

11. | 2. | 2023
cilt | sayı | kasım
volume | issue | november

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabant *cal Journal*



Dergiabant

Cilt: 11 Sayı: 2, Kasım 2023

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLÜĞÜ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Can DOĞAN - can.dogan@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Arş. Gör. Zeynep Cevahir AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Abdullah ÇAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Faruk KORKMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF, Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Sema KARAGÖZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İmam Rabbani ÇELİK

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN

Yalova Üniversitesi, İlahiyat F., Yalova-Türkiye

Dr. Arş. Gör. Ahmet AYDIN

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İğdir-Türkiye

Dr. Arş. Gör. Ömer ARAS

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Fatih PAMUK

Diyanet Akademisi, Ankara-Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ

Öğr. Gör. Medhet KORICHI

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye

Telefon

0374 253 40 05

E-Posta

dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mohammad Jaber THALJI

Yarmouk University, Ürdün

Dr. Leila MACHE

University of Ghardaia, Cezayir

Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

University of Anbar, Irak

DİZİNLENME BİLGİLERİ

“Dergiabant” yılda iki kez (Mayıs–Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 11 Issue: 2, November 2023

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI
Rector, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Coordinator, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assist. Prof. Dr. Can DOĞAN - can.dogan@ibu.edu.tr
Coordinator Assistant, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr
Coordinator Assistant, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Dean, Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

ASSISTANT EDITORS

RA Zeynep Cevahir AYDIN
RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU
RA Abdullah ÇAN
RA Şerife Nur ÇELİK
RA Osman Said EVDÜZEN
RA Alırıza FARIMAZ
RA Faruk KORKMAZ

Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Assoc. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI
Assoc. Prof. Dr. İsmail TAŞ
Assist. Prof. Dr. Abdullah ÇELİK
Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK
Assist. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ
Assist. Prof. Dr. İmam Rabbani ÇELİK
Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇIVAN
Dr. Ahmet AYDIN
Dr. Ömer ARAS
Dr. Fatih PAMUK

Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of A. and Sc., Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Istanbul Uni., Institute of Islamic Studies, İstanbul-Türkiye
Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye
İğdır University, Faculty of Theology, İğdır-Türkiye
Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Diyanet Akademiy, Ankara-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

TA Medhet KORICHI
RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

REFEREE BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Adress

Phone
E-Mail

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye
0374 253 40 05
dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Cahid KARA
Prof. Dr. Süleyman KAYA
Assoc. Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Assoc. Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU
Dr. Mohammad Jaber THALJI
Dr. Leila MAACHE
Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Yarmouk University, Jordan
University of Ghardaia, Algeria
University of Anbar, Iraq

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

“Dergiabant” is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM).

İçindekiler / Contents

i-vi | Jenerik ve İçindekiler/ Generic and Contents

Makaleler / Articles

- 219-237 Faruk Özdemir
Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi
The Influence of Mu'tazilist Views on al-Ĥâkim al-Jushamî's Tafsîr Titled *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*
- 238-250 Hatice Arslan
İbn Meymûn'a Göre Yaratılış
Conception of Creation According to Moses Maimonides
- 251-267 Fatih Karataş
Muhtasar Fıkıh Metinlerinde Mezhepteki Tercihlere Aykırı Görüşler: Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin *el-Muhtasar*'ı Örneği
Opinions Contrary to the Preferences of the Madhhab in Concise Fiqh Texts: The Case of Abû Shuja' al-Isfahânî's *al-Mukhtasar*
- 268-281 Yasin Kurnaz
Uyûnîler Emirliği Siyasî Tarihi (469/1070-636/1239)
Political History of the 'Uyûnid State (469/1070-636/1239)
- 282-297 Ayşe Elmalı Karakaya, Meryem Karataş, Tuğba Erultunca, Abdullah İnce
Türkiye'de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması
An Overview of the Level of Belief in Islam Among University Youth in Turkey: A Literature Review
- 298-322 Asude Coşkunsever
Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri
The Expectations of the Graduate Students in the Field of Spiritual Counseling and Guidance
- 323-343 Ömer Aras
et-Tifâşî ve Değerli Taşlara Dair Eseri: *Ezhârü'l-efkâr fî Cevâhiri'l-aĥcâr*
al-Tifâshî and His Book on Precious Stones: Azhâr al-Afkâr fî Jawâhir al-Aĥjâr
- 344-358 Talha Fortacı
Katolik ve Protestan Kiliselerinde Oruç: Karşılaştırmalı Bir Bakış
Fasting in the Catholic and Protestant Churches: A Comparative Approach

- 359-370 Sema Korucu Güven
Şâfiî'nin Haber-i Vâhid Konusunda Buhârî'ye Etkisi
al-Shâfiî's Influence on al-Bukhârî on the Issue of Khabar al-wâhid
- 371-384 Fatih Baş
Asabiye ve Sosyal Çevre/Dayanışma İlişkisinin Modern Metropoldeki İzdüşümü: Ser-dem Kafe Örneği
The Projection of the Relationship of Asabiyya and Social Environment/Solidarity in the Modern Metropol: The Case of Ser-dem Cafe
- 385-399 Semih Acet
Mehmed Vehbi Efendi ve Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'an Adlı Eserindeki Hadis Metodu Hakkında Bir Değerlendirme
An Evaluation of the Ḥadîth Method in Mehmed Vehbi Efendi's *Khulâṣat al-Bayân fî tafsîr al-Qur'ân*
- 400-421 Mehmet Emin Güzel
El-Âcurrûmiyye Üzerine Nazım Çalışmaları: Emir Burhaneddîn'in ed-Dürretü'l-Burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye Adlı Manzumesi Örneği
Poets on *al-Muqaddima al-Âjurrûmiyya*: The Example of Emir Burhaneddin's Poem Named *al-Durrah al-Burhâniyya fî Nazm al-Âjurrûmiyya*
- 422-444 Salih Derşevi
الأغراض البلاغية لصيغة التنكير في الترجمات التركبية للقرآن الكريم: دراسة نقدية
Nekre Sığa Kullanımındaki Belağatsal Amaçların Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerindeki Yansımaları: Eleştirel Bir Çalışma
- 445-468 Zeynep Yazıcı, Hasan Meydan
2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi
Evaluation of the Needs-Focused Qur'ân Courses Curriculum in 2019 According to Student Opinions

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

- 469-471 Hüseyin Adem Tülüce
Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi

Düzeltilme / Correction

- 472-473 Ayşe Mine Akar
Düzeltilme: Abdullah Bosnevî'nin Allah İsminin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme (Cilt 7, Sayı 13, Bahar 2019)
Correction: A Manuscript of 'Abdullah Bosnawî About the Letters of the Name Allah: Analysis, Edition and Translation (Volume 7, Issue 13, Spring 2019)



Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi

The Influence of Mu'tazilist Views on al-Hâkim al-Jushamî's Tafsîr Titled *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*

Faruk ÖZDEMİR¹ 

Geliş Tarihi (Received): 30.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 05.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Bu makalede Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı tefsirinde Mu'tezilî görüşlerin etkisi araştırma konusu yapılmıştır. Sıffîn (37/657) savaşı sonrasında "hakem olayı"nu takip eden süreçte Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları sebebiyle birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Her mezhep kendi görüşünün doğruluğunu ispatlayabilmek gayesiyle Kur'ân âyetlerine müracaat etmiştir. Fakat mezhep mensubu müfessirlerin bir kısmı mezhebin prensipleri istikametinde âyetleri tevil cihetine gitmiştir. Mu'tezile'ye mensup müfessirler de bu mezhebin *usûl-i hamse* diye meşhur beş esası doğrultusunda tefsir yazmışlardır. Cüşemî'nin tefsiri de Mu'tezilî görüşlerin yoğun olarak işlendiği bir tefsirdir. Araştırmamız söz konusu tefsirdeki sem'iyât bahisleri ile sınırlandırılmıştır. Araştırmamızın amacı sem'iyât kapsamına giren itikâdî meselelere dair Cüşemî'nin görüşlerini tespit etmek, Mu'tezile'nin aynı meselelere ilişkin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Cüşemî'nin tefsiri başta olmak üzere kelâmî-itikâdî konularda kaleme alınmış kaynaklar incelenmiştir. Araştırma neticesinde Cüşemî'nin tefsirinde sem'iyât kapsamına giren meseleler bağlamında Mu'tezile'nin prensiplerini benimsediği ve ehl-i sünnet ekolleriyle genellikle görüş ayrılığı içerisinde olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, Mu'tezile.

&

Abstract: In this article, the influence of Mu'tazilist views on al-Jushamî's tafsîr *al-Tahdhîb fî al-tafsîr* is investigated. After the battle of Sıffîn (37/657), many sects emerged due to differences of opinion among Muslims in the period following the "Arbitration". Each sect referred to the verses of the Qur'an in order to prove the legitimacy of its views. However, some of the mufassirs of these sects interpreted the verses in line with the principles of their sect. Mu'tazilah mufassirs also authored tafsîr in line with the five principles of this sect, known as *al-Uşul al-Khamse*. al-Jushamî's tafsîr is a commentary in which Mu'tazilist views are intensively covered. The present study is limited to the discussion of sam'iyât in this tafsîr. The purpose of this study is to identify al-Jushamî's views on itikâdî issues within the scope of sam'iyât and to determine the similarities and differences between Mu'tazilist views on the same issues. In the present study, the literature review method was used to examine the sources written on qalâmî-itikâdî issues, and al-Jushamî's tafsîr in particular. As a result of the study, it was concluded that al-Jushamî adopted the principles of the Mu'tazilah in his tafsîr in the context of the issues within the scope of sam'iyât and generally disagreed with the Ahl al-Sunnah schools.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, al-Hâkim al-Jushamî, *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*, Mu'tazilah.

Atıf/Cite as: Özdemir, Faruk. "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 219-237. doi: 10.33931/dergiabant.1352515

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Faruk Özdemir, Sinop Üniversitesi, fozdemir@sinop.edu.tr.

1. Giriş

Rasûlullâh (s.a.s.) hayattayken ashab arasında meydana gelen Kur'ân'ı anlamaya yönelik ihtilafları çözüme kavuşturmuştur. Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) vefatından sonra Müslümanlar arasındaki ihtilaflar giderek artmış fakat derin fikrî ayrılıklar henüz ortaya çıkmış değildi. Bu durum Hz. Osman (r.a.) dönemine kadar devam etti. Onun hilafeti döneminde bazı Müslümanlar ona başkaldırıp evini kuşattılar ve neticede onu şehit ettiler. İşte o vakitten sonra Müslümanlar arasında derin fikrî ayrılıklar baş göstermeye başladı. Bu fitne ortamında Hz. Ali (r.a.) dördüncü halife olarak hilafete getirildi. Fakat Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen Muaviye ona biat etmemişti. İki arasında hilafet meselesi yüzünden Sıffin (37/657) savaşı çıktı. Bu savaşın akabinde tahkim olayını takip eden süreçte Havâric, Şîa, Mürcie gibi fırka ve mezhepler zuhur etti. Sonra Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ile Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) arasındaki kader ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* gibi meselelerdeki tartışmalar nedeniyle Mu'tezile fırkası ortaya çıktı. Ortaya çıkan mezhep ve fırkalar içerisinde şu beş tanesi meşhur olmuştur: Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric. Bunlardan başka Cebriye, Bâtıniyye, Müşebbihe ve daha pek çok fırka da zuhur etmiş fakat onların çoğu bu beş mezhepten türemiştir. Söz konusu mezhep ve fırkaların kendi akidelerini esas alarak Kur'ân'a müracaat ettikleri ve onu mezheplerine uyacak şekilde tefsir ettikleri dikkat çekmektedir. Nitekim Mu'tezile mezhebine mensup müfessirler *tevhid, adalet, el-vaad ve'l-vaâid, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münker* diye meşhur beş esası (*usûl-i hamse*) göz önüne alarak Kur'ân âyetlerini tefsir etme cihetine gitmişlerdir. Şayet tefsiri yapılan âyet mezhebin esaslarına uymuyorsa bu durumda müfessirler ilgili âyeti mezhepleriyle uyumlu hale gelecek şekilde tevil yoluna gitmişlerdir.²

Mezhepler tefsir yazımına hız veren etkenlerin başında geldiği için her bir mezhep müntesibi müfessir özellikle kelâmî-itikâdî meselelere ilişkin âyetleri mezhebin temel prensiplerine aykırı olmayacak şekilde yorumlama yoluna gitmiştir. Bu şekilde fırka ve mezheplerin kelâmî meselelere ilişkin görüşlerinin yoğun olarak tartışıldığı ve işlendiği birçok tefsir ortaya çıkmıştır. Bu tefsirlerden biri de Mu'tezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin (öl. 494/1101) *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiridir. Mu'tezile ekolünün Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1024) tarafından sistematize edilmesinden sonra³ Cüşemî söz konusu eserinde İslâm inancının üç ana esası (*usûl-i selâse*)⁴ diye bilinen ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'iyât bahisleri kapsamına giren kelâmî-itikâdî meselelere genişçe yer vermiştir.⁵

Bu makalede Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* isimli tefsirindeki sem'iyât bahisleri araştırma konusu yapılacak, makalemizin boyutunu aşacağı için ilâhiyyât ve nübüvvet bahisleri araştırma kapsamı dışında tutulacaktır. Bu bağlamda kulların fiilleri, mürtekib-i kebîrenin durumu, şefaât, kabir azabı, ba's ba'de'l-mevt ve haşr, mahşerde hesap, mizan ve amellerin tartılması, cennet ve cehennem ebediliği, havz-ı kevser, sırat, a'râf ve a'râftakiler, ecel, rızık, istitâat, hidâyet-dalâlet, kalbin mühürlenmesi, imanda artma ve eksilme gibi sem'iyât konularına dair Cüşemî'nin tevil, görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Söz konusu konulara ilişkin sadece *et-Tehzîb* müellifinin görüşlerine yer verilmeyecek aynı zamanda başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i sünnet, Cehmiyye, Hâricîler, İmâmiyye, Mürcie gibi fırka ve mezheplerin görüş ve değerlendirmelerine de temas edilerek mukayese yapılacaktır. Bunu yaparken Cüşemî'nin bahsi geçen meselelere dair görüşleriyle mezheplerin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Yine bu kapsamda müfessir Cüşemî'nin kelâmî-itikâdî meseleler hakkındaki görüşleriyle mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün aynı meselelere ilişkin görüşleri arasında ne kadar benzerlik ve farklılık olduğu belirlenmeye çalışılacak ve bu şekilde müfessirin araştırmamıza konu olan eserinde Mu'tezilî görüşlerden ne derece etkilendiği ve tefsirine yansıttığı somut olarak göz önüne serilmeye çalışılacaktır. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Cüşemî'nin *et-*

² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/258-261.

³ İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105; Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile* (Beirut: Lübnân: y.y., 1407/1987), 112-113.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

⁵ Hâkim el-Cüşemî'nin hayatı, eserleri, yetiştirdiği ilmî-siyasî ortam hakkında geniş bilgi için bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi't-tefsîri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971), 25-92.

Tehzîb fi't-efsîr isimli 10 ciltten müteşekkil tefsiri başta olmak üzere kelâmî-itikâdî konularda kaleme alınmış kaynaklar ile araştırmamıza katkı sağlayacak diğer eserler incelenecektir.

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* isimli tefsiri üzerine yapılmış bazı akademik çalışmalar şunlardır:

- Adnân Zerzûr'un, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı Doktora tezi.⁶
- Ramazan Yıldırım'ın, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* adlı eseri.⁷
- Cemal Sünbül'ün, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* isimli Yüksek Lisans tezi.⁸
- Fikret Soyal'ın, *Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi* adlı makalesi.⁹

Cüşemî ile ilgili yukarıda kısaca temas ettiğimiz akademik araştırmalar yapılmış ancak söz konusu araştırmalar müfessirin *et-Tehzîb fi't-efsîr* isimli tefsiri özelinde ve sem'iyât bahislerinin tamamını kapsayan çalışmalar değildir. Dolayısıyla araştırmamız Mu'tezile mezhebinin sistematize edildiği bir asırda yazılmış bir tefsir üzerinde yapılmış olması açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz.

2. Kullanın Fiilleri

Cüşemî *(وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)* "Oysa her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur"¹⁰ âyetinde yer alan "her şeyi O yaratmıştır" (*وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ*) ibaresi bağlamında şöyle demektedir: Allah burada mahlûkâtı (المخلوقات) yani yaratılmış varlıkları kastetmektedir. Nitekim acıktığın zaman "her şeyi yedim" (*أَكَلْتُ كُلَّ شَيْءٍ*) dersin ki bu ifadeden "yenilen şeyler" (المأكولات) anlaşılmaktadır. Mahlûkât tümüyle Allah'ın yarattıkları kapsamına girmektedir. Cüşemî bu izahıyla kullanın fiillerini Allah'ın yaratması dışında tutmaktadır. Ancak o, âyette Allah'ın her şeyi yarattığını belirtmesinin hârikulâde bir ifade olduğuna işaret etmektedir. Çünkü ona göre Allah bu ifadeyle inkârcıların iftira ve tekziplerinden tenzih edilmektedir. Zira Allah onların iftira ve yalanlarını da yaratmış olsaydı kesinlikle o sayılan kötü şeylerden tenzih edilmemiş olurdu. O, bu âyetle övünmektedir. Hâlbuki küfrü, kabîh ve çirkin şeyleri yaratmakla övünülmez.¹¹

et-Tehzîb sahibi kullanın fiillerini Allah'ın yaratması dışında tutması başka bir ifadeyle kullanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını söylemesi, kullanın bütün fiillerinin kendileri tarafından yaratılmış olduğu fikrini savunan Mu'tezile mezhebi ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir.¹² Müfessir Cüşemî bu görüşüyle,

⁶ Bu Arapça tezde el-Cüşemî'nin yaşadığı asırdaki siyasî-dinî durum, hayatı, eserleri, müfessirden önceki Mu'tezilî tefsirler, tefsirinin kaynakları, *et-Tehzîb fi't-efsîr* isimli tefsirinde Kur'ân'ı tefsir etmede metodu, ulûmü'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri ve müfessirlere etkisi incelenmiş fakat sem'iyât bahislerinin tamamı genişçe ele alınmamıştır. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*.

⁷ Bu eserde el-Cüşemî'nin Mu'tezile ekolü içerisindeki yeri, yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, müfessirin hayatı, eserleri, tevhid, adalet, nübüvvet, şeriat ve Allah'ın sıfatları, rû'yetullâh, hüsün, kubuh, hidâyet-dalâlet, insanın fiilleri, istitâat gibi kelâmî meseleler hakkındaki görüşleri ile muhtelif fırkalar hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu eserde R. Yıldırım, el-Cüşemî'nin *Risâletü İblîs*, *Uyûnu'l-mesâil*, *Tahkîmu'l-'ukûl* ve *Tenbîhu'l-ğâfilîn* adlı eserlerindeki kelâmî görüşlerini esas alınmış fakat *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı tefsirinde kelâmî görüşleri nasıl ele alıp değerlendirdiğine temas etmemiştir. Bk. Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

⁸ Bu tezde el-Cüşemî'nin yaşadığı asrın siyasî-kültürel durumu, hayatı, eserleri, Mu'tezile ve Zeydiyye içerisindeki yeri, *et-Tehzîb fi't-efsîr*'in biçim, yöntem ve muhteva analizi ile tefsir literatüründeki yeri araştırma konusu yapılmış fakat sem'iyât bahisleri genişçe incelenmemiştir. Bk. Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Bu makalede kelâm kaynaklarında esmâ ve ahkâm (vaîd) konusuna değinilmiş, Mâtürîdî ile el-Cüşemî'nin esmâ-ahkâm görüşleri mukayese edilmiş, bu bağlamda her iki müfessirin mürtekb-i kebîrenin durumu ile şefaât hakkındaki görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer verilmiş fakat diğer sem'iyât bahislerine yer verilmemiştir. Bk. Fikret Soyal, "Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019).

¹⁰ el-En'âm 6/101.

¹¹ Ebû S'ad el-Hâkim el-Muhassın b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısırî - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübnânî, 1439-1440/2018-2019), 3/2346.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Andülkerîm 'Usmân (b.y.: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 323-324; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987), 54; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Mâtürîdî Akâidi: Bahrû'l-Kelâm Tercümesi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 62.

Allah Teâlâ kulların küfür, iman, taat ve isyan gibi tüm fiillerinin yaratıcısıdır,¹³ görüşünü savunan ehl-i sünnet ekolleri ve kelamcılarıyla görüş ayrılığı içerisinde.¹⁴

et-Tehzîb müellifinin kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığı görüşünü benimsemesinde aslında Mu'tezile'nin "adalet" prensibinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira adalet ilkesine göre Allah Teâlâ fesadı sevmez. Kulların fiillerini de O yaratmaz. Aksine kullar, Allah'ın kendilerine verdiği kudret ile emredildikleri şeyleri yapar nehyedildikleri şeylerden de kaçınırlar. Bir kimse herhangi bir şeyi ancak Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği kudretle tutup bırakabilir. Kudretin gerçek maliki O'dur. Dilerse o kudreti yok eder. Dilerse kullarını kendisine taate icbar eder ve onları kendisine masiyette bulunmamaya mecbur bırakır. Lakin O böyle yapmamıştır. Zira bunu yapmak, imtihanı refetmek ve belalarla sınanmayı izale etmek olurdu. Mu'tezile bu prensiple, "kul fiillerinde ihtiyar sahibi değildir" iddiasında bulunan Cebriyye'ye karşı çıkmıştır. Mu'tezile özgür iradesi olmadığından dolayı kulu cezalandırmayı zulüm adanmıştır. Zira bir şahsın aksini yapmaya mecbur olduğu bir şey ile emredilmesi ya da yapmaya mecbur olduğu bir işten nehyedilmesi anlamsızdır.¹⁵

3. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu

Müfessir Cüşemî (وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) "Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanetlemiş ve büyük azap hazırlamıştır"¹⁶ âyetinde söz konusu edilen ve bir mümini kasten öldürenin ebedî olarak cehennemde kalacağına ilişkin ifade hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Onun belirttiğine göre bu bağlamda şöyle denilmiştir: O, yani mümini kasten öldüren kişi onu katletmeyi helâl görmüştür. Helâl gördüğü için küfre düşmüştür. Dolayısıyla küfrü yüzünden cehennemde ebedî kalmaya müstehak olmuştur. Cüşemî'ye göre bu görüş sahih değildir. Zira bu durumda âyette söz konusu edilen vaîd küfre taalluk etmektedir. Hâlbuki bu âyet öncesindeki (وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً) "Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz"¹⁷ âyetine matuftur ve bu, kâtilin mümin olduğuna delalet etmektedir. Bu âyet hakkında şöyle de denilmiştir: Bu ifade öldürmeyi kasteden her kâtil hakkındadır. *et-Tehzîb* sahibi bu görüşün doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bu görüş buradaki vaîdi katle bağlamıştır ki (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) "onun cezası cehennemdir" ibaresinde işaret edildiği üzere katlin cezası cehennemdir. Yani kesin olarak cehennem ateşiyle cezalandırılır. Bu görüş İbn Abbas (öl. 68/687-88) ve İbn Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) nakledilmiştir. İlim ehlinin çoğu da bu görüştedir. Cüşemî bu âyet hakkında şöyle bir yorumun da yapıldığını belirtmektedir: Şayet Allah onu cezalandıracak olursa onun cezası cehennemdir. Müfessire göre bu yorum fasit bir yorumdur. Çünkü bu yorum kelâmın anlamını, hakkında hiçbir delil olmayan anlama yöneltmektedir. Müfessire göre mümini kasten öldürenin cezası cehennemdir, tövbe etmediği takdirde ateşte ebedî kalacaktır. Ebedî olarak cehenneme girmemesi için tövbe şarttır. Zira tövbe cezaı ortadan kaldırır. Tövbenin şartları ise kâtilin yaptığı kötü fiilden dolayı

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, 54-57; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe (Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955), 71-72; a.mlf. *Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 87-88.

¹⁴ Esasında bu meselede ehl-i sünnet ekolleri arasında da görüş ayrılıkları vardır. Nitekim Allah'ın kudreti ve fiillerin yaratılması konusunda Eş'arî, Cebriyye ile Mu'tezile arasında bir yol tutar. Zira Mu'tezile, kulun, kendi fiillerini Allah'ın kendisine verdiği bir güçle yarattığını iddia etmektedir. Cebriyye, insanın hiçbir şey yaratmaya ve elde etmeye gücü olmadığını, insanın rüzgâra kapılan bir tüy gibi (iradesiz) olduğunu ileri sürmektedir. Eş'arî ise, insanın yaratmaya kudreti bulunmadığını, fakat elde etmeye (kesb) gücü bulunduğunu söylemektedir. Şu da var ki Eş'arî kesbin de kulun tesiriyle değil, sadece kulun "ihtiyari" ile Allah'ın yaratmasının birleşmesi (iktiran) ile meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu hususta Mâtürîdî Mu'tezile ile Eş'arî arasında bir yol tutarak, kesbin, kulun gücü ve etkisiyle oluştuğunu iddia etmektedir. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, ts.), 1/157, 173-174; a.mlf. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.), 190, 207; İlâhiyyât, nübüvvet ve sem'îyyât kapsamına giren konulara ilişkin mezheplerin görüşleri ve aralarındaki polemiklere dair geniş bir değerlendirme ve karşılaştırma için bk. Faruk Özdemir, *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâfta Kelâmî Tartışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017).

¹⁵ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146-147; Mu'tezile'nin adalet prensibi hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 301-477; Kulların fiilleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 338-389.

¹⁶ en-Nisâ 4/93.

¹⁷ en-Nisâ 4/92.

nedamet duyması, tekrar kötü fiile dönmemeye azmetmesi, kisası kabul etmesi ya da diyeti şeriatın gerektirdiği şekilde teslim etmesidir. Şayet mirasçılar varsa diyeti onlara vermesi yoksa fakirlere vermesi icap eder.¹⁸

et-Tehzîb sahibi Cüşemî'ye göre (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا) “Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah’a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur”¹⁹ âyetindeki (لِمَنْ يَشَاءُ) ibaresiyle kastedilenler tövbe edenlerdir. Buna göre Allah burada şirk ve şirk dışındaki diğer günahları tövbe etmek şartıyla bağışlayacağını murat etmektedir.²⁰

Cüşemî (إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) “Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar”²¹ âyeti bağlamında da Allah’ın tüm günahları affetmesinin tövbe şartına bağlı olduğunu beyan etmektedir.²²

Cüşemî bu izahlarıyla, “Allah büyük günah işleyenleri tövbe etmedikleri takdirde affetmeyecektir”,²³ “imandan çıkar fakat küfre girmez”²⁴ görüşünü savunan Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olduğunu deklare etmiş olmaktadır. Mu'tezile kebir sahibini ne mümin ne de kâfir kabul eder. Onu fâsık olarak kabul eder. İşte Mu'tezile'nin bu anlayışına *el-menzile beyne'l-menzileteyn* (iki menzile/mertebe arasında bir menzile/mertebe) prensibi denir ki bu da onların amelleri imanun hakikatinden bir cüz kabul etmeleri düşüncesine dayanmaktadır. Ehl-i sünnete göre küfür dışındaki büyük günah, imanun hakikati olan tasdik baki olduğu sürece mümin kulu imandan çıkarmaz ve onu küfre sokmaz.²⁵ Hâricîlerin bir kısmı büyük günah irtikâp edenin kâfir olduğuna hükmetmiştir.²⁶ Mürcie ise “küfürle birlikte taatin bir faydası olmadığı gibi imanla beraber günah da zarar vermez” görüşünü benimsemiştir.²⁷

4. Şefaât

Müfessir Cüşemî (وَإِن تَقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz”²⁸ âyetini tefsir ederken şöyle der: Bu âyet kebir sahibini için hiçbir şefaâtçinin olmayacağına delalet etmektedir. Dolayısıyla bu durum kebir sahipleri için şefaât olacağı konusunda muhaliflerimizin görüşünü geçersiz kılmaktadır.²⁹

et-Tehzîb sahibi (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمَ لَّا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ) “Ey inananlar! Alışverişin, dostluğun, şefaatin olmayacağı günün gelmesinden önce sizi rızıklandırdığımızdan hayra sarf edin. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir”³⁰ âyetinde söz konusu edilen şefaâtle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: Bu âyet zalimin hiçbir dostu ve hiçbir şefaâtçisinin olmadığına işaret etmektedir. Bu âyet aynı zamanda kebir sahipleri için şefaât olduğunu iddia edenlerin bu görüşlerinin geçersiz olduğuna delalet etmektedir. Müfessir bu değerlendirmesinden sonra bu âyette söz konusu edilen

¹⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1694-1695.

¹⁹ en-Nisâ 4/48.

²⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1585.

²¹ ez-Zümer 39/53.

²² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/6081-6082.

²³ Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhâ*, thk. Muhammed 'Usmân el-Huş (Kâhîre: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 105; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDVY, 2014), 83.

²⁴ Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (b.y.: DİBY, ts.), 79, 159.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, 71.

²⁶ Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-fırâk*, s. 72-73; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 54-55.

²⁷ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/162; Mürtekib-i kebirinin durumu hakkında Mâtürîdî'nin değerlendirmesi ve Mu'tezile'nin büyük günah işleyeninin iman dairesinden çıkacağı iddiasına yönelik eleştirisi hakkında geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/60-61, 147; 2/192; a.mlf. *Kitâbü't-Tevhîd*, 485-550.

²⁸ el-Bakara 2/48.

²⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/372.

³⁰ Bakara 2/254.

şefaatin büyük günah sahipleri için değil müminlerin derecelerinin artması için olacağını belirtmektedir.³¹

Cüşemî (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى) “Onlar (melekler) Allah’ın razı olduğu kimseden başkasına şefaata edemezler”³² âyetinin, kebîre sahipleri için şefaatin olduğunu ileri süren Mürcie’nin hilafına kebîre ehli için şefaatin olmayacağına delil olduğunu çünkü Allah’ın büyük günah sahiplerinin amellerini geçersiz kılacağını belirtmektedir. O bu âyette şefaatin Allah’ın hoşnut olduğu kimseler için söz konusu olduğunu ve bu şefaatin de onların derecelerinin artırılması için olacağını iddia etmektedir.³³

Şefaata konusunda Ebû Hanîfe (öl. 150/767) peygamberlerin ve peygamberimizin (s.a.s.) mü’minlerin günahkârlarına ve kebîre sahiplerine şefaatte bulunmalarının hak olduğu görüşündedir.³⁴ Diğer ehli-sünnet kelimcileri ve ekolleri Rasûlullah’ın (s.a.s.) şefaatinin ümmetinden kebîre işleyenler için olduğunu kabul etmiştir.³⁵ Hâricîler Hz. Peygamber’in (s.a.s.) günahkâr Müslümanlara âhirette şefaata etmeyeceğini çünkü Allah’ın vaad ve vaâdinin hak olduğunu iddia etmektedirler.³⁶ İmâmiyye’ye göre hem Rasûlullâh’ın (s.a.s.) hem de imamların şefaata hakkı vardır.³⁷ Mu’tezile’nin bazıları hiçbir kulun şefaata hakkı olmadığını ileri sürmektedir.³⁸ Onların bazıları ise şefaatin ancak mü’minlerin cennetteki derecelerinin yükseltilmesi için olacağı düşüncesindedir.³⁹ Mu’tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar ise şefaata konusunda şöyle demektedir: Ümmet içerisinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ümmeti için şefaatinin sabit olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Bu meseledeki ihtilaf sadece şefaatin kimler için olacağı noktasındadır. Bize göre şefaata müminlerden tövbe edenler için olacaktır. Mürcie’ye göre ise namaz ehlinde fâsıklar için olacaktır.⁴⁰ *et-Tehzîb* müellifinin şefaatin Allah’ın razı olduğu kimseler için ve onların cennetteki derecelerinin yükseltilmesi için söz konusu olacağı iddiasında olması şefaata konusunda Mu’tezile’nin etkisinde kaldığını ve âyetleri yorumlama biçimine yansıdığını göstermektedir.

Aslında Mu’tezile’nin şefaata konusuna karşı menfi tavır almasının temelinde onların *vaad ve vaâd* prensiplerinin yer aldığını söyleyebiliriz. Zira onlara göre Allah Teâlâ vaadinde (iyili yapanı mükâfatlandırmasında) ve vaâdinde (kötülük yapanı cezalandırmasında) da sadıktır. Kıyamet gününde O’nun sözünü değiştirecek olan da yoktur. O büyük günahları sadece tövbe ettikten sonra irtikâp edenden bağışlar. Mümin bir kimse dünyayı tövbe etmiş olarak, Allah’a itaat içerisinde terk ettiği takdirde sevabı hak eder. Şayet işlediği büyük günahlardan dolayı tövbe etmeden dünyadan ayrılırsa cehennem azabında ebedî olarak kalır. Fakat azabı kâfirlerin azabından daha hafif olur. İşte Mu’tezile bu görüşleri nedeniyle kıyamet gününde şefaati inkâr etmektedir. Onlara göre şefaata *vaad ve vaâd* prensibine ters düşmektedir. O halde hiçbir kimse Allah katında bir başkasına şefaatte bulunmaya güç yetiremeyecek ve onu cezadan kurtaramayacaktır.⁴¹

5. Kabir Azabı

Cüşemî (فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَخَاقٍ بَالٍ فِرْعَوْنَ سُوءَ الْعَذَابِ . النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) “Nihayet Allah, onların kurdukları tuzakların kötülüklerinden bu zatı korudu, Firavun’un kaomini ise kötü azap kuşatıverdi. Onlar sabah akşam o ateşe sunulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun kavmini azabın en çetinine sokun (denilecek)!”⁴² âyetlerinin tefsiri bağlamında kabir azabına ilişkin yorumlara yer vermektedir. Buradaki (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا) “Onlar sabah akşam o ateşe sunulurlar” ibaresine ilişkin

³¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’l-İslâm*, 2/996.

³² el-Enbiyâ 21/28.

³³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’l-İslâm*, 7/4812.

³⁴ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü’l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 161.

³⁵ Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Muşallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 339.

³⁶ Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Samsun: Sidre Yayınları, 2000), 48.

³⁷ Ebû Zehra, *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, 1/158; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 191.

³⁸ Ebû Zehra, *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, 1/158; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 191; Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 339; Nesefî, *Mâtürîdî Akâidi*, 113.

³⁹ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 162.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İslâm*, 687-688.

⁴¹ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 108.

⁴² el-Mü’min 40/45-46.

olarak şöyle denilmiştir: Firavun kavmine sabah akşam ateşteki yerleri sunulur ve kınamak amacıyla kendilerine "işte yerleriniz" denilir. Onlar da bu şekilde üzürlüler. Bu bağlamda şöyle de denilmiştir: Ateşe sunulmak azaptan kinayedir. Yani onlara kıyamet gününe kadar sabah akşam azap edilir. Sonra da cehennem azabına gireceklerdir. Buradaki (غُدْوًا وَعَشِيًّا) "sabah akşam" ifadesinin "devamlılık" manasına gelebileceği de söylenmiştir. Buna göre bu ibare sürekli/devamlı olarak Firavun ailesinin ateşe arz olunacağı anlamına gelmektedir. Cüsemî'ye göre bu anlam daha uygundur. *et-Tehzîb* müellifi bu izahın ardından söz konusu âyetin kabir azabının varlığına delil teşkil ettiğini belirtmektedir.⁴³

Müfessir Cüsemî (وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ) (عَذَابٍ عَظِيمٍ) "Çevrenizdeki Bedeviler içinde ikiyüzlüler ve Medineliler içinde de ikiyüzlülükte direnenler vardır. Onları siz değil, ancak Biz biliriz. Kendilerine iki defa azap edeceğiz; onlar sonra da büyük bir azaba itileceklerdir"⁴⁴ âyetinde söz konusu edilen iki azap hakkında şu görüşlere yer vermektedir:

a- İki azaptan ilki dünyadayken başlarına gelen kederler ve zillet ile ölümleri anında meleklerin kendilerine azap edileceğini haber vermeleridir. İkincisi ise kabirdeki azaptır. Bu görüş Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde'den (öl. 117/735) nakledilmiştir.

b İlk azap dünyadaki rezillikleridir. Çünkü Rasûlullâh (s.a.s.) onlardan bazı adamları zikredip mescitten çıkarmış ve şöyle demiştir: "Ey filan kalk ve dışarı çık. Çünkü sen münafıksın". Diğer azap ise kabirdedir. Bu İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir.

c- Birinci azap katledilmeleri, esir edilmeleri ve açlık çekmeleridir. İkincisi ise cehennemdeki azaptır.

d- Birinci azap Bedir'de yenilgiye uğratılarak kılıçla azaba maruz kalmaları ikincisi ölüm anındaki azaptır.

e- Birinci azap kabirdeki ikincisi cehennemdeki azaptır. *et-Tehzîb* müellifi bu şekilde muhtelif görüşleri zikrettikten sonra azabın kişiye dünyada, kabirde ve kıyamet gününde olmak üzere üç yerde isabet ettiğini ve bu âyetin kabirde azabın varlığını ispat ettiğine dair delil teşkil ettiğini belirtmektedir.⁴⁵

Cüsemî'nin bu izahlarından onun kabir azabını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o bu meselede kabir azabının hak olduğunu kabul eden Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴⁶ Ehl-i sünnet âlimleri Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini⁴⁷ iddia etse de Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr buna itiraz ederek Mu'tezile'nin kabir azabının hak olduğunu ittifakla kabul ettiğini belirtmektedir.⁴⁸ Ehl-i sünnet hem kabir azabını hem de kabirde Münker ve Nekîr'in sualini hak olarak kabul etmektedir.⁴⁹ Cüsemî bu konuda kabir azabını ve orada suali inkâr eden Cehmiyye ile fikir ayrılığı içerisinde.⁵⁰

6. Ba's Ba'de'l-Mevt ve Haşr

Müfessir Cüsemî'ye göre (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّفَةٍ وَغَيْرِ) (عَلَقَةٍ لَّنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُفِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَقَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ ... (من بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا) "Ey insanlar! Öldükten sonra tekrar dirilmekten şüphede iseniz bilin ki, ne olduğunuzu size açıklamak için, Biz sizi topraktan sonra nutfeden, sonra pıhtılaşmış kandan, sonra da yapısı belli belirsiz bir çiğnem etten yaratmışızdır. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız; sonra sizi çocuk olarak çıkartırız, böylece yetişip erginlik çağına varırsınız. Kiminiz öldürülür, kiminiz de ömrünün en fena zamanına ulaştırılır ki, bilirken bir şey bilmez hâle gelsin..."⁵¹ âyeti yeniden dirilmeye delildir. Ona göre Allah'ın yoktan yaratması vacip değil O'nun lütfudur fakat insanları öldükten sonra diriltmek, mazlumun zalimden hakkını alması ve

⁴³ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/6137-6138.

⁴⁴ *et-Tevbe* 9/101.

⁴⁵ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3246-3247.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 730.

⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 177; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 90, 177.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 730.

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. *et-Tayyib el-Bâkîllânî, el-İnşâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 48.

⁵⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezire li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 2/1034.

⁵¹ el-Hac 22/5.

insanların yaptıklarının mükâfatını alabilmesi için vaciptir. Müfessire göre bu âyet Allah'ın insanı eti ve kemikleriyle yeniden dirilteceğine delalet etmektedir.⁵²

et-Tehzîb sahibi (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَبِّرُ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) “Bunlar, yalnız Allah'ın gerçek olduğunu, ölüleri dirilttiğini, gücünün her şeye yettiğini, şüphe götürmeyen kıyamet saatinin geleceğini, Allah'ın kabirlerde olanı dirilteceğini gösterir”⁵³ âyetlerinin de Allah Teâlâ'nın ölümlerinin ardından insanları yeniden dirilteceğine delil teşkil ettiğini zikretmektedir. Ona göre akıl da dünyadayken hakkını tam olarak alamamış kimsenin yeniden dirilmesini gerektirmektedir.⁵⁴

Müfessir Cüşemî (وَنَحْسُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا) “Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun haşrederiz. Onların varacağı ve kalacağı yer cehennemdir ki, ateşi yavaşladıkça onun alevini artırırız”⁵⁵ âyetinin izahı bağlamında insanların mahşerde yaya, binitli ve yüzüstü olmak üzere üç şekilde haşredileceğini zikretmektedir. O, “insanlar nasıl yüzüstü yürüyecekler?” sorusuna “Onları yaratan Allah yüzüstü yürütmeye de kadirdir” şeklinde cevap vermektedir. Ona göre bu âyet aynı zamanda cehennem azabının daimi olduğuna, onda herhangi bir rahatlık ve azapta hafifleme olmayacağına delalet etmektedir.⁵⁶ *et-Tehzîb* müellifinin zikredilen âyetlere ilişkin izahlarından onun öldükten sonra dirilmenin ve diriltildikten sonra haşrin ruh ve bedenle olacağını kabul ettiğini söyleyebiliriz. O bu görüşüyle, kıyamet gününde cesetlerin tekrar diriltilip hayata döndürüleceğini (cesetlerin haşri) ve bunun ruhla olacağını kabul eden ehl-i sünnetle ittifak halindedir. Dehriyye yeniden dirilişi kökünden reddetmektedir. İslâm filozofları ise haşrin cesetler için değil ruhlar âlemi için vuku bulacağını ileri sürmektedir.⁵⁷

7. Mahşerde Hesap, Mizan ve Amellerin Tartılması

et-Tehzîb müellifi mahşerde insanların hesaba çekileceğini kabul etmektedir. O bu husustaki görüşünü (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) “Andolsun ki, kendilerine peygamber gönderilenlere de soracağız, peygamberlere de soracağız”⁵⁸ âyeti bağlamında yapmaktadır. Onun belirttiğine göre Cenâb-ı Hak burada hem kendilerine peygamber gönderilen ümmetleri hem de peygamberlerin hepsini hesaba çekeceğine yemin etmektedir. Müfessirin belirttiğine göre bu âyet bağlamında şu yorumlar da yapılmıştır:

- Ümmetlere, peygamberlere ne cevap verdikleri, elçilerin getirdikleri emirler ve nehiyler konusunda ne yaptıkları sorulacak, elçilere ise getirdikleri ve tebliğ ettikleri şeyler hususunda ümmetlerinin ne yaptıkları sorulacaktır.
- Ümmetlere, davete icabet edip etmedikleri, peygamberlere ise tebliğ edip etmedikleri sorulacaktır.
- Ümmetlere soru sorulması kınama kabilinden, elçilere soru sorulması ise insanlara şahitlik etme kabilinden olacaktır. Bu yorum Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir.
- Ümmetlere soru sorulması kınama sorusu, peygamberlere soru sorulması ise ikram ve aziz kılma kabilinden olacaktır. Cüşemî bu yorumların ardından, söz konusu âyetin, Allah Teâlâ'nın tüm mükellefleri yapıp ettiklerinden hesaba çekeceğine delil teşkil ettiğini belirtmektedir.⁵⁹

Cüşemî bu âyetten sonra gelen (وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ) “O gün tartı haktır”⁶⁰ âyetinin mahşerde mizanın hak olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. O, bu âyetteki (الْوَزْنُ) “tartı” kelimesiyle ilgili âlimlerin farklı görüşlerine yer vermektedir. Bunlar:

- Vezn* kelimesinin anlamı (العَدْلُ) “adalet” demektir. Bundan, o gün adaletle hüküm verileceği kastedilmektedir. Dolayısıyla orada terazi olmayacaktır. Bu görüş Mücâhid (öl. 103/721) ve Dahhâk'tan (öl. 105/723) nakledilmiştir.

⁵² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4912, 4914.

⁵³ el-Hac 22/6-7.

⁵⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4918.

⁵⁵ el-İsrâ 17/97.

⁵⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4314-4317.

⁵⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 90, 177.

⁵⁸ el-A'râf 7/6.

⁵⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2500, 2503.

⁶⁰ el-A'râf 7/8.

b- İki kefesi ve bir dili olan bir terazi ile iyilikler (الحَسَنَات) ve kötülükler (السَّيِّئَات) tartılır. Bu, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Selman (öl. 36/656), Hasan-ı Basrî ve ilim ehlinin çoğundan nakledilmiştir. Bu görüşte olanlar tartılacak şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zira ameller araz olup iadesi olmadığı gibi onlar için vezin de söz konusu değildir. Ameller zatiyla kaim olmaz. Terazide tartılacak şey hususunda şöyle denilmiştir: Amellerin yazıldığı sayfeler tartılır. Bu, Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) nakledilmiştir. Şöyle de denilmiştir: İyiliklerin ve kötülüklerin alametleri iki kefededir insanlar da onlara bakarlar. Şu da söylenmiştir: Bir nur ve karanlık görünür. Bu bağlamda son olarak şöyle de denilmiştir: İyilikler için güzel bir suret kötülükler için de çirkin bir suret tezahür eder. Bu son görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

c- *Vezn* kelimesinden maksat müminin azametinin derecesinin zuhur etmesi, kâfirin de zillet derecesinin ortaya çıkmasıdır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: Kimler tartısı ağır gelen salih amel getirirse onlar kurtuluşa erecek kimler de ağırlığı ve kıymeti olmayan kötü amel getirirse işte onlar da kendilerine yazık etmiş olacaklardır. Bu görüş Ebû Müslim'den (öl. 62/681-682) nakledilmiştir.⁶¹ Müfessir Cüşemî bu görüşler içerisinde herhangi birini tercih etmemekte fakat netice itibarıyla mahiyeti tam olarak bilinemesi de mizanda amellerin tartılacağını kabul ettiğini söyleyebiliriz.

et-Tehzîb müellifi hesap, mizan ve amellerin tartılmasını kabul eden izahıyla, "mahşerde terazilerin konulması, sorgu, hesaba çekme, uzuvların konuşturulması, amel defterlerinin dağıtılması vb. hususların hepsi haklı, onlara inanmak ve ikrar etmek vaciptir" diyen Mu'tezile ile fikir birliği içerisinde.⁶² Ebû Hanîfe'ye göre kıyamet günü amellerin tartılması haklıdır.⁶³ Diğer Ehl-i sünnet kelimacıları ve ekollerine göre de mahşerde hesaba çekilme ve mizanda amellerin tartılması gerçektir.⁶⁴ Mu'tezile'nin bir kısmı amellerin araz olduğunu ve bu yüzden mizanda tartılamayacağını ileri sürerek mizanı reddetmektedir.⁶⁵

8. Cennet ve Cehennem Ebediliği

Cüşemî (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ) Cüşemî (*Iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır*"⁶⁶ âyetindeki (خَالِدُونَ) kelimesinin izahı çerçevesinde "onlar cennette devamlı ve sürekli kalacaklardır. Cennet de sürekli ve ebedîdir" şeklinde izah yaptıktan sonra bu âyetin cennet ve cennet ehlinin, Cehmiyenin iddiasının aksine devamlı olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. *et-Tehzîb* sahibi cennetin yaratılmış olup-olmadığı konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini bu bağlamda çoğunluğun cennetin yaratılmış olduğu fikrinde olduğunu belirtmektedir. Onun belirttiğine göre bu konuda şöyle de denilmiştir: Cennet yaratılmamıştır. Allah onu kıyamet günü yaratacaktır.⁶⁷ Müfessir bu konudaki iki farklı görüş içerisinde tercihini açıkça belirtmemiştir.

Cüşemî (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) "Rabbinizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış eni gökler ve yer kadar olan cennete koşuşun"⁶⁸ âyeti bağlamında cennetin ve cehennem yaratılıp-yaratılmadığı konusuna temas ederek Mu'tezilî âlim Ebû Müslim'in (öl. 322/934) bu âyetin hem cennetin hem de cehennem şu anda yaratılmış olduğunun delillerinden kabul ettiğini zikreder. Bazıları da âyetin müstakbele işaret ettiğini yani cennet ve cehennem gelecekte yaratılacağını kabul eder. *et-Tehzîb* müellifi iki görüş arasında bir tercihte bulunmaz.

⁶¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Teftîr*, 4/2502-2503.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 734-735.

⁶³ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 158.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, 68-69; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 179.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, 69.

⁶⁶ el-Bakara 2/25.

⁶⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Teftîr*, 1/293-294.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/133.

Müfessir Cüşemî (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) “*İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemliktir, onlar orada ebedî kalacaklardır*”⁶⁹ âyetinin, cehennemde ikabın devamlı olacağına işaret ettiğini belirtmektedir. O, “kesintili masiyete karşılık nasıl oluyor da devamlı ceza veriliyor?” şeklinde bir şey söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Zira ona göre ceza, fiilin vaktinin miktarıyla takdir edilemez. Bundan dolayı kötülük yapan kimse daimî olarak zemme müstehak olur.⁷⁰ Bu zahıyla o, cehennemin de içindekilerle birlikte ebedî olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Mu'tezile hem cennetin hem de cehennemin içindekilerle birlikte ebedî olduğunu kabul etmektedir.⁷¹ Ebû Hanîfe cennet ve cehennem ehlinin hayatlarının sona ermeyeceğini, ebedî olarak kalacaklarını savunmaktadır.⁷² Diğer ehl-i sünnet ekolleri de cennet ehlinin nimetlerinin cehennem ehlinin de azabının daimi olduğu düşüncesindedir.⁷³ Dolayısıyla *et-Tehzîb* müellifi bu konuda hem Mu'tezile hem de ehl-i sünnet ile ittifak halindedir. Müfessir Cüşemî cennet ve cehennemin yaratılıp-yaratılmadığı konusunda tercihte bulunmamaktadır. Bu konuda Mu'tezile'nin ekserisi o ikisinin ceza günü yaratılacağını iddia etmiştir.⁷⁴ Ehl-i sünnete göre ise cennet ve cehennem yaratılmıştır ve hâlihazırda mevcuttur.⁷⁵

9. Havz-ı Kevser

Cüşemî'ye göre (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) “*Muhakkak biz sana Kevser'i verdik*”⁷⁶ âyetindeki (الْكَوْثَرَ) kelimesi çokluk ifade eden “kesret” (الْكَثْرَةَ) kökünden (فَوَعَلَ) “fev'al” vezninde bir kelime olup “oldukça çok” demektir. O, “Kevser” kelimesiyle ne kastedildiğine ilişkin muhtelif görüşlere de yer vermiştir. Onun belirttiğine göre “Kevser” kelimesine âlimler “çok hayır” (الْحَيْرُ الْكَثِيرُ), Kur'ân-ı Azîm, nübüvvet ve kitap, müntesiplerin ve ahabının çok olması, neslin çok olması, şefaât gibi anlamlar vermişlerdir. “Kevser”le ilgili (نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ) “*Cennette bir nehir*”⁷⁷ gibi hadislerin de olduğunu zikreden *et-Tehzîb* müellifi söz konusu kelimenin “çok hayır” anlamını tercih etmiştir. Çünkü ona göre bu konuda söylenenler teferruat kabilindedir. Rivayetler ise âhâd kapsamındadır.⁷⁸ Müfessirin “kevser” kelimesinin “çok hayır” dışındaki anlamlarını ve bu konudaki rivayetleri kabul etmemesi, havz-ı kevser inancını reddeden Mu'tezile ile hemfikir olduğunu göstermektedir, diyebiliriz.⁷⁹ O, havz-ı kevserin hak olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelimeleri ile fikir ayrılığı içerisindedir.⁸⁰

10. Sırat

et-Tehzîb müellifi sırat konusunu (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا .) “*İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür*”⁸¹ âyetindeki *vürûd*/varmak (الْوُرُود) kelimesi

⁶⁹ el-Bakara 2/39.

⁷⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/347.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 666-667.

⁷² Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 172.

⁷³ Bâkullânî, *el-İnsâf*, 51; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 300; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 275.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseftiyye*, 70; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDVY, 2016), 308.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseftiyye*, 70; Bâkullânî, *el-İnsâf*, 50-51; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 308.

⁷⁶ el-Kevser 108/1.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abûlbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî - Faysal İsâ el-Bâbî e-Halebî, ts.), “Zühd”, 39; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 108; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Saydâ-Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Sünnet”, 23; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 9/257; 10/145; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/442; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-'Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (b.y.: Dâru'l-Kıble, ts.), 16/408; 18/471; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdul'alî Abdulhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2003), 13/144; Mecdüddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *Câmi'u'l-uşûl fi ehâdisi'r-rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd (b.y.: Mektebetü'l-Hulvânî-Matbaatü'l-Mellâh-Mektebetü Dârî'l-Beyân, 1392/1972), 2/439.

⁷⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7564, 7566, 7568.

⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne* (Beyrût-Lübân: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 70.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseftiyye*, 69; Eş'arî, *el-İbâne*, 70; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 300; Bâkullânî, *el-İnsâf*, 48, 50.

⁸¹ Meryem 19/71.

çerçevesinde izah etmektedir. O, âlimlerin (الزُّرُود) kelimesi hakkında ihtilaf ettiklerini ve şu yorumları yaptıklarını belirtmektedir:

a- (الزُّرُود) kelimesi (الذُّخُول) "girmek" demektir. Buna göre âyetin anlamı "içinizden oraya girmeyecek hiç kimse yoktur" olmaktadır. Bu görüşte olanlar (ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذُرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا) "Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarır, zalimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız"⁸² âyetini delil getirmişlerdir. Söz konusu kelimeye "girmek" anlamını verenler, oraya kimlerin gireceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları bu hitabın sadece kâfirlere yönelik olduğunu müminlerin ateşe girmeyeceğini iddia etmiştir. Şöyle de denilmiştir: Buradaki hitap tüm mükelleflere yöneliktir. Dolayısıyla ister iyi ister facir olsun herkes mutlaka oraya girecektir. Ne var ki ateş müminlere serin ve esenlik olacak kâfirlere ise azap edilecektir. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *Vürûd, girmek demektir. İster iyi olsun, ister kötü olsun oraya girmeyecek kimse kalmayacaktır. Ancak mü'minler için tıpkı Hz. İbrâhîm'e (a.s.) olduğu gibi serin ve esenlik olacaktır.*⁸³

b- (الزُّرُود) kelimesi ateşe girmek anlamında değil, oraya varmak ve oraya bakmak anlamındadır. Bu tıpkı (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مَنَّا) (Mûsâ), Medyen suyuna varınca"⁸⁴ âyetindeki gibidir. Yine Allah Teâlâ (الْحُسْنَىٰ أَوْلَٰئِكَ غَدَّهَا مُبْعَدُونَ) "Tarafımızdan kendilerine güzel akıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar"⁸⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla inananlar oraya girmeyecekler, o yere varacaklardır. Bu görüşte olanlar da ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda şöyle denilmiştir: (الزُّرُود) kelimesinden maksat, ateşe varıp onu görmek anlamındadır. Bu yorum İbn Abbas ve Katâde'den nakledilmiştir. Şöyle de denilmiştir: Ateşin üzerine varacaklar. Bu şekilde Allah'ın cehennem ehli için ne hazırladığını görecekler de sevinçleri daha da artacaktır. Cüşemî farklı görüşleri belirtmekte fakat herhangi bir tercihte bulunmamakta ve sırat köprüsünün hakiki olarak olup-olmadığı konusuna temas etmemektedir.⁸⁶

Ehl-i sünnet sıratın hak olduğunu kabul etmektedir.⁸⁷ Ehl-i sünnet kalamcıları Mu'tezile'nin sıratı toptan inkâr ettiğini iddia etmektedir.⁸⁸ Fakat ehl-i sünnetin Mu'tezile'ye yönelik bu iddiası haksız bir ithamdır. Zira Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar'a göre ikrar ve itikat edilmesi gereken şeylerden biri de sıratır. Sırat cennet ile cehennem arasında bir yoldur. Üzerinden geçmek istedikleri zaman cennet halkı için genişler cehennem ehli için ise daralır.⁸⁹

11. A'râf ve A'râftakiler

Cüşemî (وَيَبْنِيهِمَا جَبَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَغْرِفُونَ كُلًّا بِسِيْمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ) "İki taraf arasında bir perde ve A'râf üzerinde de hepsini (hem cennetlikleri hem de cehennemlikleri, yüzlerindeki) işaretleriyle tanıyan adamlar vardır. (Bunlar), henüz cennete girmemiş olan fakat girmeyi uman cennet halkına "selâm size! diye seslenirler"⁹⁰ âyeti bağlamında a'râf ve a'râftakiler hakkında bilgi vermektedir. Ona göre bu âyetteki (الْأَعْرَافِ) kelimesi iki fırka yani cennet ehli ile cehennem ehli arasındaki "perde" (سِتْرٌ) anlamındadır. kelimesiyle cennet ile cehennem arasındaki "sur" (سُورٌ) kastedilmektedir. Söz konusu sur, (فَضْرَبَ بِبُنْيَانِهِمُ السُّورَ) "Nihayet aralarına kapısı olan bir sur çekilir ki o surun iç tarafında rahmet dış tarafında ise azap vardır"⁹¹ âyetinde işaret edilen surdur. (الْأَعْرَافِ) kelimesine "surun yüksek yerleri", "sırat/yol" gibi anlamlar da verilmiştir. Yüksek yer olduğu için a'râf diye isimlendirildiği de söylenmiştir.

⁸² Meryem 19/72.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/396; Abd b. Humejd b. Nasr Ebû Muhammed el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humejd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 1/333; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/630.

⁸⁴ el-Kasas 28/23.

⁸⁵ el-Enbiyâ 21/101.

⁸⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Teftîr*, 6/4599-4601.

⁸⁷ Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 48-49; Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihâl*, 1/116.

⁸⁸ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 171; Neseî, *Mâtürîdî Akâidi*, 116.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 737.

⁹⁰ el-A'râf 7/46.

⁹¹ el-Hadîd 57/13.

Ayrıca a'râf ehli insanları simalarından tanıyacağı için de a'râf ismi verildiği söylenmiştir. Bu son görüş Süddî'den (öl. 127/745) nakledilmiştir. A'râfta bulunan "adamlar" (رَجَالٌ) hakkında şunlar söylenmiştir:

a- (رَجَالٌ) ile kastedilen müminlerin faziletlieleridir. Bu, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'den nakledilmiştir.

b- Onlar şahitlerdir (شُهَدَاءٌ). Onlar âhiretin adaletli kimseleridir (yani şahitliklerine güven duyulan kimselerdir).

c- Onlar peygamberlerdir.

d- Onlar Allah yolunda öldürülenlerdir. Düşmanlarına gösterilirler ki onlarla alay etsinler. Düşmanlarını simalarından tanıyacaklar, cennet ehline selam vereceklerdir.

e- Onlar meleklerdir. Erkek adamlar suretinde görünecekler, cennet ve cehennem ehlini tanıyacaklardır. Bu görüş Ebû Miclez'den (öl. 106/724) nakledilmiştir. Kendisine (رَجَالٌ) kelimesine melekler anlamı vermesi sorulduğunda, meleklerin kadın değil erkek olduklarını iddia etmiştir.

f- Onlar iyilikleri ve kötülükleri eşit gelen kimselerdir. Cüşemî bu görüşe itiraz ederek bunun mümkün olmadığını söylemektedir.

et-Tehzîb müellifi farklı görüşleri bu şekilde zikrettikten sonra, "a'râf ehli müminlerin faziletlieleri ise niçin cennete girişleri geç oluyor?" şeklinde sorulabilecek soruya şöyle cevap vermektedir: Çünkü onlar düşmanlarıyla alay etmekten zevk alacaklar ya da onların cennete girmelerinin gecikmesi faziletlerinin ve mevkilerinin yüceliğinin apaçık görünmesi içindir. Onlar ateş ehli ile alay edip cennet ehlinin durumuna sevineceklerdir. Müfessir Cüşemî a'râfta bulunan adamların şahitler olduğu görüşünü tercih etmektedir. Çünkü ana göre a'râfta bulunanlar şahitler olduğu için Cenâb-ı Hak o adamlarla ilgili olarak (أَهْوَأُ لَاءِ الَّذِينَ أَلْسَمْتُمْ لَا) (يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ) "(O adamlar) hepsini simalarından tanır" buyurmuştur. Ayrıca o adamlar (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَلَوْنَهَا وَلَا يَكْفُرُونَ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (يَتْلَاهُمْ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ أَدْخَلُوا الْجَنَّةَ لَا يَخُوفُونَ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ) "Allah onları hiçbir rahmete erdirmeyecek, diye yemin ettiğiniz kimseler bunlar mıydı? (ve cennet ehline dönerek): Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz"⁹² âyetinde işaret edildiği üzere hem cehennem hem de cennet ehline hitap edecekler, cennet ehlinin haline sevinip ateş ehlini kınayacaklardır. *et-Tehzîb* sahibine göre bu âyet ayrıca a'râfta bulunan adamların şehadet halinde oldukları ve henüz cennete girmediklerine işaret ettiğini belirterek bu konuyla ilgili açıklamalarına son vermiştir.⁹³

12. Ecel

Müfessir Cüşemî (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) "Her ümmetin bir eceli vardır. O ecel geldiğinde, ne bir an erteleyebilirler, ne de öne alabilirler"⁹⁴ âyetinden şu hükmü çıkarmaktadır: Bu âyet her bir fert için bir hayat süresi ve bir de ölüm vakti belirlendiğine delalet etmektedir. Onda takdim ve tehir söz konusu değildir. Dolayısıyla bu âyet, maktul ecelinden önce ölmüştür, iddiasında bulunan kimsenin görüşünü geçersiz kılmaktadır. Ona göre bu âyet ecelin tek olduğuna da delil teşkil etmekte, iki ecel olduğu görüşünü reddetmektedir.⁹⁵ *et-Tehzîb* müellifi (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) "Hiçbir kimse yok ki, ölümü Allah'ın iznine bağlı olmasın. (Ölüm), belli bir süreye göre yazılmıştır"⁹⁶ âyeti bağlamında da benzer izahları yaptıktan sonra bu âyetin maktulün eceliyle öldüğüne delil oluşturduğunu beyan etmektedir.⁹⁷

Ecel konusunda Mu'tezile, tabîî bir ölümle ölenin de katledilerek ölenin de eceliyle öldüğünü dolayısıyla tek bir ecelin olduğunu kabul etmektedir.⁹⁸ Ehl-i sünnet ekollerine göre de öldürülen kimse eceliyle ölmüştür.⁹⁹ Dolayısıyla maktulün eceliyle öldüğünü ve tek ecel olduğunu kabul eden Cüşemî söz konusu meselede hem Mu'tezile hem de ehl-i sünnet ile görüş birliği içerisinde.

⁹² el-A'râf 7/49.

⁹³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2573-2575.

⁹⁴ el-A'râf 7/34.

⁹⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2551.

⁹⁶ Âl-i imrân 3/145.

⁹⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1335.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 782; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 215.

⁹⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 294; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 75, 150.

13. Haram Rızık mıdır?

Cüsemî (رَزُقُهَا) “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah’a ait olmasın”¹⁰⁰ âyetinin tefsiri bağlamında şöyle demektedir: Bu âyet ancak helâl olanın rızık olabileceğine delalet etmektedir. Gaspçının gasp ettiği rızık Allah takdir etmemiştir. O nedenle gasp ettiği şeyi iade etmesi istenir. O yaptığı bu fiil nedeniyle zemmedilir ve lanetlenir. *et-Tehzîb* sahibine göre bu âyet Allah Teâlâ'nın er-Rezzâk olduğuna, her canlının rızıkına kefil olduğuna ve O'nun bunu kendi zatına hikmetsiz olarak vacip kıldığına işaret etmektedir.¹⁰¹

Müfessir Cüsemî rızık konusundaki bu izahıyla, haramın rızık olmadığını iddia eden Mu'tezile ile fikir birliği içerisinde. ¹⁰² O, haramın da rızık olduğunu kabul eden ehl-i sünnet ile ihtilaf halindedir. ¹⁰³

14. İstîtâat Fiil ile Beraber mi Fiilden Önce midir?

et-Tehzîb müellifi (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) “Sizden kesin söz almıştık. Tûr dağına yükselterek tepenize dikmiştik. ‘Allah’a karşı gelmekten sakınanlardan olabilmemiz için, size verdiğimiz kitaba kuvvetle sarılın, onda bulunanları hatırd tutun’ demiştik”¹⁰⁴ âyeti bağlamında istitâat konusundaki fikrini beyan etmektedir. Ona göre bu âyet kudretin fiilden önce olması gerektiğine delalet etmektedir. Çünkü insanlara, kendilerinde fiilden evvel kudret olmadığı halde “kuvvetle/kudretle alınız!” denilmesi caiz değildir. Aynı şekilde bir insana, eli ve ayağı olmadığı halde “ayağınla yürü! Elinle vur!” denilmesi de uygun değildir.¹⁰⁵

Müfessir Cüsemî istitâat konusunda Mu'tezile ekolüyle hemfikirdir. Zira Mu'tezile'ye göre istitâatin fiilden önce olması gereklidir.¹⁰⁶ Çünkü onlara göre “sorumluluk” ve ona muhatap olmak da, fiilden sonra değil, fiilden önce devreye giren bir hâdisedir.¹⁰⁷ Kudretin *makdûra* bitişik yani fiil ile birlikte olduğunu kabul etmek, “güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek” demek olur ki bu kabîh bir şeydir. Kabîh olan şeyi yapmamak ise *adlin* gereğidir.¹⁰⁸ Cüsemî istitâatin fiille beraber olması gerektiğini iddia eden ehl-i sünnet ekolleri ile görüş ayrılığı içerisinde.¹⁰⁹

15. Hidâyet-Dalâlet

Müfessir Cüsemî (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضَلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ) “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse göğsü çıkıyormuş gibi kalbini dar ve sıkıntılı yapar”¹¹⁰ âyetinin tefsiri bağlamında hidâyet ve dalâlet kavramları izah etmektedir. Onun belirttiğine göre (الهُدَى) kelimesinin asıl/kök anlamı (الدَّلَالَةُ) “yol göstermek/delalet etmek” ve (الْبَيَانُ) “açıklamak” demektir. Ona göre bu kavram Kur’ân-ı Kerîm’de dört anlama gelmektedir. Bunlar:

a- (الدَّلَالَةُ) “yol göstermek”. (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’ân’ın indirildiği aydır”¹¹¹ âyetinde bu anlamdadır.

b- (الإِطْفَاءُ) “lütüfta bulunmak” ve (زِيَادَةُ الْهُدَى) “hidayetini artırmak”. (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى) “Doğru yolu bulanlara gelince, Allah onların hidayetlerini arttırır”¹¹² âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

¹⁰⁰ Hûd 11/6.

¹⁰¹ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3456.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 787-788; Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullâh Hasan Ahmed (Kâhire: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 310.

¹⁰³ Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 48; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 294; Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 310.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/63.

¹⁰⁵ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/416.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 390; Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 259.

¹⁰⁷ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/173; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 207.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 390.

¹⁰⁹ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 257-259; Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 44-45.

¹¹⁰ el-En'âm 6/125.

¹¹¹ el-Bakara 2/185.

¹¹² Muhammed 47/17.

c- (وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ . سَنَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْهِمُ) “Cennete giden yolda sevap/ödül”. (التَّوَابُ فِي طَرِيقِ الْجَنَّةِ) “Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz. Onları doğru yola eriştirir, durumlarını düzeltir”¹¹³ âyetinde bu anlamı içermektedir.

d- (يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا) “(Allah) onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir”¹¹⁴ âyetinde bu anlama gelir.

et-Tehzîb müellifi bu izahlarının akabinde (الهُدَى) kelimesinin zıddının (الضَّلَال) olduğunu ve bunun da asıl anlamının “doğru yoldan sapmak” anlamına geldiğini belirttiikten sonra Kur’ân’da (وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ) “*Sâmirî onları saptırdı*”¹¹⁵ âyetindeki gibi “dinden saptırmak” ve (يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا) “(Allah) onunla birçok kimseyi saptırır”¹¹⁶ âyetinde işaret edildiği üzere “cennete giden yoldan sapmak” anlamlarına geldiğini zikreder. O ayrıca söz konusu kavramın “dalâletine hükmetmek”, “sapmış olarak bulmak” ve “helâk olmak” gibi anlamlara geldiğine de değinir. Fakat müfessir Cüşemî “dinden saptırmak” anlamının Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının caiz olmadığını, bu anlamın O’nun hakkında kullanılmasının kabîh olduğunu zikretmektedir. Ona göre Allah hakkında (إِنَّهُ تَعَالَى يُضِلُّ عَنِ الدِّينِ) “Yüce Allah dinden saptırır” şeklinde bir ifade kullanılması caiz değildir. Aksine O tüm mükellefleri dine yönlendirir. Fakat onlardan kimi hidayete erer kimi ermez. İşte bundan dolayı Allah (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ) “*Semûd’a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler*”¹¹⁷ buyurmuştur. Zira dinden saptırmak/dalâlete düşürmek (الإضلال) çirkindir ve zemmedilmiştir. Allah Teâlâ öyle bir fiili yapmaz. Çünkü *el-Hakîm* (hikmet sahibi) olan Allah, kulunu yapmaktan alıkoyacağı ve ardından da o iş yüzünden cezalandıracağı şeyi kullarına baştan emretmez.¹¹⁸

Müfessir Cüşemî hidâyet ve dalâlet konusundaki bu izahlarıyla Mu’tezile ekolüyle hemfikir ehl-i sünnet ekolleriyile ihtilaf halindedir. Zira ehl-i sünnete göre Allah’a izafe edilen (الإِهْدَىٰ) kavramı Allah’ın kulda doğru yola girmeyi yaratması demektir. (الإضلال) ise O’nun kulun kalbinde sapıklığı (dalâleti) yaratması manasındadır. Mu’tezile’ye göre ise Allah’a izafe edilen (الإِهْدَىٰ) kavramı, Allah’ın kulun nefsinde doğru yola girmeyi yaratması anlamında değil din yolunu açıklamak (بَيَانٌ), âhirette muhsinlere cennete giden yolu göstermek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (الإضلال) kavramı ise O’nun, kulun kalbinde dalâleti yaratması anlamında değil kulunu doğru yoldan sapmış (ضالاً) diye isimlendirmesi¹¹⁹ ya da kul kendi nefsinde dalâleti yarattığı zaman onun sapıklığına hükmetmesi anlamındadır.¹²⁰ Ehl-i sünnetin hidâyet ve dalâlet meselesindeki bu yorumunun temelinde kulların fiillerini Allah Teâlâ’nın yarattığı düşüncesi vardır. Benzer şekilde Mu’tezile’nin hidâyet ve dalâleti Allah’ın yaratmadığı şeklindeki görüşlerinin temelinde Allah’ın kulların fiillerini yaratmadığı düşüncesi yer almaktadır. Cüşemî Mu’tezile’nin bu düşüncesini tefsirine yansıtmıştır.

16. Kalbin Mühürlenmesi

Cüşemî (حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır”¹²¹ âyetinde söz konusu edilen kalplerin mühürlenmesi konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini ve bu konuda şu yorumları yaptıklarına temas etmektedir:

a- Buradaki mühürleme (حَتَّمَ) ile kalpteki “siyah nokta” kastedilmektedir. Allah onu, kurtuluşa eremeyeceğine dair melekler için bir alamet olsun diye kâfirin kalbine koymuştur.

b- Kalbin mühürlenmesi, kâfirleri zemmetmek içindir. Bu şekilde âdeta kalpleri mühürlenmiş bir şey gibi kabul edilmiştir. Âyetteki (حَتَّمَ) “mühürledi” ifadeyle şu kastedilmektedir: Küfür inkârcıların kalplerine iyice yerleşti de bu sebeple âdeta üzerleri mühürlenmiş şeyler gibi oldu. Kulaklarına da hiçbir ses

¹¹³ Muhammed 47/4-5.

¹¹⁴ el-Bakara 2/26.

¹¹⁵ Tâhâ 20//85.

¹¹⁶ el-Bakara 2/26.

¹¹⁷ Fussilet 41/17.

¹¹⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’l-tefsîr*, 3/2396-2397, 2401.

¹¹⁹ Nesefî, *Tabsîratü’l-edille*, 2/983-984.

¹²⁰ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 77, 154.

¹²¹ el-Bakara 2/7.

ulaşmaz oldu. Cenâb-ı Hak bu durumu tekit etmek için âyetin devamında (وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) “Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir” buyurmuştur ki bu ifade, o inkârcılar işitmeyen, anlamayan ve görmeyen kimseler konumuna düştüler, anlamındadır.

c- Buradaki (خَتَمَ) “mühürledi” fiili, (حَكَمَ) “hükmetti” anlamındadır. Buna göre (خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ) ibaresi, Allah onlar hakkında hüküm verdi ve onların artık hakkı kabul etmeyeceklerine şahit oldu, anlamına gelmektedir. Bu ifade tıpkı Arapların (خَتَمْتُ عَلَيْكَ بِأَنَّكَ لَا تُفْلِحُ) sözleri gibidir ki onlar bu sözle, senin kurtulamayacağına şahit oldum ve ona hükmettim (شَهِدْتُ عَلَيْكَ وَحَكَمْتُ), demek istemektedirler.

d- Allah bu ifadeyle istifham kastetmektedir fakat istifham edatı hazfedilmiştir. Takdiri, (أَخْتَمَ) “mühürledi mi?” şeklindedir.

et-Tehzîb müellifi bu izahların akabinde, Allah'ın mühürlemesinin insanların iman etmesine mani olmadığı kanaatini dile getirmektedir. Ona göre şayet Allah, iman etmeyi emrettiği halde, imana engel olmuş olsaydı bu durum güç yetirilemeyecek şeyi teklif etmek olurdu. Cenâb-ı Hak, (فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) “Onların ancak pek azı inanır”¹²² âyetinde işaret edildiği üzere insanların bazılarının iman ettiklerinden bahsetmektedir. Buna göre şayet Allah iman etmeye mani olsaydı herkesi iman etmekten alıkoyardı. Ayrıca imandan menetmek kabîhtir. Şayet O imana mani olup ardından da iman etmemekten dolayı cezalandırarak olsaydı bu durumda âmâyı görmekle, kötürümü ayağa kalkmakla mükellef tutması, bu sayılanları terk etmesi durumunda cezalandırması da caiz olurdu. Yine küfre davet eden bir elçi göndermesi ve yalancının eliyle mucize izhar etmesi de mümkün olurdu. Allah zulmetmekten münezzehtir. Şayet O imana engel olduğu halde iman etmeyi emretmiş olsaydı, ardından da iman etmeyi cezalandırarak olsaydı bundan daha büyük zulüm olmazdı.¹²³

Müfessir Cüsemî kalbin mühürlenmesine ilişkin bu açıklamasıyla Mu'tezile'ye yakın durmakta ehl-i sünnet ile görüş ayrılığına düşmektedir. Mu'tezile'den bazılarının göre, Allah'ın inkârcıların kalplerini mühürlemesi (الختم/الطبع), onların iman etmeyeceklerine dair şehadeti ve hükmüdür. Bu durum, onların iman etmelerine mani değildir. Bazılarına göre ise, kalplerin mühürlenmesi (الختم/الطبع), kalpteki siyahlıktır. Nitekim kılıç paslandığı zaman “lekelendi” denilir. Bu, emredildikleri şeyi yapmalarına mani değildir. Allah, kalpteki bu işareti, meleklerin Allah dostlarını Allah düşmanlarından ayırt edebilmeleri için bir alamet yapmıştır. Ehl-i sünnete göre küfre güç yetirme kalbin mühürlenmesidir. Onlardan bazılarının göre ise, Allah'ın, inkârcıların kalplerini mühürlemesinin anlamı, onlarda küfrü yaratmasıdır.¹²⁴ Kalplerin mühürlenmesi meselesinin temelinde de tıpkı hidâyet ve dalâlet meselesinde olduğu gibi kulların fiillerinin yaratılıp-yaratılmadığı meselesi yer almaktadır.

