünnet) ile eş anlamda kullanmış gibi gözükmektedir. Diğer taraftan Ehl-i sünnet âlimlerinin üçüncü asırdan sonra *er-Red ala'l-Kaderiyye* adında kitaplar yazması,³⁹ Kaderiyye isminin Mu'tezile için sonradan kullanılmaya başladığına işaret etmektedir.⁴⁰

Meseleye târihî ve siyâsî açıdan bakıldığında karşımıza şu tablo çıkmaktadır. Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle Emevî karşıtı siyâsî hareket tabîi olarak sona ermiş, ikinci asrın sonları itibariyle merkezî Kaderiyye görüşünü benimseyen birçok kimse, paralel anlayıştaki Mu'tezile mezhebine yönelmiştir.⁴¹ Fakat hicri ikinci asırda (hatta kısmen üçüncü asırda dâhil) Mu'tezilî olmadıkları halde Kaderî diye tanımlanan zevatın varlığı devam etmiştir.⁴² Biyografi türü eserlerde verilen bilgiler de bu durumu çağrıştırmaktadır. Şöyle ki, Kaderîlik'le itham edilen erken dönem hadis râvîleri, Sünnî tabakât literatüründe daha çok "Yütthem bilkader/Kaderî inkârla itham edilmiştir" "Kâne yera'l-kader/Kaderî inkâr eden görüşlere sahipti" "Kâne yekûlu bi'l-kader/Kaderî inkârla ilgili konuşurdu", "Kâne kaderiyyen/Kaderî idi" gibi ifadelerle tenkit edilirler.⁴³ Bu minvalde "Kâne kaderiyyen, mu'teziliyyen/Kaderî, Mu'tezilî idi" veya sadece "Mu'teziliyyun/Mu'tezilîdir" gibi ifadeler nadiren kullanılır.⁴⁴ Mu'tezilî tabakât literatürü ise Kaderîlik'le itham edilen muhaddisleri kendilerinden kabul ederek muhtevalarına almışlardır.⁴⁵ Ne var ki, bu vasıftaki muhaddislerin hemen tamamına Mu'tezilî demek oldukça zordur. Zira bir bütün olarak Mu'tezile mezhebinin benimsenmesi bir yana, Kaderî diye itham edilenlerin kader anlayışları dahi bir noktada buluşuyor değildi. Bunlar cebri inkâr etmekte birleştikleri halde, kaderin mânasını tarifte farklı görüşteydiler. Böyle olmasına rağmen

38 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 305.

39 İki örnek için bk. Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tahk.: Muallim Rifat-Şerafettin Yalçın, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1360/1941, c. 1, s. 839, c. 2, 1870.

40 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 59.

41 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 131.

42 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 131.

43 Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 1, s. 403, c. 3, s. 12, 364; c. 5, s. 421; c. 6, s. 645.

44 Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 1, s. 151; c. 2, s. 217; c. 5, s. 263.

45 Bk. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuâd Seyyid, (*Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde), Dâru't-Tûnûsiyye, Tûnus 1974, s. 75-104; Kadı Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnûsiyye, Tûnus 1974, s. 334-345.

bu kimseler -yalnızca cebri inkârlarına bakılarak-, “Kaderiyye” diye tabir edilmiştir.⁴⁶ Zira sadece kaderi inkâr edenler değil, aynı zamanda kader konularına çokça zaman harcıyıp önemli bir mesele haline getirenler de Kaderî olarak görülmüştür.⁴⁷ Hatta Kaderî görüşlerden vazgeçenler⁴⁸ veya haklarında ihtilaflı bilgi bulunanlar⁴⁹ bile yine bir şekilde bu mezhebe nispet edilmekten kurtulamamışlardır. Durum böyle olunca Kaderîlik’le ithamın boyutları da değişmektedir. Bu bakış açısıyla aşağıda Kaderî olmakla itham edilen hadis râvîleri tetkik edilecektir.

5. Kaderî Olmakla İtham Edilen Râvîler

Giriş kısmında Kaderî olmakla itham edilen râvîlerin tespitine dair bir çerçeve sunup, meseleyi söz konusu çerçevede ele alacağımızı belirtmiştik. Buna göre araştırmamızda İbn Hacer’in *Tehzîbü’t-Tehzîb*’inde yer alan râvîlerden (Kütüb-i sitte râvîlerinden) nispet edildikleri ilim merkezleri esas alınmak suretiyle ne kadarının Kaderî olmakla itham edildiği tespit edilmiştir. Tespit edilenler arasında da öncelikle Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz*’ında biyografisine yer verilen (“hâfız”, “imâm”, “muhaddis” unvanlarıyla temâyüz etmiş) zevatın hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri husus bağlamında biyografileri incelenmiş, ardından kalanlar toplam liste içerisinde sadece ismen zikredilmiştir. Ayrıca ilgili ilim merkezleri Medîne, Mekke, Dimaşk, Basra, Kûfe ve diğerleri olmak üzere sıralanmıştır.

5.1. Medîne Nisbeli Râvîler

İbn Hacer’in *Tehzîbü’t-Tehzîb*’inde yer alan ve Kaderîlik’le itham edilen Medîne nisbeli râvîlerin sayısı 13’tür. Bunlar arasında Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz*’ında biyografisine yer verilen muhaddislerin sayısı ise 6’dır. Aşağıda bu 6 muhaddisin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konumları bağlamında biyografileri ele alınacak, ardından toplam liste sunulacaktır.

46 İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadî Mezhepler*, s. 97, 98.

47 Bk. Watt, *İslam Düşüncesininin Teşekkül Devri*, s. 143, 144.

48 Bk. İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441; Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 353; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 6, s. 690.

49 Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût, ts., *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 226; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 5, s. 709.

5.1.1. Atâ b. Yesâr Ebû Muhammed el-Hilâlî Mevlâ Meymûne bnt. el-Hâris el-Medenî (ö.103/721)

“İmâm”, “fakîh”, “vâiz”, “kâs” ve “kesîru’l-hadîs” vasıflarıyla nitelenen Atâ b. Yesâr’ın⁵⁰ hayatının önemli bir kısmını Medîne ve Şam’da geçirdiği ve birçok sahâbeden hadis dinlediği, ömrünün sonlarına doğru da Mısır’da ikamet etmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Atâ b. Yesâr’ın hadis münekkitlerince “sika” bir kimse olarak değerlendirildiği görülmekle beraber,⁵² Kaderiyye’ye ait fikirleri benimsediğine dikkat çekilmektedir.⁵³ Ancak onun Kaderî olduğuna dair bir bilgi genel biyografi türü kaynaklarda bulunmamakta, sadece İbn Kuteybe’nin *Meârif*’inde yer almaktadır. Dolayısıyla Atâ’nın Kaderîlik’le ithamı ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’de mevcuttur.⁵⁴

5.1.2. Safvân b. Süleym Ebû Abdillâh Mevlâ el-Kureşî ez-Zühri el-Medenî (ö.132/749)

“İmâm”, “hâfız”, “fakîh” ve “kesîru’l-hadîs” vasıflarıyla nitelenen Safvân,⁵⁵ hadis rivâyetinde “sika” bir kimse olarak değerlendirilir.⁵⁶ Aynı zamanda ibadet ve zühd hayatıyla ön plana çıkmaktadır.⁵⁷ Kaderî görüşlere sahip olduğuna

50 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut 1405/1985, c. 5, s. 173; İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 448; *Tezkiretü’l-huffâz*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts., c.1, s. 90.

51 Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbu meşâhîri ulemâi’l-emsâr ve a’lâmi fukahâi’l-aktâr*, tahk.: Manfred Fleischhammer, Matbaatü Lecneti’t-Te’lif, Kahire 1379/1959, s. 69; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 4, s. 504.

52 Ebu’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, tahk.: Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Mektebetü’l-Dâr, Medîne 1405/1985, c. 2, s. 137; Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm, *er-Râzî, el-Cerh ve’t-ta’dîl*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1372/1953, c. 6, s. 338; Ebu’l-Haccac Cemâleddîn Yusuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, tahk.: Beşâr Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’l-Risale, Beyrut 1403/1983-1413/1992, c. 20, s. 127.

53 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 459, 625.

54 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 20, s. 127.

55 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ; el-Kısmu’l-mütemmim*, tahk.: Ziyâd Muhammed Mansûr, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medîne 1408/1987, s. 324; Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 364, 365; *Tezkire*, c. 1, s. 134.

56 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 4, s. 423; Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta’dîl ve’t-tecrîh li men harrece lehu’l-Buhârî fi’l-Câmi’i’s-sahîh*, tahk.: Ebû Lübâbe Huseyn, Dâru’l-Livâ, Riyad 1406/1986, c. 2, s. 788; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 134; Suyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, Dâru’l-Buhûsi’l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983, s. 61.

57 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, Dâru’l-Riyâz,

dair kayıtlar, hakkındaki olumsuz ifadelerdendir.⁵⁸ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’de bulunmaktadır.⁵⁹

5.1.3. Muhammed b. İshâk b. Yesâr Ebû Bekir Mevlâ el-Muttalibî el-Medenî (ö.151/768)

“Allâme,” “imâm,” “hâfız,” “ahbârî” ve “kesîru’l-hadîs” vasıflarıyla nitelenen İbn İshâk, bilhassa siyer ve meğâzî sahasında büyük şöhret sahibidir.⁶⁰ Siyer dışında fikhî hadislerle de ilgilenmiştir.⁶¹

İbn İshâk geniş bilgisine rağmen farklı değerlendirmelere muhatap olmuştur. Bir kısım ulemâ hadis ilmindeki yüksek konumuna vurgu yapıp onu ta’dîl ederken,⁶² bazıları da ona yönelik aşırı cerh ifadeleri kullanmaktadır.⁶³

İbn İshâk, zaman zaman ehl-i kitaptan nakilde bulunması⁶⁴ ve çokça tedlis yapmış olması sebebiyle de tenkid edilmiştir.⁶⁵ Bunun yanında o, Mu’tezilî⁶⁶ ve Kaderî görüşlerle itham edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca söz konusu ithamın aksine İbn İshâk’ın, Kaderîlik’ten insanların en uzağı olduğu da söylenir.⁶⁸ Bütün bu tenkitleri dikkate alan Zehebî, İbn İshâk’ı “hasenu’l-hadis”, “sâlihu’l-hâl” ve “sadûk” olarak değerlendirir. Ancak infirad ettiği hadislerinde münkerlik bulunacağını da ifade etmeden geçemez.⁶⁹

Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’den Sahîhayn’da istişhâd ve mütâbî’, diğerlerinde asıl olarak mevcuttur.⁷⁰

Kahire 1407/1987, c. 3, s. 159, 162; Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 364, 365; *Tezkire*, c. 1, s. 134.

58 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 365; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 3, s. 244, 245.

59 Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, c. 13, s. 190.

60 İbn Sa’d, *Tabakât, Mütemmim*, s. 401, 402; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 33; *Tezkire*, c. 1, s. 172, 173.

61 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 6, s. 83; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 5, s. 471.

62 İclî, *Ma’rife*, c. 2, s. 232; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 7, s. 191, 192.

63 Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi zuafâi’r-ricâl*, tahk.: Heyet, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1405/1985, c. 6, s. 2116; Zehebî, *Mizân*, c. 3, s. 469, 471.

64 Hatîb, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, tahk.: Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü’l-Meârif, Riyâd 1403/1983, c. 2, s. 114; Zehebî, *Mizân*, c. 3, s. 470, 471.

65 Bk. Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 46, 54; *Mizân*, c. 3, s. 470.

66 Zehebî, *Mizân*, c. 3, s. 469.

67 Bk. İbn Adî, *Kâmil*, c. 6, s. 2117; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 5, s. 30.

68 Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 226.

69 Bk. Zehebî, *Mizân*, c. 3, s. 475.

70 Bk. Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 55; *Mizân*, c. 3, s. 475.

5.1.4. Muhammed b. Abdirrahman b. el-Muğîre (İbn Ebî Zi'b) Ebü'l-Hâris el-Kureşî el-Medenî (ö.158/774)

Muhammed b. Abdirrahman, üçüncü göbekten dedesine nispetle İbn Ebî Zi'b diye meşhurdur. Zehebî'nin "imâm", "şeyhu'l-İslam" diye tanıttığı İbn Ebî Zi'b,⁷¹ genelde "sika" bir muhaddis olarak kaydedilmektedir.⁷² Hakkındaki "Kaderî'dir, Kaderîlik'le itham edilmiştir" ifadeleri onunla ilgili olumsuz kanaatlerdendir. Bu sebeple İmâm Mâlik'in ondan uzak durduğu nakledilir.⁷³ Ancak söz konusu ithamın gerçek olmadığı, hatta İbn Ebî Zi'b'in Kaderîler'in görüşlerini tenkit ettiği de özellikle ifade edilmektedir.⁷⁴ Ayrıca İmâm Mâlik'in onun hakkında "Fakîhtir, Medîne ehlinin imâmlarındandır" dediği⁷⁵ ve aynı zamanda bu iki âlim arasında samimi bir dostluğun bulunduğu nakledilir.⁷⁶ Diğer taraftan Halife Mehdî zamanında Kaderiyye mensuplarının yakalanıp cezalanması esnasında onlardan bazılarının, İbn Ebî Zib'e sığınıp, himaye gördüğü, bu sebeple onun, Kaderî olarak itham edildiği ifade edilir.⁷⁷ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de bulunmaktadır.⁷⁸

5.1.5. Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâceşûn Ebû Abdillâh et-Teymî Mevlâ âl-i el-Hüdeyr el-Medenî (ö.164/780)

"İmâm", "alem", "fakîh", "müftî'l-kebîr" ve "kesîru'l-hadîs" vasıflarıyla tanıtılan Abdülazîz el-Mâceşûn,⁷⁹ cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından "sika", "sebt-mütkin" tabirleriyle değerlendirilir.⁸⁰ Abdülazîz'in Medîne'de bilhassa fıkıhta belli bir konuma sahip olduktan sonra Bağdat'a gittiği ve burada özellikle hadis rivâyetiyle meşgul olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, "Beni

71 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 140; *Tezkire*, c. 1, s. 191.

72 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. 7, s. 314; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 5, s. 708, 709.

73 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 5, s. 709.

74 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 140; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 5, s. 709.

75 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 5, s. 709.

76 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu' eb-nâi'z-zemân*, tahk.: İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut 1398/1978, c. 4, s. 183.

77 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 25, s. 636, 637; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 145.

78 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 25, s. 644.

79 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 414, c. 7, s. 323; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 309; *Tezkire*, c. 1, s. 222.

80 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 414, c. 7, s. 323; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 10, s. 437, 438; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 18, s. 156; Zehebî, *Mizân*, c. 2, s. 629.

Bağdatlılar muhaddis yaptı” diyerek bu duruma dikkat çekmiştir.⁸¹ Ahkâma ait bazı kitaplar da telif eden Abdülaziz el-Mâceşûn’un⁸² bir ara Kaderîlik’le ilgilendiği fakat daha sonra rucû edip sünnete yöneldiği kaydedilmektedir.⁸³ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’de mevcuttur.⁸⁴

5.1.6. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya Ebû İshâk Mevlâ el-Eslemî el-Medenî (ö.184/800)

“Şeyh”, “âlim”, “muhaddis”, “fakîh” ve “kesîru’l-hadîs” gibi vasıflarla nitelenen İbrahim el-Eslemî,⁸⁵ cerh ve ta’dîl âlimlerinin çoğunluğu tarafından hadis rivâyetinde zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁸⁶ Hatta metruk olduğu ve hadis uydurduğu dahi söylenir.⁸⁷ Diğer taraftan onun hadislerinin münker olmadığı, problemin kendisinden rivâyet edenlerden veya hadis aldığı hocalardan kaynaklandığı,⁸⁸ İmâm Mâlik’in *Muvatta’*’ından daha hacimli bir *Muvatta’*’ının bulunduğu belirtilir.⁸⁹

İbrahim b. Muhammed, İmâm Şâfiî’nin hocalarındandır. Şâfiî onun hâfızasından övgüyle bahsetmiş ancak ondan özellikle fezâile dair hadisler almıştır.⁹⁰ Bununla birlikte hakkındaki olumsuz değerlendirmelere sebep olan muhtemel âmillerden biri, başta Kaderîlik olmak üzere bid’at mezheplere ait fikirlere sahip olmasıdır.⁹¹ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) “Hadisi yazılmaz, Kaderî görüşleri savunur” derken,⁹² Abdurrazzak (ö.211/826), “Haline baktım Mu’tezilî ol-

81 Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 10, s. 438; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 4, s. 195.

82 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 4, s. 196.

83 Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 10, s. 437, 438; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 310, 311; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 4, s. 195.

84 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 18, s. 157.

85 Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 5, s. 425; Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 450, vd; *Tezkire*, c. 1, s. 246, 247.

86 İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 5, s. 425; İbn Hibbân, *Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’z-zuafâ ve’l-metrûkîn*, tahk.: M. İbrahim Zâyed, Dâru’l-Vaî, Haleb 1396/1976, c. 1, s. 105; Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 451, 452.

87 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 247; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 103, 104.

88 İbn Adî, *Kâmil*, c. 1, s. 226-227.

89 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 450; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 150, 151.

90 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 151.

91 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Haydarâbâd 1377/1958’den ofset Diyarbakır, ts., c. 1, s. 323; İbn Adî, *Kâmil*, c. 1, s. 219, 220; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, s. 186.

92 İbn Adî, *Kâmil*, c. 1, s. 220.

duğunu anlayınca hadis yazmaktan vazgeçtim” demektedir.⁹³ Kütüb-i sitte’den sadece İbn Mâce’nin (ö.273/886) *Sünen’*inde bir tek rivâyeti bulunmaktadır.⁹⁴

Medîne’de hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılan bu 6 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik’le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 13 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat târihi sırasına göre şöyledir:

Atâ b. Yesâr Ebû Muhammed el-Hilâlî Mevlâ Meymûne bnt. Hâris (ö.103/721), Safvân b. Süleym Ebû Abdillâh Mevlâ el-Kureşî ez-Zührî (ö.132/749), Sevr b. Zeyd Mevlâ ed-Deylî (ö.135/757), Abdullâh b. Ebî Lebîd Ebû’l-Muğîre Mevlâ el-Ahnes b. Şerîk (ö.?), Şerîk b. Abdillâh Ebû Abdillâh el-Kureşî (ö.144/761), Abdülhamid b. Cafer b. Abdillâh Ebû’l-Fadl el-Evsî (ö.153/770), Muhammed b. İshâk Ebû Bekir Mevlâ el-Muttalibî (ö.151/768/), İshâk b. Hâzîm (ö.?), Muhammed b. Abdîrrahman (İbn Ebî Zî’b) Ebû’l-Hâris el-Kureşî (ö.158/774), Abdülazîz b. Abdillâh el-Mâceşûn Ebû Abdillâh et-Teymî Mevlâ âl-i el-Hüdeyr (ö.164/780), İbrahim b. Muhammed Ebû İshâk Mevlâ el-Eslemî (ö.184/800), Sa’d b. Saîd b. Ebî Saîd Ebû Sehl el-Makburî (ö.?), İshâk b. Muhammed b. Abdîrrahman Ebû Muhammed el-Mahzûmî (ö.206/821).

5.2. Mekke Nispeli Râvîler

İbn Hacer’in *Tehzîbü’t-Tehzîb’*inde yer alan ve Kaderîlik’le müttehem Mekke nispeli râvîlerin sayısı 8’dir. Bu râvîler arasında Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz’*ında biyografisine yer verilen zât sadece Müslim b. Hâlid b. Karkara (ö.180/796)’dır. Dolayısıyla aşağıda Müslim’in özetle hadis rivâyetindeki etkinliği ve itham edildiği husus bağlamında biyografisini inceleyip, ardından toplam listeyi zikredeceğiz.

5.2.1. Müslim b. Hâlid b. Karkara Ebû Hâlid ez-Zencî el-Kureşî mevlâ âl-i Süfyân b. Abdillâh el-Mekkî (ö.180/796)

Hayatının önemli bir kısmını veya tamamını Mekke’de geçirdiği anlaşılan Müslim b. Hâlid, “imâm”, “fakîh”, “şeyhu’l-harem” ve “kesîru’l-hadîs” vasıflarıyla nitelenmekte, hadis rivâyetinden ziyade fakihliğiyle ön plana çıkmaktadır.⁹⁵

93 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 151.

94 Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, s. 190.

95 Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 5, s. 499; Zehebî, *Siyer*, c. 8, 176, 177; *Tezkire*, c. 1, s. 255.

Fıkıh sahasında o, özellikle İbn Cüreyc'ten yoğun bir şekilde istifade etmiş, ayrıca Abdullah b. Kesîr'den de kıraat dersi almıştır. Bunun yanında İmâm Şâfiî'ye uzun zaman hocalık yapmıştır.⁹⁶ Müslim b. Hâlid, hadis rivâyetinde "sika", "leyse bihi be's" tabirleriyle ta'dîl edilmekle beraber⁹⁷ genelde "zaîf" "münkerü'l-hadîs", "la yuhteccü bih" gibi ifadelerle cerh edilmiştir.⁹⁸ Ayrıca Kaderî olduğu da özellikle vurgulanmakta, kendisinden kaderi inkâr eden bilgiler nakledildiği ifade edilmektedir.⁹⁹ Hakkındaki bu değerlendirmeleri dikkate alan bazı münekkitler hadislerini zayıf görmek yerine ihtiyatlı bir yaklaşımla "hasen" derecesinde telakki etmişlerdir.¹⁰⁰ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'den yalnızca Ebû Dâvûd (ö.275/888) ve İbn Mâce'nin (ö.273/886) *Sünen*'lerinde bulunmaktadır.¹⁰¹

Biyografisini tetkik ettiğimiz Müslim b. Hâlid'le birlikte, Mekke'ye nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik'le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 8 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat târihi sırasına göre şöyledir:

Abdullah b. Ebî Necîh Ebû Yesâr es-Sekafî Mevlâ el-Ahnes (ö.131/748), Şebl b. Abbâd el-Kârî (ö.148/765), Seyf b. Süleyman Ebû Süleyman Mevlâ el-Mahzûmî (ö.155/771), İsmail b. Müslim Mevlâ el-Mahzûmî (ö.150/767?), Zeke-riyya b. İshâk (ö.?), Müslim b. Hâlid b. Karkara Ebû Hâlid Mevlâ el-Mahzûmî (ö.180/796), İsa b. Meymûn Ebû Mûsa el-Cereşî (ö.?), Muhammed b. Müslim b. Sûsen (ö.190/805?).

5.3. Dimâşk Nispeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Dimâşk nispeli râvîlerin sayısı 14'tür. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen muhaddisler ise 3'tür. Aşağıda bu üç muhaddisin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konuları

96 Bk. Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 255.

97 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 8, s. 183; İbn Adî, *Kâmil*, c. 6, s. 2310.

98 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa el-Ukaylî, *Kitâbu'z-Zuafâi'l-kebîr*, tahk.: Abdülmu'fî Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, c. 4, s. 150, 151; Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurranman b. Ali b. el-Cevzî, *ez-Zuafâ ve'l-metrûkin*, tahk.: Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, c. 3, s. 117.

99 Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 102; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 256.

100 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 177.

101 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 27, s. 513.

bağlamında biyografileri incelenecek, ardından toplam liste sunulacaktır.

5.3.1. Mekhûl b. Ebî Müslim (Şehrâb) Ebû Abdillâh Mevlâ el-Hüzeyl ed-Dimaşkî (ö.112/730)

Aslen köle olup Mısır'da âzat edildiği anlaşılan Mekhûl, burada bir müddet ilim tahsiliyle uğraşmış ve daha sonra yine ilim talebi için Irak ve Medîne'ye gitmiş, ayrıca Şam bölgesini gezmiş, neticede Dimaşk'ta ikâmet etmiştir. Kendi ifadesine göre o, gittiği yerlerde ilim adına tahsil edilmesi gereken hiç bir şeyi ihmal etmemiş, özellikle Şam bölgesini adeta elekten geçirmiştir.¹⁰² Mekhûl, başta bazı sahâbîler olmak üzere tâbîinden bir çok kimseden rivâyette bulunmuş, aynı zamanda bir çok hadis bilginine de hocalık yapmıştır.¹⁰³ "Âlimu ehli'-Şâm", "fakîh" ve "hâfız" unvanlarıyla nitelenmekle beraber,¹⁰⁴ Mekhûl'un hadis rivâyetindeki durumu hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir kısım âlimler onu güvenilir bir zât olarak tanıtırken,¹⁰⁵ bazıları da zayıf bir kimse olarak kaydeder.¹⁰⁶ Bunun yanında Mekhûl'un Kaderîyye'ye ait görüşlere sahip olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷ Ancak Yahya b. Maîn (ö.233/848) ve Zehebî (ö.748/1347) gibi âlimler onun söz konusu görüş ve düşüncelerden daha sonra vazgeçtiğini söylemektedirler.¹⁰⁸ Rivâyetleri, Buhârî'nin (ö.256/869) *Sahîh*'i hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde bulunmaktadır.¹⁰⁹

102 Bk. Ebû Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir ed-Dimaşkî, *Târîhu medîneti Dimaşk, tahk. Heyet, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1997*, c. 60, s. 205; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 28, s. 470; Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 158. Ayrıca Mekhûl'un Dimaşk'ta ikâmet ettiğine dair bk. İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 114; Hayreddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm, kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût, 1990, c. 7, s. 284.

103 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 156, vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 403, 404.

104 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 156; *Tezkire*, c. 1, s. 107.

105 İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 295; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, tahk.: Şerafeddîn Ahmed, Dâru'l-Fikir, yy., 1975, c. 5, s. 446. Daha ziyade fakihliğiyle temâyüz etmiş olan Mekhûl devrinin önde gelen dört âliminden biri olarak zikredilmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 8, s. 407. Krş. Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 158.

106 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 454; Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 177.

107 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 453; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 5, s. 281; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 404-406.

108 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 159; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 406.

109 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 28, s. 474.

5.3.2. Yahya b. Hamza b. Vâkid Ebû Abdîrrahman el-Hadramî ed-Dimaşkî (ö.183/799)

103 veya 108 yılında dünyaya geldiği kaydedilen Yahya b. Hamza,¹¹⁰ “imâm” ve “kesîru’l-hadîs” vasıflarıyla tanıtılmakta,¹¹¹ cerh ve ta’dîl âlimlerince “leyse bihi be’s”, “sadûk”, “sika” tabirleriyle değerlendirilmektedir.¹¹² Hakkındaki öne çıkan yegâne tenkit konusu, Kaderî görüşlere sahip olmasıdır.¹¹³ Bu hususta Mekhûl’dan etkilendiği muhtemeldir. Zira onun özellikle Mekhûl’un görüş ve hadislerini çok iyi bildiği ifade edilmektedir.¹¹⁴ Ne var ki Zehebî, Yahya b. Hamza’nın mezhebine davet eden bir propagandacı olmadığını dolayısıyla bu durumun onun güvenilirliğine zarar vermeyeceğini ima etmektedir.¹¹⁵ Ayrıca Yahya b. Hamza, ahir ömründe iki buçuk yıl civarında bir süre Halife Mansûr’un Dimaşk kadısı olarak görev yapmıştır.¹¹⁶ Hadisleri, Kütüb-i sitte’de mevcuttur.¹¹⁷

5.3.3. el-Heyssem b. Humejd Ebû Ahmed Mevlâ el-Gassânî ed-Dimaşkî (ö.190/805?)

Muhtemelen Dimaşk’ta ikamet etmiş ve özellikle Şamlı ulemâdan hadis dinlemiş olan Heyssem b. Humejd¹¹⁸ “imâm”, “fakîh” ve “hâfız” unvanlarıyla anılmaktadır.¹¹⁹ Heyssem, hadis münekkitletlerince genelde “sika”, “la be’se bih” gibi tabirlerle değerlendirilmiş ancak bazılarınca zayıf olarak görülmüş ayrıca Kaderîliğe ait görüşlere sahip olduğu ifade edilmiştir.¹²⁰ Bu değerlendirmeleri göz önünde bulunduran İbn Hacer (ö.852/1448) Heyssem hakkında “sadûk” tabirini kullanarak onun Kaderîlik’le itham edildiğini belirtir.¹²¹ Heyssem, yukarıda

110 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 355.

111 İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 7, s. 469; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 286.

112 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 9, s. 137; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 7, s. 29.

113 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 31, s. 281; Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 369.

114 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 355; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 7, s. 30.

115 Bk. Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 355.

116 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 31, s. 283; Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 355.

117 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 31, s. 283.

118 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 353; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 6, s. 690.

119 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 353; *Tezkire*, c. 1, s. 285.

120 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 9, s. 82; Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 321; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 6, s. 690, 691.

121 İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru’r-Reşîd, Halep 1406/1986, s. 577.

Kaderî diye tanıttığımız Yahya b. Hamza gibi Mekhûl'un görüşlerini ve hadislerini çok iyi bilen biri olarak kaydedilmektedir.¹²² Dolayısıyla Kaderîlik konusunda Mekhûl'ün görüşleri ona kaynaklık etmiş olabilir. Rivâyetleri, Sahîhayn hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde bulunmaktadır.¹²³

Dimaşk'da hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılan bu 3 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik'le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 14 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat târihi sırasına göre şöyledir:

Umeyr b. Hânî Ebû'l-Velîd el-Ansî (ö.105/723?), Mekhûl b. Ebî Müslim Ebû Abdillâh Mevlâ el-Hüzeyl (ö.112/730), Hassân b. Atiyye Ebû Bekir Mevlâ el-Muhâribî (ö.125/742?), Nu'mân b. el-Münzir Ebu'l-Vezîr el-Gassânî el-Lahmî (ö.132/749), el-Alâ b. el-Hâris b. Abdilvâhid Ebû Vehb el-Hadremî (ö.136/753), el-Vedîn b. Atâ b. Kinâne Ebû Kinâne el-Huzâî (ö.147/764), Abdurrahman b. Yezîd b. Temîm es-Sülemî (ö.?), Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî (ö.163/779?), Hafs b. Gaylân Ebû Muayd el-Hemdânî (ö.?), Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân Ebû Abdillâh el-Ansî (ö.165/781), Yahya b. Hamza b. Vâkid Ebû Abdirrahman el-Hadramî (ö.183/799), el-Heysem b. Humeyd Ebû Ahmed Mevlâ el-Gassânî (ö.190/805?), Muhammed b. İsa b. el-Kâsım el-Ümevî, Mevlâ Muâviye (ö.204/819), Muhammed b. Âiz b. Ahmed Ebû Ahmed el-Kureşî (ö.234/848).

5.4. Humus Nispeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Humus nispeli râvîler Hâlid b. M'adân ile Sevr b. Yezîd'dir. Aynı zamanda bunların biyografisine *Tezkîretü'l-huffâz*'da yer verilmektedir. Dolayısıyla aşağıda her iki muhaddisin de hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konumları bağlamında biyografileri incelenecektir.

5.4.1. Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Kerîb Ebû Abdillâh el-Kelâî' el-Himsî eş-Şâmî (ö.103/721)

Zehebî'nin "imâm" ve "şeyhu ehli'ş-Şâm" diye tanıttığı Hâlid b. Ma'dân'ın¹²⁴ "sika" olduğunda cerh ve ta'dîl âlimleri görüş birliğindedir.¹²⁵ Hâlid b. Ma'dân,

122 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 281; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 690; c. 7, 30.

123 Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 30, s. 373.

124 Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 536.

125 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 455; İclî, *Ma'rife*, c. 1, 332; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 294.

yetmiş kadar sahabiyle karşılaşmış ve sahabenin bir kısmından doğrudan, bir kısmından mürsel olarak hadis rivâyet etmiştir.¹²⁶ Aynı zamanda oldukça ibadet ehli ve fazilet sahibi bir kimsedir.¹²⁷ İbn Kuteybe Hâlid b. Ma'dân'ı Kaderiyye'ye mensup olanlar listesinde zikretmektedir.¹²⁸ Ne var ki diğer biyografi türü kaynaklarda böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun Kaderî olduğu görüşü, ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.¹²⁹

5.4.2. Sevr b. Yezîd b. Ziyâd Ebû Hâlid el-Kelâ' el-Himsî (ö.150/767)

"Hâfız", "muhaddis", "fakîh" unvanlarıyla anılan Sevr b. Yezîd,¹³⁰ cerh ve ta'dîl âlimlerince "sika" ve "leyse bihi be's" tabirleriyle değerlendirilmiş,¹³¹ özellikle âbid ve takva sahibi bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹³² Ancak Kaderî görüşlere sahip olduğu, bu sebeple Evzâî'nin onu aşırı derecede tenkit ettiği, hatta aynı sebeple memleketi Humus'tan sürgün edilip, evinin yakıldığı,¹³³ Medîne'de kaldığı sırada İmâm Mâlik'in (ö.179/795) insanları, onun meclisinde bulunmaktan sakındırdığı kayıtlar arasındadır.¹³⁴ Diğer taraftan Sevr'in propaganda yapmasına kaderi inkârla ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde savunması ve çevresindekilere aktarması¹³⁵ onun hadis rivâyetindeki ilmî kişiliğine zarar vermemiş gözükmektedir. Genel tevsik yanında Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/777) "Ondan hadis alınız ama onun dostluğundan sakınınız!"¹³⁶ uyarısı da bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca Zehebî, pek tatminkâr olmasa da, Sevr'in Kaderî görüşlerden vazgeçmiş olduğunu söylemektedir.¹³⁷ Rivâyetleri, Müslim'in *Sahîh*'i hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde bulunmaktadır.¹³⁸

126 Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 537, 538; *Tezkire*, c. 1, s. 93; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 8, s. 169, 170.

127 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 294, 295.

128 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 625.

129 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 8, s. 173.

130 Zehebî, *Siyer*, c. 6, s. 344; *Tezkire*, c. 1, s. 175.

131 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 2, s. 469; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 1, s. 513-515.

132 Zehebî, *Siyer*, c. 6, s. 345.

133 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 4, s. 425-427.

134 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 1, s. 515.

135 Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 4, s. 426, 427; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 122.

136 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 2, s. 468, 469.

137 Bk. Zehebî, *Siyer*, c. 6, s. 345.

138 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 4, s. 428.

5.5. Basra Nispeli Râviler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Basra nispeli râvilerin sayısı 45'tir. Bu râviler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen muhaddisler ise 10 kişidir. Aşağıda bu 10 muhaddisin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konuları bağlamında biyografileri incelenecek, ardından toplam liste sunulacaktır.

5.5.1. el-Hasen b. Yesâr Ebû Saîd Mevlâ Zeyd b. Sâbit el-Basrî (ö.110/728)

21/641 yılında Medîne'de dünyaya gelen¹³⁹ Hasan el-Basrî'nin çocukluğunu Medîne'de Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahâbiler arasında¹⁴⁰ ve özellikle de Hz. Peygamber'in hanımlarına yakın bir çevrede geçirdiği görülmektedir.¹⁴¹ Başta Enes b. Mâlik olmak üzere o, birçok sahâbîden hadis dinlemiştir.¹⁴²

Hasan el-Basrî, ömrünün ilk yıllarını Medîne ve civarında geçirmiş, daha sonra Basra'ya göçerek orada ikamet etmiştir.¹⁴³ "İmâm", "allâme", "hâfız", "fakîhü'n-nefs", "kebîru'l-ilm", "şeyhu'l-İslam" ve "fasîh-belîğ" gibi vasıflarla nitelenen Hasan el-Basrî,¹⁴⁴ hadis rivâyetinde "sika" olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca o, rical tenkidinde de tâbîîn imâmının önde gelenlerindedir.¹⁴⁶ Ancak mâna ile rivâyeti caiz gören Hasan el-Basrî,¹⁴⁷ hadisin sened ve lafızlarından ziyade içeriğine önem vermesi sebebiyle¹⁴⁸ sahâbeden duyduğu birçok hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş gibi (mürsel olarak) rivâyet et-

139 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 72; Zirikî, *A'lâm*, c. 2, s. 226.

140 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 157; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 565; Zirikî, *A'lâm*, c. 2, s. 226.

141 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 161.

142 Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 565, 566; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 24.

143 Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 26; Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, s. 291,

144 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 157; Zehebî, *Tezkire*, 2, s. 72.

145 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 157; İbn Hibbân, *Sikât*, c. 4, s. 122, 123; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 160.

146 Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Şihâbüddîn İbn Receb, el-Bağdâdî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, tahk.: Nureddin İtr, Dâru'l-Mellâh, yy., 1398/1978, c. 1, s. 43.

147 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 158, 159; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2, s. 25. Öyle ki, Hasan el-Basrî'nin işittiği hadisi naklelerken fesahat ve belağatına göre güzelleştirdiği söylenir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, tahk.: Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, c. 2, 315; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 617.

148 Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*, tahk.: Ekrem Ziya el-Ömerî, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1410/1989, c. 2, s. 36; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 70.

miştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla bir kısım âlimler onun güvenilir-zayıf ayrımı yapmaksızın herkesten hadis almasını gerekçe göstererek mürsel rivâyetlerinin sahih kabul edilemeyeceğini söylemişler,¹⁵⁰ bazıları da, bir kaçı dışında mürsel rivâyetlerinin, başka tariklerden muttasıl olarak elde edilmesi sebebiyle, zayıf sayılmayacağına belirtmişlerdir.¹⁵¹

Hasan el-Basrî'nin tenkit edilen yönlerinden biri de Kaderîlik'le ilgili görüşlere sahip olmasıdır. Ancak onun bu görüşlerden daha sonra vazgeçtiği nakledilmektedir. Hasan el-Basrî hakkında İbn Kuteybe, "Kader hakkında bazı görüşler belirtmiş, ancak sonra rucû etmiştir" der.¹⁵² Hasan el-Basrî'ye nispet edilen bir risâlede de kader konusu tartışılmakta, güzel işler ve nimetler Allah'a, çirkin fiiller ve nimeti kötüye kullanma insan iradesine bağlanmaktadır.¹⁵³

Gerek onun yazdığı risaleden gerekse hakkındaki Kaderîlik'le ilgili ithamlardan hareketle, özellikle Ritter ve Julian Obarman gibi bazı müsteşrikler, kader görüşünün gerçek mübeşşiri olarak Hasan el-Basrî'yi göstermişlerdir.¹⁵⁴ Bunun yanında yine müsteşriklerden Montgomery Watt'a göre, Hasan el-Basrî'nin, geniş bir fikrî hareketin mantıkî neticesi olan kaderi inkâr görüşünün kurucusu olarak itibar edilmesi doğru değildir.¹⁵⁵ Gerçekte Hasan el-Basrî'den nakledilen bilgiler ve onun hakkındaki ilk dönem ulemasının değerlendirmeleri Watt'ı desteklemektedir. İbn Sa'd (ö.230/844) der ki, "Kaderiyye kendilerini Hasan el-Basrî'ye nispet ediyorlardı. Hâlbuki Hasan'ın görüşü onlara muhalif-

149 Bk. Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 566; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 160. Hasan el-Basrî'nin bir hadisi iki veya daha fazla sahâbîden duyduğunda bunu doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş gibi kabul ederek ref ettiği söylenir (İbn Receb, *Şerhu İlel*, c. 1, s. 285, 286). Diğer taraftan Hasan el-Basrî'nin mürsel nakillerde bulunmasının siyâsî yönü de vardır. Nitekim o, Hz. Ali'den naklettiği hadisleri Haccâc zamanında mürsel olarak rivâyet etmek zorunda kaldığını belirtmiştir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 4, s. 124). Ancak bu bilginin zayıf olduğu, Hasan el-Basrî'nin gerçekte Hz. Ali'den semanın bulunmadığı da kaydedilmektedir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, c. 1, s. 286.

150 Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1406/1986, s. 431; İbn Receb, *Şerhu İlel*, c. 1, s. 287, vd.; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, *el-Hasenü'l-Basrî ve hadîsühü'l-mürsel*, Dâru'l-Beşîr, Amman 1992, s. 352, 353.

151 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 6, s. 124; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 25,26. Cuğbeyr, *el-Hasenü'l-Basrî ve hadîsühü'l-mürsel*, s. 354.

152 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441.

153 İlgili Risâle için bk. Von H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit", *Der Islam*, Berlin 1933, c. 21, s. 67-83.

154 İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 287.

155 İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, 288, 289.

ti.”¹⁵⁶ İbn Avn (ö.151/768) Hasan Basrî’den “Kim kaderi yalanlarsa küfre düşmüş olur” sözünü işittiğini söyler.¹⁵⁷ Yine Humeyd (ö.142/759) şöyle der: “Hasan el-Basrî’ye Kur’an okudum o, kaderi ispat eder tarzda tefsir etti.”¹⁵⁸ Diğer taraftan ona nispet edilen Kader risâlesinin, Mu’tezile’nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ’ya (ö.131/748) ait olduğu öngörülmektedir.¹⁵⁹ Ancak bu risâle-nin Vâsıl b. Atâ’ya nispeti de târihen isabetli gözükmemektedir. Zira Vâsıl 80/699 yılında doğmuş, ilgili risâlenin talebi üzerine kendisi için yazıldığı Halîfe Abdulmelik b. Mervân 86/705 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁰

Her hâlükârda Hasan el-Basrî’nin Kaderîlik’le ithamı onun hadis rivâyeti için bir sorun teşkil etmemiş, rivâyetleri hadis musennefatı içerisinde bol miktarda yer almıştır. Bunun örneklerini Kütüb-i sitte’de görmek mümkündür.¹⁶¹

5.5.2. Katâde b. Diâme b. Katâde Ebü’l-Hattâb es-Sedûsî el-Basrî (ö.117/735)

Katâde 61/681 yılında âma olarak dünyaya geldi.¹⁶² “Hâfızu’l-asr”, “kudvetü’l-müfessirîn ve’l-muhaddisîn” ve “allâme” unvanlarıyla anılır.¹⁶³ Cerh ve ta’dîl âlimlerince hâfıza gücü son derece üstün ve güvenilir bir muhaddis olarak değerlendirilir.¹⁶⁴ Sahâbeden Enes b. Mâlik’le tabîinden Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn ve daha pek çok kimseden hadis dinlemiştir.¹⁶⁵ Ayrıca irsâl ve tedlis yaptığı söylense de rivâyetlerinde kullandığı “haddesenâ” ve “kale” lafızlarıyla hangi hadislerin senedlerinin muttasıl, hangisinin munkatı olduğunu göstermiştir.¹⁶⁶

Tefsir başta olmak üzere fıkıh, Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap târihi ve nesep ilminde de temâyüz etmiş olan Katâde’nin¹⁶⁷ tenkit edildiği husus Kaderî gö-

156 İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 7, s. 175.

157 İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 2, s. 28.

158 İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 2, s. 28.

159 Şehristânî, *Milel*, c. 1, s. 47.

160 Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, c. 16, s. 306.

161 Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, c. 6, s. 127.

162 İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 5, s. 326, 329.

163 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 269; *Tezkire*, c. 1, s. 122.

164 İclî, *Ma’rife*, c. 2, s. 215; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 7, s. 133, 134; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 5, 327-329.

165 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 270; *Tezkire*, c. 1, s. 122.

166 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 271; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c. 5, s. 328-329.

167 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 7, s. 134; Zehebî, *Siyer*, 5, s. 277.

rüşlere sahip olmasıdır.¹⁶⁸ Günah işlemenin kaderin bir parçası olmayacağına dair kendisine nispet edilen söz¹⁶⁹ yanında onun aynı zamanda mezhebinin propagandacısı olduğu da söylenir.¹⁷⁰ Buna karşın İclî (ö.261/874) Katâde'nin propagandacı olmadığını, bu hususta münakaşaya dalmadığını kaydetmektedir.¹⁷¹ Hatta onun Kaderî düşünceden rücû ettiği de nakledilir.¹⁷² Ancak Zehebî, Katâde'nin bu düşünce ile âhirete göçtüğü görüşündedir.¹⁷³ Hadisleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.¹⁷⁴

5.5.3. Hişâm b. Ebî Abdillah (Senber) Ebû Bekir ed-Destüvâi Mevlâ er-Rebe' el-Basrî (ö.154/771)

75/694 yılı civarında dünyaya gelen Hişâm'ın, bilhassa hocası Katâde'nin hadislerini en iyi bilen bir kimse olduğu ve Yahya b. Ebî Kesîr'in rivâyetlerini, kitapları kaybolan Evzâî'den daha iyi koruduğu kaydedilmektedir.¹⁷⁵ Cerh ve ta'dîl otoritelerince Hişâm'ın özellikle hıfzının sağlamlığı üzerinde durulmuş ayrıca onun son derece güvenilir bir zât olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁶ "İmâm," "hâfız," "emîrül-mümi'nin fi'l-hadîs" unvanlarıyla nitlenen Hişâm hakkındaki tek olumsuz değerlendirme Kaderî görüşlere sahip olmasıdır.¹⁷⁷ Fakat o, mezhebinin propagandacısı olmaması sebebiyle hadisleri kabul görmüştür.¹⁷⁸ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de bulunmaktadır.¹⁷⁹

168 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 23, s. 509.

169 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 277.

170 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 23, s. 509.

171 İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 215.

172 Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, tahk.: Ömer Faruk et-Tabbâ', Müessesetü'l-Maarif, Beyrut 1420/1999, c. 6, s. 245.

173 Zehebî, *Siyer*, c. 5, s. 277.

174 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 23, s. 517; Katâde hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Abdülhamid Birişik, "Katâde b. Diâme", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 22, 23.

175 Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 9, s. 60, 61; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 6, s. 645, 646.

176 İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 330; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 9, s. 59, vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 30, s. 218, vd.

177 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 149, 151, *Tezkire*, c. 1, s. 164.

178 İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 330; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 154.

179 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 30, s. 222.

5.5.4. Saïd b. Ebî Arûbe (Mihrân) Ebu'n-Nadr Mevlâ Benî Adî b. Yeşkür el-Basrî (ö.156/772)

76/695 yılı civarında dünyaya gelen ve Basra'da ikâmet eden Saïd b. Ebî Arûbe,¹⁸⁰ "imâm", "fakîh", "hâfız" ve "kesîru'l-hadîs" vasıflarıyla nitelenmektedir.¹⁸¹ İbn Ebî Arûbe, cerh ve ta'dîl ulemâsı tarafından güvenilir bir kimse olarak değerlendirilmiş,¹⁸² özellikle de Katâde'nin en sağlam râvîlerinden olduğu belirtilmiştir.¹⁸³ İbnü'l-Medîni'nin (ö.234/848) kaydettiğine göre isnâd konusunda temâyüz ettikleri anlaşılan altı muhaddisin ilmi, içlerinde İbn Ebî Arûbe'nin de bulunduğu on iki musannıf âlim tarafından devralınmıştır.¹⁸⁴ Ayrıca İbn Ebî Arûbe'nin hiç bir kitabının bulunmadığı, her şeyi hıfzından naklettiği ifade edilse de muhtemelen bu onun hâfızasının güçlü oluşunu vurgulamak üzere söylenmiştir.¹⁸⁵ Nitekim aynı zamanda İbn Ebî Arûbe'nin Basra'da ilk defa hadisleri konularına göre ayırarak kitap tasnif ettiği kaydedilmektedir.¹⁸⁶ Bununla birlikte o, ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kalmış ve ihtilat dönemindeki rivâyet ettiği hadislere itimat edilmemiştir.¹⁸⁷ Diğer taraftan İbn Ebî Arûbe'nin hocâsı Katâde gibi görüşlerini gizleyen bir Kaderî olduğu,¹⁸⁸ ancak Kaderîliğin propagandasını yapmadığı ifade edilmiştir.¹⁸⁹ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.¹⁹⁰

180 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 4, s. 65; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 418; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, c. 19, s. 421.

181 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 273; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 158; Zehebî, *Siyer*, c. 6, s. 413; *Tezkire*, c. 1, s. 177.

182 İclî, *Ma'rife*, c. 1, s. 403; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 4, s. 65; Bâcî, *Ta'dîl*, c. 3, s. 1085.

183 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 4, s. 65; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 323.

184 Ali b. Abdillâh el-Medîni, *İlelî'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl*, tahk.: Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vaî, Haleb 1400/1980, s. 24, vd.

185 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 671. Krş. Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul 1999, c. 19, 21.

186 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 177.

187 İbn Adî, *Kâmil*, c. 3, s. 1229, 1233; Zehebî, *Mîzân*, c. 2, s. 153.

188 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 178.

189 Bk. İclî, *Ma'rife*, c. 1, s. 403; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 2, s. 673.

190 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 11, s. 11.

5.5.5. Ebân b. Yezîd el-Attâr Ebû Yezîd el-Basrî (ö.163/779)

“Hâfız” ve “imâm” vasıflarıyla anılan Ebân b. Yezîd’i¹⁹¹ cerh ve ta’dîl âlimlerinin ekserisi, güvenilir bir muhaddis olarak değerlendirirken bir kısmı da zayıf addetmiştir.¹⁹² Ancak Zehebî ve İbn Hacer, onu zayıf saymayı isabetli görmemişlerdir.¹⁹³ Diğer taraftan Ebân’ın Kaderî görüşleri benimsediği ancak bu görüşleri dile getirmede, dolayısıyla Kaderiyye’nin propagandasını yapmadığı vurgulanmaktadır.¹⁹⁴ Rivâyetleri, İbn Mâce’nin *Sünen*’i dışında Kütüb-i sitte’ye dâhil diğer eserlerde bulunmaktadır.¹⁹⁵

5.5.6. Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân Ebû Ubeyde Mevlâ el-Anber el-Basrî (ö.180/796)

102/720 yılında dünyaya gelen Abdülvâris, “imâm” ve “hâfız” unvanlarıyla anılmış,¹⁹⁶ cerh ve ta’dîl otoritelerince de genelde “sika”, “sika-sebt”, “hucce”, tabirleriyle değerlendirilmiştir.¹⁹⁷ Bununla birlikte onun Kaderîliğe ait görüşleri benimsediği, bu görüşleri açıkça beyan ettiği¹⁹⁸ ancak mezhebin propagandacısı olmadığı söylenmiştir.¹⁹⁹ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’de bulunmaktadır.²⁰⁰

5.5.7. Gunder, Muhammed b. Cafer Ebû Abdillah el-Kerâbisî Mevlâ el-Hüzelî el-Basrî (ö.193/808)

110/728 yılından sonra dünyaya gelen Gunder, hadis hâfızı olarak kaydedilmektedir.²⁰¹ Hakkında farklı değerlendirmeler de vardır. Bir kısım ulemâ onun mutlak anlamda “sika” olduğunu belirtirken, bazıları da Şu’be’nin rivâyetleri

191 Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 431; *Tezkire*, c. 2, s. 201.

192 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 2, s. 299; Zehebî, *Mizân*, c. 1, s. 16; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 96.

193 Zehebî, *Mizân*, c. 1, s. 16; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 96.

194 İclî, *Ma’rife*, c. 1, s. 199; Zehebî, *Mizân*, c. 1, s. 16; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 1, s. 96.

195 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 1, s. 26.

196 Zehebî, *Siyer*, c. 8, s. 300, 301; *Tezkire*, c. 2, s. 256.

197 İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 7, s. 289; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 6, s. 75, 76; Bâcî, *Ta’dîl*, c. 7, s. 922; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18, s. 483.

198 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 4, s. 285, 286.

199 İclî, *Ma’rife*, c. 2, s. 107.

200 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 8, s. 483.

201 Zehebî, *Siyer*, c. 9, s. 98, 99; *Tezkire*, c. 1, s. 300.

konusunda güvenilir olduğunu, başkalarından naklettiği hadislerin itibar için yazılabileceğini belirtmişlerdir.²⁰² Ayrıca Gunder'in hadis yazımına önem verdiği görülmekte, özellikle Şu'be'den yazdığı hadislerin son derece güvenilir olduğu söylenmektedir. Hatta Şu'be'den rivâyet edilen hadislerde ihtilafa düşüldüğünde Gunder'in kitaplarının hakem olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.²⁰³ Öte yandan İbn Kuteybe onu *Meârif*'indeki Kaderiyye listesinde zikreder.²⁰⁴ Ancak diğer biyografi türü eserlerde Gunder'in Kaderî olduğuna dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla onun Kaderîlik'le ithamı ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.²⁰⁵

5.5.8. Abdüla'la b. Abdila'la Ebû Muhammed es-Sâmî el-Kureşî el-Basrî (ö.198/813)

"İmâm", "muhaddis" "hâfız" unvanlarıyla tanıtılan Abdüla'lâ,²⁰⁶ cerh ve ta'dîl âlimlerince "sadûk", "sika", "sâlihu'l-hadîs" tabirleriyle değerlendirilir.²⁰⁷ Ayrıca her ne kadar İbn Sa'd "Hadiste kavi değildir" dese de,²⁰⁸ Zehebî bu değerlendirmeyi isabetli görmemektedir.²⁰⁹ Bununla birlikte onun Kaderî görüşlere sahip olduğu ancak bu görüşlerin propagandacısı olmadığı belirtilir.²¹⁰ Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de bulunur.²¹¹

5.5.9. Abdullah b. Amr b. Ebi'l-Haccâc Ebû Ma'mer et-Temîmî Mevlâ el-Minkarî el-Basrî (ö.224/838)

Ebû Ma'mer künyesiyle de ön plana çıkan Abdullah b. Amr, "imâm" ve "hâfız" unvanlarıyla tanıtılmakta,²¹² cerh ve ta'dîl âlimlerince "sadûk", "sika" "mut-

202 Bk. İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 234; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 7, s. 221, 222; Bâcî, *Ta'dîl*, c. 2, s. 623; Zehebî, *Siyer*, c. 9, s. 100.

203 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 7, s. 221, 222; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 5, 520.

204 Bk. İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 625.

205 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 25, s. 9.

206 Zehebî, *Siyer*, c. 9, s. 242; *Tezkire*, c. 1, s. 296.

207 İclî, *Ma'rife*, c. 2, 68; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 6, s. 28; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 3, s. 723.

208 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 290.

209 Zehebî, *Siyer*, c. 9, s. 243.

210 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 16, s. 362; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 3, s. 723.

211 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 296.

212 Zehebî, *Siyer*, c. 10, s. 622; *Tezkire*, c. 2, s. 493.

kin”, “kaviyyu’l-hadis” gibi tabirlerle değerlendirilmektedir.²¹³ Diğer taraftan hadislerini ezberlemediği ancak hadisleri yazma ve yazdıklarını koruma konusunda oldukça sağlam olduğu ifade edilir.²¹⁴ Özellikle hocası Abdülvâris’in rivâyetlerini kaydettiği anlaşılan Ebû Ma’mer’in olumsuz vasfı, Kaderî görüşleri benimsemesidir.²¹⁵ Bu hususta o, yine bir Kaderî olan hocası Abdülvâris’ten etkilenmiştir.²¹⁶ Her ne kadar görüşlerini dillendirmediği söylene de²¹⁷ bazı muhaddisler Kaderî olması sebebiyle Ebû Ma’mer’den hadis almamışlardır.²¹⁸ Ancak Zehebî’nin dediği gibi bid’atına rağmen rivâyetleri başta Kütüb-i sitte olmak üzere temel hadis musnefatında mevcuttur.²¹⁹ Aynı zamanda Buhârî ve Ebû Dâvûd’a hocalık yapmıştır.²²⁰

5.5.10. Şeybân b. Ferrûh Ebû Muhammed Mevlâ el-Habatî el-Übüllî el-Basrî (ö.236/850)

140/757 yılında dünyaya gelen Şeybân b. Ferrûh, “muhaddis”, “imâm” ve “hâfız” unvanlarıyla anılmakta,²²¹ cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından “sika” ve “sadûk” tabirleriyle değerlendirilmektedir.²²² Öte yandan Şeybân’ın Kaderî fikirlere sahip olduğundan bahsedilir ki,²²³ bu durum onun hadis rivâyetine zarar vermemiştir. Nitekim Zekeriyâ es-Sâcî (ö.307/835) de Şeybân hakkında “O, Kaderî’dir ancak sadûktur” demekle söz konusu duruma işaret etmektedir.²²⁴ Rivâyetleri, Müslim’in *Sahîh*’i ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin *Sünen*’inde geçmektedir.²²⁵ Hatta o, aynı zamanda Müslim ve Ebû Dâvûd’a hocalık yapmış-

213 İclî, *Marife*, c. 2, s. 428; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 5, s. 119; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 585, 586.

214 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 5, s. 119; Zehebî, *Tezkire*, c. 2, s. 494.

215 İclî, *Ma’rife*, c. 2, s. 428; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 15, s. 355.

216 Zehebî, *Siyer*, c. 10, s. 622.

217 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 15, s. 355.

218 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 586.

219 Zehebî, *Siyer*, c. 9, s. 624; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 585.

220 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 15, s. 353.

221 Zehebî, *Siyer*, c. 11, s. 101; *Tezkire*, c. 2, s. 443.

222 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 4, s. 357; Zehebî, *Mizân*, c. 2, s. 285; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 196.

223 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, c. 4, s. 357; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 12, s. 601.

224 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 196.

225 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 3, s. 196.

tır.²²⁶

Basra'da hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılan özetle biyografisini tetkik ettiğimiz bu 10 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik'le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 45 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat târihi sırasına göre şöyledir:

Ma'bed el-Cühenî (ö.80/699), Sâlih b. Dirhem Ebü'l-Ezher el-Bâhili (ö.?), el-Hasan b. Yesâr Ebû Saîd Mevlâ Zeyd b. Sâbit (ö.110/728), Yezîd b. Ebân Ebû Amr er-Rekâşî (ö.115/733), el-Fadl b. İsa b. Ebân Ebû İsa (ö.?), Katâde b. Diâme Ebü'l-Hattâb es-Sedûsî (ö.117/735), Anbese b. Saîd el-Kattân (ö.?), Atâ b. Ebî Meymûne Ebû Muâz Mevlâ Enes (ö.131/748), Bürd b. Sinân Ebu'l-Alâ Mevlâ Kureyş (ö.135/752), İshâk b. er-Rebî' Ebû Hamza (ö.?), Eyyûb b. Hûd Ebû Ümeyye el-Habatî (ö.?), Hasan b. Zekvân Ebû Seleme (ö.?), Hamza b. Necîh Ebû Amâre (ö.?), er-Rebî' b. Abdillâh b. Huttâf Ebû Ahmed el-Ahdeb (ö.?), Ali b. Ali b. Nicâd Ebû İsmail el-Yeşkurî (ö.?), Amr b. Ubeyd Ebû Osman Mevlâ et-Temîmî (ö.143/761), Sehl b. Ebî's-Salt el-Ayşî (ö.?), Avf b. Ebî Cemîle Ebû Sehl el-A'râbî Mevlâ Tay (ö.146/763), Abdurrahman b. İshâk Mevlâ el-Kureşî (ö.?), Abbâd b. Mansûr Ebû Seleme en-Nâcî (ö.152/769), Hişâm b. Ebî Abdillâh Ebû Bekir ed-Destüvâî Mevlâ er-Rebeî' (ö.154/771), Saîd b. Ebî Arûbe Ebu'n-Nadr Mevlâ Benî Adî b. Yeşkür (ö.156/772), Harb b. Meymûn Ebu'l-Hattâb el-Ekber Mevlâ en-Nadr b. Enes (ö.160/776), Ebân b. Yezîd Ebû Yezîd el-Attâr (ö.163/779), Mesleme b. Alkame Ebû Muhammed el-Mâzinî (ö.?), Mübârek b. Fedâle Ebû Fedâle Mevlâ Zeyd b. el-Hattâb (ö.165/781), Hârûn b. Mûsa el-Ezdî, Mevlâ el-Atekî (ö.?), Sellâm b. Miskîn Ebû Rûh el-Ezdî en-Nemerî (ö.167/783), Saîd b. Beşîr Ebû Abdirrahman Mevlâ el-Ezdî (ö.168/784), Kehmes b. el-Minhâl Ebû Osman es-Sedûsî (ö.?), Sâlih b. Beşîr Ebû Bişr el-Mürri (ö.172/788), Abdül-vâris b. Saîd Ebû Ubeyde Mevlâ el-Anber (ö.180/796), Nûh b. Kays Ebû Ravh el-Ezdî el-Huddânî (ö.184/800), Muhammed b. Sevâ Ebu'l-Hitâb es-Sedûsî (ö.190/805), Sehl b. Yûsuf Ebû Abdirrahman el-Enmâtî (ö.190/805), Gunder Muhammed b. Cafer Ebû Abdillâh el-Kerâbisî Mevlâ el-Hüzelî (ö.193/808), Abdü-la'la b. Abdila'la Ebû Muhammed es-Sâmî el-Kureşî (ö.198/813), Amr b. el-Heysem b. Katan Ebû Katan (ö.198/813), Muâz b. Hişâm b. Ebî Abdillâh Senber ed-Destüvâî (ö.200/815), Muhammed b. Dînâr Ebû Bekir el-Ezdî (ö.?), Saîd b. Evs Ebû Zeyd el-Ensârî en-Nahvî (ö.214/829), Muhammed b. Mahbûb Ebû Abdillâh el-Bünânî (ö.223/837), Abdullâh b. Amr b. Ebi'l-Haccâc Meysere Ebû

226 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 3, s. 196.

Ma'mer Mevlâ el-Minkarî (ö.224/838), Şeybân b. Ferrûh Ebû Muhammed Mevlâ el-Habatî (ö.235/849), İsmail b. Bişr Ebû Bişr es-Selîmî (ö.255/868).

5.6. Kûfe Nispeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Kûfe nispetli râvîlerin sayısı 5'dir. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zât yoktur. Dolayısıyla aşağıda sadece toplam listemizi zikretmekle yetineceğiz.

Mûsa b. Ebî Kesîr Ebu's-Sabbâh Mevlâ el-Ensârî el-Hemdânî (ö.?), Ömer b. Ebî Zâide el-Hemdânî Mevlâ Amr b. Abdillâh el-Vâdiî (ö.150/767?), Mualla b. Hilâl b. Süveyd Ebû Abdillâh el-Hadremî el-Kûfî (ö.?), Abbâd b. Ziyâd b. Mûsâ el-Esedî es-Sâcî (ö.?), Muhammed b. Zâide Ebû Hişâm et-Temîmî Ebû Hişâm (ö.?).

5.7. Diğer râvîler

Diğer râvîler başlığı altında Kaderîlik'le itham edilen San'a, Medâin, Kirmân ve Horasân nispetli birer râvî yanında bir de nispesiz olmak üzere 4 şahıs tespit edilmiştir. Bunlar Vehb b. Münebbih Ebû Abdillâh el-Yemânî el-Ebnâvî (ö.114/731), Abdurrahman b. el-Asem Ebû Bekir el-Abdî el-Medâinî (ö.?), Hamza b. Dînâr (ö.?), Hassân b. İbrahim b. Abdillâh Ebû Hişâm el-Anezî el-Kirmânî (ö.186/802), Abdullâh b. Ferrûh el-Horâsânî (ö.175/791)'dir. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zât sadece Yemenli Vehb b. Münebbih'tir. Dolayısıyla aşağıda yalnızca Vehb'in özetle hadis rivâyetindeki etkinliği ve itham edildiği husus bağlamında biyografisi incelenecektir.

5.7.1. Vehb b. Münebbih b. Kâmil Ebû Abdillâh el-Yemânî es-Sana'ânî el-Ebnâvî (ö.114/731)

Fârisî bir ailenin çocuğu olan Vehb, 34/654 yılında muhtemelen Yemen'de dünyaya gelmiştir.²²⁷ "Hâfız", "imâm", "allâme", "ahbârî" ve "kasasî" diye tanıtılır.²²⁸ Cerh ve ta'dîl otoritelerinin çoğunluğu tarafından "sika" kabul edilmekle birlikte²²⁹ onu zayıf olarak değerlendirenler de vardır.²³⁰ Ebû Hüreyre, İbn

227 İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 459; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 545, 546.

228 Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 545, 546; *Tezkire*, c.1, s. 100.

229 İclî, *Ma'rife*, c. 2, s. 345; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. 9, s. 24; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*,

Abbâs, Ebû Saîd, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr gibi birçok sahâbiden hadis almıştır.²³¹ Ayrıca Vehb, kadim dinlere ait kitapları okuması ve bunlardan nakillerde bulunması sebebiyle,²³² genelde geçmiş kültürlerin özelde isrâilî rivâyetlerin İslam kültürüne aktarılmasında etkinlik sahibidir.²³³ Öte yandan o, bir müddet Kaderiyye mezhebinin görüşleriyle meşgul olmuş, bu konuda bir kitap yazmış ancak daha sonra pişman olmuş ve rucû etmiştir.²³⁴ Rivâyetleri, İbn Mâce'nin *Sünen*'i hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde mevcuttur.²³⁵

6. Sonuç

Kaderîlik'le itham edilen ve Kütüb-i sitte'nin tamamına veya en azından her hangi bir eserine rivâyetleri yansımış râvîlerin toplam sayısı 91'dir. Bunlardan 20'si "imâm", "muhaddis" ve "hâfız" gibi vasıflarla nitelenen ve hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri tespit edilen şahıslardır.

Bütün bu râvîlerin nispet edildikleri ilmî merkezler ise, yoğunluk sırasına göre Basra (45 kişi/16'sı mevâlîden), Dimaşk (14 kişi/4'ü mevâlîden) Medîne (13 kişi/7'si mevâlîden) Mekke (8 kişi/4'ü mevâlîden), Kûfe (5 kişi/2'si mevâlîden) ve Humus'tur (2 kişi). Ayrıca diğer râvîler başlığı altında, San'a, Medâin, Kirmân ve Horasân nispetli birer râvî yanında bir de nispesiz olmak üzere 4 şahıs (biri ebnâdan/fârisî) tespit edilmiştir.

Görüldüğü üzere Kaderiyye'nin merkezi olarak birinci sırada Basra, ikinci sırada Dimaşk gelmektedir. Doğrusu bu iki şehir târihen de böyle bilinir. Nitekim Basra'da Ma'bed el-Cühenî'nin, Dimaşk'ta Gaylân'ın bu işin temsilcileri oldukları öncelikli kayıtlardandır. Bununla birlikte Medîne'de azımsanmayacak kadar Kaderî muhaddislerin bulunması da manidardır. Bu duruma devrin geleneği gereği yapılan genel ilmi seyahatlerle birlikte özellikle Medîne'ye yapılan seyahatler neticesinde ulema arasında gerçekleşen ilim ve fikir teatisinin vesile olduğu söylenebilir.

"Hâfız" ve "muhaddis" olarak meseleye bakılınca yine Basra (10 kişi/7'si

c. 6, s. 763.

230 Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 353.

231 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 11, s. 140; Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 545.

232 Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 352.

233 Bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 366-385.

234 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 21, s. 147; Zehebî, *Mizân*, c. 4, s. 352.

235 Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 100.

mevâlîden) birinci sırada gelmektedir. İkinci, Medîne (6 kişi/1'i mevâlîden), üçüncü Dimâşk (3 kişi/2'si mevâlîden), dördüncü Humus (2 kişi), beşinci San'a'dır (1 kişi ve ebnâdan/fârisî). Kûfe'de söz konusu vasıfta bir kimse yoktur.

Bütün bu râvîlerin sayısı 91'dir. 91'in 33'ü mevâlî biri ebnâvî olmak üzere 34 şahıs, köken itibarıyla gayr-i Arap'tır. Hâfız ve muhaddis diye temâyüz etmiş zevatın sayısı ise 22'dir. Bunlardan -15'i mevâlî, 1'i ebnâvî olmak üzere 16'sı açıkça gayr-i Arap'tır.

Kaderî olmanın veya Kaderî görüşlere temâyülün cerh sebebi sayılıp sayılmayacağına çerçevesini belirleyecek olursak bu durumda şu tespitler karşımıza çıkmaktadır:

Hadis usûlü kitaplarında nazarî olarak belirtilen bid'at ehlinin propagandacı olmadığı sürece rivâyetlerinin kabul edileceği prensibi belirgin bir şekilde biyografi türü eserlerde de mevcuttur. Nitekim Yahya b. Hamza (Dimâşk), Hişâm b. Ebî Abdillâh (Basra), Abdüla'lâ b. Abdila'la (Basra), Ebân b. Yezîd (Basra), Abdülvâris b. Saîd (Basra) gibi muhaddisler Kaderî olarak tenkit edilirken hemen ardından onların dâî/propagandacı olmadıklarına, dolayısıyla bid'atlerinin, güvenilirliklerine zarar vermeyeceğine vurgu yapılmaktadır.

Bununla birlikte Safvân b. Süleym (Medîne), Şeybân b. Ferrûh (Basra) gibi propagandacı olup olmadıklarına dair her hangi bir kayıt getirilmeksizin sadece Kaderî oldukları ifade edildiği halde, bu sebeple rivâyetleri tenkit edilmeyenler de dikkat çekmektedir. Muhtemelen bunlar da propagandacı olmayan muhaddislerle aynı kategoride değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan Kaderî olması hasebiyle tenkit edilip hadisleri alınmayan muhaddisler de bulunmaktadır. Ancak bu durum genel olmayıp bazı cerh ve ta'dîl âlimlerinin tavrıdır. Mesela, Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr'ın Kaderî olması sebebiyle bazı muhaddisler tarafından hadisleri alınmamıştır. Yine genel bir değerlendirmeye hadisleri zayıf görülen İbrahim b. Muhammed (Medîne)'in fezâile dair hadislerini, eş-Şâfiî kabul ederken, Ahmed b. Hanbel, onun hakkında "Hadisi yazılmaz, Kaderî görüşleri savunur" ifadelerini kullanmış, Abdurrezzak ise "Haline baktım Mu'tezile'den olduğunu anlayınca hadis yazmaktan vazgeçtim" demiştir.

Kaderî görüşleri benimseyen, kaderî görüşlerle özellikle ilgilenen ancak daha sonra bu görüşlerden vazgeçen muhaddisler de ön plana çıkmakta ancak onların bu durumu bir güven problemi oluşturmamış gözükmektedir. Mesela, meşhur hadis koleksiyonlarında bol miktarda rivâyetleri bulunan Hasan el-

Basrî ve Mekhûl hakkında “Kaderî görüşlere sahip idi fakat bundan rucû etti” anlamına gelen ifadeler kullanılırken, Abdülaziz el-Maceşûn için “Kaderî görüşlerle ilgilendi sonra vazgeçip sünnete yöneldi” denilmekte, Vehb b. Münebih hakkında “Kaderî görüşlerle meşgul oldu bu konuda bir kitap yazdı, sonra pişman oldu ve rucû etti” kaydına yer verilmektedir. Kaderiyye'ye mensup muhaddisler arasında yaygın olan söz konusu pişmanlık ve rucûun sebebi, araştırma sonucu oluşan itminanla alakalı olabileceği gibi, Emevîlerin iktidarının sona ermesiyle onlara yönelik bir antipati hareketi olan Kaderîliğin fonksiyonunun zayıflamasıyla da ilgili olabilir.

Kaderî olup olmama konusunda hakkında ihtilaflı bilgi verilenlerin durumu da rivâyetlerinin reddine sebep olmamıştır. Bu konuda yine meşhur hadis kitaplarında rivâyetleri bulunan İbn İshâk ile İbn Ebî Zî'b örnek olarak hatırlayabiliriz. İbn İshâk hakkında bir taraftan “Kaderî idi, Kaderî görüşlere sahipti,” diğer taraftan “O, insanların Kaderîlik'ten en uzağıydı” gibi ifadeler kullanılmaktadır. İbn Ebî Zî'b için de “Kaderî idi, bu sebeple İmâm Mâlik ondan uzak dururdu” kaydı yanında onun Kaderî görüşleri tenkit ettiği, ayrıca İmâm Mâlik'le dost olduğu söylenir.

Mezhebî görüşlerinin propagandacısı olmasına rağmen hadisteki otoritesi sebebiyle rivâyetlerine itibar edilenler de görülmektedir. Nitekim Sevr b. Yezîd (Humus), Kaderîlik'le ilgili düşünce ve tavırlarındaki aşırılıkları sebebiyle ulemanın ve halkın tepkisine maruz kalmış, memleketinden sürgün edilmiş, ardından evi yakılmış olmasına rağmen hadisleri gönül rahatlığıyla alınabilmiştir. Ancak onunla oturup kalkmaktan; muhabbetten sakındırılmıştır. Süfyân es-Sevrî, “Ondan hadis alınız ama onun dostluğundan sakınınız” demiştir.

Hadis rivâyetinde güvenilir veya zayıf farklı değerlendirmelere muhatap olmakla birlikte zayıflığını pekiştirmek üzere Kaderîlik vasfına vurgu yapılanlar da vardır. Müslim b. Hâlid b. Karkara, (Mekkî) örneğinde olduğu gibi o, bazı münekkitlerce “sika”, “leyse bihi be's” tabirleriyle ta'dîl edilmekle beraber genelde “zaîf”, “münkerü'l-hadîs”, “la yuhteccü bih” gibi ifadelerle cerh edilmiştir. Ayrıca cerh sebebi bağlamında Kaderî olduğu da özellikle dile getirilmekte, kendisinden kaderi inkâr eden bilgiler nakledildiği ifade edilmektedir.

Diğer taraftan Atâ b. Yesâr (Mekke), Hâlid b. Ma'dân (Humus), Gunder (Basra) gibi Kaderî diye nitelenen bazı muhaddislerin Kaderî olma ihtimali pek zayıf gözükmemektedir. Zira İbn Kuteybe'nin *Meârif*'i dışındaki eserlerde onlara ait böyle bir ithama yer verilmemiştir. Bazen de yanlışlıkla Kaderî diye algılanan bazı muhaddisler hakkında bir kısım tashihler dikkati çekmektedir. Mesele, İbn Ebî Zî'b gerçekte Kaderî görüşleri tenkit etmesine rağmen onun Ka-

derîlik'le ithamı, Halife Mehdi zamanında yakalanıp ceza gören bazı Kaderîleri merhameten himaye etmesi sebebiyledir. Ayrıca Hasan el-Basrî'nin de yanlış anlaşıldığı, her ne kadar Kaderiyye mensupları onu kendilerine nispet etseler de aslında fikirlerinin onlara muhalif olduğu belirtilmektedir.

Araştırmamızın bir diğer sonucuna göre Abdülvâris b. Saîd gibi bir kısım muhaddisler, kader konusunda açıkça görüşlerini belirtirken, Katâde ve talebesi Saîd b. Ebî Arûbe gibi bazıları, muhtemelen siyâsî veya mezhebî kaygılarla görüşlerini gizleme ihtiyacı duymuşlardır.

Kaderîliğin özellikle belli bölgelerde hâkim olması veya belli bir süre devam etmesine tesir eden âmillere gelince, bunlar siyâsî ve mezhebî sâikler yanında söz konusu akımı temsil eden hoca-talebe ilişkileri olarak da öne çıkmaktadır. Mesela, Dimaşk'lı muhaddislerden Yahya b. Hamza ile Heysem b. Humeyd'in, hocaları Mekhul'un görüş ve hadislerini çok iyi bildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kaderîlik konusunda ondan etkilenmiş oldukları söylenebilir. Yine Basralı muhaddislerden Saîd b. Ebî Arûbe, hocası Katâde'den; Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr, hocası Abdülvâris'ten etkilenmiştir.

Kaderîlik'le itham edilen erken dönem hadis râvîleri Sünnî tabakât literatüründe daha çok "Yütthem bilkader/Kaderi inkârla itham edilmiştir" "Kâne yera'l-kader/Kaderi inkâr eden görüşlere sahipti" "Kâne yekûlu bi'l-kader/Kaderi inkârla ilgili konuşurdu", "Kâne kaderiyyen/Kaderî idi" gibi ifadelerle tenkit edilmektedirler. Bu minvalde "Kâne kaderiyyen, mu'teziliyyen/Kaderî; Mu'tezilî idi" veya sadece "Mu'teziliyyun/Mu'tezilîdir" gibi ifadeler nadiren kullanılmaktadır. Mu'tezilî tabakât literatürü de Kaderîlik'le mütthem muhaddisleri kendilerinden kabul ederek muhtevalarına almışlardır. Ne var ki bu vasıftaki muhaddislerin hemen tamamının Mu'tezile'den olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü bunlar arasında Mu'tezile'nin fikirlerinin tamamını benimseyenlerin bulunması bir tarafa sadece kader anlayışında bile homojen bir bakış açısı yoktur. Ayrıca söz konusu râvîlerden sehven Kaderî olarak damgalananlar ile sonradan rucû edenlerin de önemli bir yekün oluşturduğu malumdur.

Netice itibariyle genelde ehl-i bid'atten özeldir Kaderiyye'den olmakla itham edilen zevatın, cerh ve ta'dîl âlimlerince tenkit edilip rivâyetlerinin kabulü veya reddi meselesinin, sathî bir iki kural ile çözülmekten öte sosyal, siyâsî ve mezhebî yönleri olan çok boyutlu ve karmaşık bir yapı arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda makalemizin, bir örnekleme çalışması olduğunu düşünüyor, konuyla ilgili detaylı araştırma yapacaklara bir girizgâh olmasını umuyoruz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 1-3, tahk.: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
- , *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, 1-6, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Ali b. Abdillâh el-Medîni, *İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl*, tahk.: Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vaî, Haleb 1400/1980.
- Aşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- Atvân, Hüseyin, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-ümevi*, Dâru'l-Cil, yy., 1986.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, Konya 2003, yıl, 3, sayı: 3, s. 27-54.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, 1-2, tahk.: Ebû Lübâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ, Riyad 1406/1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, tahk.: M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru't-Türâs, Kahire, ts.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Zikru'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuâd Seyyid, (*Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde), Dâru't-Tünüsüyye, Tûnus 1974.
- Birışık, Abdülhamid, "Katâde b. Diâme", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 22-23.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, 1-9, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Haydarâbâd 1377/1958'den ofset Diyarbakır, ts.
- Cuğbeyr, Ömer Abdülazîz, *el-Hasanü'l-Basrî ve hadîsühü'l-mürsel*, Dâru'l-Beşîr, Amman 1992.
- Demirel, Harun Reşit, "İbn Hacer'in Takrîbu't-Tehzîb'de Buhârî'nin Bida't Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve Hedyu's-sârî (Mukaddime)deki Müdafası" *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2000, c. 2, sayı: 3, s. 29-59.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1-5, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, 1-10, Dâru'r-Riyâz, Kahire 1407/1987.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, tahk.: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Kitâb, Kahire, ts.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*, 1-4, tahk.: Ekrem Ziya el-Ömerî, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1410.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 1-20, tahk.: Ömer Faruk et-Tabbâ', Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/1999.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, tahk.: Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1403/1983.
- , *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1406/1986.
- , *Târîhu Bağdâd*, 1-14, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- Hatiboğlu, Mehmed S., *Hilafetin Kureyşiliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat, Ankara 2005.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi zuafâi'r-ricâl*, 1-8, tahk.: Heyet, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1405/1985.
- İbn Asâkir, Ebû Kâsım Ali b. Hasen ed-Dimaşkî, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 1-80, tahk.: Heyet, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1-9, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1372/1953.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşârî*, tahk.: Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1987.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-sârî, Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Dâru's-Selâm, Riyad, ts.
- , *Nüzhetü'n-nazar, fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser (Şerhu'n-Nuhbe)*, tahk.: Nureddîn İtr, Dâru'l-Hayr, Dimaşk 1414/1993.
- , *Takrîbu't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Haleb 1406/1986.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb fi ricâli'l-hadîs*, 1-7, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammedb. Ebî Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu' ebnâi'z-zemân*, 1-8, tahk.: İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut 1398/1978.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'z-zuafâ ve'l-metrûkîn*, 1-3, tahk.: M. İbrahim Zâyed, Dâru'l-Vaî, Haleb 1396/1976.
- , *Kitâbu meşâhiri ulemâi'l-emsâr ve a'lâmi fukahâi'l-aktâr*, tahk.: Manfred Fleischhammer, Matbatü Lecneti't-Te'lîf, Kahire 1379/1959.
- , *Kitâbu's-Sikât*, 1-9, tahk.: Şerafeddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, yy., 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, tahk.: Dâru'l-Meârif, Servet Ukkâşe, Kahire, ts.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Şihâbuddîn el-Bağdâdî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, tahk.: Nureddin İtr, Dâru'l-Mellâh, yy., 1398/1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1-9, Beyrut 1405/1985.
- , *et-Tabakâtü'l-kübrâ; el-Kısmu'l-mütemmim*, tahk.: Ziyâd Muhammed Mansûr, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1408/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Ali, *ez-Zuafâ ve'l-metrûkîn*, 1-2, tahk.: Abdullâh el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1-13, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-Fihrist*, tahk.: M. Rıza Teceddüd, Mektebetü Hayyât, Beyrut 1967.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü'bni's Salâh fi ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988/1408.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-sikât*, tahk.: Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, 1-2, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1405/1985.
- İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1981.
- Josef van Ess (nşr.), *Bidâyetü ilmi'l-Kelâm fi'l-İslâm, Risâletâni fi'r-reddi ala'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvelî li'l-hicre li'l-Hasen b. Muhammed el-Hanefiyye ve'l-halîfetü Ömer b. Abdilazîz*, Beyrut 1977, s. 11-57.
- , "Kadariyya", *EI*, Brill, Leiden, 1978, c. 4, s. 368-372.
- Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnûsiyye, Tûnus 1974.
- , *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.
- Karahan, Abdullah, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*, Sır Yay., İstanbul 2005.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 1-2, tahk.: Muallim Rifat-Şerafettin Yalrkaya, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1360/1941.
- Köktaş, Yavuz, 'Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi' *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, c. I, sayı: 2, s. 113-143.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fi marifeti'l-ekâlîm*, Brill, Leiden 1967.
- Matürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.

- el-Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemâleddîn Yusuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 1-35, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1403/1983-1413/1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Hacâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahîhu Müslim*, 1-5, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul 1999, c. 9, s. 421-422.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tabakâtü'l-huffâz*, Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Beyrût 1403.
- , *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1420/2000.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm *el-Müel ve'n-nihal*, tahk.: Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1387/1967.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, 1-5, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa, *Kitâbu'z-Zuafâi'l-kebîr*, 1-4, tahk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, s. 291-293.
- Üzüm, İlyas, "Kaderiye", *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 64-65.
- Von H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit", *Der Islam*, Berlin 1933, c. 21, s. 67-83.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 129-131.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1-4, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, İsa el-Bâbî el-Halebî, yy., 1372/1963.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1-25, tahk.: Şuayb el-Arnaûd ve dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1986-1409/1988.
- , *Tezkiretü'l-huffâz*, 1-4, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm, kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-Arabî ve'l-müsta'rabîne ve'l-müsteşrikîn*, 1-8, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût 1990.

AVRUPA'NIN İLK EVANJELİKLERİ: MORAVYALILAR

Resul ÇATALBAŞ *

Özet

Protestan Reformasyonunun hem öncesinde hem de sonrasında son derece etkili olan ama pek az tanınan Moravyalılar bugünkü Evanjelik Hareketin ilham kaynağıdır. Moravyalılar, belirli bir yerde yaşayan etnik bir halk değil, Kont Zinzendorf'un topraklarında bir araya gelen ve daha sonra dünyaya yayılan Evanjelik gruba verilen genel isimdir. Grubun kökeni İngiliz reformist Wycliffe'ten esinlenen John Huss'a dayanmaktadır. Onun takipçileri daha sonra Bohemya'da Unitas Fratrum'u (Kardeşler Birliği) kurmuşlardır. Zaman zaman Moravya ve Bohemya'da etkin olmalarına rağmen genel olarak Roma Katolik Kilisesi'nin baskısından kurtulamayıp zulüm görmüşlerdir. Ancak bir süre sonra Kont Zinzendorf onlara kendi topraklarında yer vermesiyle Moravya'daki Unitas Fratrum yeniden canlanmıştır. İncil'in öğretilerine tabi olup son derece kutsal bir yaşantı amaçlamışlardır. Özellikle Herrnhut'ta kurulan bu küçük Kilise topluluğu dünyanın her tarafına gönderdiği misyonerler sayesinde çok kısa bir zamanda birçok Protestan grubu etkilemiştir. Bugün sayıları çok fazla olmasa da Hristiyanlığı derinden etkileyen Evanjelik akımının çıkış noktası olmuşlardır.

Anahtar kelimeler: Moravyalılar, Unitas Fratrum, Zinzendorf, Evanjelik, John Huss, Hristiyanlık.

Abstract

Europe's First Evangelicals: Moravians

The little known Moravians who were very influential both before and after the Protestant Reformation are a source of inspiration to today's Evangelical Movement. The Moravians are not an ethnic people group who live in one particular location, on the contrary it is a name given to an Evangelical group who first gathered on the lands of Count Zinzendorf and then scattered throughout the world. The roots of this movement go back to John Huss who was inspired by the English reformer Wycliffe. His followers later formed the Unitas Fratrum (United Brotherhood) in Bohemia. Although they were successful in Moravia and Bohemia for some time, they were later pressured and persecuted by the Roman Catholic Church. Sometime later the Moravian Brotherhood was rejuvenated when they were given asylum by Count Zinzendorf. They sought to live holy lives based solely on the teachings of the Bible. Particularly through the missionaries they sent out to many places in a very short time the community established in Herrnhut influenced many Protestant groups. Despite their small numbers today, they were the starting point of the Evangelical Movement which has deeply influenced Christianity.

Keywords: Moravians, Unitas Fratrum, Zinzendorf, Evangelical, John Huss, Christianity.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Ü. İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Hıristiyanlıkta Reformasyon deyince akla Martin Luther (1483-1546) ve kendisi ile başlayan hareket gelir. Ancak Luther'den önce Roma Katolik Kilisesi'ne karşı birçok reform teşebbüsü olmuştur. Güney Fransa'da Peter Waldo (1140-1218), İngiltere'de John Wycliffe (1330-1384) ve Çek John Huss (1369-1415) Roma Katolik Kilisesi'ne karşı görüşler ortaya koymuş önde gelen isimlerdir. Söz konusu reform teşebbüsleri şiddetle cezalandırılmış ve Avrupa'da ortaya çıkan Reformasyona zemin hazırlasa da günümüze kadar varlığını sürdüren bir hareket olamamıştır. Buna karşılık onlardan esinlenerek Moravya'da oluşan hareket, daha etkili ve kalıcı olmuştur.

Moravya günümüzde Çek Cumhuriyeti'nin doğusunda kalan küçük bir bölgedir. Burası Hıristiyanlıkta öze dönüş olarak nitelendirilen hareketlerden birinin filizlendiği yer olmuştur. Moravyalılar olarak adlandırılan bu hareket Hıristiyanlık tarihinde önemli rol oynamış ve günümüzdeki birçok Evanjelik¹ harekete ilham kaynağı olmuştur.

Moravyalılar'ın başarılı olmasını ve günümüze kadar gelmesini sağlayan nedenlerin tarihi arka planı, grubun özellikleri, inançları, farklı Hıristiyan gruplara etkisi ve dünya üzerindeki dağılımları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Moravyalılar ve Unitas Fratrum

Hıristiyanlığın Moravya'ya gelişi IX. yüzyılda olmuştur. Moravya Kralı Rastislov 860'da, Bizans İmparatoru III. Mikail'den halkına Hıristiyanlığı öğretecek kişiler göndermesini istemiştir. Bunun üzerine İstanbul Ortodoks Patriği Fotyus (Photios), Yunan asıllı kardeş rahipler Kiril ve Metodyus'u buraya göndermiştir. Onlar, öncelikle o zamana kadar yazıya geçirilmemiş olan Slav dili için bir alfabe hazırlamışlardır. Amaçları İncil'in bu dille öğrenilmesini ve okunmasını sağlamaktır. Kiril Alfabesi (Glagolitik) olarak bilinen bu alfabe günümüzde

1 “Evanjelik” teriminin kökeni, Grekçe “euangelion” (iyi haber anlamında) kelimesidir. Bu kelime ilk olarak Doğulu Piskoposlar tarafından kullanılmıştır. Doğru Ortodoks ve Roma Katolik geleneklerinde “Evanjelik” terimi genellikle Mesih'i taklit etmeye işaret etmektedir. Ayrıca “evanjelik (evangelical)” kelimesi Yeni Ahit'te de yer almakta ve basitçe “İncil'e ait” anlamına gelmektedir. Burada Evanjelik tabiri bir mezhebe bakmaksızın sadece İncil'in öğretisine bağlılığı ön planda tutan kiliseler için kullanılmaktadır. Bk. Ali İsrâ Güngör, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, Aziz Andaç Yay., Ankara 2005, ss. 8-9.

güneydoğu Avrupa'da ve Rusya'da kullanılmaktadır. Bu şekilde Bizans kültürü ve Ortodoks Hıristiyanlığı Slavlar arasında yayılmıştır.²

Slavların Hıristiyanlığa girmesi, Roma ile Bizans arasında rekabet konusu da olmuştur. Polonya, Bohemya, Moravya ve Baltık ülkelerinde Roma; Rusya ve Balkan ülkelerinde Bizans hâkim olmuştur.³ XII. yüzyılda Peter Waldo'nun Fransa'nın güneyinde başlattığı protesto dalgası doğuya sürüklenip Bohemya'ya kadar gelmiştir. Waldo, 1218'deki ölümüne kadar Bohemya civarında Roma Katolik Kilisesi'ne karşı öğretilerini yaymıştır. Kendisinden sonra takipçileri, artan baskılar sebebiyle dağılmış fakat gittikleri her yere Waldo'nun düşüncelerini taşımışlardır.⁴ Daha sonra Bohemya'da ortaya çıkan Unitas Fratrum (Bohemya Kardeşliği, Kardeşler Birliği), Waldo ile başlayan İngiliz teolog Wycliffe ve Çek Huss ile devam eden zincirleme bir hareketin halkası olmuştur.⁵ Wycliffe, Luther'den çok önce Avrupa'da reformun teolojik alt yapısını oluşturmuştur. Onun Kutsal Kitap'ı İngilizceye çevirmesi ile halk İncil'i okumaya başlamış ve Papa'nın tek otorite olmasına karşı bilinçli tepkiler oluşmuştur. Wycliffe, Kilise'yi sadece Papa ve din adamlarından değil Tanrı tarafından seçilen insanlardan oluşan bir topluluk olarak görmüştür. Din adamlarının Tanrı'nın aracısı olduğu düşüncesine ise karşı çıkmıştır. O, Kutsal Kitap'ı tek otorite kabul etmiş ve günah çıkarmanın kişisel olarak doğrudan Tanrı ile yapılması gerektiğini savunmuştur. Wycliffe'in düşünceleri İngiltere'de Lollardlar ile devam etmiştir. Sonrasında Avrupa'dan İngiltere'ye gelen birçok öğrenci Wycliffe'in öğretilerinden etkilenmiş ve ülkelerine bu düşünceleri taşımışlardır. Bohemya'da yaşayan Huss, İngiltere'den gelen Jerome adındaki bir öğrenci ile tanışmış ve bu surette Wycliffe'in fikirlerinden haberdar olmuştur. Başlangıçta Huss, Bohemya ve Moravya'yı Ortodoks Kilisesi'ne bağlı olduğu döneme döndürmek ve halkın kendi dilinde ibadet etmesini sağlamak niyetindedir. Ancak durum böyle gelişmemiştir. Huss, Roma Katolik Kilisesi'nin birçok öğretilerine karşı çıkarak özellikle Papa'nın mutlak yetkisini eleştirmiştir.⁶ Ayrıca,

- 2 Edwin A. Sawyer, *All About the Moravians*, Published by the Moravian Church in America, Bethlehem 1990, s. 8; G. Barker, *O'nun İzinde Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul 1985, ss. 83-84.
- 3 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., 3. bs., Ankara 1997, s. 269.
- 4 Edmund H. Broadbent, *The Pilgrim Church*, Gospel Folio Press, Missouri 1999, s. 115.
- 5 Bk. J. Wilhelm, "Bohemian Brethren", *The Catholic Encyclopedia*, edit.: Charles G. Herbermann, Robert Appleton Company, New York 1907-13, Volume II, s. 1366.
- 6 Rudolf Rican, *The History of the Unity of Brethren*, Translated C. D. Crews, Published by The Moravian Church in America, Bethlehem 1992, ss. 5-7.

Wycliffe gibi Kutsal Kitap'ı tek otorite kabul ederek, Araf inancına karşı çıkmış, endüljansın fayda vermeyeceğini ve ruhban sınıfının ahlaken ıslah edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷ Yazılarında bireysel dindarlık ve erdemli yaşamı vurgulayan ve vaaz verdiği Bethlehem Kilisesi'nde Latince değil Çekçe konuşan Huss, kısa bir sürede Çeklerin milli kahramanı olmuştur.⁸ Ruhban sınıfının geleneksel yetkisini savunmasına rağmen, Papa'nın mutlak yetkisine karşı çıkmıştır.⁹ Huss, bu görüşleri sebebiyle Roma Katolik Kilisesi tarafından aforoz edilerek Prag'dan sürülmüştür. Sonrasında İmparator Sigismund'un koruma vaadini alarak davet edildiği Constance Konsili'nde (1414–1418) tutuklanmış, Engizisyon'da yargılanmış ve 6 Temmuz 1415 tarihinde yakılarak öldürülmüştür.¹⁰ Ancak tutuşturulan reform ateşi sönmemiş ve o dönemde İngiltere'de başarısız olan reform düşüncesi Bohemya'da gelişerek Moravya'da ilk örneğini vermiştir.

Huss'un ölümünden sonra takipçileri üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup Roma Katolik Kilisesi'ne karşı koyanlardır ki bu kişiler, Jan Zizka yönetiminde Katoliklerle savaşmış, fakat daha sonra yenilerek, yok edilmişlerdir. İkinci grup Uzlaşmacılar'dır (Utraquistler). Birinci grup yenildikten sonra Roma Katolik Kilisesi, bölgenin hâkimiyetini bu gruba vermiştir. En önemli önderleri Rokycana'dır. Üçüncü grup ise Katoliklerle savaşmamış ancak uzlaşmayı da kabul etmemişlerdir. Bu kişiler Moravyalılar'ın ilk tohumu olmuştur. Grubun önderliğini Chelcicli Peter (1390–1460) yapmaktadır.¹¹ Peter, Roma Katolik Kilisesi'ni eleştirmiş ve sadece İsa-Mesih ile havarilerinin öğretisine bağlı kalmak gerektiği konusunda eserler yazmıştır. Bu çerçevede onun düşüncelerinden etkilenen kişiler, 1457'de Bohemya'nın kuzeydoğusunda bulunan Kunwald Köyü'ne yerleşerek toplu halde vaftiz olmuş ve herkesin tam bir vicdan özgürlüğüne sahip olduğu, sade hayat tarzını benimseyen, zenginlerin fakirlere yardım ettiği bir topluluk oluşturmuşlardır. Ayrıca onlar, insanın yalnızca İsa-Mesih'e iman ederek günahlarından aklanacağını savunmuşlardır. Ne var ki, 1461'de topluluk Katoliklerden baskı görmüş ve çoğu öldürülmüştür. Ardın-

7 Bk. Resul Çatalbaş, *Anglikan Kilisesi ve Günümüz İngiltere'sinde Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, ss. 18–21

8 Sawyer, *age*, s. 9.

9 Robert G. Clouse-R. V. Pierard-E. M. Yamauchi, *Two Kingdoms: The Church and Culture Through the Ages*, Moody Press, Chicago 1993, s. 226.

10 Francis Dvornik, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, çev.: Mehmet Aydın, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991, s. 39.

11 Broadbent, *age*, ss. 145–146.

dan bir konsey toplayarak Roma Katolik Kilisesi'nden tamamen ayrılma konusunda oruç tutarak dua etmişler ve görüşmeler yapmışlardır. Bu görüşmeler sonucunda "Unitas Fratrum", Gregory the Patriarch (Baba Gregor) önderliğinde 1467'de Lhota kasabasında kurulmuştur. Aralarından Kunwaldlı Matthias, Prelouicli Thomas ve Chrenouicli Elias kura ile seçilmiş ve söz konusu kişiler topluluğun ilk üç önderi olmuştur.¹²

İlerleyen yıllarda Unitas Fratrum üyeleri Protestan reformu ile ortaya çıkan mezhepler arası teolojik tartışmalardan uzak durmuş, kitap yayınlanmasına, eğitime ve okul kurulmasına önem vermişlerdir.¹³ Örneğin 1501'de onlar, ilk Protestan ilahi kitabının basımını yapmışlardır.¹⁴ 1488 ile 1528 yılları arasında topluluğun önderliğini Praglı Lukas (1460–1528) yapmış ve topluluğa sıkı bir disiplin getirmiştir. 1494 ve 1495 yıllarında yapılan konseylerde de Chelcicli Peter'in yazıları yerine sadece İncil'in öğretilerine yönelme kararı almışlardır. Bundan sonra topluluğa Katolikler tarafından tekrar şiddet uygulanmaya başlanmıştır. Ancak çok geçmeden Martin Luther'in reform haberleriyle birlikte topluluk bir müddet rahat etmiştir. Unitas Fratrum bazı temsilcilerini Luther'e göndermiştir. Sonrasında topluluğun lideri Lukas ile Luther arasında iyi ilişkiler kurulmuştur. Fakat onlar, Luther'in cevher dönüşümü ve bebek vaftizi konularındaki görüşlerine, Katolik inancını yansıttığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Bu dönemde topluluğa önderlik eden John Augusta (1531–1572) diğer Protestan gruplarla birleşmeyi amaçlamışsa da bunu başaramamıştır.¹⁵

Katolik İmparator V. Karl ile Luther'i destekleyen Protestan Alman prenslerinin kurmuş olduğu Schmalkald İttifakı arasında 1546'da savaş çıkmış sonuçta Protestanlar yenilmiş ve Bohemya işgal edilmiştir. Bunun üzerine burada yaşayan Unitas Fratrum topluluğu başta Polonya olmak üzere değişik yerlere göç etmek zorunda kalmıştır.¹⁶ Bundan sonra topluluk üyeleri, Bohemya'nın başkenti Prag'da Katolik yöneticilerine ve Avusturya Kralı Ferdinand'a karşı ayaklanmışlar ve bu olay 1618'den 1648'e kadar sürecek olan Otuz Yıl Savaşı'nın başlangıcı olmuştur.¹⁷ Bu dönemde John Amos Comenius (1592–1670)

12 Bk. Joseph E. Hutton, *A History of the Moravian Church*, Christian Classics Ethereal Library, Michigan 1909, ss. 27–37; Barker, *age*, s. 104.

13 Hutton, *age*, s. 90

14 Sawyer, *age*, s. 12.

15 Bk. Broadbent, *age*, s. 151; Hutton, *age*, ss. 56–60.

16 Sawyer, *age*, s. 13; Barker, *age*, ss. 121–122.

17 Clouse, Pierard, Yamauchi, *age*, s. 276; Barker, *age*, s. 169.

dini kitaplar, Latince ve ilkokul eğitimi konularında topluluğa ışık tutacak eserler yazmıştır.¹⁸ Yıllar sonra Comenius “Hıristiyanlık tam bir labirent olmuştu. İnancımız bin bir küçük dilime ayrılmıştı ve bir öğretiyi kabul etmezsen birden sapkın oluyorsun. Ne lazım? Tek bir şey lazım; Mesih’e dönmek, Mesih’e tek önder olarak bakmak, izlerinde yürümek, hedefe ulaşana kadar diğer her şeyi bir kenara atmak, imanun birliğine erişmek lazım. Göksel Ustamız nasıl ki her şeyi Kutsal Yazıların üzerinde inşa ettiyse bizler de inanç bildirgelerimizin ayrıntılarını bir yana koyup hepimize ait olan Tanrı’nın sözüyle yetinmeliyiz”¹⁹ diyor ve Avrupa’nın Protestan reformundan sonra ayrılmasından rahatsızlık duyuyordu. 30 Yıl Savaşı sonucunda Unitas Fratrum mensupları yok olmayla yüz yüze kalmıştır. Bohemya’nın komşusu Moravya’ya da bu topluluktan geriye kalan az miktarda kişi göç etmiş ve böylelikle Moravyalılar’ın temelleri burada atılmıştır.

Moravya’da Dini Canlanış ve Nikolaus Ludwing von Zinzendorf (1700–1760)

Unitas Fratrum’dan geriye kalanlar, inançlarını özgürce yaşamak istiyor ve kendilerine güvenli bir yer arıyorlardı. Bu dönemde (1690–1722) grubun önderliğini Melchior Schäfer adlı pietist²⁰ Lutherci vaizi dinledikten sonra Roma Katolik inancını bırakan Christian David yapıyordu.²¹ David 1722’de Zinzendorf ile tanışmış ve bu tarih, Moravyalılar için dönüm noktası olmuştur. Çünkü Moravyalılar, inançlarını özgürce yaşayacakları bir yer bulmanın yanı sıra Zinzendorf, XVIII. yüzyılda Moravya’da dini canlanışı sağlayan lider olmuştur.

Zinzendorf, büyükannesi tarafından yetiştirilmiştir. Her gün İncil okuyan ve pietist olan bu kadının, onun hayatına yön veren en etkili kişi olduğu düşünülmektedir.²² Zinzendorf, Wittenberg ve Utrecht üniversitelerinde hukuk okumuştur. Gençliğinde duygusal ilahiler de yazan Zinzendorf, 1719’daki Avrupa turu sırasında Düsseldorf’taki bir sanat galerisinde Domenico Feti’nin

18 Hutton, *age*, ss. 104–110.

19 Broadbent, *age*, s. 158.

20 Pietizm: Protestanlık içerisinde salt doktrinden çok kişisel ve duygusal inanca önem veren, tüm inananların evrensel rahip sayıldığı harekete verilen genel isim. P. J. Spener (1635–1705) tarafından başlatılmış Alman Lutherci bir kilise hareketidir. Bk. Clouse-Pierard-Yamauchi, *age*, ss. 351–353.

21 Bk. Ruth A. Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya*, Academie Books, Michigan 1983, s. 74; Broadbent, *age*, s. 284; Hutton, *age*, s. 132.

22 Bk. Hutton, *age*, s. 119.

dikenli taç giymiş İsa-Mesih'i gösteren resminin (Ecce Homo) altında geçen: "Senin için bütün bunları yaptım. Sen benim için ne yapıyorsun?" sözünden çok etkilenmiştir. Bundan sonra kendini İsa-Mesih'e hizmete adanmış ve arazisine Moravyalı sığınmacıları kabul etmiştir.²³ Moravyalılar, Zinzendorf'un arazisinde "bekçi tepesi" anlamına gelen Hutberg'e yerleşmişlerdir. Sonrasında Hutberg'e "Rabbin bekçisi" anlamına gelen "Herrnhut" adını vermişlerdir. Almanya, Bohemya ve Moravya'nın değişik yerlerinden buralara göçler olmuştur. Buraya gelenlerin hepsi Unitas Fratrum'dan değil, Lutherci, Kalvinci, Anabaptist ve diğer mezheplere bağlı Katoliklerin baskısından kaçmış kişilerdir.²⁴ İlk önceleri Zinzendorf evinin yakınında bulunan Berstheldorf kasabasında yaşayanlarla ilgilenmiş ve buradaki hayatı düzenlemek için kurallar koymuştur. Herrnhut'ta ise Avrupa'nın farklı yerlerinden gelen Protestanlar ilk beş yılda aralarında anlaşmazlıklar yaşamışlardır. Ayrıca Berstheldorf ile Herrnhut kasabaları arasında da inanç farklılıkları sebebiyle sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Zinzendorf, topluluklara müdahale etmek zorunda kalmıştır. 1727'de Zinzendorf, Watteville baronu Friedrich, Berstheldorf kilise önderi Rothe ve Schafer'le birlikte "Dört Kardeş Antlaşması'nı" imzalamışlar ve iki kasaba arasındaki sorunlar çözülmüştür. Bu tarihten itibaren toplulukların önderliğini Zinzendorf üstlenmiştir. Zinzendorf, Comenius'un yazdığı *Ratio Disciplinae* (Disiplin Düzeni) adlı kitabından çok etkilenmiş ve kitapta geçen disiplinler çerçevesinde Herrnhut'ta düzenlemeler yapmıştır.²⁵ Bundan sonra Luther'in dile getirdiği "Kilise içinde kilise" hayalini Moravyalılar, Herrnhut'ta gerçekleştirmişlerdir. Yani, yeni bir Hıristiyan mezhebi kurmak yerine, var olan dini çerçevede yenilikler yaparak kiliseyi yenilemeyi amaçlamışlardır.²⁶

Herrnhut, Moravyalılar'ın "Kutsalların Paydaşlığı" adını verdikleri topluluklarının merkezi olmuştur. Bu topluluk kurayla seçilmiş 12 ihtiyar/önder tarafından yönetilmiştir. Topluluk, İncil'in öğretileri çerçevesinde ilk kilisenin yaptığı gibi her şeyi ortaklaşa kullanmaya başlamış (Elçilerin İşleri, 2/42-47), her gün dua ve ibadet yapmaya önem vermiştir. Ayrıca İsa-Mesih'in öğrencilerinin ayaklarını yıkadığı gibi (Yuhanna, 13/5-15) onlar da yıkamış ve Tanrı'nın

23 Tucker, *age*, s. 70.

24 Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1995, ss. 328-329; Broadbent, *age*, s. 284.

25 Broadbent, *age*, ss. 285-286.

26 Bk. Sawyer, *age*, s. 51.

isteğini öğrenmek için kura (Elçilerin İşleri, 1/26) çekmişlerdir. İncil’de geçen bu uygulamaları hayata geçirmeleri sebebiyle Moravyalılar, Avrupa’da kurulan ilk Evanjelik Hareket kabul edilmiştir.²⁷ Ayrıca onlar, Pazar gününün değerlendirilmesi üzerinde özellikle durmuş ve bu günde her türlü çalışmayı yasaklamışlardır. Hafta boyunca birçok ibadet yaparken, duaya önem vermiş ve oluşturdukları dua zinciri kesintisiz 100 yıl kadar sürmüştür. Moravyalılar meslekleri ile geçimini sağlamışlardır. Zengin veya fakir değil herkesin eşit olduğu bu toplulukta bekâr kadın ve erkek birbirinden ayrı yaşamış ve burada sıkı bir eğitim düzeni uygulamışlardır. Onların bir başka özelliği müziğe önem vermeleri olmuştur. Enstrümanlar yapmışlar ve korolar kurmuşlardır.²⁸ Herrnhut’ta kurulan bu hayat, Moravyalılar’ın ve sonradan ortaya çıkan Evanjelik grupların oluşturmak istedikleri kutsal yaşam tarzı (büyük uyanışları) ve sevgi-kasaba modeli olmuştur.

Zinzendorf, 1737’de piskopos olarak atanmıştır. Sonrasında İngiltere, Kuzey Amerika ve Avrupa’nın değişik yerlerine ziyaretlerde bulunarak, tüm Hıristiyanları birleştirmek için çalışmalar yapmıştır.²⁹ Zinzendorf, Karayip adalarından gelen Antoni adındaki bir adamı Herrnhut’a getirmiş ve onun anlattıklarından etkilenen Moravyalılar, inançlarını dünyaya duyurmak için harekete geçmişlerdir. Bundan sonra ilk misyonerleri Leonhard Dober (1706–1766) ve David Nitschmann’ı (1696–1772) 1732’de St. Thomas (Karayip) adasına göndermişlerdir.³⁰ 1740’a kadar misyonerleri Virgin adaları (Karayip), Grönland, Surinam, Labrador, Altın Sahil (Batı Afrika), Güney Afrika ve Kuzey Amerika’ya ulaşmıştır. Moravyalı misyonerler, gittikleri yerlerde Herrnhut modeline uygun kasabalar kurmayı amaçlamışlar ve gayretli çalışmaları ile tanınmışlardır.³¹ Hatta bazı Moravyalılar’ın köleler arasında misyonerlik yapabilmek için kendileri köle olarak yaşadıkları anlatılmaktadır.³² Moravyalı misyonerler, “modern misyonerliğin babası” olarak tanınan William Carey’den (1761–1834) çok önce dünyaya yayılmış ve birçok misyoneri etkilemişlerdir. Moravyalılar’dan ortalama her 60 kişiden biri misyoner olmuş ve başka yerlere giderek

27 Bk. Hutton, *age*, s. 44.

28 Bk. E. Michael Rusten, Sharon O. Rusten, *The One Year Book of Christian History*, Tyndale, Illinois 2003, ss. 402–403; Hutton, *age*, ss. 143–152; Clouse, Pierard, Yamauchi, *age*, ss. 357–358.

29 Bk. Clouse, Pierard, Yamauchi, *age*, ss. 358.

30 Shelley, *age*, ss. 328–329.

31 Broadbent, *age*, s. 287.

32 Bk. Tucker, *age*, s. 72; Barker, *age*, s. 189.

inançlarını yaymışlardır.³³ Gittikleri yerler arasında St. Croix, Lapland, Georgia (Amerika), Surinam, Cezayir, Romanya ve İstanbul bulunmaktadır.³⁴ Buna göre Moravyalı misyonerler, Osmanlı topraklarında İstanbul'a 1740 yılında, 1747–1750 yıllarında İran'a, 1768–1783 yıllarında da Mısır'a gelerek faaliyet göstermişlerdir.³⁵

Moravyalılar'ın İnanç ve Uygulamaları

Moravyalılar'ın inançlarını belirledikleri ilk toplantı 1727'de yapılmıştır. Bu toplantıda alınan kararlar daha sonra genişletilerek günümüzde kullanılan ilkeler haline gelmiştir.

Buna göre Moravyalılar'ın kredosu (İnanç Bildirgesi) şöyledir: Bizler Baba Tanrı'nın amacı uyarınca ve Kutsal Ruh'un yardımıyla İsa-Mesih'in bedeni olarak müjdeyi tüm insanlara duyurarak hizmet etmek için Mesih aracılığıyla paydaşlığa çağrıldık. Kutsal Kitap, kurtuluşumuzun tek kaynağı ve tek standarttır. Üçlübirlikteki Tanrı, kendini İsa-Mesih'te tüm insanların kurtarıcısı olarak açıkladı. Onun diri varlığını ve Kilise üzerindeki yetkisini beyan ederiz. Yoruma açık konularda tartışmaya girmeyi reddediyoruz. Tarihi Hıristiyan inanç bildirgelerine bağlıyız. Vaftiz'de nasıl ki Mesih'le birlikte öldüysek yeni bir yaşam sürmek üzere dirileceğimize inanıyoruz. Her türlü konuda Kilise'nin en eski ve temel öğretisi yol göstericidir. İsa-Mesih'e itaat etmeliyiz. İmanlı hayatımızı, kendi çabalarımızla değil Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un yardımıyla sürdürmeliyiz. İncamızı Kutsal Kitap'ı okuyarak, dua ederek ve imanlılarla bir araya gelerek pekiştirmeliyiz.³⁶

Moravyalılar, 1775'deki bir başka sinod'da (konsey), herkesin kurtuluşa muhtaç olduğu ve kurtuluşun İsa-Mesih ile sağlanacağı temel fikri altında inançlarını beş maddede özetlemişlerdir.

1. Bütün insanlar günahkârdır ve kendi yaptıkları ile kurtuluşa ermeleri mümkün değildir.
2. İsa-Mesih Tanrı'dır. Tanrı beden olarak İsa-Mesih'te yaşamıştır (İsa-Mesih'in beden almış Tanrı olduğu).

33 Tucker, *age*, s. 69.

34 Rusten, *age*, s. 403.

35 Hutton, *age*, s. 94; Barker, *age*, s. 230.

36 *The Moravian Covenant for Christian Living*, The Moravian Church in North America, Bethlehem 2001, ss. 7–8.