17. İmanda Artma ve Eksilme

Cüsemî'ye göre (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) “Bir kısım insanlar, müminlere: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar, onlardan korkun!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!’ dediler”¹²⁵ âyeti imanın artıp esildiğine delil teşkil etmektedir. Ona göre bu durum, Mürcie'nin görüşünün hilafına, amelin imandan olmasını gerektirir. *et-Tehzîb* müellifi bu iddiasını teyit etmek üzere İbn Ömer'den (öl. 73/693) nakledilen şu rivayeti aktarmaktadır: Dedik ki: Yâ Rasûlallâh! İman artar ve eksilir mi? O (s.a.s.) “Evet, artar da nihayet sahibini cennete sokar; iman aynı zamanda eksilir de nihayet sahibini cehenneme sokar” şeklinde cevap verdi. Müfessir Cüsemî imanda hem artma hem de eksilme olmasının sahabe ve tâbiûnin cumhurunun görüşü olduğunu belirtmektedir. O, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) de bu görüşte olduğunu zikrederek bu konudaki açıklamalarına son vermektedir.¹²⁶

¹²² en-Nisâ 4/46.

¹²³ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Teftîr*, 1/239-241.

¹²⁴ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1369/1950), 1/297.

¹²⁵ Âl-i imrân 3/173.

¹²⁶ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Teftîr*, 2/1392.

et-Tehzîb müellifi imanda artma ve eksilme olacağını iddia ederek, imanun artıp eksileceğini söyleyen Mu'tezile, Şâfiî ve Eş'arî (öl. 324/935-936) ile aynı fikri paylaşmaktadır. Ebû Hanîfe ve birçok ulemaya göre iman artmaz ve eksilmez.¹²⁷

18. Sonuç

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirinde Mu'tezilî görüşlerin etkisini incelediğimiz bu araştırmada neticesinde onun sem'iyât kapsamına giren meseleler bağlamında Mu'tezile'nin beş esasına (*usûl-i hamse*) riayet ettiğini ve bu temel prensiplere muhalif olmayacak şekilde yorumlar yaptığını söyleyebiliriz. Bu meyanda Cüşemî kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını iddia ederek bu konuda Mu'tezile ile aynı fikri paylaşmaktadır. Müfessir, Allah'ın kulların tüm fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden ehl-i sünnet ekolleriyle ihtilaf içerisinde.

Cüşemî'ye göre Allah büyük günah işleyen bir kimseyi tövbe etmediği takdirde affetmeyecektir. O bu meselede Mu'tezile ile hemfikirdir. *et-Tehzîb* müellifi bu meselede, küfür dışındaki büyük günah mümin kulu imandan çıkarmaz, diyen ehl-i sünnet ve büyük günah irtikâp edenin kâfir olduğuna hükmeden Hâricîler ile ihtilaf halindedir. Cüşemî kebîre sahibi için hiçbir şefaatinin olmayacağını kabul etmektedir. O bu iddiasıyla Mu'tezile'nin bir grubu ile hemfikir Rasûlullah'ın (s.a.s.) şefaatinin ümmetinden kebire işleyenler için olduğunu kabul eden ehl-i sünnet ekolleriyle görüş ayrılığı içerisinde.

et-Tehzîb sahibi kabir azabını kabul etmektedir. Bu meselede hem Mu'tezile hem de ehl-i sünnet ile ittifak halindedir. O kabir azabını ve orada suali inkâr eden Cehmiyye ile fikir ayrılığı içerisinde. Cüşemî'nin öldükten sonra dirilmenin ve diriltildikten sonra haşrin ruh ve bedenle olacağını kabul ettiğini söyleyebiliriz. O bu konuda ehl-i sünnetle ittifak halindedir. Cüşemî mahşerde hesap, mizan ve amellerin tartılmasını kabul etmektedir. Bu meselede Mu'tezile ve ehl-i sünnet ekolleriyle ittifak halindedir. *et-Tehzîb* müellifi cennetin ve cehennemın içindekilerle birlikte ebedî olduğunu kabul etmektedirler. O bu meselede kendiyile aynı görüşü paylaşan Mu'tezile ve ehl-i sünnet ekolleri ile ittifak halindedir. Cüşemî'nin "kevser" kelimesinin "çok hayır" dışındaki anlamlarını ve bu konudaki rivayetleri kabul etmemesi, havz-ı kevser inancını reddeden Mu'tezile ile hemfikir olduğunu göstermektedir. O, havz-ı kevserin hak olduğunu kabul eden ehl-i sünnet ile ihtilaf içerisinde. Cüşemî "sırat" hakkında farklı görüşleri belirtmekte fakat herhangi bir tercihte bulunmamakta ve sırat köprüsünün hakiki olarak olup-olmadığı konusuna temas etmemektedir.

Tek ecel olduğunu kabul eden Cüşemî söz konusu meselede hem Mu'tezile hem de ehl-i sünnet ile görüş birliği içerisinde. Cüşemî'ye göre haram rızık değildir. Bu konuda Mu'tezile ile fikir birliği içerisinde haramın da rızık olduğunu kabul eden ehl-i sünnet ile ihtilaf halindedir. Cüşemî istitâat konusunda istitâatin fiilden önce olması gerektiğini kabul eden Mu'tezile ile hemfikir istitâatin fiille beraber olması gerektiğini iddia eden ehl-i sünnet ile ihtilaf içerisinde.

Cüşemî hidâyet ve dalâlet konusunda Mu'tezile ekolüyle hemfikir ehl-i sünnet ekolleriyle ihtilaf halindedir. Zira Ehl-i sünnete göre Allah'a zıfede edilen (الإلهدى) kavramı Allah'ın kulda doğru yola girmeyi yaratması demektir. (الإضلال) ise O'nun kulun kalbinde sapıklığı (dalâleti) yaratması manasındadır. Cüşemî ve Mu'tezile Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı düşüncesinden hareketle Allah'ın kulun kalbinde hidâyet ve dalâleti yaratmasını kabul etmezler. Cüşemî ve Mu'tezile Allah'ın inkârcıların kalplerini mühürlemesini (الختم/الطبع), onların iman etmeyeceklerine dair şehadetı ve hükmü, kalpteki siyahlık gibi anlamlara yormuşlardır. Ehl-i sünnete göre küfre güç yetirme kalbin mühürlenmesidir. Onlardan bazılarına göre ise, Allah'ın, inkârcıların kalplerini mühürlemesinin anlamı, onlarda küfrü yaratmasıdır.

et-Tehzîb müellifi imanda artma ve eksilme olacağını iddia ederek, imanun artıp eksileceğini söyleyen Mu'tezile, Şâfiî ve Eş'arî (öl. 324/935-936) ile aynı fikri paylaşmaktadır. O bu meselede "iman artmaz ve eksilmez" diyen Ebû Hanîfe ile ihtilaf halindedir.

¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrût-Lübân: 'Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998), 5/211.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abd b. Humeyd, İbn Nasr Ebû Muhammed el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Andülkerîm 'Usmân. b.y.: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhâ*. thk. Muhammed 'Usmân el-Huşî. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: TDVY, 7. Basım, 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fî 'ilmi'l-kelem*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdul'alî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDVY, 3. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. es-Sâbit. *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sibğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne un uşûli'd-diyâne*. Beyrût-Lübân: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Ğurâbe. Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2. Cilt. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1369/1950.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-itiḳâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû S'ad el-Muhassin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısırî - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, 1439-1440/2018-2019.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Şaḫîḫayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-'Absî el-Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. b.y.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî - Faysal Âsâ el-Bâbî e-Halebî, ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-uşûl fi ehâdîsî'r-rasûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaûd. b.y.: Mektebetü'l-Hulvânî-Matbaatü'l-Mellâh-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1392/1972.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Ṭabaḳâtü'l-Mu tezile*. Beyrût-Lübân: y.y., 2. Basım, 1407/1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevḫîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevḫîd*. thk. Habîbullâh Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Âsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Nesefî. Ebû'l-Mu'în. *Mâtürîdî Akâidi: Bahrû'l-Kelâm Tercümesi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Özdemir, Faruk. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. b.y.: DİBY, 3. Basım, ts.
- Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 685-713.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1414/1993.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerḫu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerḫu'l-Maḳâşid*. thk. Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrût-Lübân: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1419/1998.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Turan, Ahmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Samsun: Sidre Yayınları, 2. Basım, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Çur'ân*. Dımeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971.



İbn Meymûn'a Göre Yaratılış

Conception of Creation According to Moses Maimonides

Hatice ARSLAN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 01.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 23.08.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Bu makalede, Orta Çağ'ın önde gelen Yahudi düşünürlerinden olan İbn Meymûn'un âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri incelenmiştir. İbn Meymûn'un konu ile ilgili görüşleri kendi yaşadığı dönemden itibaren en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Bunun temel nedeni yaratılış hakkındaki görüşlerini açıkladığı *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde bir yandan yoktan yaratılışa inandığını ifade ederken diğer yandan Yahudi şeriatının akla uygunluğunu göstermek için kullandığı felsefenin, yoktan yaratılışı kabul etmeşiştir. Dolayısıyla bu durum, onun yaratılışla ilgili görüşlerinde egzoterik olarak yoktan yaratılışı kabul ederek Yahudi geleneğini sürdürüyor görünse de aslında ezoterik olarak Aristocu ezeli âlem inancını ya da Platoncu ezeli bir ilk maddeden yaratılışı kabul ettiği yönünde yorumların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Çalışmada İbn Meymûn'un adı geçen eserindeki âlemin yaratılışı hakkındaki ifadeleri değerlendirilmiş ve konu ile ilgili ezoterik bir tavır içinde olmadığı, yoktan yaratılış inandığı sonucuna varılmıştır. Bu araştırma ile Türkçe literatürde müstakil olarak çalışılmayan İbn Meymûn'un yaratılış hakkındaki görüşlerinin ortaya konularak dinler tarihi alanına katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, Âlemin Yaratılışı, Ex nihilo Yaratma.

&

Abstract: In this article, one of the leading Jewish thinkers of the Middle Ages, Moses Maimonides' views on the creation of the world were examined. Maimonides' views on the subject have been one of the most discussed issues since his own time. The main reason for this is that in his book *Dalâlat al-ḥā'irîn*, in which he explains his views on creation, on the one hand he states that he believes in creation from nothing, on the other hand, the philosophy used to show the conceivable of the Jewish religious law does not accept creation out of nothing. Therefore, although this situation seems to continue the Jewish tradition by exoterically accepting creation from nothing in his views on creation, it actually paved the way for interpretations that he esoterically accepted the Aristotelian belief in the eternal world or the Platonist creation from an eternal first substance. In the study, the statements of Maimonides about the creation of the world in the mentioned work were evaluated and it was concluded that he did not have an esoteric attitude about the subject and believed in creation from nothing. This research aims to contribute to the field of the history of religions by revealing Maimonides' views on creation, which is not studied specifically in our country.

Keywords: History of Religions, Moses Maimonides, Dalâlat al-ḥā'irîn, Creation of the World, Create Ex nihilo.

Atıf/Cite as: Arslan, Hatice. "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 238-250. doi: 10.33931/dergiabant.1335715

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi, hatice.arslan@balikesir.edu.tr.

1. Giriş

Yahudi geleneğinde, Tekvin 1 ve 2. bablarında anlatılan yaratılış kıssası Tanrı'nın ilminin sırlarından kabul edilir. Yahudi din bilginlerine göre Tanrı, yaratılışın mahiyetini yalnızca Hz. Musa'ya açıklamıştır. Hz. Musa bu ilmi, öğrenmeyi hak eden az sayıda kişiye aktarmış ve böylece bu ilim gelenekte yalnızca seçkin kimselerin gerçek anlamını bildiği bir konu haline gelmiştir. Rabbanî eserlerde bu konunun açıkça öğretilmesi, araştırılması ve yorum yapılması sınırlandırıldığından Yahudi din bilginleri yaratılış hakkındaki yorumlarını bir bütün halinde vermekten sakınmıştır.

Orta Çağ'da yaşamış önemli Yahudi din bilginlerinden biri olan İbn Meymûn da yaratılışın bir sır olduğunu ve bu sırrın nihaî olarak kimse tarafından bilinmediğini vurgulamıştır:

“...tabiatla ilgili öyle meseleler vardır ki bunların bazı temel ilkelerinin (*mebâdi'*) olduğu hâl üzere açık ifadelerle başkasına öğretilmesi mümkün değildir. Sen hahamların -selam onların üzerine olsun- “Yaratılış kıssasını iki kişinin huzurunda anlatma!” sözünü de bilmektesin. Eğer bir kimse yazmış olduğu kitapta bu hususların tamamını yazarsa, binlerce insana bu mevzuyu açmış olur. Yine bu sebeptendir ki, nebevî kitaplarda bu konuyla ilgili bilgiler temsillerle verilmiştir. Benzer şekilde hahamlar da -selam onların üzerine olsun- nebevî kitaplara uyararak bu konuları kapalı/sembolik (*elğaz*) ve temsil yoluyla vermiştir. Çünkü bu meselelerle, ilm-i ilâhî arasında büyük bir irtibat vardır ve bunlar, ilm-i ilâhînin sırlarından bir sırdır.”²

İbn Meymûn, âlemin yaratılış hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmının bulunduğu³ *Delâletü'l-Hâirîn*⁴ adlı eserinde bu meseleyi, Tanrı'nın varlığının ispatı bağlamında ele almıştır. Ona göre kelamcılar, âlemin hâdis oluşundan hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştıkları için hatalıdır. Zira yaratılmış bir âlem, zorunlu olarak bir yaratıcının varlığını gerekli kılacaktır. Oysa Tanrı'nın varlığı, âlemin kıdeminden hareketle ispatlanmaya çalışılırsa ancak o zaman O'nun varlığı şüphe götürmez bir biçimde kanıtlanmış olur. İbn Meymûn'un takip ettiği filozoflar ise âlemin ezeli olduğunu varsayarak Tanrı'nın bir olduğunu ve cismânî olmadığını kanıtlarlar, ancak âlemin ezeli olduğunu varsayımını kanıtlayamazlar. Dolayısıyla her iki yol da kusurludur. İbn Meymûn'un yolu, bu iki kusurlu yolun birleşiminden ibarettir.⁵ O, önce kelamcıların âlemin hudûsuna yönelik argümanlarını çürütür; daha sonra ise felsefecilerin âlemin kıdemine yönelik delillerine eleştirilerini dile getirir. Nihayetinde âlemin hâdis oluşunu kendi yöntemiyle ortaya koymaya çalışır.

İbn Meymûn, âlemin hudûsu meselesini temel iman esaslarından biri olarak belirlemiştir.⁶ Ona göre yoktan yaratılış düşüncesi, Musa şeriatının tevhitte sonra gelen en önemli doktrindir.⁷ İbn Meymûn'un bu beyanlarına rağmen onun yaratılış hakkındaki görüşü henüz yaşadığı dönemde dahi tartışma konusu olmuştur.⁸ Zira o, *Delâletü'l-Hâirîn*'in girişinde, açıklamalarının bazen hakikatleri ortaya çıkarmak, bazen

² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: KimlikYayınevi, 2019), 1/[I.]Mukaddime: 37.

³ İbn Meymûn'un yaratılış hakkındaki görüşlerinin yer aldığı diğer bir eser için bk. Musa İbn Meymun (Maimonides), *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 47-62.

⁴ Eserden yapılan alıntılarda öncelikle bahsi geçen kısmın Hüseyin Atay tarafından neşredilen Arapça nüshasındaki yeri, daha sonra Türkçe çevirideki yeri gösterilmiştir: İbn Meymûn, *Delâletül-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*. Çalışmamızda eserden yaptığımız direkt alıntılarda Türkçe çeviri esas alınmıştır.

⁵ Leo Strauss, “How To Begin To Study The Guide of The Perplexed”, *The Guide of the Perplexed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 1/93.

⁶ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna* adlı eserinde on üç maddelik iman esasları listesini sunmuştur. Bu maddelerden dördüncüsü olan Tanrı'nın kadim olduğu inancı açıklamasında âlemin muhdes olduğunu ve Tanrı'nın onu “sırf yokluktan” oluşturduğunu ve yarattığını kaydetmektedir. Bk. Yasin Meral, “İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 257.

⁷ Kreisel'e göre, İbn Meymûn'un 3/45. fasıldaki ifadeleri, meleklerle olan inancın tevhit inancından sonra geldiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla meleklerle iman, yaratılış inancının yerini almıştır. Kreisel, bunu eserin girişinde açıklanan yedinci tip çelişkiye örnek olarak görür. Çünkü İbn Meymûn'a göre melekler, mufârik akıllardır ve bu da âlemin ezeliyeti inancıyla uyum içindedir. Bk. Howard Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence* (Boston, 2015), 58-59.

⁸ İbn Meymûn'un bedensel diriliş ile âlemin yaratılması hakkındaki görüşleri yaşadığı dönemde tartışılan en önemli konuların başında gelir. İbn Meymûn'un bedensel diriliş konusundaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, “İbn

de onları gizlemek için olduğunu⁹, bazı durumlarda sıradan halk için tehlikeli olabileceğinden gerçek görüşünü çelişkili ifadelerle gizlediğini ifade eder.¹⁰ Konu ile ilgili yaptığı çelişkili ve müphem yorumlar, onun asıl görüşünü gizlediği şüphesini uyandırmıştır.¹¹ Modern dönemdeki pek çok araştırmacı da İbn Meymûn'un ilgili konu hakkında asıl görüşlerini gizlediğini iddia etmiştir. Araştırmacıların bir kısmına göre Yahudi kutsal kitabını felsefi argümanlar ışığında alegorik olarak yorumlayan İbn Meymûn, yoktan yaratılışa inandığını iddia etse de aslında Aristocu ezeli âlem inancını ya da Platoncu ezeli bir ilk maddeden yaratılışı kabul etmektedir.¹²

Buradan hareketle bu makalenin temel amacı, İbn Meymûn'un âlemin yaratılışı ile ilgili görüşünü *Delâletü'l-Hâirîn* bağlamında ortaya koymaktır. Türkçe literatürde konu ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.¹³ Bu nedenle hem konunun önemini vurgulamak hem de daha sonra yapılacak çalışmalara kaynaklık teşkil etmesi bakımından bu çalışma kaleme alınmıştır. Çalışmanın temel iddiası ise Aristocu bir filozof olarak nitelendirilen İbn Meymûn'un Yahudi kutsal metninde ifade edilenler ile aklın çeliştiği meselelerde şayet felsefi argümanlar kesin bir delil ortaya koyamıyorsa tercihini Yahudi geleneğinden yana kullandığıdır. Konu ile ilgili değerlendirmeler yapılırken onun eseri yazma amacı olarak ifade ettiği Yahudi şeriatının hakikatini ortaya koymak için felsefeyi bir araç olarak kullandığı söyleminden hareket edilecektir. Bu bağlamda meselenin temel tartışma noktaları olan âlemin hâdis ya da kadîm olması, ex nihilo yaratılış ve sudûr hakkında İbn Meymûn'un görüşleri incelenecektir.

Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (2020), 245-314; Yasin Meral, *Yahudilikte Cismani Haşir Tartışmaları* (Ankara Okulu Yayınları, 2020). İbn Meymûn'un âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri ile ilgili bk. Warren Zev Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", *Harvard Theological Review* 74/3 (Temmuz 1981), 287-301; Alfred L. Ivry, "Maimonides on Creation", *Creation and The End of Days: Judaism and Scientific Cosmology*, ed. David Novak - Norbert Samuelson (London: University Press of America, 1986), 185-213; Arthur Hyman, "Maimonides on Creation and Emanation", *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987), 45-61; Norbert M. Samuelson, "Maimonides' Doctrine of Creation", *Harvard Theological Review* 84/3 (1991), 249-271; Andrew L. Gluck, "Maimonides' Arguments for Creation Ex Nihilo in the Guide of the Perplexed", *Medieval Philosophy and Theology* 7/2 (1998), 221-254; Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*.

⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 1/[I.]Mukaddime: 11; 36.

¹⁰ Strauss'a göre *Delâletü'l-Hâirîn* bütünüyle ezoterik bir eserdir. Bk. Strauss, "How To Begin To Study The Guide of The Perplexed".

¹¹ İbn Meymûn, yaratılış konusunda kendisini Platon ile aynı görüşte zannedenleri "görüşleri dikkate almayan ve inceleme hususunda mahir olmayan" kimseler olarak nitelemektedir. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2/13: 284. İbn Meymûn'un görüşleri hakkında muhaliflerinin eleştirileri ile ilgili bk. Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin (Leiden ; Boston: Brill, 2008), 3/301-310.

¹² İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'deki görüşlerinin ezoterik yorumunu benimseyenler, onun peygamberlik hakkındaki görüşleri ile yaratılış hakkındaki görüşleri arasında paralellik kurarlar. İbn Meymûn'un eserinin 2/32. faslındaki "İnsanların nübüvvet konusundaki görüşleri, âlemin kıdemi ve hudûsu konusundaki görüşleri gibidir" ifadesi, yaratılış hakkındaki üç görüş ile peygamberlik hakkındaki üç görüş arasında uygunluk olduğu kanaatini güçlendirmiştir. Bu araştırmacılar Lawrence Kaplan'a göre yaratılış hakkındaki birinci görüş, peygamberlik hakkındaki üçüncü görüş; yaratılış hakkındaki ikinci görüş, peygamberlik hakkındaki birinci görüş; yaratılış hakkındaki üçüncü görüş peygamberlik hakkındaki ikinci görüşe karşılık gelir. Yani benzeşme 1:3, 2:1, 3:2'dir. Bu durumda İbn Meymûn, âlemin yaratılışıyla ilgili aslında Aristocu ezeli âlem inancını benimsemektedir. Bk. Lawrence Kaplan, "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy", *The Harvard Theological Review* 70/3/4 (1977), 233-256. İbn Meymûn'un yaratılış görüşüyle peygamberlik görüşü arasında bir benzeşme olabileceğini iddia eden bir başka araştırmacı da Herbert Davidson'dur. Ona göre bu iki görüş arasında şayet bir benzeşme varsa 1:1, 2:3, 3:2 şeklindedir. Ancak Davidson İbn Meymûn'un muhtemelen ezeli bir ilk maddeden yaratılışı savduğunu kaydetmekle birlikte yoktan yaratılışı da kabul ediyor olabileceğini ifade ederek iki olasılığın da mümkün olduğunu söyler. Bk. Herbert Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 16-40. Bir diğer araştırmacı Warren Zev Harvey'e göre benzeşme 1:1, 2:2, 3:3 şeklindedir ve İbn Meymûn yaratılışla ilgili ezoterik olarak Aristocu anlayışı benimsemektedir. Bk. Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle".

¹³ Spesifik olarak İbn Meymûn'un yaratılış düşüncesi ülkemizde çalışılmamış olsa da onunla ilgili yapılan bazı çalışmaların bölümlerinde yaratılış görüşü genel hatlarıyla aktarılmıştır. Bk. Adnan Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbi ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2005); Hüsayin Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Alem İlişkisi* (Rize: Karadeniz Basın Yayın Dağıtım, 2007); Hatice Doğan, *Maimonides'in Hayatı ve Eserleri* (Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010).

2. Âlemin Hâdis ya da Kadîm Olması Meselesi

İbn Meymûn, eserinin 2/13. faslında âlemin başlangıcıyla ilgili fikirleri zikreder. O, Tanrı'nın varlığına inanan insanların âlemin yaratılışı hakkında üç farklı görüşü savunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, Musa şeriatına uyan kimselerin görüşü olan âlemin yoktan yaratıldığı; ikincisi, Platon'un da dahil olduğu filozofların görüşü olarak ifade edilen âlemin ezeli bir maddeden yaratıldığı; son olarak da Aristo ve takipçilerine attettiği âlemin bütünüyle, şimdiki gibi ezelden beri var olduğu görüşüdür. İbn Meymûn, âlemin ezeli bir maddeden yaratılması ile şimdiki hâliyle ezelden beri var olması arasında bir fark olmadığını belirtir.¹⁴ Dolayısıyla burada görüşler, âlemin hâdis ya da kadîm olması şeklinde ikiye indirgenir. İbn Meymûn'a göre bu görüşlerden ikisi de yani âlemin yaratılmış olması da ezeli olması da aslında imkân dahilindedir. Zira âlemin kıdemi -her ne kadar Aristo'nun takipçileri aksini iddia etse de- Aristo'nun da kesin delil getirdiği bir mesele değildir. Ona göre Aristo, âlemin kıdemi ile ilgili kanaatleri için "görüş" ifadesini kullanarak bunun burhânî bir delil olmadığına işaret etmektedir.¹⁵ İbn Meymûn, kendi çabasının da aslında âlemin hâdis olduğunu ispatlamak değil, aksine bunun imkânını ispatlamak olduğunu belirtir ve bu imkânı ortaya koyduktan sonra, bu iki mümkün görüşten "Biz,"¹⁶ semanın, mutlak ademden sonra yokluktan var edildiğine inanıyoruz."¹⁷ diyerek birinci görüşü yani âlemin yokluktan yaratıldığı ve hâdis olduğu görüşünü tercih ettiğini beyan eder.

İbn Meymûn, âlemin hâdis olduğu görüşünü tercih etmesinin nedenlerine geçmeden önce Aristocu argümanları tartışır¹⁸ ve birkaç hususta onları eleştirir:

1. Aristo, âlemin mevcut düzeninden hareketle âlemin kıdemine dair delil getirmektedir. Söz gelimi o, hareketin oluş-bozuluşa tabi olmadığını söylediğinde, hareketin görünen tabiatından hareketle bu sonuca varmaktadır. Yine o, devrî hareketin başlangıcının olmadığını söylediğinde, küre şeklindeki cismin var oluşundan hareket etmektedir. İbn Meymûn'a göre, her ne kadar Aristo'nun bu çıkarımları, kendisine katılmayanların çıkarımlarına nazaran doğruya daha yakın olsa da âlemin kıdemi için kesin bir delil kabul edilemez. Çünkü âlemin mevcut istikrarlı hâli ile oluşmadan önceki ve oluş aşamalarındaki durumu birbirine benzemez. İbn Meymûn'un ifadesiyle bu, dışının yumurtasının tabiatının bir ceninin tabiatından farklı olması ve yine bu ceninin tabiatının da dünyaya gelen canlının tabiatından farklı olması gibidir.¹⁹ Böylece oluşum süreci nihayete erdikten sonra âlemin durumu hakkındaki bilgiden yola çıkarak oluşum sürecinin kendisine dair bilgi edinmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmış olur.²⁰

2. Aristo'ya göre, nasıl ki Tanrı için "Nasıl ve niçin var oldu?" sorusu sorulamıyorsa, varlık âlemi için de "Nasıl ve niçin bu şekilde var oldu?" sorusu sorulamaz. Ona göre bütün bunlar tabii bir zorunlulukla Tanrı'dan ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı ne Tanrı'nın ne de varlık âleminin yok olması ve değişmesi mümkündür. Aristo, ay altı âlemdeki varlıkların farklılıklarının sebeplerini tahsis etmiş ve aynı şekilde ay üstü âlemdeki farklılıkları da açıklamaya çalışmıştır. O, feleklerin hızının, gezegenlerin ve yıldızların hareketlerinin tabii bir yasaya göre olduğunu savunmuştur. Böylece o, varlık âleminin iradî olarak belli bir amaç ile yaratılmadığını, aksine doğal bir zorunluluk ile meydana geldiğini ve bu zorunluluğa bağlı belli bir düzen içinde varlığını devam ettirmesi gerektiğini ortaya koymuş olacaktır. Ancak İbn Meymûn, Aristo'nun ay üstü âlem ile ilgili çıkarımlarının, feleklerin ve yıldızların farklı

¹⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/13.

¹⁵ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/15.

¹⁶ Strauss, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirin*'de, bazı yerlerde "ben" yerine "biz" ifadesini kullanmasını onun ezoterik görüşünün bir göstergesi olarak görür. "Biz" ifadesini kullandığı yerler, görünüşte kendi görüşünü ifade ediyor gibi görünse de aslında Yahudi geleneğinin görüşünü yansıtmaktadır ve kendisi gerçekte bu görüşü paylaşmamaktadır. Bk. Leo Strauss, "Literary Character of the Guide for the Perplexed", *Persecution and Art of Writing* (Chicago & London: The University Press of Chicago, 1988), 82-84.

¹⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/13: 284.

¹⁸ Gluck'un ifadesiyle "Aristo'dan başka filozofların 'Şeriatın temel ilkeleri' konusundaki ihtilaflarını çürütmenin bir anlamı yoktur. Aristo'nun argümanları en güçlüsü olduğundan, onu çürütmek diğerlerini de çürütmeye hizmet edecektir". Gluck, "Maimonides' Arguments for Creation Ex Nihilo in the Guide of the Perplexed", 242.

¹⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/17: 321; 294.

²⁰ Sara Klein-Braslavy, "Maimonides' Interpretation of the Verb 'Bara' and the Creation of the World", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 16 (1986), 45.

şekillerdeki hareketlerini ve konumlarını açıklayamadığını kaydetmektedir.²¹ İbn Meymûn'a göre bunların açıklanabilmesi mümkün de değildir. Çünkü ay üstü âlem insan aklının sınırlarının dışındadır;²² insan yalnızca yaşadığı dünyanın gerçeklerini akıl yürütme ile bilebilir. Ay üstü âlem ile ilgili bilgiler ise yalnızca Tanrı'ya aittir.²³ Tanrı'nın her bir feleğin hareket yönünü ve hızını belirlediği ve dilediği şekilde bunları düzenlediği kabul edildiğinde tüm sorunlar ortadan kalkacaktır. Tüm bunları Tanrı, keyfî olarak değil bizim anlayamadığımız bir amaç ile gerçekleştirir. Dolayısıyla var olan her şeyin bir amacı olduğu, yani bilgeliliğin ve iradenin ürünü olan özenle tasarlanmış bir âlem, ancak yaratılmış olarak kabul edildiğinde mümkün olabilir.²⁴

Âlemin tabii bir zorunlulukla Tanrı'dan sâdır olduğu inancının bir diğer problemi mucizeleri geçersiz kılmasıdır. Zira mevcudatın tabiatının değişmediği ve mevcut düzeninin dışına çıkmadığına inanılması, olağan dışı gerçekleşen mucizeleri dışlamaktadır.²⁵ Bu durum elbette Sina vahyini de geçersiz kılacaktır. İbn Meymûn'a göre şeriatın yıkılmaması için tüm mevcudatın belli bir kasıt ile Tanrı'nın irade ve hikmetiyle sonradan yaratıldığına ve Tanrı'nın eğer dilerse bu şeyleri değiştirmesinin mümkün olduğuna inanılması gereklidir.²⁶

3. Aristo'nun takipçileri Tanrı cihetinden âlemin kıdemini ispatlamaya girişir. Buna göre şayet Tanrı âlemi yokluktan yaratsaydı onu yaratmadan önce bilkuvve fâil, yarattıktan sonra ise bilfiil fâil olurdu. Bu ise Tanrı'da bir imkânın bulunması anlamına gelirdi. Tanrı ezelden beri fâildir ve O'nun fiilinin öncesi yoktur. İbn Meymûn, bu durumun cisimler için geçerli olduğunu, Tanrı cisim olmadığından onun daha sonra fiilde bulunmasının onda bir değişiklik meydana getirmeyeceğini savunur.²⁷

4. Tanrı'nın bir zamanda fiilde bulunup başka bir zamanda bulunmamasının onun iradesinde değişimi gerekli kılacağı da âlemin kıdemini ispatlamaya yönelik Aristocuların tezlerinden biridir. Buna karşılık İbn Meymûn, ilahi iradenin ezeli olduğunu ve asla değişmediğini beyan eder. Çünkü zaman yaratılışla başlar; yaratılıştan önce zaman yoktur. Tanrı zamanı aşar ve bu nedenle ilahi irade hiçbir değişikliğe uğramaz.²⁸ Böylece yaratma süreci, önceki bir cismin ve dolayısıyla ezeli bir dünyanın varlığını gerektirecek olan herhangi bir önceki zamansal durumdan ayrılmıştır.²⁹ İbn Meymûn, Aristocuların bu argümanına ayrıca şöyle karşılık verir:

“...iradenin hakikati ve mahiyetinin manası, irade etmek ve irade etmemektir. Eğer bu irade madde sahibi bir şeyde olsaydı öyle ki bununla kendi dışındaki bir gayeyi talep etseydi, o zaman engeller ve

²¹ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/19 ve 2/24.

²² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 1/2-3/9.

²³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/24: 353; 323. İnsan aklının sınırlarını aşan konuları bilen tek kişinin Hz. Musa olduğu ile ilgili bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 1/38-3/24.

²⁴ Howard Kreisel, *Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence* (Boston, 2014), 62. Tanrı'nın âlemdeki şeyleri tedbir etmesi ile ilgili İbn Meymûn'un görüşleri için ayrıca bk. Semra Tüfenkçi, “İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnayet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 1129-1154.

²⁵ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/25: 354; 324. İbn Meymûn'un, Aristo'nun “âlemin lüzum ciheti üzere tabii bir zorunlulukla var olduğu” görüşüne benzer görüşler serdettiği iddiasıyla ilgili bk. Harvey, “A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle”, 297-298.

²⁶ İbn Meymûn'a göre Tanrı, mevcudata kendi dilediği şekilde ebedî bir düzen vermiştir. Tanrı da bu belirlediği düzene müdahalede bulunmaz. Varlık âleminin düzeninde meydana gelen olağanüstü hâl olarak tanımlanabilecek olan mucizeler de aslında Tanrı'nın daha sonra âleme müdahalesi ile gerçekleşmemiştir. İbn Meymûn, Yahudi hahamlara atfen mucizenin gerçekleşmesini şu şekilde açıklamaktadır: “Tanrı, mevcudatı yarattığında ve onlara söz konusu tabiatları bahsettiğinde, onun içine meydana geleceği zaman ortaya çıkabilecek mucizeler de bahsetmiştir. Nebiye verilen işaret, mucizenin gerçekleşeceği zamanın Tanrı tarafından ona bildirilmiş olmasıdır. Böylece söz konusu mucize de gerçekleşir. Bu, tıpkı bir şeyin ilk başta kendi tabiatına yerleştirildiği üzere tabiatında olan şeyin gerçekleşmesi gibidir.” Dolayısıyla İbn Meymûn varlık âleminin mevcut düzeninin bulunduğu hâl üzere ebedî olduğu konusunda Aristo ile aynı fikirde olduğunu zikreder. Aralarındaki farklılığın Aristo, âlemin bu hâliyle ebedî olduğunu düşünürken, kendisinin başlangıçta Tanrı dışında kesinlikle başka bir şeyin olmadığını, mevcudatın Tanrı'nın dileğiyle yaratıldığını ve yine mevcudatın tabiatında gerçekleşecek değişikliklerin de Tanrı tarafından belirlendiğine inanması olduğunu söyler. İbn Meymûn yaratılışla ilgili Aristo gibi determinist bir yaklaşım benimsemeyip âlemin mevcut düzeninin oluşmasında Tanrı'nın etkin rolü olduğunu düşünmektedir. Ayrıca o, şayet dilerse Tanrı'nın var olan tabiatı değiştirmeye de muktedir olduğuna inanır. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/29; 2/22.

²⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/18: 328; 299.

²⁸ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, 3/272.

²⁹ Ivry, “Maimonides on Creation”, 199.

manialar dolayısıyla bu irade değişen bir şey olurdu. Ancak hiçbir şekilde başka bir şey sebebiyle olmayan mufârik şeylerin iradesine gelirsek, bu değişmez. Onun şimdi bir şeyi, yarın ise başka bir şeyi irade etmesi durumunda da kendi zatında bir değişim söz konusu olmaz ve bu durum başka bir sebebi de gerektirmez..., onun bir şey yapıyor ve yapmıyor olmasının bir değişim olmaması gibi.³⁰

5. Âlemin kîdemini ispatlama yöntemlerinden bir diğeri de Tanrı'nın hikmetinin daim olmasının, varlık âleminin de daimî olmasını gerekli kılacağı şeklindeki görüştür. İbn Meymûn bu görüşün zayıf olduğunu düşünür. O, nasıl ki yıldızların sayısının ya da mahiyetlerinin hikmetini bilmiyorsak, daha önce yok iken daha sonra var edilen şeylerin yaratılmasındaki hikmeti de bilemeyeceğimizi söyler.³¹

6. Geçmiş milletlerin, semanın oluş-bozuluşa tabi olmadığını dolayısıyla Tanrı'nın ve meleklerin mekanının sema olduğu şeklindeki icmâsı, Aristocuların âlemin kîdemini ispatlamak için kullandıkları bir diğer yöntemdir. İbn Meymûn ise bunun semanın kîdemine değil, Tanrı'nın varlığına delil olacağını kaydeder. Zira Tanrı'nın varlığının en büyük delili semadır.³² Nitekim bütün peygamberler de felekleri ve yıldızları Tanrı'nın varlığı için bir delil olarak getirmişlerdir.³³

Böylece İbn Meymûn, Aristocu argümanlara karşı kendi yöntemiyle âlemin hâdis olma imkânını kanıtladığı görüşündedir. Peki, neden İbn Meymûn iki "mümkün" görüş olarak zikrettiği âlemin hâdis ya da kadîm olması inançlarından, Tevrat'ı anlamada bir anahtar görevi gördüğünü ifade ettiği aklın, dolayısıyla felsefenin savı olan âlemin kîdemini değil de hudûsunu kabul etmiştir? Nitekim kendisi de Tevrat pasajlarını âlemin kîdemini ifade edecek biçimde tevîl edebileceğini ancak bunu yapmadığını beyan etmiştir.³⁴

İbn Meymûn öncelikle iki mümkün görüş arasında tercihin nasıl yapılması gerektiğini açıklar. Aristo şârihi İskender'in sözlerine atıf yaparak hakkında kesin delil bulunmayan iki çelişkili görüşün her bir önermesiyle ilgili şüphelerin ortaya çıkarılması ve aralarında en az şüphe barındırana inanılması gerektiğini kaydeder.³⁵ İbn Meymûn'a göre burada dikkat edilmesi gereken husus şüphelerin sayıca az ya da çok olması değil; "şenaat açısından büyüklüğü ve varlığa muhalif olma durumu"dur. O, âlemin hâdis olduğuna dair şüphenin şeriat kurallarının yıkımını gerektireceğini ve mucizeleri geçersiz kılacağını, dolayısıyla âlemin kîdemine dair bir burhan olmadıkça hâdis olduğu görüşünden vaz geçmemek gerektiğini belirtir. İbn Meymûn'a göre tabiatta zaten âlemin hâdis olmadığına dair bir burhan da mevcut değildir.³⁶ Bu nedenle nasları tevîl etmek gerekli değildir. Burada İbn Meymûn, aklın sınırlarına vurgu yaparak, bu konuda akla güvenilemeyeceğini, bu bilgileri yalnızca "Tanrı'nın yüce feyzinin bahşedildiği kişi" sayesinde bilebileceğimizi söyleyerek yegâne otorite olarak Hz. Musa'yı kabul eder.³⁷ Onun ifadesiyle "Şeriat, bizim idrak kuvvemizin ulaşamayacağı bir konuyu haber vermiştir."³⁸

İbn Meymûn'a göre mümkün olan bu iki görüşten Aristo'nun âlemin kadîm olduğu görüşünü tercih etmesi bağlı olduğu gelenele ilgilidir. Önceki Yunan düşünürler arasında geçerli olan âlemin kadîm olduğu görüşü, konu ile ilgili kesin kanıt olmadığından Aristo'nun görüşünü belirlemede etkili olmuştur.³⁹ Bu durumda İbn Meymûn da kendi geleneğine güvenmenin önünde bir engel olmadığını savunur: "Bu gibi durumlarda [Yahudi milleti içerisinde] 'Bizim kâmil Tevrat'ımız, onların batıl sözleri gibi olur mu!' denilmektedir. Eğer o kişi Sâbiîlerin hezeyanlarına dayanarak görüşünü destekliyorsa, biz

³⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/18: 300.

³¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/18: 327; 300.

³² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/18:328; 301.

³³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/19: 336; 308.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/25: 354; 324.

³⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/22: 346; 317.

³⁶ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/23-2/25.

³⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/25: 353; 323.

³⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/25:325.

³⁹ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, 3/271.

neden efendimiz Musa ve İbrahim'in sözlerine ve bu sözlerin ortaya çıkardığı sonuçlara dayanmayalım?"⁴⁰

Yine İbn Meymûn, Aristo'nun dayandığı geleneğin pagan olduğu, dolayısıyla dünyanın kadîm olduğu görüşünün de paganist bir görüş olduğu sonucunu çıkarır.⁴¹ Buna karşın, bir şeriata inanan herkes âlemin kadîm olduğu görüşünden uzak durur.⁴² "Efendimiz Musa'nın ve İbrahim'in yoluna ve buna benzeyen yollara tabi olanların amacı, Tanrı dışında hiçbir şeyin kadîm olmadığına ve mevcudatın yokluktan (adem) yaratılmasının Tanrı için imkânsız bir şey olmadığına inanmaktır."⁴³

Davidson'un da ifade ettiği gibi buraya kadar aslında İbn Meymûn'un âlemin hâdis oluşuyla ilgili argümanları, açıkça dünyanın nihai nedeninin özgür iradeye sahip olduğunu ve tüm âlemin yaratıldığını ortaya koymak için tasarlanmıştır. Ancak bu argümanlar, dünyanın maddesinin yaratılıp yaratılmadığı sorusunu hiçbir şekilde yanıtlamaz.⁴⁴ İbn Meymûn'un âlemin sonradan yaratıldığı görüşünü tercih ettiği ortaya çıktıktan sonra artık Tanrı'nın yaratılıştaki etkisini nasıl yorumladığına geçilebilir. Yani İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın âlemin yaratılışındaki rolü Platon'un iddia ettiği gibi bir çömlekçinin kile şekil vermesi ya da bir demircinin demiri işlemesi gibi midir; yoksa evren, ilk maddesi de dahil olmak üzere yoktan mı yaratılmıştır? Burada dünyanın ezeli bir maddeden mi yoksa hiçlikten mi yaratıldığı sorusu en hayati sorundur.⁴⁵

3. Ex nihilo Yaratılış Sorunu

Yahudi kutsal metninde vazedilen yaratılış kıssası basit bir okumayla bile âlemin yoktan yaratıldığını ifade ettiği gibi Platoncu ezeli bir ilk maddenin varlığını da kabul etmeye açıktır. Sözelimi Tekvin'in ilk pasajlarında yeryüzü, su, karanlık, tohu ve vohu, derinlikler gibi yaratılışın öncesinde var olduğu düşünülebilecek bir dizi varlık listelenir.⁴⁶ Yine Süleyman'ın Özdeyişleri 3:19 ve 8:22-31, İşıya 45:7 ve 48:13 var olan bir şeyden yeni bir şey yaratılması şeklinde de yorumlanabilir.⁴⁷ Ancak bu pasajların geleneksel yorumu ex nihilo yaratılışı ima edecek biçimdedir. Bunun temel sebebi muhtemelen Yahudi kutsal kitabının Tanrı'ya atfettiği benzersiz konumdur. Zira ezeli maddeye şekil verme, insanların fiillerine benzeyeceğinden Tanrı'nın görkeminden taviz vermeyi doğuracaktır.⁴⁸

İbn Meymûn, eserinin pek çok yerinde dile getirdiği gibi ex nihilo yaratılışı benimsemiş görünmektedir. Ona göre her ne kadar Platoncu görüş kutsal kitapla çelişmemekte, şeriatın aslını yıkmamakta ve mucizelere imkân tanımaktaysa da bu görüş, burhânî olarak ispatlanmadığından tercih edilmemelidir. İbn Meymûn, burhânî olarak ispatlanmayan hususlarda -tıpkı Aristo'nun görüşlerinde olduğu gibi- nasların bâtinî anlamını değil zâhirî anlamını kabul ettiğini belirtmektedir.⁴⁹

⁴⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/23: 319. İbn Meymûn'a göre her ne kadar yaratılış hakkındaki bilgimizin yegâne kaynağı Hz. Musa ise de Hz. İbrahim de araştırması neticesinde tek bir Tanrı olduğunu ilan etmiş ve âlemin bu tek Tanrı tarafından yaratıldığını beyan etmiştir. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/13: 310; 283. Bu yüzden âlemin yaratılmış olduğu görüşünü Hz. Musa'nın yanı sıra Hz. İbrahim'e de dayandırmaktadır.

⁴¹ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, 3/271.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/30: 345.

⁴³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/13: 285.

⁴⁴ Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", 1/32.

⁴⁵ H. A. Wolfson, "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation", *The Jewish Quarterly Review* 36/4 (1946), 379.

⁴⁶ Samuelson, "Maimonides' Doctrine of Creation", 261. Orta Çağ Yahudi âlimlerinden Raşi ve Abraham İbn Ezra Tevrat'ın ilk iki pasajını birleştirerek "Tanrı'nın gökleri ve yeryüzünü yaratışının başlangıcında, yeryüzü şekilsiz ve boştu..." şeklinde okumuş; böyle bir okumanın sonucunda da sema ve arzın yaratılan ilk şeyler olmadığı, aksine kaostan çıkan bir kozmosun olduğu görüşünü savunmuşlardır. Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 2.

⁴⁷ Bk. Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, 18-19.

⁴⁸ Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, 22.

⁴⁹ İbn Meymûn daha önce belirttiğimiz gibi Aristo'nun görüşü ile Platon'un görüşünü âlemin kademini belirtmesi açısından eşit olarak değerlendirmiştir. Ancak daha sonra bu görüşleri yeniden ayırır ve Aristo'nun görüşlerinin kutsal metinle çelişiyorken Platon'un görüşlerinin çelişmediğini söyler. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/25: 355; 324-325.

İbn Meymûn, âlemin bir şeyden değil de hiç yoktan yaratıldığına inandığını göstermek için eserinin 2/13. faslında yaratılışla ilgili görüşünü zikrederken *la min şey'* (لا من شيء) kavramını kullanmıştır. Bu kavramı özellikle tercih etmesindeki sebep muhtemelen kendisinden önce yaşamış olan Orta Çağ'ın önde gelen Yahudi âlimlerinden Saadya Gaon'un yoktan yaratılışla ilgili açıklamalarıdır. Gaon, kimilerinin yaratılış ile ilgili görüşlerini beyan ederken "yoktan" anlamında *min la şey'* (من لا شيء) ifadesini kullandıklarını ve bu ibarenin olumsuzluk yerine belirsizlik ifade edeceğini, dolayısıyla yaratılışın önceden var olan bir maddeden meydana geldiği sonucunu doğurabileceğini belirtir. Şayet hiçlikten, yani mutlak yokluktan yaratıldığı ifade edilmek isteniyorsa "bir şeyden değil" anlamında *la min şey'* (لا من شيء) ifadesinin kullanılması gerektiğini söyler.⁵⁰ Böylece İbn Meymûn da bu ifadeyi kullanarak yokluk kelimesinin göreceli bir yokluk, yani madde değil de yokluğun kendisi anlamına geldiğini göstermek istemiştir.⁵¹ Şimdi burada İbn Meymûn, Schweid'in de ifadesiyle varlığın kaynağının "hiçlik" olduğunu söylemez. Çünkü "hiçlik" maddenin sebebi ya da kaynağı olarak düşünülemez.⁵²

İbn Meymûn'a göre Tanrı dışında var olan her şeyin bir başlangıcı vardır ve başlangıçta kesinlikle Tanrı dışında başka bir varlık mevcut değildir.⁵³ Her şey Tanrı'nın özgür iradesiyle yokluktan yaratılmıştır. İbn Meymûn'un eserinde yaratılışın nasıl başladığı ile ilgili açık bir ifade bulunmasa da onun Yeşeya 48/13'teki "Onları (sema ve arz) çağırdım ve her ikisi de karşımda durdu" pasajına yaptığı atıf, her şeyin Tanrı'nın sözüyle var olduğuna inandığını gösterebilir.⁵⁴ İbn Meymûn için gerçek yaratma eylemi, Tanrı'nın her şeyi var ettiği ilk cümlede anlatılmaktadır.⁵⁵ "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeryüzünü yarattı".⁵⁶ İbn Meymûn bu pasajı yorumlarken *et ha-şamayim* (אח השמים) ve *et ha-arets* (אח הארץ) ifadesindeki "et" in anlamının "ile/birlikte" olduğunu söyleyerek Rabbanî geleneğe atıfta bulunur. Bu durumda ilgili pasajın anlamı, sema ile semanın içindeki her şeyin ve arz ile de arz içindeki her şeyin yaratıldığıdır.⁵⁷ Her şey aynı anda yaratılmış, daha sonra tedrici olarak birbirinden farklılaşmıştır. İbn Meymûn'a göre, bu tıpkı bir çiftçinin aynı anda farklı yerlere buğday tohumu serpmesi, fakat buğdayların bazılarının daha önce, bazılarının daha sonra çimlenmesi gibidir.⁵⁸

İbn Meymûn'un Tekvin 1:1'deki bu pasajla ilgili dikkat çektiği bir başka husus *bara* (ברא) fiilinin kullanılmasıdır. Ona göre bu fiilin kullanılması sema ve arzdan oluşan âlemin bütününe yokluktan yaratılışına (ایجاد من عدم) delalet etmektedir.⁵⁹ Ancak kimi araştırmacılar, burada geçen "yokluk" (عدم) kavramının "bir şey" mi yoksa "hiçlik" mi anlamına geldiğinin belirsiz olduğunu, bu durumda İbn Meymûn'un *bara* ifadesini açıklarken bu iki anlamdan birini kastetmiş olabileceğini kaydeder.⁶⁰ Dolayısıyla İbn Meymûn'un görüşü ile ilgili olarak hiç yoktan yaratılış savunduğu yorumu yapılabileceği gibi daha önce var olan ezeli bir maddeden yaratılış savunduğu yorumunun da hâlâ geçerli olduğunu belirtirler. Ancak İbn Meymûn, bu müphemliğin farkında olarak yokluğun mutlak

⁵⁰ Harry Austryn Wolfson, "The Meaning of Exnihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadore Twersky - George H. Williams (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), 1/213-214.

⁵¹ Klein-Braslavy, "Maimonides' Interpretation of the Verb 'Bara'", 43.

⁵² Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, 3/269.

⁵³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/29:376; 342.

⁵⁴ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/30:380; 345. Nitekim Yahudi kutsal kitabında da âlemin Tanrı'nın sözüyle yaratıldığını gösteren ifadeler mevcuttur. Bk. Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Mez. 3:9. Kur'an-ı Kerim'de de Yüce Allah'ın varlık âlemini "ol" emriyle yarattığı ifade edilmektedir. Bk. Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47,59.

⁵⁵ Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, 27.

⁵⁶ "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (Yar. 1:1), Haleva vd., *Tora-Bereşit*, 2-3. Yahudi geleneğine göre âlem yaratılmadan önce Tevrat vardır. Tanrı, âlemi yaratırken Tevrat'ı araç olarak kullanmıştır; Tevrat'a bakmış ve dünyayı yaratmıştır. Bk. Sefaria, "Bereshit Rabbah 1/1" (Erişim 22 Ocak 2023).

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/30:380; 345.

⁵⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/30: 380; 346.

⁵⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2/30: 391; 354.

⁶⁰ Bk. Klein-Braslavy, "Maimonides' Interpretation of the Verb 'Bara'"; Sara Klein-Braslavy, "The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V", *Maimonides and Philosophy*, ed. Shlomo Pines - Yirmiyahu Yovel (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986), 65-78; Ivry, "Maimonides on Creation".

anlamda olduğunu vurgulamak için “saf mutlak yokluktan sonra” (بعد العدم المحض المطلق) ifadesini kullanır ve böylece ex nihilo yaratılışı savunduğunu bir kez daha beyan eder.⁶¹ Bunun yanı sıra İbn Meymûn, bu pasajı ezeli bir maddeden yaratılışı çağrıştıracak biçimde yorumlayan rabbilere karşı eleştirilerini de dile getirerek kendi görüşüyle ilgili şüpheleri gidermek istemektedir. O, eserinin 2/26. faslında Rabbi Eliezer’in semanın Tanrı’nın örtüsünün nurundan; arzın ise O’nun şeref tahtının altındaki kardan yaratıldığı şeklindeki ifadelerine yer vermiş ve şayet burada kastedilen Tanrı’nın örtüsünün nuru ve şeref tahtının yaratılmadığı ise bunun çok çirkin bir görüş olduğunu ifade etmiştir. İbn Meymûn’un bir diğer itirazı da Rabbi Judah bar Simon ve Rabbi Abbahu’nun görüşlerinedir.⁶² Onlar yaratılış kıssasında geçen “birinci gün” ve “ikinci gün” şeklindeki pasajları zamanın kademini çağrıştıracak biçimde yorumlayarak seriata aykırı davranmışlardır. İbn Meymûn’a göre kutsal kitapta geçen “birinci gün, “ikinci gün” gibi ifadelerin literal olarak değil mecazi olarak anlaşılması gerekir. Buna göre o, yaratılışın altı gününü, altı farklı zaman biriminin bir dizisi olarak değil, eşzamanlı varlıkların “nedenine” ve “doğasına” atıfta bulunan öncelik sırası olarak yorumlar. Bu nedenle Yahudi kutsal kitabındaki “yaratılışın altı günü” açıklaması dünyanın zaman içinde nasıl oluştuğunu anlatan bir kozmogoni değil, daha çok yaratılan evrenin yapısı hakkında bilgi veren bir kozmolojidir.⁶³

İbn Meymûn’a göre yaratılışın başlangıcından itibaren ilk altı gün boyunca tüm mucizeler de doğal düzenin içerisine yerleştirilmiştir. O, bu görüşünü Vaiz 1/9’da geçen “Güneşin altında yeni bir şey yok” pasajına dayandırmaktadır. İbn Meymûn, asanın yılanı dönüşmesi, suyun kana dönüşmesi ya da İsrailoğulları’nın Musa önderliğinde Kızıldeniz’i geçerken denizin açılması gibi olayların gerçekleşmesinin onların başka bir tabiata bürünmesini gerektirmediğini kaydeder. Tanrı, varlık âlemini yarattığında ve onlara kendi tabiatlarını verdiğinde mucizeleri de tabiatlarının içerisine yerleştirmiştir.⁶⁴ Mucize ile meydana gelen olaylar, aslında Tanrı’nın bahsettiği tabiata bağlı kalmasıdır. Her ne kadar tarihin akışı, zaman zaman eşyanın tabiatı değişiyormuş gibi görünse de bunların tamamı yaratılışa belirlenmiştir.⁶⁵

İbn Meymûn, zaman-âlem ilişkisini açıklayabilmek için ilk olarak nedensel ve zamansal önceliği ayırır. Mesela kalp canlılığın devamı için nedensel bir öncelik iken bir evin ilk sakini sonrakine göre zamansal olarak öncedir. İbn Meymûn zamansal önceliği ifade eden kelimenin İbranicede *tehillâ* olduğunu, nedensel önceliği ifade eden kelimenin ise baş (*roş*= ראש) kelimesinden türeyen *reşit* olduğunu ifade eder. Daha sonra Tekvin 1:1’de geçen “başlangıçta” (*bereshit* בראשית) ifadesindeki *ba* harfinin “içinde” anlamında olduğunu bu nedenle ilgili pasajın doğru tercümesinin “Tanrı ulvî ve süflî olan şeyleri başlangıçta yarattı.” şeklinde olması gerektiğini vurgular.⁶⁶ Dolayısıyla âlemin zamansal bir önceliği yoktur. Başlangıçta kesinlikle Tanrı dışında başka bir varlık mevcut değildir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus Tanrı ile herhangi başka bir şey arasında da zamansal bir ilişkinin bulunmadığıdır. Mesela “Tanrı, âlem yaratılmadan önce vardı.” denildiğinde “vardı” ifadesi zamana delalet eder. Yine âlem yaratılmadan önce O’nun varlığının sonsuz süresiyle ilgili düşünceler Tanrı için zamansal bir sürecin varlığını ima eder. Ancak bu ifadeler zamanın hakikatte var olduğunu kabul etmekten değil, onu varsaymak ya da tahayyül etmekten kaynaklanır. Zaman da siyahlık ve beyazlık gibi yaratılmış arazlardandır.⁶⁷ “Tanrı, zamansal bir mebde’ içerisinde olmaksızın bu âlemi, yokluktan (min la şey’) var etmiştir. Zaman yaratılmıştır; çünkü zaman feleklerin hareketine tabidir ve felekler de yaratılmış şeylerdir.”⁶⁸

⁶¹ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/13:309; 282; Klein-Braslavy, “The Creation of the World and Maimonides’ Interpretation of Gen. I-V”, 67.

⁶² İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/30: 379; 345. Rabbi Judah bar Simon ve Rabbi Abbahu’nun konu ile ilgili görüşleri için ayrıca bk. Sefaria, “Bereshit Rabbah 3/7”.

⁶³ Klein-Braslavy, “Maimonides’ Interpretation of the Verb ‘Bara’”, 40; Klein-Braslavy, “The Creation of the World and Maimonides’ Interpretation of Gen. I-V”, 65.

⁶⁴ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/29:375; 341.

⁶⁵ Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, 162.

⁶⁶ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/30:378-379; 344.

⁶⁷ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/13:309; 282.

⁶⁸ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/30:345.

Ortaya çıktığı üzere İbn Meymûn, âlem yaratılmadan önce ne ezeli bir maddenin ne de zamanın varlığını kabul etmektedir. Yaratılıştan önce tek varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın yanında herhangi bir şey yoktur. Fakat bu durumda "Âlem var olmadan önce Tanrı'dan başka hiçbir şey yoksa âlemin kaynağı Tanrı mıdır?" ya da belki daha doğru bir ifadeyle "İbn Meymûn sudûr doktrini kabul etmekte midir?" sorusu gündeme gelmektedir.

4. Sudûr Doktrinine Eleştirisi

İbn Meymûn'un yaratılış hakkındaki görüşlerinde tartışılan hususlardan biri de onun sudûr doktrini hakkındaki düşünceleridir. Zira sudûr ile ilgili *Delâletü'l-Hâirîn* incelendiğinde birbiriyle çelişki arz eden görüşlerin serdedildiği dikkat çekmektedir. Sözgelimi İbn Meymûn 2/11. fasılda sudûr doktrinine benzer biçimde Tanrı'nın feyzi ile tüm varlık âleminin oluştuğunu söylerken 2/22'de sudûr anlayışını eleştirir. Kreisel'in de dikkat çektiği gibi bu durum, İbn Meymûn'un yaratılışla ilgili gerçek düşüncesini gizlediğini düşünenlerin sıklıkla sunduğu kanıtlardan biridir.⁶⁹ Ancak İbn Meymûn'un sudûr anlayışına yönelttiği eleştiriler detaylıca incelendiğinde kendisinin feyz olarak isimlendirdiği anlayışın belli noktalarda Aristo ve takipçilerine atfettiği sudûrdan farklı olduğu görülmektedir.⁷⁰

İbn Meymûn'un sudûr düşüncesinde eleştirdiği en kritik konu, tüm varlık âleminin Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıktığı görüşüdür. Sudûr teorisine göre birinci akıl Tanrı'dan, ikinci akıl birinciden, üçüncü akıl ikinciden çıkar ve bu şekilde Faal Akıl'a kadar akılların ortaya çıkması tamamlanır. Her bir akıldan bir sonraki akıl çıkarken aynı zamanda felekler de ortaya çıkar ve böylece ay üstü âlemin oluşması tamamlanır. Bundan sonra ilk madde ve bundan oluş-bozuluşa tabi ay altı âlemi var olur. İbn Meymûn'un ifade ettiği gibi bunun önce bir şeyin var olduğu ve daha sonra bu şeyden diğerinin meydana geldiği biçiminde anlaşılması gerekir; zira Aristo'ya göre her şey olduğu hâl üzere Tanrı ile birlikte ezeli olduğundan bunlarda zaman açısından bir öncelik-sonralık yoktur. Tanrı'dan başlayan bu sudûr süreci zorunlu olarak ortaya çıkar. Burada Tanrı'nın bir iradesi ya da ihtiyarı söz konusu değildir.

İbn Meymûn'a göre, sudûr teorisine var olan âlemin açıklanması mümkün değildir. Çünkü bu düzendeki akılların tamamı basittir. Ancak "Aristo'nun ve felsefe ile uğraşan herkesin üzerinde ittifak ettiği bir önerme vardır ki o da şudur: Basit olan bir şeyden ancak basit bir şeyin lazım olması mümkündür."⁷¹ Bu durumda nasıl olur da basit bir şeyden bileşik bir şey ortaya çıkabilir? Her feleğin sebebi bir akılsa, nasıl olur da zorunlu olarak bu tek ve basit olan akıldan bileşik olan felek ortaya çıkabilir?

Felek hem kendi madde ve formunu hem de merkezindeki yıldızın madde ve formunu barındırır. Sudûr anlayışına göre, feleğin kaynağı olan aklın felekteki dört unsurun kaynağı olabilmesi için dört farklı yönü içermesi gerekir. Basit bir şeyden zorunlu olarak bileşik bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir. Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkan sudûr sürecinde mufârik olan bu akıllardan cisimlerin ortaya çıkması hiçbir biçimde açıklanamaz.⁷² Sebep ve sonuç arasında her zaman bir uygunluk vardır. Dolayısıyla bir form maddeden ve bir madde de formdan zorunlu olarak çıkamaz. İbn Meymûn, sudûr anlayışında ifade edilen mufârik akıllar gibi yalnızca sureti olup maddesi olmayan akıllardan, maddesi olan feleklerin zorunlu olarak çıktığının savunulmasını da eleştirir. Onun ifadesine göre basit bir şeyden hem maddesi hem formu olan mürekkep bir şey zorunlu olarak zuhur etmez. Bunların tamamının Tanrı'nın iradesi ve hikmetiyle belli bir amaç için böyle yaratıldıkları kabul edildiğinde sorun ortadan

⁶⁹ Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, 51.

⁷⁰ İbn Meymûn, 2/6. fasılda ise sudûr görüşünü Platon'a nispet etmiştir. Âlemin, Tanrı'dan zorunlu olarak çıkması ya da taşması olarak tanımlanabilecek olan sudûr görüşü Neoplatonculuğun bir görüşüdür. Her ne kadar Neoplatoncular kendi görüşlerini Platon'a kadar geri götürmek isteseler de Platon'un böyle bir sudûr anlayışı yoktur. Davidson'un ifadesine göre İbn Meymûn ne Aristo'nun ne de Platon'un eserlerini bilmektedir. O, ancak İslam filozofları sayesinde Aristo ve Platon'un görüşlerinden haberdardır. İbn Meymûn'un aktardığı sudûr görüşü de Aristocu İslam filozoflarına özellikle de Farabi ve İbn Sina'ya ait olduğu iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford University Press, USA, 2005), 111; Hyman, "Maimonides on Creation and Emanation", 17/59.

⁷¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2/22: 314.

⁷² Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", 1/34; Ivry, "Maimonides on Creation", 190.

kalkacaktır.⁷³ Yine sudûr anlayışıyla sabit yıldızlar feleğinin karmaşıklığı tamamen açıklanamaz. Bu felekte çeşit çeşit yıldızlar vardır ve her tip, madde ve şekil olmak üzere iki unsurdan müteşekkildir. Feleğin kendisinden kaynaklandığı varsayılan tek akıl, tüm bu faktörleri meydana getiremez.

İbn Meymûn, varlık âleminin meydana gelişini ifade etmek üzere sudûr kavramı yerine feyz kavramını kullanmaktadır. “Çünkü mufârik olan bir şeyin fiilini ifade etmek için, feyz ifadesinden daha güzel bir mana yoktur.”⁷⁴ Tüm varlık âleminin feyz yoluyla Tanrı’dan çıktığını söyleyen İbn Meymûn’a göre, Tanrı’dan çıkan bu feyz, ateşten sıcaklığın ya da güneşten ışığın ortaya çıkması gibi değildir.⁷⁵ “...feyz yoluyla çıkan fiil, tıpkı suyun kaynağına benzer. Öyle ki su, kaynağından her cihete doğru fışkırır ve hem toplarken hem de dışarıya dağıtırken belli bir yönü yoktur. Aksine su, kaynağın tamamından çıkar kendisine yakın ve uzak olan her yere sürekli olarak su verir.”⁷⁶

Böylece Tanrı, mevcudatın varlık sebebi olduğu gibi âlemin varlığının devam ettiricisidir.⁷⁷ Tanrı’dan çıkan feyz ile sudûr anlayışında olduğu gibi ay üstü âlem ve ay altı âlem arasında bir öncelik-sonralık yoktur. Yani her şey aynı anda yaratılmıştır. Burada İbn Meymûn’un işaret ettiği en önemli husus varlık âleminin Tanrı’dan bir zorunlulukla değil istemli olarak ortaya çıkmasıdır. Tanrı için böyle bir zorunluluk düşünülemez. Ona göre Tanrı, âlemi özgür iradesiyle yaratmıştır.⁷⁸ Seeskin’in de belirttiği gibi İbn Meymûn, özgür iradeye sahip bir Tanrı’nın varlık âleminin ilk nedeninden çok daha fazlası olduğunu düşünmektedir. O, varlığı yoktan yaratan, âleme müdahale edebilen ve kurtuluş vaat eden bir Tanrı’dır. Tanrı özgür irade kullanmadıkça, kutsal kitabın âlem görüşünün çökeceği söylenebilir. Bu nedenle İbn Meymûn, yaratılış inancının şeriatın bir direği ve sudûr anlayışının şeriat için bir tehdit olduğunu düşünür.⁷⁹

5. Sonuç

Bu çalışmada İbn Meymûn’un yaratılış düşüncesi *Delâletü’l-Hâirin* bağlamında ortaya konulmuştur. İbn Meymûn, yaratılışla ilgili görüşlerini açıklarken felsefeden en geniş şekilde faydalanmıştır. Eserinin girişinde Musa şeriatının akıl ile çelişmediğini, kendisinin de bu eseri yazmadaki amacının bunu ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir. Ancak yaratılış konusunu aklın sınırlarının dışında olarak nitelendirdiğinden nihai olarak karar vermesinde etkili olan Yahudi geleneği olmuştur. İbn Meymûn, akıl ile kavranamayan meselelerde otorite olarak özellikle Hz. Musa’yı görmektedir. Bu durumda yoktan yaratılış inancının benimsenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada ayrıca kimi araştırmacıların İbn Meymûn’un âlemin yaratılışı ile ilgili ezoterik olarak Aristocu ya da Platoncu görüşe sahip olduğu iddiasının da doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. Çünkü Yahudi din bilginleri arasında gerek Aristocu gerekse Platoncu görüşle uyum içinde nitelendirilebilecek çok çeşitli yorumlar yapıldığı bilinmektedir. Yine de İbn Meymûn, yoktan yaratılış inancında ısrar etmiştir. Kanaatimizce, İbn Meymûn iddia edildiği gibi farklı bir görüşte olsaydı yoktan yaratılış inancına bu denli önem atfetmemesi beklenirdi. Oysa İbn Meymûn için yoktan yaratılış inancı o kadar önemlidir ki bu meseleyi tevhit inancından sonra gelen en önemli ilke olarak nitelendirmiştir. Bunun temel nedeni yoktan yaratılışa yüklediği anlam olarak görülmelidir. Yoktan yaratılış, ancak özgür iradeye sahip bir Tanrı’nın varlığı ile mümkündür. Ayrıca bu inanç mucizenin gerçekleşebilmesi için bir ön koşuldur. Ona göre âlemin kadîm olduğu yönündeki inanç tehlikelidir; çünkü mucizenin gerçekliğiyle ilgili inancı tehlikeye atar. İbn Meymûn bu nedenle diğer görüşlerin reddedilmesi gereken görüşler olduğunu vurgulamaktadır.

⁷³ Bk. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/22.

⁷⁴ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/12: 280.

⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 1/58: 142; 156.

⁷⁶ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/12: 280.

⁷⁷ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 1/69: 176; 185.

⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, 2/13: 309; 282.

⁷⁹ Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, 58.

Sonuç olarak İbn Meymûn'un Tanrı'nın özgür iradesine dayalı bir yaratılış görüşünü kabul ettiği görülmektedir. Çünkü yoktan yaratma inancı, aynı zamanda özgür iradeye sahip bir Tanrı inancını da içermektedir. O, yoktan yaratılış inancını Musa şeriatına inananların görüşü olarak nitelendirse de aslında Yahudi geleneği içinde konu ile ilgili çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Burada belki sorulması gereken "Yoktan yaratılış Yahudi geleneğinin görüşü olarak alınabilir mi?" sorusudur. Ancak bu konu bizim çalışmamızın sınırları dışındadır. Açığa çıkmıştır ki İbn Meymûn felsefi olarak kanıtlanamayacağını düşündüğü yaratılış konusunda geleneği takip etmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Davidson, Herbert. "Maimonides' Secret Position on Creation". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. 1/16-40. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford University Press, USA, 2005.
- Doğan, Hatice. *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*. Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010.
- Gluck, Andrew L. "Maimonides' Arguments for Creation Ex Nihilo in the Guide of the Perplexed". *Medieval Philosophy and Theology* 7/2 (1998), 221-254.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 3. Basım, 2010.
- Harvey, Warren Zev. "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle". *Harvard Theological Review* 74/3 (Temmuz 1981), 287-301.
- Hyman, Arthur. "Maimonides on Creation and Emanation". *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. Wippel. 17/45-61. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.
- Ivry, Alfred L. "Maimonides on Creation". *Creation and The End of Days: Judaism and Scientific Cosmology*. ed. David Novak - Norbert Samuelson. 185-213. London: University Press of America, 1986.
- İbn Meymûn. *Delâletül-Hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: KimlikYayınevi, 2019.
- İbn Meymun (Maimonides), Musa. *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yasin Meral vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Kaplan, Lawrence. "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy". *The Harvard Theological Review* 70/3/4 (1977), 233-256.
- Karaman, Hüseyin. *İbn Meymun'da Tanrı-Alem İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basın Yayın Dağıtım, 2007.
- Klein-Braslavy, Sara. "Maimonides' Interpretation of the Verb 'Bara' and the Creation of the World". *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 16 (1986), 39-55.
- Klein-Braslavy, Sara. "The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V". *Maimonides and Philosophy*. ed. Shlomo Pines - Yirmiyahu Yovel. 65-78. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Kreisel, Howard. *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*. Boston, 2015.
- Küçükali, Adnan. *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbi ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 243-266.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (2020), 245-314.
- Meral, Yasin. *Yahudilikte Cismani Haşir Tartışmaları*. Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Samuelson, Norbert M. "Maimonides' Doctrine of Creation". *Harvard Theological Review* 84/3 (1991), 249-271.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*. çev. Leonard Levin. Leiden ; Boston: Brill, 2008.
- Seeskin, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Strauss, Leo. "How To Begin To Study The Guide of The Perplexed". *The Guide of the Perplexed*. 1/10-101. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Strauss, Leo. "Literary Character of the Guide for the Perplexed". *Persecution and Art of Writing*. 38-94. Chicago & London: The University Press of Chicago, 1988.
- Tüfenkçi, Semra. "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnanç İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 1129-1154.
- Wolfson, H. A. "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation". *The Jewish Quarterly Review* 36/4 (1946), 371-391. <https://doi.org/10.2307/1452135>
- Wolfson, Harry Austryn. "The Meaning of Exnihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas". *Studies in the History of Philosophy and Religion*. ed. Isadore Twersky - George H. Williams. 1/207-221. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.
- Sefaria. "Bereshit Rabbah" (Erişim 22 Ocak 2023). https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah



Muhtasar Fıkıh Metinlerinde Mezhepteki Tercihlere Aykırı Görüşler: Ebû Şüca' el-İsfahânî'nin el-Muhtasar'ı Örneği

Opinions Contrary to the Preferences of the Madhhab in Concise Fiqh Texts: The Case of Abū Shuja' al-İsfahânî's *al-Mukhtasar*

Fatih KARATAŞ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 12.07.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 29.08.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Şafii mezhebinin gelişme dönemi, mezhebin istikrar bulması, çokça fıkıh eserlerinin yazılması; ancak ihtilaflı meselelerde kuvvetli görüşlerin zayıflarından ayıklanmasının henüz yapılmaması gibi birtakım özellikler taşımaktadır. Bu dönemde yazılan önemli eserlerden biri de, Ebû Şüca' el-İsfahânî'nin *Gâyetü'l-İhtisâr* adıyla bilinen kitabıdır. En kısa fıkıh metni ve en çok rağbet gören bir el kitabı olmakla ünlenen bu eser, yazıldığı tarihten günümüze kadar Şafii fıkıhı öğretmek amacıyla medreselerde ilk sırada okutulmaktadır. Bununla birlikte bazı fikhî meselelerde müellifin beyan ettiği bilgi ve yargıların, mezhepte müftâ bih olarak benimsenmiş kuvvetli görüşlere uymadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, Şafii fıkıhını ilk olarak bu eserden öğrenenler için ilgili konularda hatalı bir bilgilenmeye yol açabilmektedir. Bu yüzden eserde yer alan bu görüşlere dikkat çekilmesi ve mezhepte kabul görmüş görüşlere aykırı olan yönlerinin belirtilmesi, giderilmesi gereken bir ihtiyaçtır. Bu amaçla çalışmada, müellifin mezhepte benimsenmeyen görüşleri tespit edilmiş, şarihlerin izahlarına dayanarak tahlil edilmiştir. Yine bu görüşler, biri ilk dönem, biri müellifin yaşadığı dönem ve biri de mezhep görüşlerinin ayıklandığı dönemden olmak üzere üç temel Şafii fıkıh eseriyle mukayese edilmiştir. Böylece müellifin ilgili meselelerdeki yaklaşımlarının bu üç dönemden hangisiyle benzeştiği konusunda da bir fikir edinmek mümkün olabilecektir. Müellifin aykırı görüşlerini tespit, özellikle mezhepte en ciddi ayıklamayı yapmış olan Nevevî'nin ifadeleri esas alınmıştır. Sonuç itibarıyla günümüzde dahi önemini hiç yitirmemesi ve Şafii fıkıhının ilk öğrenildiği bir el kitabı olması gibi vasıflarını sürdürmesine rağmen; eserin çalışmada zikredilen sayılı bazı meselelerde mezhebin esas görüşlerini yansıtmadığı ve onu temsil etmediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, *el-Muhtasar*, Ebû Şüca' el-İsfahânî, Şafii Mezhebi, Aykırı Görüş.