3. Tek kurtuluş; İsa-Mesih aracılığıyla. İsa-Mesih, insanlığın günahı için ölmüş ve ona iman (yalnızca iman) ile kurtuluş sağlanır.
4. Kutsal Ruh'un işlevi; insan, onunla aklanmakta ve kurtulmaktadır.
5. İmanın Meyvesi; gerçek iman kusursuz bir itaatte kendini göstermelidir.³⁷

Moravyalılar'ın kiliselerinde piskoposlar, ihtiyarlar ve diyakonlar olmak üzere üç ruhban kademesi bulunur.³⁸ Günümüzdeki Moravya kiliseleri, uluslararası Moravya Kilisesi Birliği'ne üyedir. Onlar, seçilmiş ihtiyarlar tarafından yönetilir ve ihtiyarların en önemli görevi topluluğun disiplin içerisinde yaşamasını sağlamaktır.³⁹ Her 7 yılda bir genel sinod toplanır.⁴⁰ Moravya Birliği'nin sağlanması için önderlerin uygun gördüğü kurallara uymak, topluluğun ihtiyacını karşılamak için elinden geleni yapmak, birbirlerini sevmek, birlik bağını korumak ve çıkan sorunları sevgiyle çözmek her Moravyalı'nın görevidir.⁴¹

Moravyalılar, Vaftiz ve Evharistiya'yı temel sakrament kabul ederler. Bebek vaftizini ailesi ve kilisedeki cemaat sorumluluğunda uygularlar.⁴² Evharistiya günahı affı hatırlatan, İsa-Mesih'le bütünleşmeyi sağlayan ve İsa-Mesih'in ikinci gelişine hazırlığı sağlayan bir sakramenttir. Pazar günü yapılan toplantılara topluluk üyelerinin tümünün katılması gerekmektedir. Pazar gününde bir iş yapılmasına ise karşıdrlar. Aile hayatına önem veren Moravyalılar, evliliği hayat boyu sürecek bir bağ olarak görürler. Ailenin en önemli görevi, çocuklarını Tanrı'nın kutsal bir emaneti kabul edip, onları Kutsal Kitap öğretisine göre yetiştirmesidir. Aynı zamanda onlar, boşanmaya karşı çıkar, Kilise'nin yardımı ve Kutsal Kitap'ın desteği ile her türlü ailevi sorunun çözülebileceğine inanırlar.⁴³

Moravyalılar, tüm Hıristiyanların birliğini sağlamak için çalışmalar yapmaya önem verirler. Bu çerçevede teolojik tartışmalardan uzak durur ve diğer kiliselerle diyalog ortamları oluştururlar.⁴⁴ Onların hayatında bayramlar da önemli yer tutar. Noel ve Diriliş bayramları korolar eşliğinde geçmişten gelen

37 Wilhelm, "Bohemian Brethren", ss. 1371-1372.

38 Sawyer, *age*, s. 69.

39 Bk. *The Moravian Covenant*, s. 17.

40 Sawyer, *age*, s. 38.

41 *The Moravian Covenant*, ss. 9-10.

42 <http://www.moravian.org/believe> (erişim: 05.04.2012).

43 *The Moravian Covenant*, ss. 12-13.

44 *The Moravian Covenant*, ss. 10-11.

pek çok âdet ve uygulamalarla kutlanmaktadır.⁴⁵ Onlar, muhtaç insanlara yardım etmek için dünya üzerinde pek çok yerde engelli evleri de açmışlardır.⁴⁶

Moravyalılar için en yetkin otorite Tanrı'dır. Bununla beraber buldukları ülkedeki siyasi otoriteye itaat etmek, herkesle barış içerisinde olmak ve yetkili kişilere her konuda destek olmak önemlidir.⁴⁷ Onların ilke edindiği temel değerler, kilisenin Mesih'teki birliğini pekiştirmeyi, her durumda İsa-Mesih'in mesajını duyurmayı, herkese sevgi gösterip nefretten uzak durmayı ve herkese saygılı davranmayı gerektirmektedir.⁴⁸ Moravyalıların günümüze kadar ulaşabilmelerinin ve diğer evanjelik gruplar tarafından taklit edilmelerinin en önemli sebebinin bu ilkeler olduğu söylenilebilir.

Dünya Üzerinde Moravyalılar

Moravyalılar bir kilise olarak Dünya Kiliseler Birliği'nin (WCC) kurucu üye-rindedir. Günümüzde birçok yerde varlığını sürdürmekle beraber İngiltere, Tanzanya ve Amerika'da etkindirler. Çoğunluğu Afrika'da olmak üzere dünya üzerinde 700 bin Moravyalı Hıristiyan bulunduğu sanılmaktadır. Moravyalı-lar'ın sloganı "In essentials unity, in non-essentials liberty, in all things love (Asıl konularda birlik, asıl olmayanlarda özgürlük, her konuda sevgi)"dir. Moravyalılar'ın amblemi zafer bayrağı taşıyan ve İsa'yı sembolize eden kuzudur. Bu amblem üzerinde "Kuzumuz galip geldi, onu izleyelim" diye yazmaktadır.⁴⁹

Moravyalılar, dünya üzerinde Herrnhut modeline uygun yaklaşık 30 kasa-ba kurmuşlardır. Onlar, topluluklarının kutsallaşmasını sağlamayı, eğitim ku-rumları açmayı ve diğer topluluklara İsa-Mesih'in mesajını ulaştıracak misyo-ner yetiştirmeyi en temel hedefleri olarak belirlemişlerdir.⁵⁰

İngiltere'de Moravyalılar 1730'larda teşkilatlanmaya başlamıştır.⁵¹ James Hutton adlı Londra'da bir kitapçı Moravyalılar'ın ilk üyesi olmuştur. Hutton'un evinde toplantılar yapılmaya başlanmış ve bu kişiler İngiltere'de Evanjelic

45 Bk. Sawyer, *age*, ss. 31-34.

46 Sawyer, *age*, s. 38.

47 *The Moravian Covenant*, s. 14.

48 Bk. *The Moravian Covenant*, ss. 15-17.

49 Bk. Sawyer, *age*, ss. 74-75.

50 <http://www.moravian.org/ministries> (erişim: 09.04.2012).

51 http://www.moravian.org.uk/pages/moravian_frame1.html (erişim: 29.03.2012).

Uyanış ve Metodist hareketi etkilemişlerdir.⁵² Metodizm'in kurucusu John Wesley (1703–1791), 1736'da SPG (Society for the Propagation of the Gospel) misyoneri olarak Amerika'ya gitmeden önce bazı Moravyalılar ile görüşmüş ve onlardan kişisel dindarlık, iman ile aklanma, güven ve kurtuluş gibi konularda etkilenmiştir.⁵³ Wesley, 1738'de Londra'ya döndüğünde Moravyalı misyoner Peter Böhler (1712–1775) ile tanışmış ve bu görüşmede Luther'in görüşlerini tartışmışlardır. Wesley, Herrnhut'a giderek birkaç ay burada kalmış⁵⁴ ve Moravyalılar'ın sevgi şöleni, dua ile geçen gece ve grup toplantılarından etkilenmiştir. Bundan sonra Wesley, Birinci Büyük Uyanış'ın (First Great Awakening) temsilcilerinden Whitefield gibi açık hava konuşmaları yapmaya başlamış, tüm insanların günah yüzünden ruhsal ölüme mahkûm olduklarını, yalnız Kutsal Ruh'un yardımıyla yeniden doğduklarını ve İsa-Mesih'in kanı sayesinde günahattan arındırılıp kurtulduklarını söylemiştir. Düşünceleri sebebiyle Wesley'in Anglikan Kilisesi'nde konuşması yasaklanmıştır.⁵⁵

İngiltere'deki Moravyalılar'ın sayılarının artması üzerine Herrnhut modeline uygun ilk kasaba olan Fulneck kurulmuştur.⁵⁶ İngiliz misyoner teşkilatlar⁵⁷ LMS (London Missionary Society) ve CMS (Church Missionary Society) Moravyalı misyonerlerden etkilenerek ortaya çıkmıştır.⁵⁸ İngiltere'de Moravyalılar günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Amerika'da Moravyalılar, 1735'den itibaren yayılmaya başlamıştır. İlk olarak kendi kasabalarını kurmuşlar ve özellikle Amerika'nın yerli halkına (kızılderililer) yönelmişlerdir. XVIII. yüzyılda Amerikan kolonilerinde ortaya çıkan Büyük Uyanış'ı etkileyen hareketlerden birisi Moravyalılar'dır. Çok kısa bir sürede Georgia, Bethlehem (Pennsylvania), New Jersey ve Maryland eyaletlerinde araziler alınmış ve buralara yerleşilmiştir. Örneğin Pennsylvania eyaletindeki günümüzde 75 bin nüfuslu Bethlehem kasabası Moravyalılar tarafından

52 Broadbent, *age*, s. 287.

53 Mustafa Bıyık, "Presbiteryenler ve Metodistler", *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yay., Ankara 2007, s. 189.

54 Rusten, *age*, s. 295; Broadbent, *age*, s. 301.

55 Barker, *age*, s. 181.

56 Broadbent, *age*, ss. 287-288.

57 İngiliz (Anglikan) misyoner teşkilatlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Çatalbaş, *Anglikan Kilisesi*, ss. 155–178).

58 J. C. S. Mason, *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England*, The Boydell Press, Suffolk 2001, ss. 3–4.

kurulmuştur.⁵⁹ Aslında dünyanın her yerinde Herrnhut benzeri kasabalar kurulmuş ve İncil'in öğretilerinin yaşandığı topluluklar oluşturulmuştur.

Sonuç

Unitas Fratrum, Moravyalılar'ın temelini oluşturan bir gruptur. Onlar, İngiltere'de Wycliffe ile başlayan Bohemya'da Huss ile devam eden Avrupa'daki reform yanlısı grupların bakiyeleridirler.

Moravyalılar, İngiltere'de Anglikan Kilisesi'ne karşı John Wesley tarafından kurulan Metodizm inancını ve Amerika'daki Birinci Büyük Uyanış'ı etkilemişlerdir. Bu sayede onlar, evanjelik uyanış konusunda Hıristiyan dünya üzerinde kalıcı bir iz bırakmışlardır.

Moravyalı misyonerler, faaliyetleri ile diğer Protestan misyonerlere örnek olmanın yanı sıra birçok yerde misyonerlik çalışmalarını ilk olarak başlatmışlardır. Osmanlı topraklarına ilk gelen Protestan misyonerler de yine Moravyalılar olmuştur.

Moravyalılar, Protestanlığa hayat veren bir hareket olmuştur. Çünkü onlar, Luther'den önce Avrupa'nın değişik yerlerinde ortaya çıkan ve başarısız olan reform teşebbüslerini, ülkelerinde hayata geçirmiş ve varlığını günümüze kadar sürdürebilen başarılı evanjelik hareketlerden ilki olmuşlardır.

Kaynakça

- Barker, G., *O'nun İzinde Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul 1985.
- Broadbent, Edmund H., *The Pilgrim Church*, Gospel Folio Press, Missouri 1999.
- Bıyık, Mustafa, "Presbiteryenler ve Metodistler", *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Clouse, Robert G.-Richard V. Pierard-Edwin M. Yamauchi, *Two Kingdoms: The Church and Culture Through the Ages*, Moody Press, Chicago 1993.
- Çatalbaş, Resul, *Anglikan Kilisesi ve Günümüz İngiltere'sinde Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Dvornik, Francis, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, (çev.: Mehmet Aydın), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991.
- Güngör, Ali İsmail, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, Aziz Andaç Yay., Ankara 2005.
- Hutton, Joseph E., *A History of the Moravian Church*, Christian Classics Ethereal Library, Michigan 1909.
- Mason, J. C. S., *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England*, The Boydell Press, Suffolk 2001.
- Rican, Rudolf, *The History of the Unity of Brethren*, (Translated C. D. Crews), Published by The Moravian Church in America, Bethlehem 1992.

59 <http://www.moravian.org/history/> (erişim: 03.03.2012).

- Rusten, E. Michael - Sharon O. Rusten, *The One Year Book of Christian History*, Tyndale House Publishers, Illinois 2003.
- Sawyer, Edwin A., *All About the Moravians*, Published by The Moravian Church in America, Bethlehem 1990.
- Shelley, Bruce L., *Church History in Plain Language*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1995.
- The Moravian Covenant for Christian Living*, Moravian Church in North America, Bethlehem 2001.
- Tucker, Ruth A., *From Jerusalem to Irian Jaya*, Academie Books, Michigan 1983.
- Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., 3. bs., Ankara 1997.
- Wilhelm, J., "Bohemian Brethren", *The Catholic Encyclopedia*, (edit.: Charles George Herbermann), Robert Appleton Company, Volume II, New York 1907-13.
- <http://www.moravian.org/history/> (erişim: 03.03.2012).
- <http://www.moravian.org/believe> (erişim: 05.04.2012).
- <http://www.moravian.org/ministries> (erişim: 09.04.2012).
- http://www.moravian.org.uk/pages/moravian_frame1.html (erişim: 29.03.2012).

BİR FELSEFİ TEFSİR ÖRNEĞİ OLARAK MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN İBN SİNÂ'YA AİT İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİNE HAŞİYESİ

Harun BEKİROĞLU *

Özet

Varlık, varlığın birliği ve Allah'ın zâtı konularına yer verilen İhlâs Suresi'ni tefsir edenlerden biri İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi Tefsiri nasların felsefe ve mantık kurallarıyla yorumlandığı felsefi tefsirlerin başlıcalarındandır. Felsefe ve akli ilimlerle Kur'an'ın nasıl anlaşılabilceğini gösterdiği gibi İslam felsefesinin teoriden pratiğe geçişinin sonuçlarını da ortaya koymaktadır. İhlâs Suresi Tefsiri'nde kullanılan felsefi kurgunun anlaşılabilmesi için çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi, Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin haşiyesidir. Risalesini bütüncül, delilli ve ilmî bir tarzda kaleme alan Hâdimî, her hangi bir görüşü ispat etme amacı gütmemiştir. Aynı şekilde eserin felsefi bir tefsir olduğunu göz önünde bulundurarak felsefe ve mantık kurallarının dışına çıkmamıştır. Bu kurallar doğrultusunda İbn Sînâ'ya katılmadığı görüşlerini de gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır. Halen yazma olan bu haşiyenin, yöntemi, konuları, eleştirileri, farklılıkları ve kaynakları bu makalenin ortaya koymaya çalıştığı hususlardandır.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Hâdimî, felsefi tefsir, İhlâs Suresi, varlık, zat, sudur, mahiyet, tevhid.

Abstract

Ebu Said Muhammed Hadimi's Work which is named *Epistle on Ibn Sina's Commentary of al-Ikhlâs Sura* as a Philosophical Commentary

Ibn Sînâ is one of the glossator of Ikhlas Sura which contains creature, the unity/oneness of creature and entity of God. The commentary of Ikhlas Sura of Ibn Sina is one of the major philosophical exegeses in which evidences are commented by the rules of philosophy and logic/dialectic. This commentary puts forth how Qur'an could be understood by the philosophic and rational sciences. It also presents the outcome of the transition of Islamic philosophy from theory to practical. Many comments were written in order to understand the philosophical fiction of Ikhlas Sura. The most important of those comments is belonging to Ebu Said Muhammed Hadimi. Hadimi created his epistle in a holistic, evidential and scholarly way and he did not aspire to prove any view. Likewise, considering his work as a philosophical study, he did not digress the philosophy and logic rules. In the light of these rules he explained his opinions that he did not agree with Ibn Sina with reasons. The subjects of this article are the method, topics, criticisms, distinctions and sources of Hadimi's epistle which is still a manuscript.

Keywords: Ibn Sînâ (Avicenna), Hadimi, philosophical commentary, Ihlâs Sura, creature, entity of God, emergence, essence, monotheism.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

İslam felsefecilerinin varlık, varlığın kısımları, varlığın birliği ve Allah-âlem ilişkisi gibi kadim meseleleri ele alış biçimlerinde naslardan elde edilen bilgi ve yorumlar en önemli dayanak noktalarını oluşturmuştur. Filozoflar arasındaki tartışmalarda delil olarak birçok nassa yer verilmiş, hatta naslara aykırı olduğu düşünülen yaklaşımların tekfir edildiği de olmuştur.¹ Bu eleştiri geleneği felsefe alanında birçok ürünün ortaya çıkmasını sağladığı gibi felsefi derinliğin başta kelâm, ahlâk, tasavvuf ve tefsir olmak üzere farklı ilmî disiplinlerde de kök salmasına zemin hazırlamıştır.²

Yüce Allah'ın Kur'an'daki hitaplarında neyi anlatmak istediğini yakalama çabasını ifade eden tefsir³ yorumlama ve naslardan yola çıkarak sonuçlar elde etme yönünden felsefe ile ilişkilidir.⁴ Yine aklın naslar karşısında duracağı yerin ne olduğu da her iki alanın ortak meselesidir.

Önemli Müslüman filozoflardan İbn Sînâ (ö.428/1037) zorunlu varlığın varlığı, tekliği, sudur edip etmediği ve denkliği gibi tevhidi ilgilendiren felsefi yaklaşımlarını *İhlâs Suresi Tefsiri'*nde ifade etmiştir.⁵ İhlâs suresi Allah'ın tekli-

- 1 Gazzâlî filozofların üç meselede küfre düştüğü kanaatine ulaşmıştır. Birincisi, âlemin ezeliği meselesi ve cevheri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, Allah'ın ilminin bireysel olarak meydana gelen cüziyyâtı kuşatamayacağı şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü ise cesetlerin dirilip toplanacağına inkâr etmeleridir. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (ö.505/1111), *Filozofların Tutarsızlığı/Tehâfütü'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s.225; Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalal*, çev.: Hilmi Göngör, İstanbul 1990, s. 36; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi/ Musaraatu'l-Felâsife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 25-26.
- 2 İlk kez Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde kullandığı tehâfüt kavramı, tutarsızlık demektir. Eleştiri geleneğinde görülen diğer bir kavram da Şehristânî'nin (ö.548/1153) kullandığı musâraa/mücadele kavramıdır.
- 3 Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 427 vd.
- 4 İbn Rüşd'ün *هِيَ أَحْسَنُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* (en-Nahl, 16/125) ayetinden yola çıkarak Hz. Peygamberin şeriatının Allah'a davet yollarını -felsefi ve aklı olanlar dâhil- ihtiva ettiğini belirtmiştir. Ona göre ayetin tefsiri "Rabbinin yoluna hikmet (*burhân*), güzel öğüt (*hatâbe*) ile davet et! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele (*cedel*) et!" şeklindedir. İbn Rüşd (ö.595/1198), *Felsefe din ilişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 87.
- 5 İslam'ın ilk esası ve umdesi olan tevhid inancı, İhlâs suresinde oldukça açık bir şekilde ifade edildiği için bu sure üzerine birçok müstakil tefsir yazılmıştır. Farklı düşünce ekollerinin yöntem ve ilkelerini ifade edebilmelerine olanak bulmaları, sure ile ilgili çalışmaların çoğalmasına neden olmuştur.

ğini, hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını (selbî), her şeyin ona muhtaç olduğunu (icâbî), doğmadığı gibi viladet yoluyla sudur da etmediğini ve denginin bulunmadığını konu edinmektedir.⁶ Binaenaleyh İbn Sînâ'nın İhlâs suresine yazdığı bu tefsir onun zorunlu varlıkla ilgili düşünce dünyasını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Bir anlamda İbn Sînâ'nın varlık ile ilgili önerme ve kuramlarının uygulama alanı olan bu tefsir, felsefenin ana konuları, yöntemleri ve tartışmalarını nass merkezli olarak yansıtan bir çalışma olması bakımından üzerinde durulması gereken bir eserdir.

Muhammed Hadimî (ö.1176/1762) oldukça önemsedğini ifade ettiği bu tefsirin bazı kavramları, önermeleri, iddiaları ve yöntemlerinin incelenmesi ve izah edilmesini gerekli görmüş bunun üzerine *Hâşiye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ* adlı eserini kaleme almıştır. Eserinde İbn Sînâ'nın kapalı ifadelerini anlaşılır hâle getiren Hadimî gerekli gördüğü yerlerde tefsirin dilini eleştirdiği gibi İbn Sînâ'nın yanlış çıkarımlara ulaştığını veya yönteminde hatalı davrandığını düşündüğü hususlarda da onu tenkit etmekten kaçınmamıştır.

Bu makalede Hâdimî'nin İbn Sînâ'ya ait *İhlâs Suresi Tefsiri'* ne yazdığı haşiyeye ve haşiyenin ana konuları incelenmiştir. Başka bir ifadeyle felsefî tefsir alanında kaleme alındığı düşünülen bu haşiyenin ele aldığı meseleler, izah ve açıklamalarıyla İbn Sînâ tefsirine katkıları, ayetleri ele alış ve yorumlayış şekilleri tespit edilerek ilim dünyasına kazandırılması amaçlanmaktadır.

İbn Sînâ ve Hadimî'nin hayatları ve eserleri detaylı olarak pek çok çalışma tarafından ele alınmış olduğundan bu konulara makalemizde yeri geldikçe değinilecektir.

2. İbn Sînâ ve Tefsirciliği

Müslümanların çeviriler vasıtasıyla karşılaştığı felsefe birikimini müstakil bir başlık altında kaleme alan ilk filozof olan İbn Sînâ (ö.428/1037)⁷ kaleme aldığı

6 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atyye el-Endelüsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. 5, ss. 536-537.

7 Buhâra yakınlarındaki Afşana'da dünyaya gelen İbn Sînâ, doğuda eş-Şeyhu'r-Reîs ve Hucce-tu'l-Hakk, Batı'da ise *Avicenna* olarak tanınmış ve tıpçı kimliğinden dolayı *Sultânü'l-Etibba'* olarak da meşhur olmuştur. On yaşında Kur'an'ı ezberleyen İbn Sînâ, edebiyat derslerinden sonra İsmâil ez-Zâhid'den fıkıh dersleri almıştır. Mantık, matematik, felsefe, astronomi eğitime devam ettikten sonra Porfirius'un *İsagoc'* sini, Euclides'in *Elementler'* ini ve Ptolemy'nin astronomi ile ilgili eseri *Almagest'* i okumuştur. Felsefe ve tıp alanındaki çalışmaları ile yaşadığı

Kitâbu's-Şifâ ile felsefenin Helenistik dönemdeki şârihlerin yorumlarını aşarak doğrudan Aristoteles felsefesine yönelmesini sağlamıştır. Böylece İslam toplumunda felsefenin bir eğitim alanı olarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁸

Kur'an'ın tamamını tefsir etmemiş olan İbn Sînâ'nın bazı sureler ile ilgili müstakil risaleleri bulunmaktadır. *Tefsîru Sureti'l-İhlâs*, *Tefsîru Muavvizeteyn*, *Tefsîru Ayeti'd-Duhân*, *Tefsîru Sureti'l-A'la*, *er-Risâletu'n-Nevruzîyye* (Hurûfu Mukattaa Tefsiri) ve *Tefsîru ayeti'n-Nûr* kaynaklarda adları geçen tefsir çalışmalarıdır.⁹

İbn Sînâ'nın varlık ile ilgili düşüncelerini ifade etmiş olduğu İhlâs suresi tefsirine Hâdimî başta olmak üzere birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.¹⁰ Tefsir tabakâtında adına yer verilmeyen İbn Sînâ'nın, kendi yaptığı tasnife göre beşinci sıradaki müfessirlerden olduğunu düşünen Ömer Nasuhi Bilmen şöyle demektedir:

“İbn Sînâ, gerek İslâm ilimlerine ve gerek Yunan Felsefesine pek mükemmel vâkıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şâmilidir. Felsefi eserleri orta asırlarda garp dârü'l-fünûnlarında okunuyordu. Âsârının tenevvüü, iktidâr-ı ilmîsinin vüs'ati takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyâziyât, felsefe sahalarında değil dinî ilimler sahasında da iktidârını bir takım eserleriyle ispat etmiştir. Ezcümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hakimâne mütalalar serd etmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkâm-ı şer'iyenin hikmetini izaha çalışmıştır.”¹¹

Son dönem âlimlerinden İsmâil Hakkı İzmirli'de İbn Sînâ'nın müfessir

ğî dönemden itibaren ilgi odağı olan İbn Sînâ, bütün ilimlerin bir yönüyle kendisinde bir şeyler bulduğu bir kişidir. Mantık, matematik, astronomi, botanik, ahlak, şiir, lügat, psikoloji, tasavvuf ve tefsir gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhâkî (ö.565/1169), *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, tahk.: Muhammed Kürd Ali, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk 1946, s. 53; Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia (ö.668/1270), *Uyunü'l-Enba' fi Tabakati'l-Etîbba*, tahk.: Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts., ss. 437-459; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân*, tahk.: İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts., c. 2, s. 157; Muhammed Kazım et-Turayhî, *İbn Sînâ: bahs ve tahkik*, Matbaatu'z-Zehrâ, Necef 1949, ss. 9-37; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 20, s. 321.

- 8 Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sînâ (ö.428/1037), *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbihât*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 9.
- 9 Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lugati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sîna*, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1983, ss. 84-123.
- 10 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu : İbn Sîna Örneği*, Araştırma Yay., İstanbul 2003, s. 52; Güney, *İhlâs Suresi Felsefi Tefsir Geleneği*, s. 46.
- 11 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 409.

olduğu kanaatindedir.¹² Bu kanaat günümüz araştırmacılar tarafından da ifade edilmektedir.¹³

3. Hâdimî ve Tefsirciliği

İlmî geleneği olan bir aileye mensup Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin (1113-1175/1701- 1762)¹⁴ ilim dünyası tarafından tanınmasında bazı eserlerinin payı büyüktür.¹⁵ Kaynaklarda belirtilen tefsirle ilgili eserleri şunlardır: *Risâle fi tefsiri sureti'l-Enfâl*, *Risâle fi tefsiri âyeti "Lev Kâne fihima âliheh"*, *Risâle fi kavlihi teala "şehidallahu"*, ve *"kulillâhumme mâlike'l-mülk"*, *Risâle fi kavlihi teala "inne ba'da'z-zanni ism"*, *Tefsîru sureti'l-Fâtiha*, *Risâle fi tertîli'l-Kur'an*, *Risâle fi tefsiri sureti'n-Nâziat*, *Hâşiye ala sûreti'n-Nebe* ve makalemizin konusunu oluşturan *Hâşiye ala tefsiri sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ*'dır.¹⁶

Ders verdiği medresenin müfredatına İslâm Felsefesi'ni ekleyerek akıl ve nass konusundaki yaklaşımını gösteren Hadimî tefsir çalışmalarında felsefe ve mantık kurallarından çokça yararlanmıştı. Yazdığı İhlâs Suresi haşiyesi ile Tefsirin Mantık ve Felsefe ile bağlantısını sağlayan Hâdimî ¹⁷ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ 17 وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا

12 İsmail Hakkı İzmirli, "İbn Sinâ Felsefesi: Şahsiyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbn Sinâ*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1937, s. 11.

13 Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, Müessesetu Nueyehizi's-Sekafiyye, Beyrut 1409/1988, c. 1, ss. 154-155; Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, s. 101.

14 Tam adı Ebu Said Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî el-Konevî el-Hüseynî en-Nakşibendî şeklindedir. Konya'nın Hadim ilçesinde dünyaya geldi. İlk tahsiline babası Mustafa Efendi'nin gözetiminde başladı. Küçük yaşta hafızlığını tamamladı. Daha sonra Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Belağat, Mantık ve tasavvufa dair bazı eseler okudu. Eğitimine İstanbul'da devam ederek Ahmed-i Kazabâdî'nin (ö.1163/1750) derslerine katıldı. Arapça ve Farsça öğretimindeki temel kitapları bitirerek icazet aldı. Hadim'e döndükten sonra medresede dersler verdi. İki kez İstanbul'a gitmiş olan Hâdimî, huzur derslerine katıldı. I. Mahmud'un isteği üzerine Ayasofya Camii'nde irad ettiği vaazda, Fatiha Suresini tefsir etti. Arapça'ya vukufiyetinin ileri derecede olduğu, yazdığı eserlerdeki dil ve üsluptan anlaşılmaktadır. Birçok öğrenci yetiştiren Hâdimî, bugün Hadim kasabasının yakınında bulunan kabristanda medfundur. Şimşek, *Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, ss. 30-58.

15 Fıkıh alanında yazdığı usûl eseri olan *Mecâmiu'l-Hakâik*'te ortaya koyduğu kaideler, *Mecelle*'ye kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde *Berika* adlı *Tarikat-ı Muhammediyye* şerhi de tanınmasını sağlayan eserlerindendir. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, s. 184-187.

16 İrfan Görkaş, *Ebu Said Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, ss. 40-43.

17 Enfâl 8/23.

içermediğini, kıyas içermesi halinde Mantık'a göre hangi açıdan değerlendirilmesi gerektiğini ve Mantık kurallarına göre tearuz içermediğini konu edinerek Mantık kuralları ile ayet tefsirinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur.¹⁸ Osmanlı tefsir çalışmaları içerisinde felsefî anlayışları önceleyen bir çalışma olması bakımından Hâdimî'nin İhlâs Suresi Hâşiyesi ayrı bir önem taşımaktadır.

3.1. Hâdimî'nin Hâşiye ala Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ adlı Risâlesi

İbn Sînâ merkezli çalışmalar arasında Hasan Âsî'nin İbn Sînâ'nın tefsir ve tasavvuf anlayışını incelediği *et-Tefsirü'l-Kur'ân ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sîna* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Âsî eserinde müellifin tefsir ve tasavvuf metinlerinin tahkikli hallerine yer vermiştir.¹⁹ Binaenaleyh makalemizde İbn Sînâ'nın İhlâs suresi tefsirinin Âsî tarafından tahkik edilmiş şeklini esas alacağız. Zira Hâdimî haşiyeyi yazarken İbn Sînâ'nın risalesinde yerli yerinde kullanılmayan kelimeler ya da zamirler bulunduğunu ifade ederek bunların tashihi-ne de yer vermiştir. Ayrıca şerh içinde İbn Sînâ'ya ait metnin tam olarak ayırt edilememesi nedeniyle her iki eserin bir arada incelenmesi zaruridir. Bundan dolayı her iki metnin bir arada bulunduğu bir tahkike ihtiyaç olduğu belirtilmelidir.

Hâdimî'nin yazma olan şerhinin Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane ve Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi'nde bulunan dört nüshasından yararlandık.²⁰ Süleymaniye nüshasının sonundaki kayda göre eser 1156/1743 tarihinde Hafız Abdurrahman tarafından müellif nüshası esas alınarak yazılmıştır. Makalemizde diğer nüshaları göz önünde bulundurmakla birlikte bu nüshayı esas alacağız. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nüshada diğer nüshalara nazaran daha az yazım hatası bulunmaktadır.

Haşiye içinde kısaltmaların kullanıldığı da görülmektedir. Bu kısaltmalar

18 Yazma olan risale, tarafımızdan tahkik edilerek ilmi çevrelerin istifadesine sunulacaktır.

19 Âsî, *age*, ss.104-113.

20 Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 3422/4, vr. 32b-39b, (Kırma Nesih) ve no: 141/2, vr. 6b-14b, (Kırma Nesih); Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, 1032; Ankara Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, no: 5416/1, vr. 8b-10b; Konya Karatay Yusufâğa Ktp., no: 4893/63, vr.143b-148a. Ancak Hâdimî'ye nisbet edilen ve Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., no: 11299'da kayıtlı olan risalenin Hâdimî'ye ait olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir.

şu şekildedir: مم ya da ممة sembolüyle مَمْنُوعٌ kelimesi²¹, المط sembolüyle الْمُطْلُوبُ kelimesi²² ifade edilmiştir. لا تُسَلِّمُ لانم şeklinde²³ kısaltılırken, her hangi bir önermenin çelişkili olduğunu ifade eden هَذَا خُلْفٌ cümlesi ise هف sembolüyle tanımlanmıştır.²⁴ الظَّاهِرُ kelimesi yerine الظ ya da ظ sembolü kullanılırken²⁵ جَيِّنْهُ kelimesi ise ح remzi ile tanımlanmıştır.²⁶

3.2. Haşiyе'nin Yazılış Gayesi

İbn Sînâ'nın felsefî çalışmaların doğrudan Aristoteles felsefesine yönelmesini sağladığı, kendi döneminde felsefe alanında otorite olduğu, çevresindekilerce birikimi ve kullandığı metotlardan dolayı seviyesine ulaşamaz bir kişi olarak görüldüğü bilinmektedir.²⁷ Bu etkiden dolayı İbn Sînâ felsefesi uzun süre okunmuş, tartışılmış, şerh edilmiş ya da yorumlanmıştır.

Hâdimî risâlenin girişinde İbn Sînâ'yı "seçkin ve ünlü filozof" olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'nın yazmış olduğu İhlâs suresi tefsirinin, üslûbunun bedîî oluşu, metodunun farklılığı, öncüllerinin çözümlenebilmesinin zorluğu gibi bazı nedenlerle şerh edilmeye ihtiyaç duyulan bir eser olduğunu, sureyle ilgili birçok yararlı bilgi içerdiğini, suredeki incelikleri koruyan bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Öte yandan İbn Sînâ tefsirinin maksatlarının bir bölümünün şer'î kurallara aykırı bir şekilde felsefî kurallar üzerine kurulu, öncüllerini ilintileyebilmenin zor, özü itibarıyla problemlili, kıyaslarının oldukça kapalı bir şekilde düzenlenmiş olduğunu düşünen Hâdimî, bundan dolayı eserin şerhe ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.²⁸

Onu şerh yazmaya sevk eden amillerden biri de, kıramayacağı dostlarından birisinin İbn Sînâ tefsirine şerh yazmasına dair arz ettiği taleptir. "Sevdiğim insanların en kıymetlilerinden ve isteğini karşılıksız bırakamayacağım

21 Ebu Said Muhammed Hâdimî, *Haşiyе alâ Sureti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a, 97a.

22 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 94a, 94b, 95b, 100b, 101a.

23 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 95a.

24 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 96a.

25 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 95b, 96a, 100a, 100b.

26 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 100b.

27 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993, c. 2, s. 444; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa*, s. 3; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 12.

28 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 93a.

seçkin dostlarımdan birisi" şeklinde bahsettiği kişinin kim olduğu tespit edile-
mese de Hâdimî, bu isteği olumlu yanıtlamış ve risaleyi kaleme almıştır.²⁹
Risâlede yapmaya çalıştıklarını ise şu ifadelerle anlatmaktadır:

"İlk bakışta dikkatimi çeken hususları, -(geniş bir çalışmanın) bu eserin ortaya çıkmasını
geciktirme ihtimalinden dolayı- kolay ve basit bir ifadeyle, zor ve önemli anlamları çöze-
rek, aykırılıklarına dikkat çekerek, mücmel ifadelerini açıklayarak, delillerini tashih ede-
rek ve açıklayarak, kıyaslarını sıraya koyarak, Yüce Allah'tan yardım isteyerek kaleme
aldım. O bana yeter ve ne güzel vekildir O!"³⁰

Hâdimî çalışmasını şerh olarak nitelese de risalenin haşiye olarak adlandı-
rılması daha uygundur. Zira Hâdimî, tefsirin sadece gerekli gördüğü yerlerini
açıklamaktadır. Ayrıca bazı kütüphane kayıtlarında haşiye isminin kullanılma-
sı da bu kanaatimizi destekleyen bir husus olarak kaydedilebilir.

3.3. Hâdimî'nin Haşiyesinde Başvurduğu Kaynaklar

Usûl başta olmak üzere İslâmî ilimlere vukufiyetiyle tanınan Hâdimî, aynı
zamanda aklî ilimler olarak değerlendirilen Mantık ve Felsefe'ye de hâkim
olduğunu bu haşiyede göstermektedir.³¹ Hâdimî'nin İbn Sinâ felsefesine dair
alıntı ve atıflarının *Kitâbu'ş-Şifa'*yla olan uyumu bunu desteklemektedir. Haşi-
ye, tefsir, ulûmu'l-Kur'an, hadis, kelâm, akâid, mantık³², tasavvuf, fıkıh usulü,
fetva kitapları gibi birçok kaynaktan özümsemiş bilgilerle teşekkül etmiştir.

Tefsir ve Kur'an ilimleri alanında Gazzalî'nin (ö.505/1111) *Cevâhirü'l-
Kur'an'*, Râzî'nin (ö.606/1209) *et-Tefsirü'l-kebîr'i*, Kâdî el-Beyzâvî'nin
(ö.685/1286) *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil'i* ve Suyûtî'nin (ö.911/1505), *el-İtkân
fî ulûmi'l-Kur'an'*ı haşiyeye kaynaklık teşkil etmiştir.

Fıkıh ve usûl alanında Sadrüşşeria'nın (ö.747/1346) *et-Tavzih şerhi't-Tenkih'i*,
Abdülğaffar el-Îcî'nin (ö.756/1355) *Şerhü'l-Adud ala muhtasari'l-münteha'l-usul'i* si
ile Teftazanî'nin (ö.792/1390) *et-Telvih ala keşfi hakaiki't-tenkih'i* dikkat çekerken
Feridüddin el-Enderpetî'nin (ö.786/1384) *el-Fetâvâ et-Tâtârâniyye'si* fetvaları
alıntılanan eserlerdendir.

Akâid ve kelâm alanında Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-*

29 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

30 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

31 Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, s. 82.

32 Hâdimî, Mantık ilmini *ilmu'l-mizân* ya da *el-mizâniyye* olarak adlandırmaktadır. Hâdimî,
Haşiye, vr. 94a.

Mevakıf'ına, yine Cürcânî'nin *Hâşiyetü Tevaliü'l-envar min metali'l-enzar*'ına, Abdurrahman el-Câmî'nin (ö.898/1492) *ed-Dürretü'l-fâhire*'sine ve ed-Devvânî'nin (ö.908/1502) *Şerhu Akâidu'l-Aduduiyye*'sine atıf yapılmaktadır.

Felsefe ve mantık alanında İbn Sinâ'nın *Kitâbu'ş-Şifa*'sı başta olmak üzere Kutbüddin-i Şirazî'nin (ö.710/1311) *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*'ı ve Kâdî Mîr Meybüdü'nin (ö.909/1503-1504) *Şerhu Hidayeti'l-Hikme*'si dikkat çekmektedir.

Hadis kaynakları arasında Buhârî (ö.256/870) ve Müslim'in (ö.261/875) *Sahih*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *Kitâbü'z-zühd*'ü ve Münavî'nin (ö.1031/1622) *Feyzü'l-kadir şerhi'l-Câmii's-sağir*'i yer almaktadır.

Ayrıca hâşiyede Ebu'l-Mehasin el-Ferğânî'nin (ö.592/1196) *Fetâvây-ı Kâdî Hân* adlı eseri gibi adına yer verilmediği halde kendisinden yararlanan kaynakların varlığı da söz konusudur. Bu kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hâdimî, risalesini çok geniş bir kaynak taramasıyla oluşturmuştur.

4. Haşiyenin Ana Konuları

Hâdimî, İhlâs suresini şerh ederken, İbn Sinâ'nın felsefî dünyasını analiz etmeye çalışmış ve kavramları izah ederken İbn Sinâ'nın diğer eserlerinde ifade etmeye çalıştığı anlamları da göz önünde bulundurmıştır. İbn Sinâ'nın önermelerden/kaziyyeler çıkardığı sonuçları, kübrâ ya da suğrâ şeklinde çözümleyerek netleştirmiştir. Böylece İbn Sinâ felsefesine giriş yapmak isteyen bir kişinin zihninde İbn Sinâ'nın düşünce dünyası hakkında bir görüntü oluşturabilecek bir zenginlik meydana getirmiştir.

Binaenaleyh bu önemli haşiyenin niteliklerini ve içeriğini tespit ettiğimiz bazı kavramlar üzerinden incelemek istiyoruz.

4.1. Varlık ve Vâcibu'l-Vücûd

İslam felsefesinde varlık ve varlık ile bağlantılı konular, filozofların düşünce tarzları hakkında ipuçları verir. Felsefenin ilk konusu sayılabilecek varlık meselesi, gerek eski Yunan felsefesinde gerek İslâm felsefesinde filozofların nazariyelerini açıklarken üzerinde hareket ettikleri sabit ayaktır. Söz konusu bu durum İbn Sinâ için de geçerlidir. Aristoteles sistematüğinden etkilenmiş olan filozofların, Aristoteles gibi varlık konusunu ilk önce ele almaları dikkat çekici-

dir.³³

İbn Sînâ'nın İhlâs Suresinde direk ifade etmese de "varlık nedir, kaç'a ayrılır, nitelikleri nelerdir" sorularını merkeze aldığını görmekteyiz. İbn Sînâ هو قل ayetindeki هو zamiri hakkında هو المطلق ifadesi ile yetinmektedir. Hâdimî İbn Sînâ'nın düşünce dünyasını, daha sonraki ifadeleriyle bir arada değerlendirerek şunları söylemektedir:

"(هو) Bu zamirle kastedilen, vâcibu'l-vücûdun zâtıdır. Yani kendisidir; varlığı kendinden olandır. Zamirin kullanıldığı yer ve ayetin siyakı bunu göstermektedir. (المطلق) yani varlığının kendisini sınırlandıramadığıdır. Varlığı kendisinden farklı ve fazla değildir. Öyleyse o, varlığı kendisinden olandır. Üstelik varlığı, kendisinin aynısı olandır."³⁴

Hâdimî'nin bu açıklamaları tefsir boyunca geçerli olacak ilk tanımlamadır. Zira vâcibu'l-vücûd ile İbn Sînâ'nın ne kastettiğini bilmeyen bir kişinin, İhlâs Suresi tefsirini İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına göre anlaması mümkün değildir.³⁵ Varlığın tam olarak tanımlanması ve anlaşılması gerektiğini bilen Hâdimî, هو المطلق ifadesinin mefhum ve mantûkunu uzun uzadıya tahlil ederek, filozofların ve kelamcılarının "mutlak varlık" ve "varlığın zatın aynısı oluşu" hakkındaki görüşlerine yer vermektedir:

"(İbn Sînâ'nın kullandığı هو المطلق) ifadesinin hüküm barındıran bir kazıyye olduğu açıktır. Müsned'in marife olması ise müsned'in müsned ileyh ile sınırlandırılmış (kasr) olmasını ifade eder. Öyleyse هو المطلق cümlesi, iki kazıyye (hüküm)³⁶ barındırmaktadır."³⁷

33 Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss.187-189; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 1-52; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 100-115; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, ss. 124-133; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 25.

34 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

35 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik I*, ss. 35-36; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, ss. 127-130; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabiiyyeti ve'l-ilahiyeti*, tahk.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1357/1938, s. 198.

36 Hâdimî'nin kullandığı "hüküm barındırmak" ifadesinin anlamı şudur: Açık olan bir hükümle (Mantûkî olan ile) birlikte kapalı olan bir başka hüküm de (mefhûmî) içermektedir. Hâdimî'nin ifadesinin aslında dört kazıyye bulunduğunu ima etmiş olduğunu, daha sonraki açıklamalarından ve sayfa kenarındaki hamışten anlıyoruz. Hâdimî, hamışte şu bilgilere yer vermektedir: "Aslında burada (iki değil) dört kazıyye vardır. İki mantukla ikisi de mefhumla ilgilidir. İki kısmın her biri, bir diğerini gerektirmektedir. Bu dördünü açıklamamın faydası, gelen detaylarda ortaya çıkacaktır." Hâdimî'nin kasteddiği kazıyyeler şunlardır: Birinci kazıyye ile (Mantukla) ilgili olan iki hüküm (فهو الذي لذاته هو هو) ve (بل وجوده عين ذاته) cümleleridir. İkinci kazıyye ile (Mefhûmla) ilgili olan iki hüküm ise (غير الواجب ليس لذاته هو هو) ve (بل وجوده من غيره) cümleleridir. Bu şekilde hükümlerin sayısı dörde ulaşmaktadır. Hâdimî, *Haşiye*,

Hâdimî, Arapça isim cümlesine ait kuralları da kullanarak İbn Sînâ'nın ifadelerini açıklamaktadır. İsim cümlesinin öğelerinden mübteda *müsned ileyh* olarak, haber ise *müsned* olarak adlandırılmıştır.³⁸ Öte yandan haberde (müsnedde) asl olan nekra olmaktır. Oysa İbn Sînâ المطلق kelimesini kullanarak cümleye yeni bir anlam katmak istemiştir. Bu yeni anlam ise *kasr* yani sınırlandırma'dır. Bunun bilinçli bir tercih olduğunu düşünen Hâdimî, bu ifadelerin içerdiği iki hükümü şöyle açıklamaktadır:

"Birinci hüküm; az önce söylediğimiz gibi Mantûk'udur. Mantûku ile şunu kastediyorum: O, bizzat kendisinden olandır. Hatta varlığı, kendisini aynısı olandır. İkinci hüküm ise *kasr* ifadesinden anlaşılan kaziyedir (Mefhûmudur). Şunu kastediyorum: Varlığı kendinden olmayanlar, bizzat kendi başlarına var değildirlir. Hatta varlığı başkasına bağlı olanlardır."³⁹

vr. 93a.

- 37 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93a. İhlâs Suresi tefsirlerini çalışmasında konu edinen Güney, haşiyenin bütün nüshalarını – özellikle müellif nüshasını- göz önünde bulundurmadığı için metnin tespitinde bazı hatalar ortaya çıkmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Güney'in (والمسند) şeklinde verdiği ifade, bizim tespit ettiğimiz üç nüshaya göre (والمسند معرفة مفيدة لقصره على المسند إليه) şeklinde olmalıdır. Aksi halde anlam da bozulmaktadır. Yine önermelerde kullanılan ve önermelerin kurgusunu bozan (فالتنتيجة الأولى دليل) şeklinde olmalıdır. Aynı şekilde (وأن المشهور) şeklinde olması gerekmektedir. Bu durum elimizdeki üç nüshaya aykırı olduğu gibi Hâdimî'nin ifade etmek istediği anlama da aykırıdır. Hâdimî'nin bu bilgiyi alıntıladığı *Camii's-Sağır* şerhinde de metin bizim ifade ettiğimiz şekildedir. Yine (أى المتعلقة للغير لبساطته) şeklinde aktarılan kısım (أى المتعلقة للغير) olmalı, (لبساطته) (فبتشخص بالمادة) ifadesi (فبتشخص بالمادة) şeklinde; mukaddimede (لمعبرة يسيرة) şeklinde aktarılan ifade (بعبارة يسيرة) olarak tashih edilmelidir. Haşiyenin kaynaklarına bizzat başvurulmadığı gibi haşiyenin kenarlarında bizzat Hâdimî tarafından eklenmiş olan hamşilere de yer verilmemiştir. Tefsir alanında bilinen bir kişi olan ve aynı zamanda *el-İtkân*'nin kaynaklarından olan İbn Hassâr'ın ismi sehven, İbn Hassâd olarak kaydedilmiştir. Bu itibarla Güney tarafından doktora tezi içerisinde yer verilen tahkikin elimizdeki nüshalara göre farklı anlaşıldığı, bu durumun anlam açısından bazı problemler oluşturduğu görülmektedir. Bundan dolayı haşiyenin yeniden tahkik edilmesi gerekli görülmektedir. Güney, *İbn Sîna'dan Elmalı'ya İhlâs suresi felsefî tefsir geleneği*, ss. 333-353.
- 38 İsim cümlesinin ilk öğesi olan mübtedâya Nahiv ilminde (مسند إليه), Mantık ilminde (موضوع), Belağat ilminde (محكوم عليه) adı verilir. Habere ise Nahiv ilminde (مسند), Mantık ilminde (محمول), Belağat ilminde (محكوم به) adı verilir. Mübtedâ ve haber arasındaki nisbete ise *isnâd* ya da *hüküm* adı verilir. Asıl olan, Mübtedâ'nın marife, haberin ise nekra olmasıdır. Demenhûrî, *İzâhu'l-mübhem li meâni's-Süllem*, s. 44; Ali Carim, Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha: el-beyan ve'l-meani ve'l-bedi' li'l-medaris'i's-saneviyye*, Dârü'l-İlmü'l-Hadîs, Kahire 1426/2005, s. 170.
- 39 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93a.

İbn Sînâ'nın, bir lafızda direk ya da ilk bakışta anlaşılın anlam olan mantûk ile *vâcibu'l-vücûdu* tanımladığını, derin düşünceyle tespit edilecek mefhum ile de *mümkînu'l-vücûdu* anlatmaya çalıştığı düşüncesinde olan Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımlarının yeni fikirler olmadığı kanaatindedir:

“Mutlak varlığı ‘varlığı zatının aynıdır’ şeklinde yorumlamak⁴⁰, *Ârif el-Câmî*’nin risâlelerinin birinde dediği gibi, ilk kez yapılan bir şey değildir. *el-Câmî* şöyle demektedir: ‘Zihnen (akılda) ve haricen (varlık aleminde) kendisinin aynısı olan varlık, mutlak varlıktır.’ Yine başka bir yerde şöyle demektedir: ‘Varlığı kendisinden olanın (Yüce Allah’ın) hakikati ise mutlak varlıktır.’ Öyleyse buradaki هو المطلق ile varlıklar arasındaki manevi müşterek (ortak) olarak bilinen varlığın kastedilmediği ortaya çıktı. Aksine mutlak ile kastedilen, var olanların (mevcudatın) kendi varlıklarının aynısı olduklarıdır.”⁴¹

İbn Sînâ'nın المطلق ifadesindeki bilinçli bir anlam vurgusu olduğu düşüncesinin bir sonucu olarak Hâdimî, bu ifadenin karşıtlığından yola çıkarak felsefi bir tartışmaya daha işaret eder. Dikkat çektiği bu tartışma ise “mümkündeki varlığın mevcuttan fazla/zâid olup olmadığı” meselesidir. Hâdimî, bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Bu (المطلق ifadesinin) karşıtı/mukabili ise sınırlılıktır/mukayyetliktir. Karşıtlığın zorunlu olması, mümkündeki varlığın, mevcuttan (kendilerinden) fazla olmasını gerektir. (Zikrettiğim) bu görüş, filozofların görüşüdür. Ancak bazı değerli kişiler, bu görüşü muhakkik âlimlere nispet etmiştir.

Aynı zamanda bu görüş kelimelerin çoğunluğunun ve Eşarî'nin (ö.324/936) görüşlerini reddetmektedir. Zira kelimelerin çoğuna göre; varlıkların tamamında (hem vâcîpte hem de mümkünde) varlık, zatlarının aynısı değildir, zaidir. Eşarî'ye göre ise hepsinde varlık, zatlarının aynısıdır.”⁴²

Varlık konusunun İslam felsefesindeki önemine vakıf olan Hâdimî, detaylı olarak ele aldığı bu meselelerin tefsir boyunca anlatılacak ve incelenecek önerme ve iddiaların bir girişi ya da bunlara bir hazırlık amacıyla kaleme alındığı kanaatindedir.⁴³

Hâdimî, varlık meselesini girişte uzun uzadıya tahlil ettikten sonra ikinci bir görüşün var olma ihtimalinden bahsetmektedir. Hâdimî'nin bahsettiği yaklaşım, ayetin i'rabı ile direk ilişkilidir. Ancak i'rab yönüne detaylı olarak de-

40 İbn Sînâ'nın vacib tanımının şerhi için bk. Fahreddin İsferyânî Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necat li-İbn Sina : (kısmü'l-ilahîyyat)*, tahk.: Hamid Naci İsfahani, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2004/1383, s. 162-170.

41 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

42 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

43 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a-93b.

ğınmeyi gerekli görmeyen Hâdimî, i'rabın yansımasıyla oluşan anlama vurgu yapmakla yetinmektedir. هو zamiri, şan zamiri olduğunda meydana gelecek bu anlam yine İbn Sînâ'nun varlık görüşüne uygun olmaktadır.

"ve şu da muhtemeldir. (هو ifadesindeki هو lafzı, ayette geçen هو kelimesidir ve المطلق lafzı ise zamirin, az önce söylenen anlama yönelik merciidir. (bu durumda zamir, ilk yorumda olduğu gibi ذات الواجب الوجود 'a dönmektedir.)"⁴⁴

Hâdimî, mantuk ve mefhum ile ilgili tespit ettiği iki ana kazıyeyi detaylı olarak incelemekte ve önermelerin şekillerini mantık ilminin kuralları çerçevesinde ispatlamaktadır.

4.2. Mümkünü'l-Vücûd ve Vahdet-i Vücûd

Hâdimî, İbn Sînâ'nun mümkünü'l-vücûd kavramına yaptığı tarife yöneltilen itirazlara da değinmiştir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, kendisi dışındakiyle zorunlu olan, varlığı başkasına bağlı olandır. Aynı zamanda varlığı ile yokluğu bir illete bağlı olup varlığı ve yokluğu imkân dâhilinde olandır.⁴⁵

"Fakat İbn Sînâ'nın 'bütün mümkünlerin varlıkları başkasına bağlıdır' görüşüne; 'ademî bir şarttan dolayı mümkünün varlığı kendinden olabilir' şeklinde ve 'mümkündeki varlık tarafının güçlü olmasına rağmen vacip sınırına ulaşmaması caizdir' şeklinde itiraz edilmiştir.

(Bunların cevabı ise şöyledir:) Şüphesiz ki vücub derecesine ulaşmayan herhangi bir şeyin varlığı 'imkânsızdır. Aynı şekilde mümkün kelimesinde varlık ve yokluk yönlerinin eşit olduğu göz önünde bulundurulursa (İbn Sînâ'ya yönelik) hiçbir itiraz söz konusu olmaz.

Sonra (İbn Sînâ'nın sözünde) şöyle bir ima da vardır: Mümkünün bir müsebbibe muhtaç olmasının nedeni -bazılarına göre hudus, bazılarına göre ise hem hudus hem de imkân olduğu söylenmişse de- aslında kendisinde bulunan mümkünlüktür/imkândır."⁴⁶

Hâdimî, İbn Sînâ'nın ele aldığı iki ana kaziyenin ispatından sonra içerdikleri kaziyelerle birlikte dörde ulaşan bu hükümlerin sonuç cümlesinin "öyleyse

44 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93b. Şan zamiri kendinden sonra gelen cümleyi tefsir eder. Konum itibarıyla هو الغان والجال anlamındadır. Kûfî'ler tarafından mechul zamir olarak adlandırılan bu zamir, kıssa zamiri, emir zamiri ve hadis zamiri olarak da isimlendirilmiştir. Muhammed Saîd İsbir – Bilâl Cüneydî, *eş-Şamil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha*, Dârü'd-Da've, Beyrut 2004, s. 538.

45 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, ss. 35-37; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizikiği*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992, s.51; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 31.

46 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94a. Şehristânî'nin İbn Sînâ'nun varlık tanımlarına yaptığı tenkitler ile Hâdimî'nin işaret ettiği tenkitlerin benzerliği için bk. Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, ss. 29-30.

vâcibu'l-vücûd, varlığı zatının aynısı olandır" ifadesi olduğu kanaatine ulaşmıştır.⁴⁷ Yine ona göre bu cümle, هو المطلق ifadesiyle anlatılmak istenenlerin aynısıdır. Ancak İbn Sînâ'nın, *mümkünün vacibin aynısı olmadığını* çağrıştıran bu ifadesinin vahdet-i vücûdu reddettiği anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. Kendisi Nakşibendî şeyhi olan ve vahdet-i vücûdu benimseyen Hâdimî, bu konuyu şöyle ele almaktadır:⁴⁸

"Denilmiş ki, İbn Sînâ من حيث هو هو ifadesiyle vacibu'l-vücûd dışındaki varlıkların (mümkünlerin) vacibin aynısı olmadığını ortaya koymaktadır. Mümkünün vacibin aynısı olmadığını ileri sürenler de vahdet-i vücûdçulardır. Bense şöyle derim: Kâdi Mîr'e göre 'vahdet-i vücûd görüşü, muhakkik âlimlerin görüşüdür.' Aynı zamanda tasavvuf ehlinin de düşüncesidir. Öyleyse İbn Sînâ'nın mümkünü vacipten ayırarak vahdet-i vücûda karşı çıkması uygun değildir. Ancak İbn Sînâ bu ifadeleri, yaygın görüşe göre ortaya koymuş olabilir ya da -ehl-i zahirin yaptığı gibi- (vahdet-i vücûd) İbn Sînâ'nın kabul etmediği bir görüştür. Hatta ehl-i zahirin bazıları vahdet-i vücûdu küfür saymaktadırlar."⁴⁹

Fakat Hâdimî, vahdet-i vücûdçuların tekfir edilmesine karşı çıkmış ve aynı sayfanın kenarına kaydettiği bir hamîşte, vahdet-i vücûdçuların tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Onların kullandıkları ifadelerin zahir anlamında değerlendirilmemesi gerektiği kanaatinde olan Hâdimî, derin düşünüldüğünde ne anlatmak istediklerinin anlaşılacağını belirtmiştir. Bu konuyla ilgili *Risâle fi'l-vücûd* adlı müstakil bir çalışması da olan Hâdimî'nin⁵⁰ vahdet-i vücûd ile ilgili düşüncelerinin felsefi altyapısında mutlak varlık, zatın varlığın aynısı olması gibi İbn Sînâ'nın görüşlerini izah ederken kullandığı argümanlar bulunmaktadır.

4.3. Vâcibu'l-vücûdun İsimsizliği

Hâdimî'ye göre İbn Sînâ, "Yüce Allah, hadd-i tam ile tanımlanamaz⁵¹ ve alem

47 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'anî*, s. 106.

48 Şimşek, *Hâdimî ve Tasavvufî Görüşleri*, ss.173-181.

49 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 94b.

50 Bu risale Ali Gülden tarafından yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilerek incelenmiştir. Ali Gülden, *Ebu Said Hâdimî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sostal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, ss. 75-121.) Hâdimî'nin vahdet-i vücûd anlayışı için bk. Şimşek, *Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ss. 173-181.

51 "Hadd-i tam ile tanımlanamamasının temelinde şu vardır: Allah'ın hakikatini bilmek, vuku bulmamıştır. Hatta bazılarının göre imkânsızdır. Felsefecilerde bunun imkânsız olduğunu söyleyenlerdendir. Zira (bunlara göre) hakikati bilmenin yolu, Allah'ta bulunmayan cins ve faslı gerektiren hadd-i tam'dır." Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95a.

(özel isim) ile isimlendirilemez⁵² düşüncesindedir. Bundan dolayı O'nu ifade edecek tek kelime هو'dur. O'nun hüviyeti, hakikatının ve mahiyetinin isimsiz olmasıdır. O'na delâlet eden bir lafız olmadığı için *şerh* edilemez. Bir *hadd-ı tam* ile tarif de edilemez. Ayrıca Hâdimî'ye göre sadece küllîlerin tarifi söz konusudur; şahsî/ferd olan tanımlanamaz. Cüziler ise duyu organlarıyla bilinebilirler. Dolayısıyla O, cismî vasıtalarla bilinemez. Hâdimî, vacibin هو'den başka isminin olmamasının nedenini şöyle tespit etmektedir:

"Belki de O'nun isminin olmamasının sebebi, musannifin söylediklerinin tamamından meydana gelendir. Bu da varlığının zatının aynısı olması, varlığının kendinden olması ve هو المطلق ifadesindeki sınırlandırmanın sadece ona has olmasıdır. Zira bu nitelikler onun mürekkep olmadığını (basit olduğunu) ve herhangi bir şeyle müşterekliğinin olmadığını göstermektedir. Bunlar da tarifi manileridir."⁵³

Nev' ve cins barındırmadığı için vacibin tanımlanamayacağını izah eden Hâdimî, Allah lafzının özel isim olup olmadığına dair kelimenin menşei üzerinde durmaktadır. Beyzâvî'nin, Allah lafzının alem olmadığı görüşünü⁵⁴ isabetli bulmayan Hâdimî, meseleyi şöyle ele almaktadır:

"Şerh; ya *hadd-ı tam* ile ya da bir şeyin zatını bildiren *alem* ile olur. Alemle olması, Beyzâvî'nin tercih ettiği görüşe de uygun düşmektedir. Beyzâvî'ye göre; Allah lafzı vasıftır; alem değildir. Çünkü O'nun zatını beşer idrak edemez. (Beyzâvî her ne kadar böyle dese de) ona şöyle itiraz edilmektedir: 'Bazı insanların O'nun zatını, arınmışlıkları sebebiyle –mesela peygamberler- ya da kendilerine verilen ilm-i zaruriyi –kesbî olmayan ilimleri- yaratması sebebiyle idrak etmeleri caizdir. Hiç kimsenin onu idrak edemeyeceği farz edilse bile mutlak olarak –hem Allah tarafından hem de beşer tarafından verilen isim lafzın Allah'a delalet etmeyeceği söylenemez. Çünkü *vazı'* Allah olabilir."⁵⁵

Allah'ın hüviyetinin *şerhinin hadd* ve *alem* ile olamayacağını ifade eden Hâdimî, *şerhin* sadece lâzımlarla/resimlerle olabileceğini düşünmektedir. Ancak burada şu meselenin çözülmesi gerekmektedir: "Lâzımlar, akılla bilenebilir mi?". Bu soruyu tahlil eden Hâdimî'ye göre akıl, lâzımların hakikatleri bilinmesinde de Allah'ın izâfî ve selbî lâzımlarını bilebilecek güçtedir. Zaten Allah'ın var-

52 "Alemle (özel isim) *şerh* edilememesinin temelinde şu vardır: Cüz'iyi bilmenin yolu, duyu organlarıdır. Allah da mücerret/basit olduğu için (Allah'ın hakikatini bilmek) mümkün değildir. Ancak *Şerh-i Mevaki'f* ta 'Allah'ın bazı kişilere, kendi hakikatini bilmeyi yaratmasının caiz olduğu' söylenmiştir. *Şerh-i Adud'* da da '*resmin mersûm'* un hakikatini ifade etmesi caizdir' denmiştir." Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 95a.

53 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94b.

54 Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevi İsmail Efendi (ö.1195/1781), *Hâşiyetü'l-Konevi ala tefsiri'l-Beyzavi*, tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001, c. 20, s. 491

55 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94b.

4.4. Hüviyyetin Lafzatullah ile İsimlendirilmesi

İbn Sînâ'nın Yüce Allah'ın hadd ve alem ile şerh edilemeyeceğini, tanımlanamayacağından dolayı da O'nu en iyi ifade eden kelimenin هو lafzı olduğuna dair yaklaşımlarına ve Hâdimî'nin yorumlarına yer vermiştik. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın hüviyyetini ifade eden en iyi tarif, lâzımın izâfî ve selbî şeklindeki her iki nevini kapsayan lâzımdır. Bu kapsamlı lâzım da belli, nitelikli ve özel hüviyyetin *ilah* olmasıdır. Bu niteliklere sahip olan son derece yüce olduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. "Yüceliğinden dolayı" Allah, idrak edilemez.

Hâdimî, İbn Sînâ'nın kullandığı "yüceliğinden dolayı" ifadesinin Allah'ın hüviyyetin şerhinin *zorluğundan* ziyade *imkânsızlığı* anlamına geldiği ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın sunduğu delilin, müddeaya uygun/takrib olmadığı kanaatinde. Allah'ın idrak edilmesinin imkânsız olduğunu iddia etmenin turarlı olmayacağını düşünen Hâdimî, Allah'ın idrak edilme meselesini, hadis ilmi açısından da tetkik etmiştir.

Miraç olayında Hz. Peygamberin Yüce Allah'ı görmesi meselesini tahlil eden Hâdimî, sûfilere göre en doğru görüşün 'Hz. Peygamber miraç gecesinde Allah'ı gözleriyle görmüştür' şeklinde olduğunu ve aynı zamanda bu görüşün İbn Abbâs, Ebû Zerr, Ka'bu'l-Ahbâr, Hasan-ı Basrî, İmâm-ı Şafii, Ahmed b. Hanbel, (konuyla ilgili) nakledilen iki rivayetten birine göre İbn Mes'ud'un ve Ebû Hüreyre'nin görüşü olduğunu belirttikten sonra kendi tercihini şu sözleri ile ifade etmektedir:

"Her ne kadar bu konudaki yaygın görüş Hz. Aişe'nin 'miraç olayı sadece kalple olmuştur' sözü olsa da aynı zamanda Câmiu's-sâğîr'de 'Hz. Peygamber, Yüce Allah'ı hem kalple hem de gözle görmüştür' denmektedir."⁵⁹

Aktardığı nakiller ile idrâkin olabirliğine dair görüşleri tercih eden Hâdimî, İbn Sînâ'nın Allah'ın هو dışında isimlendirilemeyeceği ve şerhinin de hadd ve alemle değil lâzımlarıyla yapılabirliği görüşlerinin sonucunda, vacibi sadece *ilah* olarak tanımlamasının, aslında kelimenin kökü ile bağlantılı olduğunu ifade eder. Hâdimî, Allah kelimesinin türemiş bir kelime olup olmadığı ya da Allah ile ilah kelimelerinin eşanamlı olup olmadığı meselesinin pratik bir yansıması olan bu tartışmada⁶⁰, İbn Sînâ'nın Allah ile ilah kelimelerinin

59 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

60 Zemahşerî'ye göre Allah kelimesi, ilah kelimesinden türemiştir. Bununla birlikte kelimenin sadece tevhîdi ifade edilen zatın özel ismi olduğu da söylenmiştir. Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşaf an hakaiki ğavamizi't-*

müteradif ya da *müsavi* olduğunu düşündüğünü belirtmektedir.⁶¹

“İbn Sînâ'nın *هو* *هو* *هو* sözü, Allah'a *هو* dışında ismi verilemeyeceğine dair önceki ifadelesinin istisnâsıdır... Sanki İbn Sînâ şunu söylemektedir: 'Allah'ın zâtı sadece *هو* zamiriyle tabir edilebilir.' *ثم شرحها* ifadesi de Allah'ın hadd ile tanımlanamayacağı sözüne nisbetle istisnâdır. Çünkü Allah sadece lâzımlarla tanımlanabilir. Bu lâzımlarda selbî ve izâfîdirler. Tarifte en kâmil olan hem izâfîyi hem de selbîyi zikretmektir. Ve Allah (lafzı), her ikisini de kapsamaktadır. İbn Sînâ'nın bu sözü, Felsefecilerin 'Allah ile ilah kelimesinin müteradif ya da müsâvi olduğu' görüşüne dayalıdır. Aksi halde Allah ile ilah kelimesi arasındaki fark açıktır.⁶² Birinin diğerini gerektirmesi ise açık değildir. *قل هو الله* ifadesinde, Allah lafzının *هو*'den sonra gelmiş olması, Allah lafzının, *هو*'nin delâlet ettiği zâtı açıklayıcı olması içindir. Zira -bildiğin gibi- Allah'ın gerçek bir açıklaması olamaz. Bizim söylediğimizden anlaşılan, bu surede Yüce Allah, habibine emir verdikten sonra Allah'a delâlet edecek bir isim (alem) bulunmadığı için, zata raci olan *هو* zamiri ile sözlerine başladı. *هو* zamirinden sonra da *الله* lafzını kullandı. Çünkü *الله* lafzı, O'nun zâtını açıklayan en kâmil *lâzım*dır. Bunda, düşükten/ednâ'dan yükseğe/a'lâ'ya doğru bir ilerleme (terakki) yöntemi kullanmayı tercih ettiğine işaret vardır.”⁶³

Ayetin düşükten yükseğe doğru bir anlatım üslubu taşıdığını düşünen Hâdimî, buradan yola çıkarak, “aşama aşama seyr-i sülûk eden velilerin halleri de bunu gerektirir”⁶⁴ diyerek işarî bir tefsir örneği de sergiler. Risale boyunca tasavvufî meselelere işaret etmekten kaçınmayan Hâdimî'nin bu tutumunda sûfî kimliğinin etkisi bulunmaktadır. Yine o, *الله* lafzının *هو*'den sonra zikredilmesindeki incelikleri ele alırken şu ifadelerle yer vermektedir:

“Az önce söylediğimiz *الترقي من الأدنى الى الأعلى* kuralı, bu inceliklerden birisidir. Diğer bir incelik ise şudur: Seyr-i sülûk yapan bir veliye yakışan, marifet yönlerinden kendisine lütfedilenlerle yetinmemesi, gücünün yettiği kadarını da elde etmeye çalışmasıdır.”⁶⁵

4.5. Zorunlu Varlığın Tekliği

İslam felsefesinde ele alınan varlık düzenlerinin başında bir/ilk vardır. Meş-

tenzîl ve uyuni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vîl, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 108; *Beyzâvî, Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*, c. 1, s. 26.

61 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

62 İlah kelimesi ibadet edilen tüm varlıkları ifade eden bir kelime iken Allah kelimesi, vacibu'l-vücûd için kullanılan ve belirli bir mabuda işaret eden özel bir isimdir. Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alusî (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts., c. 1, s. 55.

63 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

64 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 96a.

65 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 96a.

şâîlerin zorunlu varlık dedikleri bir, işrâkiler tarafından nurlar nuru kavramıyla ifade edilmiştir. Varlığın ortaya çıkmasını sağlayan da bu ahadiyettir.⁶⁶ İhlâs suresinde yaratıcının أحد olarak nitelendirilmesi, İslâm filozoflarının olduğu gibi İbn Sînâ'nın felsefesinde de belirleyici bir unsur olmuştur. Surenin yaratıcının tekliğine yaptığı vurgu ile yeni Platonculuktan beslenen sudur nazariyesi, İbn Sînâ'nın düşüncesinin şekillendirici unsurlarıdır.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu bakış açısı, İhlâs suresinin ahadiyyet kısmında yoğun olarak gözlemlenmektedir.⁶⁸

Hâdimî, ayette hüviyyetin Allah lafzı ile şerh edilmesinden sonra ahadiyyete vurgu yapılmasında felsefî bir incelik bulunduğu düşüncesindedir. Allah lafzından sonra احد kelimesinin yer alması, *bir olmakta nihayet* ifade etmektedir. Zira Allah'ın birliği, iltizâmî olarak önceden anlaşılmıştı. Bu iltizamdan sonra احد'i açıkça söylemenin yararsız olmaması için bir nükte gereklidir. O nükte de *birlikte sonluktur*. *Birlikte son* olmanın anlamı şudur: O hariçte, zihinde, zatta, vasıfta, nevide, şahısta tektir. Mücerretler ile cinste ortak olması, birliğin sonunda olmasına zarar vermez. Üstelik Allah'ın mücerretliği –mesela varlıkta olduğu gibi- diğer mücerretlerden farklıdır. Öyleyse diğer hususlarda olduğu gibi mücerretlikte de tektir.⁶⁹

“Mebde-i evvelin hüviyyetinin birçok lâzımı vardır. Bunlar –işaret edileceği üzere- uluhiyyet, herşeyin başlangıcı olmak⁷⁰ ve vâcibu'l-vücûd olmak gibileridir. Ancak bu lâzımlar sırayladır. Çünkü bunlar, mebde-i evvelin (sebebin) malulleridir (müsebbebleridir). Bütün yönleriyle basît olan varlıkta, birden fazla lâzım bulunur. Ancak mebde-i evvel katındaki tertiple sadır olur.”⁷¹

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini tahlil eden Hâdimî, vâcibu'l-vücûdun Allah'ın en yakın lâzımı oluşunun bedihi olduğu kanaatindedir. Zira Allah'ın varlığı, zatından olmasaydı mümkünlerin tamamı Allah'tan sudur etmezdi. Akl-ı evvelin lâzımların en yakını olması gerektiği şeklindeki bir itiraza ise “akl-ı evvelin en yakın oluşu diğer akıllara nazarandır ya da lâzımlar arasında

66 İbn Sînâ bu durumu en-Necât'ta “إن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مَقْوَمَاتِهَا” şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 209.

67 Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 68.

68 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, ss. 42-45.

69 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 97b.

70 İbn Sînâ bu durumu en-Necât'ta هو المبدأ للوجود المعلول على الإطلاق şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 198.

71 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 97a.

akl-ı evvelin bağımsız ve temel bir yeri vardır” şeklinde cevap vermiştir.⁷²

İbn Sînâ'nın Allah'ın zihnen ve haricen cüzünün bulunmadığı meselesinin de احد kelimesi kapsamına girdiği şeklindeki yaklaşımını, önermeler ile detaylı olarak ispatlayan Hâdimî, احد هو الله ayetinde dört hükmün bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlar; Allah'ın vâcibu'l-vücûd (varlığının kendinden) olması, her şeyin başlangıcı olması, mahiyetten/maddeden soyutlanmış olması ve tek olmasıdır.

4.6. Zorunlu Varlığın Mahiyyeti

Mahiyyet “ne varlıkta ne yoklukta ne tümel ne de tikel olarak bulunan, bir şeyi o şey yapan özellik” şeklinde anlaşılmıştır⁷³ ve *mevcûda* varlık özelliklerini veren temel nitelik olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ O, varlığa varlık vermesi sebebiyle kendisi de bir varlığa sahip olmaktadır. Farâbî tarafından ifade edilen ve İbn Sînâ tarafından genişletilerek dile getirilen mevzu teselsüle yol açacağı ihtimali olduğundan İslâm felsefesinde tartışılan konulardan biri olmuştur.⁷⁵ İbn Sînâ'nın kullandığı “boyutları (cevfi) olmayanın mahiyyeti yoktur” ifadesinin anlaşılması gerektiğini düşünen Hâdimî, Allah'ın Samed oluşundan ve samed kavramının anlamlarından yola çıkarak önermeler yoluyla konuya açıklık getirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre samed cevfi olmayan ve seyyid anlamlarına gelmektedir.⁷⁶ Hâdimî bu tanımların Allah'ın tek olduğunu gösteren gizli bir delil olduğunu ifade etmiştir. Zira cevfi, parçaları ve (uzunluk, genişlik ve kalınlık gibi) üç boyutu olan şeylerde söz konusudur. Öyleyse o tektir. Çünkü Allah samed olup üç boyutluluğu yoktur. Seyyidlik ise Allah'ın her şeyin başlangıcı olması, başkasına ihtiyaç duymaması ve her şeyin ona muhtaç olmasıdır.⁷⁷ Öyleyse İbn Sînâ'nın ifadesi Allah'ın cevfinin olmadığı anlamında selbî olup gayrin bilebile-

72 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 97a. İbn Sînâ'nın sudur nazariyesi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik-II*, ss. 88-150.

73 Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî (ö.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 205-206.

74 Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts., s. 112.

75 Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 74-81.

76 Âsî, *age*, ss.104-113. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, Lüğavî tefsirlere bağlı kalınarak ortaya konulmuş bir bakış açıdır. Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac (ö.311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahk.: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, c. 5, ss. 377-378.

77 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

ceği bir mahiyetinin/hakikatının olmadığına işaret etmektedir. Zira O, basittir. “cevfi (boyutları) olmayanın mahiyeti yoktur” demek “hakikati akılla bilinemez” demektir. Bundan dolayı, filozofların sıklıkla kullandıkları ‘vacibin mahiyeti’ ya da ‘bârînin mahiyeti’ gibi kavramların, ‘vacibin taakkulu yani hakikatının akılla kavranması’ anlamında anlaşılması gerekir. Dolayısıyla O’nun hakikati akıl ile kavranamaz.

4.7. Zorunlu Varlığın Çoğalmaması

Hâdimî’ye göre hüviyyet ilahlığı gerektirmiştir. İlahiyyat kelimesinin barındırdığı anlamlardan bir kısmı da, her şeyin başlangıcı (izafilik/mebdeü'l-küll) olmaktır. Zira İbn Sînâ’ya göre; bir zorunluk varlık, diğer bir zorunlu varlığa denk olamayacağı gibi her iki zorunluk varlık aynı anda var da olamaz.⁷⁸

Bundan dolayı “Mebde’ olmanın Allah’ın bir benzerinin de olmasını gerektirdiği ve böylece evlat sahibi olduğu şeklinde” bir vehmin tahayyül edilme⁷⁹ ihtimaline karşılık ayette *لم يلد ولم يولد* buyrulmuş ve böylece Yüce Allah kendisinin başkasından doğmadığını ve kendisinden bir benzerinin de doğmayacağını açıklamıştır.⁸⁰ Kendisi başkasından doğmadığı için evladı da olmaz. Her ne kadar herkesin varlık vereni (feyyâz) olsa da varlığı başkasının vergisiyle olmadığı gibi, varlığını doğum yoluyla başkasına vermesi de mümkün değildir.

Viladet yoluyla benzerinin olmadığını açıklayınca, viladet dışında başka bir şekilde de benzerinin ve denginin olamayacağını ifade etmektedir.⁸¹

4.8. İhlâs Suresi’nde Zat Bilgisi

İbn Sînâ’nın varlığın viladetle çoğalmasını ispatlamak amacıyla tefsirinde yer verdiği önermeleri, Mantık ilminin kurallarına göre detaylı olarak tahlil eden Hâdimî, İbn Sînâ’nın yazdığı sonuç bölümüne ayrı bir hülâsa yazarak İbn Sînâ’nın görüşlerine genel bir felsefî çerçeve çizmiştir. Ayetteki kelimelerin belirli bir disiplin içerisinde sıralandığı kanaatinde olan Hâdimî, sonuç bölümünün kâhir ekseriyetini bu insicâmı izah etmeye ayırmıştır.

78 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik-I*, ss. 35-40; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 130.

79 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100a; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik-I*, ss. 35-40.

80 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100a.

81 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100b.

Hâdimî'ye göre, aslında sure iki ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm surenin başından *لَمْ يَلِدْ* lafzına kadar olan kısımdır. Bu bölümde Allah'ın mahiyeti, mahiyetinin lâzımları, hakikatinin tek olduğu, zihnen ve haricen mürekkebe olmadığı konuları işlenmekte ve ispat edilmektedir. İkinci bölüm ise *لَمْ يَلِدْ* lafzından surenin sonuna kadardır. Bu bölümde Hadimî, ondan bir şeyin doğmaması veya onun başkasından doğmamış olması açılarından dengi olmadığını açıklamaktadır. Aynı şekilde o, diğer hususlarda da onun denginin olmadığını belirtmektedir.⁸²

Hâdimî, sure sonunda beşer gücü ölçüsünce Allah'ın mahiyeti ve lâzımları gibi konularla Allah'ın zatının tanınmış olduğuna kanaat getirdiğini ifade etmektedir. "Beşer ölçüsünce" ifadesini bilinçli olarak kullandığını belirtmektedir. Zira beşer ölçüsünce olmazsa, Allah'ın haddi söz konusu olmadığından insanın O'nu gerçek anlamıyla bilmesi mümkün değildir.

Hâdimî'ye göre ilmin asıl gayesi, Allah'ın zatını, hayat ve ilim gibi subûti sıfatlarını tanımak, Allah'ın fiillerinin etkili bir güç ve iradeyle nasıl ortaya çıktığını bilmektir.⁸³ Ona göre *وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ*⁸⁴ ve *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ*⁸⁵ ayetleri, bu gayeyi teyit etmektedir.⁸⁶ Zaten sure, bu amacın üçte birini ima ve

82 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 101b.

83 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a. Reşad İlyasov, Hâdimî'nin kullandığı "Allah'ın fiillerinin etkili bir güç (kudret-i müessire) ve iradeyle (ihtiyar) oraya çıkmasını bilmek" ifadesini irade-i cüziye olarak yorumlamıştır. Ancak İlyasov'un bu yorumu isabetli değildir. Zira kudret ve ihtiyar, Hâdimî'nin İbn Sinâ'yı tenkit ederken kullandığı kavramlar ve zatın nitelikleri bahsiyle ilişkilidir. Cüz-i ya da külli irade ile bağlantılı olarak haşiyede ele alınmamıştır. Reşad İlyasov, "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi", *Mari-fe*, Konya 2010, sayı: 10/3, s. 255.

84 *ez-Zâriyât*, 51/56.

85 *el-Beyyine*, 98/5.

86 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a. Hâdimî'nin ayetler ile ilgili bu çıkarımı, Ebus-Süüd Efendî'nin tefsirinde ifade ettiği şu açıklamalarla örtüşmektedir: "Mücâhid'e göre; ayetin anlamı şöyledir: "Ben insanları ve cinleri, beni tanımaları için (marifet) yarattım." Çünkü Allah varlıkları yaratmasaydı O'nun varlığı ve tevhidi bilinmezdi. (Mücâhid'in) bu görüşünü, Beğavî de benimsemiştir. Bu görüşün kaynağı *أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ* kutsî hadisidir. Ayette, 'Sebeb ile müsebbebin adlandırılması' metodu kullanılarak, marifetin ibadetle ifade edilmiş olmasının sırrı, -mesela- felsefeyle elde edilen marifet'in değil ibadetle elde edilen marifetullahın daha muteber olduğuna dikkat çekmek olabilir." Ebu's-Suud b. Muhammed el-İmadî el-İskilibî (ö.M.900-982), *İrşadü'l-Aklî's-Selîm İlâ Mezaya'l-Kitabî'l-Kerîm*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyad, ts., c. 5, s. 206; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî (ö.516/1122), *Tefsirü'l-Beğavî = Mealimü't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullah Nemr, Daru Taybe, Riyad 1993, c. 7, s. 380.

delelet yoluyla anlatmaktadır. Çünkü zat konuları; Allah'ın varlığını ispat, zatının diğer varlıklardan farklı olması ve varlığının, mahiyetinin aynısı olması konularıdır. İhlâs suresi de bütün bu konuları içermektedir. Zaten Hz. Peygamber de bu sureyi, Kur'an'ın üçte birine denk saymıştır. Buhârî ve Müslîm'in Ebû Hureyre'den naklettikleri hadiste; "Hayatımı yed-i kudretinde tutan Allah'a yemin ederim ki O, Kur'an'ın üçte birine denktir" buyurmuştur.⁸⁷

Söz konusu hadisle ilgili nakilleri ve yorumları inceleyen Hâdimî, bu denkliğin 'zat ile ilgili konuları kapsaması olduğu' kanaatine ulaşmıştır. Zaten Gazalî ve Fahreddîn er-Râzî başta olmak üzere çeşitli âlimlerden aktardığı yorumlar da bunu desteklemektedir. Bununla birlikte Hâdimî'nin ele almayı gerekli gördüğü bir mesele daha bulunmaktadır. Bu mesele de denkliğin sevap yönünden olup olmadığıdır. Sureyi okumanın kişiye, Kur'an'ın üçte birine denk sevap kazandıracağını kabul edenlerin yanında ret edenlerin ve tavakkuf etmeyi tercih edenlerin de bulunduğunu delilleri ile beraber aktaran Hâdimî, *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye*'de konu ile ilgili verilen fetvayı benimsemiştir. Buna göre; surenin denkliği sevap denkliği değildir. Zira Kur'an'ı bir kez hatmetmek, (örneğin) beş bin kez İhlâs suresini okumaktan daha faziletlidir.⁸⁸

87 Hâdimî'nin Ebu Hureyre'den aktardığı hadisin Ebu'd-Derdâ ve Ebû Sâid el-Hudrî'den gelen çeşitli nakilleri bulunmaktadır. Müslîm'de Ebu'd-Derdâ nakilli olarak (إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء) hadisine de yer verilmiş, surenin üçte birine denk olan kısmının, Allah'ın sıfatları olduğu belirtilmiştir. Müslîm, *Kitâbu Selâti'l-Müsaafirîn ve Kasihâ*, 45. Ancak Hâdimî, surelerin faziletleri ile ilgili aktarılan hadisler ile "Kur'an okuyanın her okuduğu harfe on sevap vereceği" hadisi arasındaki tearuzu cem yoluyla çözmüştür. Hâdimî'ye göre; "İhlâs suresini okumak, Kur'an'ın üçte biri kadar sevap kazandırır. Ama bu sevap, lafızdan değil manadan dolaydır. Tevhid (zikri) hangi lafızla ifade edilirse edilsin sevap kazandırmaktadır. Tevhid'in Kur'an'ın ibareleriyle kazandıracağı sevabın diğer lafızlarla olan tevhid (zikrinden) daha fazla sevap kazandırması buna aykırı değildir." Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a.) Bu yönüyle Hâdimî'nin hadis usulünde cumhur metodunu kullandığını ifade edebiliriz. Hadisler arasındaki ihtilafların giderilmesi için uygulanacak usullerin hangi hiyerarşi ile uygulanması gerektiği konusunda cumhur, Hanefiler ve hadisçiler şeklinde üç ayrı yaklaşım vardır. Cumhura göre; sıralama cem' ve te'lîf (*el-i'mâl evlâ mine'l-ihmâl*), tercih, nesh, tevakkuf (tesâkut/izâ teareza tesâketâ) şeklinde, Hanefilere göre nesh, tercih, cem' ve te'lîf, tesâkut (terk) şeklinde ve hadisçilere göre ise cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf (tesâkut) şeklindedir. Direk neshi tercih ettikleri için Hanefilerin yaklaşımı Leknevî gibi Hanefi âlimlerce tenkit edildiği gibi ilmi çevrelerde de fazla ilgi görmemektedir. Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbn Salâh (ö.643/1245), *Mukaddime (Mukaddimetu İbni's-Salah ve Mehasinü'l-İstilah)*, tahk.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Mearif, Kahire 1989, s. 477-479; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî (ö.1304/1886), *el-Ecvibetü'l-Fâzile li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994, s. 182-195.

88 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a.

5. Hâdimî'nin İbn Sînâ'yı Tenkit ettiği Noktalar

İbn Sînâ tefsirinin maksatlarının bir bölümünün şer'î kurallara aykırı bir şekilde felsefî kurallar üzerine kurulu olduğunu düşünen Hâdimî, Haşiye'de İbn Sînâ'nın bazı hususlarda teknik hatalar yaptığını ifade etmiştir. Ancak bu tenkitlerinin itikâdî bir boyuta taşınmadığını belirtmek gerekmektedir.

Aslında İbn Sînâ'nın şer'î meselelerde hatalar yaptığı kanaati daha önceki âlimlerce de ifade edilmiştir. Bilmen'in aşağıdaki değerlendirmesi, genel bakış açısını yansıtmayı bakımından önemlidir:

"Velhasıl: İbn Sînâ, ilim ve felsefe bakımından bî-nazîrdir. Şu kadar var ki, felsefiyâtın te'siri altında kalarak veya eski feylesofların efkârına tercüman olarak dermeyân ettiği bazı mütâlâât ve tetkikâtı, hakâyık-ı İslâmiyye noktâ-i nazarında tenkîd ve tashiha muhtaç olduğundan bu cihet, kendi aleyhinde bâzı i'tirazları, tenkitleri celbetmiştir."⁸⁹

Tenkid ve tashihe ihtiyaç olan bazı hususlar olduğunu düşünen Hâdimî'nin eleştirilerinin bir kısmı İhlas Suresi tefsirinin metnine ve kelimelelerine, bir kısmı da İbn Sînâ'nın fikir ve önermelerine yöneliktir. Hâdimî'nin bazı tenkitleri şu şekildedir:

İbn Sînâ'nın, Allah'ın –akıl ile kavranabilecek- lâzımlarının izafî ve selbî olmak üzere ikiye ayrıldığı, "her şeyin ona nispet edilmesinin izafî lâzım olduğu" ifadesi bağlamında Hâdimî, muhtemel itirazları yanıtladıktan sonra kendisi de şöyle bir eleştiri yöneltmiştir:

"Ancak İbn Sînâ'ya şu şekilde itiraz edilebilir: Her şeyin ona nispet olması, irade ve ihtiyarla ise Hakîm'e (İbn Sînâ'ya) göre bu kabul edilemez. Şayet mecburiyetle ise O'nun ilah olduğu kabul edilemez. Bu mesele, Hakîm'in hata yaptığı konulardan birisidir."⁹⁰

Yine Hâdimî; yüceliğinden dolayı Allah'ın tarifinin mümkün olmadığı bedîhî olduğu için, metin içerisinde kullanılan لعظمتها وجلالها ifadelerinin daha önceden geçen لايمكن شرحها kısmında yer alması gerektiğini tespit etmiştir.

Usûle vakıf olan Hâdimî⁹¹, İbn Sînâ'yı müşterek lafızlar⁹² konusunda da

89 Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, c. 1, s. 409.

90 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95a.

91 Okur, *Osmanlı Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, s. 92.

92 Her biri ayrı olmak üzere birden fazla manaya gelen kelimelere müşterek denir. Mesela عين kelimesi göz, su gözeneği, casus gibi manalara gelir. *Umumu'l-müşterek* ise usulcüler arasında, müşterek lafzın hangi manalar için vazolunmuşsa o manaların hepsinin birden kastedilmesi anlamında kullanılan bir istilâhtır. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul 2011, ss.96-97.

eleştirmektedir. Mütakellimin usulünde⁹³, müşterekin tüm anlamları aynı anda geçerli kabul edilir. Ancak Fukaha metodunda müşterekin içerdiği anlamlardan sadece birisi geçerlidir.⁹⁴ İhlâs Suresi tefsirinde İbn Sînâ, Allah'ın samed oluşunu açıklarken, daha önce değindiğimiz gibi, *cevfinin* olmaması ve *seyyid* anlamlarına yer verdikten sonra kelimenin iki anlamının da mümkün olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ Hâdimî'nin değerlendirmesi ise şöyledir:

"İbn Sînâ'ya göre samed kelimesinin *umumu'l-müşterek* kuralına göre her iki anlamda da kullanılma ihtimali vardır. Şafii mezhebindeki 'müşterekin bütün manalarda kullanılmasını câiz olduğu' kuralına gelince bu kuralı uygulamamızın nedeni, İbn Sînâ'nın mezhebinin -yaygın görüşe göre- buna müsaade etmemesidir. Çünkü İbn Sînâ, hanefidir. Zira hanefiler, direk olarak müşterekin bütün anlamlarda kullanılmasını caiz görmezler. Öyleyse en uygun olan İbn Sînâ'nın metinde geçen *هو ما لا جوف له والسيد* ifadelerini vav harfi yerine *او* ile kullanmasıydı."⁹⁶

Hâdimî, İbn Sînâ'nın söz konusu tefsiri üzerine yazılan haşiyeleri de incelemiş, gerekli gördüğü yerlerde isim vermeden haşiyelerdeki bazı bilgilerin yanlışlığını da ifade etmiştir.

Sonuç

İslam inancının temel ilkesi olan tevhid konusunu, ana hatlarıyla ele alan İhlâs suresi üzerine yazılan şerhlerden birisi de İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi tefsiridir. İbn Sînâ felsefesinin, naslara uygulanışını yansıtan bu çalışma üzerine Ebu Said Muhammed el-Hâdimî tarafından bir haşiye yazılmıştır.

Haşiye'de İbn Sînâ'nın önermeleri, tek tek ele alınmış, kapalı ifadeleri açıklanmıştır. Tefsirin dil ve uslûbunda hatalı olduğu düşünülen noktalar ile yönteminde Mantık kurallarına aykırı davranıldığı kanaati bulunan meseleler tasahih edilmiştir. Bunlar yapılırken İbn Sînâ felsefesi bütüncül olarak göz önünde

93 Fukaha metodu, Hanefi metodu olarak da bilinir. Kendi mezhep imamlarına ait yazılı bir usûl kitabı olmadığı için kendi imamlarının benzer furu' meselelere verdiği fetvalardan külli kaide çıkararak, tümevarım metodunu kullanmışlardır. Mütakellimin metodu ise Şafii metodu olarak da bilinir. Tümdengelim metodunu kullanan bu usûl, önce delillerden yola çıkarak külli kaideler koyar. Külli kaideye uyan konular kabul edilir. Uymayanlar ise reddedilir. Bu usûle ait eserlerde ele alınan furu' meseleler ile ilgili örnekler, sadece konunun iyi anlaşılması içindir. Daha sonradan karma metotla yazılmış eserler ortaya çıksa da, aslında usûl açısından sadece iki mezhebin var olduğunu söylemek gerekir. Bk. Zekiyyuddin Şa'ban, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslamî*, Bingâzi ts., s. 18-19.

94 Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 99.

95 Âsî, *et-Tefsirü'l-Kur'ânî ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, s. 110; Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

96 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

bulundurulmuştur. İbn Sînâ tefsirinin diğer haşiyelerine de itirazlar yapılmıştır.

Hâdimî'nin yazma olan haşiyesinin, ülkemizdeki farklı kütüphanelerde bulunması, risalenin ilim çevrelerince ilgiyle karşılandığını göstermektedir.

Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın hadisle tefsir edilmesi gibi bilinen tefsir yöntemlerini kullanan Hâdimî, bu yöntemlere Usûl-ı Fıkh, Mantık ve Felsefe kurallarını da eklemiş, kelimelerin görüşlerine yer verdiği gibi işârî tefsir sayılabilecek yorumlarda da bulunmuştur. Ancak bu risâlesinin, kelimeli bir bakış açısıyla kaleme alınmadığını belirtmemiz gerekmektedir. O, bu risalesini herhangi bir görüşü ispat ya da reddetmek amacıyla kaleme almamış, bu çalışmayı İbn Sînâ'nın yaklaşımlarını değerlendirmeye ve izah etmeye hasretmiştir.

Haşiyenin mukaddimesinde İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi tefsirinin önemine değinen Hâdimî, varlık, vâbibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, zorunlu varlığın isimsizliği, isimlendirilmesi mümkün olmayan zorunlu varlığın lafzatullah ile ifade edilmesinin nasıllığı, zorunlu varlığın tekliği, hakikati, mahiyyeti, suduru ya da çoğalması, mahiyetinin lâzımları, hakikatinin tekliği, zihnen ve haricen basîtlığı gibi İslam Felsefesi'nin ana konularını incelemiştir. Yeri geldikçe seyr-i sülûk ve vahdet-i vücûd gibi tasavvufî konulara da yer veren müellif, risaleyi kaleme alırken farkı ilimlerle ilgili birçok eserden yararlanarak çalışmasını zenginleştirmiştir.

Felsefî tefsir örneği olan bu risalenin hem felsefî tefsir okumalarında hem de İslam felsefesinin nasrlara uygulanışının pratik yansımalarını gösterecek okumalarda oldukça yararlı bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Aynı zamanda mevzubahis haşiyeye, İbn Sînâ ile ilgili ön kabullerin ortadan kaldırılmasında da önemli bir rol üstlenebilecektir. Bu itibarla risalenin tüm nüshalarının toplu olarak değerlendirilerek tahkik edilip tercümesiyle birlikte yayınlanarak ilim çevrelerinin istifadesine sunulması yararlı olacaktır. Ayrıca hazırladığımız tahkik ve tercüme, Hâdimî'ye ait olan ve İhlâs Suresi Haşiyesinde atıfta bulunduğu "Mantık ilminin kurallarıyla bir ayetin nasıl anlaşıldığını" gösteren Enfal 8/23 ayetinin tefsiri de eklenecektir.

Kaynakça

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992.

Alusî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts.

Akyol, Aygün, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi: Musaraatu'l-Felasife'ye Göre, Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

- , *Şehrezûrî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sinâ", *DİA*, İstanbul 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Âsî, Hasan, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1983.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud (ö.516/1122), *Tefsîrü'l-Beğavî = Mealimü't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullah Nemr, Daru Taybe, Riyad 1993.
- Beyhâkî, Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed (ö.565/1169), *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, tahk.: Muhammed Kürd Ali, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk 1946.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Carim, Ali, *el-Belâğatü'l-vâziha: el-beyan ve'l-meani ve'l-bedi' li'l-medarisî's-saneviyye*, Dârü'l-İlmi'l-Hadîs, Kahire 1426/2005.
- Ebu's-Suud b. Muhammed el-İmadî el-İskilîbî (ö.M.900-982), *İrşadü'l-Akli's-Selim İlâ Mezaya'l-Kitâbi'l-Kerim*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyad ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l-Felasife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- , *el-Munkızu mine'd-dalal*, çev.: Hilmi Göngör, İstanbul 1990.
- Görkaş, İrfan, *Ebu Said Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Gülden, Ali, *Ebu Said Hâdimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sostal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım (ö.668/1270), *Uyumu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etbbâ*, tahk.: Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd (ö.595/1198), *Felsefe din ilişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985. Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân*, tahk.: İhsan Abbas, Dârü's-Sadr, Beyrut, ts.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö.643/1245), *Mukaddime*, tahk.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Mearif, Kahire 1989.
- İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi (ö.428/1037), *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbîhât*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitâbu's-Şifâ/ Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu's-Şifâ/ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitabu'n-necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabiiyyeti ve'l-ilahiyyeti*, tahk.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1357/1938.
- İlyasov, Reşad, "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi", *Marife*, Konya 2010, sayı: 10/3, s. 255.
- İsbir, Muhammed Saîd – Bilâl Cüneydî, *eş-Şamil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha*, Dârü'd-Da've, Beyrut 2004.
- İsferâyîni, Fahreddin Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necat li-İbn Sina: (kısmü'l-ilahiyyat)*, tahk.: Hamid Naci İsfahani, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2004/1383.

- İsmail Efendi, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevi (ö.1195/1781), *Hâşiyetü'l-Konevi ala tefsiri'l-Beyzavi*, tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn Sinâ Felsefesi: Şahsiyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbn Sinâ*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1937.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed (ö.1304/1886), *el-Ecvibetü'l-Fâzile li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994.
- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi (ö.261/875), *Sahih-i Müslim, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî*, 1421/2000.
- Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1409/1988.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu : İbn Sina Örneği*, Araştırma Yay., İstanbul 2003.
- Şa'ban, Zekiyyuddin, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Bingâzi ts.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- et-Turayhî, Muhammed Kazım, *İbn Sinâ: bahs ve tahkik*, Matbaatu'z-Zehrâ, Necef 1949.
- Zeccac, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl (ö.311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahk.: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- ez-Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşaf an hakaiki ğavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekavîl fi vucühi't-te'vîl*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.

DİNSEL YÖNELİM İLE YAŞAMI SÜRDÜRME NEDENLERİ İLİŞKİSİ: İNGİLTERELİ MÜSLÜMAN TÜRK DİASPORASI ÜZERİNE BİR SAHA ÇALIŞMASI

Mustafa KOÇ *

Özet

Bu araştırmanın temel amacı, ilişkisel bağlamda içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelimlerin yaşamı sürdürme nedenleri üzerindeki psikolojik etkilerini İngiltereli Müslüman Türk Diasporası örnekleminde sınamaktır. Araştırmanın örneklemi, başkent Londra başta olmak üzere İngiltere'nin çeşitli şehirlerinde yaşayan ve yaşları 18 ile 74 arasında değişen 207 katılımcıdan oluşmaktadır. Ölçme araçları olarak ise, (i) Kişisel Bilgi Formu, (ii) Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği ve (iii) Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri kullanılmıştır. Bulguların istatistiksel analizinde, Pearson Moment Korelasyon Analizi, t Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi gibi parametrik istatistiksel analiz teknikleri uygulanmıştır. Konuyla ilgili yapılan psikometrik analizler sonucunda, 'içgüdümlü dinsel yönelim ile yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu arasında pozitif; dışgüdümlü dinsel yönelim ile de negatif yönde bir ilişki olacağını' ön gören hipotezin doğrulandığı saptanmıştır. Elde edilen bu bulgular İngiltereli Müslüman Türk Diasporasını hayata bağlayan ve onları intihardan uzak tutan yaşamı sürdürme nedenleri süreçlerinde, içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelimlerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Anahtar kelimeler: İçgüdümlü ve Dışgüdümlü Dinsel Yönelim, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, İntihar, Müslüman Türk Diasporası.

Abstract

The Relationship between Religious Orientation and the Reasons for Living: A Field Study on British Turkish-Muslim Diaspora

This research mainly aims to examine the psychological effects of both intrinsic and extrinsic religious orientations on the reasons for living in the sample of British Turkish Muslim Diaspora. The sample of the research consists of 207 participants who dwell in the various cities of England particularly London, ranging between the ages of 18 and 74. The data collection tools of (i) Personal Inquiry Form, (ii) Age-Universal Religious Orientation Scale and (iii) Reasons for Living Inventory are utilized in this study. The data is analyzed by several parametric statistical analysis techniques such as Pearson's Product Moment Correlation Coefficient, t-test, Analysis of Variance. As a result of the analyses, the hypothesis, foreseeing that there is a positive correlation between the intrinsic religious orientation and the religious objections sub-dimension and there is a negative one between the latter and the extrinsic religious orientation, is confirmed. These obtained findings indicates that the intrinsic and extrinsic religious orientations have a significant role in the processes of the reasons for living which connect the Muslim Turkish Diaspora in England to life and prevent them from suicide.

Keywords: Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation, Reasons for Living, Suicide, Turkish-Muslim Diaspora.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Ü. İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Modern hayat içerisinde giderek karmaşıklaşan yaşam örüntülerinin bir sonucu olarak ön plana çıkmaya başlayan bireyselleşme eğilimi yaşamsal bir gerçeklik olarak sosyal çözülme ve beraberinde getirmektedir. Sosyal yaşam içerisinde bireyin yalnızlaşmasını artıran böyle bir sosyo-patolojik tablo ise dünyada ve - görece - Türkiye’de intihar girişimi veya intihar davranışlarını her geçen gün arttırmaktadır.¹ Konuyla ilgili yapılan istatistiklere bakıldığında, dünyada her yıl bir milyondan fazla birey tüm ölüm sebepleri içinde onuncu sırada yer alan intihar nedeniyle yaşamlarını yitirmektedir. Ayrıca yine her yıl yirmi milyona yakın intihar girişimi/tamamlanmamış intihar meydana gelmektedir.² Literatürde özbenliğe yöneltilmiş bir saldırganlık ve yok etme eylemi olarak da tanımlanabilecek olan intihar bireyin yaşamına istemli olarak kendisi tarafından son verilmesi işlemidir. Diğer bir ifadeyle intihar ile ilişkili bir değişken olan yaşamı sürdürme nedenlerinin karşısında ve son nokta olarak konumlandırılan intihar yaşamına son vermeyi kararlaştıran bireyin - kendisine göre - etkili yöntemi seçip diğer/lerinin sürece girmesine izin vermeyecek biçimde kendi yaşamını sonlandırması durumudur. Sonuç olarak ister tamamlanmış intihar olsun, isterse intihar girişimi olsun literatürde bu durum, çaresiz kalan bireyin problemlerinden ümitsiz bir kaçıışı olarak da betimlenmektedir.³

Yukarıda kısaca sözü edilen bu olgusal durum da özellikle başta klinik psikoloji olmak üzere din psikolojisi ve kültürel psikiyatri gibi diğer ilgili alanlarda konuya olan ilgiyi arttırmıştır. Özellikle konuya ilişkin son dönem yapılan klinik psikoloji çalışmaları gözden geçirildiğinde, (i) öfke ve saldırganlık, (ii) dürtüsel davranışlar ve (iii) problem çözme becerileri gibi intihar olgusuyla ilişkili değişkenlerin sıklıkla ele alındığı çalışmalarda, yine aynı bağlamda “(iv) yaşamı sürdürme nedenleri”nin de ampirik düzeyde araştırıldığı görülmektedir.⁴

- 1 Bk. Özge Uçan, *Türkiye’de İntiharı Konu Alan Yayınlar Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006, ss. 39-95.
- 2 Krş. Leena M. Johansson ve diğerleri, “Suicide, Ethnicity and Psychiatric in-Patient Care: A Case-Control Study”, *Archives of Suicide Research*, 1997, c. 3, sayı: 4, ss. 254-256.
- 3 Erkut R. Bulut ve diğerleri, “İntiharın Kısa Tarihçesinden Sebep ve Yöntemlerine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Tıp Dergisi*, Sivas 2012, sayı: 34, s. 128.
- 4 Ayşegül D. Batgün, “İntihar İle İlişkili Bazı Değişkenler: Öfke ve Saldırganlık, Dürtüsel Davranışlar, Problem Çözme Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri”, *Kriz Dergisi*, Ankara 2004, c. 12, sayı: 2, s. 5.

Bu saha çalışmasının araştırma deseni özelinde bağımlı değişken olarak konumlandırılan “yaşamı sürdürme nedenleri” fenomeni, teknik bir kavram olarak klinik psikoloji literatüründe ilk kez Linehan ve ark. (1983) tarafından ortaya atılmıştır.⁵ Adı geçen kavrama ilişkin literatürdeki tarihsel gelişime bakıldığında, intihar konusu üzerine yapılan araştırmaların bu tarihe kadar genellikle intihara eşlik eden ‘olumsuz’ bilişsel süreçler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Fakat V. Frankl’ın Nazi kamplarında tüm olumsuz yaşam koşullarına rağmen hayatta kalabilen esirler üzerindeki araştırmalardan da esinlenerek Linehan ve ekibinin geliştirdikleri “Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri” üzerinden ortaya koydukları bilimsel yaklaşım - önceki temel paradigmanın tersine - bireyleri intihar davranışından alıkoyan ‘olumlu’ bilişsel süreçler üzerinde odaklanmıştır.⁶

Konuya ilişkin yukarıda sözü edilen bilimsel paradigma değişimi kapsamında özellikle klinik psikoloji literatüründe ele alınan yaşamı sürdürme nedenleri; (a) hayatta kalma ve başa çıkma inançları, (b) aileye yönelik geliştirilen sorumluluk, (c) çocukla ilişkili endişeler, (d) intihar korkusu, (e) sosyal içerikli reddedilme korkusu, (e) etik engeller (f) etik ve dinsel değerler, (g) aileye-arkadaşlara yönelik geliştirilen sorumluluk ve sevgi; (h) intihar sonrası korkusu; (i) hayat ve yaşama sevinci; (j) ölüm korkusu⁷ gibi bilişsel süreçler üzerinde odaklanarak bireyleri hayata bağlayan ve yaşamlarının devamını sağlayıp onları intihar davranışından alıkoyan ‘olumlu’ psiko-sosyal yaşamsal olgular ve süreçler olarak betimlenebilir.

Ayrıca konuyla ilgili klinik psikoloji literatüründeki verilere bakıldığında bireylerin yukarıda sözü edilen bu yaşamı sürdürme nedenlerine yükledikleri önem derecesi ile intihar davranışları arasında olumsuz/negatif bir ilişki olduğu saptanmıştır. Geliştirilen bu pozitif bilişsel modele göre, yaşamı sürdürme nedenleri güçlü olan bireyler stres ve umutsuzluğa karşı daha iyi direnebilmekte ve daha az intihar düşüncelerine sahip olmakta ve/veya intihar girişiminde

5 Marshall M. Linehan ve diğerleri, “Reasons for Staying Alive When You are Thinking of Killing Yourself: The Reasons for Living Inventory”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1983, c. 51, sayı: 2, ss. 276-286.

6 Batgün, *İntihar İle İlişkili Bazı Değişkenler*, ss. 56-57.

7 Linehan ve ark., *Reasons for Staying Alive*, ss. 279-281; Nesrin H. Şahin ve diğerleri, “Reasons for Living and Their Protective Value: A Turkish Sample”, *Archives of Suicide Research*, 1998, sayı: 4, ss. 159-160; Ali Eryılmaz, “A Model for Subjective Well-Being in Adolescence: Need Satisfaction and Reasons for Living”, *Social Indicators Research*, 2012, c. 107, sayı: 3, ss. 562-564.

bulunmamaktadırlar.⁸ Alana yönelik son dönem araştırmalarına bakıldığında ise yaşamı sürdürme nedenlerinin gelişim psikoloji açısından da ergenlik ve yaşlılık gibi gelişimsel dönemlerde ortaya çıkan tipik intihar davranışlarını önleyen önemli bir 'olumlu' bilişsel faktör oluşturduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra birçok sayıda yaşamı sürdürme nedenine sahip olmanın bireylerin yaşamlarının kritik dönemlerindeki intihar düşüncelerinin oluşmasını önlediği vurgulanmaktadır.⁹

Öte yandan yerli ve yabancı literatürde intihar davranışlarına karşı koruyucu faktör olarak değerlendirilen yaşamı sürdürme nedenlerine bakıldığında - yukarıda yer alan - psiko-sosyal içerikli diğer nedenlerin yanı sıra psiko-teolojik içeriğe sahip olan 'etik ve dinsel değerler'in de yer aldığı görülmektedir.¹⁰ Dolayısıyla bireylerin sahip oldukları 'dinsel inanç ve değerler'in de onların intihar düşüncelerini ve davranışlarını önleme de oldukça önemli 'olumlu' psiko-teolojik içerikli bir bilişsel faktör olduğu görülmektedir. Örneğin İslâm teolojisinde bireyin bedeni yaratıcısı tarafından kendisine verilen bir 'emanet' olarak değerlendirilir.¹¹ Bu açıdan bakıldığında bireyin intihar girişimi ve/veya davranışı, verilen bu emanete ihanet olarak değerlendirilmektedir.¹² Bu teolojik bağlamda ötekinin öldürülmesinin de yasaklanarak 'can güvenliği'nin amaçlandığı İslâm hukukunda - doğal olarak - bireyin kendi kendisini intiharı da

-
- 8 Ayşegül D. Batıgün, "İntihar Olasılığı ve Cinsiyet: İletişim Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Yalnızlık ve Umutsuzluk Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 2008, c. 23, sayı: 62, s. 67.
 - 9 Augustine Osman ve diğerleri, "The Brief Reasons for Living Inventory for Adolescents (BRFL-A)", *Journal of Abnormal Child Psychology*, 1996, c. 24, sayı: 4, ss. 433-443; Aureen Pinto ve diğerleri, "Reasons for Living in a Clinical Sample of Adolescents", *Journal of Adolescence*, 1998, sayı: 21, ss. 397-405; Mary Bender, "Suicide and Older African-American Women", *Mortality*, 2000, c. 5, sayı: 2, ss. 158-170; Kevin M. Malone ve diğerleri, "Protective Factors Against Suicidal Acts in Major Depression: Reasons for Living", *American Journal of Psychiatry*, 2000, sayı: 157, ss. 1084-1088' akt. Batıgün, *İntihar İle İlişkili Bazı Değişkenler*, s. 57; Andrea June ve diğerleri, "Religiousness, Social Support and Reasons for Living in African American and European American Older Adults: An Exploratory Study", *Aging ve Mental Health*, 2009, c. 13, sayı: 5, ss. 755-757; Ayşegül D. Batıgün, "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikiyatri Dergisi*, İstanbul 2005, c. 16, sayı: 1, ss. 32-35.
 - 10 Malone ve diğerleri, *Protective Factors Against Suicidal Acts*, ss. 1084-1088; Linehan ve diğerleri, *Reasons for Staying Alive*, ss. 276-286; Şahin ve diğerleri, *Reasons for Living*, ss. 157-168.
 - 11 *Kur'an-ı Kerim*, Bakara, 2/195.
 - 12 *Kur'an-ı Kerim*, Nisâ, 4/29; Muhammed Buharî b. İsmail b. İbrahim el-Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1981, *Kur'an-ı Kerim*, Enbiyâ, 21/50.

yasaklanmıştır. Dolayısıyla böyle bir teolojik inanç sonucunda, 'günah' şeklinde algılanması sebebiyle müslüman bireyin intihar etmesinin ölüm ötesinde bir cezasının olacağı düşüncesi de oluşmuştur.¹³ Söz konusu bu dinsel içerikli algı ve düşüncenin de, inanan bireyin bilişsel şemasında 'ceza' karşılığı olması sebebiyle onu böylesine bir davranıştan alıkoyması beklenebilir.