&

Abstract: The period of the development of the Shafi'i madhhab (sect) has some characteristics such as the stabilization of the madhhab, and the writing of many works of fiqh, but the elimination of the strong opinions from the weak ones in disputed matters had not yet been done. One of the important works written in this period is Abū Shuja' al-İsfahânî's book known as *Ghāyat al-İhtisār*. This work, which has the reputation of being the shortest fiqh text and the most popular handbook, has been taught in the first place in madrasahs to teach Shafi'i fiqh from the time it was written until today. However, it is noteworthy that in some fiqh issues, the author's information and judgments do not conform to the strong opinions that have been adopted as muftabih (about which a fatwa has been issued) in the sect. This may lead to misinformation for those who first learn Shafi'i fiqh from this work. Therefore, there is a need to draw attention to these opinions in the work and to point out the aspects that are contrary to the accepted opinions in the sect. For this purpose, the author's views that were not adopted by the sect were identified and analyzed based on the commentators' explanations. Again, these views are compared with three main Shafi'i fiqh works, one from the early period, one from the period in which the author lived, and one from the period in which the sect's views were eliminated. Thus, it will help to get an idea of which of these three periods the author's approaches to the relevant issues are similar to. In identifying the author's contradictory views, especially the statements of al-Nawawî, who has made the most serious sifting in the sect, have been taken as a basis. As a conclusion, it is seen that the work does not reflect and represent the main views of the sect in some of the issues mentioned in the study, although it has not lost its importance even today and maintains its qualifications such as being a handbook where Shafi'i fiqh is first learned.

Keywords: Fiqh, *al-Mukhtasar*, Abū Shuja' al-İsfahânî, Shafi'i Madhhab, Contrary Opinion.

Atıf/Cite as: Karataş, Fatih. "Muhtasar Fıkıh Metinlerinde Mezhepteki Tercihlere Aykırı Görüşler: Ebû Şüca' el-İsfahânî'nin el-Muhtasar'ı Örneği". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 251-267. doi: 10.33931/dergiabant.1326305

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Karataş, Sırmak Üniversitesi, fatihkaratas@sirmak.edu.tr.

1. Giriş

Şafîî mezhebinin doğuşundan günümüze tarihî seyrini inceleyen araştırmacılar, mezhebin geçirdiği evreler ile ilgili çeşitli taksimatlar yapmışlardır. Yaklaşık olarak mezhebin seyri, doğuş veya kuruluş denilen ilk dönem ile başlatılmakta, olgunlaşma ve gelişme denen dönem ve mezhepteki ihtilafli görüşlerin ayıklanarak müftâ bih olanlarının tespit edildiği tankîh denen dönemlerle devam etmekte, nihayet haşiye edebiyatının yaygın olduğu dönem ve bunun ardından modern (yeniden uyanış) adı verilen dönemlerden oluşmaktadır. Bunlardan gelişme dönemi, yaklaşık olarak hicrî üçüncü asrın sonları ile altıncı asrın sonlarını teşkil etmektedir. Bu dönem, mezhebin yayıldığı, ciddi sayıda fıkıh eserlerinin verildiği; ancak görüşlerin henüz ayıklanmadığı gibi birtakım özelliklerle temayüz etmektedir. Kâdı Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (öl. 500/1107'den sonra) mezhebin el kitaplarından biri olan *el-Muhtasar* adlı eseri de bu dönem içerisinde yer almaktadır.²

el-Muhtasar, yazıldığı tarihten günümüze kadar, başlangıç aşamasındaki talebelere Şafîî fıkını öğretmek üzere, belirli bir tertibe göre takip edilen kitaplardan çoğunlukla birinci sırayı teşkil etmekte ve okutulmaktadır. Aşağıda kaydedeceğimiz verilerde de görüleceği üzere, eserin hicrî 5. asrın sonları veya 6. asrın başlarında kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu dönem ise Şafîî fıkında mezhep içerisindeki tartışmalı görüşlerin henüz tankîh (ayıklama) uygulamasına tabi tutulmadığı bir aralıktır. Dolayısıyla Şafîî fıkıh bilginleri bu dönemde ilgili ihtilafları ya tercih belirtmeksizin olduğu gibi zikretmiş ya da kendi tercihini adeta mezhepte benimsenmiş bir görüş gibi dile getirmiştir. Bu ikinci gurup müelliflerden olduğunu mütalaa ettiğimiz Ebû Şücâ' da tartışmalı meselelerde –bir muhtasar olması hasebiyle- ihtilafli görüşlere değinmediği gibi bu görüşler içinden kendi tercihini yalın bir şekilde zikretmiştir. Bu durum ise zikredilen görüşün mezhepte kabul görmüş ve benimsenmiş olduğu izlenimini doğurmaktadır. Oysa müellifin görüşleri, Râfiî (öl. 623/1226) ve Nevevî (öl. 676/1277) ile başlayan tankîh sürecinde mezhepte benimsenmiş (müftâ bih) olan görüşlerle mukayese edilecek olursa; onun zikrettiği bazı görüşlerin bunlarla uyuşmadığı görülmektedir. Sonuç olarak Şafîî fıkını ilk olarak bu eserden öğrenen talebelerde, ilgili görüşlerde müftâ bih olanların öğrenilememesi veya kafa karışıklığına yol açması durumu söz konusudur. İşte müellifin mezhepte benimsenmiş olanlarla uyuşmayan görüşlerine dikkat çekilmesi, giderilmesi gereken bir ihtiyaç olarak durmaktaydı. Çalışmamızda yaptığımız, bu dikkat çekmeden ibarettir.

Değişik açılardan bakıldığında; eserde değerlendirilmeye müsait başka birtakım hususların daha olduğu görülmektedir. Mesela bunlardan biri, mutavvel eserlerde bulunup da kaydedilmesi gerekli görülebilecek bir kısım bilgileri içermemesidir. Gerçekten eserde bu gibi eksikliklerin bulunduğu inkâr edilemez. Ancak muhtasar bir fıkıh metninde bunların bulunmaması doğal karşılanmalıdır. İkinci bir husus olarak yer yer muhtasar bir metne uygun düşmeyen bazı fazlalıkların yer aldığı da görmekteyiz. Mesela istiskâ bahsinde uzun bir yağmur duası, cenaze namazı bahsinde uzun bir cenaze duası bulunmaktadır. Üçüncü olarak bazı konuların tertibinde bağlantı kopukluğunun varlığı göze çarpmaktadır. Örneğin namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler konusu, namaz bahsinin başında bulunan “namaz vakitleri” kısmının hemen ardında yer alması beklenirken; namaz bahislerinin ortalarında geçmektedir. Yine giyim kuşama ilgili helal ve haramlar bahsi, namaz bahisleri arasında bir fasıl olarak geçmektedir. Dördüncü olarak da yanlış anlaşılma meydan verebilmesi nedeniyle, daha uygunlarını kullanmak mümkün iken; müellif tarafından seçilen bazı kelimeler dikkat çekmektedir. Mesela Cuma namazında “sihhat şartları” yerine “farzları”, yine mirasçı olamayanların sayıldığı kısımda; bunlardan biri olarak zikredilen “rakîk (köle)” yerine “abd”, annenin hidâne hakkı süresi ile ilgili olarak “çocuğun temyiz çağına kadar” yerine “yedi yaşına kadar”, cizye bahsinde zimmîler hakkında “ğıyâr denen elbiseyi giymekle emrolunurlar” ifadesi yerine “... giymeleriyle tanınırlar” ifadelerinde olduğu gibi.

Çalışmada yukarıda zikredilen noktalara yer verilmemiştir. Sadece müellifin mezhep içerisinde ihtilafli olup da Şafîî fukahası (özellikle Şeyhân) tarafından tercih ve fetvaya esas kabul edilenlere aykırı olarak

² Şafîî mezhebinin geçirdiği evreler hakkında yapılan çeşitli taksimler ve bunlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Bilal Aybakan, “Şafîî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/233-240; Muhittin Özdemir, *Şafîî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 35-106.

benimsediği görüşleri tespit edilmiştir. Amaç, hem *el-Muhtasar* metnini ders olarak okutanları hem de başlangıç seviyesinde olup Şafîi fikhını bu metinden öğrenenleri bu gibi hususlar karşısında dikkatli ve ihtiyatlı olmaları konusunda uyarmaktır.

Bu çalışmada mezhep içerisinde ihtilaflı görüşlerden hangisinin daha kuvvetli olduğuna dair delillerin zikredilmesine de girilmeyecektir. Bu hem çalışmanın sınırlarını zorlayacak hem de amaca uygun düşmeyecektir. Zira burada amaç, mezhepte benimsenmiş görüşü delillerle ispat etmek, desteklemek veya savunmak değildir.

Çalışmada tartışmalı meselelerde müellifin beyan ettiği görüş belirtilecek ve eserin mevcut şerhlerindeki değerlendirmelere yer verilerek tahlil edilmeye çalışılacaktır. Ardından müellifin görüşü, üç önemli Şafîi fıkıh eseri ile mukayese edilerek mezhepteki hüsnükabul görmüş görüşlere uygun olup olmadığı tespit edilecektir. Bu üç eserden biri, mezhebin ilk dönemde yazılan, daha sonraki fıkıh eserlerinin temel dayanaklarından biri olan Müzenî'nin (öl. 264/878) *el-Muhtasar*'ı,³ ikincisi müellifle aynı çağda yaşayan Gazâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Vecîz*'i ve üçüncüsü ise Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn*'idir. Mukayesede asıl dayanacağımız eser bu sonuncusudur. Zira bu eser, mezhep görüşlerinin ayıklanarak nihaî şeklini aldığı ve böylece mezhebin en temel başvuru kaynağı hâline geldiği bir kitap olarak⁴ mezhebin görüşlerini temsil etmektedir. Burada mukayese için Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ının tercih edilmesinde, bu eserin mezhebin adeta ilk elden çıkan bir muhtasarı olması, ilk muhtasarlar içinde sadelik ve duruluğu ile temayüz etmesi ve sonraki mezhep kitaplarına temel kaynak teşkil etmesi etkili olmuştur. *el-Vecîz* ise Gazâlî'nin müellifimizle yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olmasından dolayı dönemin benzer şartlarında benzer yaklaşımlar sergilemelerinin öngörülmesi hasebiyle daha sağlıklı bir mukayeseye imkân vermesi sebebiyle tercih edilmiştir. Son olarak çalışmamızda incelediğimiz eseri ve müellifi tanıtan TDV İslam Ansiklopedisi ilgili maddeleri ve Muhittin Özdemir'in *Şafîi Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi* adlı kitabındaki ilgili kısımlar hâricinde konuyu doğrudan inceleyen güncel bir çalışma bulamadığımızı belirtelim.

2. Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin *el-Muhtasar*'ı ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tam ismi Şihâbüddîn Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hasen (el-Hüseyn) b. Ahmed el-Abbâdânî olan ve Şafîi fakihlerinden kâdı Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin hayatı hakkındaki bilgi, kaynaklarda yok denecek kadar azdır. Öyle ki vefat tarihi dahi tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Aşağıda kaynaklardan aktaracağımız bilgilerin sayılı birkaç husustan ibaret olduğu görülecektir. Bununla birlikte kendisi o kadar meşhurdur ki Şafîi çevrelerde onu ve özellikle eserini tanımayan yok gibidir. Zira o, günümüze kadar Şafîi çevrelerde elden düşürülmeyen ve okutulan en bilindik fıkıh eserlerinden biri olan *Gâyetü'l-İhtisâr*'ın müellifidir.

Bazı kaynaklarda geçen "el-kâdî" unvanına⁵ dayanarak kadılık yapmış olabileceğini söyleyebiliriz.⁶ Yine iki nisbesine dayanarak; bugün İran sınırları içerisinde kalan Abadan ve İsfahan gibi iki şehirde doğmuş, yetişmiş, yaşamış, ölmüş veya en azından aslen bu şehirlere mensup olduğu konusunda bir çıkarsamada bulunabiliriz. Ancak kaynaklarda geçen onun h. 434'te Basra'da doğduğu bilgisi,⁷ ikinci çıkarsamanın daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. Nitekim babasının Abbâdân'da dedesinin ise İsfahan'da doğduğu kaydedilen bilgiler arasındadır.⁸

³ Bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Muhittin Özdemir, "İlk Dönem Şafîi Fırû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 392-399.

⁴ Bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Özdemir, *Şafîi Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 70-74.

⁵ Bk. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 4/74; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şafîiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Hicr, 1413), 6/15.

⁶ Bk. Muhsin Koçak, "Ebû Şücâ' el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/235.

⁷ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/74; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin* (İstanbul: y.y., 1951), 1/82.

⁸ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/74; Sübkî, *Tabakât*, 6/15; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/82.

Basra'da kırk seneden fazla Şafîî mezhebinde ders verdiği ve h. 500'lü yıllardan sonra hayatta olduğu da kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.⁹ Buna dayanarak vefatının hicrî altıncı asrın ilk yarısında gerçekleşmiş olabileceğini de söyleyebiliriz. Kaynaklarda geçen diğer bir bilgi de eserlerinin iki tane olduğu, yukarıda ismi geçen muhtasar dışında bir de Mâverdi'nin (öl. 450/1058) *el-İknâ'* adlı eserine yazdığı bir şerhinin bulunduğuudur.¹⁰

Müellifin bu çalışmamızda inceleyeceğimiz eseri, Şafîî fikhında metin ve muhtasar türünden bir eser olup en kısa ve öz bir şekilde mezhebin fikhını ortaya koymaktadır. Şafîî fikhını öğretmek amacıyla başlangıç seviyesindeki talebelere ilk sırada okutulan küçük hacimli bir metindir. Eser birçok farklı isimle tanınmaktadır. Bunlar, *el-Muhtasar*, *Gâyetü'l-ihisâr*, *el-Gâye fi'l-ihisâr*, *et-Takrîb fi'l-fikh*, *Metnü Ebî Şüccâ'*, *el-Gâye ve't-Takrîb*¹¹ şeklinde olup sıralamadaki ikinci isim en çok kullanılanı olmakla beraber biz çalışmamızda eserden bahsederken –türünü de ifade ettiği için- birincisini kullanacağız.

Müellif, eserinin mukaddimesinde bazı dostlarının kendisinden Şafîî mezhebi fikhında son derece muhtasar ve öz bir eser ortaya koymasını talep ettiklerini ve bunu da yeni başlayan öğrenciler için hem dersinin yapılmasının hem de ezberlenmesinin kolay olması amacıyla istediklerini bildirmektedir. Yine kendisinden eserde konuları çokça bölümlere ayırmasını (sistematiğe büründürmesini) ve fikhî bilgileri özet bir şekilde sunmasını istemişlerdir.¹² Eserini kaleme alma sebebini bu şekilde dile getirmiştir. Nitekim eserde "kitap" ve "fasıl" şeklinde ikili başlık sistemi kullanılmış; eser "tahâret" ile başlayıp "'ıtk" ile sona eren on altı bölüm (kitap) ve toplamda yüz on üç alt başlıktan (fasıl) oluşmuş, fikhın hemen bütün konularını çok kısa bir şekilde ortaya koymuştur. Eser, hem bu yönüyle hem de fikhî meselelerin içerdiği rükün, şart, sünnet, müstehap gibi hususların maddeler halinde sırayla tadat edilmesi yönüyle gayet sistematik yazılmış ve öğretimi kolaylaştırılmıştır.

Yazıldığı dönemden itibaren eser üzerine çok sayıda şerh ve haşiye şeklinde çalışmalar yapılmıştır. Tarihî sırayla bu çalışmaların önemlilerini zikretmekte fayda vardır. Takıyyüddîn İbn Dakîkul'îd'in (öl. 702/1302) *Tuhfetü'l-lebîb fi şerhi't-Takrîb* adlı şerhi, ihtilafî görüşlere değinmeksizin sadece eserde zikredilen görüşlerin delillerini gösterme amacını gütmüştür. Takıyyüddîn el-Hısnî'nin (öl. 829/1426) *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihisâr* isimli şerhi, metindeki ifadelerin açıklamalarının yapılması, ihtilafî görüşlere değinilmesi ve mezhep literatürüne dayanarak kuvvetli olan görüşe dikkat çekmesi yönüyle önemli ve faydalıdır. İbn Kasım el-Gazzî'nin (öl. 918/1512) *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fi şerhi elfâzi't-Takrîb* adındaki şerhte bir önceki şerhten çokça istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bir nevi onun kısaltılmış hâli olduğu söylenebilir. Bu şerh üzerine Muhammed Nevevî b. Ömer el-Câvî (öl. 931/1524), *Kâtü'l-habîbi'l-garîb tevşîh alâ Fethi'l-karîbi'l-mucîb* adıyla bir şerh daha yazmıştır. Eserin en tanınmış şerhlerinden biri de Hatîb eş-Şirbînî'nin (öl. 977/1569) *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şüccâ'* adlı şerhidir. Bu şerh üzerine el-Büceyrimî (öl. 1221/1806), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb* adıyla bir haşiye yazmıştır. Şerefüddîn Yahya el-Amrîtî (öl. 890/1485), eseri *Nihâyetü't-tedrib nazmü Gâyeti't-takrîb* adıyla manzum hale getirmiştir. Günümüzde de Mustafa Dîb el-Buğâ, yaptığı *et-Tezhîb fi edilleti metni'l-Gâye ve't-takrîb* adlı çalışmasıyla eserde geçen bilgi ve hükümlerin delillerini ortaya koymuştur.¹³

Eserin kaynaklarda zikri geçen diğer şerhleri ise şunlardır: İbn Abdüsselâm el-Menûfî'nin (öl. 931/1525) *el-İknâ' fi şerhi Muhtasarı Ebî Şüccâ'* ve bu şerhini ihtisar ettiği *Teşnîfü'l-esmâ' bi-halli elfâzi Muhtasarı Ebî Şüccâ'*, İbn Kasım el-Abbâdî'nin (öl. 994/1585) *Fethu'l-Gaffâr*'ı, Ebü'l-Fazl Veliyyüddîn el-Basîr'in *en-Nihâye*'si ve İbn Kâdî Aclûn'un (öl. 928/1522), Rafîî ve Nevevî'nin müellif ile ayrı düştüğü görüşlerine de

⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/74.

¹⁰ Bk. Sübkî, *Tabakât*, 6/15; Takıyyüddîn Ebûbekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, thk. el-Hafız Abdülalîm Hân (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/25; Koçak, "Ebû Şüccâ' el-İsfahânî", 10/235.

¹¹ Bk. Sübkî, *Tabakât*, 6/15; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/25; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1189; M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/66.

¹² Bk. Şihâbüddîn Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebû Şüccâ' el-İsfahânî, *Metnü Ebî Şüccâ' el-müsemmâ el-Gâye ve't-takrîb* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2; Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", 31/66.

¹³ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1189; Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", 31/67; Özdemir, *Şafîî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 32, 57.

yer verdiği tashih niteliğindeki eseri olan '*Umdetü'n-nazzâr fi tashîhi Gayeti'l-ihtisâr*'.¹⁴ Bu yönüyle zikrettiğimiz son eserin -mevcut ise- tahkik edilmesinin ilmî açıdan önemli ve gerekli olduğunu vurgulamalıyız.

3. *el-Muhtasar*'da Şafîî Mezhebi Kabullerine Aykırı Görüşler

3.1. Akşam Namazının Vakti

Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Muhtasar*'ında akşam namazı vaktinin tek olduğunu ifade etmiştir. Bu vakit de güneşin batımından itibaren kişinin ezan okuma, abdest alma, avretini örterek namaz için elbiselerini giyinme, kâmet getirme ve beş rekât namaz kılma¹⁵ eylemlerini kapsayacak kadar bir süreden ibarettir.¹⁶ Buna göre belirtilen bu miktarlık zaman geçince akşam namazının vakti çıkmış olmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla yatsı namazı vakti girmemiş olsa da akşam namazı kaza olarak kılınmış olduğu gibi bu erteleme nedeniyle günah işlenmiş olacaktır.¹⁸

Bilindiği gibi akşam namazı vaktinin süresiyle ilgili Şafîî mezhebinde iki görüş bulunmaktadır. Zikrettiğimiz müellifin belirttiği dışında bir ikinci görüş ise vaktin güneşin batımıyla başlayıp batı ufkundaki kıvılcığın kaybolmasına kadar sürdüğü şeklindedir. Bu iki görüşten birincisi kavî-i cedîd, ikincisi de kavî-i kadîmdir.¹⁹

İbn Dakîkul'îd, Takıyyüddîn el-Hisnî gibi *el-Muhtasar*'ı şerh eden müelliflerden bir kısmı, musannifin de benimsediği birinci (cedîd) görüşün sahih ve azhar olduğunu ifade etmişse de²⁰ el-Câvî gibi diğer bazı şarihler ise bunun zayıf olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Hatta *el-Muhtasar*'ı manzum hale getiren el-Amrîtî (öl. 989'dan sonra), asıl metinde olmamasına rağmen; kendi tasarrufuyla, akşam vaktinin yatsının girdiği vakte kadar devam ettiği şeklindeki kadîm olan görüşün tercihe şayan ve mutemed olduğunu ifade ettiği bir beyit eklemiştir.²² Ayrıca delillerinin kuvvetli olmasına binaen mezhep imamlarının bu görüşü tercih ettiği vurgulanmıştır.²³

Her ne kadar akşam namazının vaktiyle ilgili mezkûr iki farklı görüş, kadîm ve cedîd görüşler olarak tavsif edilse de kadîm olduğu ifade edilen ikinci görüşün aslında mezhebin cedîd görüşü olduğu da dile getirilmiştir. Nitekim Nevevî, İmam Şafîî'nin (öl. 204/820), cedîd görüşlerinin yer aldığı eserlerinden olan *el-İmlâ'* da, yukarıda cedîd olarak vafedilen görüşün kabulünü, onu öngören hadisin sabit olması şartına bağladığını söylemiştir. Buna göre akşam namazı vaktinin kıvılcığın kaybolmasıyla çıkacağı görüşü hem kadîm hem de cedîd görüş olarak açık bir şekilde ifade olarak yer almıştır (mansûs).²⁴

¹⁴ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1189; Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", 31/67. Eser üzerine yapılan bu ve başka çalışmalar için bk. Özdemir, *Şafîî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 57.

¹⁵ Bu beş rekât ile kastedilen, akşam namazının üç rekâtlık farzı ile farzdan sonraki iki rekâtlık sünnetidir bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 110; Muhammed Nevevî b. Ömer el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb tevşîh alâ Fethi'l-karîbi'l-mucîb*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1418), 80.

¹⁶ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 8.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbn Kâsım el-Gazzî, *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fi şerhi elfâzi't-Takrîb (el-Kavlü'l-muhtâr fi şerhi Gâyeti'l-ihtisâr)*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005/1425), 68.

¹⁸ el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 80.

¹⁹ Bk. İbn Dakîkul'îd, *Tuhfetü'l-lebîb fi şerhi't-Takrîb*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (b.y.: Dâru Atlas, ts.), 85-86; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 68; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 109-110; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 80. Her iki görüş için istidlal edilen deliller ile ilgili olarak bk. İbn Dakîkul'îd, *Tuhfetü'l-lebîb*, 85-86; Ebûbekr b. Muhammed b. Abdilmümin Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihtisâr* thk. Ali Abdülhamîd Baltacı - Muhammed Vehbî Süleyman (Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1994), 84-85; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 109-110.

²⁰ Bk. İbn Dakîkul'îd, *Tuhfetü'l-lebîb*, 85; Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 84.

²¹ Bk. el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 80.

²² Bk. Nuruddîn Ebû'l-Hayr Yahya Şerefüddîn b. Mûsâ el-Amrîtî, *Nihâyetü't-tedrîb nazmü Gâyeti't-takrîb*, thk. Abdülkerîm Muhammed Cerâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010/1436), 86 (136. beyit).

²³ Bk. Mustafa Dîb el-Buğâ, *et-Tezhîb fi edilleti metni'l-Gâye ve't-takrîb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989/1409), 43.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1347), 3/30-31. Ayrıca bk. Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 110; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 80-81.

Konuyla ilgili Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ında akşam namazının süresiyle ilgili herhangi bir beyan bulunmamasıyla birlikte, güneşin batımıyla başlayan bu namaz için tek vaktin olduğu, kızıl şafağın kaybolmasıyla da yatsı vaktinin girdiği ifade edilmiştir.²⁵ Bu esere talik yazan Dâğıstânî, akşam vaktinin abdest, giyinme, ezan, ikamet ve beş rekât namaz kılma eylemlerini içerecek kadar sürdüğünü ifade etmişse de metinde buna işaret eden herhangi bir karine yoktur. Dolayısıyla Müzenî'nin burada daha kısa bir vakit olan cedîd görüşü benimsememiş olma ihtimali de mevcuttur. Zira tek vakit ile güneşin batımından kızıl şafağın kaybolmasına kadarlık vakti de kastetmiş olabilir.

Gazâlî (öl. 505/1111), *el-Vecîz*'inde akşam vaktinin güneşin batışıyla girdiğini belirttikten sonra her iki görüşü ayrı ayrı zikretmiştir. Öncelikle bu vaktin şafağın kaybolmasına kadar sürdüğü görüşünü dile getirmiş; sonrasında "bir kavle göre de (fî kavlin)" diyerek güneşin batımından itibaren abdest, ezan, ikamet ve beş rekât namaz eylemlerini kapsayan bir zamanın geçmesiyle vaktin sona ereceği görüşünü belirtmiştir.²⁶ Gazâlî'nin cedîd görüşü ikinci sırada ve zayıflığına işaret eden bir ifade kalıbıyla²⁷ zikretmesi, birinci sırada belirttiği kadîm görüşü tercih ettiğini göstermektedir.

Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*'de her iki görüşü kadîm ve cedîd olduklarını da belirterek zikretmiştir. Ardından "Ben, Allah-u alem, kadîm görüşün azhar²⁸ olduğunu benimsiyorum"²⁹ diyerek bu meselede kavli kadîmin tercihe şayan olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak Müzenî için söylenemezse de Gazâlî ve özellikle Nevevî'nin açık ifadeleri, müellifimizin tercihinin/ifadesinin mezhepteki baskın görüşe uygun düşmediğini göstermektedir. Diğer taraftan diğer namaz vakitlerini somut doğa olaylarına bağlayıp akşam namazını insanın birtakım fiilleriyle sınırlamanın çok da makul olmadığını söyleyebiliriz. Zira bu eylemlerin süresi munzabıt olmayıp insandan insana değişkenlik arz eder. İnsanların hepsinin abdest alma, giyinme, beş rekât namaz kılma gibi fiilleri farklı farklı sürelerde gerçekleşmektedir. Bu da namaz vaktinin bitişi hakkında bir nevi şüpheye yol açabilir. Kaldı ki müellif, yatsının kızıl şafağın kaybolmasıyla başladığını belirtmişti. Bu durumda akşamın bitişiyle yatsının başlangıcı arasında mühmel bir vakit olup olmadığı problemi gündeme gelecektir.

3.2. Revâtib Namazların Sayısı ve Kısımları

Bilindiği üzere nafile namazlar ya farz namazlara bağlı olup onların öncesinde ve sonrasında kılınanlar (revâtib) ya da teravih, istiskâ gibi farz namazlardan bağımsız olarak kılınan namazlar (regâib) şeklinde temelde iki kısımdır. Revâtib denen nafile namazlar da müekked veya gayr-ı müekked sünnet olmaları yönüyle iki ayrı kısma bölünmüşlerdir.³⁰

Müellif, revâtib namazlar ile ilgili olarak şöyle demiştir: "Farz namazlara tabi olan sünnet namazlar, (toplamda) on yedi rekâttır: Sabah namazında iki, öğle namazından önce dört ve sonra iki, ikinci namazından önce dört, akşam namazından sonra iki ve yatsı namazından sonra biri vitir olmak üzere üç rekât."³¹ Dikkat edilirse; burada revâtib namazlar ve rekât sayıları zikredilmiş; ancak müekked veya gayr-ı müekked ayırımından söz edilmemiştir. Dolayısıyla bu ifadede, hangi namazın müekked veya gayr-ı müekked sünnet olduğunu anlamak mümkün değildir. Diğer yandan sayılanların hepsinin bu iki (müekked ve gayr-ı müekked) türden biri olarak düşünülmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda diğer türden örnekler de ifade içerisinde yer almaktadır. Her iki türün toplamının kastedilmiş olmasına

²⁵ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el- Müzenî, *el-Muhtasar min ilmi'ş-Şâfiî ve-min ma'nâ kavlih*, thk. Ebî Âmir Abdullâh Şerefüddîn ed-Dâğıstânî (Riyad: Dâru Medâric, 2019/1440), 1/79.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el- Gazâlî, *el-Vecîz fî fihî'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ali Muavvad-Âdil Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997/1418), 1/151.

²⁷ Zayıflığa delalet eden kavramlar için bk. Özdemir, *Şâfiî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 178.

²⁸ Azhar ifadesi, bir meselede mezhepteki birden fazla görüş arasında tercihi gösteren kavramlardan olup manası hakkında farklı yaklaşımlarla birlikte özellikle İmam Şâfiî'nin kavilleri arasında tercihe şayan olan (râcih) kavli ifade etmek için kullanılmaktadır bk. Özdemir, *Şâfiî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 144-146.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fikh*, thk. Kasım Ahmed İvad (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), 21.

³⁰ Bk. Mehmet Keskin, *Şâfiî Fıkıhı* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 1/288.

³¹ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 8.

ise ifadede eksik bırakılan namazların varlığı engel olmaktadır. Buna göre ifadede her yönden bir zafiyet mevcuttur.

Şarihler, revâtib namazların sayısı konusunda mezhep ulemasının ihtilafı olduğunu belirtmektedirler. Ancak çoğunluk müekked olanları sabahta iki, öğle öncesinde ve sonrasında ikişer, akşam sonrası iki, yatsı sonrası iki rekât olarak benimsemişlerdir.³² Müekked olmayanlar ise öğle namazından önceki ve sonraki iki rekâtlık sünnetlere eklenen ikişer, ikindiden önce dört, akşamdan önce iki, yatsıdan önce iki rekâttir.³³ Böylece müekked olanlar on, gayr-ı müekkedler ise on iki rekât olmak üzere revâtib namazlar toplam yirmi iki rekât olarak kabul edilmiştir.³⁴

Buna göre müellifin ifadesinde, çoğu müekked olmakla beraber gayr-ı müekked sünnetlerden de bir kısmının zikredildiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim onun belirttiği öğle ve ikindi namazlarından önceki dörder rekâtlık namazlar aslında gayr-ı müekked sünnetler olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra ifadesinde, akşam ve yatsı namazlarından önceki ikişer rekâtlık gayr-ı müekked olarak görülen sünnetlere de yer vermemiştir. Ayrıca vitir namazını, revâtib namazlar içerisinde değerlendirmiştir.

Gazâlî, revâtib namazlarla ilgili olarak şöyle demektedir: "Revâtib, sabahta iki, öğleden önce iki, sonra iki, akşamdan sonra iki, yatsıdan sonra iki ve bir de vitir olmak üzere on bir rekâttir. Bazıları ikindiden önce dört ve öğleden sonra iki rekât daha ilave etmiş ve böylece on yedi rekât olmuştur... Revâtib namazların en faziletlisi, vitir ve sabahın sünnetidir."³⁵ Onun verdiği bu bilgilerden, müekked sünnet olanları saydığı anlaşılmaktadır. On rekât olan bu namazlara bir de tek rekâtlı vitir namazını da katmıştır. Daha sonra başkalarına nispet ederek verdiği bilgide bu namazların sayısının on yediye çıkarıldığını belirtmektedir. Burada müekked ve gayr-ı müekked sünnet ayrımına gitmemesi ve vitri revâtibden sayması yönüyle o, müellifinkine benzer bir bilgi vermiştir. Ayrıca başkalarına nispet ederek verdiği bilgide geçen "öğleden sonra dört rekât" ifadesi "öğleden önce dört rekât" şeklinde olsaydı; aslında bire bir müellifin ifadesiyle örtüşecekti.

Nevevî'nin ifadesi ise şöyledir: "Revâtib namazlar, sabah iki, öğleden önce ve sonra ikişer, akşam ve yatsıdan sonra ikişer rekâttir. Yatsıda revâtib namaz olmadığı söylenmiştir. Öğleden öncekini dört rekât olarak sayan da vardır. Yine öğleden sonrakini de dört sayan vardır. İkindiden önce dört rekât olduğunu söyleyen de vardır. Bunların hepsi sünnettir; ihtilaf müekked sünnet olan revâtib namazlar hakkındadır. Akşam namazından önce iki rekâtı öngören de vardır."³⁶ Ayrıca Nevevî, *Minhâc*'ında vitir namazını revâtib içerisinde saymamıştır. Onun revâtibi on rekât olarak saymasından müekked sünnet olanları kastettiği anlaşılmaktadır. Diğer zayıf görüş (kîle³⁷) ile kaydettiklerini ise gayr-ı müekked sünnet olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Buna göre müellifin bu konudaki ifadelerinin sistemli olmadığını ifade edebiliriz.

3.3. Namazdan Çıkma Niyetinin Rükün Oluşu

Müellif, namazın rükünlerinin on sekiz tane olduğunu belirtmiş, namazdan çıkmaya niyet etmeyi bu rükünlerden biri olarak sayıp on yedinci sırada zikretmiştir.³⁸ Şarihler, bunun rükün olup olmaması konusunda iki görüşün (vecih) bulunduğunu vurgulamışlardır. Birinci görüşe göre namazdan çıkış için niyet gereklidir. Çünkü selam verme, namazın iki ucundan birinde konuşmadır. Dolayısıyla iftitah tekbirinde olduğu gibi selam, niyetsiz sahih olmaz. İkinci görüş diğer ibadetlere kıyasla bu niyeti gerekli görmemektedir. Çünkü niyet, namaz fiillerine terettüp eder. Selam ise zaten namaz fiillerindedir. Ayrıca

³² Bk. Takıyyüddin el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 87; İbn Kâsım el-Gazzâlî, *Şerhu İbn Kâsım*, 71; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/115.

³³ Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/115-116.

³⁴ Bk. Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî, *Büceyrimî ale'l-Hatîb (Tuhtetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb)* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2007/1428), 1/414.

³⁵ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/180.

³⁶ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 36.

³⁷ Mezhep içerisinde zayıf görülen görüş ve vecihler için kullanılan kavramlar hakkında bk. Özdemir, *Şâfiî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*, 171-186.

³⁸ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 9.

tekbir niyet gerektiren bir fiil, selam ise fiili terk etme olması açısından birbirine benzememektedir.³⁹ Buna göre müellifin birinci görüşü benimsediğini görmekteyiz. Ancak birinci görüşün mercûh; hatta terk edilmiş (mehcûr),⁴⁰ ikinci görüşün ise daha sahih (esahh) olduğu ifade edilmiştir.⁴¹ Şu var ki mezhep fukahası arasındaki bu ihtilaftan kurtulmak adına mezkûr niyetin sünnet olduğu da dile getirilmiştir.⁴²

Müzenî, müellifimizin rükün olduğunu belirttiği namazdan çıkma niyeti hususundan bahsetmemiştir.⁴³ Gazâlî de namazın rükünlerini on bir tane olarak sayarken mezkûr rükne değinmemiştir.⁴⁴ Nevevî de aynı şekilde saydığı on üç rükün içerisinde böyle bir rükünden söz etmemiştir.⁴⁵ Şu halde müellifin rükün olarak benimsediği namazdan çıkmak için niyet edilmesi hususu mezhepte kabul görmemiştir.

3.4. Kûsuf/Husuf Namazlarındaki Secdelerin Uzunluğu

Müellif, iki rekât olan ve her rekâtında iki kıyam ile iki rükû bulunan kûsuf/husuf namazlarında kıyam ve rükûların uzun tutulması gerektiğini;⁴⁶ secdelerin ise uzun yapılmayacağını belirtmiştir.⁴⁷ Şarihlerin ifadelerinde bu hususla ilgili bir birliklilik yoktur. Sahih olan görüşün secdelerin de tıpkı itidaldeki (rükûdan doğrulma) gibi uzun yapılmayacağı şeklinde olduğunu belirtenler bulunmaktadır.⁴⁸ Ancak çoğunluk sahih olan vechin secdelerin de öncesindeki rükûlar gibi uzun tutulması yönünde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹

Müzenî, secdelerdeki uzunluk-kısalığa değinmemiş,⁵⁰ Gazâlî ise secdelerin uzatılmayacağını belirtmiştir.⁵¹ Nevevî ise *Minhâc'*ında şöyle demektedir: "Esahh görüşte secdeleri uzatmaz. Ben derim ki; sahih olan uzatılmasıdır. Nitekim sahih hadislerde Hz. Peygamber secdeleri uzatmış olup Büveytî de (öl. 231/846) uzatılacağını belirtmiştir"⁵² Nevevî'nin bu ifadesi problemliliği görünmektedir. Zira normalde esahh, sahihin mukabili olup daha güçlü olan görüşü ifade eder. Ancak Nevevî'nin buradaki üslup ve ifade tarzı, sahih olarak belirttiği görüşün daha kuvvetli olduğu izlenimi vermektedir. Onun *Ravdatü't-tâlibîn'*deki ifadeleri bu işkâli gidermektedir. Bu eserinde her iki görüşü zikrettikten sonra "tercih edilen (muhtâr) sahih görüş, secdelerin uzatılacağıdır"⁵³ ifadesini kullanmıştır.

3.5. Zekâtın Vücûbiyet Şartlarından Tam Mülkiyet

Müellif, hayvanların zekâtının vacip oluş şartları arasında tam mülkiyeti de saymıştır.⁵⁴ Buna göre tam mülkiyetin mukabili olan zayıf mülkiyette zekât gerekmeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Mesela satın alınmış; ancak kabz edilmemiş maldan zekât verilmez. Tasarrufta bulunulmadığı sebebiyle zayıf mülkiyette zekât gerekmeyeceği şeklindeki bu görüş kavli kadîmdir. Kavli cedîde göre ise zayıf

³⁹ İbn Dakîkûl'îd, *Tuhfetü'l-lebîb*, 103; Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 110; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/139; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 96-97.

⁴⁰ Bk. Amrîfî, *Nihâyetü't-tedrib*, 90.

⁴¹ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 110; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 79.

⁴² Bk. Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/139; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 97; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 57.

⁴³ Bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/110.

⁴⁴ Bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/162, 169.

⁴⁵ Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 25-30.

⁴⁶ Kıyamlardaki uzunluğun miktarı, sırasıyla Bakara, Âl-u İmrân, Nisâ ve Mâide sûrelerini veya bu miktarlarda başka ayetleri okuma; rükûlardaki uzunluğun miktarı ise Bakara sûresinden sırasıyla 100, 80, 70 ve 50 ayet okuyacak kadar tesbihatta bulunma şeklinde belirlenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 152; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/189; Keskin, *Şafii Fıkhı*, 1/314.

⁴⁷ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Câye ve't-takrîb*, 13.

⁴⁸ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 152.

⁴⁹ İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 104; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/190; el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 2/231; Amrîfî, *Nihâyetü't-tedrib*, 106.

⁵⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/185.

⁵¹ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/203.

⁵² Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 1/190.

⁵³ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991/1412), 2/84.

⁵⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Câye ve't-takrîb*, 16.

mülkiyete de zekât düşmektedir. Zira kişinin mülkiyetinde artık yer bulmuştur. Nitekim şarihler de bu şekilde izahta bulunmuşlardır.⁵⁵

Müzenî, zekâta yükümlü olanlardan bahsederken tam mülkiyet sahibi olmalarını belirtmiş; ancak izahta bulunmamıştır.⁵⁶ Gazâlî, tam mülkiyetin şart olduğunu belirttikten sonra zayıf mülkiyetin üç sebebinden bahsetmiş; bu durumlarda zekâtın gerekip gerekmeyeceği konusunda ihtilaf olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷ Nevevî, zayıf mülkiyet örneklerinden olan gasp edilmiş, kaybedilmiş mal veya inkâr edilen mal ya da borçlarda kavli-i cedide göre zekâtın vacip olduğunu; ancak bunlar elde edilmedikçe zekât ödemesi yapmanın vacip olmadığını belirtmiştir. Satın alınmış ama kabz edilmemiş malda da zekâtın vacip olduğunu ayrıca vurgulamıştır. Kavli-i kadime göre ise bunlarda zekât gerekmemektedir.⁵⁸ Buna göre müellifin ifadesi, zayıf mülkiyetle sahip olunan malların zekâtında, onun kavli-i kadime tabi olduğunu göstermektedir. Oysa kavli-i cedîdde, özellikle örnek verilen satın alınıp kabz edilmemiş malda zekât gerektiği bilinmektedir.

3.6. Oruç Borcuyla Ölen Adına Fidyeye Verme veya Oruç Tutma

Müellifin ifadesine göre özürsüz olarak Ramazan oruçlarından tutmamış ve bunları kaza etme imkânı bulamadan vefat etmiş birisi adına velisi, geride bıraktığı maldan her bir kaza orucu için bir müdd (543 gr.) kadar gıda tasadduk etmelidir.⁵⁹ Şarihler, konuyla ilgili iki görüşün bulunduğunu beyan etmişlerdir. Bunlardan birincisi müellifin belirttiği görüş olup bu gibi durumlarda sadece bir müddük gıda tasadduku taayyün etmiştir. Bu görüş, kavli-i cedîddir. İkinci görüşe göre ise böyle yemek yedirmek caiz olduğu gibi aynı zamanda velisinin ölen adına oruç tutması da caizdir. Hatta bu ikinci yol sünnettir. Bu görüş ise kavli-i kadimdir.⁶⁰ Şarihlerin bu ikinci görüşün sahih olduğuna vurgu yaptıklarını, Amrî'tî'nin de metinde olmamasına rağmen velinin ölen adına fidye vermeyle oruç tutma arasında muhayyer olduğunu nazmına eklediğini belirtmeliyiz.⁶¹

Müzenî de sadece velinin fidye vereceği görüşünden bahsetmiş,⁶² Gazâlî tercihte bulunmaksızın her iki görüşü de zikretmiştir.⁶³ Nevevî ise *Minhâc'*ında iki görüşü zikrettikten sonra bu meselede hem tasaddukun hem de velinin ölü adına oruç tutmasının caiz görüldüğü şeklindeki kavli-i kadimin azhar olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ *Ravda'*da ise kavli-i kadimin kesin olarak kabul edilmesi gerektiğini, çünkü onu destekleyen sahih hadislerin bulunduğunu, sadece tasadduku öngören kavli-i cedîd için ise Sünnetten delil bulunmadığını, mevcut yemek yedirme hadisinin zayıf olduğunu; bu yüzden kadîm görüşün taayyün ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ Sonuç olarak müellifin benimsediği görüş olan kavli-i cedîdin bu meselede esas alınmadığını, mezhep içerisinde kavli-i kadîmin muteber olduğunu görmekteyiz. Ayrıca kadîm görüşün, cedîd görüşü içermesi yönüyle de daha üstün olduğu söylenebilir.

3.7. Haccın Rükünlerinden Halk veya Taksir (Saçın Tıraş Edilmesi veya Kısaltılması)

Şafiî mezhebinde haccın rükünleri sayılırken; bunların içerisinde saçları tıraş etmenin (halk) veya kısaltmanın (taksir) zikredilmesinde bir tereddüt söz konusudur. Bu durum şöyle ifade edilir: Saçları tıraş etme veya kısaltma bir nüsük (hac eylemi/ibadeti) olarak kabul edildiği takdirde; bu iki fiil bir rükündür. Ancak bunlar ihram yasaklarını mübah kılma olarak görüldüğü takdirde ise rükün

⁵⁵ Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 169; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 120.

⁵⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/245.

⁵⁷ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/220-222.

⁵⁸ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 71; ayrıca bk. Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ me'ânî elfâz'il-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415), 2/124.

⁵⁹ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 19.

⁶⁰ İbn Dakîkul'îd, *Tuhfetü'l-lebib*, 185-186; Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 204-205; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 140; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/241-242; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 181-182.

⁶¹ el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 2/396; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 182; Amrî'tî, *Nihâyetü't-tedrib*, 127; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 107.

⁶² Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/316.

⁶³ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/241.

⁶⁴ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 77-78.

⁶⁵ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/382.

değildirler.⁶⁶ Müellif dört tane olduğunu belirttiği haccın rükünleri arasında saçları tıraş etme veya kısaltmayı zikretmemiştir.⁶⁷ Bu, onun mezkûr fiilleri bir nüsük değil de yasakları mübah kılma olarak benimsediğini göstermektedir. Hâlbuki bir sonraki cümlesinde umrenin rükünlerini zikrederken; yine dört tane olarak saymış, bunlardan birinin de saçları tıraş (halk) olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Bu durumda aynı fiilin müellif tarafından umre hakkında bir nüsük olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Aynı fiilin birbirine çok yakın ve benzer iki ibadet olan umre ve hacdan birinde nüsük olarak kabul edilip diğerinde ise böyle değerlendirilmemesi, uyum ve düzenlilik açısından uygun olmasa gerektir. Bu durum, bir istinsah hatasını ve bu hatayı gözden kaçırarak eserin basılmış olmasını akla getirmektedir.

Öyle ya da böyle, eserde mezhepteki benimsenen görüşlere uygun düşmeyen hususlara dikkat çekme amacımızdan dolayı, elimizdeki nüshaya göre bir değerlendirme yapmak durumundayız. Buna göre şarihler, saçları tıraş etme veya kısaltmanın mezhepte bir rükün olarak genel kabul gördüğünü, ayrıca meşhur ve azhar olanın bu fiillerin bir nüsük; dolayısıyla da bir rükün olduğunu belirtmektedirler.⁶⁹ Hatta haccın rükünlerinin altı tane olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla müellifin zikretmediği iki rükünden biri saçları tıraş etme veya kısaltma, diğeri de hac rükünlerinin çoğunda tertibe uymaktır.⁷⁰

Müzenî, hac fiillerini anlatırken; “sonra varsa kurbanını (hedy) keser ve saçlarını tıraş eder veya kısaltır; böylece zıfâf hariç her şey helal olur”⁷¹ demekle beraber nüsük olup olmadığına değinmemektedir. Gazâlî, “tırâş olmanın nüsük oluşu konusunda iki kavil vardır” derken herhangi bir tercih belirtmemiş; ancak sonraki “bu nüsük, üçten az kılı tıraş etmekle gerçekleşmez”⁷² ifadesinde ondan bir nüsük diye söz etmiştir. Nevevî ise “meşhur olana göre tıraş olmak rükündür”⁷³ diyerek bir rükün olarak benimsenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Buna göre bir istinsah hatası olsa dahi; haccın rükünleri konusunda metinde eksikliğin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Belirtilmesi gereken önemli bir husus da müellifin devam eden satırlarda haccın vaciplerini üç ile sınırlandırıp üçüncüsünü saçları tıraş etme olarak zikretmesidir.⁷⁴ Bu ifadesi, istinsah hatası ihtimalinden ziyade, onun saçları tıraş etmeyi ihram yasaklarını bir mübah kılma eylemi olarak gördüğü ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira bu eylemin vacip olduğunu kabullenmek, onu nüsük ve rükün olarak benimsemeye aykırıdır. Yukarıda da görüldüğü üzere tıraş haccın vaciplerinden saymak, mercûh olup mutemed olan onun rükün oluşudur.⁷⁵

3.8. Hacda Veda Tavafının Vacip veya Sünnet Oluşu

Müellif, yedi tane olarak saydığı haccın sünnetleri içerisinde şu üçünü de zikretmiştir: Müzdelife’de geceleme, Mina’da geceleme ve veda tavafı.⁷⁶ Müzdelife’de geceleme hakkında mezhepte rükün, sünnet ve vacip olmak üzere üç farklı hüküm söz konusudur. Müellifin sünnet olduğunu benimsediği görüş, Râfiî’nin ifadelerinden anlaşılan sonuçla örtüşmektedir. Çünkü onun ifadeleri de sünnet olmasını gerektirmektedir.⁷⁷ Vacip olduğu görüşüne gelince; Nevevî’nin, *Minhâc*’da “gecenin ikinci yarısında Müzdelife’de bulunmayan, bir kurban (dem) keser. Bu kurbanın vücûbu hakkında iki görüş vardır”⁷⁸ şeklindeki ifadesinde bir netlik görünmemektedir. *Ravda*’da ise rükün olmadığını açıkça belirttiğinden

⁶⁶ Bk. İbn Dakîkul’id, *Tuhfetü’l-Lebîb*, 195.

⁶⁷ Bk. Ebû Şücâ’ el-İsfahânî, *el-Gâye ve’t-takrîb*, 20.

⁶⁸ Bk. Ebû Şücâ’ el-İsfahânî, *el-Gâye ve’t-takrîb*, 20.

⁶⁹ Bk. Takıyyüddîn el-Hısnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, 215; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 147; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ’*, 1/254; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 111-112. Amrîti, nazmında saçları tıraş etmeyi hem haccın hem de umrenin rükünü olarak zikretmiştir bk. Amrîti, *Nihâyetü’t-tedrib*, 130.

⁷⁰ Bk. Hatîb Şirbînî, *el-İknâ’*, 1/254.

⁷¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/368.

⁷² Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/263.

⁷³ Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, 89.

⁷⁴ Bk. Ebû Şücâ’ el-İsfahânî, *el-Gâye ve’t-takrîb*, 20.

⁷⁵ Bk. Hatîb Şirbînî, *el-İknâ’*, 1/257; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 114. Amrîti, metne uymayarak nazmında haccın vacipleri kısmında saçları tıraş etmeyi saymamıştır bk. Amrîti, *Nihâyetü’t-tedrib*, 130.

⁷⁶ Ebû Şücâ’ el-İsfahânî, *el-Gâye ve’t-takrîb*, 20.

⁷⁷ “Müzdelife’de Meş’ar-i haram dışında başka bir yerde dururlarsa; sünnetin aslı yerine gelmiş olur” bk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî er-Râfiî, *Fethu’l-azîz bi şerhi’l-Vecîz: eş-Şerhu’l-kebîr* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/369, 370.

⁷⁸ Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, 89.

sonra "azhar olan, Müzdelife'de gecelemeği terk edene kurban kesmenin vacip olmasıdır"⁷⁹ şeklindeki ifadesinden bu gecelemeği vacip olarak gördüğü anlaşılmaktadır. *el-Mecmû'*unda ise esahh ve mezhep olan görüşün vacip olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁰

Mina'da gecelemeğin hükmü ile ilgili mezhepte vacip ve sünnet olduğu şeklinde yine ihtilaf söz konusudur. Müellifin sünnet olarak benimsediği görüşü Râfiî de sahih görmüştür.⁸¹ Nevevî ise *Ravda*'da azhar olan görüşün vacip olduğunu ifade etmiştir.⁸²

Veda tavafına gelince; bunun da vacip veya sünnet olduğu şeklinde iki görüş üzerinde ihtilaf vardır. Müellifin de benimsediği sünnet görüşü zayıf ve mercûhtur. Azhar olan görüş bu nüsükün de vacip olduğudur.⁸³ Sonuç olarak mezhep içerisinde Müzdelife ile Mina'da gecelemeğin hükmü konusundaki ihtilafın güçlü olduğunu; ancak Nevevî ile birlikte vacip görüşünün esas alındığını, veda tavafındaki ihtilafın ise zayıf olduğunu; yani vacip olduğu görüşünün daima baskın olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle veda tavafının hükmü konusundaki tercihiyle müellife itiraz edilmiştir.

3.9. İhramdayken Saçı Taramak

Müellif saç taramayı (tercîl-i şa'r) ihram yasakları arasında sayıp bu davranışın ihramlıya haram olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Oysa Nevevî *Mecmû'*da, böyle saç tarama veya başı tırnakla kaşıma eylemlerinin mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Burada saçın kopmasının hükme tesiri vardır. Kaşıma veya tarama, saçı koparacak şekilde ise haram; değilse mekruh addedilmiştir. Dolayısıyla müellifin buradaki ifadesini, kişinin taramasının saçını koparacağını bildiği durumlara hamletmek mümkündür. Yine de ifadenin kendisi problemlili görünmektedir. Eğer "saç tarama" yerine "saçı koparma" şeklinde bir ifade kullanmış olsaydı; herhangi bir işkâl kalmayacaktı.⁸⁶

Belirtmeliyiz ki şarihlerin bir kısmı buradaki saç taramadan kastın saçı yağlamak olduğunu vurgulamışlardır. Hatta Hatîb Şirbînî (öl. 977/1570) "yağ ile (bi'd-dühn)" ifadesini metnin aslında varmış gibi kullanarak ilgili yasağı "saçı yağ ile taramak" şeklinde dile getirmiştir.⁸⁷ Bu şekilde anlaşılması durumunda da yine işkâl kalmamaktadır. Ancak metinde olmayan bu kaydın Şirbînî tarafından yazılması, kuvvetle muhtemeldir ki, müellifin ifadesini yanlış anlaşılacak bir manaya hamletmek için yaptığı bir eklemidir. Nitekim Amrîti, bizatihi haram olmaması nedeniyle metinde yer alan saç tarama hususunu, nazımda dile getirmemiştir.⁸⁸

3.10. Hacda Bir Vacibi Terk Etme Cezasının Ödenme Şekli

İhramlıyken bir vacibi terk etme veya bir haramı işleme sebebiyle ceza (dem) gerekmektedir. Bu cezaların bir kısmında tertibe riayet etmek gerekli olmakta, bir kısmında ise muhayyerlik (tahyîr) söz konusu olmaktadır. Burada tertipten maksat, kurban kesmenin gerekmesi ve bundan ancak aciz kalındığında başka bir tür ceza ödemeye geçilebilmesidir. Muhayyerlikten kasıt ise birinci tür cezayı ödemeye gücü yetmesine rağmen başka tür bir ceza ödemeye geçişin mümkün olmasıdır. Ayrıca kurban kesme (dem)

⁷⁹ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 3/99. Müzenî de bu kurbanın gerekli olduğunu ifade etmiştir bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/366.

⁸⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/134-135. Ayrıca bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 219; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 152; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/258; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 195; Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 130; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 115.

⁸¹ Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 7/388-389.

⁸² Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 3/105. Müzenî'nin Mina'da gecelemeği terk etmede gerekli cezaları zikretmesi ve bu terkte -istisnalar hariç- ruhsat olmadığını belirtmesinden onun da vacip olarak gördüğü anlaşılmaktadır bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/370-371. Ayrıca bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 219-220; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 152; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/257, 258; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 195; Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 130; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 115.

⁸³ İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 153; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/257, 258; Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 131; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 116. Her üç meselenin hükmü konusunda Gazâlî'de ise bir netlik olmayıp; kendisi ihtilafı zikretmekle yetinmiştir bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/263-264, 265.

⁸⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Câye ve't-takrîb*, 20.

⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/248. Ayrıca bk. İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 154.

⁸⁶ Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 222; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 117.

⁸⁷ Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/260; el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 2/454; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 197.

⁸⁸ Bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 132.

de bunların yanında takdir ile vacip olduğu gibi tadil yoluyla da vacip olabilmektedir. Takdirden kasıt gerek tertip gerekse tahyîr olsun, Şâri'in geçiş yapılan öbür tür cezanın bedelini takdir etmiş olması; dolayısıyla eksilip azalmamasıdır. Tadilin manası ise cezanın kıymetinin belirlenmesinin ve bu kıymete göre başka bir cezaya geçişin emredilmesidir.⁸⁹

Hacda vacip olan bu cezalardan biri de mikatta ihrama girmeyi terk etme gibi yapılması gerekli bir nüsükü terk etmekten kaynaklanmaktadır. İşte müellif, böyle bir durumda gereken cezanın tertip üzere olması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre bir kurban (şât) kesilmesi gerekmekte, bu hiçbir şekilde bulunamazsa; üçü hacda yedisi memlekete döndüğünde olmak üzere toplam on gün oruç tutulması gerekmektedir.⁹⁰ Buna göre bu bir tertip ve takdir cezasıdır. Müellifin zikrettiği bu cezanın tertip ve takdir üzere olması hususu bazı Şafîî kaynaklarında da benimsenen bir görüştür.⁹¹ Ancak diğer bazı kaynaklarda ise bu cezanın tertip ve tadil üzere olduğu söylenmiştir.⁹² Şu hâlde önce kurban kesilmeli (şât), buna güç yetirilemezse kurbanlığın bedeliyle gıda maddesi alınıp tasadduk edilmeli, buna da güç yetirilemezse her bir müdd için bir gün oruç tutulmalıdır.⁹³ Bu konuda müellifin benimsediği görüş ile diğer görüşün temel Şafîî kaynaklarında da ihtilaf olduğu ve kuvvetli bir tercih ifadesinin bulunmadığı dikkat çekmektedir.

3.11. İkrara Vekâlet

Müellifin vekâlet bahsindeki yargılarından biri de “müvekkilinin izni olmadıkça vekil, onun aleyhine ikrarda bulunmaz”⁹⁴ şeklindedir. Onun bu ifadesinden müvekkilin izin vermesi durumunda vekilin müvekkil adına ikrarda bulunabileceği anlaşılmaktadır. Oysa bunun zayıf bir vecih olduğu; esahh olan görüşe göre ise ikrar için vekâlet akdi yapmanın mutlak olarak (müvekkilin izni bulunsun veya bulunmasın) sahih olmadığı belirtilmiştir. Çünkü ikrar, bir hakkı bildirmektir; tıpkı şahitlikte olduğu gibi bu konu vekâlet ile yapılmayı kabul etmez.⁹⁵ Müzenî'nin yaklaşımı da bu şekildedir. Onun ifadesine göre bir davayı takip etmede (husumet) vekâlet verilse ve vekil de müvekkili adına ikrarda bulunsa; bu ikrar vekili bağlamaz. Çünkü müvekkil, ikrar için vekâlet vermemiştir.⁹⁶ Gazâlî ikrarda vekâlet verme konusunda ihtilafın bulunduğunu belirtmiş;⁹⁷ Nevevî ise esahh olana göre ikrarda vekâlet vermenin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir.⁹⁸

3.12. Vasîde Aranan Müslümanlık Şartı

Müellif, vasîde (kişinin, ölümünün ardından çocuklarının işlerine nezaret etmesi gibi malî işlemlerini yürütmesi için görevlendirdiği şahıs) bulunması gereken şartları sayarken; Müslüman olmayı mutlak bir şekilde zikretmiştir.⁹⁹ Buradan çıkan sonuca göre Müslüman olmayan birinin vasî tayin edilmesi hiçbir şekilde mümkün olmamaktadır. Hâlbuki esahh olan görüşe göre zimmi olan bir kimse gayrimüslim çocukları için kendi dininde adil olan bir zimmiyi vasî olarak görevlendirebilir.¹⁰⁰ Müzenî de Müslüman olma şartını zikretmiş; ancak zimminin zimmiyi vasi tayin etmesine değinmemiştir.¹⁰¹ Gazâlî, hem

⁸⁹ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 226.

⁹⁰ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 21.

⁹¹ Bu kaynaklar şunlardır: Râfîî, *Fethu'l-'azîz*, 8/72; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 3/185; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/507-508; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/263-264; ayrıca bk. Amrîtî, *Nihâyetü't-tedrib*, 133.

⁹² Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 93; Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/274.

⁹³ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 226; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 158-159; el-Câvî, *Kûtü'l-habîbi'l-garîb*, 202-203.

⁹⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 25.

⁹⁵ Bk. İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 185; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 2/323; el-Câvî, *Kûtü'l-habîbi'l-garîb*, 246. Amrîtî de yine burada metnin aslında olmayan bir eklemeyi yapmak suretiyle tashihte bulunmuştur. O, ikrarda vekâlet vermenin mümkün olmadığını, böyle bir akdin yapılması durumunda ise vekili önünde yaptığı itirafından dolayı, müvekkilin kendi üzerindeki bir hakkı ikrar etmiş olacağını belirtmiştir bk. Amrîtî, *Nihâyetü't-tedrib*, 151.

⁹⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/578.

⁹⁷ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/361.

⁹⁸ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 134.

⁹⁹ Bk. Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 30.

¹⁰⁰ Bk. İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 223; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 2/398. Amrîtî, nazmında Müslüman olma şartından söz etmemiştir. Belki de mutlak olarak zikretmenin yukarıdaki gibi bir işkâle yol açması, onun bu şartı ihmal etmesinde etkili olmuştur bk. Amrîtî, *Nihâyetü't-tedrib*, 172.

¹⁰¹ Bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/755-757.

Müslüman olma şartını zikretmiş hem de bir gayrimüslimin başka bir gayrimüslimi kendi gayrimüslim çocukları için vasi tayin etmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Aynı şekilde Nevevî de mezkûr şartı zikretmesinin hemen ardından “fakat esahh olan, bir zimminin başka bir zimmiyi vasî tayin etmesinin caiz olmasıdır”¹⁰³ diyerek; ilgili şartın mutlak olmadığını ortaya koymuştur.

3.13. Kadının Kocasına Karşı Avreti

Müellif, nikâh bölümünün baş kısmında erkeğin kadına bakması konusuna değinmiş, bu açıdan yedi farklı durumun olduğunu belirtmiştir. Bunlardan biri de kocanın karısına bakması hususudur. Belirttiğine göre bir kocanın karısının cinsel organı (ferc) dışında kalan vücudunun diğer yerlerine bakması caizdir.¹⁰⁴ Buna göre karısının cinsel organına bakmasının haram olduğu anlaşılmaktadır. Oysa bunun zayıf bir vecih olduğu belirtilmiştir. Sahih olan görüş haram olmamasıdır. Dolayısıyla kocanın karısının bütün vücuduna bakması, istisnası olmaksızın caizdir. Şu var ki karısının cinsel organına bakmasının mekruh olduğu söylenmiştir.¹⁰⁵ Gazâlî, nikâhın kerahetle birlikte her iki taraf (karı-koca) için cinsel organlara bakmayı mubah kıldığını ifade ederek kerahetle beraber caiz olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰⁶ Nevevî ise “koca, karısının bütün bedenine bakabilir”¹⁰⁷ ifadesiyle kerahetin dahi bulunmadığını anlatmaya çalışmıştır. Şu hâlde gerek kerahet bulunduğu gerekse bulunmadığı görüşü esas alınsın; müellifin bu konudaki ifadesi, mezhepteki görüşlere uygun düşmemektedir.

3.14. Kısas Cezasında Öldürme Kastının Gerekip Gerekmemesi

Müellif, katile kısas uygulanmasını gerektiren amden katli şöyle tanımlamaktadır: “Caninin (katil) bir kimseye (maktûl) genellikle öldürücü bir şeyle vurmaya kastetmesi ve bu aletle vurmada onu öldürme kastını taşımasıdır.”¹⁰⁸ Dikkat edilirse; bu ifadeye göre müellif, kısas cezasının verilebilmesi için bir şahsı vurarak öldürme ve öldürücü bir alet kullanmanın yanında öldürme kastını da bir şart olarak itibara almıştır. Ancak bu şartın itibara alınması zayıf bir vecihtir. Sahih olan ise kısasın gerekmesi için öldürme kastının şart olmamasıdır. Bilakis burada muteber olanlar; eylemi kastetmek, (öldüreceği) şahsı kastetmek ve genellikle öldürücü bir şey kullanmaktır.¹⁰⁹ Nitekim öldürme kastını itibara almaya gerek de yoktur. Çünkü bir kimse genellikle öldüren bir şeyle vurulup öldürüldüğünde; öldürme kastı olmasa da bu bir amden katil sayılır. Mesela bir hastaya, hasta olduğunu bilmeden, sağlam birini değil ama hastayı öldürecek bir şekilde veya tazir amacıyla, genellikle öldürücü bir şeyle vurulsa; öldürme kastı olmasa dahi bu, kısas gerektiren amden katil olarak kabul edilmiştir.¹¹⁰

Müzenî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği meselelerden, eylem ve şahsa kastın itibara alınması gerektiği anlaşılmakta ve kendisi genellikle öldürücü bir şeyin kullanılmasını bizzat zikretmektedir. Ancak onun ifadelerinde sarahaten veya zımnen öldürme kastının itibara alınması zikredilmemektedir.¹¹¹ Gazâlî, amden katilin tanımında geçen kastın fiile dönük olduğunu, yine şahsa kastedilmesi ve genellikle öldüren bir şeyin kullanılmasını belirtmişken; öldürme kastına değinmemiştir.¹¹² Aynı şekilde Nevevî de kısasın sadece amden öldürmede gerektiğini belirtmiş, buradaki amd kavramını da “genellikle öldürücü bir

¹⁰² Bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/461.

¹⁰³ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 194.

¹⁰⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 30.

¹⁰⁵ İbn Dakîkûl'îd, *Tuhfetü'l-lebîb*, 316-317; Takıyyüddîn el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 352; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 225-226; Hatîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 2/404; el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 3/374; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 160. Amrîti, mezhep içinde müftâ bih olan, kocanın karısının cinsel organına bakmasının caiz olduğu görüşünü tercih emiş ve nazmında bu yönde metne aykırı bir ifade kullanmıştır. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 174.

¹⁰⁶ Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/7.

¹⁰⁷ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 205.

¹⁰⁸ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 37.

¹⁰⁹ Bk. Takıyyüddîn el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 452; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 267; el-Câvî, *Kûtü'l-habîbi'l-garîb*, 370. Amrîti de nazmında eylem ve şahsa kast ile genellikle öldürücü şeyi zikrederken; öldürme kastından sarf-ı nazar emiştir bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 192.

¹¹⁰ Bk. el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 4/119.

¹¹¹ Bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/351-357.

¹¹² Bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/126.

şeyle fiile ve şahsa kastetmek¹¹³ olarak tanımlamıştır. Buna göre öldürme kastını ayrıca belirtmede müellifin yalnız kaldığı söylenebilir. Ayrıca çoğunlukla öldürmede kullanılan bir alet ile vurmada, öldürme kastının zaten mevcut olduğu gizli değildir. Bu açıdan tanıma eklenmesi gereken bir kayıt olması yönü zayıftır.

3.15. Kurban Kesim Vaktinin Başlangıcı

Müellifin konuyla ilgili ifadesi şöyledir: “Kesim vakti, (kurban) bayram namazı vaktinden itibaren başlayıp teşrik günlerinin sonuncusundaki güneş batımına kadardır.”¹¹⁴ Buna göre kurban ibadetinin başlangıç vakti, kurban bayramı namazının kılınmaya başladığı vakitle bir tutulmuştur. Şarihler ise kurban kesiminin başlangıcını, “kurban bayramının ilk günü (yevm-i nahr) güneşin doğup da iki rekât namaz kılınacak ve hafif iki hutbe okunacak kadarlık bir süre geçtiğinde başlar”¹¹⁵ şeklinde ifade etmişlerdir. Müzenî, kerahet vakti çıktıktan sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s) kıldığı miktardaki bir bayram namazı ve iki hafif hutbe kadarlık bir süre geçtiğinde herkes için kesimin helal olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Gazâlî de aynı ifadeleri kullanmış,¹¹⁷ Nevevî ise “kurban bayramının ilk günü güneşin bir mızrak boyu kadar yükselmesi ve iki rekât ile iki hafif hutbe kadarlık bir zaman geçtiğinde kesim vakti girmiş olur”¹¹⁸ demektedir. Aslında müellifin ifadesinin diğerlerinden ciddi olarak farklı olduğunu söyleyemeyiz. Ancak onun kesim vaktini namaz vakti ile birlikte başlatan ifadesi, vakit girer girmez namazdan önce de kesim yapılabileceğini vehmettirmektedir. Bu açıdan müellifin ifadesi zayıf kalmaktadır.

3.16. Hâkimlerin Kâtip Olmaları Şartı

Müellif, hâkimlik (kadılık) yapacak şahsın on beş vasfı taşıması gerektiğini ifade etmiş, bunlardan birini de “kâdînin kâtip (yazıcı) olması” şeklinde belirtmiştir.¹¹⁹ Ancak şarihler, bu görüşün mercûh bir vecih olduğunu, esahh görüşe göre hâkimin yazmayı biliyor olmasının şart olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü davaları hükme bağlamaktaki temel maksat, yazma işi olmadan da gerçekleştirilebilir.¹²⁰ Gazâlî, “zahir olan, yazması olmayan ümmî birinin hâkimlik yapması caizdir”¹²¹ diyerek bu şartı benimsemediğini ortaya koymuş, Nevevî ise böyle bir şarttan söz etmemiştir.¹²² Sonuç olarak yazmayı bilme işinin hâkimlikte kemal şartı olarak görülmesi ve belki verdiği hükmü izah etmede kullanması yönüyle değerlendirilmesi daha uygun olup mezhepte bu eksikliğin hâkimlik yapmaya halel getirmeyeceğinin benimsendiği görülmektedir.

3.17. Bir Sebeple Asabe Olanlarda Asabe Sıralaması

Bilindiği gibi kölesini azat eden efendi onun mevlası olur (mevla'l-atâka) ve bu köleye mirasçı olma hakkını elde eder. Bu kölenin kendisine kan bağıyla bağlı olan hiçbir akrabası olmadığı takdirde; mevla'l-atâka, o da yoksa bunun asabeleri köleye mirasçı olur. Köle azat etmeden kaynaklandığı için buradaki asabeye sebebi asabe adı verilmiştir.¹²³ İşte müellif, bu asabelerin hangi sırayla mirasçı olacakları ile ilgili olarak; “velâ konusunda asabelerin tertibi, mirastaki asabe tertibi gibidir”¹²⁴ diyerek hem nesebi hem de sebebi asabede sıralamayı aynı olarak kabul etmiştir. Ancak şarihlerin ifadelerine göre azat edenin hem kardeşi hem de dedesi varsa; azhar ve esahh görüşe göre bu mevlânın kardeşi veya kardeşinin oğlu,

¹¹³ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 269.

¹¹⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 43.

¹¹⁵ Bk. İbn Dakîkul'îd, *Tuhfetü'l-lebîb*, 451; Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 531; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 313; Hatîb Şîrbînî, *el-İknâ'*, 2/591. Nitekim Nevevî'nin *Ravda*'sındaki ifadesi de böyledir bk. Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 3/199. Amrîti de yine metne bağlı kalmadan nazımda kesim işinin güneşin doğumundan sonra hafif iki rekât namaz ve iki hutbeden sonra başlayacağını belirtmiştir bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 217.

¹¹⁶ Bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/556.

¹¹⁷ Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/211-212.

¹¹⁸ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 320.

¹¹⁹ Bk. Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 45.

¹²⁰ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 551; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 326; Hatîb Şîrbînî, *el-İknâ'*, 2/615. Amrîti de nazımda hâkimin yazmayı bilme şartına değinmemiştir bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 222.

¹²¹ Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/237.

¹²² Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 336.

¹²³ Bk. Hamza Aktan, *Mukâşeseli İslam Miras Hukuku* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008), 36-37, 84, 174.

¹²⁴ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 47-48.

dedesinden önce mirasçı olma hakkına sahiptir. Oysa nesepten dolayı asabe olarak mirasçı olmada dede, kardeşten önce hak sahibiydi.¹²⁵

Müzenî, kardeş ve kardeş oğlunun dedeye takdim edilip edilmemesi konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiş; ancak görüş beyan etmemiştir.¹²⁶ Gazâlî de tercih belirtmeksizin ihtilafa değinmiş,¹²⁷ Nevevî ise sebebi asabe sıralamasının nesebi asabe sıralaması gibi olduğunu belirtmekle beraber; azhar olan görüşün azat edenin kardeşi ve kardeş oğlunun dedesine takdim edileceği şeklinde olduğunu vurgulamıştır.¹²⁸

3.18. Şüphyle Zifafı Cariyenin Ümmüveled Olması

Bir kimse, başkasının cariyesi ile şüphyle (kendi hür zevcesi veya cariyesi ya da ümmüveledi olduğu zannıyla) zifafı bulunursa ve daha sonra da bu cariyeyi mülk edinirse; bu cariyenin o kimse için ümmüveled olup olmayacağı konusunda iki kavil vardır. Müellif, bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İki kavilden birine göre kişinin şüphyle ilişkide bulunduğu cariyeye, onun için ümmüveled olur.”¹²⁹ Müellifin kaydettiği bu görüşün mercûh (zayıf) kavil olduğu, mezhepte râcih olan (azhar) kavle göre ise bu cariyenin ümmüveled olmayacağı şarihler tarafından vurgulanmıştır.¹³⁰ Gazâlî de görüş belirtmeden konu hakkında iki kavil olduğunu,¹³¹ Nevevî ise doğrudan “azhar görüşte ümmüveled olmaz”¹³² diyerek kuvvetli görüşü açık ve net olarak ortaya koymuştur.