Bireyin bilişsel şemasında önemli bir yer tutan dinsel inançlar ise, örneğin din psikolojisi literatüründe Glock and Stark (1962) tarafından yapılan çok boyutlu dindarlık sınıflamasında bireyin sahip olduğu dindarlık modelini besleyen bir alt boyut olarak 'inanç boyutu' içerisinde değerlendirilmektedir. Dinsel pratik/ibadet, deneyim, bilgi ve etki boyutlarını da kapsayan bu dindarlık modellemesindeki inanç boyutunda, ilgili dinin inananlarından kabul etmesini istediği inanç ilkelerinden oluşan teolojik bir sistem vardır.¹⁴ Sözü edilen bu teolojik ilkelerin '(1) aşkın bir varlığı kabul etmek ve onu tanımlamak; (II) inanılan dinin koyduğu amaç ilkelere inanılması; (III) ilahî iradenin amacının yerine gelmesi ve gerçekleşmesi' gibi üç temel fonksiyonu söz konusudur. Dolayısıyla bu ve benzeri dindarlık modellemelerindeki sözü edilen inanç boyutunun en önemli yönü ise, bireyin dinsel yaşamının kavşak noktasını oluşturması ve bireyin anlam arayışı süreçlerinde karşılıklarına çıkan, hayatın sonu, ölüm ve ölüm ötesi gibi aşılabilir sorunlara çerçeve cevaplar verebilmiş olmasıdır.¹⁵

Bu bağlamda araştırma için oluşturulan ampirik desen de bağımsız değişken olarak konumlandırılan dindarlık ise; 'intihar düşüncelerini ve davranışlarını önleyen önemli bir pozitif bilişsel faktörler olan etik ve dinsel değerleri de vurgulayan dinsel inanç, düşünce, tutum, algı, pratik, deneyim gibi çok boyutlu bir olgunun bireysel algılar sonucunda subjektifleşmesi' şeklinde tanımlanabilir. Ancak burada, yaşamı sonlandırmayı önlemeye dönük koruyucu bir yaşamı sürdürme nedeni olarak bireye özgü oluşturulan dindarlık biçimi ve/veya modelinin niteliği oldukça belirleyici bir faktör olarak görülmektedir.

Zira bu alan araştırmasında uygulanan ve aynı zamanda din psikolojisi literatüründe de oldukça popüler kullanımı olan 'içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelim modelleri', dinin birey yaşamındaki fonksiyonelliği açısından

13 Muhammed Çakır, *İslâm Hukuku Açısından Şiddet ve Terör Olgusu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2007, ss. 121-125.

14 Charles Y. Glock and Rodney Stark, "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education Research Supplement*, 1962, sayı: 42, ss. 98-110; Barbara Holdcroft, "What is Religiosity?" *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 2006, c. 10, sayı: 1, ss. 89-90.

15 Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, ss. 25-27.

oldukça önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Literatüre Allport & Ross (1967) tarafından kazandırılan bu modelleme yaklaşımında; '(1) içgüdümlü dinsel yönelim: adanmış, içselleştirilmiş ve tamamen dinsel yararı ön plana çıkararak bir model iken; (11) dışgüdümlü dinsel yönelim: faydacı bir yaklaşımla kişisel yararları ön planda tutan, teolojik derinlikten uzak sosyolojik olarak gösterişçi bir uzanımı olabilecek bir modeli vurgulamaktadır.¹⁶ Bu teorik bağlamda makalede bağımsız değişken olarak etkisi incelenen dindarlık modellemesi'ndeki 'içgüdümlü dinsel yönelim' modelinin intihar düşüncesini ve davranışını önleyen önemli bir yaşamı sürdürme faktörü olduğu öngörülebilir.

Yukarıdaki teorik arka plandan hareketle bu ampirik araştırmanın amacı da, intihar literatüründe oldukça sık karşılaşılan değişkenlerden birisi olan "yaşamı sürdürme nedenleri" ile "içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelim modelleri" arasındaki ilişkiyi din psikolojisi ve klinik psikoloji kavşağında İngiltereli Müslüman Türk Diasporası örneklemini üzerinde operasyonel olarak analiz etmektir. Sözü edilen bu çalışma deseninde "içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelim modelleri" bağımsız değişken; "yaşamı sürdürme nedenleri" ise bağımlı değişken olarak kurgulanmıştır.

1. Yöntem

1.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini, İngiltere'nin başkenti Londra başta olmak üzere New Castle, Luton, Birmingham, Nottingham, Manchester şehirlerinde yaşayan İngiltereli Müslüman Türk Diasporası katılımcıları oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan denekler gelişim dönemleri bağlamında herhangi bir gelişim dönemiyle sınırlandırılmamıştır.

16 Gordan W. Allport and Michael J. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1967, c. 5, sayı: 4, ss. 432-442.

Tablo-1: Örneklemin sosyo-demografik özellikleri

Özellikler	(n)	(%)
+Cinsiyet	207	100
Erkek	120	58,0
Kadın	87	42,0
+Yaş	207	100
30 yaş - (-)	67	32,1
30-39 yaş arası	89	43,0
40 yaş - (+)	51	24,9
+Sosyo-Ekonomik Düzey	207	100
Üst+Ortanın üstü	18	08,7
Orta	171	82,6
Alt+Ortanın altı	18	08,7
+Medenî Durum	207	100
Bekâr	81	39,1
Evli	119	57,5
Boşanmış/Dul	07	03,4
+Eğitim Düzeyi	207	100
İlköğrenim (İlkokul + Ortaokul)	55	26,6
Ortaöğrenim (Lise)	71	34,3
Yükseköğrenim (Y.Okul+ Üniversite)	61	29,4
Lisansüstü (Master + Doktora)	20	09,7
+Meslek Grubu	207	100
Esnaf	39	18,8
Nitelikli eleman	37	17,9
Serbest meslek	59	28,5
Ev hanımı	27	13,0
Öğrenci+Öğretmen	39	18,8
Emekli	06	02,9
+Diasporik Yaşam Süresi	207	100
01-05 yıl arası	29	14,0
06-10 yıl arası	32	15,5
11-20 yıl arası	40	19,3
21-30 yıl arası	24	11,6
31- +	23	11,1
İngiltere doğumlu	59	28,5

Tablo-1'de görüldüğü gibi bu ampirik uygulamada kullanılan örneklemin sosyo-demografik özelliklerine bakıldığında; (a) deneklerin % 58'inin erkek, % 42'sinin kadın olduğu; (b) % 32,1'nin genç yetişkinlik ve altı, % 43'ünün orta yetişkinlik ve %24,9'unun ise ileri yetişkinlik dönemlerinde olduğu; (c) katılanların büyük bölümünün (% 82,6) orta sosyo ekonomik düzeye sahip olduğu; (d)

boşanmış/dulların oranının (% 3,4) evlilerin (% 57,5) ve bekarların oranından (% 39,1) daha düşük olduğu; (e) % 34,3'ünün ortaöğretim, % 29,4'ünün yükseköğretim, % 26,6'sının ilköğretim ve % 9,7'sinin ise lisansüstü mezunu olduğu; (f) serbest meslek sahipleri oranının (% 28,5) öğrenci/öğretmenlerin oranı (% 18,8) ile nitelikli elemanların oranından (% 17,9) daha fazla olduğu saptanmıştır. Son olarak ise (g) katılımcılar içinde İngiltere doğumlu olanların oranı % 28,5 iken, 20 yıldan fazla süredir İngiltere'de yaşayanların oranı % 22,7, 10 yıl ve daha az süredir İngiltere'de yaşayanların oranı ise % 29,5 olarak bulunmuştur.

1.2. Veri Toplama Araçları

Bu ampirik çalışmada kullanılmak üzere araştırma deseni bağlamında tasarlanan anket formunda aşağıdaki ölçme araçları yer almıştır:

[a] Kişisel Bilgi Formu – [KBF]: Deneklerin '(a) cinsiyet, (b) yaş, (c) sosyo-ekonomik düzey, (d) eğitim düzeyi, (e) medenî durum, (f) meslek ve (g) İngiltere'deki yaşam süresi' gibi sosyo-demografik özelliklerine ilişkin veri toplamak amacıyla düzenlenmiştir.

[b] Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği/Age-Universal Religious Orientation Scale – [AUI-ES]: Temelde dikotomik olması sebebiyle din psikolojisi literatüründe oldukça fazla kullanılan bu ölçeğin orijinali Allport & Ross (1967) tarafından dindarlığın niteliğine/kalitesine vurgu yapan bir modelleme ortaya koymak amacıyla geliştirilmiştir.¹⁷ Bu çalışmada ise, adı geçen bu psikologların geliştirdiği içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelim ölçeği temel alınarak Gorsuch & Venable (1983) tarafından yeniden revize edilen "Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği" kullanılmıştır.¹⁸

Psikometrik özellik açısından 'beşli likert tipi' formundaki bu ölçek, 'içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelim' olarak iki temel alt ölçeğe sahiptir. Bu bağlamda ölçme aracının '1, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 16, 19' numaralı maddeler olmak üzere toplam 9 maddesi içgüdümlü dinsel yönelimi; '2, 3, 4, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 20' numaralı maddeler olmak üzere toplam 11 maddesi de dışgüdümlü

17 Orijinal tam metin ölçek maddeleri ve teknik psikometrik özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Peter Hill C. and Ralph W. J. Hood, *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham and Alabama, 1999, ss. 152-153.

18 Orijinal tam metin ölçek maddeleri ve teknik psikometrik özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hill and Hood, *Measures of Religiosity*, s. 123.

dinsel yönelimi ölçmektedir.¹⁹

Kültürler arası ölçek uyarlama bağlamında, söz konusu dindarlık ölçeği, temelde Hristiyan evren ve örneklem esas alınarak geliştirildiği için müslüman örnekleme uygulanması durumunda teolojik kapsamda yapısal bazı problemlerin yanı sıra şekilsel sorunlarla da karşılaşmıştır.²⁰ Bu bağlamda adı geçen bu dindarlık ölçeğinin Türk kültürüne ilk adaptasyon çalışması Kötehne (1999) tarafından aynı isimde yapılmıştır.²¹ Örneğin; yapılan bu çalışmada, dindarlık ölçeğinin orijinal şeklindeki 2, 8, 9, 10, 14, 15, 17, 18, 19 ve 20 numaralı maddelerine –orijinal ölçekte yer almayan- ek seçenekler konulmuştur.²² Dolayısıyla sonradan eklenen bazı maddeler çıkarılarak ölçek tekrar orijinal şekline çevrilmiştir. Ayrıca, düzenlenen anket formundaki biçimsel/şekilsel zorunluluk gereği ölçeğin 6. maddesindeki içgüdümlü dindarlığı ölçen tutum cümlesinde, psiko-lengüistik bağlamda semantik içeriği bozmamak koşuluyla şekilsel bir değişiklik yapılmıştır.

Tablo-2: [AUI-ES] toplam ve alt boyutları güvenilirlik sonuçları

Dinsel Yönelim Alt Ölçekler	Madde Sayısı	Cronbach Alfa
(+) AUI-ES Toplam	20	.77
(i) İç-güdümlü	09	.73
(u) Dışgüdümlü	11	.71

Yukarıdaki Tablo-2’de de görüldüğü gibi –bu araştırma için yapılan- 20 maddelik dindarlık ölçeği toplam ve alt boyutları güvenilirlik analizi sonucunda; toplam ölçek Cronbach Alfa değerinin .77; 9 maddeden oluşan içgüdümlü dinsel yönelim alt ölçeğinin Cronbach Alfa değerinin .73; 11 maddeden oluşan dışgüdümlü dinsel yönelim alt ölçeğinin Cronbach Alfa değerinin ise .71 olduğu görülmektedir. Görüldüğü gibi adı geçen bu ölçme aracı, psikometrik olarak bu çalışma kullanılan değişkenleri ölçmek için güvenilir bir ölçektir.

[c] Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri/Reasons for Living Inventory –

- 19 Richard L. Gorsuch and G. Daniel Venable, “Development of An Age-Universal I-E Scale”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, sayı: 22, ss. 181-187; Hill ve Hood, *age*, ss. 121-122.
- 20 Kuramsal arka plan için bk. Işık Savaşır, “Ölçek Uyarlamasındaki Sorunlar ve Bazı Çözüm Yolları”, *Türk Psikoloji Dergisi*, (Psikolojik Testler Özel Sayısı), Ankara 1994, c. 9, sayı: 33, ss. 27-32.
- 21 Gülsu Kötehne, *Religious Orientation and Personality*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, ss. 18-89.
- 22 Bk. Kötehne, *Religious Orientation and Personality*, ss. 86-89.

[RFL]: Klinik psikoloji literatüründe, bireyleri yaşama bağlayan ve onların hayatlarını sürdürmelerini sağlayan nedenleri belirlemeyi amaçlayan bu ölçek ilk olarak Linehan ve ark. (1983) tarafından geliştirilmiştir. Bireyleri intihar davranışından alıkoyan olumlu ve olumsuz nedenleri belirlemek amacıyla orijinalinde 48 madde olarak geliştirilen bu ölçek, kendini değerlendirme/self-report türünde bir ölçme aracı özelliği taşımaktadır.²³ Adı geçen bu ölçek, özellikle intihar davranışları araştırmalarına ilişkin 20 ölçme aracının psikometrik analizinin yapıldığı bir meta-analiz çalışmasında, klinik psikoloji açısından gerekli ölçme yeterliliğine sahip bir ölçek olarak vurgulanması bakımından önemlidir.²⁴

Yukarıda adı geçen bu klinik ölçme aracı, ilk olarak bir atölye çalışması sonucunda Batıgün ve ark. (1993) tarafından Türk kültürüne yapılan bir adaptasyon çalışmasıyla 70 maddelik form olarak Türk klinik psikoloji literatürüne kazandırılmıştır.²⁵ Daha sonraki süreçte, özellikle Türkiye'deki intihar çalışmaları literatüründe oldukça sık kullanılan bu ölçeğin -ölçek kısaltma çalışmaları kapsamında- Şahin & Batıgün (2000) tarafından Türk kültürüne yapılan ikinci uyarlama çalışmasında ise, adı geçen ölçek 28 maddeye düşürülerek bu kısa formunun da psikometrik açıdan geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır.

İntihar girişiminde bulunan 56, depresyon tanısı alan 41 ve normal 69 olmak üzere toplam 166 denek üzerinde Şahin & Batıgün (2000) tarafından yürütülen ampirik bir çalışma sonucunda adı geçen ölçeğin psikometrik açıdan sözü edilen alt ölçekler ve psikometrik analizleri ise şu şekildedir: "[i] 'hayata bağlılık' (ölçek maddeleri=14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 26); [ii] 'umut ve sosyal destek' (ölçek maddeleri=1, 2, 3, 4, 11, 12, 13, 20, 23, 24, 27, 28); [iii] 'dinî engeller' (ölçek maddeleri=5, 6, 8, 10, 21, 25); [iv] 'mücadele' (ölçek maddeleri=7, 9). Psikometrik özellik olarak 1-6 dereceli likert tipi bir ölçme aracı olan envanterin puan ranjları ise (en düşük) 28 ile (en yüksek) 168 puan arasında değişmektedir.²⁶

Bu ampirik araştırmada, sözü edilen ölçeğin Şahin & Batıgün (2000) tarafından kısaltma-adaptasyon çalışmaları yapılan 28 maddelik "Yaşamı Sürdür-

23 Linehan ve diğerleri, *Reasons for Staying Alive*, ss. 277-283.

24 Lillian M. Range and Ena C. Knott, "Twenty Suicide Assessment Instruments: Evaluation and Recommendations", *Death Studies*, 1997, sayı: 21, ss. 25-58'den akt. Batıgün, *İntihar Olasılığı*, ss. 30-31.

25 Ayşegül D. Batıgün ve diğerleri, "İnsanları Yaşama Bağlayan Nedenler Nelerdir? Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri'nin (YSNE) Geçerliliği ve Güvenirliği", *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 1993, c. 8, sayı: 30, ss. 7-19; Şahin ve diğerleri, *Reasons for Living*, ss. 157-168.

26 Nesrin H. Şahin ve Ayşegül D. Batıgün, *İntihar Olasılığı ve Yaşamı Sürdürme Nedenleri*, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara 2000; Batıgün, *İntihar Olasılığı ve Cinsiyet*, s. 69.

me Nedenleri Envanteri (YSNE-28)" isimli formu kullanılmıştır.

Tablo-3: [YSNE] toplam ve alt boyutları güvenirlik sonuçları

YSNE Alt Ölçekler	Madde Sayısı	Cronbach Alfa
(+) YSNE –[Toplam]	28	.88
(i) Hayata Bağlılık	08	.81
(ii) Umut ve Sos. Destek	12	.85
(iii) Dinî Engeller	06	.87
(iv) Mücadele	02	.58

Tablo-3'de görüldüğü gibi YSNE ve alt boyutlarının –bu araştırma için yapılan- güvenirlik analizleri sonucunda, 28 maddeden oluşan Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri toplam Cronbach Alfa değerinin .88; Hayata Bağlılık alt boyutunun .81, umut ve sosyal destek alt boyutunun .85, dinî engeller alt boyutunun .57 ve mücadele alt boyutunun Cronbach Alfa değerinin ise .58 olduğu görülmektedir. Elde edilen sonuçlara göre bu ölçek, psikometrik olarak güvenilir bir ölçme aracıdır.

2. İşlem

Anket uygulaması, araştırmacının Kasım 2009-Kasım 2012 tarihleri arasında kapsayan doktora sonrası/post-doctorate "Avrupalı Müslüman Türk Diasporasının Ruh Sağlığı ile Dindarlık İlişkisini Haritalama" adlı özel/kişisel ampirik araştırma projesinin bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir. Bu ampirik araştırmaya ilişkin yapılan anket uygulamaları, Ekim-2010 ile Şubat-2011 tarihleri arasında İngiltere'nin başkenti Londra başta olmak üzere Manchester, Nottingham, Luton, Birmingham ve New Castle şehirlerinde yaşayan ve çoğunlukla yiyecek-içecek sektörü olmak üzere çeşitli sektörlerde çalışan Müslüman Türk göçmenler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara, daha önceden hazırlanan ve çoğaltılan anket formu verilerek doldurmaları istenmiştir. Ölçeklerin ilk sayfalarında anketin nasıl cevaplandırılacağına ilişkin açıklama yönergeleri yer almıştır. Ayrıca anket formu doldurulmaya başlanmadan önce örnek uygulamalar yapılarak katılımcılara nasıl doldurulacağı gösterilmiştir. Ancak buna rağmen katılımcıların önemli bir kısmının formu doldururken sıkıldıkları gözlenmiştir. Anket formunun katılımcı göçmenler tarafından ortalama 45 ile 60 dakika arasında doldurulduğu kaydedilmiştir.

Öte yandan basit rassal örnekleme yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen anket uygulamasına katılan toplam denek sayısı 259 olmakla birlikte, ölçme araçlarını tam olarak yanıtlamayan deneklerin çıkarılması ve elde edilen verilen

temizlenmesi sonucunda araştırmada kullanılan denek sayısı 207 kişiye düşmüştür. Dolayısıyla araştırmada 207 adet anket formu, psikometrik analize alınmıştır.

Uygulamada kullanılan anket formunda 'yaş' bağımsız değişkeni, açık uçlu sorularak istatistiksel açıdan sürekli değişken olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen nicel veriler kapsamında gelişim psikolojisi açısından genel bir sınıflandırma yapılmıştır. Ayrıca yine benzer bir teknik uygulama da, 'meslek grubu' bağımsız değişkeni için yapılmıştır. Dolayısıyla katılımcı göçmenlerin meslek grupları önceden kestirilemediği için anket formunun ilgili bu sorusunda da meslek grupları verilmeden direkt deneklerin kendi mesleklerini yazmaları istenmiştir. Maksimum düzeyde meslek çeşitliliğini yansıtmayı amaçlayan bu uygulama sonucunda da deneklerden alınan ham veriler analiz sürecinde "[1] Esnaf = (Kebabçı, kafeci, terzi, marketçi, berber, araba tamircisi), [2] Nitelikli eleman = (Mühendis, mimar, hukukçu, bankacı, eczacı, hemşire, muhasebeci, akademisyen), [3] Serbest meslek, [4] Ev hanımı, [5] Öğrenci+öğretmen, [6] Emekli" şeklinde gruplandırılmıştır.

Aşağıda verilen bulguların istatistiksel analiz sürecinde, ham veriler öncelikle Microsoft Exel dosyasında veri kütüğü şeklinde oluşturulmuş, daha sonra da SPSS 20 istatistik paket programına aktarılarak Pearson Moment Korelasyon Analizi, t Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi gibi istatistiksel analiz teknikleri uygulanmıştır.

3. Bulgular

Bu ampirik araştırmanın temel amacı, -daha önce de ifade edildiği gibi- İngiltere'de diasporak yaşam süren göçmenlerin sahip oldukları içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Sözü edilen bu sonucu saptayabilmek amacıyla öncelikle her iki değişken arasında (dinsel yönelimler=bağımsız değişken; yaşamı sürdürme nedenleri=bağımlı değişken) korelasyon analizi yapılmıştır (bkz. Tablo-4).

Tablo-4: Dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişki
[Pearson Korelasyon]

[Değişkenler]		Yaşamı Sürdürme Nedenleri	(i)	(ii)	(iii)	(iv)
Dinsel Yönelimler			Hayata Bağlılık	Umut ve Sos. Destek	Dinî Engeller	Mücadele
İç-güdümlü Dinsel Yön.	r	0.172*	0,010	0,119	0.381**	0,041
	p	0,013	0,882	0,088	0,000	0,554
	n	207	207	207	207	207
Ö z e t: İç-güdümlü Dinsel Yönelim & Y.S.N.-*						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim & Dinî Engeller (Alt boyut)-**						
Dışgüdümlü Dinsel Yön.	r	0.159*	0.217**	0.235**	-0.233**	0,099
	p	0,022	0,002	0,001	0,001	0,158
	n	207	207	207	207	207
Ö z e t: Dışgüdümlü Dinsel Yönelim & Y.S.N.-*						
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim & (Alt boyutlar= i+ii+iii)-**						
Açıklama: Düşük: $r < 0.30$; Orta: $0.30 < r < 0.70$; Yüksek: $r > 0.70$						
*: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$						

Tablo-4'deki korelasyon analizi sonucunda; diasporik yaşamı sürdüren Müslüman Türk göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenleri (toplam puan) arasında pozitif yönde önemli derecede anlamlı bir ilişki ($r = .172$; $p < .05$) saptanırken; yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutlarından 'dinî engeller' arasında ise pozitif yönde oldukça önemli derecede anlamlı bir ilişki ($r = .381$; $p < .01$) belirlenmiştir. Özellikle dinî engeller alt boyutu üzerinden elde edilen bu nicel sonuca göre; İngiltereli Müslüman Türk göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri yükseldikçe yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu puanları artmakta; içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri düşüktüğü dinî engeller alt boyutu puanları da düşmektedir.

Öte yandan buna karşın göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenleri (toplam puan) arasında pozitif yönde önemli derecede anlamlı bir ilişki ($r = .159$; $p < .05$) saptanırken; yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutlarından 'hayata bağlılık' ile 'umut ve sosyal destek' arasında da pozitif yönde anlamlı ilişkiler görülmüştür. Elde edilen bu ampirik sonuca göre ise, İngiltereli Müslüman Türk göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri yükseldikçe yaşamı sürdürme nedenleri artmakta; dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri düşüktüğü yaşamı sürdürme nedenleri de düşmektedir.

Ancak burada araştırma hipotezinin doğrulanması noktasında önemli bir ilişki daha tespit edilmiştir ki; dışgüdümlü dinsel yönelim ile yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutlarından 'dinî engeller' arasında negatif yönde oldukça önemli derecede anlamlı bir ilişki ($r = -.233$; $p < .01$) belirlenmiştir. Elde edilen bu nicel sonuca göre de İngiltereli Müslüman Türk göçmenlerin dışgüdümlü

dinsel yönelim düzeyleri yükseldikçe yaşamı sürdürme nedenlerinin dinî engeller alt boyutu puanları azalmakta; dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri düştükçe de dinî engeller alt boyutu puanları yükselmektedir.

Tablo-5: İç ve dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olanlara göre yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

YSNE Alt Boyutlar	İç-Dış Güdümlü Dinsel Yönelim	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Hayata Bağlılık (i)	İç-güdümlü +	192	37,7	8,54	-1,247	0,214
	Dışgüdümlü +	15	40,5	7,11		
Umut ve Sosyal Destek (ii)	İç-güdümlü +	192	57,2	11,36	0,644	0,520
	Dışgüdümlü +	15	55,3	9,03		
Dini Engeller (iii)	İç-güdümlü +	192	24,1	5,31	4,960	0,000
	Dışgüdümlü +	15	17,1	5,32		
Mücadele (iv)	İç-güdümlü +	192	09,5	2,09	-0,591	0,555
	Dışgüdümlü +	15	09,9	2,00		
Ö z e t : İç ve dışgüdümlü dinsel yönelim & Dinî engeller -*						
Açıklama: *: p < 0.05; **: p < 0.01						

Tablo-5'teki psikometrik veriler dikkate alındığında iç ve dış güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan göçmenlere göre yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutlarından (i) hayata bağlılık, (ii) umut ve sosyal destek ile (iv) mücadele puanları arasında önemli derecede ($p > .05$) anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Ancak, iç ve dış güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan göçmenler arasında yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutlarından dinî engeller puanları bakımından önemli derecede ($t = 4.960$; $p < .05$) anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Buna göre, içgüdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan Müslüman Türk diasporasının dinî engeller puanları, dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan göçmenlerden daha yüksektir.

Tablo-6: 'Cinsiyet' değişkenine göre dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Cinsiyet	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	Erkek	120	36,6	4,88	0,418	0,676
	Kadın	87	36,3	5,05		
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim	Erkek	120	31,1	6,18	-0,206	0,837
	Kadın	87	31,3	6,13		
Yaşamı Sürdürme Nedenleri						
Hayata Bağlılık	Erkek	120	37,7	8,38	-0,391	0,696
	Kadın	87	38,2	8,61		
Umut ve Sosyal Destek	Erkek	120	56,9	10,75	-0,220	0,826
	Kadın	87	57,3	11,84		
Dinî Engeller	Erkek	120	23,1	5,25	-1,465	0,144
	Kadın	87	24,3	6,04		
Mücadele	Erkek	120	09,7	1,97	0,794	0,428
	Kadın	87	09,4	2,23		

Açıklama: *: p < 0.05; **: p < 0.01

Tablo-6'daki nicel veriler analiz edildiğinde 'cinsiyet' değişkenine göre dinsel yönelim alt boyutları ile yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutları arasında önemli derecede (p > .05) anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo-7: 'Yaş' değişkenine göre dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Yaş	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	30-(-)	68	36,8	3,77	2,906	0,057
	30-39	79	35,5	5,38		
	40-(+)	60	37,5	5,33		
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim	30-(-)	68	30,8	5,78	0,387	0,679
	30-39	79	31,7	6,51		
	40-(+)	60	31,0	6,11		
Yaşamı Sürdürme Nedenleri						
Hayata Bağlılık	30-(-)	68	38,0	8,60	0,740	0,478
	30-39	79	38,6	8,51		
	40-(+)	60	36,9	8,27		
Umut ve Sosyal Destek	30-(-)	68	58,1	10,38	2,391	0,094
	30-39	79	58,1	10,82		
	40-(+)	60	54,4	12,28		
Dinî Engeller	30-(-)	68	23,5	5,19	0,077	0,926
	30-39	79	23,6	6,47		
	40-(+)	60	23,9	4,87		
Mücadele	30-(-)	68	09,4	2,34	2,962	0,054
	30-39	79	10,0	1,86		
	40-(+)	60	09,2	1,98		

Açıklama: *: p < 0.05; **: p < 0.01

Yukarıdaki Tablo-7’de yer alan ‘yaş’ değişkenine ilişkin elden edilen istatistiksel bulgulara bakıldığında, sözü edilen bu değişkene göre dinsel yönelim alt boyutları ile yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutları arasında ($p > .05$) anlamlı bir farklılık saptanamamıştır.

Tablo-8: ‘Sosyo-ekonomik düzey’ değişkenine göre dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar

[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Sosyo-Ek. Düzyey	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p	Fark
Dinsel Yönelimler							
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	Ü+O Üstü	18	36,8	5,49	1,455	0,236	-
	Orta	171	36,7	4,39			
	A+O Altı	18	34,6	8,28			
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim	Ü+O Üstü	18	30,1	7,96	4,615	0,011*	1-3
	Orta	171	31,7	5,80			2-3
	A+O Altı	18	27,3	6,17			
Yaşamı Sürdürme Nedenleri							
Hayata Bağlılık	Ü+O Üstü	18	37,9	7,51	6,109	0,003*	1-3
	Orta	171	38,6	8,08			2-3
	A+O Altı	18	31,4	10,42			
Umut ve Sosyal Destek	Ü+O Üstü	18	57,1	12,25	3,562	0,030*	1-3
	Orta	171	57,8	10,38			2-3
	A+O Altı	18	50,4	15,53			
Dini Engeller	Ü+O Üstü	18	24,9	6,47	1,120	0,328	-
	Orta	171	23,4	5,53			
	A+O Altı	18	24,9	5,44			
Mücadele	Ü+O Üstü	18	09,7	2,61	0,069	0,933	-
	Orta	171	09,5	2,02			
	A+O Altı	18	09,6	2,17			

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo-8’deki verilere ‘sosyo-ekonomik düzey’ değişkenine göre dinsel yönelimler açısından bakıldığında ise, dışgüdümlü dinsel yönelime sahip göçmenlerin sosyo-ekonomik düzeyleri arasında önemli derecede ($F = 4.615$; $p < .05$) anlamlı bir farklılık olduğu gözlenmiştir. Buna göre sosyo-ekonomik düzeyi alt ve ortanın altı olan göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim puanları diğer sosyo-ekonomik düzeylerdekilere anlamlı derecede daha düşüktür. Bunun yanında içgüdümlü dinsel yönelime sahip göçmenlerin sosyo-ekonomik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p > .05$).

Öte yandan sosyo-ekonomik düzeylerine göre farklılık analizlerine yaşamı sürdürme nedenleri bağlamında bakıldığında ise, hayata bağlılık ($F = 6.109$; $p < .05$) ile umut ve sosyal destek ($F = 3.562$; $p < .05$) alt boyutları için sosyo-

ekonomik düzeyler arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Dolayısıyla sosyo-ekonomik düzeyi alt ve ortanın altı olanların hayata bağlılık ile umut ve sosyal destek puanları diğer sosyo-ekonomik düzeylerdekilere göre daha düşüktür. Dolayısıyla gruplar arasındaki farklılıkların kaynağına ilişkin yapılan Post-Hoc analizinde, söz konusu farklılıkların 1-3; 2-3 dizilimleri arasında ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Tablo-8: 'Eğitim düzeyi' değişkenine göre dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Eğitim Düzeyi	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p	Fark
Dinsel Yönelimler							
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	İlköğretim	55	37,9	4,94	5,475	0,001*	1-3
	Ortaöğretim	71	37,3	4,19			1-4
	Yükseköğretim	61	35,0	4,88			2-3
	Lisansüstü	20	34,4	5,97			2-4
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim	İlköğretim	55	29,6	4,81	1,787	0,151	-
	Ortaöğretim	71	31,4	6,68			
	Yükseköğretim	61	32,1	6,28			
	Lisansüstü	20	32,0	6,64			
Yaşamı Sürdürme Nedenleri							
Hayata Bağlılık	İlköğretim	55	36,3	7,82	6,793	0,000*	1-3
	Ortaöğretim	71	35,6	9,43			1-4
	Yükseköğretim	61	41,3	7,60			2-3
	Lisansüstü	20	40,5	4,62			2-4
Umut ve Sosyal Destek	İlköğretim	55	56,1	11,36	1,608	0,189	-
	Ortaöğretim	71	55,4	12,33			
	Yükseköğretim	61	59,1	9,82			
	Lisansüstü	20	59,3	9,86			
Dini Engeller	İlköğretim	55	25,5	5,02	6,331	0,000*	1-3
	Ortaöğretim	71	24,3	5,30			1-4
	Yükseköğretim	61	22,1	5,89			2-4
	Lisansüstü	20	20,6	5,22			
Mücadele	İlköğretim	55	09,8	2,26	0,800	0,495	-
	Ortaöğretim	71	09,3	2,23			
	Yükseköğretim	61	09,7	1,80			
	Lisansüstü	20	09,5	1,85			

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Yukarıdaki Tablo-9' da verilen nicel bulgular çerçevesinde 'eğitim düzeyi' değişkenine göre göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri arasında ($F = 5.475$; $p < .05$) anlamlı farklılık bulunmaktadır. Buna göre ilköğretim ve ortaöğretim mezunu göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri yükseköğretim ve lisansüstü mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

Öte yandan adı geçen değişkene göre yaşamı sürdürme nedenlerinin ha-

yata bağıllık alt boyutu puanları ($F = 6.793$; $p < .05$) ile dinî engeller alt boyutu puanları arasında da ($F = 6.331$; $p < .05$) anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Bunun yanında eğitim düzeylerine göre göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim alt boyutunun yanı sıra yaşamı sürdürme nedenlerinin umut ve sosyal destek ile mücadele alt boyutları puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p > .05$).

Tablo-10: 'Diasporik yaşam süresi' değişkenine göre dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar

[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Diasporik Yaşam	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p	Fark
Dinsel Yönelimler							
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	10(-)	61	36,8	5,82	0,165	0,920	-
	11-20	40	36,6	4,35			
	20(+)	47	36,6	5,13			
	İng. Doğ.	59	36,1	4,22			
Dışgüdümlü Dinsel Yönelim	10(-)	61	29,3	5,83	2,898	0,036*	1-2
	11-20	40	31,4	5,66			1-3
	20(+)	47	32,4	6,57			1-4
	İng. Doğ.	59	31,9	6,14			
Yaşamı Sürdürme Nedenleri							
Hayata Bağıllık	10(-)	61	35,0	8,50	9,013	0,000*	1-4
	11-20	40	35,5	9,57			
	20(+)	47	38,7	7,87			
	İng. Doğ.	59	41,9	6,23			
Umut ve Sosyal Destek	10(-)	61	56,5	10,96	1,122	0,341	-
	11-20	40	55,3	12,96			
	20(+)	47	56,6	11,77			
	İng. Doğ.	59	59,2	9,54			
Dinî Engeller	10(-)	61	25,0	5,53	3,533	0,016*	1-3
	11-20	40	24,7	5,58			
	20(+)	47	22,4	5,37			
	İng. Doğ.	59	22,4	5,54			
Mücadele	10(-)	61	09,7	2,29	0,222	0,881	-
	11-20	40	09,7	1,98			
	20(+)	47	09,4	2,11			
	İng. Doğ.	59	09,5	1,93			

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo-10'daki psikometrik veriler kapsamında 'diasporik yaşam süresi' değişkenine göre göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri arasında ($F = 2.898$; $p < .05$) anlamlı farklılık bulunmaktadır. Buna göre 10 yıl ve daha az süredir İngiltere'de yaşayan göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyle-

ri, diğerlerinden anlamlı derecede daha düşüktür.

Ayrıca, ilgili değişkene göre yaşamı sürdürme nedenlerinin hayata bağlılık alt boyutu arasında ($F = 9.013$; $p < .05$) da anlamlı farklılık saptanmıştır. Yani, İngiltere doğumlu göçmenlerin hayata bağlılık puanları, 20 yıl ve daha az süredir İngiltere’de yaşayanlardan anlamlı derecede daha yüksektir. Öte yandan dinî engeller alt boyutu arasında ($F = 3.533$; $p < .05$) da anlamlı bir farklılık görülmüştür. Dolayısıyla 10 yıl ve daha az süredir İngiltere’de yaşayan göçmenlerin dini engeller puanları, 20 yıldan fazla süredir İngiltere’de yaşayanlar ile İngiltere’de doğanlardan anlamlı derecede daha yüksektir. Öte yandan diasporik yaşam süresine göre içgüdümlü dinsel yönelim alt boyutunun yanı sıra yaşamı sürdürme nedenlerinin umut ve sosyal destek ile mücadele alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir ($p > .05$).

4. Yorum ve Tartışma

Türk din psikolojisi literatüründe, özel olarak klinik psikoloji içerikli yaşamı sürdürme nedenleri konusuyla sınırlandırılmış ilk saha araştırması olan bu çalışmanın temel amacı, diasporik yaşamı sürdüren Müslüman Türk göçmenlerin içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişkileri incelemektir. Bu nedenle İngiltereli Müslüman Türk diasporası örneklemini kullanarak yapılan bu ampirik çalışmada öncelikle ‘içgüdümlü ve dışgüdümlü dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişki’ analiz edilmeye çalışılmıştır. Sözü edilen bu analiz için araştırma deseninde kurulan hipotezler ise şu şekildedir:

[1] “Diasporik yaşamı sürdüren Müslüman Türk göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman Türk göçmenlerin içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri yükseldikçe yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu puanları artmakta; içgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri düşüktükçe dinî engeller alt boyutu puanları düşmektedir.

[11] Diasporik yaşamı sürdüren Müslüman Türk göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelimleri ile yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman Türk göçmenlerin dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri yükseldikçe yaşamı sürdürme nedenlerinden dinî engeller alt boyutu puanları düşmekte; dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyleri düşüktükçe dinî engeller alt boyutu puanları yükselmektedir.”

Konuyla ilgili hazırlanan yukarıdaki araştırma hipotezinin yapılan psiko-

metrik analizler sonucunda doğrulandığı ($p < .01$) görülmektedir (bkz. Tablo-4). Ayrıca konuya istatistiksel olarak farklılık temelinde bakıldığında ise, dinsel yönelimler ile dinî engeller alt boyutu arasında ($p < .05$) anlamlı bir farklılığın olduğu da tespit edilmiştir (bkz. Tablo-5). Buna göre, içgüdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan Müslüman Türk diasporasının dinî engeller düzeyi puanları, dışgüdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan göçmenlerden daha yüksektir. Öncelikle vurgulanan amaç doğrultusunda elde edilen bu ampirik bulguların, genel olarak dinsel duygu, düşünce, inanç, tutum ve pratiklerin etik ve dinsel değerleri de kapsayan –intiharı önleyen- ‘dinî engeller’ bağlamında yaşamı sürdürme nedenleri olarak psiko-teolojik açıdan bilişsel bir koruma sağladığı yönündeki klinik ve din psikolojisi literatürüyle de tutarlı olduğu görülmektedir.²⁷

Klinik psikolog Batgün (2005) tarafından çeşitli gelişim dönemlerini kapsayan bir örneklem kullanarak intihar olasılığı ve yaşamı sürdürme nedenleri ilişkisi üzerine yapılan ampirik çalışmada, –intiharı önleyen- ‘ahlakî ve dinî engeller’in önemli bir yaşamı sürdürme nedeni olduğu ortaya çıkmıştır. Burada özellikle yaşlı bireylerin "ahlakî ve dini engeller" alt ölçeğinden yüksek puanlar aldıkları görülmektedir. Sözü edilen bu ampirik bulgu, dinin her türlü intihar davranışını yasaklamış olmasıyla açıklanabilir. Öte yandan yine aynı çalışmada, gençlerin bu alt ölçekten aldıkları puanların düşüklüğü ise, ahlakî ve dinî engeller gibi birtakım koruyucu etkenlere sahip olmamaları nedeni ile intihar olasılıklarının artabileceği şeklinde yorumlanmıştır.²⁸

Bu çalışmada da kullanılan YSNE'nin –intiharı önleyen- ‘Dinî Engeller’ alt boyutunda yer alan ölçek maddelerine bakıldığında “5.= Beceriksiz olduğunuzu düşündüğünüz için kullanacağınız yöntemin işe yaramayacağı; 6.= Ölümünden korkmanız; 8.= Cehenneme gitmekten duyduğunuz korku; 10.= Dinsel inançlarınızın bunu yasaklaması; 21.= Cesaretinizin olmayışı; 25.= Kadere ve Allah'a olan inancınız, Allah korkunuz” şeklinde insanları hayata bağlayan ve

27 Joan Cook ve diğerleri, “Suicidality in Older African Americans”, *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 2002, sayı: 10, ss. 438-444; Antoon A. Leenaars, “Suicide and the Continental Divide”, *Archives of Suicide Research*, 1995, sayı: 1, ss. 40-57; John Ellis and Peggy C. Smith, “Spiritual Well-Being, Social Desirability and Reasons for Living: Is There a Connection?” *The International Journal of Social Psychiatry*, 1991, c. 37, sayı: 1, ss. 58-62; Jill S. Miller ve diğerleri, “A Comparison of Suicidal Thinking and Reasons for Living Among Younger and Older Adults”, *Death Studies*, 2001, sayı: 25, ss. 357-364; Robert Schweitzer ve diğerleri, “Suicidal Ideation and Behaviour Among University Students in Australia”, *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 1995, sayı: 29, ss. 474-478.

28 Batgün, *İntihar Olasılığı ve Cinsiyet*, ss. 34-37.

onları intihar davranışından uzak tutan bazı nedenlerin verildiği görülmektedir. Dolayısıyla burada da çok net bir şekilde içselleştirilmiş biçimde yapılandırılan dindarlık formunun veya dinsel eğilimin ('içgüdümlü dinsel yönelim') birey için intihar vb. yaşamı sonlandırma düşünceleri ve girişimlerine karşı psiko-teolojik içerikli bilişsel bir engel oluşturduğu söylenebilir. Bunun tersi olarak gösterişi önceleyen ve kişisel faydalanma temeline dayalı olarak geliştirilen -dikotomik modelin- diğer bir yönü olarak ortaya çıktığı kabul edilen dindarlık formunun ('dışgüdümlü dinsel yönelim') ise, sözü edilen bu psiko-teolojik sonucu vermediği bu araştırma sonucuyla ispatlanmıştır.

Öte yandan ilgili literatüre bakıldığında ise, moral ve dinsel değerleri yüksek olan bireylerin yaşama sevinçlerinin daha fazla olduğu; güçlü dinsel değerlere sahip bireylerde intihar girişimi olasılığının daha düşük olduğu saptanmıştır.²⁹ Konuyla ilişkili olarak June ve ark. (2009) tarafından Afrikalı ve Avrupalı yaşlı Amerikalılar üzerine yapılan bir saha çalışmasında, beklenildiği gibi yaşlılardaki yüksek dindarlık düzeyinin yaşamı daha fazla sürdürme nedeniyle ilişkili olduğu; Afrikalı Amerikalıların dindarlık ve yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişkilerinin Avrupalı Amerikalılara göre daha güçlü olduğu bulunmuştur.³⁰ Yine konuyla ilgili Kamal & Loewenthal (2002) tarafından YSNE kulanılarak intihar inançları ve davranışlarıyla ilgili İngiltere'de yaşayan Müslüman-Arap ve Hindu Diaspora üzerinde yapılan bir ampirik çalışmada ise 'İngiltere'de yaşayan Müslüman-Arapların yaşamı sürdürme nedenlerinden 'etik ve dinsel değerler' alt ölçeği puanlarının Hindulardan daha yüksek olacağı' şeklinde kurgulanan hipotezin doğrulandığı görülmüştür.³¹ Sözü edilen bu araştırma sonucu da, İslâm teolojisinin bireyin hayatını devam ettirmesine yönelik -diğer dinlerden farklı olan- yaklaşımının önemini vurgulamaktadır.

Din psikolojisi literatürüne bakıldığında din ve ruh sağlığı arasındaki olumlu ilişkinin açıklanması için geliştirilen teorilerden birisinin de 'davranış düzenleme teorisi' olduğu görülür. Bilindiği üzere hemen hemen bütün dinler, inananlarının davranışlarını yapılmasını istediği (namaz, oruç, hac, vaftiz, dua, günah çıkarma vb.) ve kaçınılmasını zorunlu kıldığı (içki, kumar, uyuşturucu vb.) emirlerle bir yöne doğru yönlendirir. İslâm dininin, kesin bir şekilde alkol ve madde kullanımını, evlilik dışı her türlü cinsel ilişkiyi ve intihara teşebbüsü

29 Şahin ve diğerleri, *Reasons for Living*, s. 166.

30 June ve diğerleri, *Religiousness, Social Support and Reasons for Living*, ss. 757-759.

31 Zein Kamal and Kate M. Loewenthal, "Suicide Beliefs and Behaviour Among Young Muslims and Hindus in the UK", *Mental Health, Religion ve Culture*, 2002, c. 5, sayı: 2, ss. 116-117.

yasaklayarak inananlarına sağlıklı bir yaşam sunması buna örnek gösterilebilir. Bu yönlendirme sonucunda, dindar birey bedensel ve ruhsal rahatsızlıklara karşı korunmaya alınmaktadır. Böylelikle örneğin dua ve zikir gibi dinsel uygulamalar, “dinlenme tepkisi” olarak adlandırılan bir etki ortaya çıkardığı için sempatik sinir sistemi merkezini düzenleyerek beden ve ruh sağlığına etki eder.³²

Öte yandan her ne kadar ‘göçmenlik ve intihar’ konusunda oluşan literatür karışık olsa da³³ diasporik yaşam, hangi milletten olursa olsun kültürel bağlamda psiko-sosyal uyum, kimlik, entegrasyon, asimilasyon gibi diasporik yaşam olgularıyla birlikte sorunlu bir hayat tarzını refere eder.³⁴ Bu sebeple sözü edilen bu yaşam tarzında, Müslüman Türk göçmenlerin sahip oldukları dinsel inançların yerel/ulusal kimliği güçlendirici ve yeni kültüre olması gereken psiko-sosyal uyumu güçlendirici, asimilasyonu önleyici bir terapötik etkisinden söz etmek mümkündür.³⁵ Sözü edilen bu psikoterapik etki de, diasporik yaşam sürecinde dolaylı olarak intihar düşüncesini ve davranışını önlemede önemli bir yaşamı sürdürme faktörü olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla konuya bu araştırmada ele alınan dikotomik dinsel yönelim açısından bakıldığında, - araştırmamanın ampirik sonuçlarıyla da uyumlu bir biçimde- içgüdümlü dinsel yönelimin, diasporik yaşam sürdüren Müslüman göçmenler üzerinde psiko-teolojik tabanlı intiharı önleyici bir yaşamı sürdürme faktörü olduğu söylenebilir.

Yine konuyla ilgili bu çalışma bulguları, örnekleme oluşturan İngiltereli Müslüman Türk gurbetçilerin –her ne kadar diasporik bir yaşam sürmüştü olsa-

32 Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2007, sayı: 23, ss. 85-86; Halil Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2010, c. 10, sayı: 2, s. 67; ayrıca bk. Seybold S. Kevin and Peter C. Hill, “The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health”, *Current Directions in Psychological Science*, 2001, c. 10, sayı: 1, ss. 21-24.

33 Augustine Kposowa ve diğerleri, “Immigration and Suicide: The Role of Marital Status, Duration of Residence, and Social Integration”, *Archives of Suicide Research*, 2008, c. 12, sayı: 1, ss. 82-83.

34 Grace J. Yoo, “Immigrants and Welfare: Policy Constructions of Deservingness”, *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, 2008, c. 6, sayı: 4, ss. 503-505.

35 Talip Küçükcan ve Veysel Güngör, *Turks in Europe: Culture, Identity, Integration*. Turkevi Research Centre Publications, Netherlands 2009; Bertham H. Roberts and Jerome K. Myers, “Religion, National Origin, Immigration, and Mental Illness”, *American Journal of Psychiatry*, 1954, sayı: 110, ss. 759-764.

lar da- “canı veren ve alanın Allah olduğu inancı, Allah’ın iradesine teslimiyet ve kadere rıza, ahiret inancı, İslâm’ın intihara karşı katı ve kınayıcı tutumu, sağlam aile bağları, toplu ibadetler” gibi özelliklerine bağlanarak da yorumlanabilir. Yine İslâm dininin ‘canın muhafazası, ahiret inancı konularına atfettiği değer ve bu konularda inananlarına empoze ettiği tutumları’ da,³⁶ -bu araştırma konusu bağlamında- intiharı önleyen yaşamı sürdürme nedenleri olarak vurgulanabilir.

İntihar ve din üzerine yapılan araştırmalar, dine daha çok bağlı bireylerin diğerlerine oranla intihara daha az yöneldiklerini ortaya koymaktadır. İntihar ile dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen 68 çalışmadan 57’si, daha dindar olanlar arasında daha az intihar olayının yaşandığını veya intihara daha olumsuz bakıldığını saptarken; diğer 11 çalışmadan 9’u herhangi bir ilişki olmadığını, 2’si de karmaşık ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur. Dinin sosyal destek sağlayarak intihar olaylarının önlenmesinde önemli bir yeri vardır. Dinsel pratikleri ‘cemaat’ bilinciyle toplu olarak yapanların sosyal destek faktörüyle intihar riskinin azaldığı söylenebilir.³⁷

Öte yandan bu saha araştırmasında temel konuya ek olarak sosyo-demografik değişkenlere göre yaşamı sürdürme nedenleri ile dinsel eğilimler arasındaki farklılıklara da bakılmıştır. Bu çerçevede ‘cinsiyet’ ve ‘yaş’ değişkenlerine göre yaşamı sürdürme nedenleri alt boyutları ile iç ve dışgüdümlü dinsel eğilimler arasında ($p > .05$) anlamlı bir farklılık bulunmazken (bkz. Tablo-6 & Tablo-7); ‘sosyo-ekonomik düzey’, ‘eğitim düzeyi’ ve ‘diasporik yaşam süresi’ değişkenlerine göre sözü edilen olgular arasında ($p < .05$) anlamlı farklılıklar saptanmıştır (bkz. Tablo-8 & Tablo-9 & Tablo-10). Bu ampirik çalışma kapsamında konuyla ilgili elde edilen bu yan bulgulardan istatistiksel açıdan anlam-

36 Zuhul Ağılkaya, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2010, c. 38, sayı: 1, ss. 175-186; ayrıca bk. Halit Altıntop, *Dindarlık-İntihar İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005, ss. 36-70.

37 Harold G. Koenig, “Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors”, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 2001/2002, c. 31, sayı: 1, s. 100; Steven Stack, “Heavy Metal, Religiosity, and Suicide Acceptability”, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 1998, c. 28, sayı: 4, s. 393’den akt. Mustafa Köylü, “Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2010, sayı: 28, ss. 13-15; ayrıca krş. Peter R. Hills and Leslie J. Francis, “The Relationships of Religiosity and Personality with Suicidal Ideation”, *Mortality*, 2005, c. 10, sayı: 4, ss. 286-288.

lilik taşıyan verilerin ilgili literatür tarafından desteklendiği söylenebilir.³⁸

Son olarak bu saha araştırması, diasporik yaşamda göçmenlerin geliştirdikleri dinsel yönelimler ile yaşamı sürdürme nedenleri arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik bilgiler ortaya koymakla birlikte metodik bazı sınırlılıklara da sahiptir. Söz konusu sınırlılıklarla birlikte din psikologları başta olmak üzere alanla ilgilenen akademisyenlere şu önerilerde bulunulabilir:

- Üzerinde çalışılan örneklemin sadece belli bir ülkede yaşayan Müslüman Türk Diasporasını temsil etmesi konuyla ilgili elde edilen bulguların genellebilirliğini sınırlandırmaktadır. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının yaşadığı daha geniş ülkeleri kapsayan örneklem üzerinde kültürlerarası farklılıkları da gözeten çalışmalara olan ihtiyaç ortadadır.
- Bu çalışma, kesitsel desen kullanılarak yapılmıştır. Konuyla ilgili dindarlık olgusunun sözü edilen nedenler üzerindeki etkisinin sürekliliğini görebilmek için zaman faktörünü dikkate alan boylamsal çalışmalara da ihtiyaç vardır.
- Dinsel inanç faktörünü de kapsayan yaşamı sürdürme nedenleri, klinik psikoloji ve psikiyatri alanındaki intiharı önleme konusunda geliştirilen müdahale programlarında kendi başına kullanılabilecek önemli bir değişken olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, konuyla ilgili geliştirilen ölçme aracı üzerine yapılan bir çalışmada, adı geçen ölçeğin hatırlatıcı, çağrışım yapıcı etkisinden de söz edilmektedir (Batıgün ve ark. 1993). Bu bağlamda bazı katılımcılar, ölçekte yer alan maddelerin içeriklerinden çok hoşlandıklarını belirterek, yaşamlarındaki zorlu dönemlerinde, onları hayata bağlayan nedenleri hatırlatma açısından yararlı olabileceğine değinmişlerdir. Kısacası, bireylerdeki olumsuz düşüncelere olan eğilimi farkettilererek, yaşamlarının olumlu yönlerini de göz önüne sermek, özellikle söz konusu

38 Bk. Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2012, c. 17, sayı: 2, ss. 14-25; Mustafa Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2010, c. 19, sayı: 2, ss. 217-248; Burçin Gürkan ve Gülay Dirik, "Üniversite Öğrencilerinde İntihar Düşünce ve Davranışları İle İlişkili Faktörler: Yaşamı Sürdürme Nedenleri ve Baş Etme Yolları", *Türk Psikoloji Yazıları*, Ankara 2009, c. 12, sayı: 24, ss. 62-68; Ayşegül, D. Batıgün ve Nesrin, H. Şahin, "Öfke, Dürtüsellik ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizlik Gençlik İntiharlarının Habercisi Olabilir mi?" *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 2003, c. 18, sayı: 51, ss. 37-52; Refia Palabıyıkoğlu ve diğerleri, "İntihar Girişimi Olan ve Olmayan Kriz Olgularının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Kriz Dergisi*, 1997, c. 5, sayı: 1, ss. 28-30; Batıgün, *İntihar Olasılığı ve Cinsiyet*, ss. 69-73; Batıgün, *İntihar Olasılığı*, ss. 32-38; Batıgün, *İntihar İle İlgili Bazı Değişkenler*, ss. 56-58.

olan risk grupları için hatırlatıcı bir bilişsel etken olarak önemlidir. Benzer bir koruyucu etkiden literatürde de söz edilmektedir.³⁹ Dolayısıyla klinik psikoloji eksenli oluşturulacak olan intihar programlarındaki modül içeriklerine, 'dinî engeller' alt boyutu bağlamında mutlaka din psikolojisi perspektifi de yansıtılmalıdır.

- Gelecekteki din psikolojisi çalışmalarında, bu ampirik araştırmanın eksiklikleri de göz önünde bulundurularak yaşamı sürdürme nedenleri, psikososyal uyum, entegrasyon, asimilasyon gibi diğer diasporik yaşam olguları ile de ilişkilendirilip 'göçmenlik, intihar ve din' konusunun derinlemesine incelenmesi önerilebilir.

Kaynakça

- Ağılkaya, Zuhâl, "İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma", *Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2010, c. 38, sayı: 1, ss. 173-202.
- Allport, Gordon W. & Ross, Michael J., "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1967, c. 5, sayı: 4, ss. 432-443.
- Altıntop, Halit, *Dindarlık-İntihar İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005.
- Apaydın, Halil, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2010, c. 10, sayı: 2, ss. 59-77.
- Batıgün, Ayşegül, D., "İntihar İle İlişkili Bazı Değişkenler: Öfke ve Saldırganlık, Dürtüsel Davranışlar, Problem Çözme Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri", *Kriz Dergisi*, Ankara 2004, c. 12, sayı: 2, ss. 49-61.
- Batıgün, Ayşegül, D., "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikiyatri Dergisi*, İstanbul 2005, c. 16, sayı: 1, ss. 29-39.
- Batıgün, Ayşegül, D., "İntihar Olasılığı ve Cinsiyet: İletişim Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Yalnızlık ve Umutsuzluk Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 2008, c. 23, sayı: 62, ss. 65-75.
- Batıgün, Ayşegül, D. & Şahin, Nesrin, H., "Öfke, Dürtüsellik ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizlik Gençlik İntiharlarının Habercisi Olabilir mi?" *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 2003, c. 18, sayı: 51, ss. 37-52.
- Batıgün, Ayşegül, D. ve ark., "İnsanları Yaşama Bağlayan Nedenler Nelerdir? Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri'nin (YSNE) Geçerliliği ve Güvenirliği", *Türk Psikoloji Dergisi*, Ankara 1993, c. 8, sayı: 30, ss. 7-19.
- Bender, Mary, "Suicide and Older African-American Women", *Mortality*, 2000, c. 5, sayı: 2, ss. 158-170.
- Buharî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1981
- Bulut, Erkut, R. ve ark., "İntiharın Kısa Tarihçesinden Sebep ve Yöntemlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Tıp Dergisi*, Sivas 2012, sayı: 34, ss. 128-137.
- Cook, Joan ve ark., "Suicidality in Older African Americans", *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 2002, sayı: 10, ss. 437-446.
- Çakır, Muhammed, *İslâm Hukuku Açısından Şiddet ve Terör Olgusu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2007.

39 Batıgün, İntihar İle İlgili Bazı Değişkenler, s. 58.

- Ellis, John & Smith, Peggy, C., "Spiritual Well-Being, Social Desirability and Reasons for Living: Is There a Connection?" *The International Journal of Social Psychiatry*, 1991, c. 37, sayı: 1, ss. 57-63.
- Eryılmaz, Ali, "A Model for Subjective Well-Being in Adolescence: Need Satisfaction and Reasons for Living", *Social Indicators Research*, 2012, c. 107, sayı: 3, ss. 561-574.
- Glock, Charles, Y. & Stark, Rodney, "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education Research Supplement*, 1962, sayı: 42, ss. 98-110.
- Gorsuch, Richard, L. & Venable, G. Daniel, "Development of An Age-Universal I-E Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, sayı: 22, sayı: 181-187.
- Gürkan, Burçin & Dirik, Gülay, "Üniversite Öğrencilerinde İntihar Düşünce ve Davranışları İle İlişkili Faktörler: Yaşamı Sürdürme Nedenleri ve Baş Etme Yolları", *Türk Psikoloji Yazıları*, Ankara 2009, c. 12, sayı: 24, ss. 58-69.
- Hill, Peter C. & Hood, Ralph W. J., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham & Alabama 1999.
- Hills, Peter R. & Francis, Leslie J., "The Relationships of Religiosity and Personality with Suicidal Ideation", *Mortality*, 2005, c. 10, sayı: 4, ss. 286 – 293.
- Holdcroft, Barbara, "What is Religiosity?" *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 2006, c. 10, sayı: 1, ss. 89-103.
- Johansson, Leena M. ve ark., "Suicide, Ethnicity and Psychiatric in-Patient Care: A Case-Control Study", *Archives of Suicide Research*, 1997, c. 3, sayı: 4, ss. 253-269.
- June, Andrea ve ark., "Religiousness, Social Support and Reasons for Living in African American and European American Older Adults: An Exploratory Study", *Aging & Mental Health*, 2009, c. 13, sayı: 5, ss. 753-760.
- Kamal, Zein & Loewenthal, Kate M. "Suicide Beliefs and Behaviour Among Young Muslims and Hindus in the UK", *Mental Health, Religion & Culture*, 2002, c. 5, sayı: 2, ss. 111-118.
- Kevin, S. Seybold & Hill, Peter C., "The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health", *Current Directions in Psychological Science*, 2001, c. 10, sayı: 1, ss. 21-24.
- Koç, Mustafa, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, Bursa 2010, c. 19, sayı: 2, ss. 217-248.
- Koenig, Harold G., "Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors", *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 2001/2002, c. 31, sayı: 1, ss. 97-109.
- Köthe, Gülsu, *Religious Orientation and Personality*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme", *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, Samsun 2007, sayı: 23, ss. 65-92.
- Köylü, Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, Samsun 2010, sayı: 28, ss. 5-36.
- Kposowa, Augustine J. ve ark., "Immigration and Suicide: The Role of Marital Status, Duration of Residence, and Social Integration", *Archives of Suicide Research*, 2008, c. 12, sayı: 1, ss. 82-92.
- Kur'an-ı Kerim.
- Küçükcan, Talip & Güngör, Veysel, *Turks in Europe: Culture, Identity, Integration*. Turkevi Research Centre Publications, Netherlands 2009.
- Leenaars, Antoon A., "Suicide and the Continental Divide", *Archives of Suicide Research*, 1995, sayı: 1, ss. 39-58.
- Linehan, Marshall M. ve ark., "Reasons for Staying Alive When You are Thinking of Killing Yourself: The Reasons for Living Inventory", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1983, c. 51, sayı: 2, ss. 276-286.
- Malone, Kevin M. ve ark., "Protective Factors Against Suicidal Acts in Major Depression: Reasons for Living", *American Journal of Psychiatry*, 2000, sayı: 157, ss. 1084-1088.
- Miller, Jill S. ve ark., "A Comparison of Suicidal Thinking and Reasons for Living Among Younger and Older Adults", *Death Studies*, 2001, sayı: 25, ss. 357-365.

- Osman, Augustine ve ark., "The Brief Reasons for Living Inventory for Adolescents (BRFL-A)", *Journal of Abnormal Child Psychology*, 1996, c. 24, sayı: 4, ss. 433-443.
- Palabıykoğlu, Refia ve ark., "İntihar Girişimi Olan ve Olmayan Kriz Olgularının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Kriz Dergisi*, 1997, c. 5, sayı: 1, ss. 25-31.
- Pinto, Aureen ve ark., "Reasons for Living in a Clinical Sample of Adolescents", *Journal of Adolescence*, 1998, sayı: 21, ss. 397-405.
- Range, Lillian M. & Knott, Ena C., "Twenty Suicide Assessment Instruments: Evaluation and Recommendations", *Death Studies*, 1997, sayı: 21, ss. 25-58.
- Roberts, Bertham H. & Myers, Jerome K., "Religion, National Origin, Immigration, and Mental Illness", *American Journal of Psychiatry*, 1954, sayı: 110, ss. 759-764.
- Savaşır, Işık, "Ölçek Uyarlamasındaki Sorunlar ve Bazı Çözüm Yolları", *Türk Psikoloji Dergisi*, (Psikolojik Testler Özel Sayısı), Ankara 1994, c. 9, sayı: 33, ss. 27-32.
- Schweitzer, Robert ve ark., "Suicidal Ideation and Behaviour Among University Students in Australia", *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 1995, sayı: 29, ss. 473-479.
- Stack, Steven, "Heavy Metal, Religiosity, and Suicide Acceptability", *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 1998, c. 28, sayı: 4, ss. 388-394.
- Şahin, Nesrin H. & Batgün, Ayşegül D., *İntihar Olasılığı ve Yaşamı Sürdürme Nedenleri*, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara 2000.
- Şahin, Nesrin H. ve ark., "Reasons for Living and Their Protective Value: A Turkish Sample", *Archives of Suicide Research*, 1998, sayı: 4, ss. 157-168.
- Şengül, Fatma, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Uçan, Özge, *Türkiye'de İntiharı Konu Alan Alan Yayınlar Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006.
- Yapıcı, Asım, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *F.Ü.İ.F. Dergisi*, Elazığ 2012, c. 17, sayı: 2, ss. 1-34.
- Yoo, Grace, J., "Immigrants and Welfare: Policy Constructions of Deservingness", *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 2008, c. 6, sayı: 4, ss. 490-507.

KUR'ÂN'IN NÜZÛL SIRASINA GÖRE TEFSİR EDİLMESİ

Hikmet KOÇYİĞİT *

Özet

Kur'ân'ın tefsir edilmesi, Kur'ân'ın nüzûlüyle başlamış bir faaliyettir. Hayatın akışına paralel biçimde tefsir hareketi de ağını genişletmiştir. Müfessirler Kur'ân'ın en güzel ve en sahih şekilde anlaşılması için çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Bu yöntemlerden birisi de Kur'ân'ın nüzûl sıralamasını esas alarak yapılan tefsirdir. Klasik dönemde tefsirler ekseriyetle mevcut Mushaf tertibine göre yazılırken, yirminci yüzyıldan itibaren Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsirinin yazılması gündeme gelmiştir. Bu yöntemin fiilen benimsenmesinde oryantalistlerin Kur'ân'ın nüzûl sıralamasına ilişkin hazırladıkları listelerin büyük etkisi olmuştur. Siyerin ve tarih bilgisinin etkin kullanımını önceleyen bu yöntem, Kur'ân'ın indiği ortamı tahlil ederek Kur'ân'ı canlı bir hitap olarak algılama taraftardır. Bu yöntemin faydaları yanında bazı zaafı da vardır. Mesela bünyesi müsait olduğu halde bu tarzda telif edilen tefsirlerde semantik tahlillere fazla yer verilmemektedir. Ayrıca bu yöntemle yazılan tefsirlerin beklentileri henüz yerine getirdiği söylenemez.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Kur'ân'ın nüzûl sıralaması, Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsiri, kronoloji, müsteşrik.

Abstract

The Commentary of Quran According to the Order of Nuzûl

The commentary of Quran is an activity that has begun since Quran's nuzûl. The commentary motion widened its network in parallel with life. The commentaries used some different kinds of methods for Quran to be understood most correctly and beautifully. One of these methods is the commentary depending on the order of revelation. The writing form of Quran's commentary in the order of nuzûl began to come into question at the beginning of 20th century while it was usually being written according to the Book of Quran's arrangement in the classical time period. The lists prepared by the orientalist related to the nuzûl order of Quran had an important effect about the acceptance of this method. This method preferring the usage of history knowledge and Siyer supports the perception of thinking that the Quran is a living speech. This method has some weaknesses beside its usefulness. For example semantic analysis have not been put into account mostly in the commentaries compiled like this while its structure is suitable enough. On the other hand it can't still be told that the commentaries written by using this method accomplished all the expectations.

Key words: Quran, The collocation of Quran's Nuzûl, The commentary of Quran according to the Nuzûl order, Cronology, Orientalists.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Ü. İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Sanayi devriminden sonra köyden kente yaşanan göç, insan ilişkilerinde ciddi değişimlere sebebiyet vermiştir. Çünkü kentleşmeyle beraber insanlar arasındaki birincil ilişkiler zayıflamış ve buna bağlı olarak iletişimin duygusal boyutu önemli yaralar almıştır. İletişimde duygusal boyutun ileri derecede zayıflaması “anlama”yı da başlı başına bir sorun haline getirmiştir. Günümüzde sosyal bilimlerde özellikle de dil felsefesinde “anlama” konusunun yoğun biçimde irdelenmesi işte bu toplumsal değişimin bir yansımasıdır.

Çok hızlı değişen modern dünyada, İslam toplumları, içerisinde buldukları kaotik durumdan çıkmak için bir durum tahlili yapmaları gerektiğini fark etmiştir. Bu bağlamda üzerinde en çok durulan konu Kur’ân ve onun anlaşılması meselesi olmuştur. Böylece vahyin özünü anlamaya yönelik araştırmalar hız kazanırken, çeşitli yöntem arayışları da gündeme gelmiştir. Bu arayışlar içerisinde tedricilik (tenzîl) ve onunla sıkı bağlantısı olan Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi yöntemi de kendisine yer bulmuştur. Bu yöntem vasıtasıyla Kur’ân’a yönelik bazı çağdaş eleştirilere cevap aramanın imkânı aranmış, Kur’ân’ın anlaşılması ve mesajının modern dünyaya daha canlı bir şekilde iletilmesi hedeflenmiştir.

Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre tertip ve tefsiri bir bakıma her ayet ya da ayet grubu için bir sebep bulma ve onu somutlaştırma uğraşısını beraberinde getiren bir faaliyettir. Tefsir tarihinde bidayetinden beri nüzûl sebebinin çok önemli bir konuma sahip olduğu malumdur. Nitekim konuyla ilgili olarak İbn Sîrîn (ö.110/728) şöyle nakletmektedir: “Ubeyde’ye Kur’ân’ın bir ayeti hakkında sordum. Bana: “Allah’tan kork ve doğru ol. Kur’ân’ın ne hakkında indiğini bilenler öldü gittiler” dedi.¹ Müslümanların Kur’ân’ın tenziline verdikleri ehemmiyet Draz’ın (1894-1958), “tenzîl olgusu aynen tekvîn (yaratma) olgusu gibidir”² sözünde daha bir kristalize olmaktadır. Bir kısım âlimler Kur’ân ilimlerinin en şereflişinin Kur’ân’ın nüzûlünü, Mekke’de ve Medine’de inenlerin tertibini bilmek olduğunu belirtmektedir.³ Bununla birlikte bazı tefsir ekolleri ayetin

1 Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, s. 11; İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, 1997, c. 4, ss. 153, 282.

2 Muhammed Abdullah Draz, “Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûl Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri”, çev.: Ahmed Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1997, sayı: XXXVII, s. 255.

3 Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., c. 1, s. 15; Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-*

indiği ortama diğer bir ifadeyle sebab-i nüzûle hiç de itibar etmemiştir. Söz gelimi İşârî ve Tasavvufî tefsirlerde ayetlerin indikleri ortamın bilgisi önemli görülmemiştir.⁴ Bu durum sûfî müfessirlere daha geniş bir yorumlama alanı açmıştır. Ancak diğer yandan da tarih içerisinde âyetleri tarihî bağlamlarından kopararak anlama çabasının yeni bir Kur'ân tasavvuru oluşturduğunu söyleyebiliriz.⁵

Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmede nüzûl dönemini iyi tahlil etme ve Kur'ân'ın mesajını günümüze taşıma amacı vardır. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamada tarihe müracaat etmeyi (siyer bilgisini) etkin kullanma söz konusudur. Sûreleri indirildiği zaman ve zemin içerisinde anlamaya çalışmak, hedefleri açısından bazı farklar olsa da, Fazlur Rahman'ın (1919-1988) önerdiği ikili hareket metodunu çağrıştırmaktadır. Bu anlayışa göre önce, zamanımızdan Kur'ân'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz. Zira Kur'ân, Peygamber'in zamanındaki ahlakî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamberin zihni aracılığıyla gönderilen ilâhî bir cevaptır... İlk aşama bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun delalet(ler)ini veya manasını anlamaktır. İkinci aşama ise Kur'ân'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları genel ahlakî-toplumsal amaç/hedeflerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır.⁶ Fakat nüzûl sırasına göre tefsir yazan müfessirlerde Fazlur Rahman'ın çok tartışılan tarihselcilik anlayışını görmek pek mümkün değildir.

Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi aslında Kur'ân'ın nüzûl ortamını teşhise yönelik çabaların ürünüdür. Bu yüzden nüzûl sıralamasında sıkı bir tarihlendirme düşüncesi hâkimdir. Nitekim bu tarz tefsir kaleme alan müfessirlerden M. İzzet Derveze'nin (1888-1984) Hz. Peygamber'in hayatını Kur'ân'a göre yazmasında da bu bakış açısı baskındır.

Kur'ân, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1995, c. 1, s. 164; Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Livâ, Riyâd 1987, s. 219.

4 Mehmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s. 128.

5 Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 234.

6 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 55-57.

1.Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsirinin Tarihsel Gelişimi

Tefsir geleneğinde mevcut Mushaf düzeni egemen olmuştur. Bununla birlikte sûrelerin nüzûl sırasına da birçok kaynaktan değinilmiştir. Mesela ed-Dureysî (ö.294/906) Mekke ve Medine döneminde nazil olan sûrelere ilişkin "sümme" atıf harfini kullanarak bir sıralama vermektedir. Bu sıralamaya göre Mekke'de 85 sûre inmiştir ve bunların ilki Alak Sûresi, sonuncusu ise Mutaffifin Sûresi'dir. Medine'de ise 28 sûre inmiştir. Bunların ilki Bakara, sonuncusu Tevbe Sûresi'dir. Buna göre toplam 113 sûre olmaktadır.⁷ Müellif bu sıralamada Fatihâ'yı saymamıştır.

Bir iddiaya göre Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesinin ilk örneği sahabe döneminde görülmüştür. Çünkü sahabenin inen on ayeti hayatlarına uygulamadan diğer on ayete geçmemeleri, onların da Kur'ân'ı nüzûl sıralamasına uygun bir yöntemle okuduklarını göstermektedir.⁸ Fakat sahabenin bu tutumunu, Kur'ân'ın nüzul sürecinin henüz tamamlanmamış olmasına bağlamak mümkündür. Dolayısıyla sahabenin, ayetleri beşer beşer veya onar onar öğrenmeleri kendi icatları olmayıp Kur'ân'ın nüzul biçimiyle alakalıdır. Diğer yandan elimizdeki eserleri mevcut Mushaf tertibine göre tanzim edilmiş olsa da, bazı müfessirler tefsirlerini sûreler bazında mevcut Mushaf tertibini gözetmeden yazmış daha sonra mevcut Mushaf'a göre tertip etmişlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) tefsirini inceleyen İbn Âşûr (ö.1392/1973) onun bazı sûreleri farklı tarihlerde ve mevcut Mushaf tertibine riayet etmeden yazdığını söylemektedir.⁹ Fakat böyle de olsa Râzî'nin tenasüp konusuna çok önem veren müfessirlerin başında geldiğini unutmamak gerekir.

Ayetlerin nüzûl sıralamasını mühim bir mesele haline getiren çeşitli faktörlerden bahsedilebilir. Söz gelimi Kur'ân ilimlerinden birisi olan nesh meselesi ayetlerin nüzûl sıralamasını gündeme getiren konulardan birisi olmuştur. Bu bağlamda İslâmî gelenekte ayetleri nüzûl sırasına göre ele almanın başlıca amili nesh meselesi olmuştur¹⁰ denebilir. Çünkü tanımı, Kur'ân'da olup olmadığı ve sayısı bakımından oldukça problemlili bir konu olan nesh, hangi âyetin önce ve hangi âyetin daha sonra nâzil olduğuna ilişkin bilgiler içermesi bakımından

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb ed-Dureysî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1987, ss. 33-34.

8 Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller", *Tefsir El Kitabı*, edit.: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 266.

9 Muhammed Fâdil b. Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1970, ss. 80-81.

10 Suat Yıldırım, *Kur'ân'a Bakışlar-1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011, s. 96.

kronolojik anlayışın olduğu bir alan olmaktadır. Nesh, öncelikle bize metin içi âyetlerin ardıllığı ve kronolojisi hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla bu özelliği ile nesh, en basit sıralamayı sunmaktadır.¹¹

Bununla beraber Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre sistematik biçimde tefsir edilmesinin ilk kez oryantalistlerin çalışmasıyla faal hale geldiği anlaşılmaktadır. Zira mevcut Mushaf'ın tertibinin tefsir yazımında kronolojik bir okuma ve sıralamaya tabi tutulması düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı müsteşrikler tarafından gündeme getirilmiştir. Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in zihninin bir ürünü olduğunu kabul eden müsteşrikler, onu kronolojik olarak okuyarak Hz. Muhammed'i ve onun zihin dünyasını anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.¹² Müsteşriklerin kronolojik çalışmalara yönelmelerinin diğer sebebi ise Hz. Peygamber'in risâlet safhalarını, onun nasıl bir gelişme seyri izlediğini ve zamana göre davranışlarında tutarsızlık olup olmadığını anlamaya heveslenmeleridir.¹³ Dolayısıyla nüzûl sırasına göre sistematik tefsir çalışmalarının başlamasında oryantalistler önemli rol oynamışlardır. Bu yüzden ki Kur'ân sûrelerinin nüzûl sırasına göre tertip edilmesi konusundaki oryantalist çabaların İslam dünyasındaki ilk etkileri öncelikle İngiliz sömürgeci altındaki Hindistan'da ortaya çıkmıştır.¹⁴ Fakat müsteşrikler her ne kadar kendi ideolojileri doğrultusunda nüzûl sıralamasıyla ilgili listeler hazırlamışlarsa da Müslümanlar bu yöntemi İslam dünyasının hali hazırda yaşadıkları sorunları çözmeye bir katkı amacıyla benimsemişlerdir. Nitekim Derzeze bu yöntemin en verimli yöntem olduğuna inanmaktadır.¹⁵

Nüzûl sırasını esas alan çalışmaların öncü isimlerine baktığımızda onların aynı zamanda bir tarihçi olmaları dikkat çekmektedir. Bu durum hem Batılı müsteşrikler hem de İslam dünyasındaki âlimler için aynıdır. Söz gelimi Kur'ân sûrelerinin nüzûl süreciyle ilgilenen ve bu konuda bir nüzûl listesi hazırlayan ilk Batılı araştırmacı İskoç asıllı Sir William Muir (ö.1905) adlı bir müsteşriktir.¹⁶ Bu müsteşrik Kur'ân'ı altı merhaleye ayırmıştır. Bunların beşi Mekke, altıncısı Medine merhalesidir. Bu ayrımı Hz. Peygamber'in siresine ve bu konuyla ilgili rivayetlere dayanarak yapmıştır. Araştırmasında eleştirel bir incelemeyle bazı

11 Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 108.

12 Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 17.

13 Yıldırım, *Kur'ân'a Bakışlar-1*, s. 95.

14 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 20.

15 Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1383, c. 1, s. 10.*

16 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 17.

tarihî bilgiler toplamıştır. Ancak yine de pek çok hataya düşmüş, zayıf rivayetleri almıştır.¹⁷ William Muir, sûrelerin nüzûl tertibini gösteren listeyi Hz. Peygamber'in hayatına dair yazdığı *The Life of Mahomet* isimli eserinin sonuna¹⁸ eklemiştir.

Bu ilk çalışmadan sonra oryantalistler arasında sûrelerin nüzûl sıralamasıyla ilgili çalışmalar yoğun bir şekilde devam etmiştir. Watt'a (1909-2006) göre 19. yüzyıl âlimlerinden bir kaçı, Kur'ân kronolojisinin incelenmesine faydalı katkılarda bulunmuşlardır, ama şu ana kadar bu konudaki en önemli kitap, Theodor Nöldeke'nin, ilk kez 1860'da basılan, *Geschichte des Qorans*'ıdır.¹⁹ Fakat bazı Müslüman âlimlere göre Kur'ân tetkikleri sahasında en tehlikeli neticeler Nöldeke'nin yapmış olduğu tertibe dayandırılmıştır.²⁰

Câbirî'ye (1953-2010) göre ise Nöldeke'nin ortaya koyduğu ve daha sonra Blachere'nin benimseyip uyguladığı bu sıralama ile karşılaştığımızda İbn Abbas (ö.68/687) ve diğerlerinden gelen rivayetlere dayalı olarak yapılan klasik sıralama, nebevî siretin seyrine daha uygundur. Muhtemelen bu sebeptendir ki, Blachere Kur'ân tercümesinin ikinci baskısında bu sıralamayı kullanmaktan vazgeçmiş ve Mushaflarda kullanılan sıralamaya dönmüştür.²¹

İslam dünyasına baktığımızda yine bir tarihçi olan İzzet Derveze'nin Kur'ân'ın nüzûl sırasına ilgi gösterdiği ve ardından bu yöntemle bir tefsir yazımına başladığı görülmektedir. Bazı araştırmacılara göre Muhammed İzzet Derveze (ö.1984) *et-Tefsiru'l-Hadîs* adlı eseri ile İslam dünyasında tefsir tarihinde ilk kez Kur'ân'ı Kerîm'i nüzûl sırasına göre tertip ederek tefsir etmiştir.²² Ancak *et-Tefsiru'l-Hadîs* adlı tefsirinde nüzûl sırasını esas alan merhum Muhammed İzzet Derveze'nin yapmış olduğu şey de yeni değildir. Çünkü o tefsirini yazarken nüzûl sıralamasını Kur'ân'ın iniş süreci üzerine bir tasavvur inşa etmek üzere kullanmış değildir.²³ Derveze'nin, Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsirini yazmayı düşünmesi de *Asru'n-Nebi*, *Siretu'r-Rasul* ve *ed-Dusturu'l-*

17 Subhi Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet İstanbul, ts., s. 176.

18 Rıza Savaş, Ömer Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'ân'ın Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, edit.: Bilal Gökür ve diğerleri, İlim Yayıma Vakfı, İstanbul 2010, s. 168.

19 W.Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 130.

20 Sâlih, *Mebâhis*, s. 176.

21 Muhammed Abid el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, çev.: Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2001, s. 276.

22 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 23.

23 el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 277.

Kur'an'ı fi Şuunil-Hayat adlı üç eserini telif ettikten sonra olmuştur.

Günümüzde Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesini Şiiilerin daha çok benimsedikleri kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Şiiilerin bu yöntemi daha fazla benimsemelerinin sebeplerinden birisi Hz. Ali'nin Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tertip etmiş olmasından ileri gelmektedir. "Bilindiği ve Şiiilerle Sünnîler arasında yaygın bir kabul gördüğü üzere, ayetlerin teker teker nüzûl zaman ve mekânlarına ilişkin bilgiye ve de Kur'an'a en vakıf kişi Emir'ul-Müminin Ali (AS)'dir. O'nun düzenlediği Mushaf'tan sûrelerin nüzûl sırasına göre tanzim edildiği, ancak Osman (AS) zamanında tedvin edilmiş resmi Mushaf'a muhalefette maslahat görmediklerinden, bunun Velayet Hanedanı'nda korunduğu söylenmiştir. Genel anlamda görünen o ki, günümüzde oryantalistlerin üzerinde çalışmakta olup bir takım yorumlarda buldukları Kur'an sûrelerinin nüzûl sırasına göre düzenlenmesi olayı, daha çok Şiiiler arasında revaç bulmuştur."²⁴ Fakat bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin cem' ettiği mushafı Eşas'dan başka hiç kimsenin zikretmediği ve Eşas'ın "leyyinu'l-hadis"²⁵ olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin Kur'an'ın tamamını ezberlediğini rivayet etmişlerdir ki, Kur'an'ı ezberleyene de Kur'an'ı cem etti denilmektedir.²⁶ Dolayısıyla Hz. Ali'nin Kur'an'ı cemetmesi, ezberlemesi anlamında düşünülebilir.

Bir iddiaya göre çağdaş İslam dünyasında nüzûl sıralaması çalışmaları ilk etapta müsteşriklere bir cevap ama daha ziyade tepki anlamında ortaya çıkmıştır. Bu çalışmayı yapanlar arasında Mirza Ebû'l-Fazl (ö.1956), Sait Yakup Han (ö.1940), Ebû'l-Kasım Azad'ın sekreteri olan, *Tertibu Nüzûli'l-Kur'âni'l-Mecid* isimli eserin müellifi Muhammed Ecmel Han ve Haşim Emir Ali (ö.1987) gibi isimler bulunmaktadır. Uygulamalı çalışmalar kapsamında ise *et-Tefsiru'l-Hadîs* adlı eseriyle İzzet Derveze, *Tefsiru'l-Beyâni'l-Meânî* adlı eseriyle Abdulkadir Molla Huveys Ali Gazi el-Furati ed-Deyrezurî, *el-Medhal ile'l-Kur'ân ve Fehmu'l-Kur'ân'il-Hakîm: et-Tefsiru'l-Vadîh Hasebe Tertibu'n-Nüzûl* adlı eseriyle Muhammed Abid el-Câbirî ve ülkemizde *Beyânu'l-Hak* adlı tefsiriyle M. Zeki Duman²⁷

24 Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev.: Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah, Fecr Yaymevi, Ankara 1998, ss. 25-26.

25 "Leyyinu'l-Hadîs", "Hadiste gevşektir" manasına cerh lafızlarındandır. Cerhin birinci mertebesine ve en hafifine delalet eder. Buna göre Leyyin, adalet vasfını kaybettirmeyen bir kusuru görülen ravinin cerhinde kullanılan bir cerh lafzı olmaktadır. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 202.

26 Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eşas es-Sicistanî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tahk.: Muhibeddin Abdu's-Subhan Vaiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 2002, c. 1, s. 170.

27 Savaş, Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu", ss. 164-165.

gibi müfessirler zikredilebilir. Ayrıca Abdurrahman Habenneke el-Meydânî'nin 15 ciltlik "*Meâricu't-Tefekkür ve Dakâiku't-Tedebbür*" adlı tefsiri de bu yöntemle yazılmış tefsirlere aittir.

2.Kur'ân'ın Nüzûl Sırasının Tespitinde Bazı Zorluklar

Nüzûl sıralamasında en büyük zorluk ayetlerin iniş tarihini tespitle ilgilidir. Yoksa sûreler düzleminde az çok bir konsensüse ulaşılabilmektedir. Bu bağlamda Hartwing Hirschfeld (ö.1934) daha öncekilerin aksine özellikle Nöldeke'nin yaptığı işe muhalif olarak sûrelerden ziyade ayetlerin kronolojisinin yapılması gerektiğini savunmuş ve bu tertibe göre bir çalışma yapmıştır.²⁸ Fakat Mekkî sûrelerde Medenî ayetlerin, Medenî surelerde ise Mekkî ayetlerin bulunduğu bilinen bir vakıdır. Üstelik ayetlerin tertibinin tevkifi olduğuna dair ümmetin icma'sı vardır.²⁹ Ayetlerin kronolojik diziminin yapılması halinde ayetlerin tevkifiliği meselesi gündeme gelecektir ki Mushaf'ın nüzûl sırasına göre tertib edilmesi düşüncesi ayetler ve sûrelerdeki mevcut durumun bütünüyle tağyirini zorunlu kılacaktır.³⁰ İşte bu sorun da ayetler bağlamında kronolojik düzenlemeye engel teşkil eden bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Derveze, Suriye müftüsü Şeyh Ebu Yusr Abidin'den aldığı fetvada: "Tefsir, tilavet edilen bir Kur'ân değildir ki ayet ve sûrelerinin tertibine riayet edilmesi gereksin"³¹ ibaresinden hareketle problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Yani Derveze'ye göre tefsir tilavet olunan bir Kur'ân değildir. Dolayısıyla nüzûl sıralamasına göre tefsir yazmak mevcut Mushaf tertibine zarar vermez. Mevcut Mushaf tertibinin mühim sayılması 'bu tertibin vahye dayandığı ve bu hususta insanların görüş belirtmelerine imkân verilmediği'³² inancından ileri gelmektedir.

Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tertibindeki ihtilaflar kendisini Mekkî-Medenî ayırımında zaten belli etmiş ve bu zorluk doğal olarak ayetlerin kronolojisine de aksetmiştir. Muhtemelen bu büyük ihtilafın sebebi, Mekkî-Medenî ayırımının "tedvin asrı" denen hicrî ikinci yüzyıla kadar pek önemsenmemiş olmasıdır.³³ Çünkü Hz. Peygamber zamanında sahabe vahyi ve Kur'ân'ın inişi-

28 Savaş, Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'ân'ın Yorumu", s. 168; Ayrıca bk. Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 139.

29 Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 1, s. 281.

30 Draz, "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", s. 249.

31 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. 1, s. 10.

32 Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, c. 4, s. 267.

33 el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 271.

ni müşahade etmişler Kur'ân'ın indiği zamana, mekâna ve esbab-ı nüzûle tanık olmuşlardı.³⁴ Bu yüzden olsa gerek bazı araştırmacılara göre ayetlerin kronolojik sıralamasının %100 kesinlik arz etmemesi bilimsel açıdan önemli bir problem oluşturmakla birlikte, kronolojik esaslı okuma tarzı için ciddi bir sorun teşkil etmemektedir.³⁵ Ancak mesele Kur'ân'ın i'cazı açısından ele alındığında ortada ciddi bir sorunun varlığı devam etmektedir.

Ayetlerin nüzûl sırasını tespitte yönelik çeşitli teklifler ve çalışmalar vardır. Nüzûl sırasına göre ayet ve sûrelerin tespit edilmesinde esbâb-ı nüzûlün, ayetlerin üslubunun, uzunluk ve kısalığının, secilerin, anahtar kavramların ve ifade kalıplarının imkânı üzerine Batıda ve İslâm âleminde çeşitli incelemeler yapılmıştır ve yapılmaya devam etmektedir. Oryantalistler için daha çok âyetlerin uzunluk kısalıkları, edebî özellikleri ve konuları kronoloji için ölçüt olmuştur.³⁶ Esasen bunlar Mekkî-Medenî ayrımında İslâm âlimlerinin belirttiği kıstaslardandır. Fakat bu kıstasları farklı şekilde kullanan ve farklı sonuçlara ulaşan oryantalistler vardır. Mesela Watt (1909-2006) secilerden yola çıkarak Kur'ân'ın revize edildiğini ifade etmektedir.³⁷

Nüzûl sıralamasını tespit etmede Mekkî-Medenî, esbâbu'n-nuzûl ve nesh konuları birbirini açıklayan ve tamamlayan ilimler³⁸ sayılabilir. Bu meyanda esbâb-ı nüzûl'un, ayetlerin sıralamasını belirlemedeki rolüne dair çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Söz konusu araştırmaların birisinde, İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) "nüzûl sebebi rivayetlerinde gözetilen amacın, ayetin anlamını kolaylaştırmak olduğunu, dolayısıyla nüzûl sebebi açısından bu rivayetlerin gerçek olabileceği gibi, sanal da olabileceğini, bu yüzden bunlara ihtiyatla yaklaşmak gerektiği" tarzındaki görüşlerine de itibar edilerek, nüzûl sebebi rivayetlerinin ayetleri tarihlendirme konusunda bizi isabetli sonuçlara götürebileceği gibi, yanıltıcı da olabileceği³⁹ ifade edilmiştir. Buna göre sebep-i nüzûl rivayetleri ayetlerin nüzûl sırasını belirlemede kâfi değildir. Aynı şekilde oryantalistlerin de bu sahada yaptığı çalışmaların iyi netice verdiği söylenemez. Nitekim bazı araştırmacılar, oryantalist literatürün âyetlerin tarihlendirilmesi

34 Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 1, s. 161; Ebû Şehbe, *el-Medhal*, s. 220.

35 Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 149.

36 Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 229.

37 Watt, *Kur'ân'a Giriş*, ss. 109-111.

38 Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 107.

39 Ali Rıza Gül, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2004, c. 7, sayı: 19, ss. 198-199.

konusunda katkısının çok fazla olmayacağı kanaatindedirler.”⁴⁰

3.Kur’ân’ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesinin Gerekçeleri

Daha önce değindiğimiz gibi Kur’ân’ın nüzûl sırasına yönelik çalışmalar oryantalistlerin etkisiyle yol almıştır. Kanaatimizce oryantalistlerin bu tür çalışmalara ilgi göstermelerinin bir sebebi de Kur’ân’ı dağınık, düzensiz bir kitap olarak algılamaları ve bu minvalde ona bir düzen kazandırma arzularındır. Nitekim sûrelerin, kronolojisine veya içeriğine göre değil de uzunluklarına göre dizilmesinin tuhaf olduğunu söyleyen Rus oryantalist L. İ. Klimoviç’e göre, “Kur’ân’ı okumaya başlayan her okuyucuyu ilk olarak şaşırtan kronolojik sıradaki aksamalar ve özellikle mana sırasındır”.⁴¹ Çağdaş düşünürlerden Arkoun ise adeta diğer bazı oryantalistlere tercüman olarak şunları kaydetmektedir: “Kur’ân, düzensiz sunuşuyla, alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihî, efsanevî, anıştırmalarının, tekrarlarının, tutarsızlıklarının bolluğuyla, kısacası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, ahlakî bağlamımızda somut dayanaklar olarak artık hiç yer almayan bütün bir işaretler topluluğuyla açıkça bıktırıcıdır.”⁴²

Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre tertip edilmesi bütün İslam ülkelerinde yankı bulmuş ve sebepleri de izah edilmeye çalışılmıştır. Mesela bu konu Mısır’da Yusuf Raşid tarafından “Rattıbu’l-Kur’ân’el-Kerîm Kemâ Enzelehullah” (=Kur’ân’ı Kerîm’i Allah’ın inzal ettiği üzere tertip edin) adlı araştırmasıyla gündeme gelmiştir. Raşid bu araştırmasında Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre tertip edilmesinin gerekçesi olarak mevcut Mushaf tertibindeki kendince zaaf olarak gördüğü noktaları serdetmiştir. Raşid’e göre mevcut Mushaf tertibi fikirleri bulandırmakta, Kur’ân’ın nüzûlünden beklenen faydaları zayi etmekte, teşride tedric metoduna ters düşmekte ve düşüncenin tabii akışını ifsad etmektedir. Çünkü okuyucu Mekkî sûreden Medenî sûreye geçtiğinde şiddetli bir sarsıntıya uğramaktadır.⁴³ Dikkat edilirse burada da Kur’ân’ın alışılmadık tertibine ve onun dağınık bir kitap olduğuna dair bir vurgu vardır.

Genellikle bu yöntemin tedricîlik açısından getirdiği faydalara temas edil-

40 Gözeler, *Kur’ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 230.

41 L.İ. Klimoviç, “Kur’ân Metninin Oluşumu ve Tertibi”, çev.: M. Kemal Atik, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2004, sayı: 4, s. 151.

42 Muhammed Arkoun, *Kur’ân Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 81 vd.

43 Draz, “Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûl Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri”, s. 247.

diği görülmektedir. Nitekim Derveze bu yöntem hakkında şunları kaydetmektedir: “Biz Kur'an'ı anlama ve ona hizmet etmede bu yöntemin en üstün yöntem olduğuna inanıyoruz. Çünkü bu yöntem sayesinde Nebvî seyrin aşamalarını izlemek mümkün olduğu gibi, tenzilin merhalelerini de en açık ve detaylı şekliyle izlemek mümkündür. Bu yöntemle okuyucu Kur'an'ın indiği atmosfere girecek, Kur'an'ın indiği ortamı ve o ortamla olan münasebetini ve boyutlarını görecektir böylece tenzilin hikmeti kendisine tecelli edecektir.”⁴⁴

Kur'an'ın nüzûl sırasına ilişkin çalışmalarıyla tanınan ve İran'da Humeyni döneminin ilk başbakanlarından olan Azeri asıllı Mehdi Bâzergan (1907-1995) ise *Adım Adım Vahiy* adlı kitabının önsözünde bu tarz metodu tercih etmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bu tefsir ve tedebbür çabası; yetmiş yıllık Kur'an eğitim-öğretimi ile İran toplumunda Kur'an eğitimi, Kur'an'la amel bağlamındaki araştırmalar ve bunun nisbi olarak uygulamaya konulmasıyla elde edilen deneyimlerin mahsulü olmaktadır.”⁴⁵ Buna göre Bâzergan'ın bu yöntemi benimsemesindeki dominant faktör bu metodun bir tecrübenin ürünü olmasından ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesinden kaynaklanmaktadır. Bâzergan'ın nüzûl sıralamasını esas alarak yapılan tefsire ehemmiyet vermesinin en önemli gerekçelerinden birisi de ilahî beyanları tarafsız ve realist biçimde anlamaya çalışma iddiasıdır.⁴⁶

Bâzergan, sûrelerin nüzûl sıralarına göre düzenlenmiş olan cetvellerindeki çoğu birbiriyle mutabakat arz etmeyen problemin “Kur'anî Vahyin Gelişim Süreci” adlı kitabının telifiyle aşıldığını kaydetmektedir.⁴⁷ Ne var ki bazı araştırmacılar Bâzergan'ın yapmış olduğu kronolojinin mesnetsiz olduğunu⁴⁸ iddia etmektedirler. Buna rağmen *Kur'anî Vahyin Gelişim Süreci* adlı kitabıyla kronolojik problemi aştığını düşünen Bâzergan, daha sonra *Adım Adım Vahiy* adlı kitabıyla bu yönde bir tefsir denemesine girişmiştir.

Öte yandan bir görüşe göre Kur'an'ın vermek istediği mesajın, insan hayatında çok kısa bir dönem sayılacak 23 yılda bir toplumu nasıl inşa ettiği konusu, hep bir soru işareti olarak araştırmacıların ve aynı şekilde Batılıların da dikkatini çektiği için Kur'an'ın kronolojik sırasını kurma çalışmaları yapılmıştır.⁴⁹ Böylece toplumsal değişimin yasaları keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu tür bir

44 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. 1, s. 9.

45 Mehdi Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, çev.: Yasin Demirkıran, Fecr Yaynevi, Ankara 1999, s. 20.

46 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, s. 27.

47 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, s. 22 vd.

48 Gül, “Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü”, s. 192.

49 Savaş, Dumlu, “Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu”, s. 163.

anlayışın pozitivist düşünceden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın indiği ortamın Kur'ân'ı anlamaya büyük faydalar sağlayacağı yönündeki genel mülahazalar günümüzde daha vurgulu bir hale gelmiş ve bu durum nüzûl sıralamasına ilişkin çalışmalara bir ivme kazandırmıştır. Bazı araştırmacılar nüzûl kronolojisine dönük çalışmaları esbâb-ı nüzûl çalışmaları kadar ehemmiyetli görmektedirler. Zira ayetlerin kronolojisi ile nüzûl sebeplerini bir bütün olarak değerlendirmek ve onu tarihî bir veri alanı olarak görmek bizi hem Kur'ân hem de ilk dönem toplumu hakkında daha sağlam ve esaslı bir kavrayışa taşıyabilir. Öyleyse ayetlerin kronolojisini çıkarmaya yönelik çalışmalar, esbâb-ı nüzûl çalışmalarının kendisi kadar önemli sayılmalıdır.⁵⁰ İşte bütün bu sebepler Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesinde rol oynamıştır.

Kanaatimizce Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsirini gündeme taşıyan en önemli faktörlerden birisi, sosyal değişimlerle başkalaşmış olan modern dünyada Müslümanların yaşadığı kafa karışıklığını nüzûl sürecini aşama aşama takip ederek izale etme ve bir diriliş hareketi başlatma düşüncesidir. Esasen çağdaş tefsir hareketlerinin ekserisinde İslam toplumlarının bilinçlenmesine ve ıslahına yönelik vurguların ağırlıklı olduğu müşahede edilen bir husustur. Bu bağlamda Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için mevcut Mushaf tertibinin dışına çıkmayı göze alan müfessirlerin bütün bu çabalarına birer deneme olarak şans vermek uygun olacaktır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Kur'ân'a, rastgele düzenlenmiş bir mimari eser muamelesi yapamayız, çünkü Kur'ân metni mantığın değil vahyin ürünü olan beyânî bir metindir. Kur'ân metninin bu beyânî özelliği onu açık hale getirir.⁵¹

4.Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesinin Faydaları

Sorulması gereken en önemli şey, nüzûl sırasına göre tefsir çalışmalarının Kur'ân'ı anlamaya ne derece katkı sağladığıdır. Bu sorunun cevabını bulmak için nüzûl sırasına göre yapılan tefsirlere bakmak gerekir. Çünkü Kur'ân'ı anlamada kullanılan bir metodun faydasını o metodu uygulayan müfessirin eserinden analiz etmek mümkündür. Mesela bazı araştırmacılara göre, Derveze'nin, tefsirini nüzûl tertibine uyararak yazması eserine bazı olumlu katkılar sağlamış ve bu tutum onun diğer müfessirlerin bazı rivayetlerin etkisinde kala-

50 Selim Türcan, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *İslamî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, sayı: 1, s. 135.

51 el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 277.

rak yaptıkları hataları yapmamasını, bazı zayıf veya uydurma rivayetleri sahih kabul ederek zor durumlara düşmemesini sağlamıştır.⁵²

Aslında nüzûl sırasına göre yapılan tefsir çalışmalarında gözetilen gaye, Mekkî-Medenî ayrımı ve bunun faydaları hakkındaki mülâhazaların genişletilmiş halidir. Çünkü Mekkî-Medenî ayrımında özellikle nasîh-mensuhun bilineceği ve teşrîf tarihinin daha iyi anlaşılacağına dair bir faydadan bahsedilmektedir.⁵³ Bu minvalde bir kısım fakihler Kur'ân'ı anlamada Medenî sûrelerin Mekkî sûreler üzerine tenzil edilmesinin ve aynı şekilde Mekkî sûrelerin birbiriyle, Medenî sûrelerin de birbiriyle nüzul sırasına göre tertiplenmesinin doğru olacağını⁵⁴ söylemişlerdir. Günümüzde ise bu çerçeve daha da genişletilerek toplumsal ıslahata katkı sunacak boyutların keşfedilmesi cihetine gidilmiştir.

Kanaatimizce nüzûl sırasına göre tefsir yapmak çok farklı bakış açılarını besleyebilecek bir niteliğe sahiptir. Mesela nüzûl sırasına itibar eden bir eğitimci eğitim ilke ve yöntemlerini, bir ekonomist yoksulluk ve gelir paylaşımının sınıflar arası dağılımını, bir politikacı farklı grupların yönetiminin nasıl sağlandığını vb. konularında kendince zengin malzeme çıkararak yorumlayabilir. Gerçi bu durum mevcut Mushaf tertibi için de söz konusudur. Ancak nüzûl sıralamasında bu farklılıklar daha belirginlik kazanmaktadır. Nitekim nüzul sırasına göre yapılan tefsirlerde tek tip bir anlayışın ortaya çıkmamış olması da bu zenginliğin bir göstergesidir. Örneğin Derveze yazdığı tefsirde görüşlerini daha çok Mısır'da hâkim olan İslah Ekolünden beslenerek ortaya koyarken; *el-Beyanu'l-meânî* adlı eseriyle Kur'ân'ı baştan sona nüzûl sırasına göre tefsir eden ve Nakşibendî tarikatına mensup olan Abdulkadir Molla Huveyş Ali Gazi el-Furati ed-Deyrezurî (ö.1978) ise daha çok tasavvufî bir yöneliş sergilemiştir.⁵⁵

Nüzûl sırasına göre yapılan tefsirlerde Kur'ân'ın bütünlüğüne özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu yöntemle kaleme alınan bir kısım tefsirlerde her ayete, numaralarına göre müstakil birer ayet olarak değil, belli bir manayı, belli bir maksadı ya da hükmü ifade eden ayetten/ayetlerden oluşturulmuş tematik paragraflar hâlinde ve Resulullah'a (s.a.v.) bir vahiy hâlinde/celsede indirilen pasaj bütünlüğü göz önünde bulundurularak mana verilmiştir. Özellikle bu iki yöntem sebebiyle pek çok müfessirin düştüğü anlama hatasına düşmekten korunulmuş ve birçok meâl ve tefsirdeki hatalar da düzeltilmiştir.⁵⁶

52 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 166.

53 Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 1, s. 161; Ebû Şehbe, *el-Medhal*, s. 220.

54 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 256.

55 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 25 vd.

56 <http://zekiduman.com/kitaplar.html> (erişim: 02.03.2013)

Câbirî bu yöntemin müfessiri temel metodolojik hatadan kurtarabileceğini ve Kur'ân'ın bütünlük içerisinde tefsir edilmesine katkı sağlayacağını söyler. Ona göre Kur'ân ayetlerinin bağlamı şu iki hususun birlikte dikkate alınması ile tespit edilir. Birincisi; ele alınan ayetin öncesinde ve sonrasında yer alan ayetlerden oluşan pasaj; ikincisi ise, ayetin nüzûl şartları -yani içerisinde yer aldığı sûrenin nüzûl sıralamasındaki yeri- diğer ayetlerle ilişkisi ve muhatap kitlesinin açıklığa kavuşturulması. Bunlara ilaveten bir de "Kur'ân'ın kimi ayetleri kimi ayetlerini açıklar" prensibi ile hareket etme gerekliliği söz konusudur. İşte bütün bunlar dikkatle uygulanmalıdır ki yapılan yorum "Arap ufku" nun, yani Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arap toplumunun kültür ve yaşam atmosferinin dışına çıkmasın.⁵⁷

Nüzûl sırasına göre tefsir çalışmalarının Kur'ân'ın bütünlüğüne dikkat etme hususunda konulu tefsiri de etkilediği söylenebilir. Çünkü konulu tefsir yönteminde konuyla ilgili ayetlerin mümkün merteye nüzûl sırasına göre değerlendirilmesi⁵⁸ vurgulanmaktadır. Bu açıdan iki yöntem arasında bir bağ kurmak mümkündür.

Esasen nüzûl sırasının siretle iç içe geçirilmesi hadislerin de Kur'ân tefsirinde daha içkin olmasını intaç eder. Siret bilgisi bir yandan ayetlerin daha somut biçimde anlaşılmasına yardımcı olurken; diğer yandan Kur'ânî perspektif de tarihî verilerin eleştirel okunmasına katkıda bulunur. Böylece gerçekçi bir tarih algısı inşa edilebilir.

Nüzûl ortamının tahlili Kur'ân dilinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunar. Çünkü dil kültürün taşıyıcısıdır. Kur'ân'ın indiği kültür havzasını Kur'ân paralelinde okuduğumuzda birçok muğlâk gözükken ifade kendisini ifşa edecektir.

5.Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesine Eleştirel Bakış

Kullanılan her metodun kendi çapında avantajlarının yanında tenkide açık yönleri de bulunmaktadır. Çünkü her tefsir hareketi, kalkış noktasını çok defa tefsire gereğinden fazla yansıtmıştır. Bu manada nüzûl sırasına göre tefsir hareketinin de tarihsel arka planı gereğinden fazla önemseddiği ve bu yüzden yapılan tefsirin bazen Kur'ân bağlamının dışına taşmasına yol açtığı⁵⁹ görülmektedir. Hatta bu tür tefsirlerde ayetlerin meâli verilirken bile o ayetle ilgili riva-

57 el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 102.

58 Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları I*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 12.

59 Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller", s. 266.

yetlerin meâl serbest biçimde yansıtıldığı görülmektedir. Mesela *Beyânu'l-Hak* adlı Meâl-Tefsir'de ayetlere meâl verilirken, rivayetlerin etkisinde kalındığı ve dolayısıyla bu rivayetlerin ayet meâllerine yansıtıldığı⁶⁰ söylenmektedir. Kanatımızca bu durum sebab-i nüzûle ve ayetlerin bağlamını tespite yönelik gösterilen titizliğin bir yansımasıdır.

Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi semantik çalışmaların yapılmasına en elverişli usullerden birisidir. Ancak semantik tahlillerin bu çeşit tefsirlerde ne kadar yer bulduğu tartışmaya açık konumdadır. Oysaki ayetlerin indiği ortamı önceleyen bu yöntem, dil-kültür ilişkisi üzerinden daha fazla aydınlatıcı analizler sunabilir.

Ülkemizde önce mevcut Mushaf tertibine göre yayınlanan bazı tefsirler daha sonra nüzûl sırasına göre de yayınlanmış ama içerikte bir değişiklik olmamıştır.⁶¹ Bu durum nüzûl sırasına göre yapılan hem meâl hem de tefsirlerin halkın dikkatini cezbediği ve bu manada ticarî bir gaye güttüğünü de göstermektedir. Hatta Elmalılı'nın bile nüzûl sırasına göre Kur'an meâli yayınlanmış durumdadır. O halde nüzûl sırasına göre yazılan bazı meâl ve tefsirlerin moda uymak kabilinden olduğu ve kullandıkları tefsir yöntemini pek de ciddiye almadıkları iddia edilebilir. Ancak söz konusu zaafın farkında olan ve bu duruma ilişkin açıklama yapma mecburiyeti hisseden müfessirler de vardır. Mesela önce mevcut Mushaf sıralamasına göre yayınlanan, daha sonra ise nüzûl sırasına göre içeriği hiç değiştirilmeden yayınlanan bir meâl-tefsirde şöyle bir açıklama yapılarak muhtemel tenkitler bertaraf edilmeye çalışılmıştır: "Bu meâl-i şerif, işin en başında nüzûl sırası gözetilerek hazırlanmıştı. Açıklayıcı notlar yerleştirilirken de bu sıra gözetilmişti. Fakat bir takım gerekçelerle, basıkda önceliği Mushaf sıralı olanı aldı. Nüzûl sıralı baskıyı Kur'an okurunun istifadesine sunmak ancak şimdi nasip oldu."⁶²

Nüzûl sırasına göre yazılan tefsirlerde ekseriyetle sûrelerin tanıtımına ve muhtevasına yönelik bazı malumat aktarılmaktadır. Bu özellik çağdaş tefsirin artık bir karakteri olmuştur denebilir. Açıkçası bu güzel bir uygulamadır. Mesela *Beyânu'l-Hak* adlı tefsirde her sûrenin meâl ve tefsirinden önce, o sûreyi okuyucuya tanıtmak ve dikkatlerini sûrenin tarihî bağlam ve anlamı üzerine teksif etmek maksadıyla sûrenin tarihî/kültürel arka plânını, varsa şayet, özel

60 Naif Yaşar, "Beyânu'l-Hak Adlı Meâl-Tefsir Üzerine Bir Eleştiri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Rize 2012, sayı: 2, ss. 209, 229.

61 Mesela bk. R.İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011.

62 Mustafa İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. IX.

nüzûl sebebini de kapsayacak şekilde muhtevasıyla ilgili -bir ya da iki; birkaç sûrede ise, üç ve dört sayfa hâlinde- özet bilgi verilmiştir.⁶³ Gerçi sûrelerin tanıtımı, isimleri, konusu ve ana hedefi ile ilgili bilgiler klasik bazı tefsir kaynaklarında da verilmiştir. Mesela, Firûzâbâdî'nin (ö.817/1415) *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı tefsirinde sûrelerin muhtevasına yönelik bilgiler serdedilmektedir. Dolayısıyla bu yeni bir şey değildir. Ancak nüzul sırasına göre yazılan bazı tefsirlerde bu uygulama abartılı bir hal almış ve bu yüzden tenkit edilmiştir. Örneğin *Hayat Kitabı Kur'ân* adlı meâl-tefsirde "Hicr Sûresi'nin ana konusu insandır." Mâide Sûresi için "sûrenin maksadı insana kontrollü ve kurallı yaşama disiplini kazandırmaktır. "Meryem Sûresi'nde "asıl amaç, Hz. Peygamber'in şahsiyetini inşadır." "Enfâl sûresi tek cümlede özetlenebilir (...). Sadece savaş ahlakını değil, aynı zamanda ahlak savaşını da öğretir" şeklindeki beyanlar, "murâd-ı ilahî nasıl bu şekilde ifade edilebilir? Allah Celle Celalüh'ün kastını tespit mümkün müdür? Bir insanın kaleminden çıkan bir metnin ana fikrini yazarıyla aynı cümleler ile ifade mümkün olmazken bu, Kur'ân için nasıl mümkün olabilir? Yine bir sûre, bir cümleyle özetlenebilir mi?"⁶⁴ düşüncesiyle eleştirilmiştir.

Anladığımız kadarıyla Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesinde başarının yakalanması, sosyal bilimlere dayalı olarak bir kazı yapılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu tarz tefsirle uğraşanların sosyal bilimler sahasında en azından sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve tarih gibi birkaç birimde az çok uzmanlaşmaları icap eder. Ne var ki bu tarz tefsir yazan bütün müfessirlerin sosyal bilimlerle ilişkisinin ciddi düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir. Gerçi Derveze bir tarihçi, el-Câbirî ise bir düşünür olarak elbette ki bu tefsire katkıda bulunmuşlardır. Hatta el-Câbirî'nin *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzul* adlı eserinin tefsir alanına önemli katkılar sağlayacak ve tefsir yazımına yeni soluklar ve ufuklar kazandıracak nitelikte bir eser⁶⁵ olduğu söylenmiştir. Fakat yine de nüzûl sırasına göre yapılmış mevcut tefsirlerin, ilim dünyasında çeşitli tartışmalara sebep olmalarına rağmen henüz beklenen farklılığı ortaya koydukları iddia edilemez. Ama uzun vadede, diğer birikimlerin de etkisiyle kendi çapında beklentilere cevap verebilecek bir

63 <http://zekiduman.com/kitaplar.html> (erişim: 02.03.2013).

64 Halis Demir, "Hayat Kitabı Kur'ân-Gerekçeli Meâl-Tefsir Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2011, sayı: 36, s. 157.

65 Mesut Okumuş, "Muhammed Abid el-Câbirî, Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzûl, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2008-2009", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2009, c. 8, sayı: 16, s. 182.

noktaya ulaşabilir.