4. Sonuç

Şafii mezhebinde bizzat mezhep imamının kadîm ve cedîd görüşleri ile başlayan süreçte belirli bir zamana kadar mezhepteki muteber görüşün hangisi olduğu konusunda bir netlik olmadığı görülmektedir. Bu süreçte fukahânın bir kısmı ihtilafı görüşleri zikredip tercihte bulunmamış, diğer bir kısmı ise tercihini de ortaya koyarak bir nevi tankîh çalışması yürütmüştür. Kâdî Ebû Şücâ'ın da bu ikinci guruptan olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun bazı tercihlerinin mezhepte baskın ve tercihe şayan görülen görüşler değil de mercûh görüşler yönünde olduğunu belirtmeliyiz. Dolayısıyla Şafii fıkhında en kısa muhtasar ve en çok rağbet gören bir metin olmasına rağmen *el-Muhtasar*, çalışmada ele aldığımız konularda mezhebin tercih edilen görüşlerini temsil edememektedir.

Şafii mezhebinin Nevevî ile birlikte iyice belirginleşen görüşlerini bilen bizler, baktığımız pencereden müellifin bazı görüşlerinin mezhepte tercih edilmediğini kolaylıkla söyleyebiliyoruz. Şu var ki müellifin kendince tercih edip benimsediği görüşler, henüz ciddi bir tankîhin yapılmadığı bir dönemde ortaya konulması açısından takdire şayandır. Bu yönüyle *el-Muhtasar*, mezhep literatürüne önemli katkısı olan bir eserdir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

¹²⁵ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 578; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 344; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 469. Amrîti de nazmında, müellifin mutlak ifadesine istisna getirerek bir kayıt koymuş; sebebi asabe sıralamasının nesebi asabe sıralamasından istisna edilen kısmı, “kardeş ve kardeş oğlu velâda dedeyi hacbeder” diyerek belirtmiştir bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 231.

¹²⁶ Bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/723.

¹²⁷ Bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/275.

¹²⁸ Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 184.

¹²⁹ Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *el-Gâye ve't-takrîb*, 48.

¹³⁰ Bk. Takıyyüddîn el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 586; İbn Kâsım el-Gazzî, *Şerhu İbn Kâsım*, 349; Hafîb Şirbînî, *el-İknâ'*, 2/661; el-Câvî, *Kütü'l-habîbi'l-garîb*, 476; el-Buğâ, *et-Tezhîb*, 280. Amrîti, “mutemed görüşte şüphyle zifaf, cariyeyi ümmüveled yapmaz” diyerek tercih ettiği görüşü nazma yansıtmıştır bk. Amrîti, *Nihâyetü't-tedrib*, 234.

¹³¹ Bk. Gazâlî, *el-Vecîz*, 2/290.

¹³² Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 369.

Kaynaklar

- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008.
- Amrîti, Nuruddîn Ebü'l-Hayr Yahya Şerefüddîn b. Mûsâ el-. *Nihâyetü't-tedrib nazmü Gâyeti't-takrib*. thk. Abdülkerîm Muhammed Cerâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010/1436.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bağdâdî, İsmail Paşa el-. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt İstanbul: y.y., 1951.
- Ebû Şücâ' el-İsfahânî, Şihâbüddîn Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed. *Metnü Ebî Şücâ' el-müsemma el-Gâye ve't-takrib*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Buşâ, Mustafa Dîb. *et-Tezhîb fi edilleti metni'l-Gâye ve't-takrib*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989/1409.
- el-Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed. *Büceyrimî ale'l-Hatîb (Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb)*. 4 Cilt Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007/1428.
- el-Câvî, Muhammed Nevevî b. Ömer. *Kütü'l-habîbi'l-garîb tevşîh alâ Fethi'l-karîbi'l-mucîb*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1418.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Vecîz fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Ali Muavvad-Âdil Abdülmevcûd. 2 Cilt Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997/1418.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım. Basım, 1995.
- Hatîb Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hatîb Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ me'ânî elfâz'il-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- İbn Dakîkul'îd. *Tuhfetü'l-lebîb fi şerhi't-Takrib*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. b.y.: Dâru Atlas, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebûbekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkı. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. el-Hafız Abdülalîm Hân. 4 Cilt Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kâsım el-Gazzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım b. Muhammed. *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fi şerhi elfâzi't-Takrib (el-Kavlü'l-muhtâr fi şerhi Gâyeti'l-ihtisâr)*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005/1425.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Keskin, Mehmet. *Şafii Fıkhi*. 2 Cilt Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım. Basım, 2018.
- Koçak, Muhsin. "Ebû Şücâ' el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-. *el-Muhtasar min ilmi's-Şâfiî ve-min ma'nâ kavlih*. thk. Ebî Âmir Abdullâh Şerefüddîn ed-Dâğîstânî. 2 Cilt Riyad: Dâru Medâric, 2019/1440.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt Kahire: Dâru'l-Fikr, 1347.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fikh*. thk. Kasım Ahmed İvad. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 3. Basım. Basım, 1991/1412.

Özdemir, Muhittin. "İlk Dönem Şafîi Fürû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 371-402.

Özdemir, Muhittin. *Şafîi Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım. Basım, 2023.

Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-. *Fethu'l-'azîz bi şerhi'l-Vecîz: eş-Şerhu'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-. *Tabakâtü's-Şafî'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt b.y.: Hicr, 2. Basım. Basım, 1413.

Takıyyüddîn el-Hısnî, Ebûbekr b. Muhammed b. Abdilmümin. *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihıtisâr* thk. Ali Abdülhamîd Baltacî - Muhammed Vehbî Süleyman. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/66-67. Ankara: TDV Yayınları, 2020.



Dergiabant

2023, 11(2): 268-281, doi: 10.33931/dergiabant.1330036



Uyûnîler Emirliği Siyasî Tarihi (469/1070-636/1239) Political History of the 'Uyûnid State (469/1070-636/1239)

Yasin KURNAZ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 19.07.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 07.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Uyûnîler Emirliği Abdullah b. Ali el-Uyûnî (öl. 520/1126) tarafından 469/1070 yılında Lahsâ'da kurulmuş ve 636/1239 yılında Benî Âmir ve Salgurlular tarafından yıkılmıştır. Emirlik, Lahsâ, Katîf şehirleri ve Evâl Adası'nda hüküm sürmüştür. Günümüzde Evâl, Bahreyn olarak bilinirken Lahsâ ve Katîf şehirleri ise Suudi Arabistan sınırları içerisinde ve yarımadanın doğusunda yer almaktadır. Çoğu iç savaşlardan ibaret olan bir siyasî tarihe sahip bu emirlik, Selçuklu Devleti ve Abbâsî hilafetiyle zaman zaman iletişim hâlinde bulunmuş; bölgedeki ticaret ve hac yollarını onlar adına emniyetli kılmıştır. Bölgenin hükmedilmesi güç tabii şartları Selçukluların ve Abbasîlerin Uyûnî yöneticileriyle ilişkilerinin müspet olmasını sağlamıştır. Hac ve ticaret yollarını kontrol etmesinin yanında Basra Körfezi ticareti ve sahillerdeki inci dalgıçlığı, emirliğin en önemli gelir kaynaklarından. Bu çalışma Bahreyn'de kurulan Uyûnîler Emirliği'nin siyasî tarihine bir nebze olsun katkı sunmayı ve kendisinden sonra yapılacak çalışmaların ilk adımı olmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Bahreyn, Uyûnîler Emirliği, Lahsâ, Katîf.

&

Abstract: The 'Uyûnid Dynasty was founded by Abdullah bin Ali al-Uyûnî (d. 520/1126) in Lahsâ in 469/1070 and destroyed by Benî Âmir and the Salghurids in 636/1239. The emirate ruled over the cities of Lahsâ, Kaţîf, and the island of Awâl. Nowadays, Awâl is known as Bahrain, while the cities of Lahsâ and Kaţîf are located within the borders of Saudi Arabia and in the east of the peninsula. This emirate, which had a political history consisting mostly of civil wars, was in contact with the Seljuk Empire and the Abbasid caliphate from time to time and secured the trade and pilgrimage routes in the region for them. The difficult natural conditions of the region ensured that the Seljuks and the Abbasids had good relations with the rulers of 'Uyûnid. In addition to controlling the pilgrimage and trade routes, the Persian Gulf trade and pearl diving on the coasts were among the most significant sources of income for the emirate. This study aims to contribute to the political history of the 'Uyûnid Dynasty founded in Bahrain and to be the first step towards future studies.

Keywords: History of Islam, Bahrain, 'Uyûnid State, Lahsâ, Kaţîf.

Atıf/Cite as: Kurnaz, Yasin. "Uyûnîler Emirliği Siyasî Tarihi (469/1070-636/1239)". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 268-281. doi: 10.33931/dergiabant.1330036

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yasin Kurnaz, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, yasinkurnaz@ohu.edu.tr.

1. Giriş

Uyûnîler Emirliği Bahreyn'de kurulmuştur. Kuruluş yeri Lahsâ olup Katîf ve Evâl Adası'nda etkin olmuştur. Günümüzde Arap Yarımadası'nın doğusunda ve Suudi Arabistan sınırları içerisinde olan Katîf ve Lahsâ'yı, klasik kaynaklarımız Bahreyn beldelerinden saymaktadır. Katîf, Basra Körfezi'ne kıyısı olan bir şehirdir. Evâl ise Bahreyn'in eski adıdır. İlki 648-652/1250-1254, ikincisi 666/1267'de olmak üzere Arap Yarımadası'nın doğusuna iki kez seyahat etmiş olan İbn Saîd el-Mağribî (öl. 685/1286), Bahreyn Arapları olarak tanımladığı Benî Âmir yönetiminin sınırlarının Yemâme ve Katîf arası olduğunu söylemiştir.² Tüm bu sebeplerden dolayı Uyûnîler Emirliği'nin siyasî hayatının, Bahreyn tarihine ışık tutacağını söylemek mümkündür.

Kaynaklar Uyûnîler Emirliği hakkında yeterince bilgi vermez, var olan bilgiler de dağınık hâlde bulunur. Kanaatimizce bunun sebebi Abbâsîlerin Bahreyn bölgesine doğrudan müdahil olmaktan çoğu kez kaçınmasıdır. Yöneticilerin isimleri, hükmettikleri dönemler konusunda da bir belirsizlik ve karışıklık vardır. Bu dönemdeki en önemli kaynağımız şair Ali İbnü'l-Mukarreb el-Uyûnî'nin (öl. 630/1232) *Dîvân'ı* ve bu *Dîvân'a* yazılan şerhlerdir. Buna bazı tarih kaynaklarımız da eklenebilir. Arap dünyasında konu hakkında yazılmış bazı çağdaş eserlerle karşılaşılmışsa da bunların, İbnü'l Mukarreb'in *Dîvân'ının* bir incelemesinden ibaret olduğu görülmüştür. Üstelik bunlardan bir kısmı sözü edilen eseri edebiyat penceresinden incelemektedir.³

İbnü'l-Mukarreb, olayların çağdaşı olup, dönemin siyasî hadiselerinden olumlu ve olumsuz yönleriyle etkilenmiştir. Yönetimdeki aile bireylerinin birbirlerine düşmesiyle tutuklanmıştır. Hapisten çıktığında da Lahsâ'yı terk edip Irak'a yerleşmiştir. *Dîvân'ının* ulaşamadığımız pek çok basımı ve el yazması bulunmakla birlikte çalışmamızda Hulv'ın neşrettiği ve şerh ettiği eseri kullanılmıştır.

Arap dünyasında bazı çağdaş bilimsel çalışmalarla karşılaşılmıştır.⁴ Bu çalışmalarda, Türk komutanlarına karşı zaman zaman menfi bir dil kullanılması, İbnü'l-Mukarreb'in şiirlerindeki ifadelerin doğrudan sağlam bilgi olarak görülmesi ve şairin mübalağalı ifadeler kullanmış olabileceği ihtimalinin göz ardı edilmesi gibi eleştirilebilir yönler dikkat çekmiştir. Ülkemizde ise konu hakkında bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Zekeriya Kurşun'un "*Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*" isimli çalışması bulunmakla birlikte bu eser, 19. ve 20. yüzyılda Osmanlı'nın bölgedeki hâkimiyetini ve idarede gösterdiği zaafı incelemektedir.⁵

Bahreyn Karmatîlerinin yıkılmasından sonra Osmanlı hâkimiyetine kadar yaklaşık 6 asırlık bir bilinmezliğin var olduğu bölge, sanıldığının aksine bazı gelişmelere tanık olmuştur. Uyûnîler Emirliği ve ondan sonra bölgede kurulan devletlerin bilinmemesi, buralarda Arapların bir etkisinin olmadığı izlenimi uyandırmaktadır. Bölgedeki hem Arap kimliğinin varlığı hem de siyasî hadiselerdeki etkinliğinin ortaya konulması bölge tarihinin anlaşılması için elzem görünmektedir. Çalışmamız nispeten bu boşluğu doldurmaya da hizmet edecektir.

² İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Mûsâ, *Kitâbü'l-coğrafiyâ* (Beirut: y.y., 1970), 17, 131. Lahsâ, Arapça kaynaklarda ve Arap dünyasında yapılmış çeşitli çalışmalarda geçtiği üzere Ahsâ olarak kaydedilmiştir. Hem Osmanlı kaynaklarında hem de TDV İslam Ansiklopedisi'nde Lahsâ olarak ifade edilen şehrin ismi, çalışmamızda TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki yazıma mutabık kalınıp Lahsâ olarak kullanılmıştır. bk. Mustafa Bilge, "Lahsa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/59-60.

³ Ali İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân-ı Ali b. Mukarreb*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1963); el-Hudayrî, Ali, *Ali b. el-Mukarreb el-'Uyûnî hayâtühû ve şî'ruhû* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1974); Hatîb, Ahmed Mûsâ, *Şî'ru Ali İbn-i-Mukarreb el-'Uyûnî* (Riyâd: Dârü'l-Merîh, 1984). el-Ammârî, Fazl b. Ammâr, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Devleti'l-'Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts.).

⁴ Örnek olarak bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti fi'l-Bahreyn* (Kuveyt: Dârü'l-Vataniyye'l-Cedîde, 2014); el-Ahsâî, Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'l-müstefîd bi târihi'l-Ahsâi'l-kadîm ve'l-cedîd* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1987).

⁵ bk. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyyeti, Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998).

2. Uyûnîler Emirliği'nin Kuruluş Dönemi

Emirliğin kurucusu Abdullah b. Ali (469/1070-520/1126), el-Uyûnî ailesindedir. Bu aile esas itibarıyla Arap kabilelerin en meşhurlarından biri olan Benî Abdülkays b. Rebîa'dan gelir. Benî Abdülkays Lahsâ'nın yakınlarını yurt edinen en eski kabilelerdendir.⁶ Abdullah b. Ali'nin büyük dedesi İbrâhim b. el-Uyûnî Arap Yarımadası çöllerinde yaşayan bir kimseyken daha sonraları el-Uyûn olarak bilinen Lahsâ'nın kuzeyinde bulunan bir vahaya yerleşmiş ve bu adla anılmaya başlanmıştır.⁷

Uyûnîler Emirliği'nin kurulduğu 469/1070 yılında Bahreyn'de Karmafililer hüküm sürmekteydi. Evâl'i ve Katîf'i kaybeden eski gücünden uzak Karmafililerin elinde sadece Lahsâ vilayeti vardı.⁸

Abdullah b. Ali yerli halktan bir kısmının desteğini alarak Karmafilere karşı 461/1068-469/1076 yılları arasında 7 yıl sürecek savaşa girişti. Abdullah b. Ali'ye ailesi ve Abdülkays kabilesinin kollarının yanı sıra Karmafilileri istemeyen yerli halktan bir kısmı da destek verdi. Yine de onları Lahsâ'dan çıkarabilecek güce sahip değildi. Zira Karmafililer, Bahreyn'in diğer şehirlerini kaybederken o şehirlerden gelen ordulara ve yerli kabilelerden Benî Âmir, Ezz gibi kabilelerden bazılarının desteğine sahipti. Ayrıca Yemen Karmafilileri de aralarında vardı.⁹

Abdullah b. Ali bu güç farkından dolayı Abbâsî halifesinden yardım istedi. Abdullah b. Ali, Karmafilileri destekleyen diğer unsurların asıl amaçlarının kısa zamanda Uyûnî ailesini ortadan kaldırmak olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden Bahreyn'de Karmafilî varlığını yok etmekte aceleci bir tutumu vardı.¹⁰ Abdullah b. Ali'nin yardım talebine hem Abbâsî halifesi Kâim-biemrillâh (422/1031-467/1075) hem de o sırada hilafet üzerinde etkin bir yeri olan Selçuklu Sultanı Melikşah (465/1072-485/1092) olumlu cevap verdi. Karmafililer; Abbâsîler ve Selçuklular nezdinde, iktidara boyun eğmeyen ve Sünnî dünyaya tehdit oluşturan İsmailî bir hareket olarak yok edilmeliydi. Hilafet, Abbâsî halifesi adına hutbe okutacak ve İslam dünyasının siyasî kanadı olan Selçuklulara boyun eğecek herkese yardım etmeye hazırды ki bu şartlarda Uyûnîler en uygun seçenekti.¹¹ Nitekim Abdullah b. Ali gönderdiği mektupta Karmafilileri yok ettikten sonra Abbâsî Halifesi ve Selçuklu Sultanlığı adına hutbe okutacağını bildirdi. Melikşah, Karmafililerle mücadelesine katılmak üzere kumandanı Artuk b. Eksük (öl. 484/1091) önderliğinde 7000 savaçiyı gönderdi.¹²

469/1075'te ordusuyla birlikte yola çıkan Selçuklu komutanlarından Artuk b. Eksük, önce Basra'dan ordunun ihtiyaçlarını giderdi. Sonra Katîf'in üzerine yürüyerek şehri hiçbir zorluk yaşamadan ele geçirdi. Daha sonra da Lahsâ'ya gelerek Abdullah b. Ali'nin ordusuna katıldı.¹³

⁶ bk. Mustafa Fayda, "Abdülkays", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 248-249.

⁷ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 29, 37, 109, 614; Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 4/181; el-Müdeyris, Abdurrahman Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn fi asri'l-Abbâsî* (Riyad: Camiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1404/1984), 73; el-Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Devleti'l-Uyûniyye*, 19.

⁸ Karmafililer o yıllarda yerli halkın bir kısmı tarafından da istenmeyen bir konuma sahipti ki bu da onların bölgede tutunmasına engel oluyordu. Benü'l-Ayyâş Emirliği o yıllarda gücünü iyiden iyiye kaybeden Karmafililerin elinden Evâl Adası'nı aldı. bk. Garsünnî'ne, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Zeylû târihi-ahbâr-i Karâmita li Sâbit b. Sinân*, thk. Süheyl Zekkâr, nşr. Abdülhâdî Harsûnî (Dimeşk: y.y., 1980), 81-84; İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 532-533. Bunun ardından Benü'l-Ayyâş Katîf'teki Zücâc Emirliği'ne son verdi. bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 531-534; el-Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 98.

⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 533; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Devleti'l-Uyûniyye*, 38. Abdullah b. Ali'nin kimseden yardım alamadığı için Abbâsîlerden yardım istediği görüşü de vardır. Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 75-76.

¹⁰ eş-Şer'ân, Nâyîf b. Abdullah, *Nükûdü'd-Devleti'l-Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn* (Riyad: Mektebetü'l-Meliki Fehd el-Vataniyye, 1423/2002), 47-48.

¹¹ Aslında bu, Selçukluların Karmafilileri yok etme çabasının ilk girişimi değildi. Daha önce de girişimde bulunulmuş ancak Selçukluların olası bir galibiyetini kendisi için tehdit olarak gören Katîf emirinin hırslı tutumları nedeniyle ittifak sağlanamayarak büyük zorluklarla geri dönmüştü. bk. Garsünnî'ne, *Zeylû târihi-ahbâr-i Karâmita*, 81-84. Geniş bilgi için bk. Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları Afşin Atsız, Artuk ve Aksungur* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 51-52.

¹² İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: y.y., 1968-72 → 1398/1978), 1/191. Geniş bilgi için bk. Ali Sevim, "Artuk b. Eksük", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/414-415.

¹³ Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâlet-il-Âlemiyye, 2013), 19/321; İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 533. ayrıca bk. Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 98; Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 52-53. Bir Türkmen komutan olup 484'te vefat eden Artuk b. Eksük; Eksük Salar ve Ekseb Salar olarak da

Bu güçlü ordu karşısında tutunamayacağını anlayarak geri çekilen Karmatîler, Lahsâ kalelerinde uzun süre muhasara edildi. Muhasaranın uzaması başta susuzluk olmak üzere birçok konuda sıkıntıya düşen Karmatîler, Uyûnî kuvvetleriyle bir anlaşmaya vardılar. Buna göre Karmatîler on üç adamını Uyûnî kuvvetlere rehin bırakacak, bir ay sürecek barış döneminde 10.000 dinar para toplayacak ve bu para Uyûnîlere teslim edilerek gitmelerine müsaade edilecekti. Anlaşmadan sonra kuşatmayı kaldıran Artuk Bey, barış döneminde Evâl Adası'nı ele geçirdi. Karmatîler ise bir ay boyunca mutabık kalınan parayı toplama bahanesiyle savaşmak için malzeme toplayıp anlaşmayı bozduklarını ilan ettiler.¹⁴

Abdullah b. Ali ve Selçuklu birlikleri, Karmatîlerden aldıkları rehineleri öldürerek yeni bir kuşatma başlattı. Karmatîler Selçuklu ordusuna nazaran hem erzak ihtiyaçlarını gidermiş olmalarından hem de iklime aşinalıklarından dolayı daha avantajlıydılar. Muhasara süresinin uzaması Karmatîler için tekrar sorun olsa da hilafet ordusunda da yorgunluğa neden oldu. Üstelik bazıları hummaya tutuldu, bazıları da sıtmaya yakalandı.¹⁵ Hilafet ordusu Bağdat'a çekilmeye karar verdi. Artuk Bey, kardeşi Alpkuş komutasında 200 savaşçıyı Abdullah b. Ali ile birlikte bıraktı. Güçlerini topladıktan sonra gelip Karmatîleri yeneceklerinin sözünü vererek oradan ayrıldı.¹⁶

Artuk b. Eksük ve ordusunun ayrılması Abdullah b. Ali'nin rakiplerini cesaretlendirdi. Bölgedeki ailelerden Zücâcîler Katîf'e saldırarak burayı ele geçirirken Karmatîler de Abdullah b. Ali'yi yenebileceğini umarak harp sahsına indi. Onlara Benî Âmir, Rebîa, Ezd kabileleri de destek verdi. 474/1075¹⁷ ya da 475/1077'de gerçekleşen Rihleyn Savaşı'ndan Abdullah b. Ali galip ayrılarak Lahsâ'yı ele geçirdi.¹⁸

Karmatîler askerî hâkimiyetlerini bölgedeki birçok Arap kabileye borçluydu.¹⁹ Bunların arasında Benî Âmir de vardı. Abdullah b. Ali Karmatîlerin ortadan kaldırılmasından sonra kendisine en büyük tehlike olarak Benî Âmir kabilesini gördü. Benî Âmir ile Karmatîler arasında bir anlaşma vardı. Anlaşmaya göre Benî Âmir çevre bölgelerden gelecek yağmacı saldırılara karşı Karmatîleri hem koruyacak hem de gücü yettiğinde saldırıları engelleyecekti. Bu bedelli koruma işini kedilerine öteden beri hak olarak görüyorlardı. Karmatîler anlaşmayı kabul ederek bizzat tehdit olmaya hazır Benî Âmir kabilesi saldırılarını da engellemiş oluyordu. Hem güvenlik işinden hem de bunun mali yükünden kurtulan Karmatîlerin tek bir dezavantajı vardı, zayıfladığı anda Benî Âmir'in saldırılarına hedef hâline gelebilecekti. Ancak bölgede yaşayan diğer birçok kabilenin aksine Benî Âmir Karmatîlere sırtını hiçbir zaman dönmedi.²⁰

Karmatîlerin Uyûnîlerce ortadan kaldırılmasından sonra aynı anlaşmayı bölgenin yeni gücüyle de yapmak isteyen Benî Âmir, Uyûniler Emirliği tarafından reddedilince saldırıya geçti. Karmatîleri Uyûnîlere karşı desteklemiş olmasından dolayı Uyûnîlerin Benî Âmir'e karşı onların mali gelirlerini keserek zaten menfi bir tutumu vardı. Benî Âmir Lahsâ'ya çevre kabilelerden topladığı birliklerle yürüdü. Benî Âmir'in ordusunda 1000 atlı, çok sayıda piyade, piyadelerin önünde de vahşi develer vardı. Develeri kışkırtarak Uyûnî ordunun birliğini bozamaya çalışıyorlardı. Alpkuş, 400 okçu ve mızraklı askerlerine develeri hedef almasını ve davul vb. çalgılarla ses çıkararak onları ürkütmesini emretti.

zaptedimiştir. Aslında Artuk b. Eksük, Eksük Salar'ın oğludur. Eksük Salar'ın da Arap Yarımadası'na seferleri olmuştur. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/191; İbnü'l-Mukarrreb, *Dîvân*, 533; Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 46-47.

¹⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/321; ayrıca bk. İbnü'l-Mukarrreb, *Dîvân*, 533; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 99. Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 54.

¹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/321-322; Mahmud Şâkir, *el-Bahreyn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 57; Âl-i Halife, Abdullah b. Hâlid vd., "Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn", *Mecelletü'l-Vesika* 1/1 (1982), 16.

¹⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/322; Müdeyrîs, *İklîmü'l-Bahreyn*, 80-81. Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 54-55.

¹⁷ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 99-100, 260.

¹⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/334; İbnü'l-Mukarrreb, *Dîvân*, 532-534; Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 57.

¹⁹ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber* (*Kitâbü Tercemâni'l-İber*) ve *dîvânü'l-mübtade* ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşrahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 4/118.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Humeydân, Abdüllatif en-Nâsir, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn ve Devruha's-Siyâsi fi târihi Şarki'l-Cezîretü'l-Arabiyye", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb*, 15 (1979), 80-81.

Develer etkisiz hâle getirildiği gibi Benî Âmir ordusu dağıldı,²¹ askerlerinin büyük bir kısmı öldürüldü. Sağ kurtulanların çoğu Basra civarındaki Müntefik kabilesine sığındı. Abdullah b. Ali savaş sonunda ele geçirilen Benî Âmir liderine ve esirlerine merhametli davrandı.²² Karmatîlerden arta kalanlardan bazı kesimlerin saldırıları olsa da bunlar da yenilgiye uğratıldı ve anlaşmaları ihlal etmelerinden dolayı Uman'a sürgün edildi.²³

Art arda gelen bu iki zaferden sonra Abdullah b. Ali, Selçuklu komutanı Alpkuş'la karşı karşıya geldi. Zira Abdullah b. Ali, Alpkuş'un Lahsâ'yı ele geçirmeyi arzuladığı ve kendisini ortadan kaldırmayı planladığı endişesine kapıldı.²⁴ Kimine göre ise Alpkuş'u öfkelen diren hadise, bahsi geçen çatışmalarda elde edilen Arap esirlerin kendisine verilmeyerek serbest bırakılmasıydı.²⁵ Hakikaten Abdullah b. Ali, Arap esirlerin Türk askerlere esir olmaması için çaba göstermişti. Ayrıca Lahsâ'nın fethinde Alpkuş'un yanındaki atlılarla birlikte kaleye girmesine izin vermemişti.²⁶

Böyle başlayan gerginliklerle Abdullah b. Ali'nin Alpkuş'u önce hapsedip sonra da onun infaz emrini vermesi, dönemin Selçuklu Sultanını harekete geçirdi. Zira Bahreyn'in kendi beldesi olduğuna inanan Sultan, bu durumu egemenliği için bir tehdit olarak gördü. Selçukluların Artuk Bey komutasındaki 2000 kişilik ordusu Lahsâ'yı 2 seneye yakın bir süre kuşattı.²⁷ Uyûnîlerden zulüm gördüğünü iddia eden çevredeki Arap kabilelerden askerler de yanında yer aldı. Alpkuş'un katilini isteyen Selçuklu Sultanı Abdullah b. Ali'nin diyet teklifini reddetti. Artuk Bey, Abdullah b. Ali'ye oğlunu esir olarak vermesi karşılığında kuşatmayı kaldırmayı teklif etti. Abdullah b. Ali bunun mümkün olmadığını, bunun yerine diyetin iki katını verebileceğini ifade etti. Muhasaranın şiddetinin artması neticesinde Artuk Bey'in teklifini öğrenen Abdullah b. Ali'nin oğlu Ali, ülkesi ve halkı için canını feda etmekten çekinmeyeceğini söyleyerek kendisini Alpkuş'a bedel olarak teslim edince²⁸ muhasara kalktı.²⁹

Tüm bunlar yaşanırken Katîf tekrar Benü'l-Ayyâş Emirliği'nin eline geçmişti.³⁰ Ayyâşîlerin bu saldırıya geçmesinde Abdullah b. Ali'nin torunlarının da etkisi vardı. Başlarını Abdullah b. Ali'nin torunu Ebû Saîd Ali çekiyordu.³¹ Ayyâşîler, Abdullah b. Ali'nin kendisini toplamasına zaman bırakmamak için acele ederek Lahsâ'ya yürüdü. Nâzira mevkiinin tepelerinde konuşlandılar.³² Gerçekleşen savaşı Uyûnîler kazandı. Abdullah b. Ali bu sorunu tam anlamıyla çözmek için Katîf'e doğru hareket edip şehri ele geçirdi. Ayyâşîler, Evâl Adası'na kaçtılar.³³ Abdullah b. Ali, oğlu Fadl'ı Evâl'e gönderdi. Bir kez daha

²¹ Abdurrahman b. Osman'ın konu hakkında verdiği daha geniş bilgiler için bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 157.

²² İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 53-534; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 101, 261; Âl-i Halîfe, *Dirâsetün fi Devleti'l-Uyûniyyîn*, 18; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-Uyûniyye*, 40; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 154, 158.

²³ Abdülfettâh Muhammed Hulv'un İbnü'l-Mukarreb'in divanına yaptığı şerhinde verdiği bilgi için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 537.

²⁴ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 265; Âl-i Halîfe, *Dirâsetün fi Devleti'l-Uyûniyyîn*, 18.

²⁵ Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 159; Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 57.

²⁶ Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 57.

²⁷ Âl-i Halîfe, *Dirâsetün fi Devleti'l-Uyûniyyîn*, 19-20. Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 87; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-Uyûniyye*, 41; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 159.

²⁸ Artuk Bey, Ali'ye iyi davrandı hatta onun hizmetine bir cariye verdi. Cariyeden Cessâs isminde bir oğlu oldu. Bir süre sonra Abdullah b. Ali oğlunu kurtarmak için Benî Ümeyye'den Lahsâlı Aziz b. Mahfûz isimli adamını, Ali'nin tutulduğu Kirmân'a görevlendirerek bir operasyon düzenledi. Kendisine çokça çok para verilen Aziz, önce bekleyle iyi ilişkiler kurup daha sonra da ona rüşvet vermek suretiyle Ali'yi kurtardı. bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 159; Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 57.

²⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 537. Konu hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Abdülfettâh Muhammed Hulv'un İbnü'l-Mukarreb'in *Dîvân*'ına yaptığı şerhte verdiği bilgi için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 537-540. Şer'ân, Abdullah b. Ali'nin Artuk Bey'i yenmesi neticesinde Lahsâ'dan onları uzaklaştırdığını söylemektedir. Ancak kanaatimizce kendilerine yapılan ihanetin Selçuklu Devleti tarafından sineye çekilmiş olması uzak bir ihtimaldir. Şer'ân, *Nüküdü'd-Deveti'l-Uyûniyye*, 52. Ali Sevim, Alpkuş'un intikamını almak isteyen Artuk Bey olduğunu söylemektedir. Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 57.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 154.

³¹ Abdurrahman b. Osman'ın İbnü'l-Mukarreb'in divanına yaptığı şerhte yer alan konu hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 470, 538-539.

³² Nâzira; Ahsâî'nin Kuzeyinde yer alan ve Kilâbiye ya da el-Mikdâm diye bilinen küçük yerleşim birimine yakın köylerden biridir. Ahsâî, *Tuhfetü'l-Müstefid*, 100. Ayrıca bk. Bilge, "Lahsa", 27/59-60.

³³ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 100, 266; Âl-i Halîfe, *Dirâsetün fi Devleti'l-Uyûniyyîn*, 18; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-Uyûniyyeti*, 155-156.

yenilen Ayyâşîler çöle çekilmek zorunda kaldılar. Zaman zaman saldırılar düzenleseler de etkili olamadılar.³⁴ Böylece Abdullah b. Ali önderliğinde Bahreyn'de birlik sağlanarak Lahsâ'nın başkent olduğu Uyûnîler Emirliği kurulmuş oldu.³⁵

Bu tehlikenin de savuşturulmasından sonra Abdullah b. Ali 474/1081'de acem krallarından Kârûn Bek'in saldırısıyla karşılaştı. Uyûnîler Lahsâ'ya doğru yürüyen Kârûn Bek ordusunu şehir dışında karşıladı ancak yenilerek Lahsâ'ya çekilmek zorunda kaldı. Kârûn Bek karşısında savaşıp galip gelmenin mümkün olmadığını anlayan Abdullah b. Ali bir hileye başvurdu. Onların itaati altına girmiş gibi görünerek zamanla güvenlerini kazanıp sonra onları Uman'dan yüklü miktarda ganimet alınabileceği yönünde manipüle etti. Kendilerine yol göstermesi için yanlarına verdiği bedeviye onları çölde bırakmasını tembihledi. Kârûn Bek ordusu Uman yolunda Rub'ulhâlî çölünün ortasında konaklamak için mola verdiklerinde gece yarısı rehber kaçtı. Sadece bir adamın hangi yöne gittiğini bilmeden kurtulmayı başardığı bu olayda Kârûn Bek ordusunun tamamı çölde yok oldu.³⁶

Abdullah b. Ali'nin iktidarının sonlarına doğru gerçekleştiğini anladığımız bir zaman diliminde Benî Âmir, hasat zamanı saldırılar gerçekleştirmeye başladı. Saldırıların en sonuncusu olan Tâhine Savaşı'nda yenilen Uyûnîler, Benî Âmir'e her yıl gelirlerinden bir miktarı vergi olarak vermeyi kabul etti.³⁷ Bu, onların Benî Âmir karşısındaki ilk mağlubiyetiydi.

Abdullah b. Ali, devlet işlerinde hem ailesindeki bireyleri güçlendirmek hem de yönetimi kolaylaştırmak için çocuklarına görev vermekten çekinmedi. Fadl ismindeki oğlunu Katîf'e, Ali'yi ise Evâl Adası'na vali olarak atadı. Diğer çocukları Lahsâ'da yanında kaldı.³⁸

Sonraki yıllarda Abdullah b. Ali devlet politikalarında daha anlayışlı bir döneme geçmeye karar verdi. Önce sürgün ettiği tüm acemler ve isyankâr bedeviler için af çıkardı. Yeniden birlik ve beraberliği sağlayarak emirliğini güçlendirmeye gayret etti. Şehirlerde ıslahat faaliyetleri düzenledi ve devlet işlerinde kurumsallaşmaya çalıştı.³⁹ Dîvânü'l-İmâre, hazine, askeriye ikta vb. divanlar oluşturdu. Hiç şüphesiz bunlar devlet geleneğine kısmen uzak kaldığını düşündüğümüz yöre halkı için önemli adımlardı. Ülke yönetimi üç bölgede ele alınarak idarecilerine "emir" ya da "melik" dendi. Bu tutum, hilafete duydukları sadakati göstermek ve böylece Abbâsîlerin doğrudan düşmanlığını çekmemek üzere takip edilen politik bir adımdı. Abdullah b. Ali döneminde emirliğin sınırları kuzeyde Basra'dan güneyde Uman'a kadar körfezdeki adalar dâhil olmak üzere uzandı.⁴⁰ 469/1070'te kurduğu emirliğin ilk sultanı olarak 520/1126'da vefat etti.⁴¹

Abbâsîler ve Selçuklular, Uyûnîleri kendileri için tehlike olarak görmedi. Çünkü Halife adına hutbe okutarak Abbâsîlerin güvenini kazanmışlardı, bölgenin iklim ve çöllere dair bilgileriyle de Selçuklulara karşı üstünlükleri vardı. Basra ve Bahreyn arasındaki kabilelere karşı ticaretin, hac yollarının güvenliğini sağlama noktasında hem Abbâsîlerin hem de Selçukluların işlerine yarıyorlardı. Ayrıca Benî Âmir'in de kontrol edilmesi gerekiyordu. Bu ve benzeri etmenler Uyûnîlerin bölgede parlamasını kolaylaştırdı

³⁴ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 538-540.

³⁵ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 538-540; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti*, 156; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 91.

³⁶ Abdülfettâh Muhammed Hulv'un yazdığı şerhte yer alan daha geniş bilgiler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 538.

³⁷ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 551.

³⁸ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 534-535. Ayrıca bk. Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 102; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 96. Abdullah b. Ali'nin isimleri, el-Fadl, Ali, el-Hasan, Macid, Mes'ûd ve Sabbâr ya da Zibâr olmak üzere altı oğlu olduğundan bahsedilmektedir. bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 534-535. Abdullah b. Ali'nin hayattayken vefat eden oğulları hakkında İbnü'l-Mukarreb'in şiiiri için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 535. Mes'ûd isimli oğlunun Karmatîlerle olan savaşta hayatını kaybettiği anlaşılmaktadır. bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 534-535.

³⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 551; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti*, 161-162.

⁴⁰ Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 98; Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-imâreti'l-'Uyûniyyeti*, 164.

⁴¹ Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 98. Abdullah b. Ali'nin ölüm tarihinin 484/1090 olduğuna dair bir bilgi daha vardır. bk. Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-'Uyûniyye*, 49. Fadl'ın, babası döneminde vefat ettiği, Abdullah b. Ali'nin onun yerine hem Katîf hem de Evâl Adası idaresini torunu Ebû Sinan Muhammed b. Fadl'a verdiğini bildirirse de biz bunu İbnü'l-Mukarreb'in *Dîvân*'ında bulamadık. Ayrıca bk. Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 106. Abdullah b. Ali'nin iktidar süresi hakkında 60 yıl, 50 yıl yahut yarım asırdan daha az bir süre zikredilmektedir. bk. Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 101; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 98; Âl-i Halîfe, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 21; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-'Uyûniyye*, 46-49.

3. Yükseliş Dönemi

Abdullah b. Ali'nin vefatından sonra emirliğin başına oğlu Fadl geçti. Fadl, devlet işlerinde katı bir tutum takındı. Özellikle hırsızlık, gasp gibi adi suçları işleyenlere karşı takındığı tutum hem bölgede emniyeti sağladı hem de ihtiyaç sahibi olan yoksulların ve orta sınıfın refahına katkı sundu. Fadl, Lahsâ, Katîf ve Evâl Adası arasında sürekli hareket hâlindeydi.⁴² Kendisi bu şehirlerde dolaşırken Katîf'te yerine vekâleten oğlu Muhammed'i bıraktı. Bir kardeşinin Evâl'de diğerinin Lahsâ'da idareci olarak görevlerine devam etmesini isteyen Fadl, iç işlerinde kardeşlerinden destek aldı. Döneminde devlet sınırları devamlı genişledi. Bu da onun güçlenmesini sağladı.⁴³ Kanaatimizce Fadl'ın iktidarı yaklaşık 20 sene sürdü.⁴⁴

Fadl'dan sonra yerine geçen oğlu Ebû Sinan Muhammed'in ilk icraatlarından biri başkenti Katîf yapmak oldu. Çünkü Katîf deniz ticaretinde daha hareketliydi. Ayrıca Ebû Sinan Muhammed tehdit olarak düşündüğü amcalarından uzak kalmak istedi. Kardeşi Gârîr b. Fadl'ı Evâl Adası'na, amcası Ali'yi Lahsâ'ya, emir olarak atadı.⁴⁵ Devlet işlerinde tecrübeli olmalarına rağmen amcalarından bazılarını görev vermemeye gayret etti. Zira amcalarının, kendileri hayattayken yeğenlerinin emir olmasına rızaları yoktu. Onlara göre Muhammed b. Fadl'ın emirliği, devletin Fadl ailesinin malı olabilme tehlikesini barındırıyordu. Hâl böyleyken amcalarına görev vermesi, onların nüfuzları ve güçlerini artırabilirdi ki bu durum Muhammed için tehlike arz ediyordu. Ancak amcası Ali'yi tehdit olarak algılamadığından ona devlet yönetiminde görev vermekten çekinmedi.⁴⁶

Muhammed cesareti ve savurganlığa varan cömertliğiyle bilinen bir kimseydi.⁴⁷ Özellikle savurgan tutumları ve amcalarının aleyhte çalışmalarından dolayı iktidarı uzun sürmedi.⁴⁸

Hadiseye göre Benî Âmir'in, otlaklarından faydalanmak üzere Katîf meralarına inmesi, Muhammed'i rahatsız etti. Çıkan çatışmada Benî Âmir hezimete uğratıldı ancak Muhammed de bu savaşta ciddi kayıplar verdi. Bu olayda amcalarının bir payı olduğunu düşünerek 538/1143'te hareket geçen Muhammed, girdiği çatışmada öldürüldü. Ordudan kalanlar Katîf'e döndü.⁴⁹ Muhammed'in sekiz senelik iktidarı böylece son buldu.⁵⁰

⁴² Onun halkın refahına katkı sunmasına örnek olarak kaydedilen hadiseye göre bir gün Bahreyn'e ticari mallar taşıyan bir gemi battı. Fadl dalgıçlarla bu geminin mallarının çoğunu çıkartmayı başardı ve sahiplerine ücretsiz iade etti. Bu tacirlerden biri Basra'ya gittiğinde ismi zikredilmeyen dönemin sultanına Fadl'ın yaptıklarını anlattı. Olaydan etkilenen Sultan, ülkesindeki ticareti garantiye almış olmasından dolayı Fadl'ı takdir etti. bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 540-541. Fadl'ın ticareti garantiye almasına örnek olarak aktarılan diğer hadiseler hakkında bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-imâreti'l-'Uyûniyyeti fi'l-Bahreyn*, 169.

⁴³ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 570; el-Hudayrî, *Ali b. el-Mukarreb*, 33, 35; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-'Uyûniyye*, 48.

⁴⁴ Bu kanaate İbnü'l-Mukarreb'in *Dîvân*'ındaki bir şiirden ulaşılmıştır ki burada babasının yerine kendisinin geldiği açıkça anlaşılmaktadır. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 57, 540-541. Fadl döneminin ne zaman bittiği konusunda bir tarih tespit etmek zordur. Fadl'ın hizmetçiler tarafından 525/1131'de ya da 484/1090'da öldürüldüğü bilgisi vardır. bk. Hudayrî, *Ali b. el-Mukarreb*, 35. Fadl'ın vefat tarihi, iktidarda kalma süresi ve hatta iktidara gelip gelmediği meselesinde bile farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Müdeyris'e göre Fadl 484/1090 yılında babasının iktidar döneminde vefat etmiştir ve hiç emir olmamıştır. Abdullah b. Ali ölünce yerine torunu Ebû Sinan Muhammed geçmiştir. Ailede Ebû Sinan Muhammed'den büyük olan Abdullah b. Ali'nin oğulları varken neden torununu seçtiği meselesine Ebû Sinan Muhammed'in idaredeki yetenekli olduğu iddiasıyla açıklık getirmiştir. bk. Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 98. Ammârî ise bunu kabul etmez. Ona göre eğer Fadl öldüyse Abdullah b. Ali'nin, kendi oğlu Ali varken torunu Ebû Sinan Muhammed'e iktidarı vermesi makul değildir. bk. Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Deveti'l-'Uyûniyye*, 48. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Zira İbnü'l-Mukarreb'in şiirinde de aktarılan hadise bunu teyit eder. Şer'ân ise konunun aydınlanmasının oldukça zor olduğunu ve ancak yeni bir keşifle, örneğin döneme ait basılmış bazı paraların bulunmasından sonra kesin bir kanaate varabileceğimizi söylemektedir. bk. Şer'ân, *Nükûdü'd-Deveti'l-'Uyûniyye*, 58.

⁴⁵ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544, 550.

⁴⁶ Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-imâreti'l-'Uyûniyyeti*, 173. Ayrıca Abdurrahman b. Osman burada Lahsâ'ya atananın Ebû Sinan Muhammed'in amcası Ali değil, amcasının oğlu Şükür b. Ali olduğunu söylemektedir. Ancak bunu teyit edemediğimiz itiraf edilmelidir. bk. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-imâreti'l-'Uyûniyyeti*, 173.

⁴⁷ Savurganlığına örnek hadise için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 541-542/

⁴⁸ Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-imâreti'l-'Uyûniyyeti*, 173; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 100.

⁴⁹ Abdülfettâh Muhammed Hulv'un yazdığı şerhte yer alan daha geniş bilgiler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 546.

⁵⁰ Şair Seâlibî'nin Muhammed hakkındaki şiiri için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 542-543; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 108.

4. Emirliğin Duraklama ve Bölünme Dönemi

Yukarıda sözünü ettiğimiz iç savaşla ikiye bölünen Uyûnîler Emirliği'nde, Lahsâ'da Uyûnî ailesinin en büyüğü olan Ebû Mansûr Ali b. Abdullah'a biat edilirken aynı dönemde Hasan b. Abdullah da Evâl adasını ele geçirdi. Katîf'te ise Muhammed'in kardeşi Ebû Fûrâs Gârîr b. Fadl'a biat edildi.⁵¹ Halkın, Fadl ailesinden yönetimi alarak Ebû Mansûr Ali ve Hasan'a biat etmesi, devletin bekasını devletin kurucusu olan Abdullah b. Ali'nin çocuklarında görmesinin sonucuydu. Böylece halk kendisine en yakın emire itaat etti. Zira Hasan ömrünün çoğunu Katîf ve Evâl'de, Ali ise Lahsâ'da geçirmişti.⁵² Âl-i Fadl ise Muhammed'in öldürülmesini unutmamıştı. Bu yüzden Gârîr b. Fadl'ın ilk işi Lahsâ'ya yürümek oldu. Amcası Ali b. Abdullah'tan kardeşinin intikamını almak için Katîf halkından büyük bir ordu hazırladı. Önce Lahsâ çevresine saldırdı ve birinci senenin sonunda 538/539'da Süleymât adlı mevkiye⁵³ büyük bir savaş gerçekleşti.⁵⁴ Gârîr b. Fadl savaştan galip ayrılarak Ali b. Abdullah ve 80 adamını öldürüp 520 esir aldı. Lahsâ'da tarım ve hayvancılık alanlarına zarar verdi. Bu davranışı bir süre sonra Lahsâ'da ekonomik krize neden oldu. Gârîr b. Fadl'ın Lahsâ'ya atadığı vali, devlet hazinesinden halka erzak dağıtarak toplumu rahatlatmaya çalıştı.⁵⁵

539/1144 yılında Gârîr b. Fadl'ın kardeşinin oğlu Hecres b. Muhammed b. Ali iktidara geldi.⁵⁶ Yaşının küçük olmasından dolayı idarede meydan gelen boşluk, şehirlerin karışmasına neden oldu. Hasan b. Abdullah Katîf'i ele geçirerek Fadl b. Abdullah ailesini yönetimden uzaklaştırdı. Katîf ve Evâl adasında Hasan b. Abdullah, Lahsâ'da ise Ali b. Abdullah'ın oğulları yönetime geçti.⁵⁷

5. Emirliğin Birlikteliğinin Yeniden Sağlanması

539/1144 yılında Hasan b. Abdullah (539/1144-549/1154) Katîf'i, Evâl'i ve Lahsâ'yı tekrar ele geçirdi. Nüfuzu ve ailenin büyüğü olması onu ön plana çıkarmış olmalıydı.⁵⁸ Lahsâ'yı ise kardeşinin çocukları Ali b. Abdullah idare ediyordu. Hasan b. Abdullah Katîf'i başkent ilan etti, dönemi uzun bir süre huzura ve istikrara sahne oldu. Bu dönemde Uyûnî toprakları sadece Kays⁵⁹ emirinin Evâl'e art arda düzenlediği saldırılara maruz kaldı. Bu saldırılar, Basra Körfezi'ndeki ticaret yollarının hükmetmek içindi. Kays emirinin büyük bir orduyla harekete geçtiğini haber alan Emir Hasan, kardeşinin oğlu Ebû Mikdem Şükür b. Ali b. Abdullah komutasında bir ordu gönderdi.⁶⁰ Sonra ona amcası Hasan b. Abdullah da katıldı. Savaştan Uyûnîler galip ayrıldı.⁶¹ Neticede Hasan b. Abdullah Bahreyn beldelerini hükmü altında birleştirdi ve nüfuzunu Lahsâ'ya kadar uzattı. İktidarı boyunca sürecek güven ve istikrarı sağlayarak topraklarını ekonomik anlamda geliştirdi. Hatta Bahreyn beldelerinde genel pazarın ihtiyacını

⁵¹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 103; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 23.

⁵² Abdurrahman b. Osman, *Târîhu'l-İmâreti'l-'Uyûniyye*, 177.

⁵³ Lahsâ yakınlarında ağaçlık bir bölgedir. bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 543.

⁵⁴ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 543.

⁵⁵ İbnü'l-Mukarreb'in, emiri bu davranışından dolayı metheden dizeleri için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 543. Bu savaşın Gârîr b. Fadl'ın iktidardaki ikinci senesi yani 545/1150'de gerçekleştiği İbnü'l-Mukarreb'in *Dîvân*'ının şerhlerine dayanarak iddia edilmiştir. bk. Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 24; el-Müslim, Muhammed Saîd, *Vâhatün, alâ dağâfi'l-halîc Katîf* (Riyad: Matâbiu'r-Rizâ, 1991), 218. Ancak bu kanaatin çok da isabetli olmadığı söylenmektedir. Nayif b. Abdullah b. eş-Şer'ân Uyûnîler Emirliği dönemi paralarını incelediği eserinde Hasan b. Abdullah b. Ali'nin kırkıncı yılının başından beri Katîf ve Evâl Adası'nda emir olabileceğine vurgu yapmaktadır. Geniş bilgi için bk. eş-Şer'ân, *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 62. Abdurrahman b. Osman da bu tarihe yakın bir döneme işaret etmektedir. bk. Abdurrahman b. Osman, *Târîhu'l-İmâreti'l-'Uyûniyye*, 180.

⁵⁶ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 25; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 105; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târîhu'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 55.

⁵⁷ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 25.

⁵⁸ Şer'ân, *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 63.

⁵⁹ Kays yahut Kiş Adası Basra Körfezi'nde bir ada olup İran ve Hint gemileri için bir liman hüviyetindedir. Arap ve gayr-ı Arap unsurlar için bir ticaret merkezidir. Sîrâfler tarafından kurulmuştur. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/422.

⁶⁰ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 550; Şer'ân, *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 64. İbnü'l-Mukarreb'in Ebû Mikdem Şükür b. Ali'nin ahlakının güzelliğini anlattığı beyitler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544, 550.

⁶¹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 550; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 26; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 106.

karşılama için para basılmasını gerektiren aktif bir ticari hareket ortaya çıktı.⁶² Yardımseverliği, cömertliğiyle kendinden söz ettirdi.⁶³

11 yıl iktidarda kalıp 549/1154'te vefat eden Emir Hasan b. Abdullah'ın Şükür, Ali ve ez-Zîr isimlerindeki üç çocuğu yaşları küçük olduğu için babalarının bıraktığı boşluğu dolduramadı. Bu durum devleti ele geçirme arzusunda olan Uyûnîler ailesinin diğer bireylerini cesaretlendirdi. Gârîr b. Mansûr b. Ali b. Abdullah (549/1154-556/1160) Katîf ve Evâl adasını ele geçirdi. Hecres b. Muhammed b. Fadl'ın (556/1160-557/1161) onu öldürmesiyle 7 sene süren iktidarı 556/1160 yılında son buldu. Yönetime geçen Hecres b. Muhammed kısa bir süre sonra 557/1161'de vefat etti. Bunun üzerine Şükür b. Hasan b. Abdullah (557/1161-575/1179) babasının yerine geçti. O ve kardeşleri Katîf ve Evâl'de iktidarlarını kurdular. Şükür'ün 18 sene süren iktidarı 575/1179'daki vefatıyla son bulunca 5 yıl süren taht kavgaları başladı. Çıkan çatışmalarda devletin siyasî istikrarı bozuldu.⁶⁴ Kendi bölgesindeki görevi esnasında güçlenen her vali merkezî gücün zayıflamasını fırsat bilerek iktidarı ele geçirmeye çalıştı. Bunlar özellikle Abdullah b. Ali'nin üç oğlu olan Fadl, Hasan, Ali ve onların nesebinden gelenlerdi.⁶⁵

6. Emirliğin İkinci Yükseliş Dönemi

580/1184-587/1191 yılları arasında hüküm süren Şükür b. Mansûr b. Ali b. Abdullah'ın devri yeniden yükselecek Uyûnîler Emirliği için bir geçiş mesabesindeydi. Başkenti Lahsâ yapan Şükür b. Mansur'un vergileri kaldırması, birliği nispeten sağlaması devlette olumlu bir havanın esmesini mümkün kılsa da emirliğin yükselişe geçmesine yetmedi.⁶⁶ Ancak kendisinden sonra emirliğin başına geçen İmâdüddin Muhammed (587/1191-605/1208) birlikteliği yeniden sağladı. Fadl'ın soyundan gelen İmâdüddin Muhammed, emirliğin iç çekişmelerle ve dış tehditlerle baş başa kaldığını gördü. İlk olarak Bahreyn beldelerinin çoğuna uzanmış olan Ebû Mansûr Ali b. Muhammed ailesini yönetimden uzaklaştırmaya karar verdi. 587 yılında Katîf'i ele geçirdi. Sonra Evâl'e yürüdü ve 599/1202'de Lahsâ'yı da alarak Bahreyn'in tamamına nüfuzunu yaydı. Böylece emirlik eski birliğine kavuşmuş oldu. Onun döneminde Uyûnîler Emirliği, tarihi boyunca en güzel dönemine tanıklık etti. Sınırları Arap Yarımadası'nın ortalarına, Uman, Şam ve Irak'a kadar uzandı.⁶⁷ Kısa sürede emirliği istikrara kavuşturmasında iç savaşlarla yıpranan devlette, karşısına çıkacak bir gücün kalmaması ve harici tehlikelerin içerde birleşmeyi sağlaması büyük rol oynadı.⁶⁸

Emirin Abbâsî halifesi Nâsır-lidînillâh (575/1180-622/1225) ile son derece olumlu ilişkileri vardı. Zaten tüm bu başarıları onun yardımlarıyla gerçekleştirmişti. Halifenin yardımları, Uyûnî emirin hacıları koruması, Arap Yarımadası'ndaki ticari güzergâhı emniyete alması ve hac kabileleri için yol emniyetini sağlaması mukabilindeydi.⁶⁹ Hürmüz adalarından ve Kays kabilesinden gelen saldırıları kimi zaman anlaşmalarla ve kimi zaman da savaşlarla durdurmayı başaran İmâdüddin Muhammed ticareti ve refahı geliştirmeyi başardı. Abbâsî Halifesi bu hizmetleri ödüllendirmek için her yıl kendisine resmî bir ücret belirledi. Emirin yaşadığı süre boyunca her sene Bağdat'tan 1200 adet Mısır işi türünden elbise, 2500 küfe hurma ve hububat verdi. Halife, Uyûnî emire çok değer veriyordu. Zira hacılar artık kendilerini güvende hissediyordu.⁷⁰

⁶² Şer'ân, *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 66. Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti*, 182-183.

⁶³ Cömertliğine bir örnek için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 27. Ayrıca Abdülfettâh Muhammed Hulv'un yazdığı şerhte yer alan daha geniş bilgiler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 544-545.

⁶⁴ Şükür'ün yerine kardeşi Ali b. Hasan geldi. Ama 2 yıl sonra 577/1181'de kardeşi ez-Zîr b. Hasan tarafından öldürüldü. Katîf ve Evâl'de de işler iyi gitmedi. İktidarı elde etmek isteyen Uyûnî ailesi bireyleri arasında çatışmalar yaşandı. bk. Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 201; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 28; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 110, 114.

⁶⁵ Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti*, 185. Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 124-125.

⁶⁶ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 552.

⁶⁷ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 548; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 104; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 118; Şer'ân, *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 70. Onun döneminde halkın kavuştuğu huzur hakkında İbnü'l-Mukarreb'in ifadeleri için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 110.

⁶⁸ Abdurrahman b. Osman, *Târihu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti*, 191.

⁶⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 549-550; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 104; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 29; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 119. Hudayrî, *Ali b. el-Mukarreb*, 39.

⁷⁰ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 548-549.

Emir Muhammed'in cesur, cömert, yumuşak başlı, affedici, barış taraftarı, savaşı son çare olarak gören, intikam peşinde koşmayan, sözünde duran, adil, düşmanlarına dahi aşırı gitmeyen biri olduğu kaydedildi.⁷¹ Devletin kavuştuğu bu refaha rağmen Uyûnî aile bireylerinden bazıları Benî Âmir lideri Râşid b. Umeyre ile iş birliği yaptı. İktidarın Gârîr b. Hasan'a, İmadüddin Muhammed'in tüm mal varlığı da Raşid b. Umeyre'ye verilmesi üzerine anlaşılabilir. Düzenledikleri suikast sonucunda öldürülmesiyle 18 yıllık iktidarı 605/1208'de son bulan emir, Katîf'te bir tepeye defnedildi.⁷²

Bu komployu düzenleyenlerden biri olan Gârîr b. Hasan b. Şükür Katîf'te iktidara geçti. Muhammed'in üç oğlundan en büyüğü olan Fadl, Halife Nâsır-lidînullâh'tan aldığı yardımlarla Katîf'e yürüdü. Aralarında gerçekleşen savaşı Fadl kazanarak babasının intikamını aldı.⁷³

7. Emirliğin Yıkılışı

İmadüddin Muhammed'e düzenlenen suikast,⁷⁴ Uyûnîler Emirliği için sonun başlangıcıydı. Zira bundan sonra emirlik, bireylerin iktidar için birbirleriyle verdikleri mücadelelere sahne oldu. Gârîr'in iktidara gelmesinden sonra Fadl b. Muhammed, Abbâsî Devleti'nin yardımıyla Katîf'ten Evâl adasına kadar 606/1209'da yönetime geçti.⁷⁵ Başarısız bir yönetim sergilediğini anladığımız Fadl, yerini 616/1219'da amcasının oğlu Ebû Şükür Mikdem b. Mâcid'e bıraktı. Ebû Şükür Mikdem ziraatı geliştirdi. Ayrıca istikrar ve güveni nispeten sağlayarak Irak, İran hatta Mısır ve Afrika sahillerine kadar uzanan bir ticaret ağı kurdu.⁷⁶ Aynı çağda yaşayan İbnü'l-Mukarreb, emire bu iyi gidişin temelleri olmadığını, silahlanması gerektiğini, akıl danışacağı insanları iyi seçmesi gerektiğini söylemesine rağmen emir onu dinlemedi.⁷⁷ Anlaşıldığına göre art arda suikastlarla, iç çekişmelerle çok sık yönetici değişti. Son emir olarak ismi geçen Mikdem b. Gârîr⁷⁸ dönemiyle birlikte Uyûnîler, Bahreyn beldelerini, başkent hükmünde olan Lahsâ'dan başlayarak kaybetti.

7.1. Lahsâ'nın Benî Âmir'in Eline Geçmesi

Uyûnîler Emirliği'nin yıkılmasında en etkin rolü bölgenin belki de en önemli kabilesi olan Benî Âmir oynadı. İlk dönemlerde Uyûnîlerin galip gelmeyi başardığı Benî Âmir, 483/1090-1091 senesinde 10.000 askerle Lahsâ'dan Basra'ya saldırıp yağmaladı ve buraya oldukça zarar verdi. Bağdat'ın bölgeye gönderdiği acil yardımla Benî Âmir buradan uzaklaştırıldı.⁷⁹ Bu olay Benî Âmir'in Basra ile Bahreyn arasına hâkim olduğunu göstermekteydi. Nitekim bir zaman sonra güçlerini daha da arttıran Benî Âmir, Karmatîlere yaptığı gibi Uyûnîleri de kendilerine belli bir miktar ödeme yapmaya mecbur bıraktı.⁸⁰ Bu durum; önceleri karşı olmalarına rağmen sonraki dönemde Benî Âmir'le anlaşma yoluna giden Uyûnîlerin zayıfladığını, Benî Âmir'in de bölgedeki hâkimiyetinin düzeyini göstermekteydi. Bölgedeki ticaret yollarının hac güzergâhının ve tarım alanlarının korunması görevi Benî Âmir'e geçti. Bu vazife onların bölgedeki tanınırlığını, ilişkilerini ve saygınlığını arttırdı.

Benî Âmir 588/1192'de Basra'ya yeniden saldırıp orayı yağmaladı.⁸¹ Hafâce ve Müntefik kabilelerinin düzenlediği baskından da galip ayrılan Benî Âmir 593/1196-1197'de Basra'ya bir kez daha saldırdı. Bu

⁷¹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 593. İbnü'l-Mukarreb'in İmadüddin Muhammed'i methettiği diğer beyitler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 547-549, 591.

⁷² İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 110, 331-332, 524. İmadüssin Muhammed'in, Abdullah b. Ali'nin üç oğlundan hangisinin nesebinden geldiği tartışmalıdır. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Osman, *Târîhu'l-İmâreti'l-'Uyûniyye*, 226-227.

⁷³ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 599; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 130.

⁷⁴ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 110, 331-332, 524; Ahsâi, *Tuhfetü'l-müstefid*, 107; Âl-i Halife, *Dirâsetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn*, 29; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 121-123; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târîhu'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 63.

⁷⁵ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 599; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 130.

⁷⁶ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 499.

⁷⁷ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 83. Uyûnîler Emirliği'nin siyasî tarihine canlı tanıklık eden İbnü'l-Mukarreb devletin işleyişine zaman zaman müdahalelerde bulunmuş ve çoğu zaman bu müdahalelerden zarar görmüştür. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Osman, *Târîhu'l-İmâreti'l-'Uyûniyye*, 210-211.

⁷⁸ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 478-479, 631.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), 8/336.

⁸⁰ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 546.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/107.

saldırı, Halife Nâsır-lidînillah'ın Uyûnîlerin Benî Âmir'i kontrol edebilmekten aciz kaldığını anlamasına neden oldu.⁸²

Benî Âmir özellikle Fadl döneminde nüfuz sahibi olmayı başardı. Evâl adasından ikta olarak hurma bahçeleri ve tarım arazilerini almalarının yanı sıra ticari gemiler ve balık avcılığından hisse elde ettiler.⁸³ Ayrıca Bahreyn adalarını ve sahillerini ellerinde tutan Benî Kayser, Uyûnîlerin Benî Âmir'le olan uğraşlarını fırsat bilerek onları sıkıştırdı. Gerçekleştirdikleri anlaşmalarda Bahreyn'in inci dalgıçlığı ve Lahsâ'nın, Katîf'in tarım arazileri gelirlerinden önemli bir pay aldılar.⁸⁴ Bu kötü giden dönemde Benî Âmir zamanla Uyûnîler Emirliği'ne yaklaşmaya başlayarak devlet işlerinde kısmen söz sahibi oldu.⁸⁵

7/13. asra gelindiğinde Uyûnîler halkın üzerinde etkinliğini iyiden iyiye kaybetti. Tüccarların yol güvenliğinin olmaması ticarete, tarlalarının emniyetinin sağlanamaması üretime, hac kabilelerinin mallarının yağmalanması turizme ket vurmaya başlayınca halk, güçlü bulduğu Benî Âmir'le iletişime geçti. Lahsâ'nın ileri gelenleri Benî Âmir'in yanında yer alarak harekete geçti.⁸⁶ Benî Âmir'den Ufûr b. Râşid Lahsâ'yı ele geçirip Uyûnî ailesinin bireylerini şehirden çıkardı. Kendisinden istenildiği üzere Uyûnî ailesinden olanlar hariç kimsenin malına el konulmadı.⁸⁷ Ufûr b. Râşid'in Lahsâ'yı ele geçirdiği tarih tam olarak bilinmemekle birlikte 7/13. asrın ilk çeyreği olması muhtemeldir.⁸⁸ 620'lerde Lahsâ'yı alarak Emiri Mikdem b. Ğarîr'i şehirden çıkaran Ufûr b. Râşid, yönetimi devraldı.⁸⁹

7.2. Katîf'in Benî Âmir'in Eline Geçmesi

Katîf'te de Lahsâ'dan farklı bir durum yoktu. İktidarı ele geçirmek isteyen her birey ya Abbâsîlerden ya da Benî Âmir'den yardım istiyor, bunun karşılığında nakdi ödeme yapıyor veya ikta araziler tahsis ediyordu. Emirliği ekonomik olarak çöküntüye doğru götüren bu durum⁹⁰ Kays adası yönetimini cesaretlendirdi. Kays adası, komşusunun kötü halde bulunmasından istifade ederek kurduğu baskıyla onları vergiye bağladı.⁹¹ Çok geçmeden Benî Âmir 630/1231'de Katîf'i ele geçirip Emir Muhammed b. Muhammed b. Ebû Mâcid'i şehirden çıkardı. Son emir artık sadece Evâl'e hükmetmeye başladı.⁹²

7.3. Evâl Adası'nın Salgurlular Tarafından İşgal Edilmesi

Hürmüz⁹³ Emirliği 626/1229'da Kays Adası'nı ele geçirdikten sonra Evâl Adası'na sıkışıp kalan son Uyûnî emirden ödemeyi artık kendisine yapmasını istedi. Daha sonra Kays'a saldıran Salgurlular Hürmüz iktidarına 627/1230'da son verince Uyûnîler bu sefer ödemeyi Salgurlulara yaptı.⁹⁴ Salgurluların 630/1232-1233 ve 633/1235-1236 yıllarında gerçekleştirdiği saldırıları son Uyûnî Emir Muhammed başarıyla püskürttü.⁹⁵ İşte Benî Âmir'in Katîf'i ele geçirdiği dönem tam da bu zamana rastlıyor olmalıydı ki Uyûnîler Katîf'i yeterince savunamadı. Evâl Adası'na düzenlenen saldırılardan sonuncusunu 636/1238'de gerçekleştiren Salgurlular, adayı ele geçirerek Uyûnî Emiri Muhammed b. Muhammed b. Macid'i

⁸² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/654. Bu iki saldırının tarihleri karıştırılmış, tek bir saldırı olma ihtimali için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/107.

⁸³ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 456-465; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 107, 252, 268-269.

⁸⁴ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 505; Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fi târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1342), 98; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 101, 108.

⁸⁵ İbnü'l-Mukarreb'in, Benî Âmir'in Uyûnîler Emirliği'ne yaklaşmasını tasvir ettiği beyitler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 638-639.

⁸⁶ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 631-641; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 112-114. Şair İbnü'l-Mukarreb'in Benî Âmir'le iş birliği yaparak Uyûnîlere karşı harekete geçenleri kinadığı beyitleri için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 631-641.

⁸⁷ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 113-116.

⁸⁸ Konu hakkındaki tartışma için bk. Humeydân, *İmâretü'l-'Ufûriyyîn*, 86.

⁸⁹ Abdülfettâh Muhammed Hulv'un şerhinde yer alan bilgiler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 631.

⁹⁰ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 638-639; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 141-142.

⁹¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/422; İbnü'l-Mücvârî, ? b. Muhammed b. Mes'ûd, *Târîhu'l-müstebşir*, (b.y.: y.y., ts.), 104.

⁹² Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 128-137; Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Devleti'l-'Uyûniyye*, 108-110.

⁹³ Hürmüz şehri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa L. Bilge, "Hürmüz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/497-498.

⁹⁴ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 253-254. Adını 24 Oğuz boyundan biri olan Salgur'dan (Salur) alan Salgurlular (1148-1286), Türk-İslâm hanedanlıklarındandır. Geniş bilgi için bk. Merçil, Erdoğan, "Salgurlular", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/29-31.

⁹⁵ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 253-254.

öldürdü ve tüm mallarını yağmaladı. Bahreyn'de yaklaşık 167 yıl hüküm süren Uyûnîler Emirliği son buldu.⁹⁶

8. Sonuç

Günümüzde bir ada ülkesinden ibaret olan Bahreyn, tarihi itibarıyla çok daha geniş topraklara yayılmıştır. Sınırları İran topraklarından Uman'a kadar olup günümüzde Suudi Arabistan'ın doğusunda, Basra Körfezi kıyısındaki yerleşim yerlerini içine almıştır. Bunlar siyasî tarihinin kayda geçen olaylarının yaşandığı yerler olan özellikle Katîf, Lahsâ ve Bahreyn'in şu an var olduğu, tarihte Evâl Adası olarak bilinen şehirlerdir. Uyûnîler Emirliği'ni Bahreyn tarihine ait kılan etmenlerden biri tam olarak budur. Karmatîlerin yıkılmasından Osmanlı hâkimiyetine kadar yaklaşık 6 asırlık zaman dilimi üzerinde bölgeye ait ülkemizde çalışma yapılmamıştır. Bu durum bölgedeki hem tarihî olayların hem de bu olaylarda Arapların etkisinin olmadığı kanısı uyandırmaktadır.

Uyûnîler Emirliği'nin siyasî tarihi hakkında İbnü'l-Mukarreb'in *Dîvân'*ı diğer kaynaklarda bulunmayan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İbnü'l-Mukarreb o dönemde yaşamış ve mevcut yönetimin siyasî politikalarından etkilenmiştir. Onun hayatının araştırılması, döneme dair verilerin ortaya konması başka bir çalışmaya konu olacak niteliktedir.

Uyûnîler Emirliği, Bahreyn Karmatîlerini Selçuklu Devleti'nden aldığı yardımla yıkmayı başarmıştır. Lahsâ, Katîf ve Evâl Adası'nda hükmetmiş, Abbâsîlerle ve Selçuklularla çoğunlukla iyi geçinme politikası takip etmiş, halife olarak Abbâsîlere bağlı yönetim benimsemiştir. Çölün hükmedilmesi zor kabileleri üzerinde, kendi nüfuzunu kabullenmiş bir devletin varlığı hiç şüphesiz Abbâsîlerin ve Selçukluların işine gelmiştir. Şîî Karmatîleri yok etmekte büyük pay sahibi olan bu emirliğin, hacıların yol güvenliğini sağlamadaki mücadeleleri hem Selçukluların hem de Abbâsîlerin yükünü hafifletmiştir. Ayrıca yol emniyetini tahsis etmeleri, bazı tüccarlara mal garantisi vermeleri ve zarar gören tüccarların mallarını kimi zaman tazmin etme politikaları, İslâm coğrafyasının dinî yönünü temsil eden hilafet merkezini ve Müslümanların siyasî arenadaki temsilciliğini üstlenen Selçukluları memnun etmiştir. Uyûnîlerin, Benî Âmir kabilesini savaş meydanında kurdukları üstünlükle ilk zamanlar susturabilmesi, Abbâsîler ve Selçuklular nezdinde bölgedeki güçlü bir müttefik olarak tanınmasını sağlamıştır. Ancak daha sonra eski güçlerini kaybetmeleri, Benî Amir'in bölgede daha fazla söz sahibi olmasına neden olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla bunun en önemli nedeni emirliğin kurucusu Abdullah b. Ali'nin üç oğlu Fadl, Hasan, Ali ve torunlarının arasında bitmek bilmeyen kanlı iktidar mücadeleleridir.

Karmatîler, kendilerine destek olan başta Benî Âmir olmak üzere bölgedeki kabilelerle, ilişkilerini siyasî askerî ve ekonomik çıkarların üzerine kurmuş; kendilerinden özellikle askerî anlamda istifade etmiştir. Uyûnîler ise Karmatîleri yıktıktan sonra Benî Âmir'den zarar görmemek için uzak kalmaya çalışmıştır. Ancak zamanla Uyûnî aile bireylerinin birbirleriyle mücadelelerinde Benî Âmir'den yardım olarak rekabete girmesi emirliği zayıflatmıştır. Neticede Lahsâ ve Katîf'te yönetim kaybedilmiştir. İçerideki saltanat çekişmelerinin yanı sıra Kays Adası yönetimini ele geçiren Salgurluların dışarıdan müdahaleleri devletin son bulmasına neden olmuştur. Deniz yoluyla Hindistan'a uzanan Körfez ticareti ve bölgedeki inci dalgıçlığı gelirleri Salgurlulara Bahreyn beldelerini ele geçirmeyi cazip kılmıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

⁹⁶ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 254; Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 137; Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 99-100.