Sonuç

Oryantalistlerin Kur'an çalışmaları sahasında İslam dünyasına yaptıkları en bariz etkilerden birisi Kur'an sûrelerinin nüzûl sürecine ilişkin yeni listeler çıkarmaları olmuştur. Hazırlanan listeler nihayetinde bu yöntemle Kur'an'ın tefsir edilmesine iyi bir zemin hazırlamıştır.

Aslında nüzûl sırasına göre cetvellerin oluşturulması İslam dünyasına ait bir olgudur. Nitekim birçok âlimin bu yöndeki çalışmaları İslamî kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak bu usûle dayalı olarak sistematik biçimde Kur'an'ın tefsir edilmesi müsteşriklerin çalışmaları ile faal hale gelmiştir. Bununla birlikte müsteşrikler Kur'an'ı dağınık, tertipsiz bir kitap ve Hz. Muhammed'in bir ürünü olarak değerlendirdikleri için nüzul sıralamasına ilgi gösterirken; müfessirler bu yöntemi genel itibariyle Kur'an'ı daha iyi anlamının bir vasıtası olarak görmüşlerdir.

Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tertip ve tefsir edilmesinin Kur'an'ın muhtevasının detaylı bir dökümünün çıkarılmasına katkısı olmuştur. Nüzûl sırasına göre tefsir yapılması bir bakıma Kur'an'ı anlamının onu yaşamayla birlikte ele alınması gereğini ihsas ettirmektedir. Bu yöntemde öne çıkan eğilim Kur'an'ın canlı bir hitap ve mahza hidayet kaynağı oluşudur. Zaten Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sireti eşliğinde okunmasının esas alınması, Kur'an'ı canlı bir hitap olarak telakki etmenin bir neticesidir.

Bu yöntemin tarih bilgisine koşut olarak metni anlamaya çalışması ve dilin kültürle olan ilişkisini gözetmesi dinamik bir bakış açısı kazandırmaktadır. Ne var ki bu tarzda yazılan tefsirlerde semantik analizler tatmin edici boyutta değildir. Hâlbuki bu usûl semantik analizler için oldukça elverişli bir bünyeye sahiptir.

Kur'an tefsirinde geliştirilen her yöntem kendi döneminin paradigmasından izler taşır. Bu yönüyle nüzûl sırasına göre yazılan tefsirlerin pozitivistten etkilendiği sezilmektedir. Çünkü yirmi üç yıl zarfında gerçekleşen köklü değişimlerin sebebini araştırarak çeşitli toplumsal yasalara ulaşmak pozitivist bir bakışı anımsatmaktadır.

Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesinin Müslümanlarda gerçekçi bir tarih bilincinin oluşmasına katkı sunacağı söylenebilir. Çünkü siyeri Kur'an paralelinde okumak, tarihi, rivayet görüntüsünden kurtaracak, daha realist bir bakış açısı kazandıracaktır. Müslümanların Kur'an ve Hz. Peygam-

ber'le daha iyi duygudaşlık yapmalarına katkıda bulunacaktır.

Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi, Mekkî-Medenî, tenasüp, i'caz, nesh, esbâb-ı nüzûl ve Kur'ân'ın tertibi gibi Kur'ân ilimlerinin yeniden tartışılmasıyla iç içe olmuştur. Bu yönüyle ilim dünyasına bir hareketlilik kazandırdığı söylenebilir. Ne var ki bu hareketlilik içerisinde yenilik adına bazı savruk fikirlerin serdedildiği de bir gerçektir.

Anladığımız kadarıyla Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre tefsir etme yönteminde Kur'ân'ı bir metin olarak değil canlı bir hitap olarak görme anlayışı ağırlıktadır. Bu yöntem bir takım sosyolojik ve psikolojik prensiplerin ortaya konulmasında elverişli gözükmektedir. Yine bu yöntem Kur'ân'ın bütünlüğünü berrak biçimde gösterme potansiyeline sahiptir. Fakat bu tür tefsirlerden henüz beklenen neticenin alındığı iddia edilemez.

Kaynaklar

- Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Bâzergan, Mehdi, *Adım Adım Vahiy*, çev.: Yasin Demirkıran, Fecr Yayınevi, Ankara 1999.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, çev.: Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Demir, Halis, "Hayat Kitabı Kur'ân-Gerekçeli Meâl-Tefsir Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, Erzurum 2011, ss. 149-176.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâ'î'l-Kutubî'l-Arabiyye, Kâhire 1383.
- Draz, Muhammed Abdullah, "Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", çev.: Ahmed Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1997, Cilt: XXXVII, ss. 245-261.
- Ebû Şehbe, Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Livâ, Riyâd 1987.
- ed- Dureysî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1987.
- el-Câbirî, Muhammed Abid, *Kur'ân'a Giriş*, çev.: Muhammed Coşkun, Mana Yayınları İstanbul 2011.
- Eliaçık, R.İhsan, *Yaşayan Kur'ân*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011.
- Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Gözeler, Esra, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Gül, Ali Rıza, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, sayı: 19, Ankara 2004, ss. 191-220.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları-I*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995.
- <http://zekiduman.com/kitaplar.html> (erişim: 02.03.2013).
- İbn Âşûr, Muhammed Fâdîl, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1970.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eşas es-Sicistanî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tahk. Muhibbeddin Abdü's-Subhan Vaiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 2002.
- İslamoğlu, Mustafa, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Klunoviç, L.İ., "Kur'ân Metninin Oluşumu ve Tertibi", çev.: M. Kemal Atik, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2004, sayı: 4, ss.143-158.

- Okumuş, Mesut, "Muhammed Abid el-Câbirî, Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbî'n-nüzul, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, (c. I-III), Beyrut 2008-2009", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2009, Cilt: 8, sayı: 16, ss. 177-182.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.
- Polat, Fethi Ahmet, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller", *Tefsir El Kitabı*, edit.: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Sâlih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet İstanbul, ts.
- Savaş, Rıza; Ömer Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, edit.: Bilal Gökür ve diğerleri, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2010.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâfî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, 1997.
- Türcan, Selim, "Tefsir Tarihiçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *İslamî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, Yıl: 2, sayı: 1, ss. 119-138.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Yaşar, Naif, "Beyânu'l-Hak Adlı Meâl-Tefsir Üzerine Bir Eleştiri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Rize 2012, sayı: 2, ss. 193-232.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar 1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1995.

ANNE-BABA TUTUMUNA GÖRE LİSE ÖĞRENCİLERİNİN AHLAKİ OLGUNLUK DÜZEYLERİ

Mustafa ŞENGÜN *

Özet

Bu araştırmada lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkilediği düşünülen anne-baba tutumları ele alınmıştır. Araştırma, alan araştırmasına dayanmaktadır. Alan araştırması, Samsun il sınırları içinde faaliyet gösteren liselerden random yöntemiyle seçilen 830 lise öğrencisi üzerinde yapılmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği ve Kişisel Bilgi Anketi ile toplanmıştır. Verilerin istatistiksel analizi ise, varyans analizi, t-testi ve Scheffe testleri ile yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda ise, anne-baba tutumlarının lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli faktörler oldukları sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ahlak Eğitimi, Ahlaki Olgunluk, Aile, Anne-Baba Tutumu.

Abstract

The Attitudes of Parents Affecting Moral Maturity Levels of High School Students

This study tries to analyze the attitudes of parents which may affect moral maturity levels of high school students. The study is based on field research. Field research was carried out on the 830 high school students selected randomly from some high schools took place in Samsun. Data of the study were collected by Moral Maturity Scale and Individual Acknowledgement Questionnaire developed by the researcher. Statistical analyses of data were done with variance analysis, t-test and Scheffe tests. Lastly, it was found that the attitudes of parents were the prominent factors affecting the moral maturity levels of high school students.

Key words: Moral Education, Moral Maturity, Family, Attitude of Parents.

Giriş

Anne, baba, çocuklar ve bazen de yakın akrabaların sıkı bir hayat birliği oluşturacak şekilde toplanıp birleştiği, biyolojik, psikolojik, hukuki, ahlaki, ekonomik, kültürel ve dinî bağlarla dayalı en küçük sosyal birime aile denir.¹ İnsanın doğup büyüdüğü, yetiştiği, bakım ve korunmasının sağlandığı ilk sosyal yapı olan aile, aynı zamanda, toplumun kültürel ve ahlaki değerlerini, gelenek ve

* Bayburt Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1996, s. 169.

göreneklerini nesilden nesile aktaran ve çocukları topluma hazırlayan en temel kurumdur.

Çocuk ve gençlerin, ahlaki gelişim sürecinde ilk ve en önemli ahlaki otorite kaynağı ailedir. Özellikle ilk çocukluk yıllarında aile, toplum normlarını ve ahlak değerlerini çocuğa aktarmak için gerekli olan model ve örnekleri sağlar, onu doğru davranışa motive eder. Aile, ahlaki davranışların kazanılmasında önemli rolü olan ödül ve ceza yöntemlerinin de kullanıldığı ilk ortamdır.²

Aile bireyleri arasındaki duygusal tutum ve davranışları bütünleştirici ve uzlaştırıcı rolü anne üstlenir. Baba ise, aile içinde karar veren, çocuklara sınırlamalar getiren ve onları disipline eden bir rol üstlenir. Çocuklar da anne-babaları ile özdeşim kurma yoluyla onlara ait ahlaki değerleri benimser ve içselleştirirler.

Çocuk ve gençlerin sahip oldukları ahlaki nitelikler, anne-baba tutumlarının bir yansımasıdır. Ailede, çocuk ve gençlerin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen en önemli faktör anne-baba tutumlarıdır. *Demokratik anne-babalar*, birbirleri ve çocukları ile ilişkileri sevgi ve saygı temeline dayanan, aile içindeki sorunları buyruklarla değil, konuşarak ve birbirine danışarak çözümleyen, çocuklarına söz hakkı veren ılımlı anne-babalardır. *Otoriter anne-babalar*, küçüklüğünden beri çocuğuna yeterli sevgi ve sevecenlik göstermemiş, çocuğunu sürekli baskı ve kontrol altında tutan, kurallara sıkı sıkıya uymasını bekleyen, çocuk adına her türlü kararı kendisi alan ve çocuğun da bu kararlara uymasını bekleyen, çocuğunu eleştiren, azarlayan ve aşağılayan anne-babalardır. *Aşırı koruyucu anne-babalar*, çocuğuna büyük bir sevgiyle bağlanmış ve yalnız çocuk için yaşıyorlarmış gibi tüm yaşamlarını ona göre düzenlemiş, çocuğun bir dediğini iki etmeyen ve davranışlarını büyük bir hoşgörü ve tolerans ile karşılayan, çok verici ve çok koruyucu anne-babalardır. *İlgisiz anne-babalar*, çocuğuna karşı ilgisiz, maddi ve manevi gereksinimlerine karşı duyarsız, sevgi ve şefkati yetersiz, disiplini gevşek ve tutarsız olan anne-babalardır.³

Anne-babanın tutumu, çocuğun kazanacağı ahlaki niteliklerin belirlenme-

2 Engin Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 7.bs., İstanbul 1989, s. 90; Z. Fulya Temel ve Ayşe B. Aksoy, *Ergen ve Gelişimi*, Nobel Yay., Ankara 2001, s. 48.

3 Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, TİB Kültür Yay., 3.bs., Ankara 1986, ss. 133-142; Judith A. Schickedanz, "Family Socialation and Academic Achievement", *Journal of Education*, Boston University 1995, Vol.177, No:1, p. 24; Geçtan, age, ss. 85-90; Haluk Yavuzer, "Yaygın Ana-baba Tutumları", *Ana-Baba Okulu*, edit.: Haluk Yavuzer, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, ss. 121-123; Aysel Ekşi, *Çocuk, Genç, Ana Baba*, Bilgi Yay., İstanbul 1990, ss. 44-52.

sinde önemli rol oynar. Eğer çocuk anne-babası tarafından iyi ve güzel ahlaki nitelikler ile yetiştirilirse çocuk iyi ahlaklı bir kişi olur, aksine kötü ahlaki nitelikler ile yetiştirilirse kötü ahlaklı bir kişi olacaktır. Ancak, şu gerçek unutulmamalıdır ki, her anne-baba çocuğunun, önce doğru konusunda derin bir hassasiyete, sonra doğru yargılama ve sonunda doğru olduğuna inandığı şeyi yapma yeteneğine sahip olmasını ister.⁴

Aile yapısı ve bu yapının sağlıklı olup-olmaması da çocukların ahlak gelişimini etkiler ve şekillendirir. Özellikle, ölüm ya da ayrılık gibi nedenlerle bölünmüş veya parçalanmış aileler, çocukların gençlik çağında çok değişik uyum sorunları yaşamalarına neden olabilir. Aile içinde anne ile baba arasındaki geçimsizlikler çocuklara olumsuz olarak yansır ve çocukların ahlaki gelişimini negatif yönde etkiler. Çocuklar, başkalarına karşı koyma, yalan veya kötü söz söyleme gibi davranışları geliştirirler. Ayrıca bu tür anne-babalar, çocuklarına kötü örnek olarak, onların kavgacı, hırçın, sinirli ve geçimsiz olmalarına sebep olurlar.⁵

Ailedeki dengesizlikler, geçimsizlikler, kargaşa ve baskı ortamı, çocuk ve gençlerin çetelere katılma ve suç işleme olasılığını artırır. Örneğin, Amerika'da ve büyük şehirlerin yoksul semtlerinde, çeteler (gangs), böyle ailelerde yetişen gençlerden oluşur. Bu gençler birlikte çalar, birlikte vurur-kırar ve yasaları birlikte çiğnerler. Gençleri bu çetelerle bir araya getiren ortak güdü, ailelerine ve topluma karşı besledikleri düşmanlık duygusudur.⁶

Her mesleğin bir okulu olmasına rağmen anne-baba olma sanatını öğreten bir okul maalesef yoktur. Her yeni anne-baba, kendi anne-babasından bilinçsiz olarak öğrendikleri bilgiler ışığında, deneme yanılma yoluyla çocuklarını eğitmeye çalışır. Sağlıklı aile yapısını koruyan, çocuklarının ayrı birer kişilik sahibi bireyler olduklarını kabul edip, onlarla sevgi, saygı, hoşgörü ve anlayış temelinde dayanan sağlıklı ve dengeli ilişkiler kurabilen demokratik anne-babalar daha az hata yapacaklar ve daha başarılı anne-babalar olacaklardır.

Bu araştırmada, bireyin ahlaki olgunluk gelişimi sürecinde etkili olduğu düşünülen anne-baba tutumu ile bireyin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir ilişkinin olup-olmadığı lise öğrencileri üzerinde alan araştırması ile

4 Thomas E. Lickona, *Educating for Character: How Our Schools can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, New York 1991, s. 51.

5 Cavit Binbaşıoğlu, *Geleneksel Kültüre Göre Türkiye'de Çocuk Eğitimi Üzerinde Bir Araştırma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, ss. 55-57.

6 Yörükoğlu, age, s. 64.

incelenmiştir. Araştırmanın hipotezi, *anne-babasının tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, anne-babasının tutumunu otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir* şeklinde düzenlenmiştir.

Yöntem

Araştırmanın Evreni ve Örnelemi; araştırmanın evrenini, 2006-2007 eğitim-öğretim yılında Samsun İl Merkezi sınırları içinde faaliyet gösteren Resmi Liselere devam eden 14.057'si erkek ve 12.075'i kız olmak üzere toplam 26.132 lise öğrencisi oluşturmuştur.⁷ Bu öğrencilerin içinden random yöntemiyle 830 lise öğrencisi, araştırmanın örnelemi olarak seçilmiştir. Örneklem, evrenin % 3,18'ini oluşturmuştur. Bu orana göre, örneklemin evreni temsil ettiğini söyleyebiliriz.⁸ Örneklem belirlenirken, evreni temsil etmesi bakımından lise öğrencilerinin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel farklılıkları göz önünde bulundurulmuştur.⁹ Ayrıca örneklem seçiminde, evrene oranı dikkate alınarak cinsiyete, lise türüne ve sınıf düzeyine göre öğrencilerden eşit oranda örneklem alınmasına dikkat edilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Dağılım

Cinsiyet	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
Erkek	14.057	53,8	413	49,8
Kız	12.075	46,2	417	50,2
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

7 Evren ile ilgili istatistiksel bilgiler, 22.01.2007 tarihinde Samsun İl Millî Eğitim Müdürlüğü, İstatistik Bürosundan alınmıştır.

8 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Sanem Matbaacılık, 4.bs., Ankara 1991, ss. 125-129.

9 Öğrencilerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel düzeylerine ilişkin bilgiler, okulların rehberlik servislerinden alınmıştır.

Tablo 2: Lise Türüne Göre Dağılım

Lise Türü	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
Genel ve Anadolu L.	17.556	67,2	535	64,5
İmam-Hatip Lisesi	1.098	4,2	111	13,4
Diğer Meslek Liseleri	7.478	28,6	184	22,2
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

Tablo 3: Sınıf Düzeyine Göre Dağılım

Sınıf Düzeyi	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
9. Sınıf	9.163	35,1	274	33,0
10. Sınıf	9.883	37,8	339	40,8
11. Sınıf	7.086	27,1	217	26,1
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

Veri Toplama Araçları; bu araştırmada, veri toplama amacı ile araştırmacının kendisi tarafından geliştirilen *Kişisel Bilgi Anketi* ve *Ahlaki Olgunluk Ölçeği* kullanılmıştır.

Verilerin Toplanması; verilerin toplanabilmesi için, gerekli izinler alındıktan sonra, anketler 2006-2007 eğitim-öğretim yılı Mayıs ve Haziran ayları içinde, örneklem olarak seçilen liselerde araştırmacının kendisi tarafından uygulanmıştır. Uygulama idareciler ve rehberlik servisleriyle gerçekleştirilen koordinasyon ile belirlenen uygun sınıflar ve ders saatleri içerisinde yapılmıştır.

Verilerin Analizi ve Yorumlanması; anketler uygulandıktan sonra tek tek incelenmiş, eksik ve yanlış cevaplanıp cevaplanmadıkları kontrol edilmiştir. Öğrencilerden sadece bir kaç anketlerdeki bazı soruları boş bırakmıştır. Bu nedenle, bulgular bölümündeki tablolarda, bağımsız değişken gruplarındaki öğrenci sayıları toplamı farklılık göstermiştir.

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri için *SPSS (Statistical Package for Social Sciences) programı* kullanılmıştır. Verilerin analizinde, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında önemli bir ilişkinin bulunup bulunmadığına *varyans analizi (ANOVA-F testi)* ile bakılmıştır. Ayrıca, grup ortalamalarının çoklu karşılaştırılmasında *Scheffe testi* kullanılmıştır. Bulgular bölümündeki tablolarda, çoklu karşılaştırmalar sonucunda ortalamalar farkı önemli bulunan-

lar, iki grubun kesişim hücrelerinde (*) işareti ile belirtilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırmamızda elde edilen bulgular sunulmuş ve bunlara dayalı olarak bazı yorumlar yapılmıştır.

Örneklem olarak seçilen lise öğrencilerinin anne-baba tutumlarını belirleyebilmek amacıyla, anket uygulaması yöntemi ve gizlilik ilkeleri gereği olarak araştırmada içten, samimi, güvenilir, objektif ve gerçek veriler elde edilebilmesi için cevaplandırdıkları anketlere öğrencilerin isim yazmamaları gerekir.¹⁰ Ancak, isimleri belli olmayan öğrencilerin anne-baba tutumlarını tespit edebilmek de mümkün değildir. Dolayısıyla, anne-baba tutumlarını, öğrencilerin kendi algılamalarına göre tespit etmenin en doğru ve en geçerli metot olduğu sonucuna varılabilir. Bu nedenle, öğrencilerin anne-baba tutumları ile ilgili Kişisel Bilgi Anketinde öğrencilere, *Anne-Babanızın size karşı genel tutumu nasıldır?* şeklinde bir soru sorulmuştur.

Tablo 4: Annelerinin Tutumunu Algılamalarına Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Anne Tutumu	N	\bar{X}	S	1	2	3	4
1. Demokratik	541	276,52	26,87		*	-	*
2. Otoriter	110	263,82	29,05	*		-	-
3. Aşırı Koruyucu	158	270,03	30,07	-			-
4. İlgisiz	19	255,58	31,50	*	-	-	
Genel Toplam	828	273,11	28,35	*p<0,05			
Sd=3/824 F=9,90 p=0,000 p<0,001 Önemli							

Tablo 4 için varyans analizi sonucu; annelerinin tutumunu algılamalarına göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında ($p<0,001$) düzeyinde oldukça önemli bir farkın olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna Scheffe testi kullanılarak bakılmıştır. Yapılan Scheffe testi sonucuna göre, annesinin tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının annesinin tutumunu otoriter ve ilgisiz olarak

10 Hamil Nazik ve Mine Arlı, *Araştırma Teknikleri*, YA-PA Yay., İstanbul 2003, s. 65.

algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Babalarının Tutumunu Algılamalarına Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Baba Tutumu	N	\bar{X}	S	1	2	3	4
1. Demokratik	520	276,25	27,66		*	-	-
2. Otoriter	153	263,84	29,51	*		-	-
3. Aşırı Koruyucu	102	272,05	29,13	-	-		-
4. İlgisiz	48	271,02	25,16	-	-	-	
Genel Toplam	823	273,12	28,41	*p<0,05			
Sd=3/819 F=7,88 p=0,000 p<0,001 Önemli							

Tablo 5 için varyans analizi sonucu; babalarının tutumunu algılamalarına göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında ($p<0,001$) düzeyinde oldukça önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna bakmak için Scheffe testi kullanılmıştır. Scheffe testi sonucuna göre, babasının tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalaması, babasının tutumunu otoriter olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

Lise öğrencilerinin anne-babalarının tutumunu algılamalarına göre elde edilen bu sonuçlara göre, *Anne-babasının tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, anne-babasının tutumunu otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir* şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

Araştırmanın hipotezi kurulurken, anne-baba tutumlarının lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu düşünce-sinden hareket edilmiştir. Literatürde yer alan bilgiler, bu düşünceyi desteklemektedir.¹¹ Örneğin Piaget'in, anne-babanın demokratik tutumunun çocuğun ahlaki gelişimini olumlu yönde etkilediği doğrultusundaki görüşü üzerine Boehm (1957) tarafından yapılan araştırma, demokratik anne-baba tutumu ile

11 Yörükoğlu, age, ss. 133-142; Schickedanz, agm, p. 24; Geçtan, age, ss. 85-90; Yavuzer, agm, ss. 121-123; Ekşi, age, ss. 44-52.

çocuğun ahlaki yargı olgunluğu arasında olumlu yönde bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.¹² Benzer şekilde araştırmamızın sonucunda, hipotezimiz doğrulanmıştır. Anne-babalarının tutumunu algılamalarına göre lise öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, anne-baba tutumunun, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen oldukça önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Çocuk, ilk ahlaki deneyimlerini aile ortamında kazanmaktadır. Çocuk ve gençlerin istenilen ahlaki niteliklere sahip olabilmeleri için anne-baba tutumlarının rolü ve etkisi önemlidir. Anne-babayı model alan çocuk, gelecekte kendisinden beklenen rolleri, görevleri, tutum ve davranışları anne-babasından öğrenmektedir. Çocuk, anne-babasından aldığı değerlerle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, onaylanan davranışları onaylanmayanlarından ayırmayı ilk defa aile ortamında öğrenmeye başlamaktadır. Bu şekilde, çocuğun ahlaki duygu, düşünce ve davranışlarının temeli aile ortamında oluşmaktadır.¹³

Demokratik anne-babaların çocuğa sevgi, saygı, hoşgörü, anlayış göstermeleri ve onu ayrı bir kişiliğe sahip birey olarak kabul etmeleri sonucu çocuk, kendine saygı ve güven duygusu kazanır, vicdanı olumlu yönde gelişir ve kendisinden beklenen davranışları iyi ve doğru şekilde kontrol etmeyi öğrenir. Demokratik anne-baba tutumu, çocuğun kendini tanımasını, başkalarıyla iyi ilişkiler kurmasını, özerk ve kendine yeten bir birey olmasını sağlar. Demokratik ailelerde yetişen çocuklar, insanlarla sevgi, saygı, hoşgörü, anlayış temeline dayalı ilişkiler kurabilen dengeli, tutarlı, adil, dürüst, fedakâr, güler yüzlü ve geleceğe güven ile bakabilen çocuklardır.¹⁴

Otoriter anne-babaların tutumları (çocuğa hırçın davranma, azar, tehdit, dayak ve diğer cezalar gibi), çocuk ve gençlerin kendilerini değersiz hissetmelerine ve aşağılık duygusu geliştirmelerine neden olmaktadır. Ayrıca, çocuğun ahlak dışı davranışlarını baskı ve zorlamayla düzeltmeye çalışmaları -tam tersi yönde etki yaparak- o ahlak dışı davranışı çocukta kalıcı hâle getirmektedir.¹⁵

12 Meral Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, V Yay., Ankara 1986, s. 80 (Aktaran: Boehm, 1957).

13 Z. Fulya Temel, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1991, s. 107; Yavuzer, agm, ss. 111; Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun 1991, s. 35.

14 Yörükoğlu, age, ss. 140-142; Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, Adam Yay., İstanbul 1986, s. 33.

15 Alexander Sutherland Neill, *Bir Eğitim Mucizesi*, çev.: Güler Dikmen Nalbantoğlu, Baki Yay., Adana 1996, ss. 225-226.

Böyle bir aile ortamında yetişen çocuğun kendisine ilişkin olumlu duygular geliştirebilmesi mümkün değildir. İstenilen davranışları gösterdiğinde ödüllendirilmeyen ya da desteklenmeyen çocuk, onaylanan ve onaylanmayan davranışlarının ayırımını yapmada giderek güçlük çeker, iyi-kötü ve doğru-yanlış davranış kavramlarını geliştiremez. Sonunda umudunu yitiren çocuk, anne-babasının onayını alma çabasından vazgeçer. Anne-baba da çocuğun gelişimine rehber olabilmek için gerekli olan denetimi yitirir.¹⁶ Böyle ailelerde yetişen çocuklar, benlik saygıları düşük, güvensiz, tedirgin, düşmanca duygularla dolu ve saldırgan davranışlara yatkın çocuklardır.¹⁷

Aşırı koruyucu anne-babaların gösterdikleri aşırı sevgi, hoşgörü ve koruyuculuk, çocuğu duygusal doyumsuzluğa itmekte ve onu şımarık, bencil ve sorumsuz hâle getirmektedir. Böyle ailelerde yetişen çocuklar, arkadaşlık ilişkisi zayıf, toplum içindeki davranışı çekingen, yanlış yapmaktan korkan ve kendi başına karar veremeyen çocuklardır.¹⁸ Aşırı koruyucu anne-baba tutumu, çocuğun sosyal ve ahlaki yetenekleri gelişmemiş, kendine güveni olmayan, başkalarına bağımlı, yaşının gerektirdiği olgunluğa ulaşmamış, çevresine uyumda güçlük çeken, sabırsız, tahammülsüz, başkalarının hakkına saygı göstermeyen ve saldırgan bir insan olmasına neden olmaktadır.¹⁹

İlgisiz anne-babaların çocuğu ihmal etmesi, hor görmesi, hatta psikolojik bakımdan reddetmesi sonucu çocukta kin, düşmanlık ve endişe duyguları gelişebilmektedir. Böyle ailelerde yetişen çocuklar, isyankâr, saldırgan, kavgacı ve suç işlemeye eğilimli çocuklardır. Bu çocuklar, kendi başına buyruk hareket ederler ve katıldığı arkadaş grubunun da etkisiyle kaçakçılık ve hırsızlık gibi suçlara yönelebilirler.²⁰

Genç için anne-babanın sevgisi ve duygusal desteği çok önemlidir. Duygusal desteğin olmaması ya da yetersiz olması genci yalnızlığa iter. Maddi ihtiyaçlarında destek bulduğu halde, sevgi ve duygusal destek bulamayan genç kolaylıkla ahlak dışı davranışlara yönelebilir. Sears, Maccoby ve Levin tarafından bu alanda yapılan araştırmalar, anne-baba tarafından çocuklarına sevgi gösterilen,

16 Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, ss. 86-87; Yavuzer, agm, s. 123.

17 Yörükoğlu, age, s. 138; Ekşi, age, ss. 48-49.

18 Yörükoğlu, age, ss. 133-134; Ekşi, age, s. 50.

19 Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, s. 89; Yavuzer, agm, ss. 122-123; Alfred Adler, *Sorunlu Okul Çocuğu*, çev.: Kamuran Şipal, Cem Yay., İstanbul 1996, s. 20.

20 Yörükoğlu, age, ss. 138-139; Refia Şemin, *Ruh Sağlığı*, İÜEF Yay., İstanbul 1979, s. 89; Ekşi, age, s. 51.

fertleri arasında sağlam ve dengeli ilişkiler kurulan ailelerde, anne-babanın ahlaki ilke ve değerlerinin çocuk ve gençler tarafından benimsenerek içselleştirildiğini ve bu etkinin de onlarda ileri düzeyde ahlak gelişimi meydana getirdiğini göstermiştir.²¹

Ailelerin çocuklara yönelik disiplin anlayışlarının da onların ahlaki gelişimleri üzerindeki rolü ve etkisi büyüktür. Örneğin anne-babalar, çocuklarını katı ve soğuk bir tavırla terbiye etmeye çalışmamalıdır. Çünkü bu tip bir disiplin anlayışı, çocuğun çevresiyle kötü ilişkiler kurmasına yol açabilir ve kendisini koruma güdüsü ile çocuğu şiddete yöneltebilir. Sonuçta şiddet, olumsuz bir ahlaki gelişim özelliği olarak çocuğun düşünce ve davranışlarını da olumsuz yönde etkileyecektir.

Ayrıca, çeşitli nedenlerle ailenin bütünlüğünün bozulması, parçalanması ya da dağılması sonucu çocuklar aile ortamından ve ebeveynlerinden yoksun kalabilmektedirler. Çocuklar, ihtiyaç duydukları anne-babanın sevgi, ilgi ve şefkatini yanlarında bulamamaktadırlar. Ailenin doğal ortamından uzak olarak yetişen çocukların, gelecekte yetişkin bireyler olduklarında, kendilerinden beklenen rolleri ve davranış kalıplarını benimsemeleri güçleşebilecektir. Çocuklar karşılaştıkları problemlerini çözmeye çalışırken anne-babalarının desteğini ve yol gösterici telkinlerini yanlarında bulamazlar ve kendi sorunlarıyla baş başa kalırlar. Bu şartlarda yetişmiş çocuklarda suça yönelme, hırsızlık, saldırgan davranışlar, yalan söyleme, duygusal sorunlar vb. davranış problemleri yüksek oranda görülebilmektedir.²² Düzenli ve sağlıklı aile ortamından uzakta yetişen çocukların gelişiminde ve topluma uyumunda bazı sorunlar olduğunu çeşitli araştırmaların sonuçları da desteklemektedir.²³

Kısacası, çocuk ve gençlerden ahlaki olgunluk sahibi olmalarını bekleyen anne-babalar, onlardan bekledikleri ahlaki olgunluk niteliklerini ve davranış özelliklerini öncelikle kendileri sergileyerek onlara örnek olmaları gerekmektedir.²⁴

Literatürde yer alan bu bilgilere göre, çocuk ve gençlerin ahlaki gelişimleri ve olgun ahlaki nitelikler kazanmaları için en doğru anne-baba tutumunun,

21 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yay., 7.bs., İstanbul 1988, s. 250 (Aktaran: Sears, Maccoby ve Levin).

22 M. Münir Raşit Öymen, *Ahlak Eğitimi*, Murat Matbaacılık, 3.bs., İstanbul 1975, s. 63.

23 Temel, agt, ss. 107-109.

24 Lickona, age, s. 51

demokratik anne-baba tutumu olduğunu söyleyebiliriz.²⁵ Seçer, Sarı ve Olcay'ın bu alanda yaptıkları araştırmanın sonuçları da bu teorik bilgileri desteklemektedir.²⁶ Ancak, Kaya (1993: 109-112)'nin yaptığı araştırmanın sonucunda, anne-baba tutumu ile öğrencilerin ahlaki gelişim düzeyleri arasındaki ilişkinin önemli olmadığı ortaya çıkmıştır.²⁷

Tablo 4 ve Tablo 5'i dikkatli incelediğimizde, araştırmamızın sonuçlarının da literatürü destekler nitelikte olduğunu ve anne-baba tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin anne-baba tutumunu otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksek olduğunu görmekteyiz. Sonuç olarak, anne-babanın demokratik tutumunun, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini anne-babanın otoriter tutumuna göre daha olumlu yönde etkilediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, annenin ilgisiz tutumunun da lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini olumsuz yönde etkilediği sonucuna varılabilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu alan araştırmasında, elde edilen verilere dayalı olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: Anne-babalarının tutumunu algılamalarına göre lise öğrencilerinin ahlâki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu önemli farkın anne-baba tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile anne-baba tutumunu otoriter olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -anne-baba tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin lehine- olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, anne tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile anne tutumunu ilgisiz olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -anne tutumunu demokratik olarak algılayan lise öğrencilerinin lehine- önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Neticede, anne-

25 Yörükoğlu, age, ss. 133-142; Schickedanz, agm, p. 24; Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, ss. 85-90; Yavuzer, agm, ss. 121-123; Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 88; Ekşi, age, ss. 44-52.

26 Zarife Seçer, Hakan Sarı ve Oya Olcay, "Anne Tutumlarına Göre Okulöncesi Dönemdeki Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Bilgilerinin İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 2006, sayı:16, ss. 548, 551, 555.

27 Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1993, ss. 109-112.

baba tutumunun, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen oldukça önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır. Yukarıda varılan sonuçlara bağlı olarak şu önerilerde bulunulabilir:

1. İçinde bulunduğu gelişim dönemi gereği kimliğini bulmak, kendini tanımak ve kanıtlamak için genç, kendisine rol modeli olabilecek yetişkinlere ihtiyaç duyar. Genç, çoğunlukla anne-babasını kendine rol modeli olarak seçer. Gencin ahlaki olgunluk düzeyini geliştirebilmesi ve yükseltebilmesi için, anne-babalar, iyi ahlaki davranış örnekleri sunan modeller olmalıdırlar. Ayrıca anne-babalar, gençlerin ahlaki eğilimlerini geliştirmelerine izin vermeli, onların doğuştan getirdikleri tüm yetenekleri daha iyi geliştirebilmelerine yardımcı olmalıdırlar. Gençlerin eğilimlerini ve yeteneklerini hiçbir zaman ne yasaklamalı ne de engellemelidirler.
2. Ahlak eğitimi konusunda yaptığımız teorik incelemeler sonucunda, çocuk ve gençlerin davranışlarına ahlaki nitelik kazandırma konusunda sevgi faktörünün önemli bir etken olduğu; anne-baba sevgisi olmayan ailelerde yetişen gençlerin sosyal çevrenin olumsuz etkilerine maruz kalabildikleri ve yeteneklerini kötü yönde geliştirebildikleri görülmüştür. Bu durumdaki gençler, her türlü sosyal ve ahlaki bağlara kayıtsız kalarak sarhoş, dolandırıcı, yalancı ve kavgacı olabilmektedirler. Ancak, aksi durumda, sosyal çevreden ve ailesinden sevgi ve destek gören gençler ise, bir iş sahibi olabilmekte, uyumlu ve olgun davranışlar geliştirebilmektedirler. Buna göre, anne-babaların çocuk ve gençlere yönelik verecekleri ahlak eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinde daha etkili olabilmeleri ve başarılı sonuçlar alabilmeleri için onlara sevgi ile yaklaşmalıdırlar.
3. Çocuklarını doğru ve iyi ahlaki değerlerle yetiştirmek isteyen anne-babalar, bilinçlenerek kendilerini eğitmeli, geliştirmeli ve davranışlarıyla gençlere iyi birer model olmalılar. Anne-babalar, demokratik bir aile atmosferi yaratmalı, aile bireyleri arasında karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı ilişkiler kurulmasını sağlamalı, ortak değerlerin geliştirilmesini teşvik etmeli, gençlere kendilerini geliştirebilecekleri imkân ve sorumluluklar vermeli, onları eleştirmek yerine onlara destek olmalıdırlar. Sevgi, saygı, hoşgörü, barış ve adalete dayalı ilişkiler kurabilen çocuklar yetiştirmek suretiyle anne-babalar, sağlıklı bir toplumun gelişmesine de katkıda bulunmalıdırlar.
4. Empati yeteneği, ahlak eğitimi açısından son derece önem taşımaktadır. Bu nedenle, çocuk ve gençlerin, kendilerine birincil rol modelleri olarak seçtikleri anne-babalar empati yeteneği kazanmış ve bu yeteneği uygulayan

birer ahlak eğitimcileri olmalıdırlar.

5. Çocuklara ve gençlere verilecek ahlak eğitimi konusunda okul ile aile arasındaki iletişim, eğitim uzmanları tarafından daha etkin hâle getirilmelidir. Böylece öğrenciye kazandırılmak istenen ahlaki nitelikler hususunda ortaya çıkabilecek okul ile aile arasındaki farklar ve çelişkiler ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır. Bu amaçla rehberlik servisleri, ahlak eğitimi ile ilgili olarak anne-babalara yönelik seminer ve konferanslar düzenlemelidir.

Kaynakça

- Adler, Alfred, *Sorunlu Okul Çocuğu*, çev.: Kamuran Şipal, Cem Yay., İstanbul 1996.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Geleneksel Kültüre Göre Türkiye’de Çocuk Eğitimi Üzerinde Bir Araştırma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998
- Çileli, Meral, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, V Yay., Ankara 1986.
- Ekşi, Aysel, *Çocuk, Genç, Ana Baba*, Bilgi Yay., İstanbul 1990.
- Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Adam Yay., İstanbul 1986.
- , *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 7.bs., İstanbul 1989.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, EÜ Yay., Kayseri 1996.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yay., 7.bs., İstanbul 1988.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Sanem Matbaacılık, 4.bs., Ankara 1991.
- Kaya, Mevlüt, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1993.
- Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Lickona, Thomas E., *Educating for Character: How Our Schools can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, New York 1991.
- Nazik, Hamil ve Mine Arlı, *Araştırma Teknikleri*, YA-PA Yay., İstanbul 2003.
- Neill, Alexander Sutherland, *Bir Eğitim Mucizesi*, çev.: Güler Dikmen Nalbantoğlu, Baki Yay., Adana 1996.
- Öymen, M. Münir Raşit, *Ahlak Eğitimi*, Murat Matbaacılık, 3.bs., İstanbul 1975.
- Peker, Hüseyin, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun 1991.
- Schickedanz, Judith A, “Family Socialation and Academic Achievement”, *Journal of Education*, Boston University 1995, Vol.177, No:1, pp.17-38.
- Seçer, Zariye, Hakan Sarı ve Oya Olcay, “Anne Tutumlarına Göre Okulöncesi Dönemdeki Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Bilgilerinin İncelenmesi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 2006, sayı:16, ss.539-557.
- Şemin, Refia, *Ruh Sağlığı*, İÜEF Yay., İstanbul 1979.
- Temel, Z. Fulya, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1991.
- Temel, Z. Fulya ve Ayşe B. Aksoy, *Ergen ve Gelişimi*, Nobel Yay., Ankara 2001.
- Yavuzer, Haluk, “Yaygın Ana-baba Tutumları”, *Ana-Baba Okulu*, edit.: Haluk Yavuzer, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995. ss.111-127.
- Yörükoğlu, Atalay, *Gençlik Çağı*, TİB Kültür Yay., 3.bs., Ankara 1986.

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMELERİ

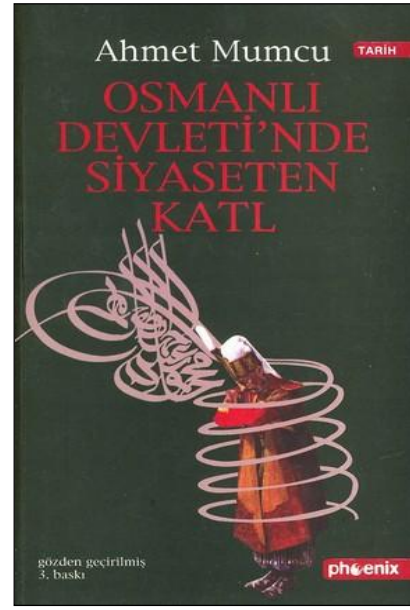
Prof. Dr. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007, 280 s.

Kadir GÜRLER*

1962 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, ilk kez 1963'de basılmış ve kısa bir süre içinde tükenmiştir. İkinci baskısı 1985'de yapılmış olan bu kitap, uzun bir zamanın ardından üçüncü baskısıyla okurlarıyla buluşmuştur. Ben de bu eseri *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din -Hadisin Sosyopolitik Bağlamı ve Meşrûlaştırma-* (Ankara, 2010) isimli doçentlik çalışmamızı hazırlarken okuma imkânına sahip oldum.

Yazar kitabın ilk iki baskısında olduğu gibi bunda da tezinin özgün ilk biçimine bağlı kaldığını belirttikten sonra, bu "özgün ilk biçime bağlılığı" şöyle gerekçelendirmektedir. *Birisi*, bir doktora tezinin hiç değiştirilmeden bilim dünyası önüne çıkmasıdır. Okuyucu yıllar önce bir "acemi" bilim adamı adayının beceri ve başarısını olumlu-olumsuz noktalardan değerlendirebilmelidir. Böylece tez, özgün durumuyla yeni bilim insanı gençlerimize de iyi bir örnek olur. *İkinci* neden ise, bu tez konusunun güncelliğini yitirmeyen bir içeriğe sahip olmasıdır. Yazar bu gerekçe ile ilgili olarak şu cümleleri kurmuştur:

"Aradan geçen uzun süre içinde konuyla doğrudan doğruya ilgili bir başka çalışma yapılmadı. Sadece kardeş katlini İslam Hukuku içinde meşrûlaştırma için zorlama çabalarla yayınlanan birkaç yapıt var. Bu yapıtlardaki ana düşünceye katılmıyorum. Diğer yandan, tezde bir geliştirme yapılacak ise, sadece kardeş katline değil, diğer konulara da -dolaylı olarak- değinen yayınları işlemek gerekecekti. O zaman 'bir tezin hiç değiştirilmeden basılması' kuralıma



* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ters düşmüş olurum”.

“Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl” isimli kitap, beş bölümden oluşmaktadır. *Birinci bölüme*, ilgili konuya alt yapı hazırlığı mahiyetinde “Kurumun Kökleri” başlığı verilmiştir. *İkinci bölüm*, “Osmanlı Kamu Hukukunda Padişahın Yetkilerinin Gelişmesi ve Bu Gelişmenin İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası Bakımından İncelenmesi” konusuna ayrılmıştır. *Üçüncü bölümde*, “Siyaseten Katlin Osmanlı Devleti’ndeki Gelişiminin İncelenmesi” ele alınmıştır. *Dördüncü bölümde*, “Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl Sebeplerinin Sınırlandırılması ve Bu Kurumun Hükümdarın Keyfî Yetkisine Bağlı Olmaktan Çıkıp Kanun İçinde Düzenlenmesi” konusu işlenmiştir. Kitap, “Osmanlı Devleti’nde Hanedan Üyelerinin Kâtilleri” başlığının yer aldığı *beşinci bölümle* de sona ermiştir.

Egemenliğin mutlak bir şekilde tek elde toplandığı devletlerde, hükümdarın kudretinin son sınırı, kendi takdir hakkını kullanarak ölüm cezası verebilmesidir. Ölüm, insanlar için en ağır cezadır. Bu yüzden hükümdar, tebaasının hayatı üzerinde tasarrufda bulunabildiği nispette otoritesini kuvvetlendirmiş ve devlet rejiminin mutlak karakteri şiddetlenmiş olur. Eskiçağ’ın bütün hükümdarları için bu yetki aynı derecede sözkonusu olmuşsa da, Ortaçağ’ın sonlarından itibaren Doğu’daki bütün devletlerde, diğerlerinden daha fazla genişlediği görülmüştür. Özellikle de İslam ve Türk-İslam devletlerinde bu kurum gelişmiş ve İslam kamu hukukunun önemli bir parçası hâline gelerek yaşamıştır. Türk-İslam devlet nazariyesi, hükümdarın bu yetkisine bağlı olarak gelişen kuruma “siyaseten katl” adını vermiştir. Yazar da siyaseten katli “sathî” bir şekilde şöyle tanımlamıştır: “Siyaseten katl, İslam hükümdarının mutlak otoritesine dayanarak verdiği en ağır cezadır”. Bu bağlamda yazar, “Kur’an, belirttiği durumlar dışında ölüm cezası verilmesini yasak ettiği halde, acaba hükümdarlar bu tanrısal emirleri nasıl bir şekilde yorumlayarak, mutlak yetkilerinin son sınırına ulaşmışlardır?”, “Diğer kaynaklarda buna dair bir dayanak bulabilmişler midir?”, “Yoksa İslam hukuku dışında başka yollara mı gitmişlerdir?” türünden sorulara cevaplar aramaya çalışacağını belirtmiştir.

Verdiği tanımdan hareket eden yazara göre “siyaseten katletmek”, hükümdarın “ülke idaresi ve politika” zaruretleri ile verdiği ölüm cezasını göstermektedir. Bu ibarenin belirttiği kurum İslam kamu hukukuna o derece yerleşmiştir ki, hele Osmanlı Devleti’nde “siyaset” kelimesinin sözlük anlamına bir de “ölüm cezası” kavramı eklenmiş ve siyaset kelimesi birçok durumda, yanında “katl” kelimesi olmaksızın bile (“...hakkında siyaset icrâsı” örneğinde de olduğu gibi) “hükümdarın verdiği ölüm cezası” anlamında kullanılmıştır. Bu

konunun özellikle “niçin Osmanlı Devleti” bağlamında ele alındığını da şöyle gerekçelendirmektedir yazar: Abbasîlerden itibaren bütün İslam devletlerinde mevcut olan siyaseten katli kurumunun, bütün bu devletlerdeki gelişimini incelemek çok uzun sürer ve bir tez konusunu aşar. Bu yüzden konunun ilk önce zaman bakımından sınırlaması yapılmalıdır. Bu kurumun gelişimi, her İslam devleti için ayrı ayrı incelenebileceği gibi, o devletin belirli bir zamanındaki durumu da araştırma konusu yapılabilir. Yazar, “en son ve en ileri Türk-İslam devleti” saydığı Osmanlı İmparatorluğu’nda siyaseten katlin gelişimini inceleme alanı olarak seçmiştir. Ayrıca yazara göre, Osmanlı Devleti’nde bu kurum, diğer İslam devletlerine nazaran daha ayrı cephelerden gelişmiştir. Bu da, Osmanlı Devleti’nin hem Abbasî, hem Bizans, hem Selçuk, hem eski Türk, kısmen de Moğol kültürlerine mirasçı olmasının ve Avrupa’nın da büyük bir bölümünde yayılmasının doğurduğu bir sonuçtur.

Bir hukuk araştırması olan ve kaynak taramasına dayanan bu çalışmada, kaynakların değerlendirilmesini bir kat daha önemli kılan ve güçleştiren husus, konunun ilk defa işleniyor olmasıdır. Yazar, geniş ölçüde yaptığına inandığı kaynakça çalışmasında siyaseten katli hukukî ve tarihî açıdan inceleyen en küçük bir monografiye bile rastlamadığını ve hatta İslam Ansiklopedisi’nde bile böylesine önemli konuya bir madde ayrılmadığını belirtmektedir. (Yazar, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları’ndan çıkan İslam Ansiklopedisi’ni kastediyor; ancak ilgili kavram Türkiye Diyanet Vakfı’nın yayınladığı ansiklopedide de bir madde olarak bulunmamaktadır). Bu bağlamda yazarın birinci derecede başvurduğu kaynaklar, arşiv belgeleri olmaktadır. Zira arşivlerimizde siyaseten katli ile ilgili yığınla belge vardır.

Yazar “İslam Devleti’nde Siyaseten Katle Basamak Olan Gelişmeler” başlığı altında, meseleyi Hz. Peygamber döneminden itibaren ele alır. Bu dönemde, dinin ve devletin düşmanı olan, ikna ve ihtar ile kötülükleri önlenemeyen münferit kişilerin, eğer çok zararlı iseler katledilmek suretiyle ortadan kaldırıldıklarından bahseder. Bu meseleyi değerlendirirken de, “Peygamberin yeni bir din ve devlet kurarken büyük zaruretler sonunda başvurmak zorunda kaldığı bu usul, siyaseten katlin İslam Devleti’ne tam anlamıyla girmesi sayılamaz” ifadelerini kullanır. “Büyük bir devlet kurucusu olan Hz. Muhammed, varlığını koruyabilmek ve ülküsünü gerçekleştirmek için bu yola gitmeye mecburdu” diyen yazara göre, batılı bazı yazarlar O’nu “katli işlerinin zeki bir mücidi” saymakla haksızlık etmişlerdir. Zira bu katli tarzı çok eskiden beri mevcuttu ve o döneme göre de olağan sayılıyordu. İşte, Peygamber bu usulü pek zaruri durumlarda ve ender olarak kullandığı için, siyaseten katli kurumunun bu dö-

nemde tam anlamıyla gelişmesinden ve yerleşmesinden bahsetmek mümkün değildir.

Emeviler döneminde doğrudan doğruya hükümdarın iradesiyle pek çok katl emrinin infaz edildiğini belirten yazara göre, bunları da tam anlamıyla “siyaseten katl” saymak mümkün değildir. Çünkü halifenin “mutlak” olması gerekli bu yetkisi henüz pek çok kimse tarafından kabul edilmiyordu. Bu yüzden halifenin verdiği bu cezalar hukukî dayanaktan yoksun kalıyordu. Öyle ki, halifelerin İslam hukukuna aykırı olan bu tutumları dindar kişiler tarafından hazmedilemiyor ve bu yetkiler henüz tanınmıyordu. Pek çok şiddetli itiraz hareketleri görülmüş ve hatta halifelik için ilk seçim usulüne dönülmesini isteyenler bile olmuştur. Bu hareketleri de halifeler şiddet yoluyla bastırılmışlardır. Bununla beraber, siyaseten katl kurumunun esaslı olarak ortaya çıktığı Abbasîler devrini, bu fiilî uygulamanın bir hayli etkilediği de açıktır.

Abbasîler döneminde Arap devletinin, Doğu'nun egemenlik anlayışına uygun bir şekilde geliştiğini ve tarihin büyük mutlak imparatorluklarından birisinin meydana geldiğini söyleyen yazara göre, bu devirde bütün imparatorluk kurumları sağlam bir şekilde oturmuş ve siyaseten katl de esaslı bir “iktidar aracı” haline gelerek yaşamıştır. Sasani ve Bizans sistemlerinin etkisiyle halifenin yetkilerinin son derece kuvvetlendiği ve arttığı Abbasîler döneminde halifeler, etkisi altında kaldıkları bu sistemlere uygun olarak, kendilerini “yaklaşılmaz” ve “dokunulmaz” saymışlardır. Hatta kudretlerinin büyüklüğü, halifelere memurlarının hayatları üzerinde rahatça tasarrufta bulunma imkânı bile vermiştir. Arap kültürünün o zamana kadar tanımadığı bir varlık olan “cellat”, halifenin çevresinde devamlı olarak durmaya ve kurbanlarının kafalarının üzerinde yuvarlandığı deri parçası tahtın yanında yer almaya başlamıştır.

Daha sonra yazar, Türklerin kamu hukukunda, hükümdarın serbest iradesiyle katl emri verme yetkisinin olup olmadığını araştırmak ve bu yetkinin Türk-İslam devletlerine nasıl geçtiği konusunu ele almıştır. Eski Türk devletlerinin hukukî kurumları hakkında çok az malzemeye sahip olduğunu belirten yazara göre, bu yüzden Türk devletleri hakkında hüküm verirken, Moğollar hakkındaki kaynaklara da dayanmak zorunda olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, Türk-Moğol devlet sisteminde hükümdarın mutlak bir kudrete sahip olduğunu ve ölüm cezası verebilme yetkisi bulunduğunu kaydeder. Siyaseten katle basamak olan süreçte yer alan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda da hükümdarın katl yetkisi bulunmaktadır. Hatta bu dönemin en önemli çalışmalarından olan vezir Nizamülmülk'ün “Siyasetnâme” isimli devlet kamu hukukuna ilişkin kitapta, “siyaset” kelimesinin “ölüm cezası” şeklinde kullanıldığı

görülmektedir. Yine Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olduğu Anadolu Selçuklu Devleti'nde de siyaseten katlin mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır. Alâüddin Keykubad gibi bu devletin her yönden en büyük hükümdarı bile değerli devlet adamlarını sık sık katlettirmiştir. Ondan önce başlayan bu usûl, oğlu II. Gıyasüddin Keyhusrev zamanında da sürmüştür, o da tecrübeli ve hizmet görmüş beylerini öldürtmüştür.

Siyaseten katlin, kuruluş döneminde Osmanlı Devleti'nde de mevcut olduğu görülür. Ancak bu reâyâ içindir. Askerî sınıfın siyaseten katli, İstanbul'un fethinden sonra genelleşmiştir. II. Mehmet'in ilk hükümdarlık devresi ve bundan sonra, asıl tahta çıkıncaya kadar olan safha, onun müstakbel siyasetinin ana hatlarını çizmiştir. Özellikle Çandarlı ailesi ile olan anlaşmazlığı, onda mutlak imparatorluk şuurunu ve bunu sağlamak için de "kulluk" prensibinin uygulanması gereğini ilham etmiş olmalıdır. Bu yüzden II. Mehmet kudretli veziri Çandarlı Halil Paşa'yı katlettirmiş ve Çandarlı ailesinin devlet idaresindeki nüfûzunu sona erdirmiştir. Dolayısıyla siyaseten katledilen ilk vezir-i âzam bu paşadır. II. Mehmet de bu katl için çok yönlü tedbirler almak zorunda kalmış ve bu olay II. Mehmet'in otoritesini iyice arttırmıştır. II. Mehmet bundan sonra kul sistemini geliştirmiş, vezir-i âzamlarını hep kul aslından seçmiş ve bunlardan Rum Mehmet Paşa ile Mahmut Paşa'yı katlettirerek, Osmanlı hükümdarlarının artık kolaylıkla en büyük devlet adamlarını bile öldürtebileceğini göstermiştir. II. Mehmet, şahsında Osmanlı padişahı tipini oluşturmuş ilk hükümdardır. Artık padişah "hâkim-i mutlak" olmuş, kamu hukuku tamamen onun iradesine göre düzenlenmiştir.

II. Mehmed'in attığı kuvvetli temeller üzerinde mutlak imparatorluk yapısı hızla yükselmeye başlamış, Osmanlı padişahları mutlak yetkilerini kazanmış ve bunu şeriata da tasdik ettirmişlerdir. Şeyhülislamlık makamı "şer'î maslahat değildir; nasıl emredilmişse öyle hareket lâzım gelir" şeklindeki fetvaları vasıtasıyla, hükümdarın örfü ile çözümlenen meseleleri yüksek bir devlet işi ve bir siyasi mesele sayarak, onları herhangi bir tarzda tartışmaktan kaçınmıştır. Kamu hukuku alanındaki bu sınırsız kuvvet, teb'anın canı ve malı üzerinde padişaha doğrudan doğruya tasarruf yetkisi vermiştir. Padişahın ölüm cezası verme yetkisi tartışmasız bir şekilde kabul edilmiştir. Ancak, İslam dininin ölüm cezası hakkında koyduğu ağır sınırlamalar, padişahı bu konuda şeriatla işbirliği yapmaya zorlamıştır. Böylece, hükümdar katl emri verebilmek için ulemâdan izin istemiş, ulemâ da bu sefer "şer'î maslahat değildir; nasıl emredildi ise öyle yapılsın" şeklinde cevap vermeyerek, bilakis çoğunlukla bu katl isteğinin "şer'î" olduğunu belirtmiştir. Şu hâlde göre, hükümdarın örfî yetkisinin bu ko-

nuda bir istisnâ olarak şeriatla da birleştiği görülmektedir.