Kaynaklar

- Ali İbni'l-Mukarreb el-Ahsâî. *Dîvân-ı Ali b. Mukarreb*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1963.
- Abdurrahman b. Osman. *Târîhu'l-İmâreti'l-'Uyûniyyeti fi'l-Bahreyn*. Kuveyt: Dârü'l-Vataniyye'l-Cedîde, 2014.
- el-Ahsâî, Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'l-müstefîd bi târihi'l-Ahsâî'l-kadîm ve'l-cedîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Baskı, 1987.
- el-Ammârî, Fazl b. Ammâr. *İbnü'l-Mukarreb târihu'd-Devleti'l-'Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts.
- Âl-i Halîfe, Abdullah b. Hâlid vd. "Dirasetün fi Devleti'l-'Uyûniyyîn". *Mecelletü'l-Vesika* 1/1 (1982), 7-22.
- Bilge, Mustafa. "Hürmüz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 18/497-498.
- Bilge, Mustafa. "Lahsa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 27/59-60.
- Fayda, Mustafa. "Abdülkays". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Garsünnî'me, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî. *Zeylû târih-i ahbâr-i Karâmita li Sâbit b. Sinân*. thk. Süheyl Zekkâr. nşr. Abdülhâdî Harsûnî. Dimeşk: y.y., 1980.
- Hatîb, Ahmed Mûsâ. *Şi'ru Ali İbni'l-Mukarreb el-'Uyûnî*. Riyad: Dârü'l-Merîh, 1984.
- el-Hudayrî, Ali. *Ali b. el-Mukarreb el-'Uyûnî hayâtühû ve şî'ruhû*. Beyrut: Müsesetü'r-Risâle, 1974.
- Humeydân, Abdüllatîf en-Nâsır. "İmâretü'l-'Ufûriyyîn ve Devruha's-Siyâsi fi târihi Şarki'l-Cezîreti'l-Arabiyye". *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 15 (1979), 69-140.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âs-arahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*. thk. Halil Şehhâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: y.y., 1968-72 → 1398/1978.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ. *Kitâbü'l-coğrafyâ*. Beyrut: y.y., 1970.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. *el-Kâmîl fi't-târih*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997.
- İbnü'l-Mücâvir, ? b. Muhammed b. Mes'ûd. *Târîhu'l-müstebşir*. b.y.: y.y., ts.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti, Vehhabî Hareketi ve Suud Devlet'nin Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *Ahsenü't-tekâsîm fi marîfeti'l-eqâlîm*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: y.y., 1877.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36/29-31.
- Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî. *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fi târihi'l-Cezîreti'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 2. Baskı, 1342.
- el-Müdeyris, Abdurrahman Müdeyris. *İklîmü'l-Bahreyn fi Asr'i-Abbâsî*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Riyad: Camiatü'l-Melik Su'ûd, 1404/1984.
- el-Müslim, Muhammed Saîd. *Vâhatiün, alâ dafâfi'l-halîc Katîf*. Riyad: Matâbiu'r-Rizâ, 2. Basım, 1991.
- Sevim, Ali. "Artuk b. Eksük". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Sevim, Ali. *Ünlü Selçuklu Komutanları Afşin Atsız, Artuk ve Aksungur*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mirâtü'z-zamân fi târihi'l-ayân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimeşk: Dârü'r-Risâlet'il-Âlemiyye, 2013.
- Şâkir, Mahmud. *el-Bahreyn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- eş-Şer'ân, Nâyif b. Abdullah. *Nükûdü'd-Devleti'l-'Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn*. Riyad: Mektebetü'l-Meliki Fehd el-Vataniyye, 1423/2002.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mucemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.



Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması¹

An Overview of the Level of Belief in Islam Among University Youth in Turkey: A Literature Review

Ayşe ELMALI KARAKAYA² , Meryem KARATAŞ³ , Tuğba ERULTUNCA⁴ , Abdullah İNCE⁵ 

Geliş Tarihi (Received): 15.09.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 26.11.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Bu çalışmada, üniversite gençliğinin İslam dinine olan inanç düzeyleri ve inanma biçimleri ile ilgili alanyazında yer alan çalışmaların sistematik olarak incelenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda veri tabanları ve anahtar kelimeler belirlenerek ilgili literatür 2000-2023 yılları arasında yayımlanan makaleleri kapsayacak şekilde betimsel bir analize tabi tutulmuştur. Araştırma, amacı bakımından keşfedici araştırma olup keşfedici araştırma yöntemlerinden literatür taraması şeklinde yürütülmüştür. Bu yolla, belirtilen soruya ilişkin verilen yanıtların kapsamını, hangi alana ait olduğunu, ilgili alanda nasıl değerlendirildiğini, araştırma sahalarının hangi yönde değiştiğinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. İncelemeye dahil edilen 96 makalenin analizi sonucunda gençlerin büyük oranda İslam dininin inanç sistemini kabullendikleri görülmüştür. Gençlik kategorisinin genişliğini ve özelliklerini göz önünde bulundurarak, gençlik ve dini inanç konusunun toplumsal ve bireysel etkilerinin özellikle nitel çalışmalar ile yeniden sorgulanması gerektiği ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte, gençlik döneminin etkisiyle tekrar sorgulanan, bazen pekiştirilen bazen de yeniden kurgulanan inançla ilgili “soru, merak, ilgi, şüphe ve eğilimlerin” mümkün olduğunca doğru, anlaşılır, objektif zeminlerde değerlendirilmesi ve tartışılması için daha spesifik sorular ve daha küçük gruplarla farklı disiplinlerde yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu da anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Gençlik, Üniversite Gençliği, Dini İnanç.

&

Abstract: In this study, it was aimed to systematically examine the studies in the literature on the belief levels and belief styles of university youth in Islam. In this context, databases and keywords were determined and the relevant literature was subjected to a descriptive analysis covering articles published between 2000 and 2023. The research is exploratory research in terms of its purpose and was conducted as a literature review, one of the exploratory research methods. In this way, it aims to determine the scope of the answers given to the specified question, which field it belongs to, how it is evaluated in the relevant field, and in which direction the research fields have changed. As a result of the analysis of the 96 articles, it was seen that young people largely accept the belief system of Islam. Considering the characteristics of the youth category, it was also revealed that the social and individual effects of youth and religious belief should be re-examined, especially through qualitative studies. In order to evaluate and discuss the "questions, curiosities, interests, doubts and tendencies" related to belief, which are questioned, sometimes reinforced and sometimes reconstructed with the influence of the youth period, on as accurate, understandable and objective grounds as possible, more specific questions and studies to be conducted in different disciplines with smaller groups are needed.

Keywords: Sociology of Religion, Youth, University Youth, Religious Belief.

Atıf/Cite as: Elmalı Karakaya, Ayşe - Karataş, Meryem - Erultunca, Tuğba - İnce, Abdullah. "Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 282-297. doi: 10.33931/dergiabant.1360733

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı desteğiyle yürütülen “Gençlerin İslam’a İnanma Düzeyleri ile İnanç Sorunlarının Tespiti ve İnanç Sorunlarıyla Aile Kurumu İlişkisinin İncelenmesi” projesi kapsamında üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Gör., Ayşe Elmalı Karakaya, Sakarya Üniversitesi, aysekarakaya@sakarya.edu.tr.

³ Dr. Öğr. Üyesi, Meryem Karataş, Sakarya Üniversitesi, meryemkaratas@sakarya.edu.tr.

⁴ Tuğba Erultunca, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi, tugba.erultunca@jsga.edu.tr.

⁵ Doç. Dr., Abdullah İnce, Sakarya Üniversitesi, abdullahince@sakarya.edu.tr.

1. Giriş

Gençlik ve din konusu gün geçtikçe genişleyen ve popüler olan önemli bir araştırma alanı olmuştur. Bununla beraber gençler ve gençlerin sorunları ile ilgili ilk dönemlerde yapılan sosyolojik çalışmalarda din konusunun genellikle ihmal edildiği görülmektedir. Ancak Batı’da yeni dini hareketlerin ortaya çıkması ve bu gruplara katılanların çoğunluğunu genç yetişkinlerin oluşturması, gençlerin ortaya çıkan dini çeşitliliğe olan ilgisi ve dini radikalleşmenin gençler arasında artması vb. durumlar Batı’da gençlerin din algılarına olan ilgiyi artırmış ve konuyla ilgili çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Neticede, gençler arasında yaygınlaşan bu yeni durumlar dini inanç ve pratikler açısından ne anlama geliyor, gençler manevi duygularını tatmin için kurumsal dinler dışında alternatif kaynaklara mı yöneliyorlar gibi sorular gündeme gelmiş ve ‘gençlik ve din’ konusu önemli bir tartışma alanını oluşturmuştur.⁶

Nitekim, Türkiye özelinde de durum çok farklı değildir. 1980’li yıllardan itibaren ortaya çıkan gençlik dönemi ve din, inanç, dini hayat ile ilgili ilk çalışmalar⁷, 1990’larda nitel ve nicel çalışmalar şeklinde artarak devam etmiştir. Bununla beraber, ilk dönemlerde daha çok ergenlik çağı üzerinde yoğunlaşan bu çalışmalara ilerleyen dönemlerde örneklem grubunu üniversite gençliğinin oluşturduğu, üniversite gençliğinin dini inanç, tutum ve davranışları⁸ ve dine bakışları⁹ ile ilgili yapılan yeni çalışmalar eklenmiştir. 2000’li yılların başından itibaren de genç olarak nitelenen yaş aralığındaki gruplarda dini hayat ve inancın etkisi konularında yapılan çalışmalar dönem dönem artış göstererek günümüze kadar devam etmiştir. Bu araştırmaların yanında son yıllarda gençlik ve din konusunun sık sık gündeme gelmesi ve farklı mecralarda tartışılıyor olması sebebiyle bazı dergiler konunun etrafıca ele alındığı özel sayılar da yayınlamışlardır.¹⁰

Çalışmamızda gençlik ve dini inanç konusu, 2000-2023 yılları arasında Türkiye’de üniversite gençliği örnekleminde hazırlanan makaleler üzerinden değerlendirme yapılarak ele alınmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere gençlik ve inanç konusunda ergenlik döneminden başlayan çalışmalar günümüzde ağırlıklı olarak üniversite gençliğinin dini tutum, davranış, dini algılama biçimleri, iman esaslarına yönelik değerlendirmelerine odaklanır hale gelmiştir. Yapmış olduğumuz bu çalışma ile belirtilen yıllar arasında "üniversite gençlerinin İslam’ın iman esaslarına inanma düzeyleri" ile ilgili yapılmış araştırmaların taranması ve süre gelen tartışmaların betimsel bir analizinin yapılması hedeflenmektedir.

2. Yöntem

Bu çalışma üniversite gençliğinin inanç düzeylerinin ne olduğu ve inanma biçimlerinin hangi faktörlerden etkilenerek değiştiğini ele alan ve sorgulayan uygulamalı araştırmaların (nicel, nitel, karma yöntemler) değerlendirilmesini kapsar. Araştırma, amacı bakımından keşfedici bir araştırmadır. Keşfedici araştırmanın tercih edilme nedenleri arasında “ilgilenilen konunun çok önemli değişimler geçirmesi, dolayısıyla bu konu hakkında önceden yapılmış olan çalışmaların bulgularının geçerliliğini yitirmesi” ve “araştırma alanlarının daha çok nicel araştırmalar olması nedeniyle araştırmacının bu konuda nitel bir çalışma yapmak için yeterli ön bilgiye sahip olmaması” yer almaktadır.¹¹ Bu çalışmada da ortaya çıkarıldığı üzere alanyazında ağırlıklı olarak nicel çalışmalar mevcuttur ve nitel araştırma alanına ilişkin boşluk göze çarpmaktadır. Ayrıca hem gençlik döneminin aksiyonlu yapısı hem de günümüz toplumlarının değişim hızları dikkate alındığında önceki çalışmaların bulgularının geçerliliği üzerine yeniden düşünmenin gerekli olduğu fikri çalışmanın keşfedici bir araştırma olarak değerlendirilmesini gerektirir.

⁶ Sylvia Collins-Mayo, “Youth and Religion: An International Perspective”, *Theo-Web. Zeitschrift Fuer Religionpaedagogik [Academic Journal of Religious Education]* 11/1 (2012), 80-94.

⁷ Hayati Hökeleki, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983); Mustafa Naci Kula, *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi* (Uludağ Üniversitesi, YL Tezi, 1986).

⁸ Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Anket Uygulaması*. (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989).

⁹ Münir Koştas, *Üniversite Öğrencilerinde Din’e Bakış* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

¹⁰ Diyanet-Sen, “Din ve Toplum Dergisi _ Gençlik ve Din sayısı”, *Din ve Toplum* 17 (2022); Lacivert, “Yeni Sekülerlik Dosyası”, 2021.

¹¹ Robert Alan Stebbins, *Exploratory Research in the Social Sciences* (SAGE Publications, 2001), 9.

Bu kapsamda, çalışmanın hedef kitlesini “üniversite öğrencileri”, araştırma evreni ve inceleme alanını ise “2000-2023 yılları arasında yayımlanan akademik makaleler” oluşturmaktadır. İlgili tarih aralığı ve çalışma alanının genişliği dikkate alındığında araştırma evreni ve hedef kitlesi bakımından bir sınırlandırma yapılması gerekli görülmüştür. Bu sebeple gençlik dönemi içerisine yalnızca üniversite öğrencileri dâhil edilmiş, alan yazında hedef kitlesi “lise öğrencileri” olan çalışmalar kapsam dışında bırakılmıştır. Bununla birlikte inceleme alanına yalnızca “akademik makaleler” dâhil edilerek araştırmanın sınırları bu şekilde çizilmiştir.

Araştırmamızın temel problemi, “üniversite gençliğinin İslam dinine inanç düzeyleri ve inanma biçimlerinin nasıl değiştiği sorusu”dur. Araştırma evreni olarak belirlenen akademik makalelerin literatür taraması yöntemi kullanılarak analiz edilmesiyle bu soruya cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak inceleme alanına dâhil olan araştırmaların türleri, alanları ve yöntemleri tespit edilmiş ve daha sonra, gelecekte yapılacak çalışmalar için bir projeksiyon oluşturulmuştur. Oluşturulan bu projeksiyonun diğer araştırmacılar için konuyu en iyi hangi araştırma yöntemiyle inceleyebilecekleri, hangi veri toplama araçlarının kullanılabileceği ve örneklem grubunun belirlenmesi gibi hususlarda yol gösterici olması beklenmektedir.

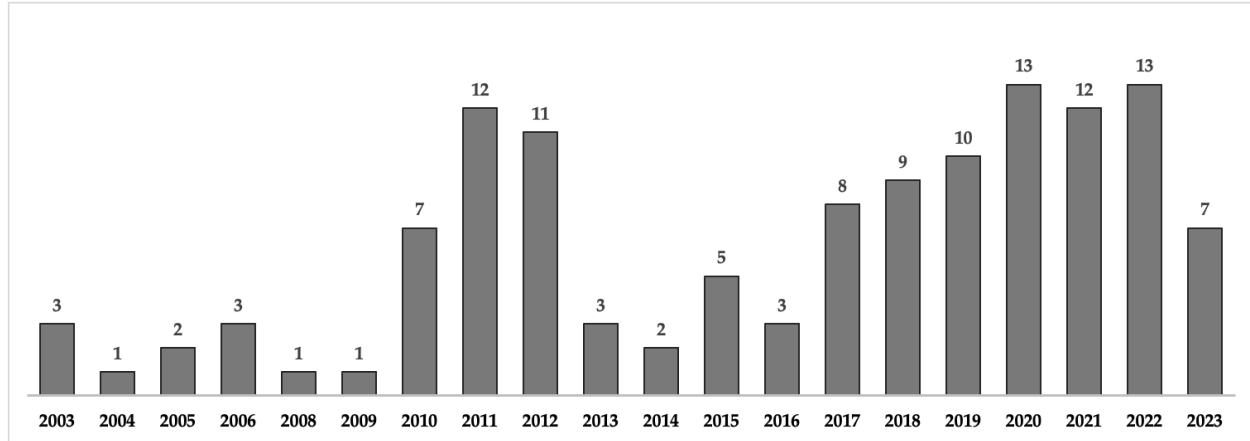
Çalışmamızda yapılan inceleme kapsamında **DergiPark**, **İSAM**, **ULAKBİM** ve **GoogleScholar** veri tabanları kullanılarak 2000 – 2023 yılları arasında yayımlanan, gençlerin İslam’ın iman esaslarına inanma düzeyleri ile ilgili olabilecek makaleler taranmıştır. Yapılan taramalarda kullanılan kavramlar araştırma grubuna ve araştırma konusuna yönelik olmak üzere iki temel gruba ayrılmıştır. Buna göre, *araştırma grubuna yönelik*: Z kuşağı, Gençlik, Üniversite Öğrencileri; *araştırma konusuna yönelik* ise İslam inanç esasları, İslam dini, Allah'a iman, Peygamberlere iman, Kitaplara iman, Meleklerle iman, Ahirete iman, Kaza ve Kadere iman, Dindarlık, İnanç, Dini İnanç, İnanç Düzeyi kavramları belirlenmiştir.

Anahtar kavramlar kullanılarak yapılan ilk taramada araştırma konusu ile ilgili olabilecek toplam 126 makale bulunmuş, ayrıntılı analiz sonrasında bu makalelerden 30 tanesinin örneklem grubunun ya da veri içeriğinin çalışmayı kapsamadığı tespit edilmiştir. Neticede, toplam 96 makale araştırmaya dahil edilmiştir.

Literatürde gençlik ve din ile ilgili çalışmaların genel olarak dindarlık üzerinden yapıldığı görülmektedir. Araştırmalarda genel olarak dindarlığın çeşitli olgularla ilişkisi ya da farklı olgular üzerindeki etkileri üzerine odaklanılmıştır. Literatür tarama esnasında karşılaşılan dindarlıkla ilgili araştırmalar içerisinde de eğer inanç, İslam inanç esasları vb. ile ilgili bir veri yoksa bu makaleler incelenecek makaleler arasından çıkarılmış ve analize dahil edilmemiştir.

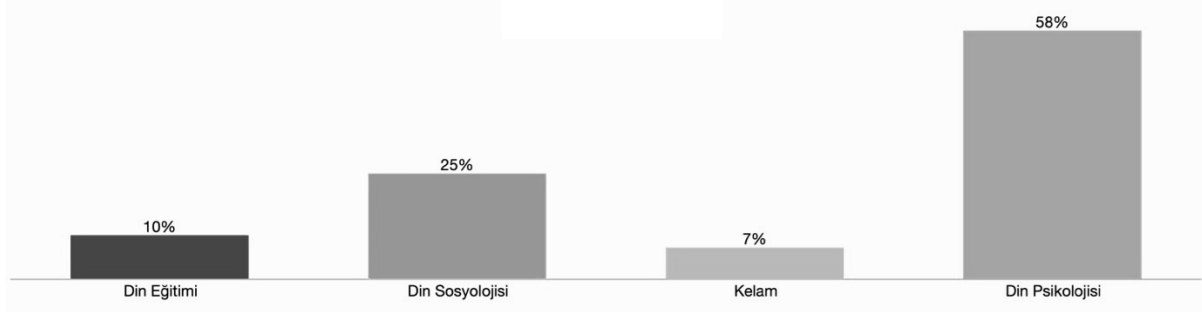
Konuyla ilgili ulaşılan makalelerin yıllara göre dağılımına bakıldığında, gençlik ve din konulu araştırmaların 2010 yılından sonra ivme kazandığı görülmektedir (bkz. Şekil 1). Bununla beraber zaman zaman konuyla ilgili araştırma sayısında azalma olsa da son 6 yılda konunun tekrar gündeme geldiği anlaşılmaktadır.

Şekil 1: Makalelerin Yıllara Göre Dağılımı



Gençlik ve din, gençlerin dine inanma düzeyleri ve dini inancın gençlerin üzerindeki etkileri ile ilgili yapılan araştırmaların genel itibarıyla Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi ve Kelam olmak üzere dört ana disiplin dalında yapıldığı tespit edilmiştir. Çalışmamıza dahil edilen araştırmaların %58’ini Din Psikolojisi alanında yapılmış çalışmalar oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ilgili literatürde Din Psikolojisi alanında yapılan çalışmaların ağırlıklı olduğu görülmektedir (bkz. Şekil 2).

Şekil 2: Makalelerin Araştırma Alanları



Son yıllarda sıkça ortaya atılan, gençlerin dini kimlikleri ve inançları ile ilgili sorunlar yaşadığı, İslam dışı inanç biçimlerinin gençler arasında ilgi gördüğü vb. iddialarla beraber konuyla ilgili yapılan sosyolojik araştırmalarda artış gözlemlenmiş, Din Sosyolojisi alanında da konuyla ilgili araştırmaların sayısı artmıştır. Bu bağlamda, uzun vadede toplum için önemli sonuçları haiz bir konu olan gençlerin din ile ilişkileri konusunu farklı boyutları ile ele alacak sosyolojik ve ayrıca disiplinler arası çalışmaların daha fazla yapılması, konunun farklı disiplinlerin perspektifi ile derinlemesine analiz edilmesini ve daha kapsamlı anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bununla beraber, konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bir kısmı ölçek geliştirme çalışmalarıdır. Bu kapsamda bir grup araştırma yabancı dilde mevcut inanç ölçeklerinin Türkçe versiyonlarını hazırlamaya yoğunlaşırken¹², diğer bir grup araştırma ise inançla ilgili mevcut ölçekleri tekrar değerlendirerek yeni ölçekler geliştirmiştir.¹³

Şekil 3: Makalelerde Kullanılan Araştırma Yöntemleri



İlgili literatür araştırma yöntemleri açısından incelendiğinde ise yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak nicel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir (bkz. Şekil 3). Nitel araştırma yöntemleri kullanılarak yapılan çalışmaların sayısı ise oldukça azdır. Bununla beraber, üniversite gençliğinin dine karşı tutumları, İslam dinine inanma düzeyleri, dinin hayatlarındaki etkisi vb. konularda onların tecrübe ve düşünceleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi edinilerek, hikayelerinin tespit edilmesinde nitel araştırma

¹² Mustafa Arslan, "Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 23-40.

¹³ Üzeyir Ok, "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/121-155 (2012); Kamile Oya Pakar - Selda İçin Akçalı, "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 11/4 (2012), 1440-1459; Asum Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6 / 1 (2006) 66-116.

yöntemlerinin kullanılması etkili ve önemlidir. Bu bağlamda konuyla ilgili nitel (ve karma) araştırmaların dikkat çekici azlığı ilgili literatürde eksiklik olarak değerlendirilebilir.

3. Gençler ve Din

Gençlik yaş aralığı, UNESCO tarafından 15-25 olarak belirlenirken; BM “15-24 yaş aralığında öğrenim gören, hayatını kazanmak için çalışmayan ve ayrı bir evi olmayan kişiyi” genç birey olarak görmektedir.¹⁴ Dini inançla ilgili yapılan çalışmaların gençlik dönemi olarak isimlendirilen yaş aralığında yoğunlaşmasının kendi içinde bazı sebepleri vardır. Hayatın en aktif dönemini içermesi, kimlik arayışlarından dolayı olayların neliği ve nasıllığı üzerine soruların sorulduğu ya da cevaplandığı bir dönem olması, gelecekle ilgili planların yapıldığı veya netleştiği zaman aralığını ihtiva etmesi bu nedenler arasında sayılabilir.¹⁵ Genç bireyin kimliğinin oluşumunda *kim olduğu* sorusuna verdiği cevap belirleyici olmaktadır. İnançların, isteklerin, arzuların şekillendiği, kimlik gelişiminin önemli bir dönemi olarak dini inancın netleştiği gençliğin kimlik oluşumunda ebeveynlerin, arkadaşların ve ilişkide bulunulan grupların -ister gerçek ister sanal olsun- etkisi söz konusudur.¹⁶ Aynı zamanda gençlerin içinde yaşadıkları dünyanın değişiminden etkilenmemeleri de mümkün değildir.

Gençlik dönemi ve din konusunda yapılan araştırmalarda “dini şüphe, sorgulama, kararsızlık, arayış” kavramlarına yönelik vurgular dikkat çeker. Gençlerin; bocalama, başkaldırı, çelişki, kaygı gibi duyguları ve davranış tarzlarını sıklıkla sergiledikleri bu dönemin dine bakış açıları, dini anlamlandırma biçimleri ya da daha genel bir ifade ile dinle kurdukları ilişkinin niteliğini de dönüştürdüğü ifade etmek mümkündür. Yukarıda yer verilen kavramlar bu dönüşüm sürecinin yönüne işaret etmesine bakımından önemlidir. Bu süreçte gençleri etkileyen faktörler içerisinde “sosyal çevre, dini kurumlar, dindarlar ve din alanında çalışan profesyonellerin tutum ve davranışları, gençlerin eğitim durumları/alanları, içerisinde bulunulan aile yapısı, sosyal medya araçları, rol modeller, daha da ötesinde yaşanan toplumun oluşturduğu algı, toplumsal kontrol mekanizmaları” yer almaktadır.

Küreselleşmeyle birlikte gelenek ve geleneksellikten kopuş hızlanmış, modernitenin kavramları ve söylemleri hem bireylerin hem de sosyal hayatın üzerinde etkili olmuştur. Bu durum neticede gençlerin de dahil olduğu topluluğun bireyselleşmesine, gençlerin toplumsal hayatı önceleyen değerleri sorgulamasına yol açmıştır.¹⁷ Aynı zamanda küreselleşme ve internet kullanımının yaygınlaşması ile hayatlarımızda meydana gelen hızlı değişimler sonucunda gençler doğup büyüdükleri, içinde yaşadıkları aile ve çevre ile sınırlı kalmayıp daha geniş kitleler ve farklı yaşam tarzları ile karşılaşmaktadırlar. Bu durum gençleri, özellikle Z kuşağını, önceki nesillerin benimsediği ve kendilerinin de devam ettirdikleri bazı geleneksel ve dini değerleri, hatta kültürel ve dini kimliklerini sorgulamaya götürmüştür.¹⁸ Kendilerine, yaşamlarına, inançlarına dair bu yoğun sorgulamalar gençlerin dine, dini kurumlara bakışında da değişime yol açmıştır. Günümüzde gençlik dönemi inanma düzeyleri, dindarlık eğilimleri ve inanç biçimleri ile ilgili mevcut tartışmalar belli temalar üzerinden sürdürülmektedir. Bu temalar içerisinde; gençlerin belli bir kısmı için dine olan ilgilerinin azaldığı, İslam’a inanma düzeyleri yüksek olan gençlerde din anlayışlarının ve dini yaşama biçimlerinin değiştiği, dini değerlerin gençlerin günlük hayatında önemini kaybetmeye başladığı hatta kaybettiği, daha da ötesinde ise dinin gençlerin yaşam biçimleri üzerindeki şekillendirici etkisinin azaldığı fikirleri belki de en belirgin olanlarıdır. Diğer taraftan ergenlik dönemi ile başlayan ve ilk yetişkinlik döneminde de devam eden gelişimsel krizlerin bir parçası olarak değerlendirilebilecek inanç krizlerinin gençler açısından inanç problemlerinin ötesinde gençleri radikalizme yönlendirdiği de ifade edilmektedir.¹⁹ Düzgün’e göre bu durumda gençlerin inanç krizi ile ilgili doğru soruyu tespit edip sormak önemlidir.

¹⁴ United Nations Development Programme, *UNDP Youth Strategy (2014-2017)*, 6.

¹⁵ Alperen Cemal Özgüven - Yılmaz Arı, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (2023), 146.

¹⁶ Süleyman Doğanay, “Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 52.

¹⁷ Metin Doğan, “Ülkemiz Dindar Gençliğinin Kimlik Kolajında Kültürel, Küresel ve Küyerel Etkiler; Dini Sosyolojik Tartışma Alanları ve Bazı Öneriler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies* 9/1 (2023), 251.

¹⁸ Talip Demir, “Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor Mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler”, *Marifetname* 9/1 (2022), 127.

¹⁹ Şaban Ali Düzgün, “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi”, *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 21.

Zira, dinin inanç, eylem, düşünce gibi boyutlarıyla sıkıntı içinde olan bireylerin hangi referans noktalarına ağırlık vererek bu krizi aşabilecekleri ancak bu doğru sorunun sorulması ile mümkündür.²⁰

Küreselleşme sürecinin karmaşık etkilerini değerlendirirken “karşılıklı bağımlılık” vurgusu yapan Giddens, herkesi daha önce hiç olmadığı kadar birbirine bağlayan bu sürecin gündelik deneyimlerimizin doğasına da etki ettiği söyler.²¹ Bir yandan kendimiz hakkında düşünme biçimi ve sınırlarımız değişirken diğer yandan öteki insanlarla kurduğumuz ilişki biçimleri ve bağlantılar da değişmektedir. Toplumsal kodların önemli ölçüde zayıflaması, temel kurumlar, gelenek ve yerleşik değerlerle kurulan ilişkilerin dönüşümü insanların devamlı olarak değişen ortamlara göre kendisini uyarlaması ile sonuçlanmaktadır.²² Çalışmamız açısından bakıldığında gençlerin inançla ilgili düşünce ve sorgulamaları daha çok gençlik döneminin özelliklerine atıfla ifade edilse de küreselleşme sürecinin dönüştürücü etkisi ve “zamanın ruhu”nun bireylerin inanma düzeyleri ve inanç biçimlerine etkileri de gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağlamda gençlerin din ve dindarlığa yönelik tavırlarını değerlendiren Yapıcı üç farklı yönelimden bahsetmiştir.²³ Bunlardan ilki geleneksel dinlere yönelik eleştirel bir tutumla birlikte bireysel dindarlığı seçme, ikincisi benzer eleştirilerle deizm ve ateizme yöneliş, üçüncüsü ise bu eleştirileri görmezden gelerek mevcut durumu sürdürme isteğidir. Gençlerin dini yönelimleri ile ilgili yapılan bu başlıklandırmadan da içinde yaşanan zaman diliminin bireyleri özellikle gençlerin dine karşı tutumlarını etkilediği sonucuna varmak mümkündür.

3.1. Gençler, Dini İnanç ve Allah İnancı

Gençlik dönemi, çocukluk ve yetişkinlik dönemi arasındaki bir köprü olarak değerlendirildiğinde çocukluk yılları sonrası fiziksel değişimlerle başlayan psikolojik, sosyal, düşünsel değişimlerin yaşandığı ve bu değişimlerin anlamlandırılarak yetişkinliğe doğru geçişin sağlandığı bir dönem olarak betimlenebilir. Gençlerin bu yeniden anlamlandırma sürecinde yaşadıkları zorluklar, cevap aradıkları sorular, sorgulamalar içerisinde inançla ilgili merak ve şüphelerde göze çarpar. Düzgün, gençler ve inanç ile ilgili çalışmasında dinle ilişkileri açısından gençleri üç grupta ele alır. Birinci grup, dinin hem teorik hem de pratik alandaki karşılığını yerine getirmeye çalışan, yapılan eleştirilerin imanını ve inancını sarsmasının mümkün olmadığı gruptur. İkinci grup kendilerini dindar olarak nitelendirip dini pratikleri yerine getirmelerine rağmen bazı dini söylemlerden rahatsızlık duyup ve çatışma yaşayabilen gençlerin oluşturduğu gruptur. Üçüncü grup ise kendini dine tamamen kapatıp, kendisini agnostik ya da pasif aktif ateist olarak tanımlayanlardır.²⁴

Nitekim, 2010 yılında Ankara’da 249 üniversite öğrencisiyle yapılan bir araştırmada katılımcıların %84,1’i kendilerini Müslüman, %15’i ateist olarak tanımlamıştır.²⁵ Bu noktada şu hususa dikkat çekmek önemlidir: Bulut’un çalışmasındaki ateist öğrenci oranının literatürde diğer çalışmalarda ortaya konulan bulgulardan ayrılmakta ve %15 gibi oldukça yüksek bir oran ortaya konulmaktadır. Her ne kadar Bulut, ortaya koyduğu bu oranın Yıldırım’ın²⁶ 1996 yılında Ankara’da okuyan lisans öğrencileri ile yapmış olduğu araştırma bulguları ile uyumlu olduğunu belirtse de 2000-2023 yıllarını kapsayan ilgili literatür taramasında üniversite gençleri arasında bu derece yüksek bir ateist oranını ortaya koyan başka bir çalışmanın olmaması dikkat çekicidir. Nitekim, 2012 yılında yapılan, katılımcılarını Ege Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Gaziantep Üniversitesi öğrencilerinin oluşturduğu bir araştırmada da katılımcıların %74,3’ü bir dine ya da öğretilere inandıklarını; %14,4’ü tanrıya inandığını ama bir dine bağlı olmadığını; %7,3’ü ateist olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Özgüven ve Arı’nın 2023 yılında Eskişehir Üniversitesi’nde okuyan üniversiteli gençlerle yapmış oldukları araştırmada da katılımcıların %96’sı dini

²⁰ Düzgün, “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi”, 22.

²¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 102.

²² Giddens, *Sosyoloji*, 102.

²³ Asım Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 3.

²⁴ Düzgün, “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi”, 14.

²⁵ Meryem Bulut, “Öğrencilerin Dini İnançları ve Kimlikleri ile Siyasal Tercihlerinin İlişkisi”, *Antropoloji* 24 (2010), 120.

²⁶ İbrahim Yıldırım, “Some Values of Turkish University Students From Varying Degrees of Religiosity”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 120.

²⁷ Paker - İcin Akçalı, “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması”, 1446.

inançlarının var olduğunu belirtirken, %4'ü dini inançlarının olmadığını söylemiştir.²⁸ Aynı araştırmada Allah'ın varlığı ile ilgili olarak da katılımcıların %90'nı Allah'ın varlığına inandığını, %2'si bu konuya karşı ilgisiz olduğunu belirtmiş, araştırmaya katılan öğrencilerin %1'i ilgili soruya "Allah'ın varlığına inananlara karşı çıkıyorum" cevabını vermiştir.²⁹ Netice itibarıyla literatürdeki hakim duruma paralel olarak yakın tarihte yapılan araştırmalarda da üniversite gençliği arasında ateist/tanrıya inanmayanlarla ilgili bulguların %10'u dahi bulmaması Bulut'un çalışmasının 'özel' bir grup üzerinde yapılmış olduğu ya da katılımcılar açısından çalışmanın birtakım sınırlılıkları olabileceği sorularını akla getirmektedir.

Mutlu ve Kahraman'ın 1998-2008 yılları arasında üniversite öğrencileri ile yapmış oldukları boylamsal araştırmada ise öğrencilerin çoğu kendilerini dindar olarak görmemektedir. 2007 ve 2008 yıllarına ait verilerde bu grup içindeki, kendilerinin dindar olarak tanımlamayan gençlerin, sırasıyla, %70 ve %73'ü Allah'ın varlığına, %57 ve %55'i Cennet ve Cehennem ve %51 ile %49'ü ise mahşer (hesap) gününün varlığına inanmakta olduklarını belirtmektedirler. Burada görülmektedir ki gençler kendi dindarlık tanım ve algılarına göre kendilerini dindar olarak tanımlamasalar da başta Allah'a iman olmak üzere, İslam dininin temel inanç esaslarını kabul etmektedirler. Bununla beraber, her ne kadar 1998-2002 yılları ile 2007-2008 yılları verilerinde, cennet-cehennem ve mahşer gününün varlığına inanç oranı ortalama %85'ten %73 seviyesine gerilemişse de üniversite gençleri arasında Allah'ın varlığına inanma düzeyleri yüksek seviyede kalmaya devam etmiştir.³⁰

Mardin Artuklu Üniversitesi'nde 510 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilen bir araştırmaya göre de katılımcıların %43'ü dini inancının var olduğunu ve dinin gereklerini yerine getirdiğini, %3'ü dini inancının olmadığını, %5,8'i dini inancı olmakla beraber dinin gereklerini yerine getirmediğini belirtmiştir.³¹ Araştırmada en yüksek oran %47,6 ile "dini inancım var ve dinin gereklerini kısmen yerine getiririm" diyen gruba aittir.³² Benzer şekilde yakın zamanda yapılan diğer çalışmalarda da araştırmaya katılan gençlerin dini inanç boyutu ortalamaları ibadet boyutundan yüksek çıkmıştır.³³ Nitekim Yapıcı da gençlerden bazılarının ibadetler konusundaki yaklaşımlarını 'ihtiyaç dindarlığı' kavramı ile açıklar. Buna göre gençlerden bir kısmı ellerinden geldiğince ibadetlerini yerine getirme gayreti içindeyken, diğer bir grup ibadetlerinden bir kısmını yaparken diğer kısmını ihmal etmekte (oruç tuttuğu halde namaz kılmama gibi) ya da belli kutsal günlerde ibadetlerini yapmaktadır. Son grupta yer alan gençler ise ibadetlerini düzenli olarak yerine getirmedikleri halde ihtiyaç anında dua etmektedir. Bu grupta yer alan gençler zor durumda, bir ihtiyaçları olduğunda Allah'la olan bağlarını hatırlamaktadır.³⁴

Gençlerin dini inancın gerekliliğine olan inançları ve kurumsal dinle ilişkileri konuları da yapılan çalışmalarda ele alınan diğer başlıklardandır. Örneğin, Yılmaz'ın üniversite öğrencilerinin dini yönelimleri ile bireysel değerleri arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmasında katılımcıların yüksek düzeyde bir dini yönelime sahip oldukları, katılımcı öğrencilerin çoğunun 'dini inancın gerekli olduğunu' düşündüğü belirtilmiştir.³⁵ Yine, İslami İlimler Fakültesi'nde okuyan üniversite öğrencileriyle yapılmış araştırmalarda da katılımcı gençler kendilerini hayata bağlayan en önemli unsur olarak aile ve arkadaşlarıyla beraber dini inançlarını da ilk üç sırada ifade etmiştir.³⁶

²⁸ Özgüven - Arı, "Üniversite Gençliğinin Din Algısı", 149.

²⁹ Özgüven - Arı, "Üniversite Gençliğinin Din Algısı", 151.

³⁰ Kayhan Mutlu - Yavuz Kahraman, "Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler", *Yönetim ve Ekonomi* 19/2 (2012), 225, 226.

³¹ Mehmet Sait Az - Muhammet Cevat Acar, "Dindarlık ile Özgecicilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma" 7/1 (2020), 752, 753.

³² Az - Acar, "Dindarlık ile Özgecicilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma", 752.

³³ Veysel Karani Altun, "Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2020), 121.

³⁴ Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", 32.

³⁵ Kürşad Yılmaz, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Yönelimleri ile Bireysel Değerleri Arasındaki İlişki", *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/29 (2013), 130.

³⁶ Sena Gökçe - İshak Tekin, "Z Kuşağının Dindarlık Eğilimleri", *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/5 (2021), 185; Zeynep Yüksel, "Gençliğin Anlam Arayışında Din Eğitiminin Katkısının İncelenmesi", *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2020), 392.

Asım Yapıcı’nın 1998-2008 yılları arasında yapılmış Türk gençliğinin dini hayatını ele alan çalışmalar üzerinden yaptığı meta-analitik değerlendirmeye göre de Türk gençliğinin kurumsal dinle ilişkisi, araştırmasına dahil ettiği on yıl sürecinde kuvvetli bir şekilde devam etmektedir. Buna göre üniversiteli gençler Allah’a (%89,61); Hz. Muhammed’e (%88,83); Kur’an-ı Kerim’e (%86,55); Ahiret gününe (%85,59) büyük oranda inanmaktadır.³⁷ Bununla beraber üniversiteli gençler %90,90 oranında melek, cin şeytan gibi görünmeyen varlıklara da inanmaktadır. Yapıcı’nın yapmış olduğu meta-analizin ortaya koyduğu temel sonuçlardan birisi de Allah’a ve ahiret gününe inanmada üniversite gençliği ile diğer gençler arasındaki yaklaşık %5’lik farktır. Buna göre üniversiteli gençlerin %85 ile %90 arasında İslam inanç esaslarını benimserken, üniversiteli olmayan gençler arasında bu oranlar %87 ile %94 arasında değişmektedir. Türk gençliğinin (ister liseli ister üniversiteli isterse işsiz ya da çalışıyor olsun) genel anlamda İslam diniyle barışık olduğu, inanç açısından kurumsal din ve dindarlığı önemsemekte olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.³⁸

Gençlerin İslam’a inanma düzeylerinde cinsiyet farklılığı ile ilgili olarak ise, erkek öğrencilerin dini inanç ortalamasının kız öğrencilerden yüksek çıktığı³⁹ ya da dindarlık ile ilgili cinsiyete göre anlamlı farklılıkların tespit edilmediği⁴⁰ bazı çalışmalar olmakla beraber, 2000-2020 yılları arasında yapılan çalışmaların çoğunda kadın katılımcıların dini inanç ortalamaları erkeklere nazaran daha yüksektir ve kadın katılımcılar erkeklere göre daha yüksek oranda dinsel kimliklerini öne çıkarmaktadır.⁴¹ Örneğin, Bulut’un yukarıda da değindiğimiz çalışmasında kız öğrencilerin %87,9’u, erkek öğrencilerin ise %75,4’ü kendilerini Müslüman olarak tanımlamıştır. Bununla beraber erkek öğrencilerin %23’ünün kendilerini ateist olarak tanımlarken, kız öğrenciler arasında bu oran %8,1’dir.⁴² Son dönemde üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen bir çalışmada da benzer şekilde bir dine inanma oranlarında cinsiyete göre farklılaşmalar ortaya çıkmıştır.⁴³ Buna göre çalışmaya katılan erkeklerin %88,4’ü bir dine inandığını söylerken, kadınlar arasında bu oran %91,7’dir. Bununla beraber çalışmaya katılan erkeklerin %5,2’si bir dine inanmadığını söylerken, kadın katılımcılar arasında bir dine inanmadığını söyleyenlerin oranı %2,8’dir.⁴⁴ Benzer şekilde batıl inanç düzeyinde de de kız öğrencilerin erkek öğrencilerinkinden daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁵

Yapılan çalışmalarda cinsiyet farklılığı ortaya çıkan konulardan birisi de üniversite öğrencilerinin Tanrı /Allah tasavvurlarıdır. Örneğin, İnce’nin üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdiği çalışmada Allah’ın varlığı ve evrene müdahalesi konusunda “Allah vardır ve evrene müdahale etmektedir” diyen kadın katılımcıların oranı (%82,8), erkek katılımcılardan (%76) daha fazladır.⁴⁶ Tanrı tasavvuru ile ilgili üniversite öğrencileri ile yapılan bir diğer çalışmada da erkek öğrencilerin kız öğrencilere nazaran daha fazla olumsuz Tanrı tasavvuruna sahip oldukları dile getirilmiştir.⁴⁷ Diğer bir ifade ile kız öğrenciler Allah’ın seven, koruyan gibi sıfatlarına odaklanırken; erkek öğrenciler daha çok cezalandırıcı, güçlü gibi sıfatlarını vurgulamışlardır.

Tüm bu değerlendirmelerin yanı sıra, 2000-2023 yılları arasında yapılan nicel çalışmalarda üniversite gençliğinin Allah inancı ile ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında (Bkz. Tablo 1) gençler arasında

³⁷ Asım Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 12.

³⁸ Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, 14.

³⁹ Mevlüt Kaya - Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 26.

⁴⁰ Ferdi Kıracı, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, *Mukaddime* 7 (2013), 176.

⁴¹ Necmi Karslı, “Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 164.

⁴² Bulut, “Öğrencilerin Dini İnançları ve Kimlikleri ile Siyasal Tercihlerinin İlişkisi”, 122.

⁴³ Abdullah İnce, “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 884-914.

⁴⁴ İnce, “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”, 891.

⁴⁵ Erol Öngen, “Türkiye’de Tezsiz Yüksek Lisans Programları Öğrencilerinin Batıl İnanç Düzeyleri”, *V. Uluslararası Türk Kültürü ile Sanatları Kongresi-Sanat Etkinlikleri*, (2011), 111.

⁴⁶ İnce, “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”, 896.

⁴⁷ Yaşar Seyhan, “Üniversite Öğrencileri Örneğinde Dua Tutumu ve Tanrı Tasavvuru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 187.

Allah inancı verilerinin bazı yıllarda kısmi bir azalma gösterdiği anlaşılrsa da hiçbir dönemde verilerin %70'in altına inmediği görülmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalarda ise Allah'ın varlığına inanan gençlerin oranı %90'ın üzerindedir.

Tablo 1: Üniversite Gençliği Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Allah İnancı ile İlgili Veriler

	Allah'ın varlığına inanıyorum	Ateist – Allah'ın varlığına inanmıyorum
Bulut ⁴⁸	%84	%15
Mutlu & Kahraman ⁴⁹	%80	
Paker & İçin Akçalı ⁵⁰	%80	%7,3
Mutlu & Kahraman (Kendini dindar olarak görmeyen grup verileri) ⁵¹	%70 (2007) - %73 (2008)	
Yapıcı ⁵²	%89,61	
Yavuzer ⁵³	%96,8	
Güner ⁵⁴	%70,2 (%14,1'i Allah'ın varlığına inanmakla beraber evrende her şeye müdahale ettiğine inanmadığını belirtiyor)	%6,2
İnce ⁵⁵	%92,8	%1,9
Özgüven & Arı ⁵⁶	%90 (%12'si Allah'ın varlığı ile ilgili herhangi bir delile ihtiyaç duymadığını belirtiyor)	

3.2. Gençler ve İman Esaslarına Yaklaşımları

Üniversite gençleri ve dini inanç konularında yapılan çalışmaların bir kısmında gençlerin Peygamber'e iman, Kuran'ı Kerim'e iman, kadere iman gibi iman esaslarına karşı tutum ve yaklaşımları da ele alınmıştır. Yapılan çalışmalarda kadere iman ile ilgili ortaya konulan veriler incelendiğinde gençlerin kadere dini inancın bir gereği olmaktan çok, kabullenmekte zorluk çektikleri durumlar karşısında başvurdukları bir eğilim olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Nitekim, Bülbül ve Sinan'ın üniversite gençliğini muhafazakâr tutumları açısından inceledikleri araştırmalarında katılımcıların %62,9'u kadere inandıklarını ifade etmiştir. Öğrenciler arasında kendilerini dindar olarak tanımlayanların %84,1'i kadere inandığını belirtirken, bu oran dindar olmadığını söyleyenlerde de %46,6'dır.⁵⁷ Yine 2018-2019 yılları

⁴⁸ Bulut, "Öğrencilerin Dini İnançları ve Kimlikleri ile Siyasal Tercihlerinin İlişkisi", 120; 124.

⁴⁹ Mutlu - Kahraman, "Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler", 226.

⁵⁰ Paker - İçin Akçalı, "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", 1446.

⁵¹ Mutlu - Kahraman, "Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler", 225.

⁵² Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", 31.

⁵³ Hasan Yavuzer vd., "Üniversite Gençliğinin Din Algısı - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği", *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)* 2/2 (2018), 27.

⁵⁴ Berrin Güner, "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği", *Turkish Studies-Social Sciences* 16/5 (2021), 1831.

⁵⁵ İnce, "Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru", 905.

⁵⁶ Özgüven - Arı, "Üniversite Gençliğinin Din Algısı", 151.

⁵⁷ Şahamet Bülbül - Melek Sinan, "Üniversite Gençliğinin Muhafazakar Tutumlar Açısından İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 210.

arasında üniversitede okuyan gençler üzerinde yapılan bir diğer çalışmada da katılımcıların %58,9’u kadere inandığını ve kaderci olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber aynı çalışmada katılımcıların %30,1’i insanın kendi kaderini kendisinin yaptığı düşüncesine katıldığını ifade etmiştir⁵⁸ (Bkz. Tablo 2).

Tablo 2: Üniversite Gençliği Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Kader İnanıcı ile İlgili Veriler

	Kadere İnanıyorum	Dindarım ve Kadere İnanıyorum	Dindar Değilim ve Kadere İnanıyorum	İnsan Kendi Kaderini Kendisi Yapar
Güner ⁵⁹	%58,9			%30,1
Bülbül ve Sinan ⁶⁰	%62,9	%84,1	%46,6	

Peygamber’e iman esası ile ilgili olarak üniversite gençliğinin Hz. Peygamber’e yönelik tutum ve değerlendirmelerinin ortaya konulduğu çalışmalarda katılımcıların %88,83 Hz. Muhammed’e ve onun peygamber olduğuna inandığını belirtirken⁶¹, %82,9’u Hz. Peygamber’in hayatını okuyup bildiklerini ifade etmiştir.⁶² Çalışmalarda ortaya konulan bulgular gençlerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber’e iman konusunda bir tereddüt yaşamadığını göstermektedir ki bu oran gençler arasında Allah inancı ile ilgili sunulan bulgularla uyumludur. Nitekim, üniversite öğrencilerinin Hz. Peygamber’e yönelik algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya koyan çalışma⁶³ bulguları da gençler arasındaki olumlu peygamber algısının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. 2015 yılında yapılan bu araştırmanın katılımcıları Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Hizmetler bölümlerinde okuyan toplan 194 öğrencidir. Buna göre çalışmaya katılan kız öğrenciler Hz. Muhammed ile ilgili ‘örnek’ kategorisinde daha fazla metafor üretirken erkek öğrenciler ‘öğretici’ kategorisinde daha fazla metafor üretmişlerdir. Öznel dindarlık algısına göre ise az dindar olduğunu düşünenler ‘aydınlatıcı’ ve ‘duygusal niteleme’ kategorilerinde daha fazla metafor üretirken kendisini dindar olarak görenler ‘örnek’ kategorisinde daha fazla metafor üretmişlerdir. Fakülteler arası farklılığa bakıldığında ise İlahiyat öğrencileri ‘örnek’, ‘aydınlatıcı’ ve ‘öğretici’ kategorilerinde daha fazla metafor üretirken sosyal hizmet öğrencilerinin ‘önder’ kategorisinde daha fazla metafor ürettiği anlaşılmaktadır.⁶⁴

Gençlerin *Kur’an-ı Kerim’e* yönelik tutumları ile ilgili olarak yapılan metafor analizi çalışmasında da katılımcıların cevaplarından yola çıkarak Kur’an ile ilgili ‘yönlendirici’, ‘yaşam kaynağı’, ‘açıklayıcı’, ‘anahtar’, ‘koruyucu’, ‘öğretici’, ‘derman’, ‘kelam’ ve ‘diğer’ olmak üzere 9 farklı kategori tespit edilmiştir. Üretilen bu metaforlardan ‘yönlendirici’, ‘yaşam kaynağı’ ve ‘açıklayıcı’ kategorilerinde yoğunlaşma mevcuttur. Bununla beraber araştırmada ilahiyat öğrencileri ‘açıklayıcı’ ve ‘öğretici’ kategorilerinde daha fazla metafor üretirken sosyal hizmet öğrencilerinin ‘yaşam kaynağı’ kategorisinde daha fazla metafor ürettiği ifade edilmiştir.⁶⁵ Gençler üzerinde yapılan çalışmalarda onların Kur’an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplar ile ilgili tutum ve değerlendirmelerini gösteren verileri değerlendirdiğimizde de Kur’an-ı Kerim ve diğer kutsal kitapların vahiyle geldiğine inanan gençlerin oranı en düşük %68,8⁶⁶ olmakla beraber ortalama %90’ın üstünde genç Kur’an-ı Kerim’in vahiyle gelen kutsal bir kitap olduğuna inanmaktadır (Bkz. Tablo 3).

⁵⁸ Güner, “Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği”, 1831.

⁵⁹ Güner, “Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği”, 1831.

⁶⁰ Bülbül - Sinan, “Üniversite Gençliğinin Muhafazakar Tutumlar Açısından İncelenmesi”, 210.

⁶¹ Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, 12.

⁶² Yavuzer vd., “Üniversite Gençliğinin Din Algısı - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği”, 43.

⁶³ Saffet Kartopu - Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 34 (2015), 217-235.

⁶⁴ Kartopu - Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik bir Araştırma”, 229.

⁶⁵ Abdullah Dağcı - Saffet Kartopu, “Üniversite Öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim’e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örnekleme Üzerine Metaforik Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 246.

⁶⁶ Güner, “Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği”, 1831.

Tablo 3: Üniversite Gençliği Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Kutsal Kitap İnanıcı ile İlgili Veriler

	Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an mukaddes kitaplardır.	Kutsal kitabımız olan Kur'an'ı Kerim ve kuralları herkes için ve her zaman geçerlidir.	Kur'an-ı Kerim ve diğer kutsal kitapların vahiyle geldiğine inanıyorum
Yapıcı ⁶⁷	%86,55 (Kur'an-ı Kerim'e inanıyorum)		
Aygün & Karadeniz ⁶⁸	%95,2		
Yavuzer ⁶⁹		%91,4	
Güner ⁷⁰			%68,8

3.3. Gençler ve İnançla İlgili Sorgulamalar, Tereddütler

Üniversite gençlerinin inanç düzeyleri ve İslam dini ve esaslarına karşı tutumları ile ilgili yapılan çalışmaların ve sunulan verilerin yanı sıra gençlerin inanca karşı sorgulamalarını ya da inançları ile ilgili bir sorgulama veya tereddüt sürecine girip girmedikleri ile ilgili veriler de ortaya konulmuştur. Bu verilerin bir kısmı konu ile ilgili müstakil araştırmaların sonucunda elde edilmişken bir diğer kısmı ise gençlerin inanç düzeyleri, dini inanca karşı tutumları ile ilgili yapılan çalışmaların bir bölümünü oluşturan verilerdir. Yapılan araştırmalarda gençlerin zaman zaman inançları ile ilgili tereddüt ve sorgulamalar içerisine girmekte olduğu ifade edilmiştir. Örneğin, İstanbul'da vakıf ve devlet üniversitelerinde okuyan bir grup gençle yapılan görüşmelerde her ne kadar katılımcıların büyük çoğunluğu "tereddütsüz-şüphesiz inandığını" belirtmişse de katılımcılardan bazıları inançlı olmayıp din konusunda tereddütleri olduğundan, bazıları ise her ne kadar bir yaratıcının varlığını kabul etse de "yaşanan ve kendilerine dayatılan dine karşı mesafeli" davrandığından bahsetmiştir.⁷¹ Konuyla ilgili 1814 üniversite öğrencisinin katılımıyla yapılan bir diğer güncel çalışmada da katılımcıların %90,5'i bir dine inandığını söylerken %3,7'si bir dine inanmadığını, %5,8'i ise din ile ilgilenmediğini ifade etmiştir.⁷² İnce'nin Sakarya Üniversitesi öğrencileriyle yapmış olduğu bu çalışmada katılımcılardan %78,8'i dinin gerekli olduğunu söylerken %16'sı dinin biraz gerekli olduğunu, %5'i ise dinin gereksiz olduğunu belirtmiştir.⁷³ Bu da dine inanan gençlerden bir kısmının inanç ile ilgili sorun yaşamamasalar da dinin gerekliliği konusunda zaman zaman şüpheye düştükleri şeklinde yorumlanabilir.

Burada gençlerin din tanımları ve dini nasıl algıladıklarının tespiti de önemlidir. Zira yapılan araştırma sonuçlarına göre gençlerin dindar tanımlarının kabul edilen tanımların dışında olabileceği görülmüştür. Örneğin, yaşları 18-24 arasında değişen 28 gençle yapılan araştırma sonucuna göre gençler kendilerini dindar görmekle birlikte farklı yaşam biçimlerine, dünya görüşlerine ve dini yaşantılara sahip olduklarını ifade etmişlerdir.⁷⁴ Bu noktada kurumsal dindarlık ile öznel dindarlık ayrımı ve gençlerin bu konudaki değerlendirmeleri de önem kazanmaktadır. Nitekim, üniversite gençliğinin kurumsal dindarlık ve öznel dindarlığa bakışının nasıl olduğu ve bu dindarlık biçimlerine bakışını etkileyen faktörlerin araştırılmasının amaçlandığı bir çalışmada dini kurumların, toplumda tanınan dindar kişilerin ve dini temsil görevini haiz kişilerin ortaya koydukları yanlış ya da dini değerlere ters davranışların gençlerin

⁶⁷ Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme".

⁶⁸ Abdullah Aygün - Hayrettin Karadeniz, "Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/16 (2017), 97-133.

⁶⁹ Yavuzer vd., "Üniversite Gençliğinin Din Algısı - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği".

⁷⁰ Güner, "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği".

⁷¹ Fatma Odabaşı, "Kime/Neye, Niçin ve Nasıl İtaat Ediyorlar? Gençlerin İtaat Algısı ve Din Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", *ASOBİD - Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 49.

⁷² İnce, "Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru", 890.

⁷³ İnce, "Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru", 890.

⁷⁴ Yasin Kuruçay, "Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Eskiyeni* 41 (2020), 609.

din ile ilişkilerini etkilediği ortaya konulmuştur.⁷⁵ Aynı zamanda araştırmaya katılan gençler, aile ve arkadaş çevresine vurgu yaparak onların dini pratikleri uygulamadaki etkilerinden de ayrıca bahsetmiştir. Araştırmaya katılan gençlerin bir kısmı ise dini inançlarında bir değişiklik olmamakla beraber dini pratikleri uygulayamadıkları için kurumsal dindarlıktan uzaklaştığını belirtmiştir.⁷⁶

Yapılan araştırmalar göstermiştir ki dinin gençlerin hayatlarındaki rolü lineer değildir. Pekdemir, 20-25 yaş arası gençlerle yaptığı araştırmada bu durumu çizgi metaforu üzerinden açıklayarak araştırmaya katılan gençlerin davranış ve tutumlarında dinin, doğrusal bir çizgi gibi takip edilebilecek özellikte değil zikzaklar çizerek ilerleyen ve bir adım sonrası çok fazla öngörülemeyen bir nitelikte olduğunu ifade eder.⁷⁷ Pekdemir’in dini bir grubun çatısı altında yaşayan ve kendilerini dindar olarak tanımlayan üniversiteli gençlerle yapmış olduğu araştırma sonuçları da bu durumu desteklemektedir. Buna göre din, ibadet ve aidiyette gençlerin davranışlarında etkili olmakta ancak pratik hayatta din gençler üzerinde aynı etkiyi yaratmamaktadır. Din, bu gençler için bilinçli olarak sahiplenilen bir olgu olmaktan çok, aile ve çevre etkisiyle elde edilebilir bir olgudur. Diğer bir ifade ile kazanılmış, bilinçli elde edilmiş değil, verilmiş bir kimliktir.⁷⁸

Bununla birlikte, gençlerin dine karşı tutumlarını ve din ile ilişkilerinin yoğunluğunu etkileyen birçok durumdan bahsetmek mümkündür. Bunların içerisinde dinin bir şekilde etkili olduğu toplumsal olayların, dindar kişi ve kurumların eylemlerinin gençlerin dine karşı yaklaşım ve din algıları üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Örneğin, FETÖ darbe girişimi sonrasında gençlerin din ve cemaat algısı ile ilgili yapılan bir araştırmada darbe girişiminden sonra din kavramının kendilerinde en çok hangi duyguyu uyandırdığı sorusuna katılımcıların %49,7’u şüphe, %42,2’si güven, %4,1’i nefret ve %3,9’u ise korku duygusu uyandırdığını bildirmiştir. Buna göre katılımcıların yarıya yakınında darbe girişimi sonrasında din kavramının şüphe uyandırdığı görülürken, %42,2’sinde ise dinin güven duygusu uyandırmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

Bu noktada şu hususu ifade etmek gerekir ki din ile ilişkilendirilebilecek kişi ya da kurumların olumsuz tutumlarının gençlerin dine yaklaşımı ve dine inanma düzeylerinde etkisi bazen daha güçlü olabilir hatta bireylerin dinden ayrılmasına dahi sebep olabilir. Nitekim gençleri dinden uzaklaştıran sebepler ile ilgili olarak Malkoç öne çıkan birtakım sebeplerden bahsetmiştir. Buna göre gençliği inanç ve değerlerden uzaklaştıran belli başlı sebepler şunlardır: *Dünyevileşme, bilim ve dinin karşıt olduğu algısı, baskıya dayalı din eğitimi, temel dini bilgilerin yüzeysel verilmesi ve çocukluk çağı travmaları, kötülük problemi ve kadının konumuna dair kendisini dindar olarak tanımlayan kişilerin değerlendirmeleri ve Müslüman ülkelerde kadınların durumu.*⁸⁰

Bununla beraber, Yapıcı da yapmış olduğu araştırmada gençlerin dini şüphelerini 3 grupta ele almıştır:

“1- İnanç Esaslarıyla İlgili Şüpheler: Doğrudan inanç esaslarıyla ilişkili şüpheler bilinen ve aşına olunan iddia ve söylemlere dayanmaktadır. Örneğin “Allah’ın ibadete ihtiyacı mı var, yoksa Allah narsist bir varlık mı? Neden ibadet etmek zorundayız?”, “Allah’ın her şeye gücü yetiyorsa benim günah işlememe neden engel olmuyor?”

2- Dinin Fıkhî Boyutuna Yönelik Şüpheler: İslam dininin modern hayata ve yeni insanın ihtiyaçlarına cevap verip vermediği sıklıkla sorgulanmaktadır. Bu bağlamda “İslam hayata uyan bir din mi? Bu konuda kuşkularım var.” “Bankadan faizle kredi almadan ev almak, araba almak hayal. Faiz haram olduğu için devlet memurları ömür boyu kira öder.”

3- Dindarlara ve Dinî Önderlere Yönelik Eleştiriler: Gençlerin eleştirileri sadece dinin inanç esaslarına ve fıkıh temelli kurallara yönelik değildir. Bunlarla birlikte en yoğun tenkitlerin dindarlara, dinî

⁷⁵ Hasan Meydan - Sare Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 315.

⁷⁶ Meydan - Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 314.

⁷⁷ Köksal Pekdemir, “Din ve Zihniyet: 20-25 Yaş Aralığındaki Erkek Öğrencilerin Gündelik Hayat Pratikleri”, *Journal of Humanity and Society (İnsan & Toplum Dergisi)* 9/1 (2019), 64.

⁷⁸ Pekdemir, “Din ve Zihniyet: 20-25 Yaş Aralığındaki Erkek Öğrencilerin Gündelik Hayat Pratikleri”, 64.

⁷⁹ Necmi Karşlı, “FETÖ Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi”, *Bilimname* 37/1 (2019), 1197.

⁸⁰ Mehmet Malkoç, “Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252.

önderlere, tarikat ve cemaat liderlerine yönelik olduğunu görmekteyiz. *“Müslümanım diyenler hiç adil değil. Cemaat ve tarikatlar hep kendi adamlarını düşünüyor. Cemaatler, tarikatlar Türkiye’yi parsellemiş. Onlara yaklaşılan bir bela yaklaşmayan bir bela”... “Geçenlerde sosyal medyada dinledim. Şeyhin biri diyor ki bizim tarikatta olanlar ahirette meleklerle söylesin, onları hemen cennete götürürler. Bu nasıl bir din anlayışıdır. Karl Marks haklı. Din buyusa ben dinden uzağım.”⁸¹*

Yapıcı'nın çalışmasında özellikle dindarlara ve dini önderlere yönelik eleştiriler başlığı altında ortaya konulan görüş ve eleştiriler kurumsal dindarlık çerçevesinde anlaşılabilir özelliktedir. Meydan ve Aydın'ın⁸² konuyla ilgili çalışmalarında gençlerin kurumsal dindarlıkla ilgili uygulamalara mesafeli oldukları ile ilgili ortaya koydukları sonuçlar ile Yapıcı'nın ifade ettiği dini önderlere yönelik eleştirilerin konuyu aynı noktaya taşıdığını söylemek mümkündür. Kurumsal dindarlık tanımı, çerçevesi ve hedef kitledeki olumsuz imajının nedenleri bu makalenin sınırları dışında olmakla beraber, ayrıca üzerinde konuşulabilecek önemli bir konudur.

4. Sonuç

Gençlik dönemi, kimlik karmaşasının, sorumlulukların, hayatla ilgili beklentilerin cevaplarının arandığı bir özelliğe sahiptir. Geleceğin mimarları olarak gençlerin dinle olan bağının ortaya konulması özellikle teolojiden beslenen ilim dalları için önem arz etmektedir. Son yıllarda gençlerin dini inançları ile ilgili yapılan değerlendirmelerin hepsi bilimsel referanslara dayanmamaktadır. Bu açıdan çalışmamızda bilimsel araştırmaların hangi verilere ulaştığı, birbirleriyle uyumlu olan ya da çelişen başlıkların neler olduğu ortaya konularak ilgili araştırmalara veri sağlanmaya çalışılmıştır.

Yukarıdaki değerlendirme ve veriler dikkate alındığında gençlik ve dini inanç konusunda özellikle din sosyolojisi alanında yapılmış nitel çalışmaların sayısının nicel çalışmalara kıyasla oldukça az olduğu görülmektedir. Konunun tüm yönleriyle anlaşılabilmesi ve kapsamlı analizi için doğru sorularla bu yönde güncel çalışmalar yapılması önemlidir. Gençlerin İslam dinine inanma düzeyleri ile ilgili çalışmaların farklı disiplinlerin çalışma alanına girmesi mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla literatürde Din Psikolojisi alanının konu ile ilgili çalışmaları diğer alanlardan daha baskın durumdadır. Halbuki gençlerin dinle olan bağlantılarının tespit edilmesi, değişkenlerin ortaya çıkarılması ve bunun sebepleri üzerinde durulması farklı disiplinlerde yapılacak çalışmalarla mümkün olacaktır.

Araştırmada ulaşılan çalışmalarda gençlerin inanç düzeylerinde cinsiyet faktörünün önemli olduğu görülmüştür. Her ne kadar bazı çalışmalarda cinsiyet değişkeni anlamlı bir fark yaratmasa da araştırmaların çoğunda kadınların dini inanç ortalamaları erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Aynı şekilde batıl inançları kabulde de benzer durumlarla karşılaşmak bu konuda derinlemesine çalışma yapılabileceğini göstermektedir. İlgili araştırmalar incelendiğinde gençlerin dini hayatı temsil ettiğini düşündükleri birey ve kurumları takip ettikleri ve dinle olan bağlarını oluştururken bu gözlemlerden hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar teorinin ve pratik alandaki uygulayıcıların birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilse de bireylerin dini inançlarını ya da inançsızlıklarını temellendirmede kullanılan bu argümanların tekrar ele alınması gerekmektedir. Gençlerin dini terminolojideki kavramlara yükledikleri anlamların da sonuçlarda belirleyici olduğu göz önüne alındığında araştırmalarda kavramların netleştirilmesinin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde sosyal bilimlerde çalışma ve değerlendirme yapma ile ilgili zorlukların inanç gibi içerisinde pek çok değişkeni ve nedenselliği barındıran bir alanda daha da öne çıktığını söylemek mümkündür.

Bununla beraber yapılan çalışmalara bakıldığında gençlik ve dini inanç bağlantısında -birkaç tanesi dışında-genellikle lise ya da üniversite öğrencilerinin hedef kitle olarak belirlendiği görülmektedir. Gençlere topluca ulaşabilmek açısından pratik bir yönü olsa bile ülkedeki gençliği sadece örgün eğitimdeki bireylerden ibaretmiş gibi algılamak çok doğru bir tutum değildir. Türkiye’de genç nüfusun -kız ve erkeklerde farklı oranlarda olsa bile- yaklaşık %50’sinin üniversite öğrencisi olması diğer yarının gözden kaçırılmasına yol açabilir.

⁸¹ Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kışkacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, 26-31.

⁸² Meydan - Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”.

Aynı şekilde karşımızdaki hedef kitlenin değişiminin de ortaya konulması gerekmektedir. Temel referansları farklı olmakla birlikte Z nesli, M nesli ve İ nesli gibi isimlerle anılan günümüz gençliği ile bugüne kadar sorgulanmayan birçok şey sorgulanmakta ya da dokunulmaz kabul edilen tabular dokunulur, tartışılır hale gelmektedir. Bireylerin dini kimlikleri ve dini inançları ilgili konular da üzerinde tartışmaların yapıldığı, sorgulanmaya başlanan konular arasına girmiştir. Böylelikle bu ve benzeri konularda öteden beri var olagelen tanımlar, değerler, anlamlar, kurallar, hedefler ve kabuller yeniden şekillenmektedir.⁸³ Bu denli önemli kabul edilen bir dönem olmasına ve gençliğin dini inanca karşı tutumları ile ilgili ortaya konulan görüşlerin toplumda önemli tartışmalara yol açmasına rağmen yaptığımız çalışmada konuyla ilgili sınırlı sayıda ve yoğunlukla belli alanlarda yapılmış araştırmaların olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili sınırlı sayıda araştırmanın olması sebebiyle de gençlik ve inanç konusunun bilimsel bir zeminde yeteri kadar konuşulmadığını söylemek mümkündür. Bu noktada da öncelikle yapılması gereken şey gençlik dönemini bütün yönleriyle anlamaya yönelik bilimsel çalışmaların artırılmasıdır. Yapılacak bilimsel çalışmalar yoluyla diğer disiplinlerin ihtiyaç analizlerine, pratik çözümlerine de veri sağlanabilecek, disiplinler arası bir konu olan bu durumun netleşmesine katkı sağlanmış olacaktır.

Finansman/ Grant Support

Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı desteğiyle yürütülen “Gençlerin İslam’a İnanma Düzeyleri ile İnanç Sorunlarının Tespiti ve İnanç Sorunlarıyla Aile Kurumu İlişkisinin İncelenmesi” projesi kapsamında üretilmiştir.

This study was produced within the scope of the "Gençlerin İslam’a İnanma Düzeyleri ile İnanç Sorunlarının Tespiti ve İnanç Sorunlarıyla Aile Kurumu İlişkisinin İncelenmesi" project carried out with the support of Sakarya University and the Türkiye Diyanet Foundation.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%25), Yazar-3 (%25), Yazar-4 (%20)

Conceiving the Study: Author-1 (%30), Author-2 (%25), Author-3 (%25), Author-4 (%20)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%25), Yazar-3 (%25), Yazar-4 (%20)

Data Collection: Author-1 (%30), Author-2 (%25), Author-3 (%25), Author-4 (%20)

Veri Analizi: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%25), Yazar-3 (%25), Yazar-4 (%20)

Data Analysis: Author-1 (%30), Author-2 (%25), Author-3 (%25), Author-4 (%20)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%25), Yazar-3 (%25), Yazar-4 (%20)

Writing Up: Author-1 (%30), Author-2 (%25), Author-3 (%25), Author-4 (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%25), Yazar-3 (%25), Yazar-4 (%20)

Submission and Revision: Author-1 (%30), Author-2 (%25), Author-3 (%25), Author-4 (%20)

Kaynaklar

Altun, Veysel Karani. “Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2020), 115-131.

Arslan, Mustafa. “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 23-40.

Aygün, Abdullah - Karadeniz, Hayrettin. “Üniversite Gençlerinin Kur’an’a Dair İlgi, Algı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/16 (2017), 97-133.

Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. “Dindarlık ile Özgeciler Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma” 7/1 (2020), 742-773.

Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Anket Uygulaması*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/7461>

⁸³ Demir, “Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor Mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler”, 134.

- Bulut, Meryem. "Öğrencilerin Dini İnançları ve Kimlikleri ile Siyasal Tercihlerinin İlişkisi". *Antropoloji* 24 (2010), 115-132.
- Bülbül, Şahamet - Sinan, Melek. "Üniversite Gençliğinin Muhafazakar Tutumlar Açısından İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 186-217.
- Collins-Mayo, Sylvia. "Youth and Religion: An International Perspective". *Theo-Web. Zeitschrift Fuer Religionpaedagogik [Academic Journal of Religious Education]* 11/1 (2012), 80-94.
- Dağcı, Abdullah - Kartopu, Saffet. "Üniversite Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim'e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örneklem Üzerine Metaforik Bir Araştırma". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 235-253.
- Demir, Talip. "Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor Mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler". *Marifetname* 9/1 (2022), 111-139.
- Diyanet-Sen. "Din ve Toplum Dergisi _ Gençlik ve Din sayısı". *Din ve Toplum* 17 (2022).
- Doğan, Metin. "Ülkemiz Dindar Gençliğinin Kimlik Kolajında Kültürel, Küresel ve Küyerel Etkiler; Dini Sosyolojik Tartışma Alanları ve Bazı Öneriler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies* 9/1 (2023), 238-267. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7513453>
- Doğanay, Süleyman. "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 47-66. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1252438>
- Düzgün, Şaban Ali. "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 13-22.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gökçe, Sena - Tekin, İshak. "Z Kuşağının Dindarlık Eğilimleri". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/5 (2021), 182-205.
- Güner, Berrin. "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği". *Turkish Studies-Social Sciences* 16/5 (2021), 1825-1840.
- Hökelekli, Hayati. *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/31666>
- İnce, Abdullah. "Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 884-914.
- Karlı, Necmi. "FETÖ Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi". *Bilimname* 37/1 (2019), 1187-1210.
- Karlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 143-174. <https://doi.org/10.17120/omuifd.891300>
- Kartopu, Saffet - Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34 (2015), 217-235.
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013), 165-177.
- Koştas, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Din'e Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Kula, Mustafa Naci. *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi*. Uludağ Üniversitesi, YL Tezi, 1986. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/9545>
- Kuruçay, Yasin. “Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 41 (2020), 599-622.
- Lacivert. “Yeni Sekülerlik Dosyası”, 2021.
- Malkoç, Mehmet. “Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252-268.
- Meydan, Hasan - Aydın, Sare. “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 299-323.
- Mutlu, Kayhan - Kahraman, Yavuz. “Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler”. *Yönetim ve Ekonomi* 19/2 (2012), 119-237.
- Odabaşı, Fatma. “Kime/Neye, Niçin ve Nasıl İtaat Ediyorlar? Gençlerin İtaat Algısı ve Din Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”. *ASOBİD - Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 33-82.
- Ok, Üzeyir. “Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/121-155 (2012).
- Öngen, Erol. “Türkiye’de Tezsiz Yüksek Lisans Programları Öğrencilerinin Batıl İnanç Düzeyleri”. *V. Uluslararası Türk Kültürü ile Sanatları Kongresi-Sanat Etkinlikleri*.
- Özgüven, Alperen Cemal - Arı, Yılmaz. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (2023), 143-155.
- Paker, Kamile Oya - İçin Akçalı, Selda. “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 11/4 (2012), 1440-1459.
- Pekdemir, Köksal. “Din ve Zihniyet: 20-25 Yaş Aralığındaki Erkek Öğrencilerin Gündelik Hayat Pratikleri”. *Journal of Humanity and Society (İnsan & Toplum Dergisi)* 9/1 (2019), 51-84.
- Seyhan, Yaşar. “Üniversite Öğrencileri Örneğinde Dua Tutumu ve Tanrı Tasavvuru”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 175-204.
- Stebbins, Robert Alan. *Exploratory Research in the Social Sciences*. SAGE Publications, 2001.
- United Nations Development Programme. *UNDP Youth Strategy* (2014-2017).
- Yapıcı, Asım. “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6 / 1 (2006) 66-116.
- Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 1-40.
- Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Alguları”. *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 1-44.
- Yavuzer, Hasan vd. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği”. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)* 2/2 (2018), 22-48.
- Yılmaz, Kürşad. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Yönelimleri ile Bireysel Değerleri Arasındaki İlişki”. *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/29 (2013), 129-146.
- Yildirim, İbrahim. “Some Values of Turkish University Students From Varying Degrees of Religiosity”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 113-123.
- Yüksel, Zeynep. “Gençliğin Anlam Arayışında Din Eğitiminin Katkısının İncelenmesi”. *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2020), 376-395.

**Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri**

The Expectations of the Graduate Students in the Field of Spiritual Counseling and Guidance

Asude COŞKUNSEVER¹ 

Geliş Tarihi (Received): 24.07.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 19.09.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Günümüz insanının manevi ihtiyaçlarına destek verebilecek uzmanların yetiştirilmesine yönelik açılan lisansüstü programları yeni oluşum aşamasındadır. Bu çalışmanın amacı manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yüksek lisans yapan öğrencilerin alandan beklentilerini, ihtiyaçlarını, istek ve önerilerini tespit etmektir. Bu doğrultuda manevi danışmanlık ve rehberliği nasıl anlamlandırdıkları, alanda yaşadıkları sorunlar ve öneriler ele alınmaya çalışılarak açılacak olan lisansüstü programlara da katkı sunmak amaçlanmaktadır. Çalışmanın örneklemini alanda lisansüstü eğitim alan 12 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ve içerik analizi kullanılmıştır. Araştırma sonucuna göre katılımcıların hastaneler, aile ve dini rehberlik büroları, okullar, cezaevleri, manevi yönelimli psikolojik danışmanlık alanı, sanat ve müzik terapide uzmanlaşmak istediği tespit edilmiştir. Katılımcılara göre manevi danışman, manevi açıdan donanımlı ve dini hassasiyetlere sahip olmalıdır. Katılımcılar her alanda manevi danışmana ihtiyaç olduğunu ancak özellikle okullarda manevi danışman olması gerektiğini belirtmektedir. Katılımcılara göre lisansüstü eğitim programında psikolojik danışma ilke ve teknikleri dersleri ile staj ve süpervizyon uygulamaları olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık, Rehberlik, Yüksek Lisans, Lisansüstü Eğitim Programı.

&

Abstract: The aim of this study is to determine the expectations, needs, wishes and suggestions of the students who are doing a master's degree in spiritual counseling and guidance, and thus to contribute to the graduate programs that will be opened. In this direction, it has been tried to deal with how they make sense of spiritual counseling and guidance, the problems and suggestions they have experienced in the field. Data were acquired by content analysis and semi-structured interview technique. The sample consisted of 12 participants who receive postgraduate education in the field. The notable evaluations of the participants were as follows; the participants want to specialize in a wide range, including hospitals, family and religious guidance offices, schools, etc. The spiritual counselor should be spiritually equipped and have religious sensitivities. There is a need for spiritual counselors in every field. There should be courses related to the principles and techniques of psychological counseling, internship, and supervision practices in the graduate education programs.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Counseling, Guidance, Master's Degree, Graduate Education Program.

Atıf/Cite as: Coşkunsever, Asude, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 298-322. doi: 10.33931/dergiabant.1332226

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Asude Coşkunsever, Yalova Üniversitesi, asude.coskunsever@yalova.edu.tr.

1. Giriş

Birey holistik bir yaklaşımla ele alındığında maddi ve manevi ihtiyaçları olan bir varlıktır. Maddi ve manevi ihtiyaçları olan insanın hayatı anlamlı yaşama ihtiyacı görmezden gelinemez. Din ve maneviyat kişinin yaşamını kuşatan, davranış ve tutumlarını şekillendiren, değiştiren ve geliştiren önemli bir kaynak olarak insanı kuşatmaktadır². Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İnsanoğlu yaşadığı problemlere ilahi kaynaklı çözüm yolları aramış, ilkel kabilelerde büyücülerden ve şamanlardan yardım istemiştir. Yüzyıllarca tasavvufi merkezleri, din adamlarını manevi danışmanlar olarak algılamış, problemlerini çözmek için onların rehber olmalarını istemiştir³.

Manevi danışmanlık ve rehberlik, Hristiyan teolojisi içerisinde gelişen bir disiplin olarak Batıda “pastoral psikoloji” olarak kavramlaştırılmıştır. Manevi danışma ve rehberliği anlatmak üzere Batı literatüründe “pastoral care and counseling” şeklinde birlikte veya “pastoral care” ve “pastoral counseling” şeklinde farklı kullanımların olduğu görülmektedir⁴. Manevi danışmanlık alan olarak teoloji ile psikoloji ve din psikolojisi yaklaşımlarını birbirine bağlayan bir köprüdür⁵.

Günümüzde hız ve haz çağında yaşayan modern insan daha çok bireyselleşmekte, yaşamın içinde karşılaştığı sorunlarda kendisini daha yalnız hissetmektedir. Sanal dünyada daha sık vakit geçiren birey sorunlar karşısında sosyal kaynaklarına daha az başvurabilmektedir. Ayrıca günümüzde büyük ailelerin, yerini çekirdek ailelere bıraktığı görülmektedir. Son yapılan araştırmalarda ise dağılmış aile ve tek ebeveynli aile yapılarının ülkemizde de çoğaldığı dikkat çekmektedir⁶. Daha önce aile büyüklerinin kadim vizyonu ile yakın sosyal kaynakların istişaresi sayesinde çözülen sorunlar yerini psikolog, aile danışmanı, manevi danışman vb. çeşitli kaynaklara bırakmıştır. Manevi danışmanlık ve rehberlik bu süreçte daha çok gereksinim duyulan bir hal almıştır. Özellikle dezavantajlı gruplara- cezaevi ve çocuk evlerindeki bireyler, hastalar, engelliler- yönelik çalışmalarda bu ihtiyacın önemi vurgulanmaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının dezavantajlı gruplarda yer alan kişilerde ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği, sosyal destek bulmalarını sağladığı ve sosyal yaşama katılımlarını arttırdığı alanda yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir⁷. Ayrıca maneviyat ve dinin güven, anlam, mutluluk, teselli, yaşam memnuniyeti, psiko-sosyal uyumu ve psikolojik direnci desteklediği bilinmektedir⁸. Din ve maneviyat ahiret inancı ile kayıpların kabullenilmesini kolaylaştırmakta ve travmatik olayı yaşayan bireylere geleceğe yönelik iyimserlik ve umut gibi ruh sağlığı açısından olumlu duyguları için kaynak oluşturmaktadır⁹. Manevi danışmanlık ve rehberlik son yıllarda ivme kazanmış bir alan olarak karşımıza

² Remziye Ege, “Türkiye’de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme”, *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 816-834.

³ Nurullah Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 599-660.

⁴ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 63-70.

⁵ Mebrure Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017), 1267-1274.

⁶ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 223.

⁷ Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”, 599-660; Saadetin Özdemir, “Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/2, (2017), 137-159; Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 455; Mahmut Zengin vd. (ed.), *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 8; Fadime Çınar, Yaşlı ve Engelli Bireylerde Manevi Bakımın Önemi, *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018), 35-49; Naci Kula - Sevgi Sel, *Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 17-18; Habil Şentürk - Gülay Korkmaz Çetin, “Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/2, 373-396; Ömer Faruk Söylev – Canan Kapucu Öztürk, “Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ailelerin Psikolojik Sağlamlığı ile Maneviyat İlişkisi”, *Turkish Academic Research Review* 7/2 (2022), 373-394; Faruk Kanger, “Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dini ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* (2022), 105-13.

⁸ Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020), 26.

⁹ Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 73-94, 85; Ömer Faruk Söylev, Afetlerin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileriyle Başa Çıkma Stratejisi Olarak Kader İnancı, ed. B. Demirtaş vd., *Olağanüstü Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Disiplinlerarası Araştırmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 106-110.

çıkılmaktadır. Almanya ve Hollanda'dakiler başta olmak üzere alanda yapılan çalışmalar önemli yer tutmaktadır¹⁰. Türkiye'de Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK) tarafından manevi danışmanlık ve rehberliğin mesleki yeterlilik şartları belirlenmiştir¹¹. Bu alanda yapılmış ilk çalışmalar Nurullah Altaş¹² ve Üzeyir Ok¹³'a aittir. Altaş'ın çalışmasında hastanelerde uygulanan hizmetlerin danışana katkıları ele alınmaktadır. Ayrıca bu çalışmada hastanelerde manevi danışmanlık alanında karşılaşılan problemler ve sebepleri değerlendirilmiştir¹⁴.

Alandaki ilk çalışmalardan olan Ok¹⁵'un lisansüstü çalışmasında dindar bireylerin, dini ve ruhsal problemlerini çözmek için din görevlilerine danıştıkları vurgulanmakta, manevi danışmanlığın, toplumdaki ruhsal sorunlara çözüm üretmede olumlu katkı sağladığı ifade edilmektedir.

“Manevi danışmanlık ve rehberlik; bireyin kendini anlaması, dünyevi ve manevi problemlerini çözmesi, gerçekçi kararlar alması, yeteneklerini geliştirmesi, çevresine sağlıklı ve dengeli bir şekilde sosyal uyum sağlaması, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanarak kendini gerçekleştirmesi için manevi danışmanlık ve rehberlik eğitimi almış kişilerce verilen psikolojik yardımlara denir”¹⁶.

Manevi danışmanlık ve rehberlik kişinin kendisini, yaratılışını, imkân ve sınırlılıklarını tanuması için bireye yapılan profesyonel yardım olarak tanımlanmaktadır¹⁷.

Son yıllarda manevi danışmanlık alanı ile ilgili birçok çalışma yapılmaktadır. Literatüre baktığımızda daha çok manevi danışmanlık ve rehberliğin kavramsal ve teorik çerçevesini tanımlamaya yönelik çalışmalar ve uygulama alanları ile ilgili araştırmalar olduğu görülmektedir. Manevi danışmanlık ve rehberlik eğitim programları ile ilgili çalışmalar sınırlı sayıdadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik programları ile ilgili Mustafa Koç'un, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Program Önerisi” adlı çalışmasında cezaevi kurumundaki danışmanlık hizmetlerinin sınırlılıkları ele alınmış, konu ile ilgili modül ve hedefler belirlenmiştir¹⁸. Diğer bir çalışma Havva Sinem Uğurlu'nun “Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi: Farklı Ülkelerin Dini Danışmanlık Eğitim Örnekleri Üzerinden Bakış Açısı Odaklı Bir Değerlendirme” adlı çalışmasıdır. Çalışmada dünyada yüksek din öğretiminde yürütülen manevi danışmanlık eğitiminin uzmanlaşma süreciyle ilgili veriler sunulmaktadır. Araştırmada manevi danışmanlık alanları uygulama sahası olan alanlar olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle uzmanlaşma eğitiminin en önemli özelliği olan deneyimsel öğrenme yaklaşımının bu eğitsel süreçlerin merkezinde yer alması gerektiği vurgulanmaktadır¹⁹. Diğer bir çalışma Remziye Ege'nin “Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme” çalışması mevcuttur. Ege, çalışmasında bazı lisansüstü eğitim programları ve manevi danışmanlık ve rehberlik alanının uluslararası bazı standartlarıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın MDR'ye özel hizmet içi eğitimlerini bir arada yorumlayıcı durum yaklaşımı ile ele almıştır²⁰.

¹⁰Zuhal Ağlıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014), 413-585; Ayşe Gül Güler Ünal - Sema Yılmaz, “Almanya Federal Cumhuriyeti Polis Teşkilatında Manevi Bakımın Tarihi Süreci ve Uygulama Şekli”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 421-452; Arslan Karagül, “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi 'Hollanda Örneği'”, *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 5-27.

¹¹Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK), Resmi Gazete 30929, (25.10.2019), Tebliğ No. 2019/18. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191025M1-2.htm>

¹²Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”. 599-660.

¹³Üzeyir Ok, *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 1997), 115.

¹⁴Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”. 599-660.

¹⁵Ok, *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*, 115.

¹⁶Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 51.

¹⁷Akt. A. William Clebsch, *Introduction to Pastoral Care* (Philadelphia, USA: Westminster Pres, 1982). 15-30.

¹⁸Mustafa Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Program Önerisi”, *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 20-32.

¹⁹Havva Sinem Uğurlu, Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi: Farklı Ülkelerin Dini Danışmanlık Eğitim Örnekleri Üzerinden Bakış Açısı Odaklı Bir Değerlendirme, *Journal of Islamic Research*, 32/2 (2021), 407-408.

²⁰Ege, “Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme” 816-834.

Yapılan çalışmalar arasında manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yüksek lisans eğitimi yapan öğrencilerin alandan beklentileri, algıları ve önerileri ile ilgili müstakil bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Konu diğer araştırmalar içinde sınırlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu alanda lisansüstü eğitim alan bireylerin aldıkları eğitim süreci ile ilgili ihtiyaçlarını ve beklentilerini ortaya koymanın daha sonra bu alanda oluşturulacak programlara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu konular çerçevesinde araştırmamızda yanıtlanmaya çalışılacak alt problemler şunlardır:

- Türkiye’de manevi danışman olmanın kriterleri nelerdir?
- Ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik alanında lisansüstü programların içerikleri, olanakları ve sınırlılıkları nelerdir?
- Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında eğitim nasıl gerçekleşmektedir? Alanın eğitimi veren kurumlar var mıdır? Varsa; alım, eğitim süreci, süresi ve dersler nasıldır?
- Manevi danışmanlarda olması gereken donanım ve nitelikler nelerdir?
- Alanda görev alacak manevi danışmanların alandan, programdan beklentileri nelerdir?
- Lisansüstü eğitim alan manevi danışman adaylarının program ve alanla ilgili önerileri nelerdir?

1.1. Türkiye’de Manevi Danışmanlık

Türkiye’de manevi danışmanlık hizmetleri resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığının uhdesinde yürütülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının aile ve dini rehberlik bürolarında (ADRB) yürüttüğü hizmetler, çocuk evleri, kadın konukevleri, huzurevleri, cezaevleri, yüksek öğretim yurtları, hastaneler ve çocuk destek merkezlerinde gerçekleştirdiği çalışmalarla ilgili olumlu geri bildirimler vardır²¹. Ülkemizde “manevi danışmanlık” 2019 yılında dinle ilgili yardımcı profesyonel bir meslek olarak tanımlanmış, ulusal meslek standartları belirlenmiştir²². Mesleki Yeterlilik Kurumu 2019 yılında manevi danışmanı 25.10.2019- 30929 Sayılı Resmi yazı ile aşağıdaki şekilde tanımlamıştır:

“Manevi Danışman (Seviye 6); İSG ve çevre koruma önlemleri çerçevesinde, yetkisi dahilinde ve tanımlanmış görev talimatlarına göre; farklı yaşam dönemlerindeki bireylerin din veya maneviyatla ilişkilendirdiği sorunlarıyla başa çıkma süreçlerinde bütüncül bir yaklaşımla modern danışma teknikleri ile dinî ve manevi yöntemleri birlikte kullanan; problemi konusunda danışanların hedeflerine ulaşmalarını sağlamak amacıyla bireyle ve grupla manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini sunan ve mesleki gelişim faaliyetlerini yürüten nitelikli kişidir”²³.

Tanımlanan bu meslek profiline göre manevi danışman, sağlık tesisi, ceza infaz kurumu, sosyal hizmet kurumları ve benzeri kamu kurumlarında ve özel kurumlardaki mesleğe uygun donanıma sahip ortamlarda çalışır.

MYK manevi danışmanın başarı ölçütlerini şu şekilde belirlemiştir:

“Manevi konularda danışmanlık yapmak: Danışanın din ve maneviyatla ilişkilendirdiği olumsuzluklar ve kritik yaşam olaylarında, kayıplarla başa çıkma sürecinde ona eşlik eder. Ayrıca danışanın olumlu davranışlarının güçlendirilmesinde manevi danışmanlık sağlar.

Manevi konularda rehberlik yapmak: Danışanın karşılaştığı güçlüklerle barışması, bu esnada kendi zayıf yönleri ile yüzleşmesi ve güçlendirmesi sürecine eşlik eder. Bireyi veya grubu manevi boyut ve bunun desteklenmesi konusunda bilgilendirir.

Danışanla görüşme sürecini sonlandırmak: İhtiyaç ve talep halinde manevi eğitim programları düzenler. Danışandan yürütülen görüşme sürecine ilişkin geri bildirim alır. Aldığı geri bildirimlere göre danışanın manevi danışmanlık ihtiyacının giderilip giderilmediğini belirler. Destek ihtiyacının devam etmesi durumunda danışanla görüşmek üzere yeni bir takvim belirler.”²⁴.

Diyanet İşleri Başkanlığı sahada cezaevi, hastaneler, çocuk evleri, KYK Yurtları, Gençlik Merkezlerinde manevi danışman görevlendirmesi yaparken bu programlardan mezun olma durumunu bir ön şart

²¹ Sevede Düzgüner- Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 13.

²² MYK, 2019/18.

²³ MYK, 2019/18.

²⁴ MYK, 2019/18.

olarak henüz belirlememiştir. Öncelikle din hizmetleri uzmanları olmak üzere; vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam hatip, müezzin-kayyım ve öğretmen unvanlarında çalışan bütün personelin başvurabildiği²⁵ hizmet içi seminer programlarına katılım sağlanılarak manevi danışmanlık kadrolarında istihdam edildikleri görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının manevi danışman adayları ve manevi danışmanlara yönelik düzenlediği eğitimlerin içerikleri DİB bünyesinde görevli ilgili alan uzmanları tarafından tespit edilmiştir. Hizmet içi eğitimlerin içerikleri incelendiğinde genel olarak manevi destek/danışmanlığın ne olduğu, danışmanlık becerileri, manevi danışmanlığın İslami arka planı ve dünyadaki uygulama örnekleri, krize müdahale süreçleri, ruh sağlığı ve din, dezavantajlı gruplara destek, yas, anlam arayışı, etik ve mesleki konular gibi çeşitli konularda oluşturulduğu görülmektedir²⁶.

Ayrıca ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik alanında çalışmak isteyenlerin bilgi ve becerilerini arttırmaya yönelik çeşitli üniversitelerin açtığı sertifika programları bulunmaktadır. Bu programlardan sertifika alan kişilere bu alanda bir iş garantisi sunulmadığının altı çizilmektedir. Yalova Üniversitesi'nin Sürekli Eğitim ve Araştırma Merkezine bağlı olarak açtığı "Manevi Rehberlik Eğitim Sertifika Programı" bunlardan bir tanesidir. Programda değerler ve manevi rehberlik konuları temel alınarak, manevi danışmanlık ve rehberliğin ortaya çıkışı, uygulama alanları ve çeşitleri, İslam inancı açısından manevi danışmanlık, manevi danışmanlık ve rehberlikte temel yaklaşımlar, manevi danışmanlık ve rehberlik teknikleri, iletişim ve etkileşim vb." konular yer almaktadır²⁷. Aynı şekilde Selçuk Üniversitesi Sürekli Eğitim Merkezine bağlı olarak kişisel ve mesleki gelişim için açılan "Manevi Rehberlik Eğitimi" bu sertifika programlarından bir diğeridir. Programda "Dini danışmanlık ve rehberlikte yaklaşım ve teknikler, grupla ve bireyle görüşme teknikleri, sosyal psikoloji, bağımlılıklar, gençliğin günümüzdeki kültürel yapısı, liderlik vb." dersler verilmektedir²⁸.

1.2. Türkiye'de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanındaki Lisansüstü Eğitim Programları

Türkiye'de akademik olarak çeşitli üniversitelerde 2010'lu yıllardan itibaren manevi danışmanlık lisansüstü eğitim programları tezli/tezsiz olmak üzere oluşturulmaya başlanmıştır²⁹ (bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Türkiye'de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanındaki Lisansüstü Eğitim Programları

Enstitü	Program Açılış Yılı	Program Türü
Samsun 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁰	2013	Tezsiz yüksek lisans
Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³¹	2015	Tezsiz yüksek lisans
Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³²	2017	Tezli/tezsiz yüksek lisans
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³³	2018	Tezli yüksek lisans
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁴	2018	Tezsiz yüksek lisans
Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁵	2018	Tezsiz yüksek lisans

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Manevi danışman görevlendirmeleri usul ve esasları- Talimatı başvuru ile ilgili hususlar." (Erişim 13 Ocak 2022).

²⁶ Ege, "Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme", 27.

²⁷ Yalova Üniversitesi Sürekli Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi (YÜSEM), "Manevi Rehberlik Eğitimi Sertifika Programı" (Erişim 29 Mayıs 2023).

²⁸ Selçuk Üniversitesi (SÜ), "Manevi Rehberlik Eğitimi" (Erişim 29 Mayıs 2023).

²⁹ Ege, "Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme", 826.

³⁰ Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ), "Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Disiplinlerarası)" (Erişim 10 Şubat 2023).

³¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi (NEÜ), "Dini Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı", (Erişim 31.08.2023)

³² Erzurum Sosyal Bilimler Üniversitesi (ESBÜ), "Dini Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı" (Erişim 29 Mayıs 2023).

³³ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ), "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik- Tezli" (Erişim 9 Şubat 2023).

³⁴ Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi "Manevi Danışmanlık Tezsiz Yüksek Lisans Programı" (Erişim 31.08.2023).

³⁵ Muş Alparslan Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans" (Erişim 1.09.2023)

Tablo 2: Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanındaki Lisansüstü Eğitim Programları-
devam

Enstitü	Program Açılış Yılı	Program Türü
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁶	2018	Tezsiz yüksek lisans
Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁷	2019	Tezsiz yüksek lisans
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁸	2019	Tezsiz yüksek lisans
Ankara Hacı Bayram Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ³⁹	2020	Tezsiz yüksek lisans
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ⁴⁰	2020	Tezli/tezsiz yüksek lisans
Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴¹	2020	Tezli yüksek lisans
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴²	2020	Tezli/tezsiz yüksek lisans
Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴³	2021	Tezli/tezsiz yüksek lisans
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴⁴	2021	Tezli yüksek lisans
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴⁵	2022	Tezli/tezsiz yüksek lisans
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴⁶	2022	Tezsiz yüksek lisans
Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴⁷	2022	Tezsiz yüksek lisans
Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ⁴⁸	2022	Tezsiz yüksek lisans

Ankara İlahiyat Fakültesinde de 2007 yılından itibaren “Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları”⁴⁹ bölümünde öğrencilere manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri için gerekli olan bilgi ve beceri kazanımı sağlanmaktadır⁵⁰.

Manevi danışmanlık ve rehberlik; teoloji ile psikoloji bilmeyi ve uygulamayı gerektirdiği için manevi danışmanın danışmanlık becerileri ve teorilerini bilmesi, psikolojinin yöntem ve tekniklerini kullanması, teoloji ve din psikolojisi konusunda eğitim alması önemlidir⁵¹. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nde bu durum göz önünde bulundurularak bir eğitim programı oluşturulmuştur. Üniversitede tezli ve tezsiz olmak üzere iki program bulunmakta olup ilahiyat, psikoloji ve psikolojik danışmanlık ve rehberlik bölümlerinden mezuniyet durumuna göre bilimsel hazırlık programı tüm öğrenciler için zorunlu kılınmıştır (Tablo 2).

³⁶ İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (İKÇÜ), “Manevi Destek ve Danışmanlık Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 1 Eylül 2023).

³⁷ Bingöl Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023)

³⁸ İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İMÜ), “Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” (Erişim 19 Mayıs 2023).

³⁹ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (AHBVÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁴⁰ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi (DPÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli/Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023)

⁴¹ Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Disiplinlerarası Tezli Yüksek Lisans Programı” (Erişim 20 Şubat 2023).

⁴² Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ), “Manevi Bakım Tezsiz Yüksek Lisans Programı (Türkçe)” (Erişim 29 Mayıs 2023).

⁴³ Sakarya Üniversitesi (SAÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁴⁴ İstanbul Üniversitesi, İÜ, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Tezli Yüksek Lisans Programı, (Örgün Öğretim)” (Erişim 9 Şubat 2023).

⁴⁵ İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁴⁶ Çanakkale Üniversitesi (ÇOMÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁴⁷ Pamukkale Üniversitesi (PAÜ), “Manevi Destek ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁴⁸ Düzce Üniversitesi (DÜ), “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Lisans” (Erişim 1 Eylül 2023).

⁴⁹ Ankara Üniversitesi (AÜ), “İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Dersleri” (Erişim 29 Mayıs 2023).

⁵⁰ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 198.

⁵¹ Üzeyir Ok, “Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Dini Danışmanlık ve Rehberlik”. *Din Psikolojisi* (Erzurum Açıköğretim Fakültesi Yay., 2012b), 1-29.

Tablo 3: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü Bilimsel Hazırlık Programı⁵²

	Ders Adı	T	U	Haftalık Ders Saati	AKTS
İlahiyat Mezunları için Bilimsel Hazırlık Programı	Psikolojiye Giriş	2	0	2	4
	Gelişim Psikolojisi I	2	0	2	4
	Psikolojik Danışma Kuramları	2	0	2	2
	Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri	2	0	2	3
	Psikolojik Testler	1	2	3	3
	Davranış Bozuklukları I	2	0	2	3
Psikoloji ve PDR Mezunları için Bilimsel Hazırlık Programı	Kuran Okuma ve Tecvit I	2	0	2	3
	İslam İnançları	2	0	2	3
	Siyer	4	0	4	5
	Tasavvuf I	2	0	2	4
	Tefsir Usulü	4	0	4	6
	İslam Hukukuna Giriş	2	0	2	3
	Dinler Tarihi I	2	0	2	4
	Din Psikolojisi I	2	0	2	3

* T= Teori, U= Uygulama

Bu çalışmada yer alan örneklemin eğitim aldığı Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tezli yüksek lisans eğitim programına ve diğer üniversitelere ait zorunlu ve bölüm seçmeli ders listeleri Tablo 3 ve Tablo 4'te sunulmuştur⁵³.

Tablo 4: Bazı Üniversitelerin Manevi Danışmanlık Yüksek Lisans Programı Zorunlu Dersler Listesi

Üniversite Adı	Dönem	T	U	AKTS	Ders Adı
İstanbul Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	6	Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği
		3	0	8	Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim
		3	0	8	Hristiyan Geleneklerinde Manevi Danışmanlık Teori ve Uygulamaları
		3	0	8	Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Giriş
		3	0	8	Manevi Danışmanlık Hizmetlerinde Din ve Toplum İlişkisini Anlamak
		3	0	8	Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri
		3	0	8	Ruh Hastalıkları ve Din
İstanbul Üniversitesi	II. Yarıyıl	3	0	8	Biyo-Fıkıh Manevi Bakım İlişkisi
		3	0	8	Dezavantajlı Gruplara Manevi Destek
		3	0	8	Hayatın Sonunda Manevi Bakım
		3	0	8	Kişilik Bozuklukları ve Din
		3	0	8	Madde Bağımlılığında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik
		3	0	8	Tibbu'r- Ruhani

⁵² İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ), "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik - Tezli" (Erişim 29 Mayıs 2023).

⁵³ Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Disiplinlerarası Tezli Yüksek Lisans Programı" (Erişim 29 Mayıs 2023).

Tablo 5: Bazı Üniversitelerin Manevi Danışmanlık Yüksek Lisans Programı Zorunlu Dersler Listesi- devam

Üniversite Adı	Dönem	T	U	AKTS	Ders Adı
Sabahattin Zaim Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	7,5	İleri İstatistik
		3	0	7,5	İslam Maneviyatı ve Tasavvuf
		2	0	4	Psikolojiye Giriş
		2	0	4	Psikolojik Danışma Kuramları
	II. Yarıyıl	3	0	7,5	Bölüm Seçmeli Ders
		3	0	7,5	Bölüm Seçmeli Ders
		2	0	7,5	Yüksek Lisans Semineri
		2	4	9	Manevi Danışmanlık Uygulamaları II
Uludağ Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	4	Araştırma Teknikleri ve Yayın Etiği
		0	1	2	Tez Danışmanlığı I
				24	Seçmeli Ders
	II. Yarıyıl	0	2	5	Seminer
		0	1	1	Tez Danışmanlığı II
				24	Seçmeli Ders
	III. Yarıyıl	4	0	4	Yüksek Lisans Uzmanlık Alan Dersi I
		0	1	26	Tez Danışmanlığı III
	IV. Yarıyıl	4	0	4	Yüksek Lisans Uzmanlık Alan Dersi II
		0	1	26	Tez Danışmanlığı IV

Tablo 4: Bazı Üniversitelerin Manevi Danışmanlık Yüksek Lisans Programı Bölüm Seçmeli Dersler Listesi

Üniversite Adı	Dönem	T	U	AKTS	Ders Adı
Sabahattin Zaim Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	7,5	Manevi Danışmanlığa ve Rehberliğe Giriş
		3	0	7,5	Manevi Danışma ve Rehberliğin Teolojisi
		3	0	7,5	Manevi Danışma Rehberlik İlke ve Teknikleri
		3	0	7,5	Manevi Danışmanlık Uygulamaları
		3	0	7,5	İleri Din Psikolojisi
		3	0	7,5	Aile Sorunları ve Dini Danışmanlık
		3	0	7,5	Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Toplum Sosyolojisi ve Antropolojisi
		3	0	7,5	Çokkültürlülük
		3	0	7,5	Din Felsefesi
		3	0	7,5	Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık
		3	0	7,5	Adli Psikoloji
		3	0	7,5	Manevi Sosyal Hizmet ve Manevi Sosyal Bakım
		3	0	7,5	Yetişkin Psikolojisi ve Patolojisi
		3	0	7,5	Bireyle İleri Psikolojik Danışma ve Uygulamaları
Sabahattin Zaim Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	7,5	İslam Medeniyetinde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık
		3	0	7,5	Manevi Danışma ve Rehberlikte Olgu Tartışması
		3	0	7,5	Bilişsel Davranışçı Terapi
		3	0	7,5	Bilimsel Araştırma Yöntemleri

Tablo 4: Bazı Üniversitelerin Manevi Danışmanlık Yüksek Lisans Programı Bölüm Seçmeli Dersler Listesi- devam

Üniversite Adı	Dönem	T	U	AKTS	Ders Adı
Sabahattin Zaim Üniversitesi	II. Yarıyıl	3	0	7,5	Manevi Danışmanlıkta Bireyi Tanıma Teknikleri
		3	0	7,5	Manevi Danışmanlıkta Etkili ve Sağlıklı İletişim
		3	0	7,5	Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Etik Değerler
		3	0	7,5	Dinler Tarihi
		3	0	7,5	Anormal Psikoloji
		3	0	7,5	Sosyal Hizmet Kurumlarında Manevi Danışmanlık Uygulamaları
		3	0	7,5	Benötesi Psikoloji
		3	0	7,5	İleri İstatistik
		3	0	7,5	Çağdaş Psikolojik Danışma Kuram ve Teknikleri
		3	0	7,5	Grupla İleri Psikolojik Danışma ve Uygulamaları
		3	0	7,5	Pozitif Psikoloji
		3	0	7,5	Manevi Danışmanlıkta Dini ve Fıkhi Meseleler
		3	0	7,5	Genel Psikopatoloji
		3	0	7,5	Sağlık Kurumlarında Manevi Bakım ve Uygulamaları
Uludağ Üniversitesi	I. Yarıyıl	3	0	8	Psikolojik Danışmanlık İlke ve Teknikleri
		3	0	8	Sağlık-Din İlişkisi
		3	0	8	Felsefi Antropoloji ve Din
		3	0	8	İslam Düşünce Geleneğinde Manevi Destek
		3	0	8	Dezavantajlı Bireyler için Manevi Destek ve Rehberlik
		3	0	8	Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik
	II. Yarıyıl	3	0	6	Dini Danışmanlık ve Rehberlik
		3	0	6	Aile içi Sorunların İyileştirilmesinde Manevi Danışmanlık
		3	0	6	Sosyolojik Açıdan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik
		3	0	6	Özel Gruplara Manevi Danışmanlık
		3	0	6	Manevi Rehberlik ve Tasavvuf
		3	0	6	Osmanlılarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanları
		3	0	6	Yaşlılık Döneminde Manevi Destek ve Rehberlik
İstanbul Medeniyet Üniversitesi		3	0	6	İletişim ve İnsan İlişkileri Kuramları
		3	0	6	Manevi Bakım ve Danışmanlıkta Kötülük Problemi
		3	0	6	Gözetimli Manevi Danışmanlık Uygulamaları
		3	0	6	Din Psikolojisine Giriş
		3	0	6	Sosyal Hizmete Giriş
		3	0	6	Dini Kaynaklarda Manevi Bakım ve Danışmanlık
		3	0	6	Psikolojiye Giriş
		3	0	6	Manevi Bakım ve Danışmanlık Kategori ve Türleri
		3	0	6	Bireyi Tanıma Teknikleri

Tablo 4: Bazı Üniversitelerin Manevi Danışmanlık Yüksek Lisans Programı Bölüm Seçmeli Dersler Listesi- devam

Üniversite Adı	Dönem	T	U	AKTS	Ders Adı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi		3	0	6	İletişim ve İnsan İlişkileri Kuramları
		3	0	6	Manevi Bakım ve Danışmanlıkta Kötülük Problemi
		3	0	6	Gözetimli Manevi Danışmanlık Uygulamaları
		3	0	6	Din Psikolojisine Giriş
		3	0	6	Sosyal Hizmete Giriş
		3	0	6	Dini Kaynaklarda Manevi Bakım ve Danışmanlık
		3	0	6	Psikolojiye Giriş
		3	0	6	Yaşam Dönemleri ve Uyum Sorunları
		3	0	6	Ruh Sağlığı ve Din
		3	0	6	Krizle Müdahale
		3	0	6	Kısa Süreli Psikolojik Danışma Yaklaşımları ve Teknikleri
		3	0	6	Manevi Bakım ve Danışmanlık Kategorisi ve Türleri
		3	0	6	Bireyi Tanıma Teknikleri
	3	0	6	Manevi Bakım ve Danışmanlık Kategorisi ve Türleri	

Ülkemizde MYK tarafından ulusal meslek standartları oluşturulmuş lisans seviyesinde manevi danışmanlık ve rehberlik dersleri eğitim fakültesi ve psikolojik danışmanlık ve rehberlik bölümlerinde Pamukkale üniversitesi, Anadolu Üniversitesi, Medipol Üniversitesi ve bazı üniversitelerde vardır⁵⁴. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek kişileri yetiştiren ilahiyat lisans programlarında lisans düzeyinde manevi danışmanlık ve rehberlik dersleri mevcuttur ancak alana ilişkin eğitim programlarının lisans düzeyinde geliştirilmesi ve uygulamaya yönelik derslere programlarda yer verilmesi önemlidir⁵⁵. İlahiyat fakültelerinin kuruluş amacı dikkate alınarak yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Alanda çalışan manevi danışmanlar tecrübe ve formasyon sorunu yaşamaktadır⁵⁶. Bu kapsamda ilahiyat fakülteleri programlarında bir meslek olarak manevi danışmanın nasıl yetiştirileceği konusu tartışılmaktadır. Özellikle manevi danışmanlık mesleği için ilahiyat temel eğitim alanı ile psikoloji/psikoterapi dersleri verilebilir mi soruları gündeme gelmektedir. Ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik alanında eğitim, lisansüstü programları çerçevesinde gerçekleştirilmektedir.

Manevi danışmanlığın sağlıklı yürütülebilmesi için gerekli iki önemli adımdan biri süpervizör rehberliğinde yürütülmesi ve diğeri süpervizör eğitimidir. Lisansüstü programlarda staj ve uygulama boyutu ülkemizde büyük bir boşluktur. Özellikle Türkiye’de manevi danışmanlık alanında profesyonel mesleki gelişmelerin yeni olması süpervizörlük aşamasında ilerlemeyi zorlaştırmaktadır. Lisansüstü programlarda ders veren akademisyenlere ya da öğrencilere süpervizörlük yapacaklarla ilgili herhangi bir eğitim mevcut değildir. Alandaki eksikliğin alan uygulamalarının devamıyla birlikte önemli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkacağı kaçınılmazdır. Çünkü alanda çalışan kişilerin uygulamalarının uygunluğunun tartışılmaya, bu personelin mesleki olarak yönlendirilmeye ve sürekli gelişim içerisinde olmaya gereksinimi olduğu açıktır. Bu noktada akademisyenlerin de süpervizyonu nasıl yerine getireceği konusunda ortak bir bakış açısına sahip olması gerekmektedir⁵⁷.

⁵⁴ Pamukkale Üniversitesi (PAÜ), “Eğitim Bilgi Sistemi” (Erişim 5 Eylül 2023); Anadolu Üniversitesi, “Eğitim Bilgi Sistemi” (Erişim 19 Eylül 2023); Medipol Üniversitesi “Eğitim Bilgi Sistemi” (Erişim 19 Eylül 2023).

⁵⁵ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 465.

⁵⁶ Saadettin Özdemir, “Diyadin Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Programları”, *Din ve Bilim Muş Alparslan İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2018), 3.

⁵⁷ Ege, “Türkiye’de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme, 824-832.

1.3. Yurtdışında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Lisansüstü Eğitim Programları

İngiltere’de manevi danışmanlar kişilerin evlilik, doğum, hastalık, kriz durumları, ölümle başa çıkma, yas süreci gibi önemli zamanlarında hizmet vermektedir. İngiltere’de din hizmetleri manevi danışmanlık kapsamında, sosyal ve davranışsal bilimlerle, dini ve teolojik çalışmalarla koordineli olarak sürdürülmektedir⁵⁸.

İngiltere’de bulunan, Manevi Bakım ve Danışmanlık Derneği (Association of Pastoral Care and Counselling), Britanya Psikolojik Danışmanlık Derneğinin (British Association for Counselling) yedi alt biriminden biri olarak faaliyet göstermektedir⁵⁹.

Nottingham’da Manevi Danışmanlık ve Rehberlik kurumu (The Institute of Pastoral Counselling) vardır. Kurumda manevi danışmanlıkla ilgili sertifika veren bir program yürütülmektedir. İki yıllık programın, akademik olarak Wales Üniversitesi tarafından geçerliliği sağlanmaktadır. Program; Britanya Psikoloji Derneğinin (BACP) bireysel akreditasyon için geçerli kabul ettiği şartlara uygun olarak hazırlanmıştır. Programa 150 saatlik kursu bitiren kişiler katılmaktadır. Program; kişilere danışmanlık teorisi ve becerisi konusunda 300 saatlik bir eğitim vermeyi amaçlamaktadır. Program kapsamında; teori, kişisel gelişim ve manevi ve teoloji konuları bulunmaktadır. Programda uygulamaya yönelik yoğun çalıştaylar (workshop) mevcuttur. Ayrıca program bireysel çalışmalarla, yazılı ödevlerle, klinik uygulama ve bireysel danışmanlıklarla desteklenmektedir. Klinik uygulamada bir manevi danışman adayının kursa devam ettiği sürece 250 saatlik bir pratik yapması talep edilir. Ayrıca klinik uygulamada adaylar en az 40 saat danışan olarak danışmaya girerler.

Programın ilk yılında insan gelişimi ve ilişkileri hakkında 150 saat teorik olarak dersler mevcuttur. Ayda bir üç ayrı haftada üç günlük workshoplar gerçekleştirilir. Gelişim aşamalarını manevi danışman teorik olarak öğrenir, klinik uygulamalarda kullanabilecek düzeye gelir. İkinci yılında ise 150 saat 6 ay boyunca pratik uygulamaya yönelik çalışmalar yapılır⁶⁰.

Amerika’da manevi danışmanlık eğitiminin kuramsallaştığı ve sistematik olduğu görülmektedir. Amerika’da yükseköğretim düzeyinde kendisine yer bulan manevi danışmanlık eğitimi, teoloji ve psikoloji ile iş birliği içinde, daha çok uygulamaya yönelik yapıda gerçekleştirilmektedir⁶¹.

Amerika’da manevi danışmanlık, meslek grubu olarak danışmanlığın bir alt grubu olarak görülmektedir. Manevi danışmanın meslek olarak ayırt edici özellikleri de belirlenmiştir. Bu mesleği yapmak isteyenlerin aldığı eğitim ve içeriğinin kriterlerini belirleyen en yaygın kurum AAPC olarak bilinen Amerikan Dini Danışma Kurumu’dur. AAPC’ye göre manevi danışmanlık; “Danışmanlık alanının bağımsız bir formudur. Danışman, danışanın ruh sağlığını korumak için psikolojik anlama yöntemlerinin yanı sıra manevi kaynakları da kullanır. Bu işi yapan bireyler ise, yalnızca zihin sağlığı konusunda değil aynı zamanda din ve teoloji konusunda da formasyona sahip olmalıdırlar.”

AAPC misyonunu, “Bireylere, ailelere ve topluma onları maneviyatla kuşatarak ve bakım, danışmanlık ve psikoterapi yollarını kullanarak umut, ruhsal bütünlük, esenlik getirmektir.” şeklinde tanımlamaktadır⁶².

2. Yöntem

Araştırmamızda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik alanında yüksek lisans yapan kişilerin beklentilerini tespit etmek amacıyla katılımcılarla yarı yapılandırılmış mülakat gerçekleştirildi. Elde edilen veriler nitel

⁵⁸ Üzeyir Ok, *Dini Danışmanlık: Tanım ve Tarihi*. ed. Nurullah Altaş- Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Yayınları, 2012a), 44.

⁵⁹ Üzeyir Ok, “İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”. I. Din Hizmetleri Sempozyumu, (3-4 Kasım 2007) (2008), 566-570.

⁶⁰ Ok, “İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, 566-570.

⁶¹ Havva Sinem Uğurlu, “Dini Danışmanlık Eğitim: Amerika Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırması Dergisi* 6/5 (2017), 2522.

⁶² Uğurlu, “Dini Danışmanlık Eğitim: Amerika Örneği”, 2524-2527.

araştırma yöntemlerinden içerik analiziyle değerlendirildi. Son yıllarda sosyal bilimler alanında nitel araştırmaların arttığı görülmektedir. Nitel araştırma yöntemleri, araştırmanın uygulandığı ortamı anlamaya, tanımaya yöneliktir. Özellikle bu yöntemler sonuçlara olan etkileri açıklama konusunda daha hassas oldukları için gerçekleri çok boyutlu olarak değerlendirme olanağı sunmaktadır⁶³. Araştırmamızda nitel araştırma desenlerinden olan içerik analizinden, yarı yapılandırılmış mülakat tekniklerinden ve katılımcı gözlemden yararlanılmıştır.

2.1. Katılımcıların Özellikleri

Araştırmanın çalışma alanını Uludağ Üniversitesi Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) alanında yüksek lisans yapan katılımcılar oluşturmaktadır. 23-56 ($\bar{x}=32,25$) yaş aralığında bulunan katılımcılardan 11'i kadın, bir katılımcı erkektir. Erkek katılımcı yüksek lisans programında az olduğu için tek kişidir. Çalışmamızda cinsiyet faktörü değerlendirilmemiştir. Bu durum MDR alanında lisansüstü eğitim alan kişilerin çoğunun kadın olmasından kaynaklanmaktadır. Katılımcıların lisans öğrenim durumu değerlendirildiğinde bir katılımcının psikolojik danışmanlık ve rehberlik mezunu olduğu diğerlerinin ilahiyat alanında lisans eğitimi aldığı tespit edilmiştir. Katılımcıların meslekleri değerlendirildiğinde 1 psikolog, 2 Kur'an kursu öğreticisi, 1 Diyanet İşleri Başkanlığı memuru, 1 anaokulu öğretmeni, 1 manevi danışman, 3 vakıf çalışanı, 1 hemşire ve 2 öğrenci olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada ses kayıtları yazıya aktarıldıktan sonra içerik analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler doğrudan alıntılarla aktarılmaya çalışılmıştır. Araştırmada alıntılar K1, K2, K3, ... şeklinde katılımcılar kodlanarak aktarılmıştır.

Çalışmaya ilişkin olarak Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan 24.06.2022 tarih ve 2022-06 sayılı onay yazısı ile gerekli yasal izin alınmıştır.

Katılımcılardan elde edilen veriler altı tema altında ele alınmıştır. Bu temalar manevi danışmanlığa dair algıları (manevi danışmanlık ve rehberlik tanımları), manevi danışmanlık alanından beklentileri (manevi danışmanlık mesleğini tercih sebepleri, uzmanlaşmak istedikleri alan, manevi danışmanın nitelikleri hakkında beklenti, Türkiye'de MDR'nin olmasını istedikleri alanlar), Türkiye'de manevi danışmanlık alanında yapılan akademik çalışmalarla ilgili görüşleri, katılımcıların yurt dışında manevi danışmanlık alanında yapılan akademik çalışmalarla ilgili görüşleri, katılımcıların eğitim aldıkları gördükleri lisans programı ile ilgili değerlendirmeleri ve beklentileri, lisansüstü eğitim programı ile ilgili önerileri şeklindedir.

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Katılımcıların Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanına Dair Algıları/Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tanımları

Araştırma kapsamında katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik alanına dair algılarını belirleyebilmek için çeşitli sorular yönlendirilmiştir. Katılımcılardan bazıları manevi danışmanlık ve rehberliği hayatın her aşamasında duyulan bir manevi bir gereksinim ve destek olarak değerlendirmiştir (K1, K3, K9, K12).

"Bence manevi danışmanlık insanın hayatın her aşamasında kişinin ihtiyaç duyduğu yardım elinin onunla birlikte olmasıdır. Bu çocukluk olabilir, yetişkinlik olabilir, yaşlılık olabilir, eş seçimi olabilir yani hayatın her aşaması manevi danışmanlığın kapsamındadır" (K1).

"Manevi danışmanlık aslında herkesin ömrünün pek çok zamanında ihtiyaç duyduğu bir müessesedir yani insanın hayatının belirli zamanlarında ona ışık tutacak bir rehberin, bir yoldaşın, bir refikin var olması ve onun oluşturduğu hizmetin adıdır aslında yani sadece profesyonel bir bilim dalı ya da profesyonel bir meslek dalı gibi görmüyorum ben manevi danışmanları. Zaten tarih içerisinde de

⁶³ Nesrin Işıkoğlu, "Eğitimde Nitel Araştırma (Qualitative Research in Education)", *Eurasian Journal of Educational Research* 20 (2005), 158-165.

yıllardır yapılan bir şey aslında baktığımızda. Biz şimdi yozlaştığımız ve bu değerlere uzak kaldığımız için ve bu danışmanlığı yeniden test etmeye, bu mirası canlandırmanın yolunu arıyoruz” (K9).

Psikoloji ve manevi danışmanlık disiplin olarak aynı ortak amacı taşımaktadır. Her ikisi de insanı anlamak, sorunlarına destek olmak ve çözüm üretmek için yola çıkar. Farklı epistemolojik noktaları ve felsefelere sahip olsalar da her iki alan da bireyin ruhsal özelliklerine, problemlerine ve bunların çözüm yollarına odaklanmaktadır. Her iki alanın da amacı bireyin mutluluğu, sağlıklı bir ruh sağlığına sahip olması için kişiyi desteklemek ve korumaktır⁶⁴. Bazı katılımcılar interdisipliner olan manevi danışmanlığı psikolojik danışma ilke ve teknikleri ile olan ilişkisini ön plana çıkararak tanımlamaktadır (K4, K5).

“Manevi danışmanlık insanlara hem ruhsal hem de psikolojik olarak onların günlük hayattaki sıkıntılarını, problemlerini çözmek için onlara sağlanan bir yardım desteğidir. Hem günlük hayattaki hem de işte genele yansıyan bütün hallerini çözmek için bir yardımdır, bir destektir” (K4).

“Bence manevi danışmanlığı vaaz ve irşattan ayıran şey psikolojik ilke ve teknikler kullanılıyor olmasıdır. Merkeze psikolojiyi aldığımızı düşünmüyorum yine dini kaynaklar var hatta ben bunu şu olarak ifade etmeyi daha çok doğru görüyorum; psikolojik danışma ilke ve teknikleri kullanılarak ve dini kaynaklardan yararlanılarak temelde yani manevi danışmanlıkta bence yine din olgusu var. Sonuç olarak psikolojinin bugüne kadar yüzyıllardır yaptığı araştırmalardan dolayı bir verisi vardır ve oluşturulan kuramların kimisi bizim toplumumuza uygun kimisi Müslüman toplumuna uygun değil. Ancak insan psikolojisinde elde ettikleri verilerin yadsınamaz bir potansiyeli de vardır, onları kullanmak gerektiğini düşünüyorum ben açıkçası (K5).

Yaşamda insanın temel amaçlarından biri anlamlı bir hayat oluşturmaktır. Anlam arayışı hayatta temel anlam ihtiyacından kaynaklanmaktadır⁶⁵. Bazı katılımcılar manevi danışmanlığı kişinin anlam arayışına rehberlik edebilmektir şeklinde tanımlamaktadır (K2, K7, K11).

“Manevi danışmanlık insan ile bir bütün olarak ele alıp manevi boyutunu ruhi durumunu doyurabilmektir, mutmain oldukları duygusunu verebilmektir belki de en önemlisi insanların anlam arayışlarına cevap bulmaları noktasında rehberlik edebilmektedir (K2).

Bulgulara göre katılımcıların çoğu manevi danışmanlık ve rehberliği hayatın her aşamasında duyulan bir manevi bir gereksinim ve destek olarak görmektedir. Ayrıca çoğuna göre manevi danışmanlık ve rehberlik kişinin manevi kaynaklarını kullanmasına destek olmaktır. Bazı katılımcılar interdisipliner olan manevi danışmanlığı psikolojik danışma ilke ve teknikleri ile olan ilişkisini öne çıkararak tanımlamaktadır. Bazı katılımcılar ise manevi danışmanlığı kişinin anlam arayışına rehberlik edebilmektir şeklinde tanımlamaktadır. Danışmanlıkta maneviyatı ele almak, danışanlara yaşamdaki anlam ve amacı keşfetmelerinde yardımcı olmaya yönelik çeşitli yaklaşımları kullanmak anlamına gelir. Danışanlar sorunlarını ve kaygılarını dile getirirken danışmanlar, danışanın seçimlerini keşfetmesini kolaylaştıracak temaları ve anlatımları aktif olarak dinlemelidir. Bir kişinin yaşamındaki manevi etkilerin göz önünde bulundurulması, danışmanın danışanı daha iyi anlamasına, ihtiyaçlarına yanıt vermesine ve danışanın ilgi ve yetenekleriyle uyumlu kaynaklar ve seçenekler sağlamasına yardımcı olacaktır⁶⁶.

3.2. Katılımcıların Manevi Danışmanlık Mesleğini Tercih Sebepleri

İnsan, yaşamında farklı konular ve gelişim evrelerinde maneviyata ve manevi danışmanlığa gereksinim duymaktadır⁶⁷. Katılımcılardan bazıları geniş bir yelpazede uygulama alanı bulan manevi danışmanlık konusunda çok fazla ihtiyaç olduğunu fark ettiklerini bundan dolayı alana yöneldiklerini ifade etmektedir (K2, K3, K6, K7, K10).

“Özellikle buna başta ülkemizdeki kişilerin ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. İnsanlar evet psikoloğa giderek psikiyatriste giderek sorunlarının bir kısmıyla baş edebiliyorlar ama bir yanlarının hep eksik

⁶⁴ Zuhâl Ağılkaya Şahin, “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (2018), 1611-1612.

⁶⁵ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 28.

⁶⁶ Mary Thomas Burke – Jane Carville Chauvin – Judith G. Miranti, *Religious and Spiritual Issues in Counseling* (New York: Brunner-Routledge, 2005), 6.

⁶⁷ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 21.

kaldığını görüyoruz. Aslında bunu eksik bırakanın dini bakış açısının eksikliğinden kaynaklandığını görüyorum” (K3).

“Biz manevi danışmanlık yapan kişiler olarak manevi danışmanlık alanını ilk zamanlarda irşat ve tebliğ çalışmaları ile örtüştürüyorduk. Modern çağda ilimlerin disiplinler arası olması çalışma alanında psikolojinin çok fazla ön planda olması bende bir şu çağrışımı yaptı yani salt irşat ve tebliğ çalışmalarının doyurucu olmadığını derinliklere inmemiz gerektirdiğini hissettirdi. Bu dönemin insanına sanki yaklaşım metodu da manevi danışmanlık ve rehberlik. Modern insanın bunalımından arınması şart çünkü insana haz, hız, lüks yetmiyor. Hatta Maslow’un herhalde kuramında vardı insanlar psikolog ve psikiyatristlere gidip şunu soruyorlar “her şeyim var ama neden mutlu olamıyorum? Bu duruma bir çare bir ilaç var mı?” Belki Batı’da olmamız sebebi ile bunu daha çok gözlemliyoruz” (K2).

Bazı katılımcılar bu alanda yetenekleri olduğunu fark ettikleri, kendilerini hep bu alanda bir şeyler yaparken bulduklarını ifade etmektedir (K4, K1, K8, K12).

“Çünkü kendimi her zaman bu dediğim tür şeylerde bir şeyler yaparken buldum yani bu yaşıma kadar olan tüm süreçlerde birilerine yardım etmek, birilerinin iyileştiğini iyi olduğunu görmek, birilerine şifa olduğumu görmek beni çok mutlu etti. Her zaman böyle yani hep de bu tarz yerlerin içerisindeydim. Zaten sonra da bu alanı gördüm çok bana uygun olduğunu düşündüm” (K4).

“Ben hemşirelik mesleğini icra ettiğimden dolayı zaten manevi danışmanlığın içerisinde olduğum kanaatindeyim hep hastalarla sürekli ilişki kurduğum dönem boyunca sadece onların bedensel ihtiyaçlarına cevap vermiyoruz aynı zamanda onların ruhsal ihtiyaçlarına da cevap veriyoruz. Ben bu mesleği zaten hayatta icra ettiğim için bir de bu alanda lisansüstü eğitim almak istedim” (K1).

“Benim bir hayat felsefem var. Hayat felsefem: “İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır” o benim hep hayat düsturumdur. Manevi danışmanlığı da bu düstura uygun olduğunu düşündüğüm için tercih ettim” (K12).

Bazı katılımcılar ise manevi danışmanlık ve rehberlik alanını kendi manevi ihtiyaçlarına ışık tutmak ve çevresine yardımcı olmak için tercih ettiğini belirtmektedir (K9, K11).

“Manevi danışmanlıkla ilgili aslında kendime ışık tutmak, kendi varoluş sancılarımı da gidermek adına bu ilimden, bu ilmin müktesebatından yararlanmak istedim. Harici olarak da ilişkide bulunduğum insanlara; ailem, anne-babam, kardeşlerim, arkadaşlarım, velilerim, ilgilendiğim genç kardeşlerim... onlara daha faydalı olabilmek adına başlamış oldum” (K9).

Bulgulardan çıkan sonuca göre katılımcıların çoğu yaşamda manevi danışmanlık ihtiyacını fark ettikleri için alanda lisansüstü eğitim almak istemektedir. Bazı katılımcılar ise kendilerini yaşamlarında hep bu alan içinde bulduklarını belirterek, insanlara destek verirken daha profesyonel destek olmayı istemektedir. Ayrıca bu konudaki yeteneklerini fark etmişlerdir.

3.3. Katılımcıların Uzmanlaşmak İstedikleri Alanlar

Katılımcıların manevi danışmanlık ve rehberlik alanından beklentilerini tespit etmek amacı ile hangi alanda uzmanlaşmak istedikleri sorusu yönlendirilmiştir.

Katılımcılardan iki kişi hastanelerde (K1, K10), iki kişi ADRB’de (K3, K11), iki kişi okullarda (K7, K8), bir kişi cezaevinde (K6), bir kişi manevi yönelimli psikolojik danışmanlık alanında (K5), bir kişi de özellikle sanat ve müzik terapide (K9) uzmanlaşmak istediklerini, iki kişi henüz karar vermediğini (K4, K12) ifade etmiştir.

Katılımcıların uzmanlaşmak istedikleri alanlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

“Özellikle hastanelerde yabancı hastalara manevi danışmanlık yapmak istiyorum. Göçmenlere bakan hastaneler var. Orada psikolog ve manevi danışmanlar var ama hizmet alamıyorlar. Dil problemi var. Arapça konuşamıyorlar destek olamıyorlar. Ben Suriyeliyim onlara manevi danışman olarak yardımcı olabilirim” (K10).

“Ben psikoloji alanında eğitim aldım. Özellikle manevi yönelimli bir psikolojik danışman olmak hedeflediğim şeydi. Ben özellikle psikolojik danışma oturumlarında maneviyatın konuşulması, en azından ötelenmemesi, yok sayılmaması gerektiğini düşünüyorum” (K5).

“Ben pratikteki bazı terapi yöntemlerinin insan üzerinde tesiri olduğunu düşünüyorum. Bu ezvaki ruhani'ye denilen ruhun meylettiği zevklerle ruhu iyileştirme metotları konusunda biraz ilgiliyim, sanat terapi denilen husus. Bu artık modern dünyada psikoloji alanının da çok ilgilendiği bir şey art terapi, müzik terapi manevi danışmanlık konusunda bu alanda uzmanlaşmak istiyorum (K9).

Bulgulara göre katılımcılar hastaneler, okullar, cezaevleri, manevi yönelimli psikolojik danışma, cezaevi gibi birçok farklı alanda uzmanlaşmak istemektedir. Uzmanlaşmak istedikleri alanları kendi yetenekleri ve donanımları doğrultusunda belirlemeye çalıştıkları gözlenmiştir.

3.4. Katılımcıların Manevi Danışmanın Nitelikleri Hakkındaki Beklentileri

Katılımcıların manevi danışmanlık ve rehberlik alanı ile ilgili beklentilerini tespit etmek amacıyla adaylardan manevi danışmanda bulunması gereken üç niteliği paylaşmaları istenmiştir.

Katılımcılardan bazıları manevi danışmanın manevi açıdan donanımlı ve dini hassasiyetleri olması gerektiğini belirtmiştir (K2, K5, K6, K9).

“Olaylara böyle maddeci bakmaması lazım yani yaşanan her şeyin arkasındaki hikmeti görebilmeli, yani irfan gözüyle bakabilmeli, bunun için çabalamadıkça bu kısım çok köreliyor. Çok maddeci bir bakış açısı oluşuyor bence bu kadar dezavantajlı bireylerle çalışıyorsa bu irfan bakış açısına sahip olmalı” (K6).

“Manevi danışmanın öncelikle kesinlikle kendini tanıması çok önemli, ikincisi olarak manevi açıdan donanımlı olmalı ve kesinlikle sürekli kendini geliştirmeye açık olması lazım. Manevi refiklik teknik bir konu değil yani bunun anlamı olmalı, amacı olmalı” (K2).

Danışanın dini ve manevi değerlerine saygı duymak manevi danışmanlık ve rehberliğin önemli adımlarındandır. Etkili danışmanlık sürecinde danışanın bireysel ve kültürel farklılıklarına saygı göstermek gerekir⁶⁸. Katılımcılardan bir kısmı manevi danışmanın saygılı olması gerektiğini ifade etmiştir (K8, K5, K2).

“Bence olmazsa olmaz yani danışan varsa insan varsa saygıdır; bireysel farklılıklara saygıdır, kültüre saygıdır, her anlamda insana saygıdır” (K5).

Katılımcılardan bir kısmı manevi danışmanda bulunması gereken özellikler olarak etkili iletişim ve güvenilir olması gerektiğini belirtmiştir (K3, K7, K11).

“Tatlı dilli olmalı ve üslup açısından karşı tarafın kendini rahat bir şeylerini anlatabileceği, biri bir şey sorarken çekilmeyecek ya işte bu da sorulur mu diye düşünmeyen, mesela insanların kendilerini dertlerini rahatça açabildikleri kişiler olmalıdır” (K3).

“Çok farklı insanlarla etkili iletişim becerilerimizin olması lazım. İyi bir bilginiz olabilir ama bunu nasıl aktaracağını, nasıl iletişim kuracağını, nasıl destek olabileceğini bilmek de çok önemli” (K7).

Etkili bir manevi danışman değişime açık olur. Kendisi ve sosyal çevresi ile ilgili verdiği kararların farkındadır. Gereksinim duyduğunda önceden verdiği kararları değiştirme esnekliğine sahip kişidir. Yeni eylem programlarına ve davranış değişikliğine açık, kendini geliştirme çabası içinde olandır⁶⁹. Katılımcılardan bazıları ise işini severek yapmasını ve kendisini sürekli geliştirmesi gerektiğini belirtmiştir (K1, K12).

“Etkili bir manevi danışman olması için öncelikle işini severek yapmalıdır. İkincisi özverili olmalıdır yani isar yapabilmelidir kendinden verebilmelidir. Üçüncüsü de bir manevi danışman ilimden ve gelişmelerden hiçbir zaman kopmamalıdır çünkü hayat sürekli değişen yenilenen bir devinim içerisinde manevi danışmanın kendini sürekli geliştirmesi önemlidir (K1).

⁶⁸ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 188-189.

⁶⁹ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 186-187.

Manevi danışmanın uzmanlık alanlarından biri danışanın ruh sağlığını korumak için danışana manevi ve psikolojik destek olmaktadır. Dolayısıyla klinik psikolojide kullanılan bazı psikolojik ilke ve tekniklere hâkim olması gerekmektedir⁷⁰. Özellikle yurt dışında Hollanda, Almanya ve İngiltere başta olmak üzere “pastoral danışmanlık” kapsamında hazırlanmış programlarda psikolojik ilke ve teknikleri, danışmanlık teknikleri vb. klinik psikoloji derslerinin yer aldığı görülmektedir⁷¹. Günümüzde Batıda etkili bir manevi danışman yetiştirmek için İlahiyat fakülteleri ve klinik enstitüler ortak çalışmaktadır⁷². Araştırmada katılımcılardan bir kısmına göre manevi danışman farklı disiplinlerde özellikle psikoloji alanında eğitim almış olmalı, psikolojik ilke ve teknikleri kullanabilmelidir (K7, K5).

“Manevi danışmanın psikolojik ilke ve teknikleri bilmesi diyebilirim yani böyle bir eğitim alanda hizmetin kalitesini artırıyor” (K5).

Bulgulara göre katılımcıların çoğu manevi danışmanın manevi donanım ve dini hassasiyete sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Manevi desteği veren kişinin rehberlik ettiği alanı eyleme geçirmiş olması önemlidir. Katılımcılardan bir kısmı manevi danışmanın etkili iletişime sahip olması ve güvenilir olması gerektiğini belirtti. Manevi danışmanların kişisel özellikleri, yetenekleri ve insani özellikleri (empati, sabır, kolay iletişime geçme, vb.) mesleklerini uygulamaları ve gereken yeterliliğe sahip olabilmeleri için önemlidir. Bir kişi ilahiyat alanında eğitim aldığı ve manevi danışman olarak çalışmaya başladığında, öğrendikleri teoride kalmamalı, tüm yaşamını ve davranışlarını şekillendirebilmelidir⁷³.

Ayrıca manevi danışmanın din, dil, ırk gözetmeden danışana karşı saygılı olması gerektiğini ifade etmektedir. Katılımcılardan bazılarının göre manevi danışman kendini sürekli geliştiren, yenileyen bir kişi olmalıdır. Ayrıca disiplinler arası olan bu alanda özellikle farklı disiplinler hakkında bilgi ve donanımına sahip olması gerektiğinin özellikle alanın yakından ilişkili olduğu psikoloji alanında eğitim almış olmalı ve psikolojik ilke ve teknikleri kullanabilmelidir. Hollanda’da manevi danışmanların lisans düzeyinde 3 yıl eğitimleri ile bir veya iki yüksek lisans yapmış olmaları, bu süreçte din psikolojisi derslerinin yanı sıra uygulama olarak 4-5 ay manevi danışmanların yanında staj yapmaları, alanları ile ilgili 40-50 sayfalık bitirme tezi hazırlamaları gerekmektedir. Özellikle staj ve süpervizyon manevi danışmanlık eğitiminde önemli aşamalaradır⁷⁴.

3.5. Katılımcıların Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Olmasını İstedikleri Alanlar

Araştırmada manevi danışmanlık alanında lisansüstü yapan kişilerin alandan beklentilerini tespit etmek amacıyla hangi alanlarda manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri olmasını istedikleri tespit edilmeye çalışıldı.

Katılımcıların çoğu çocuk, gençler ve özellikle okullarda manevi danışmanlık ve rehberlik alanının olması gerektiğinin önemini belirtti (K11, K12, K6, K3, K10, K5).

“Örneğin gençlik alanında çok çalışma olmadığını düşünüyorum, görüyorum gençlerle ilgili çok büyük eksiklik var ben öyle düşünüyorum. KYK’larda var ancak oralarda da çok verimli oluyor mu çok sorguluyorum” (K12).

“Ben mesela okulda da olabilir diye düşünüyorum çünkü şu an gençlerin gerçekten en çok vakit geçirdiği yer okul, bence gençlere nerede ulaşılacaksa orada olmalı manevi danışmanlık” (K5).

“Türkiye’de manevi danışmanlık alanında özellikle okullarda yapılacak olan çalışmaların çok önemli olduğunu düşünüyorum.” (K10).

Katılımcıların diğer çoğunluğu manevi danışmanlığın ihtiyaç duyulan her alanda olması gerektiğini belirtti (K1, K8, K2, K7, K4).

⁷⁰ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1280.

⁷¹ Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 194-195.

⁷² Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1280.

⁷³ Güler Ünal - Yılmaz, “Almanya Federal Cumhuriyeti Polis Teşkilatında Manevi Bakımın Tarihi Süreci ve Uygulama Şekli”, 439.

⁷⁴ Karagül, “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi ‘Hollanda Örneği’”, 24.

Manevi danışmanlık her alanda olmalıdır diyen katılımcılardan bazıları;

“Manevi danışmanlık her alanda olmalıdır. Mesela bir çocuk doğduğunda annenin manevi danışmanlığına ihtiyacı vardır. Gençlerin manevi danışmanlığına ihtiyacı vardır. Yeni bir meslek edindiğinde onun bir manevi danışmanlığına ihtiyacı vardır” (K1).

Bulgulara göre katılımcıların çoğu özellikle çocuk ve gençlere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetinin olması gerektiğini özellikle bu manevi desteğin okullarda sağlanabileceğini belirtmektedir. Okullarda öğrencilere rehberlik etmek için rehber öğretmenler bulunmaktadır. Tıpkı rehber öğretmen gibi bir manevi danışmanın olması modern dönemde kimlik bunalımını sancılı yaşayan gençlere manevi destek olunması ergenlik döneminde yaşanan problemler ile başa çıkmada gençleri desteklemektedir. Yurt dışında Amerika, İngiltere, Singapur gibi bazı ülkelerde okullarda çalışan öğretmenlere manevi danışmanlık ve rehberlik eğitimi verilmekte ve öğrencilerine manevi destek sunmaları sağlanmaktadır. İngiltere’de British International School’da okullarda verilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti ile öğrencinin duygusal, bilişsel, sosyal ve manevi yönlerinin desteklendiği görülmektedir⁷⁵.

3.6. Katılımcıların Türkiye’de Manevi Danışmanlık Alanında Yapılan Akademik Çalışmalarla İlgili Görüşleri

Manevi danışmanlığın tarihi insanlık tarihi kadar eski olsa da bilimsel bir disiplin olarak kimlik kazanması yenidir. Literatüre bakıldığında manevi danışmanlık Batı, Hristiyan kültürü içinde doğmuş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Manevi danışmanlığın temelini kilisenin yüzyıllardır sürdürdüğü itiraf ve günah çıkarma uygulaması olduğu söylenebilir⁷⁶. Ülkemize Batıdan aktarılan bir kavram ve uygulama olduğu için kültüre uygun uyarlanmaya gereksinimi vardır. Özellikle danışmanlık sürecinin sağlıklı yürütülebilmesi için danışanın geçmişini, kültürünü, inancını göz önünde bulunduran bir dile ihtiyacı vardır⁷⁷.

Katılımcılardan Türkiye’de yapılan akademik çalışmaları değerlendirmeleri istenmiştir. Katılımcıların çoğu Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik alanı yeni olduğu için akademik olarak eksikliklerin olduğunu belirtmiştir. Özellikle Batı kültüründen aktarılan bu kavramın içselleştirilmesi için kendi kültürümüzle beslenmiş, köklü manevi tecrübelerimizi aktaran psikoloji ile bütünleştirilmiş çalışmalara gerek olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Batı ve kendi kültürümüzü sentezleyen çalışmalara ihtiyaç olduğunu ifade ettikleri görülmektedir (K1, K4, K8, K6, K7, K9, K3).

“Türkiye’de manevi danışmanlık alanında eksiklikler var, yetersiz olduğunu düşünüyorum. Benim kanaatime göre manevi danışmanlık bir köprü görevi görecek, bu alanla ilgili ne yapabiliriz geçmişteki bilgi, tecrübe, tarihi donanımı geleceğin psikolojisi ile buluşturabiliriz. Bunu yaparsak eğer bizim bu alana çok büyük katkımız olur” (K1).

“Bizim medeniyetimizde manevi danışmanlık çalışmalarıyla alakalı bir literatür oluşturulursa aslında ve biz bunları işlese ve bunları gündeme getirsek kaynak olarak bunları alsak yani psikoloji bilimi belki Avrupa işte Batıda gündeme gelmiş bilimi disiplin haline getirilmiş ama bizim medeniyetimizde aslında bu insanlıkla beraber var olan bir olgu. Madem böyle bir cevhere sahibiz, bir Farabi, Kindi, Gazali vb. bu İslam alimlerini de ortaya koyabiliriz (K8).

Katılımcıların bazıları manevi danışmanlık alanında yapılan verimli çalışmaları değerlendirmiştir (K2, K12, K11, K10).

“Çok güzel yani açık zaten elle tutulur güzel çalışmalar var. Ömer Faruk Söylev hocanın çalışmasından istifade ettim. Ömer Faruk hoca bu konudaki bilgileri derli toplu bir çalışma, bir başvuru kitabı gibi geldi bana bu anlamda güzeldi. Bu alanda Mustafa Atak’ın çalışmaları güzeldi tamamen teoriyi pratiğe aktarması onun ciddi emek verdiğini gösteriyor. Nevzat Tarhan hocanın Maneviyat Psikolojisi kitabı benim çok ufku açmıştı. Maneviyat Psikolojisinde bizim değerlerimizle inancımızı güzel

⁷⁵ Sümevra Arıcan – Handan Arıcı Yalvaç, “Okullarda Manevi Danışmanlık Eğitimi”, *İbn-i Haldun Araştırmaları Dergisi Maneviyat Özel Sayısı* (2022), 217.

⁷⁶ Ok, “Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Dini Danışmanlık ve Rehberlik”, 1-29.

⁷⁷ Muharrem Aka, “Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 211.

örtüştürebiliyor, bu anlamda güzel çalışmaydı. Ayrıca Üsküdar Üniversitesi bu konuya eğilmeye başladı. Ruhsal Hijyen Şia'nın çalışması sevdiğim bir eserdir" (K2).

"Yapılan çalışmalardan akademik olarak beğendiğim çalışmalar var. Mesela Prof. Dr. Suat Cebeci hocanın çalışması çok detaylı, teferruatlı, tarihsel bağını koparmadan çok güzel ele alınmış bir çalışma" (K12).

Bulgulara göre katılımcıların çoğu akademik çalışmalarda yeni olduğu için eksikliklerin olduğunu belirtmiştir. Katılımcılar manevi danışmanlık alanında yapılacak akademik çalışmalarda özellikle kendi kavram ve yöntemlerimizi geliştirmemiz gerektiğini belirtmektedir. Katılımcılar alan yazını oluştururken kendi kültürel mirasımızdan istifade etmemiz gerektiğini, bu alanda akademik çalışmaların yoğunlaşması gerektiğini ifade etmektedir.

3.7. Katılımcıların Yurt Dışında Manevi Danışmanlık Alanında Yapılan Akademik Çalışmalarla İlgili Görüşleri

Alan yazında manevi danışmanlık alanında yapılan çalışmaların çoğunun yurt dışında yapıldığı görülmektedir. Ancak katılımcılardan bazıları yabancı dili yeterli olmadığı için yurt dışında yapılan akademik çalışmaları çok fazla takip edemediğini belirtmiştir (K1, K4, K7, K10).

"Takip etmekte zorlanıyorum. Çünkü İngilizcem bu konuda çok yeterli değil" (K10).

Katılımcılardan bazıları yurt dışında yapılan çalışmaları takip etmeye çalıştığını belirtmektedir (K5, K9, K11).

"Sadece akademik olarak makaleleri okuyorum onlardan 40-50 sayfalık bir özet çıkarmıştım." (K11).

Katılımcılardan bazıları yurtdışında yaşayan sosyal çevresinden manevi danışmanlık alanında yapılan çalışmaları takip ettiğini ifade etmiştir (K2, K3, K2, K12).

"Yurt dışı çalışmalarını daha çok yurt dışındaki arkadaşlarımın tecrübesi noktasında takip ediyorum. Örneğin V. Frankl'in teorisini, özellikle Martin Seligman'ın teorisini çok kullandıklarını, Hollanda'daki arkadaşlarım onu daha çok takdir ettiğini söylemişlerdi" (K2).

"Çok fazla takip ettiğimi söyleyemem açıkçası ama işte bizim sınıfımızda bir arkadaşımız uzun yıllar Hollanda'da manevi danışman olarak çalışmış, uygulamaları ondan öğreniyoruz. Örneğin cezaevinde çalışan bir manevi danışman arkadaşı varmış onların haberi olmadan psikiyatrist onun danışanına ilaç yazmadığını, yani o kadar multidisipliner bir sistem olduğunu ifade etti" (K8).

"Mesela Almanya'da görev yapan bizim okul mezunu bir arkadaşım var. Yangında kriz anında kazazedeler veya felakete uğrayanlar için manevi danışmanlık yapıyordu. Manevi danışmanlık için 7-8 ay yoğun bir eğitimden geçmiş. Önce stajyer olduğunu akabinde itfaiyede manevi danışman olarak görevlendirdiklerini belirtmişti" (K12).

Katılımcılardan bazıları yurt dışındaki akademik çalışmaları dili yetersiz olduğu için çok fazla takip etmemektedir (K1, K4, K7, K10). Bu tablo bazı üniversitelerde manevi danışmanlık alanında lisansüstü eğitim almak için bazı dil şartının aranmamasının da etkili olduğunu düşündürmektedir. Katılımcılardan bazıları ise yurtdışında yaşayan sosyal çevresinden manevi danışmanlık alanında yapılan çalışmaları takip ettiğini ifade etmiştir (K2, K3, K8, K12). Bu bulguda katılımcılardan birinin yurt dışında uzun yıllar manevi danışmanlık yapması ve lisansüstü derslerde yaşadığı tecrübelerini aktarmış olması etkili olabilir. Bazı katılımcılar ise yurt dışında gelişen bu alanı akademik olarak takip etmeye çalışmaktadır.

3.8. Katılımcıların Eğitim Aldıkları Yüksek Lisans Programı ile İlgili Değerlendirmeleri ve Beklentileri

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanı psikoloji alanı ile ortak zemindedir. Danışmanlık süreci içinde psikolojik danışma ve tekniklerinin bilinmesi ve manevi danışmanlığa entegre edilerek uygulanması önemlidir⁷⁸. Din ve psikolojinin psikoterapötik amaçlı birlikte hareket etme süreci 1930'lu yıllarda

⁷⁸ Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler", 214.

Amerika’da Din ve Psikiyatri Vakfı öncülüğünde başlamıştır⁷⁹. Araştırmamızda katılımcıların çoğu disiplinler arası olan manevi danışmanlık programının psikolojik danışma ilke ve teknikleri ile desteklenmesi ve psikoloji alanında uzman kişilerden dersler alınması gerektiğini ifade etmektedir (K9, K7, K6, K5, K1, K8, K12, K11).

“Bizlere psikoloji alanıyla ilgili bazı anahtar kavramlar sunuldu fakat bunların yeterli olduğunu düşünmüyorum çünkü manevi danışmanlık hizmetinin bir irşat faaliyeti olmadığını, işin içerisinde Batıda olduğu gibi işte psikolojinin yani bilimsel terapi yöntemlerinin bir psikiyatri bir psikoloji ilminin birikimlerinin de katılması gerektiğini, bunların ortak çalışmayla yürütülmesi gerektiğini fark etmiş oldum. Bence bundan sonrasında mutlaka gerek süpervizyon eğitimleriyle gerekse alan dışı bazı psikologların uygulamalarından bahsedebilecekleri tecrübe aktarımı derslerin olması gerektiğini düşünüyorum” (K9).

“Öğrendiklerimiz yeterli düzeyde miydi bilmiyorum ama psikoloji daha ağırlıklı olabilirdi.” (K7).

Ayrıca katılımcıların çoğu lisansüstü eğitimde uygulamayı tecrübe edebilecekleri staj ve süpervizyon uygulamalarının olması gerektiğini ifade etmektedir (K7, K11, K1, K10).

“Psikolojik danışma yöntem ve teknikleri dersini aldık ama ben hala karşımdaki bir danışmanıma nasıl yaklaşacağımı bilmiyorum gerçekten. Yani nasıl bir çözüm üretirim o basamakları nasıl şey uygulamam bilmiyorum, o süreci nasıl yöneteceğim konusunda bilgi ve pratik eksikliğimiz var. Programda staj olsaydı çok güzel olurdu” (K7).

“Alan, uygulamaya yönelik bir alan olduğu için iki dönemde de bir aylık dahi olsa belki bir staj döneminin olması ve her mesela her kurum için özellikle öğrencinin çalışacağı alanı da seçebilmesi alandaki zorlukları anlayıp kavrayabilmesi için oldukça gereklidir çünkü akademiyle uygulama çok farklıdır” (K1).

Bazı katılımcılar ise plan ve programda derslerde eksiklikler mevcut olduğunu belirtmiştir (K1, K4, K2, K6).

“Programda verilen derslerin hedef ve kazanımlarının açık ve net olması gerektiğini düşünüyorum, ben de bu konuda eksiklikler olduğunu düşünüyorum” (K4).

“Plan ve programda eksiklikler mevcut mesela her şeyden önce hukuki süreçle ilgili bilgi eksikliğinin çok fazla olduğunu düşünüyorum. Sonuçta bir şekilde insanlarla ilgili çalıştığın meslek ne olursa olsun bunun hukuki boyutlarını kendi haklarını ve karşıdakinin haklarını bilmek zorundasın ve biz bunlarla ilgili hiçbir şey bilmiyoruz” (K6).

Bazı katılımcıların ise lisansüstü eğitimin yurt dışı programları ile desteklenmesi önerisinde bulunduğu görülmektedir (K6, K2).

“Lisansüstü programın içeriğini biraz hafif buluyorum. Örneğin dil şartı aranmalıydı, özellikle öğrencilerin dil noktasında yurt dışı çalışmaları veya yurt dışı Erasmus noktasına daha çok desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum” (K6).

Bulgulara göre katılımcıların çoğu uygulamalı bir alan olan manevi danışmanlık ve rehberlik alanında staj olması gerektiğini belirtmektedir. Türkiye’de manevi danışman yetiştirme eğitimi arayışının ele alındığı bir çalışmada staj ve süpervizyon eğitimlerinin önemli bir ihtiyaç olduğu belirtilmektedir⁸⁰. Teoloji eğitimi almış olmak manevi danışmanlık için temel bir kriter olarak belirlense de manevi danışmanlığın disiplinler arası boyutu göz önünde bulundurulduğunda mevcut İlahiyat lisans programlarının tek başına yeterli olmayacağı aşikardır⁸¹. Katılımcıların çoğu psikolojik dersler ağırlıkta olması gerektiğini ve danışmanlık becerilerini kazanabilmek için süpervizyon ve staj uygulamalarının olması gerektiğini belirtti. Manevi danışmanlık alanında bazı lisansüstü programlarda İstanbul

⁷⁹ Turgay Şirin, *Dini Danışma ve Rehberlik İhsan Modeli Manevi Danışmanlık* (İstanbul: Mim Akademi Yayınları, 2014), 34.

⁸⁰ Ege, “Türkiye’de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme”, 831-832.

⁸¹ Ege, “Türkiye’de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme”, 818.

Medeniyet Üniversitesi'nde olduğu gibi bu durumun göz önünde bulundurularak staj programları oluşturulduğu görülmektedir⁸².

3.9. Katılımcıların Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Lisansüstü Programı ile İlgili Önerileri

Katılımcılardan bazıları lisansüstü programlarda staj ve süpervizyon eğitimi olmalı önerisinde bulunmuştur (K3, K7).

"Ders döneminin ilk dönemini staj usulü bir şey konulup kişiler birer ay dönüşümlü olarak da mesela bir ay hastanede diyelim ki bir ay ADRB'de gözlemci olarak buradaki öğrenciler bulunabilirler. Mesela bu aile danışmanlığı belgesi alması için bir kişiyle görüşme yapması bir danışman birkaç danışmanla görüşme yapmasını isteniyor bunun gibi bir uygulama olabilir" (K3).

"Yüksek lisansta kesinlikle staj olmalı, süpervizyon olmalı" (K7).

Bazı katılımcılar ise Sabahattin Zaim Üniversitesi'nin manevi danışmanlık ve rehberlik lisansüstü eğitim programında uyguladığı gibi bilimsel hazırlık programı⁸³ önerisinde bulunmuşlardır (K6, K7).

"Bence bilimsel hazırlık programı çok mantıklı yani bu bölüme psikolojiyle ilgili herhangi bir eğitimi olmayıp da katılanların ilk bir dönem veya belki iki dönem bir psikoloji eğitimi almaları gerekir. PDR'den, psikolojiden gelen insanların da aynı şekilde ilahiyat eğitimi almaları gerekir. Bu İstanbul'da bir üniversitenin lisansüstü programında uygulanan bir program bence çok verimli olur diye düşünüyorum" (K6).

Katılımcılardan bazıları literatürün kendi kaynaklarımız göz önünde bulundurularak kendi kültürel yapımıza uygun bir şekilde oluşturulmasını önermiştir (K1, K2, K7).

"Mutlaka kanyak eserler geçmişimizden alınarak düzenlenmelidir yani sadece günümüz psikolojisi günümüz sosyolojisi değil yani bir Gazalının İhya'sı, Mevlana'nın Mesnevi'si, Kindi'nin Üzüntüden Kurtulmanın Yolları isimli eserlerin tahlil edilmesi çok kıymetlidir" (K1).

Bazı katılımcılar ise alanda yüksek lisans öğrencisi alınırken bu mesleği icra edebilecek insanların hayatlarına dokunabilecek kişiler tercih edilmesini önermektedir (K2, K9).

"Manevi danışmanlık programına yüksek lisans öğrencisi seçerken kesinlikle bu çalışmayı kariyer, maaş, bir yere atanma derdi olmayan insanlardan seçilmesi gerekir çünkü bu bir hatiplikten daha farklı geliyor bana. Çünkü insanın yüreğine dokunacaksın yani hani ilaçla halledemiyorsunuz, para veremiyorsunuz, işini halledemiyorsunuz, hayata küsmüş bir insanı hayatla barıştıracaksınız o yüzden çok anlam yüklü bir meslek. Manevi doyumu yüksek olan kişilerin tercih edilmesi lazım" (K2).

Bununla birlikte diğer katılımcılardan farklı öneriler de gelmiştir. Bir katılımcı lisansüstü eğitimde araştırma yöntemleri ile ilgili uygulamalı dersler olmalı, akademik yazım güçlendirilmelidir şeklinde öneride bulunmuştur (K9). Bir katılımcı ise manevi danışmanlık alanında program oluşturulurken derslerle ilgili YÖK tarafından bir standart program oluşturulmalı önerisinde bulunmuştur (K12). Diğer bir katılımcı ise yabancı dil şartı aranmalı ve alanla ilgili İngilizce makaleler okunmalı önerisinde bulunmuştur (K6).

4. Sonuç ve Öneriler

Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde hizmet alanı ile ilgili hizmet içi eğitim almış Diyanet personeli tarafından gerçekleştirilmektedir. Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yüksek din öğretimi kapsamında çeşitli lisansüstü programlar bulunmaktadır.

Araştırma sonucuna göre katılımcılardan bazıları manevi danışmanlık ve rehberliği hayatın her aşamasında duyulan manevi bir gereksinim ve destek olarak tanımlamaktadır. Katılımcıların çoğu bu

⁸² İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İMÜ), "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik" (Erişim 24 Mayıs 2023).

⁸³ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ), "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik- Tezli" (Erişim 24 Mayıs 2023).

alandaki ihtiyacı fark ettikleri için alanda uzmanlaşmak istemektedir. Katılımcılardan bazıları manevi danışmanlığı kişinin anlam arayışına rehberlik edebilmek olarak bazıları ise disiplinler arası olan manevi danışmanlığı psikolojik danışma ilke ve teknikleri ile olan ilişkisini ön plana çıkararak tanımlamaktadır. Katılımcılar hastaneler, ADRB, okullar, cezaevleri, manevi yönelimli psikolojik danışmanlık alanı, sanat ve müzik terapide olmak üzere geniş bir yelpazede uzmanlaşmak istemektedir. Katılımcılardan bazılarına göre manevi danışman, manevi açıdan donanımlı ve dini hassasiyetlere sahip olmalıdır. Bazıları ise manevi danışmanın saygılı, etkili iletişime sahip, samimi ve güvenilir olması gerektiğini ifade etmiştir. Araştırma sonucuna göre katılımcıların çoğu her alanda manevi danışmana ihtiyaç duyduğunu özellikle çocuk, gençlere yönelik okullarda manevi danışmanlık ve rehberlik alanının olması gerektiğinin altını çizmiştir. Katılımcılar Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik alanı yeni olduğu için akademik olarak eksikliklerin olduğunu belirtmiştir. Özellikle katılımcıların çoğu Batı kültüründen aktarılan bu kavramın içselleştirilmesi için kendi kültürümüzle beslenmiş, köklü manevi tecrübelerimizi aktaran psikoloji ile bütünleştirilmiş çalışmalara gerek olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Katılımcılardan bazıları yabancı dil yetersizliklerinden dolayı yurt dışında alanda yapılan çalışmalarını takip edemediklerini ifade etmektedir. Bazı katılımcılar alanda lisansüstü programına alınırken dil şartının aranmamasının bu durumda etkili olduğunu belirtmektedir. Araştırmamızda katılımcılar disiplinler arası olan manevi danışmanlık programının psikolojik danışma ilke ve teknikleri ile desteklenmesi ve psikoloji alanında uzman kişilerden dersler alınması gerektiğini ifade etmektedir. Katılımcılar öneri olarak kendi kültürel yapımıza uygun bir literatür oluşturulması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca bazı katılımcılar alanda manevi danışman adayı seçilirken kişilerin hayatlarına dokunabilecek donanım ve yeteneklere sahip kişilerin tercih edilmesinin önemini vurgulamaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik alanı uygulamalı bir alan olduğu için programların teorik donanımla birlikte sahada uygulamalı gerçekleştirilmesi önemlidir. Bu noktada manevi danışmanlık ve rehberlik lisansüstü eğitimin bir yılını öğrencilere bir süpervizör eşliğinde uzmanlaşacakları alanlarda staj imkânı sağlanmalıdır. Deprem kuşağında olan ülkemizde afet durumlarında görev alacak manevi danışmanlar için yas sürecinde manevi danışmanlık, kriz durumlarında manevi danışmanlık afet durumlarında manevi danışmanlık vb. derslerin lisansüstü eğitim programlarında olması önemlidir. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında etik standartların belirlenmesi öncelikli konular arasında yer almaktadır. Etik standartların belirlenmesi uygulamaların sağlıklı gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğinin ölçülmesi açısından önem arz etmektedir. Türkiye’de manevi danışmanlık eğitimi ile ilgili derslerin yer aldığı bir lisans eğitimi mevcut değildir. Lisansüstü eğitime hazırlık ve temel oluşturması adına lisans programlarında manevi danışmanlık ve rehberliğe giriş dersleri konulabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde manevi danışmanlık alanında kişiler görevlendirilirken ön şart olarak manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yüksek lisans yapmış olma kriteri istenebilir. Zira ülkemizde manevi danışmanlık alanında lisansüstü programların arttığı görülmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Ağılkaya Şahin, Zuhale. “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin?”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (2018), 1611-1612.
- Ağılkaya Şahin, Zuhale. *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- Aka, Muharrem. “Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 201-233.

- Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 599-660.
- ANAÜ, Anadolu Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü Programı. 19.09.2023. <https://www.anadolu.edu.tr>
- ASBÜ, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, "Manevi Bakım Tezsiz Yüksek Lisans Programı (Türkçe)", 29 Mayıs 2023. <https://www.asbu.edu.tr/tr/taxonomy/term/9>
- ASBÜ, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, "İslami Araştırmalar Enstitüsü Programlar", 29 Mayıs 2023. <https://isae.asbu.edu.tr/tr>
- AÜ, Ankara Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Dersleri", 29 Mayıs 2023. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/yaygin-din-ogretimi-ve-uygulamaları-dersleri/>
- AHBVÜ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 31 Ağustos 2023. <https://obs.hacibayram.edu.tr/oibs/bologna/unitSelection.aspx?type=yhs&lang=tr>
- Arıcan, Sümeyra - Arıcı Yalvaç, Handan. "Okullarda Manevi Danışmanlık Eğitimi". *İbn-i Haldun Araştırmaları Dergisi Maneviyat Özel Sayısı* (2022).
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- BÜ, Bingöl Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 31 Ağustos 2023. <https://sbe.bingol.edu.tr/programlar/>
- Bulut, Aytekin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Burke, Mary Thomas - Chauvin, Jane Carville - Miranti, Judith G. *Religious and Spiritual Issues in Counseling*. New York: Brunner-Routledge, 2005.
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Disiplinlerarası Tezli Yüksek Lisans Programı", 20 Şubat 2023. <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Programlar/Detay/1939?AyID=30>
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Clebsch, William A. *Introduction to Pastoral Care*. Philadelphia, USA: Westminster Pres, 1982.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- ÇOMÜ, Çanakkale Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 31 Ağustos 2023. <https://ilahiyyat.comu.edu.tr/arsiv/duyurular/manevi-danismanlik-ve-rehberlik-tezsiz-yuksek-lisa-r1138.html>
- Çınar, Fadime. "Yaşlı ve Engelli Bireylerde Manevi Bakımın Önemi". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018), 35-49.
- DÜ, Düzce Üniversitesi "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans", Erişim 1 Eylül 2023. <https://duzce.edu.tr/akademik/enstitu/lee/6406/programlar>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Cumhurbaşkanlığı 2022 Diyanet İşleri Başkanlığı İdare Faaliyet Raporu". <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2022%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Manevi danışman görevlendirmeleri usul ve esasları- Talimatı başvuru ile ilgili hususlar", 29 Mayıs 2023. <https://bursa.diyamet.gov.tr/osmangazi/sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=1618&MenuCategory=Kurumsal>

- Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017), 267-1274.
- DPÜ, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli/Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 31 Ağustos 2023. <https://lee.dpu.edu.tr/tr/index/sayfa/11547/manevi-danismanlik-ve-rehberlik-anabilim-dali>
- Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Ege, Remziye. "Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme". *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 816-834.
- ESBÜ, Erzurum Sosyal Bilimler Üniversitesi, "Dini Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 29 Mayıs 2023. <https://atauni.edu.tr/tr/personel/dini-danismanlik-ve-rehberlik-programi/>
- Güler Ünal, Ayşe Gül - Yılmaz, Sema. "Almanya Federal Cumhuriyeti Polis Teşkilatında Manevi Bakımın Tarihi Süreci ve Uygulama Şekli". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 421-452. <https://doi.org/10.33415/daad.634962>
- İşıkoğlu, Nesrin. "Eğitimde Nitel Araştırma (Qualitative Research in Education)". *Eurasian Journal of Educational Research* 20 (2005), 158-165.
- İKÇÜ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, "Manevi Destek ve Danışmanlık Tezsiz Yüksek Lisans Programı" Erişim 1 Eylül 2023. <https://sosyalbilimler.ikcu.edu.tr/>
- İMÜ, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik". Erişim 19 Mayıs 2023. <https://enstitu.medeniyet.edu.tr/tr/programlar/tezsiz-yuksekk-lisans-eski/manevi-danismanlik-ve-rehberlik-tezsiz>
- İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Programı" Erişim 31.08.2023. <https://sbe.29mayis.edu.tr/tr/manevi-danismanlik-ve-rehberlik-tezli-yuksekk-lisans-programi>
- İÜ, İstanbul Üniversitesi, "Manevi danışmanlık ve rehberlik, tezli yüksek lisans programı, (örgün öğretim)", 09 Şubat 2023. [https://ebs.istanbul.edu.tr/home/dersprogram/?id=19264&birim=manevi_danismanlik_ve_rehberlik_tezli_yuksekk_lisans_programi_\(orgun_ogretim\)&yil=2021](https://ebs.istanbul.edu.tr/home/dersprogram/?id=19264&birim=manevi_danismanlik_ve_rehberlik_tezli_yuksekk_lisans_programi_(orgun_ogretim)&yil=2021)
- İZÜ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, "Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Manevi Danışmanlık ve Rehberlik – tezli", 09 Şubat 2023. <https://www.izu.edu.tr/akademik/enstitu/lisansustu-egitim-enstitusu/programlar/yuksekk-lisans-tezli/manevi-danismanlik-ve-rehberlik>
- Kanger, Faruk. "Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dini ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma". *Değerler Eğitimi Dergisi* (2022), 105-13.
- Karagül, Arslan. "Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi 'Hollanda Örneği'". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012).
- KMÜ, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, "Manevi Danışmanlık Tezsiz Yüksek Lisans Programı", Erişim 31 Ağustos 2023. <https://kmu.edu.tr/sbe/sayfa/3318/manevi-danismanlik-abd/tr>
- Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Program Önerisi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 20-32.
- Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 73-94. <https://dergipark.org.tr/en/pub/daad/issue/4511/62101>

- Kula, Naci- Sel, Sevgi. *Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- MAÜ, Muş Alparslan Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans”, Erişim 1 Eylül 2023. <https://www.alparslan.edu.tr/documents/614836b5615fa16321225490.pdf>
- MEBİS, Medipol Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Programı”, Erişim 19.09.2023. <https://www.medipol.edu.tr/akademik/fakulteler/egitim-fakultesi/bolumler/egitim-bilimleri/rehberlik-ve-psikoloji-programiingilizce/program-bilgileri/ders-detayi?DersBolumID=436438>
- MYK, Mesleki Yeterlilik Kurumu. “30929 Sayılı Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ”, Erişim 25 Ekim 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191025M1-2.htm>
- NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi Tezsiz Yüksek Lisans, “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı”, Erişim 31 Ağustos 2023. <https://www.erbakan.edu.tr/programlar?t=yuksek-lisans>
- Ok, Üzeyir. *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 1997.
- Ok, Üzeyir. “İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”. I. Din Hizmetleri Sempozyumu, (3-4 Kasım 2007) II (2008). 566-570
- Ok, Üzeyir. *Dini Danışmanlık: Tanım ve Tarihi*. ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü. Ankara: Gündüz Yayınları, 2012a.
- Ok, Üzeyir. “Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Dini Danışmanlık ve Rehberlik”. *Din Psikolojisi* 1-29. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2012b.
- OMÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, “Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Disiplinlerarası)”, Erişim 10 Şubat 2023. <https://ebs.omu.edu.tr/5206/932001>
- Özdemir, Saadettin. “Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/2 (2017), 137-159.
- Özdemir, Saadettin. “Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı”. *Din ve Bilim Muş Alparslan İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2018).
- PAÜ, Pamukkale Üniversitesi, “Manevi Destek ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı”, Erişim 31 Ağustos 2023. <https://www.pau.edu.tr/islamiilimler/tr/sayfa/manevi-destek-ve-rehberlik-tezsiz-yl-io-programi>
- SAÜ, Sakarya Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Lisans Programı”, Erişim 31 Ağustos 2023. <https://mdr.sakarya.edu.tr/tr/duyuru/goster/125314/mdr-ders-programi>
- SBE, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezli Yüksek Lisans Programı”, Erişim 31 Ağustos 2023. <https://sbe.29mayis.edu.tr/tr/manevi-danismanlik-ve-rehberlik-tezli-yuksek-lisans-programi>
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Söylev, Ömer Faruk. “Afetlerin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileriyle Başa Çıkma Stratejisi Olarak Kader İnanıcı”, ed. B.Demirtaş vd., Olağanüstü Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Disiplinlerarası Araştırmalar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 106-110.
- Söylev, Ömer Faruk – Kapucu Öztürk, Canan. “Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ailelerin Psikolojik Sağlamlığı ile Maneviyat İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review* 7/2 (2022), 373-394.

- SÜ, Selçuk Üniversitesi, “Manevi rehberlik eğitimi sertifika programı”, 29 Mayıs 2023. <https://selcuksem.selcuk.edu.tr/Educations/uzaktan-egitimler/16>.
- Şentürk, Habil - Korkmaz Çetin, Gülay. “Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/2 373-396.
- Şirin, Turgay. *Dini Danışma ve Rehberlik İhsan Modeli Manevi Danışmanlık*. İstanbul: Mim Akademi Yayınları, 2014.
- Uğurlu, Havva Sinem. “Dini Danışmanlık Eğitim: Amerika Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırması Dergisi* 6/5 (2017), 2524-2527.
- Uğurlu, Havva Sinem. “Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi: Farklı Ülkelerin Dini Danışmanlık Eğitim Örnekleri Üzerinden Bakış Açısı Odaklı Bir Değerlendirme”. *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 407-408.
- Ulusal Meslek Standardı Geliştirme Rehberi. (2019). https://www.myk.gov.tr/images/articles/editor/Ulusal_Meslek_Standartlari/pdf/UMS_Gelistirme_rehberi.pdf
- YÜSEM, Yalova Üniversitesi Sürekli Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi, “Manevi Rehberlik Eğitimi Sertifika Programı (Video Ders)”, 29 Mayıs 2023. <https://yusem.yalova.edu.tr/manevi-rehberlik-egitimi-sertifika-programi-video-ders-e376.html>
- Zengin, Mahmut vd. (ed.). *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.



Dergiabant

2023, 11(2): 323-343, doi: 10.33931/dergiabant.1361610



et-Tifâşî ve Değerli Taşlara Dair Eseri: *Ezhârü'l-efkâr fî Cevâhiri'l-aĥcâr* al-Tifâshî and His Book on Precious Stones: *Azhâr al-Afkâr fî Jawâhir al-Ahġâr*

Ömer ARAS¹ 

Geliş Tarihi (Received): 16.09.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 12.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Tifâşî, hayatı Doğu ve Batı İslam dünyası arasında geçmiş, bu iki nokta arasındaki ilmî akışı sağlayan alimlerden biridir. Çok yönlü bir müelliftir. Tunus bölgesinde başlayan hayatı, Mısır'da son bulmuştur. Dini ve akli ilimlerde pek çok eseri bulunmaktadır. Bununla birlikte -bu çalışmanın da konusu olan- değerli taşlar üzerine te'lif ettiği "*Ezhârü'l-efkâr...*" adlı eseri ile öne çıkar. Osmanlı ilim dünyasında ise hem bu eseri hem de "*Rüçû'ü's-şeyh...*" adlı kitabı ile bilinir. Tifâşî taşlar üzerine kaleme aldığı bu eserinde toplamda yirmi beş taşı ele alır. Taşların isimleri, oluşumu, özellikleri, bulunduğu yer, sahtesi ve gerçeği arasındaki farklar, tıbbî faydaları gibi konularda bilgiler sunar. Müellif bunu yaparken kendinden önceki literatürden faydalanır ve kaynaklarını hassasiyetle belirtir. Bunun yanında bizzat yaptığı deney ve gözlemler, tüccarlar, zanaat erbabı ve bir şekilde kendine bilgi nakleden kişilerden aktardığı malumatla bu alanda muhakkik bir bilim adamı profili çizer. Bu çalışmada müellifin hayatı ve mezkûr eseri incelenmiştir. Eserde kullanılan kaynaklar ve takip edilen metot ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Bilim Tarihi, Tifâşî, Cevahirname, Değerli Taşlar, *Ezhârü'l-efkâr*.

&

Abstract: Tifâshî is one of the scholars who spent his life between the Eastern and Western Islamic worlds and ensured the scientific flow between these two points. He is a versatile writer. His life, which started in Tunisia, ended in Egypt. He has many works in religious and mental sciences. However, he stands out with his work named "*Azhâr al-Afkâr...*", which he wrote on precious stones, which is also the subject of this study. In the world of Ottoman science, he is known both for this work and for his book "*Ruju al-shaykh...*". al-Tifâshî presents information on a total of twenty-five stones in various items in his work on stones. He provides information on the names of stones, their formation, properties, location, differences between fake and real, and medical benefits. While doing this, the author makes use of the previous literature and specifies his sources sensitively. In addition to this, he draws the profile of a research scientist in this field with the experiments and observations he made, and the information he conveyed from traders, craftsmen and people who somehow convey information to him. In this study, the life of the author and his work were examined. The sources he used while writing the work and the method he followed were discussed.

Keywords: History of Islamic Sciences, Tifâshî, Jawâhirnâme, Precious Stones, *Azhâr al-Afkâr*.

Atıf/Cite as: Aras, Ömer. "et-Tifâşî ve Değerli Taşlara Dair Eseri: *Ezhârü'l-efkâr fî Cevâhiri'l-aĥcâr*". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 323-343. doi: 10.33931/dergiabant.1361610

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Arş. Gör., Ömer Aras, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, omeraras@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Ahmed b. Yusuf et Tîfâşî'nin (ö. 651/1253) bu çalışmada ele aldığımız *Ezhârü'l-efkâr fi cevâhiri'l-ahcâr* adlı eseri 7/13. yüzyılda değerli taşlara dair geniş bir literatüre, bilgi birikimi ve tecrübeye, bunlara dair özellikle umeranın yoğun ilgisine ve yer yer oldukça yüksek fiyatlarla canlı bir kültüre işaret etmektedir.²

Tîfâşî öncesinde İslam dünyasında bu alanda oluşan literatür Pers, Hint ve Yunan bilim dünyasından tevarüs edilen eserler üzerine Müslüman bilim adamlarının ekledikleri yeni bilgiler ile meydana getirilmiştir. Geçmiş dönemden değerli taşlar üzerine aktarılan bu malumat hem doğrudan bu alanla (mineroloji) ilgili hem de bu alana mücavir -veya böyle kabul edilen ya da bu alanı kapsayan- jeoloji, kimya, simya, farmakoloji ve tıp ile ilgilidir.³ Dolayısıyla değerli taşlar ilmi mezkûr alanlarla iç içedir diyebiliriz. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Tîfâşî de bir taşı ele alırken bu alanlara müteallik kimi parametreler bakımından hususiyetlerine işaret etmektedir.

Tîfâşî öncesi değerli taşlar alanındaki literatüre ve bunun ilk örneklerine genel hatları ile bakacak olursak, Aristoteles'e [ö. (mö) 322] nispet edilen (sözde/düzmece/pseudo) *Kitâbu'l-ahcâr* ve *Kitâbu Sirri'l-esrâr*⁴ adlı eserler müslüman dünyada minerolojinin ilk kaynakları arasındadır.⁵ *Kitâbu'l-ahcâr* konusunda yapılan değerlendirmelerde onun Yunan, Süryânî ve Pers kültüründen derleme olduğu ifade edilmektedir. Ancak modern döneme kadar bu nispet konusunda bir şüphe duyulmamıştır. Bu kitap İslam dünyasında bu alandaki eserlerin ilk örneğidir ve uzun yıllar bu konuda yapılan te'lifât onun etkisindedir.⁶ MÖ 4. yüzyılın başları ya da 3. yüzyılın ilk yıllarında yaşayan Sotakos İslam dünyasını mineroloji alanında etkileyen Yunanlı müellifler arasındadır. O, taşlar üzerine eser kaleme alan en eski Grek yazar kabul edilir. Sotakos'un eserinden parçalar Xenokrates'in [ö. (mö) 314] taşlar üzerine kitabının Arapça tercümesi ve Pliny'den (ö. 79) yapılan alıntılarla İslam dünyasında kullanılmıştır.⁷ Yine bu cümleden Mendesli Bolos/Bolos Demokritos (düzmece Demokritos MÖ 3. yy.) ve Theophrastus [ö. (mö) 287] isimlerini de zikretmek gerekir.⁸

Dioskorides [ö. (MS) I. yy.] ve Galen'e (Câlnûs ö. 200 [?]) ait eserler de Müslüman alimlerin bu alandaki temel başvuru kaynakları arasındaydı.⁹ Bu iki isim ayrıca taşların tıbbî kullanımları ve büyümlü özellikleri konusunda İslam dünyasındaki malumatın kaynağı olarak öne çıkar.¹⁰ Ancak Manfred Ullman, İslam kaynaklarını da etkilemiş olan Trallesli Alexander'ın (ö. 605) taşların sihirli güçlerini taşlara dair tıbbî bakış ile entegre eden kişi olarak öne çıktığını söyler ve taşların sihirli özellikler ile ilişkilendirilmesinin Yunan bilimine Perslerden intikal ettiğini düşünür.¹¹ Zerdüş, Camasp ve Manuçih'r'e atfedilen malumatın da İslam dünyasındaki taşlara bakışı etkilediğini eklemek gerekir.¹²

Tîfâşî'ye kadar İslam dünyasında bu alanda eser veren isimler ise genel olarak şu şekildedir: Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Utârid b. Muhammed el-Hâsib (ö. 206/821), Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857),

² Vefatı 9/15. Asrın ilk yıllarına denk gelen Kalkaşendî, bir katibin neden değerli taşlar ilmene vakıf olması gerektiğini açıklarken taşlar dünyasına dair genel ipuçları verir. Ona göre bir katip iki açıdan taşlara dair bilgi sahibi olmalıdır. İlki yöneticilerin bu taşlara olan düşkünlüğü ve bunları hediye olarak alıp vermeleridir. İkincisi ise taşlara dair hususiyetlerin benzetme ve istiarelerde kullanılmasıdır. Katip bunları öğrenerek ifade gücünü geliştirir. Neticede katip bu iki sebep dolayısıyla değerli taşlar hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ fi snâ'ati'l-inşâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Kahire : el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1913), 2/105.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science an Illustrated Study*. (Westerham : World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976), 52-53; Remzi Demir - Mutlu Kılıç, "Cevahirnameler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevahirname", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 14/14 (2003), 8-9.

⁴ Eserin Abbâsî dönemi mütercimlerinden Yuhannâ b. Bitrîk'e (ö. 200/815 [?]) ait olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Mahmut Kaya, "Aristo", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/378.

⁵ Demir - Kılıç, "Cevahirnameler", 8-9.

⁶ Gürsel Aksoy, *Aritoteles'in Taşlar Kitabı: Kitabu'l-Ahcar Li-Aristotalis Inceleme-Arapça Metin-Çeviri-Yorum*. (İstanbul : Büyüyenay Yayınları, 2018), 45-46; Manfred Ullmann, *Die Natur Und Geheimwissenschaften Im Islam*. (Leiden : E.J. Brill, 1972), 107.

⁷ Ullmann, *Die Natur*, 98-99.

⁸ Ullmann, *Die Natur*, 112; Nasr, *Islamic Science*, 53.

⁹ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Aletler Koleksiyonu Kataloğu: Tıp, Kimya, Mineraller* (Ankara: Kültür Bakanlığı; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2007), 4/158.

¹⁰ Ullmann, *Die Natur*, 101.

¹¹ Ullmann, *Die Natur*, 97, 102.

¹² Nasr, *Islamic Science*, 53.

Ya'kûb b. İshak el-Kindî (ö. 252/866 [?]), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), Fârâbî (ö. 339/950), Mes'ûdî (ö. 345/956), İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]).¹³

Ezhârü'l-efkâr adlı eser Tifâşî'nin alâmet-i fârikasıdır. Diğer eserlerinden ziyade bu kitabı ile bilinir. Üretken bir bilim adamından bekleneceği gibi o, bu eserinde; kendinden önceki literatüre hakimdir. Bu literatürden alıntı yaparken bilgiyi aldığı kişiyi, bazen de eseri zikrederek belli bir tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmıştır. Ayrıca bilgiyi yorumlamış, eksik ve yanlış bulduğu yerleri tamamlayıp düzeltmiş, kendi deney ve gözlemlerini kullanmıştır. Kendine has metodu onu bu alanda (mineroloji) söz söylemiş alimler arasında müstesna bir konuma yükseltmektedir. Bu müstesna konumu ile değerli taşlar konusundaki malumatın eski Yunan'dan Osmanlı'ya kadar uzanan geçişinde önemli bir taşıyıcı ve geliştirici rolü oynamıştır. Nitekim bu alanda kendinden sonraki pek çok müellif onu örnek almıştır.¹⁴ Bu örneklik etkisinin Osmanlı dönemine kadar geldiğini görüyoruz. Bu dönemde yazılan cevahirnamelerin temel kaynaklarından biridir.¹⁵

2. Tifâşî: Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Aşağıda Tifâşî'nin hayatı hakkında sunulan bilgilerin büyük çoğunluğu İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) müellifin kendi ağzından topladığı bilgilere dayanmaktadır. Yine aynı isim Tifâşî hakkında kimi söylentileri de -muhtemelen kendine doğrulatmamış olsa bile- onun biyografisinde kaydetmiştir.¹⁶

Tifâşî'nin nesebi Şerefüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Reîs Hâsib Kadı Ebî Ya'kûb Yusuf b. Ahmed ...el-Kaysî el-Kafsî¹⁷ şeklindedir. 580/1184'te bugün Tunus sınırları içerisinde bulunan Kafsa şehrinde dünyaya gelmiştir. Çokça alim yetiştiren, toplum içerisinde saygın bir aileye mensuptur. Dedesi Kafs şehrinin yöneticisine katiplik yapmıştır, babası ise kadıdır.¹⁸ Nispesindeki Tifâş şehri müellifin yaşadığı dönemde Kafsa'ya bağlı bir beldedir¹⁹ ve Cezayir'deki Konstantiniyye şehrinin doğusundadır. Doğum yeri olmamasına rağmen bu nispeyi alması ailesinin bu şekilde anılması sebebiyledir.²⁰ Tifâşî, Kahire'de 651/1253'te vefat etmiştir ve buradaki Babü'n-nasr mezarlığında medfundur.²¹ Eğitimi doğduğu yerde, -ilmi merakının oluşmasında büyük etkisi olduğu düşünülen²²- babasından aldığı derslerle başlamıştır. Daha sonra Tunus'a gitmiş ve Zeytûne Camii'nde yine bu ilimlerle meşgul olmuştur. Burada Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebû Bekr b. Ca'fer el-Mukaddesî'den (?) ders almıştır. Henüz çocukken Mısır'a gitmiş ve Allâme Muvaffakuddîn Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) ders halkalarına katılmış, sonra Dimaşk'a gitmiş ve Allâme Tâcüddîn Ebü'l-Yümn el-Kindî'den (ö. 613/1217) dersler almış ve ülkesine dönmüştür. Bu isimlerden ilki felsefe, tıp, farmakoloji, zooloji, botanik, hadis, tefsir, fıkıh ve kelim gibi pek çok alanda eser vermiş, döneminin parlak bir simasıdır. İkinci olarak zikredilen el-Kindî ise dil, kıraat ve hadis alanında önemli bir alimdir. Tifâşî mezkûr dönüşün sebebini

¹³ Munim M. al-Rawi, "Geology and Mineralogy", *The Different Aspects of Islamic Culture Science and Technology in Islam: The Exact and Natural Sciences*, ed. A. Y. al-Hassan (Paris: UNESCO Publishing, 2001), 4/1/418. Ayrıca bk. Demir - Kılıç, "Cevahirnameler", 8-20; Aksoy, *Aritoteles'in Taşlar Kitabı*, 20-26.

¹⁴ Ullmann, *Die Natur*, 127.

¹⁵ Örneğin, Osmanlı döneminde cevahirname geleneğinin ilk örneği sayılan, 9/15. asır bilginlerinden Muhammed b. Mahmud Şirvânî tarafından yapılmış genişletilmiş tercüme bu esere dayanmaktadır

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut : Dârü'l-Fikr, ts.), 4/1289-1291.

¹⁷ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni 'ulemâ'î'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur (Kahire : Dârü't-Türas, 1972), 1/247.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik İbn Saîd el-Mağribî, *Râyâtü'l-Müberraizîn ve Çâyâtü'l-Mümeyyizîn*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk : Daru Talas, 1987), 266; Muhammed Mahfuz, *Terâcümü'l-müellifîne't-tunisiyyin*. (Beirut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/272.

¹⁹ Melîke b. Ataullah, "Ahmed et-Tifâşî ve İshâmatuhu'l-ilmiyye", *ez-Zâkire* 5 (2015), 76. Krş. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, 1/248.

²⁰ İhsan Abbas, "Mukaddime", *Sürürü'n-nefs bi-medâriki'l-havâssi'l-hams* (Beirut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1980), 5.

²¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, 1/247.

²² Abbas, "Mukaddime", 6.

“vatan özlemi” olarak açıklamaktadır. Bu dönüšte -Kuzey Afrika’da hüküm sürmüş bir hanedan olan Hafsîler’in (1228-1574) ilk emiri Ebû Zekeriyya (625-647/1228-1249) onu kadılık görevine getirmiş, daha sonra azledilmiştir.²³ Devamında çocukları ve malı ile birlikte deniz üzerinden Mısır’a gitmek üzere yola çıkmıştır. Yolda meydana gelen kaza neticesinde çocukları boğulmuş ve malını kaybetmiştir. Üzüntülü hikayesi Eyyûbî hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil Muhammed b. Seyfeddin’in (1218 -1238) dikkatini çekmiş ve onu yanında himaye etmiştir. Bu sırada Dımaşk, Halep ve Diyarbakır bölgelerine gitmiştir. Diyarbakır’da mezkûr hükümdar ile mülaki olmuş ve onunla Mısır’a dönmüş, buraya yerleşmiştir.²⁴ Bu yıllardaki hayatında önde gelen kişilerle yakınlık kurmuş, tanınmış bir şahsiyet haline gelmiştir. Aralarında kendisine *Faslu’l-hitâb* adlı eserini sunduğu el-Cezîre bölgesinin ilme düşkün, alim ve şairleri koruyan yöneticisi Muhyiddin b. Nedy el-Kureşî²⁵ (ö. 651/1253) ve kendisinden “*el-Muğrib fi Mehâsini ehli’l-Mağrib*” adlı eserinin rivayet icazetini aldığı İbn Saîd el-Mağribî’nin (ö. 685/1286) de bulunduğu alimler, yöneticiler ve entelektüel kesimin meclislerine katılmıştır. Mısır’daki arkadaşlarından biri *Lisânü’l-‘Arab* adlı ansiklopedik sözlüğün yazarı İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) babası Celâleddin b. Mükrim b. Manzûr el-İfrîkî’dir (ö. 645/1247).²⁶ İbn Manzûr, Tifâşî’nin “*Faslu’l-hitâb*” adlı eserinin ilk kısmını ihtisar ettiği “*Nişârü’l-‘ezhâr...*” adlı eserinin mukaddimesinde Tifâşî ile babasının dostluğundan ve ilmi sohbetlerinden bahsetmektedir.²⁷ Tifâşî müsbet ilimlerin birçok sahası ile iştilal etmiş ve bunlarda başarı göstermiş ifade gücü yüksek bir alimdir. Meteorolojik gözlem konusunda eser te’lif eden ilk müslüman bilginidir.²⁸ Aynı zamanda iyi bir şair olarak kabul edilir.²⁹

2.2. Eserleri*

1. *Ezhârü’l-efkâr fi cevâhiri’l-ahcâr*: Çalışmamızda içerik olarak ele alınan kitap, bu alandaki pek çok eseri doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Süveydî (ö. 690/1291) *Havâşşü’l-ahcâr mine’l-yevâkîr ve’l-cevâhir* adlı eserinde ondan faydalanmıştır. Beylek el-Kıpcâkî (ö. 7/13. yy.) de, *Kitâbü Kenzi’t-tüccâr (ticâr) fi ma’rifeti’l-ahcâr* adlı eserinde büyük ölçüde ondan faydalanmıştır. Yine İbnü’l-Ekfânî (ö. 749/1348) *Nuhabü’z-zehâ’ir fi ma’rifeti’l-cevâhir*’inde ondan faydalanmıştır. Yahya b. Muhammed el-Gaffârî (ö. 8/14. yy.), *Yakûtâtü’l-mehâzin fi Cevâhiri’l-meâdin* adlı eserinde, Ali b. Abdullah el-Behâî el-Guzûlî (ö. 815/1412) ise *Metâliu’l-budûr fi Menâzilu’s-surûr*’unda taşlarla ilgili bölümlerde onu içerik ve düzenleme olarak takip ederler. Ebü’l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434) *Bulûğu’l-murâd mine’l-hayevân ve’n-nebât ve’l-cemâd* adlı eserinin taşlarla ilgili bölümünde, yine Muhammed b. Mansûr eş-Şîrâzî 1478-1479 yıllarında kaleme aldığı Farsça taşlarla ilgili risalede büyük ölçüde Tifâşî’yi takip etmektedir.³⁰ Osmanlı döneminde de cevahirname geleneğinin ilk örneği sayılan, 15. asır bilginlerinden Muhammed b. Mahmud Şîrvânî tarafından yapılmış, genişletilmiş tercümelemler de bu esere

²³ İbnü’l-Adîm, Tifâşî’nin evinde şarap bulunduğu için bu görevden azledildiğini kim olduğunu belirtmediği bir haber kaynağından aktarmaktadır. Bk. İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-‘aleb fi târihi Haleb*, 3/1290. İhsan Abbas; Tifâşî’nin, eserlerinde içkiye dair aktarıklarından yola çıkarak bunun doğru olabileceğini belirtiyor. Bk. Abbas, “Mukaddime”, 7.

²⁴ İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-‘aleb fi târihi Haleb*, 3/1290.

²⁵ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İhyâ-i’t-Türâs, 2000), 21/1/143. Keşfü’z-zünûn’da bu anekdot aktarılır ancak eserin ithaf edildiği kişinin vefatı hatalı olarak h. 465 olarak verilir. Bu durumda mezkûr iki kişinin karşılaşması olanaksız hale gelmektedir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü’l-Müsenna, 1941), 2/1260.

²⁶ Mahfuz, *Terâcim*, 272.

²⁷ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Nişârü’l-‘ezhâr fi’l-leyli ve’n-nehâr ve etâyibi (evkâti)’l-aşâ il ve’l-es’hâr ve sâ’iri mâ yeşmelü ‘aleyhi min kevâkibi’l-feleki’d-devvâr* (Kostantiniye: Matbaatü’l-Cevâib, 1298), 2.

²⁸ Melike b. Ataullah, “Ahmed et-Tifâşî”, 75,81.

²⁹ Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî Muhammed Mahluf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakâti’l-Mâlîkiyye*, thk. Abdülmeccid Hayali (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/244; Râbih Bûnar, “Ezhârü’l-ahcâr li-Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî”, *el-Asâle* 5 (1971), 129.

* Bu başlık altında Tifâşî’ye ait eserler sunulurken bu çalışmanın konusu Tifâşî olan *Ezhârü’l-efkâr* ve onunla doğrudan ilgisi bulunduğu kabul edilen *Faşlü’l-hitâb* dışında diğer eserlere sadece ismen işaret edilmiştir.

³⁰ Ullmann, *Die Natur*, 129-136; Kasım Kırbıyık, “Tifâşî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/149.

dayanmaktadır.³¹ *Ezhârü'l-efkâr*, S. F. Ravius tarafından 1784'te kısmi olarak Latince'ye, 1881'de S. F. Ran tarafından Latinceye, R. Biscia tarafından ise İtalyanca'ya ve S. N. Abul Huda tarafından ise İngilizce'ye çevrilmiştir.³²

2. *Faşlü'l-ḥiṭâb fî medâriki'l-ḥavâssi'l-ḥams li-üli'l-elbâb*: Ansiklopedik nitelikteki bu eser 1233 yılı civarında tamamlanmıştır. Tifâşî'nin İbn Manzûr'un aktarımıyla- "uğrunda ömrümü tükettim, çok zamanımı aldı ve içerisinde daha önce hiç ele almadığım şeyleri bir araya getirdim" dediği bu eser kırktan fazla bölüme ayrılmıştır. Her bir bölüm müstakil olarak bir bilim ya da fenni anlatmaktadır ve ayrı bir isme sahiptir. Eserde gökyüzü, yıldızlar, burçlar, ay, güneş, gündüz ve gece, karanlık, hayvanlar alemi, taşlar ve madenler gibi konulardan bahseden bölümler bulunmaktadır. Tıp ile ilgili bölüm "*eş-Şifâ*" olarak isimlendirilmiştir. Toplumlar arasında yaygın olan musiki ve dans üzerine olan bölüm ise "*Müt'atü'l-esmâ' fî 'ilmi's-semâ'*" olarak isimlendirilmiştir. Bu eserin en meşhur bölümlerinden birinin "*Ezhârü'l-efkâr*" olduğu kabul edilir. Eser'in otuz altı bölümü İbn Manzûr tarafından "*Sürûrü'n-nefs bi-medâriki'l-ḥavâssi'l-ḥams*" ismiyle özetlenmiştir. "*Nisârü'l-ezhâr fî'l-leyl ve'n-nehâr*" ise aynı müellif tarafından bu özetin ilk cildinin tehzib edilmiş halidir. İkinci cilt ise "*Tallü'l-eshâr...*" adıyla tehzib edilmiştir.³³
3. *Rücü'u's-şeyh ilâ şibâh fî'l-kuvveti 'ale'l-bâh*
4. *Sec'u'l-hedîl fî aḥbâri'n-Nîl*
5. *eş-Şifâ' fî't-tıbbi'l-müsned 'ani's-seyyidi'l-Muştafa*
6. *Müt'atü'l-esmâ' fî 'ilmi's-semâ'*
7. *Meṭâli'u'l-büdü'r fî menâzili's-sürûr*
8. *Nüzhetü'l-elbâb fîmâ lâ yûced fî kitab*
9. *Kitâb fî 'ilmi'l-bedî'*
10. *Risâle fîmâ yahtâcü ileyhi'r-ricâl ve'n-nisâ' fî isti'mâli'l-bâh mimmâ yedürü ve yenfa'*
11. *ed-Dürretü'l-Fâika fî Mehâsini'l-efârika*: Bu eser günümüze ulaşmamıştır.³⁴

2.2.1. "Ezhârü'l-efkâr fî Cevâhiri'l-ahcâr" Adlı Eser

2.2.1.1. Metodu ve Kaynakları

Ezhârü'l-efkâr kendi asrında te'lif edilmiş tıp, mineroloji ve farmakoloji alanındaki eserler arasında gerçekçiliği en fazla muhafaza eden kitap olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca yine dönemindeki bu tür eserler arasında 'tecrübeye dayanmayan hurafevi batıl bilgilerden' en fazla uzak kalan eser olduğu kabul edilir.³⁵ Bu özelliği ile İslam dünyasında değerli taşlar hakkında yazılmış zirve eserlerden biridir.³⁶ Yine de eseri incelediğimiz zaman bugünkü jeoloji, tıp ve eczacılık birikimi bakımından oldukça ilginç ve ilk bakışta ispata ziyadesiyle muhtaç bilgilerin mevcut olduğunu göreceğiz.

Ezhârü'l-efkâr genel olarak incelendiği zaman, bu kitapta 25 çeşit değerli taşın, isimlerinin kökeni ve anlamı, ilgili taşın oluşumu, nerede bulunduğu ve bulunduğu yerdeki keyfiyeti, ilgili taşın kaliteli ya da düşük kaliteli olduğunu gösteren özellikleri, sahtesinin ve gerçeğinin hususiyetleri, bu taşın insanlara sağladığı faydalar ve taşın fiyatı başlıkları altında bahsedildiği görülür.

³¹ Muhammed b. Mahmud Şirvânî, *Tuhfe-i Murâdi (Cevhernâme): (İnceleme - Dizin - Tıpkıbasım)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 19-20; Demir - Kılıç, "Cevahirnameler", 20-25.

³² B. A. Rosenfeld - E. İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works: (7th-19th c.)*. (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi [Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA)], 2003), 206; Kırbıyık, "Tifâşî", 41/149.

³³ Mahfuz, *Terâcim*, 273-274; Kırbıyık, "Tifâşî", 41/149.

³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/72,305; 2/990,1055, 1260, 1305; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Muşammifin* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1951), 1/94; Kırbıyık, "Tifâşî", 41/148-150; Abbas, "Mukaddime", 20-23. Günümüze ulaşmamış ve tekil kimi rivayetlerde ona nispet edilen eserler ile bu liste toplamda on dokuz ulaşmaktadır.

³⁵ Mahmûd Besyuni Hafaci, - Muhammed Yusuf Hasan, "Muhakkiklerin Mukaddimesi", *Ezhârü'l-efkâr fî cevâhiri'l-ahcâr*, mlf. Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed et-Tifâşî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977), 17.

³⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/94; J. Ruska, "al-Tifashi", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/XII/1/263.

Müellif kitabına başlarken onu ilginç, sıra dışı ve faydası büyük olarak nitelemektedir. Ayrıca bir taş yukarıda saydığımız konular çerçevesinde incelediğinden o zamana kadar bu alanda yazılmış kitaplardan üstün olduğunu söyler. Zira daha önce yazılan eserlerin bu konulardan genellikle birine yöneliklerini ifade eder.³⁷ Kitapta her biri ayrı bir bab altında incelenen taşların isimleri şöyledir: İnci (جوهر) , yakut (ياقوت), zümrüt (زمرد) , zeberced (زبرجد), yakutspinel (بلخش), zirkon (بنفش), Süleyman taşı (مجادى), elmas (الماس), kedi gözü (عين الهر), panzehir taşı (بازهر), turkuaz (فبروج), akik (عقيق), oniks (حزج), mıkınatis (مغنطيسى), zımpara (سنبادج), malahit (دهنج), lapis lazuli (لازورد), mercan (مرجان), oltu taşı (سج), ametist (جمست), kan taşı (خماهان), jasper taşı (يصب), yeşim taşı (يشم), billur (بلور) ve mika (طلق).

Müellif bir taşın kıymetinin iki şeye göre ölçüldüğünü, bunlardan ilkinin taşın kendi özellikleri dolayısı ile sahip olduğu değer; ikincisinin ise harici sebepler olduğunu belirtmektedir. Taşın kendisi ile ilgili olanlar onun şekli, orijinallığı, sertliği, büyüklük ve küçüklüğü gibi özellikleridir. Harici olanlar ise pazarın konumu, taşın sunumunun güzelliği, pazarın taşın madenine olan uzaklığı gibi sebeplerdir. *Ezhârü'l-efkâr*'da taşların kıymeti bazen belli bir bölgeye has olarak verilmektedir ancak genel itibarıyla belli bir bölge kaydı düşülmeden bu bilgi sunulur. Müellifin, eserinde Kahire pazarından çokça bahsetmesi³⁸ bu pazarın o zaman değerli taşlar konusunda belirleyici bir yer olduğuna işaret sayılabilir.

Tîfâşî eserinin girişinde, eserinin üstün yönlerinden biri olarak taşların fayda ve özelliklerine dair verdiği bilgilerin büyük kısmının kendi tecrübelerine dayanmasını gösterir. Bunun dışında kalanları ise bu sahada tecrübeli olanlardan yaptığı nakiller oluşturur.³⁹ Müellif eğer kendi tecrübe ve gözlemlerine dayanmayan bir bilgi naklediyorsa muhakkak o bilgiyi nereden aldığını belirtmekte ve alıntı yaptığı kişilerin güvenilirliğine dair kısa bilgiler sunmaktadır.⁴⁰ Çoğu zaman mezkûr kaynağın güvenilirliği hakkında olumlu görüş belirttikten sonra bilgiyi nakleder. Bunu genellikle şifahi olarak bilgi aldığı ya da bilginin kendisine bu şekilde ulaştığı kaynaklar/kişiler konusunda yaptığı görülür. Böylelikle müellif kendi kriterlerine göre eserine güvenilir olmayan bilgileri almaz. Mesela yakut taşından bahsederken: “Bunu görenlerden güvenilir kişileri biz gördük, yani onlardan bilgi aldık”⁴¹ der. Yine aynı kısımda “Kahire’de 630 yılında, bu ilimde (kıymetli taşlar) zekâ ve tecrübe sahibi ve aynı zamanda Hindistan’a bu taşları elde etmek için giden, dolayısıyla çokça bu işle meşgul olan birinin”⁴² kendisine naklettiği bir haberden bahseder. Kedigözü taşı kısmında Adenli, adı İsmail es-Sellâmî olan bir adamın kendisine bir bilgi naklettiğini ve bu adamın güvenilirliğinden asla şüphe etmediğini ve “Hindistan’a giden güvenilir madencilerin bu taşın yakut taşına ait birçok özelliğe sahip olduğunu söylediklerini” belirtir. Badzehr taşından bahsederken sözünün doğruluğundan ve naklinin sıhhatinden asla şüphe etmediği bir kişinin Emir Seyfeddin (b.) Kılıç’ın (ö. 641/1243) yaptığı avlar sırasında şahit olduğu bir manzarayı kendisine anlattığını, aynı kısımda yine kendisine ve anlattıklarına güvendiği birinin Celâleddin Hârizmşah’ın (1220-1231) ordusunda yağmur yağdırmak için bu taş ile yapılan bir ritüeli anlattığını⁴³ aktarır. Billur kısmında Gazneli bir adamın sıhhatinden şüphe edilmeyen bir nakille kendisine bilgi naklettiğini,⁴⁴ elmas kısmında Mağrib ve Maşrik’ta cevhercilerin güvenilir olanlarının kendisine elmadan bir parçayı ağızlarına koyduklarına dair haber verdiklerini⁴⁵ anlatmaktadır. Gördüğümüz gibi bilgi aldığı kişilerin güvenilir olmasına dikkat etmiştir. Bu hassasiyetini panzehir taşının kullanılarak yağmurun yağdırılması bahsinde bu tür rivayetlerin çok olduğunu ancak sıhhatlerine duyduğu şüphe yüzünden kullanılmaktan

³⁷ Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Şihâbüddîn (Sabâhuddîn/Şerefüddîn) Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed el-Kaysî el-Kafsî et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr fi cevâhiri'l-aĥcâr*, thk. Mahmûd Besyuni Hafaci, - Muhammed Yusuf Hasan ([Kahire]: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977), 38-39.

³⁸ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 73, 82, 140 vd.

³⁹ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 39.

⁴⁰ Hafaci, - Hasan, “Mukaddime”, 18.

⁴¹ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 69.

⁴² et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 73.

⁴³ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 133-135.

⁴⁴ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 202.

⁴⁵ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 108.

imtina ettiğini ve en güvenilir olanının kendi naklettiği rivayet olduğunu belirtmesi⁴⁶ ile de destekleyebiliriz.

Müellif eserini te'lif ederken bu ilimde kitap yazan ve teorik bilgi sahibi olanların yanında, bizzat bu işin ticareti ile uğraşanlar, değerli taşları elde etmek için Çin ve Hindistan gibi ülkelere sık sık gidenler, bu ilimde hüner sahipleri, madenlerde çalışanlar ve bu işlerin yürütülmesi için devlet tarafından görevlendirilenlerden de faydalanmış yani pratik olarak bu ilmin içerisinde olanların verdiği bilgilere kıymet vermiştir. Örneğin zümrüt bahsinde şöyle anlatır: “Bana Mısır’da Sultan’ın zümrüt madenindeki temsilcisi Kadı Hâsib Muînuddin b. Müyesser şöyle haber verdi ki ‘ben zümrüt madenini Şah Vadisi diye bilinen bir yerde buldum.” Yakutspinel taşını açıklarken “bana bazı cevherciler bu taşın beş çeşidinin olduğunu söylediler”⁴⁷ diyerek, elmas kısmında ise “değerli taşları elde etmek için devamlı olarak Çin’e ve Hindistan’a giden İranlı tüccarlar bana haber verdiler ki elmasın çok parlak ışık saçan bir çeşidi vardır”⁴⁸ diyerek bu hususa işaret etmektedir. Yine bu kısımda “Mağrib ve Maşrıklı cevhercilerin kendisine ulaştırdığı bilgiden”⁴⁹ bahsederek, kedi gözü taşında “Gazneli bir adamın kendisine İran’da 700 dinara bu taşın satıldığını haber verdiğini”⁵⁰ söyleyerek, panzehir taşında “bana madenci haber verdi”⁵¹ diyerek, yine aynı kısımda kendisi ile bazı cevherciler arasında bu taşın sert cisimleri yıpratılabildiğine dair bir konuşmanın geçtiğini belirterek,⁵² bunu açıkça göstermektedir.

Ezhârü'l-efkâr’daki -ikinci grup olarak belirttiğimiz,- konu hakkında bilgi içeren, daha önce yazılmış eserlerden nakledilen bilgiler ise genellikle Aristoteles’e, Pliny’e,⁵³ Câlînûs’a,⁵⁴ Dioskorides’e,⁵⁵ Theophrastus’a,⁵⁶ Libanius’a (ö. 393), İsa b. Suhârbaht’a (ö. 225/840),⁵⁷ Yûhannâ b. Mâseveyh’e (ö. 243/857),⁵⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî’ye (ö. 252/866 [?]),⁵⁹ Ebû Bekir er-Râzî’ye, Mes’ûdî’ye (ö. 345/956) Ebu’l-Hasan Ahmed b. Muhammed et-Taberî’ye (ö. 360/970 civarı),⁶⁰ Ahmed (b. İbrâhîm) b. Ebî Hâlid’e (İbnü’l-Cezzâr ö. 369/979),⁶¹ İsa b. Yahyâ el-Mesîhî el-Cürcânî (ö. 401/1010-11 [?]),⁶² ve İsmâil b. Cemî’ (ö. 594/1198)⁶³ gibi bilginlere dayandırılmaktadır.⁶⁴ Bu türden aktardığı rivayetlere ileride örnekler verilecektir.

⁴⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 138.

⁴⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 97.

⁴⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 106.

⁴⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 106.

⁵⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 115.

⁵¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 118.

⁵² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 125.

⁵³ MS 23-79 yılları arasında yaşamış olan Romalı bilgin. *Naturalis Historia* (Doğa Tarihi) adlı eserinin 37. Kitabı değerli taşlara ve metallere ilişkindir. Bk. Demir - Kılıç, “Cevahirnameler”, 7-8.

⁵⁴ Miladi 108 ya da 130’da yaşamış İslam tıbbını etkileyen ünlü Yunan tabip ve filozofu. Bk. Ebü’l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut : Daru Mekketbeti’l-Hayat, t.y.), 109-114; İlhan Kutluer, “Câlînûs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1993, 7/32.

⁵⁵ Hipokrat’ın birçok kitabını tercüme etmiş olan Yunanlı doktor. Aynizerbâldır. (Anavarza). Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakâti’l-etibbâ’ ve’l-hükemâ*, thk. Seyyid Fuad (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1985), 21.

⁵⁶ Aristo’nun akrabası ve kendisinden sonra eğitimlerini devam ettirmek için vasiyet ettiği kişilerdendir. *Kitâbü’n-nefs, Kitâbu’l-his evi’l-mahsûs, Kitabu’l-edille* gibi eserleri vardır. Bk. İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’*, 106.

⁵⁷ Cünci’den önce bir doktor olan bu alimin farmakoloji konusunda önemli kitapları vardır. Bk. İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’*, 278. Buhtîşû’nun farmakoloji kitabına şerh yazdığı ve Câlînûs’tan tercüme yapıldığına dair anekdotlar da bulunur.

⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Yûhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh. Abbâsîler döneminin meşhur Süryânî hekim. Bk. M. Cüneyt Kaya, “Yûhannâ b. Mâseveyh” (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/582.

⁵⁹ Küfe’de doğmuş ve hayatının büyük kısmını Bağdat’ta geçirmiş olan ünlü Müslüman filozof. Matematik, fizik, astronomi, coğrafya, tıp ve müzik konularında uzmandır. Değerli taşlar konusunda olduğu anlaşılan *Risâle fî envâil-cevâhiri ve’l-eşbâh* ve “*Risâle fî na’îl-hicâre ve’l-cevâhiri ve meadinihâ ve ceyyidihâ ve redihâ ve esmânihâ*” adında iki risalesi bulunmaktadır. Bk. İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’*, 292.

⁶⁰ Büveyhî Emiri Rüknu’l-Devle’nin (943-976) de doktorluğunu yapmış olan, tıp konusunda gayet hüner sahibi bir alim Bk. İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’*, 427.

⁶¹ Ebû Ca’fer Ahmed b. İbrâhîm b. Ebî Hâlid el-Cezzâr el-Kayrevânî (ö. 369/979). Hekim, eczacı ve tarihçi. Bk. Hasan Doğruyol, “İbnü’l-Cezzâr, Ebû Ca’fer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, 21/1-3.

⁶² Cürcan’da doğmuş ve Bağdat’ta yetişmiş Hristiyan doktor. İbn-i Sînâ, Bîrûnî, İbnü’l-Hammâr gibi alimlerle birlikte büyük itibar görmüştür. Veba, rüya tabiri, yaratılışın hikmetleri, çiçek hastalığı konularında kitapları vardır. Bk: İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’*, 436-437; Ömer Mahir Alper, “Ebû Sehl Mesîhî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, ts.), 29/29/313-314.

Müellif kitabın mukaddime kısmında bir taşı ele alırken onun isminin kökenini açıkladığını ve nasıl okunduğunu, ne anlama geldiğini anlatmayı kitapta uyguladığı metodun bir parçası saymaktadır ve yeri geldiğinde yanlış kullanımları da düzeltmeye çalışmaktadır. Örneğin zümrütün kelime anlamını verirken (İshâk b. İbrâhîm) el-Fârâbî'nin (ö. 350/961 [?]) (Dîvânü'l-edeab adlı eserinde) zebercedi zümrüt kelimesinin arapçalaşmış şekli olarak açıkladığını söyler. Devamında bunun yanlış olduğunu, zira zebercedin zümrütten ayrı bir taş, dolayısıyla ayrı bir isim olduğunu belirtir.⁶⁵ Taş isimlerinin nasıl telaffuz edildiği konusunda gösterdiği hassasiyet büyük ihtimalle bunların çoğunlukla Farsça ve Hintçe kökenli olup Arapçalaşmalarından dolayıdır. Örneğin zümrüt kısmında, kelimenin nasıl okunduğunu harflerin hareketlerini belirterek bildirmektedir, zirkon kısmında bu taşın bir çeşidine neden "mâzenbî" isminin verildiğini 'taşlar konusunda ilim sahibi üstaplara (meşâyihu'l-cevheriyyîn)' sorduğunu,⁶⁶ panzehir taşı kısmında, bu taşın isminin Farsça olduğunu ve Arapça tercümesinin "zehri temizleyen" anlamına geldiğini, Arapçalaştığı zaman kelime içerisindeki kef (ك) harfinin düştüğünü belirtmektedir.⁶⁷ Yine kedi gözü taşından bahsederken bu taşın neden bu ismin verildiğini taşın özelliklerinden hareketle açıklamaktadır. Buna göre içerisinde mavi bir nokta olduğunu, hareketli ışığa bakan kedi gözüne benzediğini ve taşın içindeki bu noktanın taşın hareketinin aksi yönünde hareket ettiğini ve taş parçalanınca her parçada bunun görüldüğünü, bu yüzden bu isimle anıldığını anlatmaktadır.⁶⁸

Ezhârü'l-efkâr'da bulunan bilgilerin bir kısmı ise müellifin konu hakkında bizzat deney ve gözlemlerine dayanarak aktardıklarıdır. O böyle bir durumda genellikle ilgili konu hakkında mevcut bütün görüş ve rivayetleri aktardıktan sonra kendine göre en doğru olanı ya da bizzat tecrübe ederek, deneyerek yanlışlığını ispatladığı şeyleri belirtmektedir. Kendi gözlem ve tecrübelerini aktarması onun ilmi anlayışının en önemli özelliğidir. Bunun bir yönünü ise bu çerçevede aynı yöntemle yaptığı tashihler oluşturur. Yani o kendi dönemine kadar gelmiş ve çoğunlukla büyü ve mitolojik öğelerle karışık bilgilerin doğruluğunu sınamaya çalışmıştır. Birinci grupta aktardığı malumata değinecek olursak; örneğin: zümrütü karaciğer ve mide üzerinde tutmanın dizanteri hastalığına iyi geldiğini, bunu Mağrib'de bizzat kendinin gözlemlediğini ve Doğu'daki doktorlara öğrettiğini⁶⁹ aktarır. Yine buna benzer bir örnekte İskenderiye körfezinde yapılan kazılarda çıkarılan ve üzerinde mor renkli pullar olan bir zümrütü bizzat gördüğünü belirtmiş ve bu taşın özelliklerini anlatmıştır.⁷⁰ Panzehir taşı kısmında ise Musul ve Cezîre-i İbn Ömer⁷¹ arasında bir yerde ve Ermenistan sınırında bu taşın ait madeni bizzat gördüğünü⁷² ve bu taşın moraran bir uzva konulduğu zaman bir gecede moraran yerin eski haline döndüğünü ve bunu çok defalar deneyip tecrübe ettiğini⁷³ belirtir. Yine bizzat tecrübe ettiği bir sonuç ise panzehir taşı ile ilgilidir. Ona göre sert davranışlı insanların bu taşı yemesi ya da yanında taşıması durumunda eski haşinliği gidecektir.⁷⁴ Yine benzer olarak bazehr taşının midesinde olduğu yaban keçisinin etinden yediğini ancak bunun kendisinde herhangi bir etki bırakmadığını ve dolayısıyla onun zehirli ya da insanda olumsuz etki bırakan bir et olmadığını⁷⁵ vurgular. Aynı taşın bahsederken bu taşı yiyen yılanın öldüğünü ve kendisinin bu taşları yılanlara yutturarak gerçekliklerini bizzat

⁶³ Şemsü'r-Riâse Ebu'l-aşâir Hibetullah b. Zeyn b. Hasan b. Efraim b. Ya'küb b. İsmail b. Cemî' el-İsrâîlî: Fustat'da doğmuş, Ebû Nasr Adnân b. Ayn'dan (el-Aynizerbî ö. 548/1153) tıp konusunda ders almış ve onun yanında yetişmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin doktorluğunu yapmış ve nezdinde büyük itibar görmüştür. Bk. İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, 576.

⁶⁴ Gördüğümüz gibi kendinden önceki Yunan ve İslam dünyasında yazılmış olan eserleri ve malumatı kullanmaktadır. Böylece Pliny ve Aristo dışında Yunan kaynaklarına dayanmadığı iddiasının yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Bu iddia için bk. Max Meyerhof, "Science and Medicine", *The Legacy of Islam.*, ed. Sir Thomas Arnold - Alfred Guillaume, ; (Oxford : The Clarendon Press, 1931), 341.

⁶⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 78.

⁶⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 98.

⁶⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 125.

⁶⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 112.

⁶⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 86.

⁷⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 93.

⁷¹ Musul'a kuzey istikametinde üç günlük mesafede surlarla çevrili bir şehirdir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sadır, 1995), 2/138.

⁷² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 117.

⁷³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 118.

⁷⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 124.

⁷⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 130.

gözlemlediğini⁷⁶ de söyler. Aynı kısımda bu taşın kendisinde olduğunu, onu içerisinde altın bulunan bir keseye koyduğunu ve uzun bir sefere çıktığını ve bu taşın kesenin içinde uzun süre kaldığını, bu süre sonunda taşın bütün özelliklerinin değiştiğini ve ağırlığının da azaldığını belirtir. Daha sonra aynı taşın ipeğe sarıp uzun süre bekledikten sonra eski özelliklerinin ona yeniden döndüğünü ifade eder. Böylece bazı cevhercilerden de duyduğu bu taşın sert şeylerden aşındığına dair bilgileri bizzat tecrübe ile anladığını belirtmektedir.⁷⁷ Müellifin deneyimlediği durumlardan biri de mercan ile ilgilidir. Buna göre mercandan kaşı olan bir yüzüğe istenilen şeyler yazılması için öncelikle onun mumla kaplanması gerekir. Ardından iğne ile bu mum üzerine yazılar yazılır ve sirkenin içine atılır. Bir ya da iki gün orada kalıp çıkarıldığında ise yazılar mercanın üzerine işlenmiş olur. Müellif bunu birçok kez uyguladığını da belirtmektedir.⁷⁸ Bu kısımda belirteceğimiz son örnek ise zümrüt hakkında müellifin kitaplarda okuduğu bilgileri teyid etmek istemesidir. Bunu şu şekilde ifade eder:

“Ben zümrütün bu özelliğini (yılan hakiki zümrüte baktığı zaman ona dikkat kesilir ve gözleri kör olur) eski kitaplarda okumuştum. Bunu kendim tecrübe etmek istedim ve doğru olduğunu gördüm. Bende hakiki bir zümrüt vardı ve bununla bu denemeyi yapmak istedim ve bir yılan avlaması için yılan oynatıcısı ile anlaştım. Yılanı bir kabın içerisine koydum. Zümrütü bir okun üzerine yapıştırdım ve yılanın gözlerine doğru tuttum. Yılan önce saldırıyor ve bulunduğu kaptan dışarı çıkmaya çalışıyordu. Sonra hafif bir ses duydum. Bu ses tırnağın üzerinde bitlerin kırılması sesine benziyordu. Sonra yılanın gözlerini açık seçik bir şekilde gördüm. Daha sonra bulunduğu kabın içerisinde kıvrıldı, hareketleri durmuştu.”⁷⁹

Tifâşî yanlış anlaşılabilir bilgileri düzeltme ya da rivayetleri te’lif etme babında ise elmas kısmında kimi açıklamalarda bulunur. Buna göre o, elmasın diğer bütün taşlardan daha sert ve bu taşları parçalayıcı özelliği olduğunu belirtir. Bu özelliğinden dolayı mesanedeki taşları kırmak için kullanıldığını anlatır. Ancak onun küçük bir parçasını bile yutan insanın bağırsaklarının yırtılacağından ve ağzına alan insanın dişlerinin kırılacağından bahseder. Bunun yanında güvenilir cevhercilerin ondan küçük bir parçayı ağızlarına aldıklarını ve bunun onlara zarar vermediğini söyler ve görünürde bu iki rivayetin çelişmesini şöyle açıklar:

“Bana göre bu rivayetlerin ikisi de doğrudur, çünkü elmas yılanların çok olduğu bir vadide bulunur ve bu yılanların salyaları elmasların üzerine yapışır ve orada donar. Eğer elmasın üzerinde bu kalıntılar olursa bunu ağzına alan insan hemen ölür, eğer böyle bir şey yoksa ona bir zarar vermez ve bu durum yanlış şekilde onun kendi özelliği sayılmıştır.”⁸⁰

Böylece o yanlış anlaşılabilir ya da birbiri ile çelişen rivayetlere açıklamalar getirmekte ve bazı rivayetlerin doğruluğunu yaptığı gözlemlerle tespit etmektedir. Yeri geldiğinde bir konu hakkında kitaplarda herhangi bir bilgi bulamadığını⁸¹ dolayısıyla ilgili konuyu ilk defa sistematik olarak yazanın kendisi olduğunu zımnen ifade etmekte ve yine yeri geldiğinde (zirkon taşını anlatırken) “ben bu taşın diğer çeşitleri hakkında herhangi bir özellik bilmiyorum”⁸² diyerek gerektiğinde bilmediği şeyi ifade etmekten çekinmemektedir.

Tifâşî’nin bu eserini incelediğimizde yazıldığı yıllarda taşlar konusunda canlı bir ticaretin mevcudiyetini, yönetici ve sultanların bu taşlara sahip olma hususunda istekli olduğunu anlıyoruz. Ayrıca bu taşların kullanıma uygun olanlarından ev eşyaları yapıldığı ve toplumun üst seviyesinde bulunan kişiler tarafından kullanıldığını, yüksek fiyatlara alıcı bulduklarını ve bu taşların sahtelerinin yapıldığını görmekteyiz. Nitekim bu eserin birçok yerinde gerçek bir kıymetli taşın sahtesinden nasıl ayırt edildiğini ve bu konu etrafında gerçekleşen olayları görebilmekteyiz. Örneğin kırmızı yakutun ateşte kızılığının artarak daha güzel bir hale geldiğini, eğer ateşe tutulduğunda kırmızılığı ve güzelliği gidiyorsa bunun hakiki değil sahte bir yakut olduğunun anlaşılacağını söylemektedir. Bu bağlamda kendisinin Kahire

⁷⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 140.

⁷⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 124-125.

⁷⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 182.

⁷⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 85.

⁸⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 109.

⁸¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 113.

⁸² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 99.