Osmanlı Devleti'ne "kul" sisteminin girmesi, pek çok bakımdan olduğu gibi "siyaseten katl" açısından da son derece önemli bir olaydır. Osmanlıların Orhan Bey zamanında sınırlarını genişletmeleri, Avrupa'ya geçmeleri, bu yeni devletin askerî kuvvete olan ihtiyacını arttırmıştı. Fetihçi ırkın azlığı ve gitgide artan savaşlar karşısında tükenme ihtimalinin bulunması, kuruluş devrinin basiretli devlet adamlarına savaşta esir düşen Hıristiyanlardan, devletin hakkı olan 1/5 bölümünün İslamlaştırılarak ordu hizmetine alınması fikrini ilham etmiş olmalıdır. Daha I. Murad zamanında bu asıldan gelen devlet adamları görülmektedir. Kul sisteminin genişlemesi, "devşirme" usûlünün kabulü ve II. Mehmed'in çalışmaları ile mümkün olmuştur. Böylece, belirli zamanlarda bazı zimmî teb'anın çocuklarından bir bölümü devlet hizmetine alınarak Kapıkulu ocağı büyütüldü. Askerî sınıfın ön kademesinin kapıkulu olanlardan tayin edilmeye başlanması, onların "padişahın kulu, kölesi" olmasını gerektirmişti. Padişah da şahsî köleleri üzerinde tasarrufta bulunuyor ve bu konuda kimseye karşı sorumlu olmuyordu. Onların servetlerinin müsâderesinden hayatlarının bir emirle sona erdirilmesine kadar canları dâhil herşeyleri, efendileri olan padişahın emirlerine bağlı idi. Askerî sınıfın ön kademesinin böyle bir statüye tâbi olması, zamanla bütün bu sınıfın aynı duruma getirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Hükümdarın kulları olarak reâyâ karşısında bir takım imtiyazlarla donatılan bu sınıf, yine kulluğu sebebiyle hükümdarın kayıtsız-şartsız iradesine tâbi olmuş ve hukukî olarak suçluluğu tespit edilmeden, hatta suçlu olmadığı mutlak olsa bile padişahın bir emri ile kolaylıkla katledilebilmişlerdir. Çünkü bunların padişah karşısında hiçbir hakları yoktur. Onlar, hayatları "lutf" gereği bağışlanan kölelerdir ve bu yüzden gerekince padişah onları öldürebilir. Mahmud Paşa, Çandarlı Halil Paşa, Gedik Ahmet Paşa ve Makbul/Maktul İbrahim Paşa gibi, bir hükümdar kadar kudret sahibi olmalarına rağmen bir emirle katledilen devlet adamları, hep birer "kul" idiler. İşte kul sisteminin devlet teşkilatına hâkim kılınması, siyaseten katl bakımından böylesine önemli sonuçlar doğurmuştur.

Devlet işlerinde hükümdarın mutlak vekili olan vezir-i âzamları katletmek yetkisi, yalnızca padişaha aittir. Orhan beyden Abdülmecid'e kadar bu makama gelen 182 vezir-i âzamdanda 23 tanesi padişah emriyle azl edilmeden; 20 tanesi de azledildikten sonra yine padişahın emri üzerine katledilmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde, tahta çıkma hakkı hemen hemen hükümdar derecesinde olan hanedan üyeleri de uzun bir süre padişah tarafından katlettilmiş-

lerdir. Bu idamlar, taht etrafında yapılacak mücadelelere engel olup devletin anarşiye sürüklenmesini önlemek amacıyla infaz edilmişlerdir. Bir hükümdarın “nizâm-ı âlem” için kardeşlerini ya da kendi çocuklarını katlettiği, onların varlığı halinde nizâm-ı âlemin tehlikeye düşmesi sebebinin mevcut olmasından dolayıdır. Nizâm-ı âlem, “kamu selâmeti” demektir. Hanedan üyelerinin katli bu en önemli gerekçeye dayandırılmakla birlikte, ortada herhangi bir suç yoktur. Türk-İslam devletlerinde suçsuz hanedan üyelerinin öldürülmesi, özellikle Anadolu Selçuklularında geniş ölçüde görülmeye başlamıştır. Bu gelenek Osmanlı Devleti’ne de girmiş ve Fatih’le yazılı hukuk kuralı hâline gelmiştir. Orta Asya’da bulunmayan bu geleneğin Osmanlılar’da oldukça çok denebilecek bir sayıda uygulanması, son derece önemli zaruretlerle ortaya çıkmış olmalıdır. Yazara göre bu meselenin, “kana susama” ve “iktidar hırsı” gibi sübjektif ölçülerle değil, daha objektif yollarla incelenmesi gerekmektedir. Ne İslam ne de Türk geleneğinde olmamasına rağmen, hanedan üyelerinin öldürülmeleri Osmanlı Devleti’nde neden yerleşmiştir? İşte yazar, sözkonusu bu meseleyi, kendi ifadesiyle “egemenlik anlayışı saltanatın intikali usûlü” yönünden inceleyerek bir çözüm yolu aramaya çaba göstermiştir.

Yıldırım Bayezid’in cülusunda kardeşi Yakup Çelebi’yi katlettiği ile başlayan ilk kardeş katli, Fatih’in tahta çıkar çıkmaz kundakta bir çocuk olan kardeşi Ahmed’i boğdurtmasıyla devam etmiştir. Bu vesileyle Fatih, her kardeşe aynı derecede saltanat hakkı tanınması ve egemenliğin bölünmezliği prensiplerini birbiriyle bağdaştırmak için kanunnâmesine kardeş katline dair meşhur maddesini koymuştur. Fatih kanunnamesinin kardeş katline ait maddesi yalnız “karındaşların” katline cevaz vermektedir. Ancak daha sonra bu, “kardeşlerin çocuklarına da” uygulanan bir madde oluvermiştir. Nitekim kanunnamenin bir maddesinde bu uygulamayı destekleyen bir hüküm de vardır: “Ve kızlarımın evladından olanlara beylerbeyilik verilmesun, ağır sancak verilsun”. Kanunname “oğulların evlatlarından” bahsetmemiştir. Bu duruma göre, onlar da babalarıyla katledileceklerdir. Ne zamana kadar; tâ ki Tanzimat’a kadar. Zira Tanzimat, hükümdarın katil emri verme yetkisini -bizzat hükümdarın da çabasıyla- yok etmiş ve bu şekilde, hükümdarın ve mutlak veya sınırlı yetkililerin emirlerine bağlı olan “siyaseten katil” ortadan kaldırılmıştır. Yazara göre bu durum, Topkapı Sarayı’nda kesik kafaların, üzerinde teşhir edildiği Senk-i İbret’in kaldırılması ile de sembolik ifadesini bulmuştur.

“Evlat katlini” Kânûnî’nin oğulları özelinde somutlaştırarak “siyaseten katil” meselesini sonlandırmak isteriz. Şehzade Mustafa çeşitli mihraklar tarafından kandırılmış, devlete ve babasına karşı isyana kalkışmıştı. Kânûnî, oğlu

hakkındaki bu iddiaları güvendiği farklı kaynaklardan da ciddi ve titiz bir şekilde araştırmış, sonunda Mustafa'nın saltanat gayesiyle isyan ettiği kanaatine varmıştı. Kânûnî, meşrûiyete son derece önem veren, devlet endişesini her türlü beşerî zaafın üstünde tutan, kanlı bir iç savaşla karşı karşıya kalınmamasına önem veren bir hükümdardı. Öz oğlunun bu yanlış yola girmesi, devletin şehzade mücadeleleri sonucu dağılıp parçalanması neticesini doğurabilirdi. Ondaki, devlet nizamını koruma ve kânunlara uyma endişesi, her türlü duygunun, hatta babalık duygusunun bile üzerindeydi. Aslan gibi evladı hakkında ölüm kararı vermek, bir baba için az fedakârlık mıdır? Kânûnî, "devletin bekâsı" ile "babalık şefkati" arasında defalarca gidip gelmiş, sonunda devletin bekâsı yolunu seçmiştir. Yine Kânûnî, oğulları Selim ile Bayezid arasında da -deyim yerindeyse- "devletin bekâsı" ile "babalık şefkati" arasında bir imtihana tâbi tutulmuş ve tercihini Selim'den yana kullanarak Bayezid'i bütün yalvarmalarına rağmen boğdurmuştur.

İşte, "siyaseten katl" meselesini Osmanlı İmparatorluğu düzleminde ele alarak inceleyen bir doktora tezinin kısaca muhteviyâtı...

Hep duyardık, padişahların vezirlerini, kardeşlerini ve kendi öz çocuklarını katlettirdiği meselesini ve bir takım soru işaretleri hâsıl olurdu bizde. Yarım asır önce hazırlanmış ve alanında "ilk" olan bu doktora teziyle, zihnimdeki soruların hemen hemen tamamının cevabını bulmuş oldum. Yapılan bu çalışmada gördük ki, siyaseten katl, belirli hukukî ilişkilere bağlı olarak gelişmiş; yine belirli şartlara ve bunların doğurduğu çeşitli kurallara göre uygulanarak belirli bir sonuca ulaştığı için bir hukukî kurum sayılmıştır. Çalışmanın bir başka özelliği de, yazarın, meselenin öneminden ötürü, siyaseten katl yoluyla ölüme mahkûm edilenlerin ölüm fermanlarını kitabının sonunda orijinal metinleriyle vermeyi de ihmal etmemiş olmasıdır.

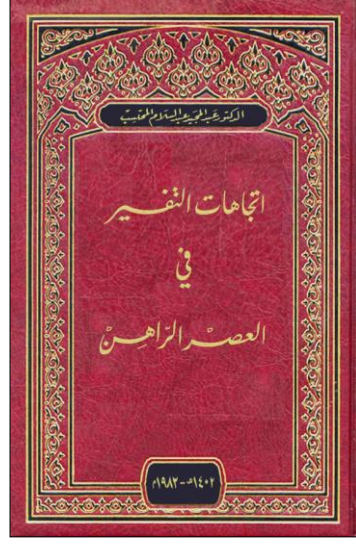
Hani derler ya, "falan kitabı bir solukta okudum" diye. İşte bu da benim bir solukta okuduğum kitaplardan bir tanesi. Akademik incelemeler arasında "sıkıcı" ve "çok sıkıcı" diye nitelendirilebilecek bir takım çalışmalar vardır. Fakat bu kitap, hem akademik ve hem de hiç sıkıcı değil. Bir taraftan didaktik, bir taraftan duygusal, diğer taraftan da aksiyon dolu sürükleyici bir roman âdetâ.

İyi okumalar...

Abdülmeccid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Asri'r-Râhin, Mektebetü'n-Nehdati'l-İslâmiyye, Amman 1982, 335 s.*

Selahattin ÖZ*

Abdülmeccid Abdüsselam el-Muhtesib, kitabında modern dönemde ortaya çıkan tefsir eğilimlerini, bu konuda ön planda olan müfessirler ve onların tefsirleri çerçevesinde ele almıştır. Onların tefsir usulü ile ilgili problemlere yaklaşımıyla beraber, bilim ve teknolojinin ilerlemesi karşısında Müslümanların gündemine giren konulara dair görüşlerine yer vermiştir. Diğer taraftan akaid, ahlak ve sosyal meselelere dair bu müfessirlerin değerlendirmelerini eserine almıştır. Üç bölümden müteşekkil olan kitabının birinci bölümünde müellif, tefsirde selefi eğilimleri ve bu çizginin önde gelen isimlerinden üçünü; ikinci bölümde aklî eğilimleri ve üçüncü bölümde ise ilmî yaklaşımları temayüz etmiş müfessirler ve bu zevâtın eserlerini değerlendirir.



el-Muhtesib, eserinin “Mukaddime” sinde oldukça geniş sayılabilecek tarihi bilgiler vermektedir. Yazar Osmanlı Devleti'nin sadece askeri güce önem verip orduyu tanzim etmesini, fetihlerle meşgul olması ve otoriteye itibar etmesini, İslam'ın daha doğru anlaşılabilmesi ve içtihat yapılabilmesi için bilinmesi gereken Arapçayı ihmal etmesini, herhangi bir düşünce ve kanunlarda yeniliğe gidilmemesini büyük bir hata olarak görür. Bu sebeple de devletin görünüşte güçlü bir devlet yapısına sahip olduğu izlenimini verdiğini; ancak hakikatte bu devletin büyük bir zâfiyet içerisinde olduğunu belirtmektedir. Ne var ki bu zâfiyet, askeri gücün de kaybolduğu zamanda anlaşılmıştır (s. 6).

Son dönem Osmanlı tarihini ele alan el-Muhtesib, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına sebep olan en önemli etkenlerden biri olarak siyonist düşüncüyü görür. Ona göre masonik teşkilatlarca kültürel intikal gerçekleştirilmiş olup ordu ve idare ele geçirilerek bir zamanlar dört kıtaya hâkim olan Osmanlı Devleti'nin yıkılışına işte bu dış mihraklı organizasyonlar neden olmuştur. Aslında bu

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

büyük bir proje olup Yahudilerin yönetiminde Roma'da Katolik Papa'nın, Ortodoksların ve Protestanların desteğiyle misyonerler kullanılarak amacına ulaştırılmış uluslararası bir mutabakat ağının faaliyetidir. Müellife göre bu platformun başlıca iki temel amacı vardır:

1. Ulus devletine geçişi öngören düşüncüyü yaygınlaştırarak Müslüman Osmanlı Devleti ile Arapların arasındaki irtibatı koparıp her birini müstakil küçük devletler haline getirmek.
2. Arap, Türk ve Farslıları hakiki anlamda birbirine bağlayan İslam bağına çözmek, İslam'ı tamamen onların hayatından silip atmak; bu amaca ulaşabilmek maksadıyla özel okullar, üniversiteler açmak ve birçok yeni kurumlar oluşturmak (s. 13-17).

Batının bütün bu sömürgeci yaklaşımına karşın İslam Dünya'sında da zaman zaman tepkiler ve haykırışlar söz konusu olmuştur. Örneğin Hindistan'da Tecdid Hareketi diye isimlendirilen Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Mirza Çulam Ahmed'in (1835-1908) faaliyetleri burada zikredilebilir. Öte yandan Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencilerinin, İslam'ın bugünün modern dünyasına hitap edebileceğini ispatlama adına İslam düşüncesi konusundaki çalışmaları bu sahadaki önemli ve köklü teşebbüslerdir.

İslam dünyası kaçınılması mümkün olmayan değişim sürecine girmiştir. Fransız İhtilali ve Tanzimat ile beraber Osmanlı'nın egemen olduğu topraklarda dini, siyasi, iktisadi ve kültürel anlamda birçok köklü değişikliklere gidilmiş ve bunun doğal sonucu olarak modern dönemde şartların değişmesiyle beraber, Müslümanların kendisinden ilham aldıkları Kur'an'ı yorumlamaya yönelik yaklaşım tarzları da değişmiştir. Ancak İslam ile Batı medeniyetini telif amacına yönelik akli esas alan yeni temayüller zaman zaman konuyu çok ileri boyutlara götürmüştür. Özellikle tefsir sahasında Kur'an, bilim ve fennin kaideleri altında veya deyim yerinde ise boyunduruğunda, yorumlandırılmıştır (ss. 38-39).

Birinci bölümde yazarın selefi ekolün temsilcilerinden tercih edip genel hatlarıyla tefsirlerini tanıttığı üç müfessir ve eserleri şunlardır:

1. *Mehâsinü't-Te'vîl*: Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914)

Selefi çizgide olup, hadis, tefsir, usul, fıkıh, tasavvuf, kelam ve edebiyat sahasında iyi bir birikime sahip olan bir âlimdir. Kâsımî ziyade ya da noksan olmaksızın Kitap ve Sünnet ile hareket edilmesi gerektiği ve selefin yolunun da bu şekilde olduğunu belirtir. Tefsirinin mukaddimesinde; Ebû Ubeyde Kasım

b. Sellam (157/773-224/838), Şâtıbî (590/1194), İbn Teymiyye (661-728/1263-328), İz b. Abdisselam (660/1226), Şah Veliyyü'llah ed-Dihlevî (1167-1230/1753-1815) ve İbn Hazm (994-1064) gibi ulemadan iktibaslarda bulunur. Buhârî (810-869) ve Müslim (206-261/ 821-875) gibi muhaddislerin hadislerine de tefsirinde yer verir. Diğer taraftan Kâsımî eserinde; Taberî (310/923), Zemahşerî (1074-1144), er-Râğıb el-İsfahânî (425), Râzî (606-/1148-1209), Kurtubî (671-1273), Beydâvî (691/1286) ve özellikle birçok yerde aynen İbn Kesîr'den (1301-1373) alıntılar yapar. Özetle rivayet ve dirayet türü eserlerden birçok intikalleri tefsirinde görmek mümkündür. Öte yandan modern bilimin ulaştığı neticelere de itibar ederek Kur'ân ile bilim arasındaki paralelliği, dengeyi ortaya koymaya çalışır. Mütevâtir kıraatlere yeri geldikçe temas eder ve kendine göre en fasih olanını gerekçesiyle birlikte ifade eder. İctihat kapısının açılması gerektiğini savunur. Şefaati kabul eder ve bunu inkâr edenleri Ehl-i Sünnet dışında bularak şefaate layık olmadıklarını beyan eder. Allah'ın görülmesi konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini kabul etmez ve bu dünyada Allah'ın görülemeyeceğini ancak Ahiret'te görülebileceğini ayetler ışığında izah eder. Ayetlerde bu dünyadaki ru'yetullah ile ilgili ifadelerin Allah'a tazim için olduğunu söyler. Netice itibarıyla ona göre ru'yetullah haklıdır.

Kâsımî'ye göre selefin tefsirlerinde İsrailiyyât mevcuttur ve bundan kaçış yoktur. Bu sebeple kendisi de zaman zaman eserinde İsrailiyyâta, konunun izahı sadedinde yer verir. Bununla beraber dini-dünyevi faydası olmayan asılsız haberlere itiraz etmez. Tefsirinde sadece rivayetlere dalmayıp kendi görüşlerine yer verir ve zaman zaman selefin görüşlerine, içtihatlarına eleştiriler yönelir. Allah'ın sıfatları konusunda selefle aynı kanaati paylaşır. En çok etkilediği müfessirler ise İbn Kesîr ve Muhammed Abduh'tur. Diğer kutsal kitaplardan nakiller de yapmıştır. Ayrıca Kâsımî, içinde yaşadığı toplumu da ihmal etmemiş; o dönemin sıkıntılarını gündeme getirip çözümler üretmeye gayret etmiştir. Bu kabilden olmak üzere, zamanın bidat ve hurafelerini şiddetle tenkide tabi tutmuştur (ss. 41-54).

2. *et-Tefsîru'l-Hadis: Muhammed İzzet Derveze en-Nablusî (1888-1984)*

Müfessir tefsirini nüzul tertibine göre tanzim etmiştir. Bu uygulamanın, Kur'ân'ın anlaşılması açısından daha verimli olduğunu düşünmektedir. Yer yer tefsirinde müsteşrikler ve misyonerlerden bahsederek onların sömürü amaçlı bir gayret içerisinde olduklarını dile getirir. Tıp, astronomi vb. modern ilimler ışığında Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Klasik ve modern tefsirlerde nassa dayalı olmayıp da uzun uzun yapılan Cennet ve Cehennem tasvirlerini eleştirir. Bu konuda

yegâne söz sahibi Kur'ân ile Sünnet'tir ve gerekli olduğu miktarlarda izahat da zaten yapılmıştır. Yeri geldikçe muhtelif konularda Tevrat'a atıflar yapar. Bilim ve fenni ihtiva eden ayetlerde aklı ön plana alarak değerlendirmelerde bulunur. Bununla beraber müfessirin oldukça dikkati çeken bir özelliği de; Kur'ân'da yer alıp modern bilimle örtüşen ayetleri Kur'ân'ın doğruluğuna, icazına ve evrenselliliğine delil getirmeyi doğru bulmamasıdır. Çünkü ona göre bu yaklaşım, Kur'ân'ı tebliğ ve beyan göreviyle görevlendirilen Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamına vakıf olmadığı anlamına götürmektedir ki böyle bir kanaate sahip olmak bir Müslüman için kesinlikle doğru değildir. Kıyamet ve gayba dâir konularda görüş beyan etmeyi doğru bulmaz. Neshi kabul etmez. Klasik tefsirlerde yer alan "kadının aklının ve temyizinin eksik olduğu" görüşünü eleştirir ve bu konudaki hadislerin sıhhatleri söz konusu ise hâs ifade ettiğini belirtir. Bu görüşünü teyit bakımından da Kur'ân'ın kadın-erkek tüm insanları muhatap aldığını söyler (ss. 54-71).

3. et-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân: Abdülkerim el-Hatib

Müfessir surelerin girişinde tefsire başlamadan önce (surenin kaç kelime, kaç harf vb.) oldukça detaylı teknik bilgi verir. Kur'ân'ın belâğatına dair yeri geldikçe açıklamalarda bulunur ve bu konuda *Bahru'l-Muhît*'in sahibi Ebû Hayyân'ı (654-745/1256-1344) örnek alır. Tefsirde selefi ekolün bir temsilcisi olarak görülen Hatib, hocası Muhammed Abduh'dan etkilenmiş ve onun gibi, ayetleri doğrudan modern bilimin merceği altında yorumlamayı doğru bulmamıştır. Kader konusunu tafsilatlı bir biçimde ele almıştır. Kur'ân'da yer alan kıssalara sadece ibret nazarıyla bakmaz; aynı zamanda onların birer hakikat olduğuna inanır. Mut'a nikâhı konusuna da değinen Hatib, bu nikâhın özel şartlar altında özel bir zamana has olduğunu beyan ederek Mut'a nikâhını şiddetle reddeder. Aksi takdirde toplum nizamının bozulacağını, aile bağlarının çözüleceğini belirtir. Hatta bu meseleyi daha da ileri bir boyuta taşıyarak sarâhaten zina yapmanın, adını değiştirip helal görerek mut'a nikâhıyla zina yapmaktan daha iyi bir yol olduğunu söyler (s. 81). Tefsirde İsrailiyyâta karşıdır ancak; kutsal kitaplardan alıntılar yapmıştır. Neshi kabul etmez ve bu konuda Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (254/868-322/934) tabi olarak teferruatlı bilgi verir. Akla büyük ölçüde önem verir ve nesh konusunda olduğu gibi zaman zaman muhtelif konularda cumhurun ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerinden farklı görüşler ileri sürer. Bununla beraber yine o, Kur'ân'ı en iyi anlayanların, Hz. Peygamber'den sonra ashabı, tabiûn ve daha sonrakiler olduğunu söyler. Muhtelif mevzularda oldukça cüretkâr yorumları vardır (ss. 71-99).

İkinci bölümde ise müellif, tefsirde aklî eğilimin; İslam ile Batı medeniyetini telif etmek amacıyla geliştirilen bir yaklaşım olduğunu belirterek bu sahada en meşhur müfessir saydığı Muhammed Abduh ve tefsirdeki yöntemini değerlendirir.

Muhammed Abduh (1849-1905)

Yazara göre, tefsirde aklî eğilimin bayraktarlığını Muhammed Abduh yapmıştır. Menâr dergisi ve tefsirinin sahibi Muhammed Reşit Rıza (1865-1935), Ezher Üniversitesi'nin şeyhi Şeyh Muhammed Mustafa el-Merâğî (1881-1945)¹ ve Abdülaziz Çâvîş (1876-1929) bu ekolün önde gelen simalarındandır. Muhammed Abduh'un tefsire dair müellefâtı mahduttur; fakat Ezher Üniversitesinde yıllarca vermiş olduğu tefsir dersleri son derece önemlidir. O, tefsir okumalarında malum meseleleri tekrardan ziyade müfessirlerin bilemediği ya da muhtasar geçtiği konularda tafsilatlı izahât yapar; lafız, i'râb ve belâğata ilişkin bahisleri ise özet geçer (s. 108).

Muhammed Abduh 19. yy sonları ile 20. yy başlarında tefsirde, "İslamcı" ve "Batıcı" şeklinde ikiye ayrılmış olan iki eğilimin arasını bulmaya çalışmıştır. Dinde içtihad müessesesinin ihyası ve mezhep taklidinin yanlışlığı savunan Abduh, esas itibarıyla, ıslahatçı bir düşünceyle tefsiri toplumun ıslahı ve dini tecdîd amaçlı kullanmıştır; ancak onun düşünce sistemi, kapitalist sistemin etkisinden kurtulamamıştır. Öte yandan onun döneminde Müslümanlara yönelik Batı ve Hıristiyan âleminin ilim ve medeniyet açısından itham ve eleştirilerinin baskısı altında şekillenen tefsir anlayışı büyük ölçüde savunma amaçlı bir yapı kazanmıştır (ss. 109-110).

Abduh'un İngiltere'ye seyahati, İngilizlerin Mısır'ı işgaliyle ilgili siyasi meseleleri ileri gelen İngiliz siyasilerle görüşmesi onun zihin dünyasını şekillendirmiştir. Müellif, onun batılı fikir adamları, Lordlar ve müsteşriklerle yapmış olduğu görüşmelere şüpheyle bakmaktadır. Zira Abduh, eşitlik ve adalete dayalı İngiliz siyasetini övüyor, verdiği fetvalarında Hind Müslümanlarına İngiliz kanunlarını almalarına ve onların hâkimlerinin hükümlerine boyun eğmelerine cevaz veriyordu (ss. 111-112). Müellif, Abduh'un hocası Cemaeddin Afgânî'den de uzun uzun bahsederken onun aslen İranlı bir mason olduğunu, İskoç ve Fransız mason localarıyla olan irtibatını açıklar. Hatta Abduh ve

1 Otuz ciltlik *Tefsîru'l-Merâğî* isimli tefsirin sahibi müfessir, Arap dili âlimi ve aynı zamanda kendi döneminde yaşamış olan Ahmed Mustafa Merâğî (1883-1952) ile karıştırılmamalıdır.

hocasının siyasî ve içtimaî mülahazalarla da olsa mason olduğunu, onların daha önceki ifadelerinden iktibaslarla delillendirmeye çalışır ve masonların dindar Müslümanları asla kabul etmeyeceğini, dolayısıyla onların bu durumlarının yanlışlığını birçok zaviyeden madde madde değerlendirerek eleştirir (ss. 116-123).

Abduh tefsir ilmini toplumun ıslahı ve dini bidat, hurafe ve evhamlardan temizleme amaçlı bir araç olarak kullanmıştır. Müellif onun bu yaklaşımını eleştirerek geçmişten günümüze müfessirlerin, tefsir çalışmalarını Kur'ân'ı anlamaya matuf bir gayeyle yaptıklarını belirtir (s. 124).

Yazar, Abduh'un tefsirdeki yöntemiyle ilgili tefsiri ikiye ayırdığını belirterek şöyle der: "Bunlardan birincisi Allah'tan ve kitabından uzaklaştırıcı boş bir şeydir. Bununla lafızların tahlili, cümlelerin i'râbı, edebî sanatlar açısından ibarelerin ortaya koyduğu anlamları açıklamak hedeflenir. Bunun tefsir olarak isimlendirilmesine de gerek yoktur... İkincisi ise müfessirin ayetlerden kastedilen manaları, itikadî ve fikhî açıdan hükümlerin hikmetlerini anlama faaliyetidir. Zira Kur'ân'ın ilk ve en önemli gayesi doğru yolu göstermektir. Bu meydana mezheplerin penceresinden Kur'ân'ın okunması yanlıştır; yani mezhepler Kur'ân'a göre şekillenmeli; o, mezhebin görüşlerine göre okunmamalıdır" (s. 125).

Müellif, Abduh'un "Kur'ân'ın kıssalarının tarihî bir gerçeklik olmadığına" ilişkin görüşleri ile Kur'ân'ın mübhemâtına dair görüşlerini eleştirir (ss. 131-140). Mu'tezileyi eleştirdikten sonra tenkitleri çerçevesinde Abduh'un bu mezhebe uyduğunu, keza Dekart'ın "yakînî bilgiye ulaşmak için şüpheciliğin biricik yöntem" olduğu fikrinden etkilendiğini belirtmektedir (s. 141). Taklit ve taklitçilikle olan mücadelesine de temas eden müellif, Abduh'un sihri inkâr etmesini, bazı sahih hadisleri reddetmesini, melekler ve İblis'in hakikati gibi muğayyabât konusundaki bazı ayetleri tamamen ve sadece aklına dayanarak tefsir etmesini kesinlikle caiz görmeyip aklî ve naklî delillerle Abduh'u eleştirir (s. 148-161). Bid'atlar ve tasavvufa karşı duruşunda İbn Teymiyye'den etkilendiğini belirtir (s. 161). Ribe'l-fazlı mübah görmesini, Mısırlılar için poligamiyi caiz görmeyip inkâr etmesini (s. 183) ve Abduh'un bazı hassas konularda Kur'ân'a dayalı verdiği fetvalarını detaylı bir şekilde ele alıp tartışır.

Üçüncü bölümde yazar ilk olarak, geçmişte müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir etmelerinin birinci gayesinin itikadî ve fikhî konularda Allah'ın muradını anlamak olduğunu belirtir. Ardından geçmişte ilmî tefsire eğilimi olan müfessirlere temas eder. Ebû Hamid el-Gazzâlî (450-505/1058-1111), Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392),

Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî (911/1445-1505) vs. bazı müfessirler ve onların eserlerinde ortaya koydukları ilmi tefsir nitelikli açıklamalarını ilmi tefsir eğilimine örnek olarak göstererek değerlendirmeler yapar (ss. 245-260).

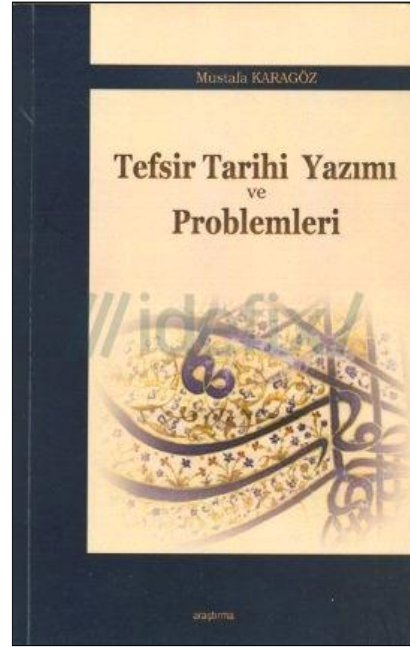
Daha sonra modern dönemde tezahür eden ilmi tefsir yaklaşımlarını tartışan el-Muhtesib, kitabında Muhammed Abduh'a yeniden yer verip onun ilmi tefsiri kabul ettiğini söyler. Ayrıca Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, Muhammed Şükrü el-Âlûsî (1347/1922), eş-Şeyh Tantâvî Cevherî (1287/1870-1359/1940), Abdürrezzâk Nevfel ve diğer bazı müfessirlerin tefsirlerindeki ilmî yorumlara yer verir. Öte yandan ilmî tefsir geleneğine karşı bir duruş sergileyen müfessirler ve onların tefsirlerine temas eden yazar, örnek olarak Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî (790/1388) Reşid Rızâ, Mahmûd Şeltût (1893-1963), Muhammed Mustafa el-Merâğî, Muhammed İzzet Derveze ve Emîn el-Hûlî (1966) gibi müfessirlerin isimlerini başlıklar halinde vererek onların ilmi tefsir yapan müfessirlere yönelik eleştirilerini ortaya koyar. Son olarak müellif, ilmi tefsiri hiçbir şekilde kabul etmediğini ifade ederek bu konudaki ortaya konan yaklaşımları kesin bir dille reddeder. Kendi görüşünü maddeler halinde detaylı bir şekilde izah eder (ss. 260-323).

Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012.

Mehmet KAYA *

En basit ifadesiyle “*Kelâmullah’ı anlama çabası*” şeklinde tanımlayabileceğimiz tefsir ilminin kökleri, Kur’ân’ın ilk muhâtabı ve müfessiri olan Hz. Peygamber’e kadar dayanmaktadır. Bu itibarla, yaklaşık 14 asırlık bir mâzîye sâhip tefsir ilmi, salt bir yorum olmasının ötesinde, köklü bir geçmişi bünyesinde barındıran ve her geçen zaman diliminde gelişen bir hüviyete sâhiptir. Bu özelliği sebebiyledir ki, tefsir ilminde doğru neticelere ulaşabilmek ancak; bu ilmin tarihî serüvenine vâkıf olabilmekle mümkündür. Bunun idrâkinde olan bilginler, geçmişten günümüze mîras bırakılmış olan tefsir târihi alanında hatırı sayılır miktarda çalışma yapmıştır. Bu çalışmalar, önceki nesillerin bu ilimdeki birikimleri hakkında bizlere bilgiler sunarak, tefsir sahasındaki yolumuzu aydınlatmışlardır. Şurası muhakkaktır ki, her çalışma içerisinde bazı eksiklik ve yanlışlıkları da barındırabilmektedir. Bu durumda, araştırmacı yanlış yönlendirmekte ve bazen gerçeği yansıtmayan bir bilginin doğruymuş gibi telakki edilmesine sebep olmaktadır. Durum tefsir tarihi için de farklı değildir. Beşerî bir ilim olan tefsir tarihi, bu yönüyle her zaman öznelliğe dolayısıyla da eksiklik ve yanlışlıklara her zaman açık durumdadır.

Bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşan ilk tefsir târihi eseri olarak kabul edilen Suyûtî’nin *Tabakâtü’l-Müfessirîn*’inden içinde bulunduğumuz zaman dilimine kadar yazılmış tefsir tarihî eserlerini iki başlık altında incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi bu ilmi müstakil olarak ele alan ve tabakât



* Okutman, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

türü ve ekol temelli olarak olarak kaleme alınanlar, ikincisi ise, tefsirlerin mukaddimleri ya da tefsir usulü eserlerinde mündemiç olan eserler. Gerek Batı, gerekse İslâm dünyasında yazılmış eserler geçmişten günümüze bu iki temel üzerine inşâ edilmiştir. Pek tabîkidir ki, değişen dünya ve gelişen bilim neticesinde bu eserlerin de bulunduğu asra uyumu gibi bir sorun da ortaya çıkmaktadır. Bugüne kadar tefsir târihi ilmi, çoğunlukla tarihî bilgiler verme temelli oluşturulmuş, fakat bu ilmin tefsir ilmi ile ilgilenen kişiye neden öğretildiği ya da neler katacağı üzerinde çok fazla değerlendirme yapılmamıştır. Bu bağlamda Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Mustafa Karagöz'ün *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*" adlı çalışmasının bir kitap hacminde, tefsir târihini eleştirel bağlamda ele alan ilk eser olma özelliğini taşıması sebebiyle tanıtılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Eser bir önsöz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Önsözde Tefsir târihi biliminin vazifesi (s. 7), yeni tefsir tarihi çalışmalarına duyulan ihtiyaç (s. 8), giriş bölümünde ise tefsir târihinin Hz. Peygamber döneminden itibaren başlaması sebebiyle tefsir ilminden öncelere dayandığı (11, 13), bugüne kadar birçok eser kaleme alınmasına rağmen bu eserlerin eksikliklerinin bulunduğu (s. 14), çalışmanın amacının tefsir tarihi yazıcılığına katkı sağlamak olduğu (15), müsteşrik Goldziher'in etkisi ile oluşan çağdaş tefsir tasavvurunun değişmesinin gerektiği ve böylece bu ilim dalının daha da mükemmel hale geleceği (s. 18), çalışmanın kaynakları ve yöntemi, tarih ilminin diğer bilimlerle olan ilişkisi ve bu bilim dalındaki öznel sorununu gibi bilgilere yer verilmektedir.

Eserin birinci bölümde ise "Tefsir Tarihi Yazımının Serüveni" başlığı altında geçmişten günümüze Doğu ve Batıda tefsir târihi alanında yazılmış müstakil olan ve olmayan eserler hakkında özet bilgi ve bu eserler arasında karşılaştırmaya, bunların yanı sıra da bu eserlerin olumlu ya da olumsuz yönlerine yer verilmiştir. Buna göre tefsir tarihinin müstakil eserleri Tabakât türü ekol ve mezheb temelli olmak üzere iki kısımda incelenirken müstakil olmayanlar Tefsir mukaddimleri, Kur'ân ilimleri gibi adlar altında telif edilenler ve ilimler tarihiyle alakalı olanlar olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Bunlardan en eski yöntem kabul edilen Tabakât türü eserlerin günümüze ulaşan ilki Suyûtî'nin "*Tabakâtü'l-Müfessirîn*" adlı eseridir (s. 54). Ekol ve mezheb temelli eserler ise sistematüğünü ancak 20. yüzyılda kurmuş olup bu alanda yazılan ilk eser ise Goldziher'in *Die Richtungen der İslamischen Koranauslegung* adlı eseridir (s. 61).

"Çağdaş Tefsir Tarihi Yazımının Sorunları" başlıklı ikinci bölümde ise, Çağdaş Tefsir Tarihi Yazımının arka planı ve sorunlarına yer verilmiştir. Mül-

lif, Çağdaş Tefsir Târihi ifâdesinden, Golziher'in mezkûr eseri ve onun tesiriyle yazılmış sonraki eserleri kastettiğini ifade etmektedir (s. 97). Karagöz bu bölümde her yönüyle önyargısız, önbilgisiz, varsayımsız ve tarafsız bir tefsir tarihi yazmanın mümkün olmadığını (s. 105), bu dönemde yapılan çalışmaların tefsir ilmine önemli katkılarda bulunduğu belirtmiştir (s. 106). Bu bölümde "Çağdaş Tefsir Tarihi Yazımının Sorunları" sadedinde "Tefsir Târihinin evrensel telakki edilmesi, geçmişin bugün anlaşılması, tali kaynakların kullanımı, tefsir tarihinin dönemsel tasnif edilmesi, tefsir tarihi yazımında orjinellik, genellemeci ve indirgemeci yaklaşımın sorunları, tefsir tarihinin belli bir döneme hapsedilmesi, kavramlaştırma problemi, ihmâl ve görmezlikten gelme sorunu, tasnif problemi, eserlerin adı, kategorisi ve içeriğiyle ilgili hatalar, ekol temelli yaklaşım problemi" olmak üzere 12 alt başlıkta, çağdaş tefsir tarihinin sorunları çeşitli eserlerden örneklerle îzâh etmiştir. Buna göre tefsir tarihi alanında yapılan yanlış bir değerlendirme bu alanın evrenselliğine gölge düşürmektedir. Hem mekân hem de zaman itibarıyla bu eserlerin evrenselliğinden bahsetmek zordur. Evrenselliği savunmak yeni çalışmalara gerek olmadığı anlamına gelir (s. 112). Tefsir târihi yazarı geçmişle ilgilendiği için mümkün oldukça anakronizme düşmemeye gayret göstermeli (s. 119), tâlî değil birinci el kaynaklara mürâcaat etmeli (s. 120), tefsir tarihindeki kırılma ve kopmaları araştırmalı (s. 124), değerlendirmelerinde objektif olmalı (s. 127), eserde geçen birkaç bilgiden hareketle değil de tamâmı incelendikten sonra değerlendirme yapmalı ve genellemelerden kaçınmalı (s. 129-130), tefsir târihini belli bir dönemde yaşanmış ve son bulmuş bir olgu gibi görmemeli (s. 132), çağdaş dönemde yapılan çalışmaları dikkate almalı (s. 133), günümüzde Kur'ân'ı anlama çabaları arasında önemli bir yere sâhip olan *meâllere* de bu eserlerde yer vermeli (s. 139), her yaklaşım için, onun kabul ettiği ya da ona en uygun isimlendirmeyi yapmalı (s. 146), tefsir tarihi yazımında çoğu mahtût eserler olması sebebiyle kayıp halka konumundaki ve yeterince tanınmayan Osmanlı dönemi tefsir tarihi eserlerine (s. 157) ve Hint Alt Kıtası tefsirlere de gereken önemi göstermelidir (s. 158). Eserlerin tasnifinde asgarî mutâbakatı sağlamaya çalışmalı (s. 163), alt başlıklar altındaki ayrışma ve benzerlikleri iyi tespit etmelidir (s. 164). Bu açıdan bakıldığında rivâyet ve dirâyet tefsiri ayrımı üzerine inşa edilen tefsir tarihi eserleri, yöntem açısından sorunludur (ss. 167, 171). Yapılması gereken her tefsirin belli oranda bu iki yaklaşımdan yararlandığını ifâde etmektir (ss. 174-176). Yoksa bu ikili taksim tefsir tarihindeki tüm yaklaşımları kapsamamaktadır (s. 181).

Mustafa Karagöz tefsir tarihi eserlerinde kullanılan rivâyet-dirâyet merkezli tasnife alternatif olarak şu dörtlü tasnifi önermektedir.

1. Hacmi, sınırları ve kapsamı bakımından tefsirler
2. Tertip bakımından tefsirler
3. Müfessirlerin yaklaşımı bakımından tefsirler
 - a. Meslekî yaklaşım
 - b. Mehebî yaklaşım
4. Bölgesel ve dönemselsel tasnif

Çalışmada dikkat çekilen bir diğer nokta da, eserlerin adı ve kategorisi hakkındaki bilgilerin tam ve doğru olması gerektiğidir. Tefsir tarihi bağlamında baktığımızda bu hatalar araştırmacıları yanlış yönlendirmektedir (s. 185). Ekol temelli yaklaşım ise her bir tefsiri belli bir şablonda değerlendirdiği ve dışlamacı bir yöntem izlemesi sebebiyle eksiktir (ss. 191-192).

“Tefsir Tarihi ve Yazımında Yer Alan Bir İddianın Tahlili ve Öneriler başlıklı üçüncü bölümde ise, tefsir tarihi kitaplarındaki “Tefsir başlangıçta hadisin bir bölümüydü.” ve “Tefsirin başlangıcından beri müstakil olarak devam ettiği” şeklindeki iki farklı görüş değerlendirilmiş (ss. 212- 236) birinci görüşün doğruluğunu yansıtmadığını, bu ilmin başlangıcından beri müstakil olduğu belirtilmiştir (ss. 221, 237). Ayrıca bazı tefsirlerin hadis kitaplarından önce tedvin edildiği bilgisine yer verilmiştir (s. 225).

Üçüncü bölümün *Tefsir Tarihi Yazımına İlişkin Öneriler* başlıklı ikinci kısmında ise, çağdaş tefsir tarihi yazımına ilişkin 18 öneriye yer verilmektedir (ss. 237-262).

Sonuç bölümünde ise, kitapta ele alınan konuların özet mahiyetinde kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır (ss. 263-267).

Bu eser, bugüne kadar yazılmış tefsir tarihi eserlerini salt tarihsel bilgi veren çalışmalar olması yönünden akademik bir bakış açısıyla ele alan ve bu alandaki eksiklikleri inceleyen ilk eser olması ve orijinal tespitlere yer vermesi açısından son derece önemlidir. Yine eserin kaynakçası incelendiğinde bu çalışmanın büyük emek neticesinde ortaya çıktığı ve konunun bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı kolayca anlaşılmaktadır. Bununla birlikte -müellifinin de işaret ettiği gibi- bu alanda yazılmış ilk eser olması hasebiyle bir deneme mâhiyetindedir (s. 20). Bu çalışma, tefsir tarihi yazıcılığındaki eksiklikleri ve çözüm önerilerini sunması açısından, kendisinden sonraki çalışmalara ışık tutacak mahiyettedir.

ULUSLARARASI GAZİANTEPLİ BEDRUDDİN EL-AYNÎ SEMPOZYUMU VE II. HADİS İHTİSAS TOPLANTISI

Hazırlayan: Kadir GÜRLER *

Hemen hemen her ana bilim dalında olduğu gibi, hadis ana bilim dalında da her yıl bir araya gelerek hem bir konuyu tartışmak hem de hadis dersinin problemlerini ele almak için toplantılar yapılmaktadır. Hadis alanında çalışan (yüksek lisans yapanından profesörüne kadar) her araştırmacının katılabildiği bu toplantıların ilki, 2002 yılının Temmuz ayında Bolu'nun Gerede ilçesinde başladı. Kesintisiz olarak süren bu Gerede hadis meclisi, 2011 yılında İstanbul'da uluslararası bir toplantı olarak gerçekleştirildi. Bu toplantıda alınan kararla 2012 yılı hadis meclisi Nisan ayının sonlarında yavru vatan Kırırıs'ta icrâ edildi ve "I. Hadis İhtisas Toplantısı" ismiyle de vasıflandırıldı. 2013 yılının ev sahipliğini ise Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi üstlendi. Uluslararası bir sempozyumla birleştirilerek "II. Hadis İhtisas Toplantısı" (10-11 Mayıs 2013) Gaziantep'te hayat buldu.

Gaziantep'in sayılamayacak kadar pekçok güzelliğinin yanısıra, hadis akademisyası için önem arzeden bir özelliği de, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* isimli meşhur hadis eserini şerheden Bedrüddin b. Ahmed'in de Gaziantep'li olmasıdır. Fakih ve tarihçiliği ile de tanınan Bedrüddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* isimli eseriyle hadis şerh alanında, özellikle de *el-Câmiu's-Sahih*'in şârihleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu vesileyle, hem II. Hadis İhtisas Toplantısı'nı gerçekleştirmek ve hem de aziz milletimizin yetiştirdiği

40^{YIL}
**ULUSLARARASI GAZİANTEPLİ
BEDRUDDİN EL-AYNÎ SEMPOZYUMU
VE
II. HADİS İHTİSAS TOPLANTISI**

**YURTIÇİ VE YURTDIŞINDAN
50'DEN FAZLA
İLİM ADAMININ KATILIMIYLA**

**SEMPOZYUM
10-11 MAYIS 2013**

AÇILIŞ KONUŞMALARİ Saat: 10:00 – 12:00

- 1- Prof. Dr. ASİ ADIYARAN
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
- 2- Prof. Dr. Hüseyin KÖKÇEK
Din İşleri Yüksek Kurulı Başkanı
- 3- Prof. Dr. M. Yener COŞKUN
Gaziantep Üniversitesi Rektörü
- 4- Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ
Dünya İşleri Başkanı

10 MAYIS 2013, CUMA

I. OTURUM:	el - Aynî'nin Hayatı	14:00 - 15:30
II. OTURUM:	Bir Şerh Olarak el - Aynî	16:40 - 17:00
III. OTURUM:	el - Aynî'nin Hadis Şerhine Tesiri	17:30 - 18:30

11 MAYIS 2013, CUMARTESİ

IV. OTURUM:	İstisnalar Kapsamında el - Aynî	09:00-10:40
V. OTURUM:	Fakih-Tarih Alanlarında el - Aynî	11:00 - 12:40
VI. OTURUM:	Anayasa Tarih Alanlarında el - Aynî	14:00 - 15:40

KAPANIŞ VE DEĞERLENDİRİLMİŞ 16:00 - 17:10

Yeni Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

büyük âlimlerden olan Bedrüddin el-Aynî'yi memleketinde anmak amacıyla, ilgili program "Uluslararası Bedrüddin el-Aynî Sempozyumu" şeklinde taçlandırılmıştır.

Sempozyum yaklaşık olarak altı ay önce ilan edildi. Biz de bu uluslararası sempozyuma "Buhârî'nin Hanefîler İçin Kullandığı 'Bazı İnsanlar' İfadesine Yönelik Bedrüddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri" isimli bir tebliğle müracaat ettik. Sempozyum Bilim ve Danışma Kurulu tarafından yapılan değerlendirme sonucu tebliğimiz sempozyumda sunulmak üzere kabul edildi.

Sempozyumun resmî formatını sunmadan önce, burada şunları da paylaşmak isterim. Programın başlamasından bir gün önce Gaziantep'e gittim ve 2006 mezunlarımızdan iki arkadaşa (Davut Karabela ve eşi Derya Keleş Karabela) misafir oldum. Onların eşliğinde bu güzel şehrimizi doya doya gezme imkanı buldum. "Doya doya" diyorum; çünkü hem gezmeye doydum, hem de bu yöremizin nefis mutfağının seçkin menüsüne doydum. Pazar günü öğleden sonra da, 2012 mezunlarımızdan Tuğba Polatbilek'in evine misafir oldum ve Antep'in ev yemekleriyle ağırlandım. Bu vesileyle hem Karabela hem de Polatbilek ailesine teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Sempozyum 10 Mayıs 2013 Cuma günü Gaziantep Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde saat 10:00'da, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali AKPINAR, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK ve Gaziantep Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet Yavuz ÇOŞKUN'un açılış konuşmalarıyla başladı. Kampüs içindeki câmide edâ edilen Cuma namazının ardından, öğle yemeği üniversite yemekhanesinde yenildi.

el-Aynî'nin hayatının ele alındığı ilk oturumda şu tebliğler yer aldı:

Prof. Dr. Mehmet EREN, "Keşfü'l-Kınâ: Âlimlerin Kimlik Bilgileri ve Bedrüddîn el-Aynî'nin Biyografisi İçin Önemli Bir Kaynak"; Dr. Halid Yusuf SALİH, "Bedrüddîn el-Aynî ve İlmî Seyahatleri"; Arş. Gör. Mehmet Fatih YALÇIN, "Memlükler Dönemi Kahire'de Bir Müderris: Bedrüddîn el-Aynî"; Dr. Ferhat GÖKÇE, "Bedrüddîn el-Aynî ve Eserleri Hakkında Yapılan Çalışmalar".

"Bir Şârih Olarak el-Aynî" isimli ikinci oturumun tebliğleri de şunlardı:

Doç. Dr. Özcan HIDIR, "el-Aynî'nin Diğer Din ve Kültürlerle Alakalı Hadisleri Yorumlayışı"; Yrd. Doç. Dr. Recep TUZCU, "el-Aynî'nin Hadisleri Kronolojik Olarak Değerlendirmesi"; Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU, "Sünen-i Ebî Dâvud Şerhi Çerçevesinde el-Aynî'de Hadis Tahlili ve Tenkidi"; Arş. Gör. Sezai ENGİN, "Megâni'l-Ahyâr fî Şerh-i Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr İsimli Eseri

Bağlamında el-Aynî'nin Rical Edebiyatı ve Tenkîdindeki Yeri”.

Üçüncü oturumun başlığı “el-Aynî'nin Hadis Şârihlerine Tesiri” olup, bu oturumun tebliğleri şunlardan ibaretti:

Prof. Dr. Talat SAKALLI, “Hadis Şerh Yöntemi Açısından el-Aynî'nin Günümüze Yansıyan Bazı Tesirleri”; Yrd. Doç. Dr. Zişan TÜRÇAN, “Bedruddîn el-Aynî'nin Hadis Şerh Geleneğinin Dönüşümündeki Yeri”; Doç. Dr. Salih Karacabey, “el-Aynî'nin Hadis Şerhçiliğinde Hattâbî'nin Etkisi”.

Oturumlardan sonra akşam yemeği Gaziantep Üniversitesi Seyirtepe Restaurant'ta, Antep mutfağından seçilmiş nefis bir menü ile tamamlandı. Yemeğin ardından, Gaziantep halkına yönelik olarak Şehitkâmil Kültür Merkezi Mehmet Akif Ersoy Salonu'nda, Prof. Dr. Ali AKPINAR'ın başkanlığında, Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK ve Prof. Dr. Zekeriya GÜLER hocalarımız tarafından “Dinin Anlaşılmasında Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü” isimli bir panel düzenlendi. Diğer taraftan; aynı saatlerde Gaziantep Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde Hadis Anabilim Dalı İhtisas Toplantısı da hadis akademisyenleri tarafından gerçekleştirildi. Cuma günü programından sonra, Gaziantep Üniversitesi Turizm Uygulama Oteli'nde günün yorgunluğu atılarak, ertesi günkü program beklenmeye başlandı.

11 Mayıs Cumartesi gününün “İhtilaflar Karşısında el-Aynî” isimli ilk oturumunun tebliğleri şunlardı:

Prof. Dr. Bünyamin ERUL, “el-Aynî-İbn Hazm İlişkisi”; Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, “Bedruddîn el-Aynî'nin *Remzü'l-Hakâik* Adlı Eseri ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı”; Doç. Dr. Kadir GÜRLER, “Buhârî'nin Hanefiler İçin Kullandığı ‘Bazı İnsanlar’ İfadesine Yönelik Bedruddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri”; Yrd. Doç. Dr. Ahmed SNOBER, “el-Aynî ile İlk Dönem Münekkitler Arasındaki Hadislerin Hükmü Konusundaki İhtilaflar”; Dr. Mahmut DEMİR, “el-Aynî'nin Fıkıhın Dışında Kalan Rivayetlere Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülahazalar”.

“Fıkıh-Tefsir Alanlarında el-Aynî” başlıklı oturum şu tebliğlerden müteşekkildi:

Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK, “Kitâb-ü Fedâil-i Kur'ân Çerçevesinde Bedruddîn el-Aynî'nin Tefsirciliği”; Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN, “Tefsir Disiplini Açısından Umde Şerhi”; Dr. Abdusselam Muhsîn Yusuf, “Umdetu'l-Kârî'de Bedruddîn el-Aynî'nin Tefsir Usulü”; Yrd. Doç. Dr. Ayhan HİRA, “el-Aynî'nin *Sahîh-i Buhârî* deki Konu Başlıklarının Tasnifine İlişkin Açıklamalarının Klasik Fıkıh Sistematiği Açısından Değerlendirilmesi”.

Üniversite yemekhanesindeki öğle yemeği ve çay-kahve faslından sonra icrâ edilen “Arapça-Tarih Alanlarında el-Aynî” başlıklı son oturumun tebliğleri ise çunlardı:

Prof. Dr. Yakup CİVELEK - Öğr. Gör. Ceyhun ÜNLÜER, “Bedruddîn el-Aynî'nin Hadisle İstişhadı”; Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜNEY, “el-Aynî'nin ‘*Umdu-tu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*’ Adlı Eserinde Hadisleri Şerh ve Tahlilinde Arap Dili ve Gramerini Kullanmadaki Yöntemleri”; Dr. Abdulkadir Abdullah Fethi, “Bedruddîn el-Aynî'ye Göre Belağat Yönünden Nazım ve Delaletleri”; Ass. Prof. Dr. Luca Pizzocheri, “Historiographical Process in al-‘Aynî's *Iqd al-Jumân*: a Case-Study on His Use of Sources for the Year 701 H.”; Ass. Prof. Dr. Nobutaka NAKAMACHI, “Four Chronicles Attributed to Bedruddîn al-Aynî”.

Oturumlardan sonra Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Prof. Dr. Zekeriya GÜLER ve Prof. Dr. Bünyamin ERUL tarafından kapanış ve değerlendirme konuşmaları yapıldı. Bu arada 2014 yılı ihtisas toplantısının Türkiye'nin ilk hadisçi rektörü olan Bayburt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Selçuk COŞKUN'un ev sahipliğinde Bayburt'ta yapılmasına da karar verildi.

Akşam yemeğinin Dülük Baba Tesisleri'nde îfâ edilmesinden sonra Pazar günü Gaziantep gezintisi de yapan hadis akademiyası “yolcu yolunda gerek” hesabı uğurlandılar.

10-11 Mayıs 2013 tarihlerinde Gaziantep Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde yapılan “Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu” altı (6) oturumda ele alınan yerli ve yabancı olmak üzere -25- tebliğden oluşmaktadır. Oldukça yoğun ve bu yoğunluğa paralel olarak bir o kadar da verimli geçen bu sempozyumda Bedrüddin el-Aynî tefsir, hadis, fıkıh, tarih ve arapça ilimleri açısından “çok yönlü” olarak ele alınmıştır. Bu vesile ile biz de Antep'te Bedrüddin b. Ahmed'i hayırla anmayı yerine getirilmesi elzem bir görev biliriz.