çarşısında beyaz olduğu halde mavi ve sarı hale getirilip satılan yakutlar gördüğünü ve bunların sahte olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Panzehir taşından bahsederken ise onun sahtesinin çokça yapıldığını ve gerçeğinden ancak bu işte tecrübe sahibi olanlar tarafından anlaşılabileceğini vurgular. Ayrıca bu taş benzeyen küçük taşların bir araya getirilerek sahtesinin yapıldığını, ve renginin noktasız saf haki bir renkte olduğunu, gerçeğinin ise sarı veya sarıya çalan bir haki renkte olduğunu, üzerinde benekler gibi noktaların bulunduğunu, sahtesinde bulunan katmanlara göre daha ince katmanlara sahip olduğu, daha hafif ve kırılğan olduğu ve ufalanmış parçalarının süt gibi beyaz olduğundan bahsetmektedir.⁸⁴ Yine aynı kısımda İskenderiye şehrinde Endülüslü bir cevhercinin dükkanında iken pazara Arap olmayan birinin elindeki on adet taşla birlikte geldiğini ve dükkan sahibinin iki taş hariç hepsinin sahte olduğunu anlaması ve sadece bu iki taşı almak istemesi üzerine satıcının bunu reddetmesi...⁸⁵ olayını nakletmesi bu cümledendir. Lapis lazuli bahsinde bu taşın ateş ile gerçeği sahtesinden ayırt edilmedikçe tecrübe sahibi cevherciler tarafından satın alınmadığını aktarması,⁸⁶ yeşim taşından bahsederken sahtesinin Çin'de yapıldığından ve gerçeğinin hiçbir özelliğini taşımadığından, bundan mutfak eşyalarının yapıldığından ve kendisinin de yeşim taşı elde etmek konusunda çok istekli olan bazı yöneticilere bu taştan yapılmış bir takım eşyalar hediye ettiğini ve onların bunu gerçeğinden ayırt edemediklerini daha sonra onlara bunu açıklayıp başka ve özel şekillerde yeni eşyalar yapıp bu yöneticilere hediye ettiğini anlatması⁸⁷ benzer örnekler arasındadır. Kahire çarşısında satılan panzehir taşı yılanlara yutturduğunu ancak ölmediklerini ve akrep sokmasında da fayda vermediğini, dolayısıyla bunların sahte olduğunun anlaşıldığını ve bazen bu taşların arasında hakiki taşın da olduğunu ancak insanların artık bunu ayırt etmekten vazgeçtikleri için onun da sahte olanın fiyatı üzerinden satıldığını belirtmesi⁸⁸ yukarıda işaret edilen yoğun rağbete ve bunun sonucunda oluşan suistimal durumlarına işaret etmektedir.

Taşlar ile yapılan sahtecilikle birebir ilgili olmasa da bugün hayatımızda önemli bir yeri olan "sakalı-şerif" anlayışı ile ilgili olarak şöyle bir bilgiye bu eserde rastlıyoruz: Müellif yeşim taşından bahsederken bu taşla sürülen insan saçı ya da kılının yanmadığını belirtir ve bunun bu taşı sahtesinden ayırt etmek için belirleyici bir özellik olduğunu söyler. Ancak bazı İranlılar'ın bu taşla sürerek saç tellerini ateşe tuttuklarını ve yanmadığını halktan bazılarına gösterdiklerini ve bunun Rasulullah'ın (s.a.v.) saçı ya da sakalı olduğunu iddia ederek saf zihinli halkı kandırdıklarını belirtmektedir.⁸⁹

Taşlarda mevcut olan ya da olduğuna inanılan birtakım özellikler, onlarda olduğuna inanılan tedavi edici hususiyetler⁹⁰ insanları bunları elde etme konusunda istekli kılıyordu ki bunların başında yöneticiler geliyordu. Onlar hazinelerini ve saraylarını bu taşlardan yapılmış mamullerle süslemek istemekteydiler. *Ezhârü'l-efkâr*'ı incelediğimizde bu konuya dair örnekleri rahatlıkla görebiliriz. Örneğin zümrüt bahsinde hekimlerin sultanlara, doğan çocuklarına bu taşı takmaları halinde onları sara hastalığından koruyacağını söylediklerini,⁹¹ Muvahhidler Devleti hükümdarı Ya'küb b. Yûsuf b. Abdilmü'min'in (580-596/1184-1199) huzuruna bir sepet dolusu değerli taşın getirildiğini ve bu taşların her birinin gerçeklikleri ve faydaları konusunda alanında uzman kişiler tarafından denendiğini, böylece sahtesinin hakikisinden ayırt edilip ihtiyaca göre ülkenin çeşitli bölgelerine gönderildiğini belirttiği ifadeler⁹² bu cümledendir. Turkuaz bahsinde Mağribli Berberî sultanlarının bu taşı elde etme konusunda hırslı olduklarını, bu yüzden fiyatının çok yükseldiğini hatta bu taşın küçük bir parçasının on Mağrib dinarına kadar çıktığını ve bunu elde eden yöneticilerin silahlarını bu taş ile süslediklerini aktarmaktadır. Burada İbnü'l-Cezzâr'ın bu taşın bu kadar değerlenmesinin sebebi olarak onun kimyevi deneylerde kullanılmasını belirttiğinden bahseder ve bunun doğru olmadığını, esas sebebin bu taşı üzerinde taşıyanın savaşlarda asla

⁸³ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 82.

⁸⁴ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 123.

⁸⁵ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 139.

⁸⁶ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 175.

⁸⁷ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 195.

⁸⁸ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 140.

⁸⁹ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 195-196.

⁹⁰ Bunları çalışmamızın ilerleyen kısmında geniş olarak belirteceğiz.

⁹¹ et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 85.

⁹² et-Tîfâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 123.

yenilmeyeceğine inanılması olduğunu söylemektedir.⁹³ Yine bu cümleden, gayri müslim bir tüccarın Mağrib sultanlarından birine, billurdan, içinde dört kişinin oturabileceği iki parçadan oluşan bir çadır hediye ettiğini,⁹⁴ Gurlu hükümdarı Şihâbüddin Gûrî'ye (1202-1206) çok yakın olan birisinin anlattığına göre onun sarayında dört tane büyük su deposu bulunduğunu ve bunlara billurdan merdivenlerle çıkıldığını,⁹⁵ panzehir taşında bu taşın yılan yiyen bir tür yaban keçisinin safra kesesinde oluştuğunu ve kıymetinden dolayı hem Mağrib hem de Maşrik sultanlarının avcılara bu hayvanı avladıklarında derhal kendilerine getirmelerini söylediklerini gördüğünü ifade eder. Bu yüzden bu taşın elde edilince hemen hazinedeki yerini aldığını aktarmakta⁹⁶ ve Seyfeddin b. Kılıç'ın kendisine bu cinsten fındık büyüklüğünde bir taş gösterdiğini aktarmaktadır. Bunun da ona el-Melikü'l-Eşref Mûsâ b. el-Melikü'l-Âdil (ö. 635/1237) tarafından hediye edildiğini ve bu türden bir taşın sadece iki kişide daha olduğunu, birinin, el-Melikü'l-Eşref, diğerinin ise Halife Müstaîn-Billâh (862-866) olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Yine bu bağlamda İfrıkayye bölgesi krallarının sahip olduğu mercandan bir mürekkep hokkasından bahsetmekte,⁹⁸ tarih kitaplarından okuduğu rivayete dayanarak Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743), Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî'nin (ö. 126/743) elinde bulunan ve değeri altı bin dinar olan kırmızı yakutu elde etmek için onu zorladığını,⁹⁹ yine bu cümleden Sultan'ın (el-Melikü'l-Kâmil Muhammed b. Seyfeddin) zümrüt madenlerindeki baş müfettişinden bu madende kazı sırasında parçalara ayrılan bir zümrüt parçası bulduklarını ve hemen Sultan'ın hazinesine konulduğunu aktarmaktadır. Yine aynı kişinin - Mısır'da bir şehir olan- Kavs'ta Buharalı birinden işlenmemiş bir zümrütü otuz dört dirheme aldığını ve bu zümrütün cila ve yontulma gibi işlemlerden sonra on iki miskal (ortalama 56,6 gr.) geldiğini, onu Sultan Melik'ül-Kamil'e getirdiği zaman Sultan'ın ona ödediği paranın otuz bin dirhem olduğunu söylediğine yer vermektedir.¹⁰⁰ Ayrıca kedi gözü bahsinde Hindistan'a değerli taşları elde etmek için giden bir cevherciden bu taşın orada çok pahalı olduğunu ve fiyat konusunda bu taşta denk başka bir taşın bulunmadığını aktarmakta, bunun sebebinin ise onların bizzat tecrübe ederek bu taşın fayda ve özelliklerini bilmeleri olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Billur taşını anlatırken ise bu taşta ait Mağrib'de yeni bir maden bulunduğunu ve Mağrib Sultanı'nın tabanı ve duvarları billurdan bir meclis döşettiğini anlatmaktadır.¹⁰²

2.2.1.2. Taşların Oluşumuna Dair Sunduğu Bilgiler

Tifâşî'nin madenlerin oluşumu ve jeolojik yapıları hakkında verdiği bilgileri tam manasıyla değerlendirebilmek için elbette bir jeolog olmak gerekir. Nitekim bizim faydalandığımız nüsha Mısırlı iki jeolog tarafından tahkik edilmiştir ve biz burada bu değerli çalışmadan müktebes birkaç husus belirttikten sonra konunun bu tarafa bakan yönünü eserin girişinde ve sonunda muhakkikler tarafından verilen bilgilere havale ediyoruz. Şöyleki: Tifâşî'nin bu alanda ilk olarak kullandığı birtakım terimler bugün modern jeolojinin kullandıklarıyla aynıdır. Bunlar şöyledir: التشعير : yarılma, parçalanma (cleavage); الاخك : maden damarı (streak); الانحكاك : ufalanmak, (powder); المخدش : sertlik (hardness); الشعاع : dağılma (dispersion); الشفوف : şeffaflık (transparency) ; الدرحة : yuvarlaklık (sphericity); السوس : hava kabarcığı (air bubbles), معدن : maden (mine), الطرائق : yansıtma (twins).¹⁰³

Müellif madenlerin oluşumu hakkında genellikle Aristo ve Pliny'den nakiller yapmaktadır. Onların bu madenlerin oluşumu hakkındaki görüşleri, genellikle sıcaklık ve soğukluğun taşları etkilemesi ve bünyelerinde bulunan rutubet ya da kuruluğun mevcut şartlarda artması ya da eksilmesinden dolayı

⁹³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 144.

⁹⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 201.

⁹⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 202.

⁹⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 129.

⁹⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 121.

⁹⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 181.

⁹⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 77.

¹⁰⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 88-89.

¹⁰¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 114.

¹⁰² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 201.

¹⁰³ Hafaci, - Hasan, "Mukaddime", 26.

oluştukları şeklindedir. Birçok taşın oluşum süreci eğer şartlar tam ve uygun olarak gerçekleşirse en kıymetli taşla dönüşmekle sonuçlanır. Başka bir deyişle normal şartlarda sürecin nihayete erdiği ideal nokta en değerli olandır. Örneğin akik taşı yakut olacakken rutubetinin çok oluşundan dolayı akik olarak kalmıştır.¹⁰⁴ Süleyman taşı, yakutspinel ve zirkon da böyledir. Hepsi yakuta nispet edilirler, yani yakutun eksik halleridirler. Yakut da altına nispet edilir.¹⁰⁵ Özleri bir olduğundan dolayı yakut zümrüte, zümrüt de yakuta dönüşebilir, yani şartlar tam olsa idi dönüşebileceği madene, daha sonra bu şartlar onun üzerine uygulanırsa dönüşebilir çünkü asılları birdir, görüşünü Pliny'den naklen anlatmaktadır.¹⁰⁶ Bu da simyanın temel düşüncesini özetler. Elbette bu kabulün eserin yazıldığı dönem için bile tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir.¹⁰⁷

Tifâşî panzehir taşını anlatırken bu taşın oluşumu hakkında ilginç bilgiler aktarır. Buna göre bu taş İran ve Çin sınırında bulunur ve oluşumu şöyledir: Bu bölgede zehirli ve öldürücü yılanları yiyen bir dağ keçisi türü yaşamaktadır ve yediği bu yılanların zehri vücuduna yayılınca, küçük bir göle sadece gözleri açıkta kalacak şekilde girer. Bu sırada onun vücudundan bir buhar yükselir ve gözlerinden çıkar. Bu buhar hava ile temas edince katlaşır ve panzehir taşı oluşur. Müellif bu malumatı, naklettiği bilgilerin doğruluğundan şüphe etmediği Seyfeddin Kılıç'ın da Halep ve Anadolu arasında bir yerde, bizzat görüp anlattığı buna benzer bir olayla desteklemektedir. O bir av sırasında bu hayvanların suya girdiklerini görmüş ve onlardan avladıklarının gözlerinin altında muma benzer bir sıvının olduğunu kendisine aktarmıştır.¹⁰⁸ Yine aynı şekilde mercanların oluşumunu açıklarken sudaki sıcak ve soğukluğun karşılıklı etkileşimi sonucu oluştuklarını söylemektedir.¹⁰⁹

Ezhârü'l-efkâr'ı incelediğimizde birçok taşın aynı sınıftan kabul edildiği ve oluşumlarının birbirine benzer şekilde açıklandığı görülecektir. Bu da birçok yerde aynı bilgilerin tekrarına sebep olmaktadır ki müellif bundan kaçınmakta ve yeri geldiğinde daha önce şu kısımda bunu açıkladık diyerek eserini kısa tutmaya çalışmaktadır.¹¹⁰ Bundan hareketle onun kullanımı daha kolay ve pratik bir eser yazma çabasında olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.1.3. Taşların Çıkarıldığı Bölgelere Dair Verdiği Bilgiler

Müellif eserinde her taş için o taşın çıktığı, bazen ülkeyi, bazen şehri, bazen bulunduğu bölgenin coğrafi özelliklerini, bazen de çıkarıldığı madeni ve madenden ne şekilde çıktığını anlatmaktadır. Kimi zaman bu bölgelerin ayrıntılı tasvirini yapmakta kimi zaman da taşın çıkarılması ya da elde edilmesi konusunda insanların neler yaptıklarını bazen rivayetlere bazen de kendi gözlemlerine dayanarak ifade etmektedir. Örneğin yakut kısmında bu taşın elde edildiği yeri şöyle tasvir eder:

“Yakut, Serendip adasının arka kısmına düşen Sahrân ismiyle anılan bir bölgeden çıkarılır. Burada Cebel-i Râhûn adında yüksek bir dağ vardır. Bu dağda rüzgarlar ve sel olayları çok olur. Sel suları yakut parçacıklarını aşağılara doğru taşır ve insanlar bunları toplarlar. Güneş bu dağa vurduğu zaman, dağın üzerinde bulunan yakut parçaları ışıldar. Bu yüzden bu dağa Berk'ur-Râhûn denilir. Hz. Âdem'in Cennet'ten dünyaya indirildiği yer de bu dağdır.¹¹¹

Yine aynı yeri anlatırken bu bölgenin insanların yakutu elde etmek için dağda bulunan kartalları nasıl kullandıklarını şöyle anlatmaktadır:

“Serendip adasına giden tüccarlar bana şöyle anlattılar: Bazı seneler bu dağda mutad olan rüzgarlar ve sel olmayınca, bölge halkı bir hile ile yakut elde ederler. Bu dağ çok yüksek ve sarpıtır, oraya tırmanmak çok zor ve zirvesine ulaşmak imkansızdır. Bu dağın yüksek kesimlerinde kartallar çoktur

¹⁰⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 95.

¹⁰⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 96.

¹⁰⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 80.

¹⁰⁷ Tifâşî'nin de ders aldığı Abdüllatif el-Bağdâdî'nin bu konudaki, simyanın temel bakış açısını reddeden görüşleri için bkz. Seyfullah Sevim, “İslam Dünyasında Kimya (Simya) Biliminin Gelişimi ve Bağdâdî'nin Görüşleri”, *Abdüllatif Bağdâdî Kongresi Tebliğleri*, 14 Mart 1992, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1993).

¹⁰⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 121.

¹⁰⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 178.

¹¹⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 148, 148, 192.

¹¹¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 63.

ve insanlardan uzak bir bölge olduğu için buralara yuva yaparlar. Bu malum senelerde insanlar bir hayvanı keserler, derisini yüzerler ve büyük parçalara ayırıp yanından uzaklaşırlar. Kartallar bu et parçalarını alıp yükselirler ve yuvalarına götürürler. Bu sırada taşlar bu et parçalarına yapışırlar, sonra başka kartallar gelirler, bu eti kapar ve havalanırlar. Yakutlar ağırlıklarından dolayı düşerler ve bunu gözleyen insanlar da onları toplarlar. Denilir ki bu dağın eteğinde büyük çukurlar, yüksek ağaçlar, birbirlerini ve insanları yiyen yılanlar vardır ki bu yüzden buraya insanların girip bu taşı elde etmesi oldukça zordur.¹¹²

Tifâşî, zümrütün çıkarıldığı madenden bahsederken onun Mısır ve Habeşistan sınırında Asvan civarında denize doğru uzayıp giden bir sıra dağda bulunduğunu ve bu maden ocağında karşılaşılan ilk şeyin siyah bir talk olduğu ile başlar. Devamında bunun ateşe bırakıldığında sarı markazit gibi görüldüğünü, kazmaya devam edildiğinde zümrütlerin bulunduğu yumuşak kırmızı bir kuma ulaşıldığını, bunların ancak yüzük taşı yapılabilecek büyüklükte olduklarını, daha büyüklerinin ise damar ve geçitlerde bulunduğunu anlatmaktadır.¹¹³ Zebercedin çıktığı madenden bahsederken bu taşın zümrüt madeninden çıkarıldığını ve kitabı te'lif ettiği 640/(1243) yılı itibariyle zümrüt madeninde artık zebercedin çıkarılmadığını, var olanın ise daha önce çıkarılmış olanlar ve İskenderiye körfezinde yapılan kazılardan elde edilenler olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Yakutspinel taşını anlatırken bunun Balahşan denilen bir şehirden çıktığını, İranlılar'ın buraya Bezehşan (Bedehşan) dediklerini ve bunun Çin sınırında Türk şehirlerinden biri olduğunu ifade eder. Devamında bu madene ulaşan bir tüccarın kendisine, taşın madenden; ortasında kurutulamayan bir suyu kaplamış halde çıkarıldığını haber verdiğini anlatmaktadır.¹¹⁵ Panzehir taşında Musul ve Cezîre-i İbn Ömer arasında bir yerde bulunan bu taşın madenine bizzat gittiğini ve yine Ermenistan sınırında aynı taşın çıkarıldığını belirtmektedir.¹¹⁶ Mıknatıs bölümünde bu taşın Hicaz Denizi ve Yemen arasındaki sahilde bir dağdan ve San'a şehrinde çıkarıldığını ve Aristo'dan naklen gemilerin seyirleri esnasında bu dağa yaklaşmadıklarını, bu bölgede seyreden gemilerde demirden çivinin kullanılmadığını; aksi takdirde gemideki demir eşyaların uçuşarak dağa yapıştığını¹¹⁷ ifade etmektedir. Malahit taşında bu taşın çoğunlukla Kirman, Sicistan gibi İran beldelerinden ve Arap çölündeki Benî Süleym mağarasından çıkarıldığını,¹¹⁸ lacivert taşında bu taşın Ermenistan sınırına yakın İran'da Cistan adlı bölgede Badhâristan denen bir dağdan çıkarıldığını,¹¹⁹ mercan kısmında bu taşın çoğunun İfrıkiyye Denizi'nde "Mürsi'l-Hürz" denen bir yerde olduğunu ve buradan Doğuya, Yemen'e, Hindistan'a ve diğer bölgelere dağıtıldığını söylemekte ve nasıl çıkarıldığını şöyle anlatmaktadır:

"Mercan avında kurşunlarla ağırlaştırılmış ketenden ağ kullanırlar. Bunu mercan topluluğu üzerine bırakırlar ve etrafını çevirirler. Sonra o mercanlar yerinden ayrılana kadar çekip çıkarırlar. Mercan sudan çıktığı zaman yumuşaktır. Sonra kurur ve kırmızılaşır. Sonra küçüklük büyüklüklerine göre ayrılırlar, zımpara taşı ve su ile rengi güzelleştirilebilir".¹²⁰

Müellif, ametist taşında bu taşın çıkarıldığı yerin Mekke yakınlarında ve Medine'ye yürüme üç gün mesafede bulunan Safra adlı köyde olduğunu ifade eder.¹²¹ Yeşim taşından bahsederken onun çıkarıldığı yer olarak Kaşgar'ı işaret eder ve diğer bölgelere buradan gönderildiğini söyler. Ayrıca Kaşgar hakkında kısa bilgiler verir.¹²² Billur kısmında bu taşın Hicaz'daki Arap çölünden çıktığını ve bunun diğer bölgelerden çıkanlar içerisinde en kalitelisi olduğunu, aynı şekilde Çin'den çıkarıldığını ancak bunun birincisinden kalitesiz olduğunu belirtir. Benzer biçimde Frenklerin ülkesinden, Ermenistan bölgesinden

¹¹² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 65.

¹¹³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 80.

¹¹⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 92.

¹¹⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 96.

¹¹⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 117.

¹¹⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 153.

¹¹⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 163.

¹¹⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 168.

¹²⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 180.

¹²¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 190.

¹²² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 195.

de çıkarıldığını ve kitabın te'lif edildiği tarihlerde Mağrib'il-Aksâ'da Marakeş'e yakın bir yerde keşfedildiğini,¹²³ talkın ise Kıbrıs adasından çıkarıldığını aktarmaktadır.¹²⁴

2.2.1.4. Dönemin Sosyal Ortamına Dair İşaretler

Tifâşî'nin bu eseri değerli taşlar konusunda insanları bilgilendirmek için yazılmıştır. Ancak herhangi bir kitapta olabileceği gibi esas konu anlatılırken satır aralarında o dönemin sosyal dokusunu, yaşam tarzını, var olan meslekleri, ticari emtianın kıymetini vb. ifade eden bilgilere rastlamaktayız. Müellifin taşların çıkarıldığı madenlerin bulunduğu bölgeleri tarif ederken bu bölgeler hakkında verdiği coğrafi tanımlamaları ve bölgeler arasındaki mesafelere dair bilgileri de bu cümleden sayabiliriz. Örneğin yeşim taşının çıktığı Kaşgar şehri ile ilgili olarak: "Kaşgar, üzerinde büyük bir şehrin bulunduğu bir bölgedir. Çin ile Gazne arasında ve Gazne'den kuzey istikametinde yirmi-otuz gün yürüme mesafesinde olan, halkının Türkçe konuştuğu bir yerdir" der.¹²⁵ Yine bu cümleden Bedaşan şehrinin Çin'e komşu bir Türk beldesi olduğunu söyler.¹²⁶ Taşların değerleri konusunda belirleyici olan pazarlar olarak belirttiği Bağdat, Mısır, Kahire, İskenderiye, Yemen, Gazne gibi şehirlerden bahsetmesi bu bölgelerin eserin yazıldığı 7/13. asırda önemli ekonomik merkezler olduğunu göstermektedir. Yılan oynatıcılarından, değerli taşlar satan kişilerden ve bunlarla ilgili mesleklerde çalışanlardan, devlet nezdinde bu işlerde nâib-i sultan olarak iş gören maden müfettişinden (Emînü's-sultân), bu ilimde uzmanlaşmış "meşâyihu'l-cevheriyyîn'den", bazı taşlardan yapılan mutfak ve süs eşyalarından, taşların tedavide kullanılmasından, taşların değerinden, zeberced bahsinde Hristiyanlar ve Hintliler'in onu ta'zim ettiğinden,¹²⁷ bahsetmesi onun satır aralarında sosyal ve kültürel tarihe dair sunmuş olduğu bilgiler arasındadır. Mıknatıs bahsinde Hintliler'in ondan büyük bir parça alarak tapınak inşa ettiklerini ve ortasına büyükçe bir put koyduklarını, bu putun havada durduğunu ve onların bu puta ibadet ettiklerine,¹²⁸ kedi gözü taşından bahsederken Hindistan'daki Muabber'de¹²⁹ putlara tapar gibi bu taşta tapıldığına,¹³⁰ yer vermesi, madenlerin nasıl çıkarıldıklarına dair bilgiler yine bu cümleden addedilebilecek malumat arasındadır.

2.2.1.5. Değerli Taşların Tıbbî Kullanımları

Tifâşî'nin bu eserinde ele alınan taşların her birisinin hangi hastalıklara iyi geldiği de anlatılmıştır. Nitekim kitap -muhtemelen- bu özelliği ile Osmanlı dönemi cevahirnameler geleneğinin en önemli başvuru kaynaklarından ve yukarıda belirtildiği üzere bu alanın ilk örneğinin ana omurgasını oluşturur.¹³¹ Eserin genelinden anlaşılan, bir taşı değerli kılan en önemli özelliklerin başında tedavi edici yönleri gelir. Tedavi edicilik aynı zamanda bir taşın gerçeğini sahtesinden ayırt etmek için de ayırt edici bir husustur.¹³² Elbette eserde bulunan taşların tıbbî özellikleri ispatlanması gereken bilgilerdir, fakat asırlar boyu çeşitli medeniyetlerin tecrübelerinden süzülen malumat¹³³ olması dolayısıyla tarihsel bir veri olarak dikkate değerler. Bu malumat Eski Yunan'dan Osmanlı'ya uzanan geniş bir yekûn meydana getirmektedir. Bunlar halk hekimliği bilgisinin önemli bir parçasını oluştururlar.¹³⁴ Şüphesiz bize ulaşan malumatın değerlendirmesi konunun uzmanları tarafından yapılacaktır. Biz, bu eserde zikredilen bilgileri doğru ya da yanlış şeklinde herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, onlara bize ulaşmış tarihi emanet olarak bakarak aktaracağız.

¹²³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 201.

¹²⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 204.

¹²⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 195.

¹²⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 96.

¹²⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 96.

¹²⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 153.

¹²⁹ Dehna çölünde bir dağdan ismini alan Hindistan'da bir bölge. Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/153.

¹³⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 115.

¹³¹ Demir - Kılıç, "Cevahirnameler", 21.

¹³² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 140.

¹³³ Eski tıpta, binlerce yıllık bilgiler Antik dönemde toplanmış, Hipokrat ekolü ile hastaya odaklanmış, İslam Medeniyeti döneminde geliştirilerek tam bir "tedavi sanatı" haline gelmişti. Bk. Ayten Altuntaş, *Osmanlı Hekimlerinin Sağlık Kuralları*. (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2017), 20; Mahmut Tokaç, "Geleneksel tıba akademik yaklaşım: GETTAM", *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 28 (2013), 83.

¹³⁴ Feyza Tokat, "Taş ve Cevherlerin Türkçe Tıp Yazmalarında Tedavi Amacıyla Kullanılma Şekilleri", *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks* 6 (01 Ağustos 2014), 178.

Ezhârü'l-efkâr'da taşların ilişkilendirildikleri tedaviler genellikle zehirli hayvan sokmaları, sara hastalığı, göz hastalıkları, mide ağrıları, cüzzam, zehirlenmeler gibi rahatsızlıklar ve nazar değmesi, kötü bakışların tesiri gibi durumlarla ilgilidir. Bu konuda sunulan bilgiler müellifin hem kendi tecrübeleri sonucu elde edilenler hem de ona ulaşan rivayetlerden oluşmaktadır. Rivayetleri tenkit ve doğruluklarını araştırma konusundaki metoduna ise yukarıda işaret edilmişti. Eserde tıbbî muhtevası olan rivayetler Aristo, Câlînûs, Dioskorides, İsa b. Suhârbaht, İsa b. Yahyâ el-Mesîhî, Ebû Bekir er-Râzî, Ahmed b. Muhammed et-Taberî, İbn Cezzâr, İbn Cemî' gibi alimlerden alınmıştır. Bazen de alınan bilginin kaynağı "tıp kitapları"¹³⁵ ya da "önde gelen hekimler"¹³⁶ şeklinde genel olarak belirtilmektedir.

Müellifin kitabında verdiği taşların "şifa verici" özelliklerine maddeler halinde sıralayarak bakacak olursak:

1. Aristoteles'ten naklen yakutun onu taşıyan kişiyi vebadan koruyacağını, kalbini kuvvetlendirip cesaret kazandıracığını, hafakanlardan ve vesveseden koruyacağını, ağza alındığı zaman susuzluğu gidereceğini, kanın katılaşmasını önleyeceğini, akan kanı durduracağını,¹³⁷ cevhercilikte mahir olan kişilerden naklen sarı yakutu taşıyanların ihtilam olmayacaklarını söyler.¹³⁸
2. Zümrütün taşıyan kişiyi -eğer kendisinde hastalık hasıl olmadan önce takarsa- saradan koruyacağını, bu yüzden hekimlerin krallara, çocukları doğar doğmaz bu taşı takmalarını tavsiye ettiğini ifade eder. Eğer zehir içene zehir tesir etmeden önce bu taştan belli bir miktar (dokuz küçük parça) ufalanarak içirilirse onu ölümden kurtaracağını ve zehirden dolayı saçlarının dökülüp derisinin soyulmasına engel olacağını söyler. Müellife göre zümrüt kanlı balgamın tedavisi için kullanılır. Ayrıca dizanteri hastalarında haricen mide ve karaciğer üzerine tutulduğunda onları bu hastalıktan kurtaracağını bildirmektedir. Tifâşî bunu yapanların hastalıktan kurtulduğunu bizzat kendinin Mağrib'de müşahede ettiğini, daha sonra Doğu'da bu tedavi yöntemini tanıttığını ve hastaların iyileştiğini belirtmektedir. Yine bu taşın mide üzerine dışarıdan tutulduğu zaman ağrısını keseceğini, üzerinde taşıyan kişiyi zehirli hayvanlardan koruyacağını, ezilmiş parçalarının cüzzama iyi geldiğini ve taşın bütün çeşitlerinin ayağa bağlanması durumunda doğumu hızlandırdığını nakletmektedir.¹³⁹
3. Zirkon taşının bir çeşidinin burun kanamasını önlediğini nakleder.¹⁴⁰
4. Süleyman taşından yirmi küçük taneyi yanında taşıyan kişinin kötü rüyalar görmeyeceğini ve dört küçük parçasının su toplanması hastalığına maruz kalanları iyileştireceğini söyler. Yine bu taşı anlatırken Cündişapurlu doktor İsa b. Suhârbaht'tan naklen sürme ile karıştırılıp kullanıldığı zaman gözü kuvvetlendirdiğini, gözü kaplayan perdeyi kaldırdığını ve gözün görme yetisindeki azlığı giderdiğini ifade etmektedir.¹⁴¹
5. Elmastan bahsederken Aristoteles'ten naklen elmasın mesanede idrar yollarını tıkayan taşların kırılmasında kullanıldığını söyler. Ayrıca bu taşın haricen mide üzerine tutulduğu zaman şiddetli sancıya ve mide bozulmasına faydalı olduğunu, aynı kısımda İbnü'l-Cezzâr'ın mesanedeki taşları bu taş ile kırdığına dair tatbikine yer vermektedir.¹⁴²
6. Panzehir taşını anlatırken onun moraran, şişen ya da yaralı yere koyulunca en kısa sürede-hatta bir gecede- burayı eski haline çevirdiğini ve kendisinin bunu birçok kereler deneyip tecrübe ettiğini,¹⁴³ yine aynı taşın özelliklerinden bahsederken onun bir çeşidinin (bâzehru'l-hayvanî) akrebin ısırıldığı yere konulursa zehrini işlevsiz hale getireceğini söyler. Yine aynı taşın sert insanlara yedirilince ya da bedenlerine değdirilmiş şekilde tutulunca onların haşinliklerini

¹³⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 122.

¹³⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 128.

¹³⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 73.

¹³⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 74.

¹³⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 86.

¹⁴⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 99.

¹⁴¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 102.

¹⁴² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 110.

¹⁴³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 118.

- götürdüğünden ve tanınamayacak derecede özelliklerini değiştirdiğinden ve bunu çok kere tecrübe ettiğinden söz eder. Ayrıca bu taşın üç ya da on iki arasında ufak parçasının ezilerek su ya da zeytin yağı ile karıştırıldıktan sonra, bitki, hayvan ya da başka bir şey tarafından zehirlenen kişiye içirildiği zaman zehrin vücuttan terle birlikte çıkacağını belirtir. Bu taşın bütün zehirli hayvan sokmalarını tedavide müstesna bir yeri olduğundan ve haricen zehirlenen yere tutulduğu zaman zehri etkisiz hale getirip dışarı çıkmasını sağladığından hem kendi tecrübelerine dayanarak hem de İsmâil b. Cemî'den naklederek bahsetmektedir.¹⁴⁴
7. Mıknatis kısmında, Doktor Salamon'dan İbn Cezzâr kanalıyla bu taşın el ve ayaklardaki gut hastalığına ve eklem rahatsızlıklarına iyi geldiğini aktarmaktadır. Aristo'dan, elinde tutan kadın için doğumun kolay geçeceğini nakletmekte ve demir parçaları ya da demirle karışmış zehir yutan kişinin bu taşın ezilmiş parçalarını ılık su ya da süte katarak içerse midesinden bu parçaları çıkartacağını ve zehri etkisiz hale getireceğini söyler. Zehirli bir demirle açılmış yaraya sürülmesi halinde yarayı hızla iyileştireceğini ve bu taşın bir miskal¹⁴⁵ ağırlığında parçasıyla yapılmış bir yüzüğü parmaklarında taşıyan kişinin çocuk sahibi olmayacağını belirtir.¹⁴⁶
 8. Malahit taşının sivilcelere ve akrep sokmalarına iyi geldiğini söyler.¹⁴⁷
 9. Lacivert taşının sürmeye katılırsa gözlere faydalı olduğunu, kirpikleri büyütüp gözde sonradan oluşan fazla nemi kuruttuğunu, melankoliye ve safraya iyi geldiğini, dört kırat¹⁴⁸ ölçüsünde bir miktarın ılık su ya da sütle karıştırıldığı zaman nöbetler halinde gelen bir çeşit bayılma hastalığına çok faydalı olduğunu, bunu da vücuttaki safra dengesini hiçbir gıdanın yapamayacağı ölçüde sağlayarak yaptığını ifade eder. Ayrıca bu taşın balla karıştırıldığı zaman böbrek sancısına iyi geldiğini, saçları gürleştirdiğini belirtir.¹⁴⁹
 10. İskender'den naklen mercanın sara ve gut hastalığına faydası dokunduğunu ve eğer ezilir, dişlere sürülürse dişleri beyazlattığı, aşınmaları önlediği ve diş etlerini sağlamlaştırdığını, ayrıca sürme ile kullanılınca göz ağrularına iyi geldiğini, yaralardaki cerahati giderdiğini, bunların olumsuz etkilerini sağalttığını, derin yaraları doldurup gözün temizlenmesine yardımcı olduğunu, hafakana iyi geldiğini, kalpte pıhtılaşan kanı gidermek için ilaçlara katıldığını, içilince kanın akışkanlığını hızlandırdığını, kabızlığa iyi geldiğini, haricen mide üzerine tutulursa midedeki bütün hastalıkların tedavisinde faydalı olduğunu, vücuttaki kan azlığına iyi geldiğini belirtmektedir.¹⁵⁰
 11. Oltu taşı bahsinde bu taşın sürmeye katılıp gözlere sürülürse ve kendisine çok bakılırsa gözlere iyi geldiğinden, Aristo'dan nakil yaparak; yaşlılıktan dolayı görme güçlüğü çekenlere, göz sıvısı azalanlara ve nesnelere olduklarından farklı görenlere bu taşın uzun süre bakmanın fayda vereceğinden bahsetmektedir.¹⁵¹
 12. Ametist taşında Râzî'den naklen bu taştan imal edilmiş bir kadehle şarap içenin ne kadar içerse içsin sarhoş olmayacağından, onu takınanların gut hastalığından korunacağından ve yastığının altına koyanların kötü rüya görmeyeceğinden, saf içki içip de bundan dolayı zarar gören kimse için de faydalı olduğundan bahsetmektedir.¹⁵²
 13. Yeşim taşında Câlî'nûs'tan rivayetle haricen uygulandığında mide ağrularına iyi geldiğini söyler.¹⁵³
 14. Talk'ın böbreklerdeki taşları kırıp mesaneye faydalı olduğunu belirtir. Yine bu kısımda Cürçânî'den naklen haricen kanı kesmek için kullanıldığından ve dahili olarak kullanılamayacağından bahseder.¹⁵⁴

¹⁴⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 125-126.

¹⁴⁵ Dört- beş gram civarı bir ağırlıktır. Bk. Cengiz Kallek, "Miskal", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2020, 30/182-183.

¹⁴⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 156.

¹⁴⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 165-166.

¹⁴⁸ 4,53/20 gram

¹⁴⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 170-171.

¹⁵⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 183, 184.

¹⁵¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 188.

¹⁵² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 191, 192.

¹⁵³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 196.

¹⁵⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 204.

15. Müellif doğada madenlerde bulunan taşların yanında, hayvanların vücutlarında çeşitli sebeplerle oluşan taşların birçoğunun da insanlar için faydalı özellikler taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda panzehir taşı kısmında Dioskorides'ten şu ilginç rivayeti aktarmaktadır:

Kırlangıçların yumurtadan ilk çıkan yavrularından biri dolunay zamanında alınır. Bu yavrunun karnında renkleri farklı iki taş vardır. Eğer bunlar yere düşmeden alınır, bir buzağının ya da keçinin derisine sürülür ve sara hastasının boynuna ya da koluna iliştilirse onu bu hastalıktan korur ve bunu kendisi (Dioskorides) birçok kez tecrübe etmiştir.¹⁵⁵

Tifâşî yine panzehir taşında, İskender'in bu taşın kırlangıçların yuvasında ya da yavrularının karnında her ikisi de beyaz veyahut biri beyaz biri kırmızı şekilde bulunduğundan ve bunların sara hastalığına iyi geldiğini söylediğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde Ahmed b. Muhammed et-Taberî'nin bu taşın sarı renkte olanının sarılık hastalığına karşı fayda sağladığına dair görüşlerini aktarmaktadır.¹⁵⁶ Aynı ismin diğer pek çok büyük alim gibi bu taşın elde edilmesi konusundaki şu açıklamalarına yer verir:

“Kırlangıçların yavruları devamlı sarılık hastalığına yakalanırlar. Anne kuş yavrularını bu hastalıktan kurtarmak için panzehir taşını getirir, yuvasına koyar. Bazen bu taşta ihtiyaç olur ve kuşun bu taşı bulup getirmesi için, yavruları gizlice za'feran sarısına boyanır ve kuş da bu taşı yuvasına getirir.”¹⁵⁷

Tifâşî, bu bilginin “*Kitâbu'l-hayevâni'l-kadîm*’de” bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Aynı kısımda Aristoteles'ten naklen; horozun karnında haki renge ya da beyaza mail renkte bulunan bir taşın aklını yitirmiş kişilere faydalı olduğunu, cima kuvvetini artırdığını ve uykuda dişlerini gıcırdatıp sayıklayan çocuklara fayda verdiğini söylemektedir.¹⁵⁹ İbnü'l-Cezzâr'ın ise insanların böbrek ve mesanesinde oluşan taşların sürme ile karıştırıldığı zaman göze faydalı olduğunu söylediğini nakletmekte ve bunun Doğu İslam ülkelerinde yaygın bir yöntem olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰

16. Firûze taşında, ona bakmanın, sürmeye katılıp göze sürmenin faydalı olduğunu ve ezilip içilirse akrep sokmalarına karşı iyi geldiğini belirtmektedir.¹⁶¹

Müellif yeri geldiğinde taşların zararlarından da bahseder. Örneğin elması çiğnemenin ya da ağızda bulundurmanın dişleri kırıp, böbrekleri parçalayacağını, oniks taşında bunun kalpteki kaygıları artırdığını ve takanın kötü rüyalar gördüğünü, takanın insanlarla çokça tartışma yaşadığını bu yüzden Himyer krallarının bu taşı asla kullanmadığını söyler. Kullananların ise ancak bilmediklerinden dolayı bunu yaptıklarını filozoflardan (hukemâ-i felâsife) naklen belirtmektedir. Yine aynı taşın ağırları durduracağından, yaraları kapatacağından ve akan kanı keseceğinden de bahseder.¹⁶² Müellif burada Libanius'tan (Liyânûs el-Antâkî) bu taşın zararlarına dair bir rivayet nakletmektedir.

2.2.1.6. *Ezhârü'l-efkâr*'da “Olağanüstü” ve Sıra Dışı Anlatımlar

Modern dünyada ulaşılan tıbbî birikim şüphesiz belli evrelerden geçerek bugünkü şekline ulaşmıştır. Böylece insanlık tarihi kadar eski olan bu serüvende, hastalığa, hastaya ve tedavi yöntemlerine bakış süregelen bir tekamülle dönüşmüştür. Geriye doğru bakacak olursak tıbbın sihir ve mitoloji ile iç içe geçmiş olduğunu fark ederiz. Bu birlikteliği eski Mısır, Sümer gibi medeniyetlerde rahatça gözlemleyebiliriz. Yunanlılar döneminde katı eleştirilerle rasyonel temellere oturtulmaya çalışılan tıp,¹⁶³ kuşkusuz bu özelliğinden tamamen sıyrılmış değildi. Manastırlarda rahiplerin elinde gerçekleşen tıbbî

¹⁵⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 131.

¹⁵⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 132.

¹⁵⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 132.

¹⁵⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 131-132.

¹⁵⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 133.

¹⁶⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 133.

¹⁶¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 144.

¹⁶² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 150.

¹⁶³ Seda Karaöz Arıhan, *Antik Dönemde Tıp ve Bitkisel Tedavi* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 182.

faaliyetler ancak 13. Asırda yerini başka ellere bırakacak¹⁶⁴ ve böylece çok daha rasyonel ve laik tıbbın temelleri atılmış olacaktır. Ele aldığımız eserde de bu iç içeliği müşahede etmek mümkündür. Bununla birlikte bu tür malumatın eserin geneline oranla az bir yekûn teşkil ettiğini söylemeliyiz.

Tifâşî'nin *Ezhârü'l-efkâr* adlı eserini yazarken kendi tecrübe, deney ve gözlemlerine önem verdiği ve daha önce yazılan eserlerde geçen bilgileri kullanırken kimi zaman tenkit ettiği görülür. Böylece o eserini daha rasyonel bir zemine oturtma çabası içindedir. Buna rağmen eserdeki birçok rivayet ve anlatım deney ve gözlemden uzakmış gibi görünüyor. Örneğin nazar, habis ruhların etkisi, zehirli hayvanları kendinden uzak tutma, öldürülmeden korunma, bir taş sayesinde savaşlarda zafer kazanma, taşlarla yağmur yağdırma gibi anlatımlar bu gibi özellikler taşımaktadır. Efsanevi malumatı, inanılması güç ve gayrisahih bilgileri ayırt etme ve dışarıda bırakma gayretindeki bu tür eserlerde bunların hala bulunuyor oluşu zıtların birlikteliği gibi görünüyor. Bu probleme değinen Kutlar, Foucault'un buna dair çözümlerine yer verir. Buna göre ilgili dönemde dil ve doğa birbirinden ayrılmamıştır. Doğa bir kelimeler bütünüdür ve Foucault'a göre bu durum, neyin bilimsel bilgi sayıldığına ilişkin kriterlerden kaynaklanır. Bu bakımdan gözleme dayanan ve sözlü aktarımla gelen uydurma ve mitolojik bilgi bir arada bulunabilir.¹⁶⁵

Ezhârü'l-efkâr'da, zikredilen evsafdaki malumata dönecek olursak şunları sıralayabiliriz: Müellif yakut taşını yanında bulunduranın asla boğulmayacağına,¹⁶⁶ zümrütü takanın yanına zehirli hayvanların yaklaşamayacağına,¹⁶⁷ zeberced takınanın iffetli ve dürüst olacağına,¹⁶⁸ kedi gözü taşının kişiyi kötü ruh, insan ve cinlerden koruduğuna,¹⁶⁹ dair rivayetler nakleder. Yine bu cümleden olmak üzere Celâleddin Hârizmşah'ın ordusunda bulunan bir kişinin elinde bulunan iki taşı kullanarak yağmur yağdırmakla görevli olduğundan, bununla en sıcak günlerde bile yağmur yağdırıldığından ve Türklerin ülkesinde bu taşların çokluğu sebebiyle, atların nalları ile çarpıştıklarından dolayı çok yağmur yağdığından, yolcuların da bu yüzden bu bölgelerden geçmemeye dikkat ettiklerinden bahsetmesini¹⁷⁰ de bu bağlamda zikredebiliriz. Aynı şekilde Aristo'dan nakille firûze taşını yanında taşıyanın asla öldürülmeyeceğini, öldürülen hiçbir insanın üzerinden bu taşın çıkmadığını söyler ve bu sebepten dolayı Mağrib'li sultanların bu taşta çok rağbet ettiklerini,¹⁷¹ kaynağını belirtmeden (لؤلؤ lafzı ile) aktarmadır. Miknatsın sürme ile karıştırılıp erkek ve kadına sürülünce bu iki kişinin arasında muhabbet oluşacağına,¹⁷² mercanın küçük çocukları kötü insan, cin ve ruhlardan koruduğuna,¹⁷³ oltu taşının kötü gözlerden koruyacağına,¹⁷⁴ ametist taşının savaşlarda cesaret vereceğine¹⁷⁵ dair kayıtları da yine bu grup altındaki haberler altında sıralamak mümkün görünmektedir.

3. Sonuç

İncelemeye çalıştığımız eser İslamî dönem "mineroloji" müktesebatının önemli örneklerinden biridir. Bu özelliği kendinden sonraki literatür üzerindeki etkisi ile de kendini gösterir. Bu alandaki pek çok eser onu büyük oranda takip etmektedir. Osmanlı döneminde de bu etkinin izlerini görmek mümkündür. Bu dönemde yapılan genişletilmiş çevirileri ile dikkat çekmektedir. Eser Latince ve İtalyancaya ve yakın bir tarihte İngilizceye çevrilmiştir. *Ezhârü'l-efkâr*'da müellif kendinden önceki literatürden geniş biçimde faydalanmıştır. Bunlar o dönemde dolaşımda olan eski Yunan'dan yapılan tercüme ve İslamî dönemde bu alanla ilgili malumat sunan eserlerdir. Tifâşî bu eserde yirmi beş taşı incelemiştir. Sistematiği bir şekilde her bir taşı ele alırken onu; oluşumu, yer aldığı maden, kaliteli ve düşük değerde olanları, özellikleri ve faydaları ile ekonomik değeri başlıkları altında inceler. Bu yönü ile pratik bir kitaptır.

¹⁶⁴Şahin Aksoy, "Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Ders Notları", ts. (https://www.academia.edu/5605485/Tip_tarihi_gibi, Erişim 23 Ağustos 2023), 43.

¹⁶⁵Fatma Sabiha Kutlar, *Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risale-i Cevahir-Name*. (Ankara : Öncü Kitap, 2005), 44.

¹⁶⁶ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 73.

¹⁶⁷ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 86.

¹⁶⁸ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 94.

¹⁶⁹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 113.

¹⁷⁰ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 134-138.

¹⁷¹ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 144.

¹⁷² et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 156.

¹⁷³ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 182.

¹⁷⁴ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 188.

¹⁷⁵ et-Tifâşî, *Ezhârü'l-efkâr*, 190.

Taşların faydaları kısmında yoğun biçimde tıbbî kullanımına dair malumat sunmaktadır. Çok yönlü bir alim olan müellif bu eserini sahih ve onaylanmış bilgiler üzerine inşa etmek gayretindedir. Birçok yerde kendi yaptığı deney ve gözlemleri aktarır. Elde ettiği sonuçları onaylamak; te'kid etmek veya reddetmek için kullanmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- A. Rosenfeld, B. - İhsanoğlu, E. *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works: (7th-19th c.)*. İstanbul : İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi [Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA)], 2003.
- Abbas, İhsan. "Mukaddime". *Sürûrü'n-nefs bi-medâriki'l-havâssi'l-hams*. Beyrut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1980.
- Aksoy, Gürsel. *Aritoteles'in Taşlar Kitabı: Kitabü'l-Ahcar Li-Aristotalis Inceleme-Arapça Metin-Çeviri-Yorum*. İstanbul : Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Aksoy, Şahin. "Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Ders Notları", ts.
https://www.academia.edu/5605485/Tip_tarihi_gibi. Erişim 23 Ağustos 2023
- Alper, Ömer Mahir. "Ebû Sehl Mesîhî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/313-314. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Altıntaş, Ayten. *Osmanlı Hekimlerinin Sağlık Kuralları*. İstanbul : Milenyum Yayınları, 2017.
- Arıhan, Seda Karaöz. *Antik Dönemde Tıp ve Bittkisel Tedavi*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Bûnar, Râbih. "Ezhârü'l-ahcâr li-Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî". *el-Asâle* 5 (1971).
- Demir, Remzi - Kılıç, Mutlu. "Cevahirnameler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevahirname". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 14/14 (2003), 1-64.
- Doğruyol, Hasan. "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/1-3, 2000.
- Hafaci, Mahmûd Besyuni - Hasan, Muhammed Yusuf. "Muhakkiklerin Mukaddimesi". *Ezhârü'l-efkâr fî cevâhiri'l-ahcâr*. mlf. Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed et-Tifâşî. Kahire : el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân. *Ṭabaqâtü'l-eṭṭibbâ' ve'l-hükemâ'*. thk. Seyyid Fuad. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b Kâsım. 'Uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaqâti'l-eṭṭibbâ'. thk. Nizar Rıza. Beyrut : Daru Mektebeti'l-Hayat, t.y.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni 'ulemâ'i'l-Mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. 2 Cilt. Kahire : Dârü't-Türas, 1972.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Nisâri'l-ehzâr fî'l-leyli ve'n-nehâr ve etâyibi (evkâti)'l-aşâ'il ve'l-esḥâr ve sâ'iri mâ yeşmelü 'aleyhi min kevâkibi'l-feleki'd-devvâr*. Kostantiniye : Matbaatü'l-Cevaib, 1298.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik. *Râyâtü'l-Müberraizîn ve Ğâyâtü'l-Mümeyyizîn*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dımaşk : Daru Talas, 1987.

- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. 12 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Fikr, ts.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 15 Cilt. Kahire : el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1913.
- Kallek, Cengiz. "Miskal". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/182-183, 2020.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdad : Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Kaya, M. Cüneyt. "Yûhannâ b. Mâseveyh". 43/582. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Kırbıyık, Kasım. "Tîfâşî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/148-150. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Kutlar, Fatma Sabiha. *Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risale-i Cevahir-Name*. Ankara : Öncü Kitap, 2005.
- Kutluer, İlhan. "Câlînûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/32-34, 1993.
- Mahfuz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifine't-tunisiyyin*. 5 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Melike b. Ataullah. "Ahmed et-Tîfâşî ve İshâmatuhu'l-ilmîyye". *ez-Zâkire* 5 (2015).
- Meyerhof, Max. "Science and Medicine". *The Legacy of Islam*. ed. Sir Thomas Arnold - Alfred Guillaume. ; Oxford : The Clarendon Press, 1931.
- Muhammed Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayali. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science an Illustrated Study*. Westerham : World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âşârü'l-Muşannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Rawi, Munim M. al-. "Geology and Mineralogy". *The Different Aspects of Islamic Culture Science and Technology in Islam: The Exact and Natural Sciences*. ed. A. Y. al-Hassan. Paris: UNESCO Publishing, 2001.
- Ruska, J. "al-Tifashi". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 10/476. Leiden: Brill, 2000.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâs, 2000.
- Sevim, Seyfullah. "İslam Dünyasında Kimya (Simya) Biliminin Gelişimi ve Bağdadi'nin Görüşleri". *Abdüllatif Bağdadi Kongresi Tebliğleri, 14 Mart 1992*. ed. Ahmet Hulusi Köker. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1993.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Aletler Koleksiyonu Kataloğu: Tıp, Kimya, Mineraller*. 4 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2007.
- Şirvânî, Muhammed b. Mahmud. *Tuhfe-i Murâdi (Cevhernâme): (İnceleme - Dizin - Tıpkibasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Tîfâşî, Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Şihâbüddîn (Sabâhuddîn/Şerefüddîn) Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed el-Kaysî el-Kafsî et-. *Ezhârü'l-efkâr fi cevâhiri'l-açcâr*. thk. Mahmûd Besyuni Hafaci, - Muhammed Yusuf Hasan. [Kahire] : el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977.
- Tokaç, Mahmut. "Geleneksel tıba akademik yaklaşım: GETTAM". *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 28 (2013), 82-85.

Tokat, Feyza. "Taş ve Cevherlerin Türkçe Tıp Yazmalarında Tedavi Amacıyla Kullanılma Şekilleri".
Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks 6 (01 Ağustos 2014), 177-187.

Ullmann, Manfred. *Die Natur Und Geheimwissenschaften Im Islam*. Leiden : E.J. Brill, 1972.

Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.



Katolik ve Protestan Kiliselerinde Oruç: Karşılaştırmalı Bir Bakış

Fasting in the Catholic and Protestant Churches: A Comparative Approach

Talha FORTACI¹ 

Geliş Tarihi (Received): 14.06.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 10.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Oruç genel itibariyle, belirli bir zaman diliminde perhiz yapma, yeme, içme ya da belirli yiyecekleri yememe, konuşmama, cinsel ilişkiden uzak durma, ağız ve kulak gibi organları yalandan ve kötü sözden koruma gibi şekillerle icra edilen bir ibadet olarak tanımlanır. İçerik ve uygulama bakımından farklılıklar olsa da hemen her dini gelenekte oruç ritüelinin varlığı bir hakikattir. Hristiyanlık özelinde bakıldığında da oruç ritüelinin kendine has bir yeri olduğu görülür. İsa Mesih'in oruç tutmuş olmasına Yeni Ahit'te atıfların olması orucun Hristiyanlık için de önemli bir ibadet olduğunun göstergesidir. İsa Mesih'in Musa şeriatine ilave olarak tayin ettiği belirli bir oruç vakti veya tarzı olmamakla beraber ilk Hristiyanlar özellikle çarşamba ve cuma günleri oruç tutmuş, senenin muayyen zamanlarında genelde et ve süt mamullerini tüketmemeyi tercih etmişlerdir. Oruç, İsa'nın yaşamında ve erken dönem kilise uygulamalarında merkezi öneme sahip olmasa da varlığı kesindir ve günümüze değin süregelen bir ritüel olması bakımından incelemeye değerdir. Bu makale, Hristiyanlığın üç önemli mezhebenden ikisi olan Katolik ve Protestan kiliselerinde oruç ibadeti hakkındaki anlayış ve uygulama farklılıklarına odaklanmaktadır. Bahsi geçen kiliselerin oruç ibadetine yaklaşımları incelenerek aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda, makalede öncelikle Hristiyanlıkta orucun tarihsel geçmişine göz atılacak, akabinde Katolik ve Protestan kiliselerinin oruç ibadetini nasıl kabul ettikleri incelenecektir. Çalışmanın amacı, mukayeseli bir yöntem belirlemek suretiyle bahsi geçen kiliseler arasındaki oruç ibadetine yönelik söz konusu farklılıkların sebeplerini tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Katolik, Protestan, Oruç.

&

Abstract: Fasting is generally defined as an act of worship performed by abstaining for a period of time from eating, drinking or consuming certain foods, not speaking, abstaining from sexual intercourse, and protecting organs such as the mouth and ears from lies and bad words. The existence of fasting rituals in almost all religious traditions is a fact, although there are differences in content and practice. In the case of Christianity, the ritual of fasting has a special status. The fact that there are references in the New Testament to Jesus Christ fasting is an indication that fasting is also an important act of worship for Christianity. Although Jesus Christ did not prescribe a specific time or method of fasting in addition to the Mosaic Law, the early Christians fasted especially on Wednesdays and Fridays and generally abstained from meat and dairy products at certain times of the year. Although fasting is not central to the life of Jesus or to the practices of the early church, it is certainly present and worthy of study as a ritual that continues to this day. This article focuses on the differences in the understanding and practice of fasting in the Catholic and Protestant churches, two of the three main Christian denominations. The approaches of these churches to the worship of Lent were analysed. An attempt was made to identify the similarities and differences between them. In this context, the article will first look at the historical background of fasting in Christianity and then examine how the Catholic and Protestant churches have accepted the practice of fasting. Using a comparative method, the study will seek to identify the reasons for the differences between these churches in practicing fasting.

Keywords: History of Religions, Christianity, Catholic, Protestant, Fasting.

Atıf/Cite as: Fortacı, Talha. "Katolik ve Protestan Kiliselerinde Oruç: Karşılaştırmalı Bir Bakış". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 344-358. doi: 10.33931/dergiabant.1314804

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethik: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Arş. Gör., Talha Fortacı, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, talhaforta@kmu.edu.tr.

1. Giriş

Hristiyanlık, kendisini monoteist olarak tanımlayan bir dindir ancak bu dinin mensupları kurtarıcı Mesih olarak görülen İsa'nın Tanrısal bir öz taşıdığına ve dünyaya yeniden geleceğine inanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Hristiyanlar İsa Mesih'in Tanrı Oğlu olduğuna ve insanlığın O'nun sayesinde kurtulacağına inanmaktadırlar. Bu anlayışta, hypostasis veya prosopon gibi Yunanca terimlerle ifade edilen ve tanrısal bir şahsiyet olduğuna iman edilen İsa Mesih, Tanrı ile aynı cevheri/ özü taşıyan bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Hristiyanların kahir ekseriyeti tanrılık kavramının Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde izah edilen ilahi nitelikteki üç varlıktan/ şahıstan oluştuğu fikrini kabul etmektedir ve bu akideye Teslis (üçleme) denmektedir.² Bununla birlikte, İsa peygamberin Hristiyanlık isminde yeni bir din tebliğ etmediği de tarihsel bir gerçektir. O, bir Yahudi olarak doğmuş, Yahudi inancı ve şeriatı üzerine yaşamıştır. Ancak Pavlus isimli bir karakter bir vizyon gördüğünü ve bu vizyonda İsa'nın kendisini havari tayin ettiğini iddia etmiştir. Bunun ardından Pavlus, İsa'nın tebliğ etmediği kurtarıcı İsa Mesih ve Asli Günah gibi doktrinleri insanlara anlatmaya başlamış ve Yahudi şeriatinde de önemli değişiklikler yapmıştır.³ Hristiyanlıktaki oruç konusu da bu perspektiften değerlendirilmeli ve Yahudi şeriatinde var olduğu şekliyle değil, Pavlus'un etkisiyle birlikte şekillenen yeni şeriat bağlamında ele alınmalıdır.

Kelime itibarıyla "bir şeye mesafeli durmak, bir şeye karşı kendini zapt etmek" gibi anlamlara gelen oruç, Arapça savm kavramının Farsça mukabili olan rûze kelimesinin Türkçe ifade ediliş biçimidir. Bir kavram olarak ise, şeriat tarafından belirlenmiş ibadeti eda etmek niyetiyle tan yerinin ağarmasından güneşin battığı ana kadar yeme, içme ve cinsel ilişki gibi gündelik faaliyetlerden uzak durmak anlamına gelir.⁴ Tarihin çok erken dönemlerinden itibaren pek çok din ve geleneğe örneklerine rastlanan oruç ritüelinin tek bir uygulama biçimi yoktur; farklı geleneklerde farklı şekillerde uygulanmaktadır.⁵ Hristiyan geleneğindeki en önemli oruç ise Lent ismi verilen perhizdir.

Hristiyanlıkta en önemli perhiz "Lent" adıyla bilinen Paskalya öncesi hazırlık orucudur. IV. yüzyılda ortaya çıkan ve Paskalya'dan önceki kırk güne tekabül eden bu ritüel, İsa'nın çöldeyken kırk günlük süre zarfında tuttuğu orucun anısını hatırlamak ve devam ettirmek üzere tasarlanmıştır.⁶ Paskalya'dan önce oruç tutmak çok eski ve yaygın bir uygulama olsa da sürenin uzunluğu bölgeden bölgeye ciddi ölçüde değişiklik göstermiştir. Örneğin önemli kilise babalarından Irenaeus ve Tertullian'un bu hazırlık orucunun bir veya iki gün veyahut da kırk saat sürdüğünü söyledikleri nakledilir.⁷ İskenderiyeli Dionysius üçüncü yüzyılın ortalarında dindarların tuttuğu altı günlük oruçtan ve ünlü tarihçi Sokrates de Roma Hristiyanlarının uyguladıkları üç haftalık bir oruçtan bahseder.⁸ Hristiyanların erken

² Franz Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in The Early Church*, çev. John Bowden (New York: T&T Clark, 2007), 1; Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk* (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), 82-83; Willard G. Oxtoby vd. (ed.), *A Concise Introduction to World Religions* (Canada: Oxford University Press, 2015), 208.

³ Şinasi Gündüz, *Paolus Hristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 12-19; Fuat Aydın, *Paolus Hristiyanlığına Giriş* (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2011), 92-116.

⁴ Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2007), 33/414.

⁵ S. H. Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives* (U.S.A.: Lexington Books, 2015), 25-26; Recep Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslam'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Ramazan ve Oruç* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 79-103.

⁶ Bazı araştırmacılar Lent'in İznik konsilinden sonra aniden ortaya çıkan tamamen yeni bir fenomen olduğunu savunur ve İznik öncesi oruç uygulamalarıyla herhangi bir organik veya genetik ilişkinin kanıtlanamayacağını öne sürer. Bu kapsamda Lent'in kökeniyle alakalı farklı teoriler bulunmaktadır. Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Nicholas V. Russo, "The Early History of Lent", *Christian Reflection*, (2013), 18-27; Nicholas V. Russo, "A Note on the Role of Secret Mark in the Search for the Origins of Lent", *Studia Liturgica* 37/2 (2007), 181-197; Maxwell E. Johnson, "From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent", *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville: MN: Liturgical Press, 1995), 118136 Ayrıca, Lent'in niçin kırk gün olduğuyla alakalı İsa'nın çölde kırk gün boyunca tuttuğu oruca referans yapılırsa da Kitab-ı Mukaddes'e bakıldığında kırk günlük orucun daha önceki peygamberlerin geleneklerinde olduğu da görülür. Örneğin, Musa'nın Sina Dağı'nda iki kez kırk günlük oruç tuttuğundan ve kendisine Tevrat verildikten sonra da kırk günlük başka bir oruç tuttuğundan bahsedilir (Çık.34:28, Tes.9:9). Yine, İlyas peygamberin Baal ileri gelenlerini öldürdükten ve İzabel'in gazabından kaçtıktan sonra kırk gün kırk gece yiyeceksiz dolaştığından (1.Kral.19:7-8) ve Ninovalıların Tanrı'nın gazabını savuşturmak için kırk gün oruç tuttuklarından söz edilir (Yun.3:4).

⁷ Russo, "The Early History of Lent", 18.

⁸ Sokrates Scholasticus, *History of The Church in Seven Books* (London: S. Bagster, 1844), 403.

dönemlerde çarşamba ve cuma günleri oruç tuttıkları ve yılın baz dönemlerinde et ve süt ürünleri hususunda perhiz uyguladıkları bilinmektedir. Özellikle Çarşamba ve Cuma günleri oruç tutulmasının sebebi İsa Mesih'in ölümünden önce ve ölümü esnasında çektiği acıları hissetmektir.⁹ Çarşamba günü tutulan oruçlar özellikle batı kilisesinin egemen olduğu bölgelerde V. asırdan sonra cumartesi gününe kaydırılmıştır. Mevsim başlarında ve Paskalya'da tutulan üçer günlük oruçlar da zamanla bunlara eklenmiş ve Hristiyan cemaati içerisinde oruç görece yaygınlaştırılmıştır. Daha önce de zikredilen Lent, VI. Yüzyılın başlarında Pazar günleri hariç olmak üzere altı hafta ve toplam 36 gün şeklinde tutuluyorken 683'te yapılan Toledo konsilinde buna dört gün daha ilave edilerek 40 güne çıkarılmıştır. Buradan hareketle, günümüzde Paskalya öncesi kırk günlük süreçte icra edilen bu orucun Hristiyanlığın erken dönemlerinde kırk gün olarak tutulmadığı fakat zaman içerisinde yapılan ilaveler neticesinde kırk güne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. II. Vatikan Konsili'nde (1966) alınan kararlar uyarınca Katolik Kilisesi oruç günlerini ikiye indirmiştir. Bu doğrultuda, 14 yaşından büyük her Katolik birey Paskalya döneminde yalnızca cuma günleri ve "Kül Çarşambası" şeklinde isimlendirilen günde et yemeyerek perhiz yapmakla sorumludur. İçecekler için herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır.¹⁰

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde ülkemizde Katolik ve Protestan kiliselerini oruç hakkında mukayese etmek üzere yazılmış müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Araştırmaların genel itibarıyla "İslam ve öteki dinlerde oruç" şeklinde oruç ibadeti hakkında dinlerin karşılaştırılması suretiyle ele alındığı dikkati çekmiştir.¹¹ Orucun Hristiyanlıkta ve özellikle Katolik ve Protestan kiliseleri perspektifinden mukayeseli olarak analiz edildiği bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makale, Hristiyanlıkta var olan oruç ritüeli hakkında Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki anlayış farklılıklarına odaklanmaktadır. Oruç ibadetinin Hristiyanlıkta var olması bir yana, kiliseler arasında oruç uygulaması hakkında farklılıkların olduğu da bir vakiadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Hristiyanlıkta oruç konusu çok geniş ve kapsamlı bir alana işaret eder. Her bir kilisenin ve hatta küçük grupların dahi bu konuda farklı anlayış ve uygulamalarının olduğu düşünüldüğünde bunların her birinin bu makalede ele alınmasının mümkün olmadığı da anlaşılır.

1.1. Kitab-ı Mukaddes'te Oruç

Evrensel dini bir olgu olarak karşımıza çıkan oruç ritüeli Hristiyanlık için de oldukça önemlidir ve bugün bazı kiliselerin uygulamadığı görüle de köklü bir geçmişe sahiptir. Hristiyanlıkta oruç denildiğinde ise en önemli veri kaynakları Eski ve Yeni Ahit'in yanı sıra iki bin yıl boyunca aktarılan sözlü ve yazılı Hristiyan geleneğidir.¹² İncillere bakıldığında İsa'nın bazı zamanlarda oruç tutup bazı zamanlarda tutmadığı anlaşılır.¹³

Bu bölümde de amaç, Eski ve Yeni Ahit'te yer alan tüm oruç referanslarını ele alıp incelemek değildir. Çalışmanın sınırlarını gözetmek zorunda olduğumuzdan yalnızca konuya temel teşkil edebilecek bazı pasajlar seçilecek ve bunların kısa analizleri yapılacaktır. Metinde oruç ile ilgili anlatımların teolojik, sosyal ve kültürel bağlamlarını yorumlamak kiliseler arasındaki uygulama farklılıklarını kavramak bakımından da yerinde bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan ilk göz atacağımız pasaj Luka 2: 36-38'dir:

"Aşer oymağından Fanuel'in kızı Anna isminde çok yaşlı bir kadın peygamber vardı. Genç kız olarak evlenip kocasıyla yedi yıl yaşadıktan sonra dul kalmıştı. Şimdi seksen dört yaşındaydı. Tapınaktan ayrılmıyor, oruç tutup dua ederek gece gündüz Tanrı'ya tapınıyordu. Tam o sırada ortaya çıkan Anna, Tanrı'ya şükretti ve Kudüs'ün kurtuluşunu bekleyen herkese bu çocuktan (İsa) söz etmeye başladı."

⁹ Dölek, "Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı", 621.

¹⁰ Dölek, "Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı", 622.

¹¹ Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Rahim Ay, "İlahi Dinlerde Oruç: Kaynağı, Amacı ve Uygulanışı Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 5/2 (2015), 212-235; Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslam'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)"; Hasan Büyükkaya, *İlahi Dinlerde Oruç* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹² Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 1.

¹³ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Mat. 6:16, Elç. 13:2, 14:23.

Bu anlatımda dikkatleri çeken birinci husus, ilk Mesih yanlılarının zaten birer Yahudi oldukları ve Musa şeriatına uygun yaşadıklarıdır. Ayrıca Anna'nın kim olduğu ve Luka'nın anlatısıyla ilgisinin ne olduğu soruları da önemlidir ancak daha özelde Luka'nın İsa'nın Mesih kimliğini oluşturma hedefiyle yazdığı metne dahil oluşu ve tuttuğu oruca yaptığı gönderme ilgi çekicidir. Anna'nın kimliğine bakıldığında Aşer kabilesinden yaşlı bir dul olan ve tapınakta oruç ve dua yoluyla kendini Tanrı'ya adanmış bir kadın profili olarak karşımıza çıkar. Bazı araştırmacılar, Luka'nın anlatısında sunulduğu şekliyle Anna'yı bir peygamber, dul, oruç tutan, dua eden, ibadet eden ve Luka İncili'ndeki Mary Magdalene gibi diğer kadın inananların habercisi olan ilk Hristiyan müjdecilerinden biri olarak değerlendirir.¹⁴ Anna'nın "oruç ve dualarla gece gündüz hizmet eden" olarak tasvir edildiği bu metinde Yeni Ahit açısından orucun iki yönünün ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi, oruç tutmanın mabet ibadeti ve hizmetiyle bağlantılı olduğu ve ikincisi ise orucun dua ile yakından ilişkili olmasıdır. Ayrıca Anna'nın tuttuğu oruç okuyucuya bir örnek olarak sunulmuştur. Oruç ile ilgili bir diğer önemli Yeni Ahit bölümü Matta 4: 1-11'dir:

"Bundan sonra İsa, İblis'in denetlemelerinden geçmek üzere Ruh aracılığıyla çöle götürüldü. Kırk gün kırk gece oruç tuttuktan sonra acıktı. O zaman ayartıcı O'na gelip, 'Tanrı'nın Oğluyun, söyle de şu taşlar ekme olsun' dedi. İsa ona şu cevabı verdi: 'Kutsal yazılarda, insan yalnız ekmele değil, Tanrı'nın ağzından çıkan her sözle yaşar' diye yazılmıştır.'" Sonra İblis O'nu kutsal kente götürdü. Tapınağın tepesine çıkarıp dedi ki; 'Tanrı'nın Oğluyun, kendini buradan aşağı at'

'Çünkü şöyle yazılmıştır:

'Tanrı, senin için meleklerine buyruk verecek.'

'Ayağın bir taşa çarpmasın diye

Seni elleri üzerinde taşıyacaklar.'

İsa İblis'e şu cevabı verdi: 'Tanrının olan Rab'bi sinama' diye de yazılmıştır.' İblis aynı şekilde İsa'yı çok yüksek bir dağa çıkarıp ona O'na bütün görkemleriyle dünyanın tüm ülkelerini gösterdi ve 'Yere kapanıp bana taparsan, bütün bunları sana vereceğim' dedi. İsa ona şöyle cevap verdi: "Çekil git, Şeytan! 'Tanrının olan Rab'be tap, yalnız O'na kulluk et' diye yazılmıştır.' Bunun üzerine İblis İsa'yı bırakıp gitti. Melekler de gelip İsa'ya hizmet ettiler."

Yukarıda alıntılanan pasaj Yeni Ahit'teki en önemli oruç metni olarak karşımıza çıkmaktadır çünkü oruç bağlamını doğrudan ele alan en uzun bölümdür. Ayrıca İsa'nın oruç tutmuş olduğuna ilişkin elimizdeki tek örnektir. Luka İncil'inde de buna paralel bir ifade vardır¹⁵ ancak Matta İncil'indeki anlatım daha detaylıdır. Hristiyan geleneğinde günümüzde dahi varlığını devam ettiren oruç ritüelinin en önemli referans kaynağı bu pasajdır.¹⁶ İsa'nın çölde kırk gün boyunca oruç tuttuğunun resmedildiği bu sahne erken dönem Hristiyanlarını da oldukça etkilemiştir. İsa'nın şeytanın ayartmalarına karşı oruç tutmuş olması onların da oruç tutmaya karar vermiş olmalarında etkili olmuştur.¹⁷

İsa'nın çölde tuttuğu kırk günlük orucu aktaran bu pasaj Hristiyanları oruç tutmaya teşvik ettiği gibi bazı teologların konu ile ilgili farklı yorumlar yapmasına da imkân sağlamıştır. Örneğin, bazı Hristiyan din adamları¹⁸ bu kırk günlük orucun daha önce de bahsedilen Lent'e temel teşkil ettiğini düşünmekteken bazıları ise bu orucun insanoğlunu bağlamadığını çünkü İsa'nın bu faaliyeti yeryüzünün değil göklerin bir adamı olarak icra ettiğini savunmaktadır ki bu teologlar içerisinde Calvin gibi ünlü isimler de yer almaktadır.¹⁹ Bazı yorumculara göre Tanrı İsa'yı İsrail'in büyük isimleri arasına yerleştirmek istemektedir ve böyle bir rol için gerekli onuru elde etmesi adına onu iki zorlu sınava tabi tutmuştur.

¹⁴ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 34.

¹⁵ Luk.4:1-3: "Kutsal Ruh'la dolu olarak Şeria Irmağı'ndan dönen İsa, Ruh'un yönlendirmesiyle çölde dolaştırılarak kırk gün İblis tarafından denendi. O günlerde hiçbir şey yemedi. Dolayısıyla bu süre sonunda acıktı. Bunun üzerine İblis O'na, 'Tanrı'nın Oğlu'ysan, şu taşa söyle ekme olsun' dedi."

¹⁶ J. F. Wimmer, *Fasting in the New Testament: A Study in Biblical Theology* (New York: Pauli St., 1982), 31.

¹⁷ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 60-61.

¹⁸ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 63.

¹⁹ John Calvin, *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, ed. David W. Torrance - Thomas F. Torrance, çev. A. W. Morrison (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 1/134.

Fiziksel açıdan çok zor olan kırk günlük oruç tutması ve şeytan tarafından ayartılmaya teşvik edilmesi bu zorlu sınavın bir parçasıdır ve İsa ikisinin de başarıyla üstesinden gelmiştir. Bu bakımdan, Tanrı nazarında saygın bir yer elde etmek için gidilecek en güzel yollardan biri oruç tutmak olarak değerlendirilmiştir.²⁰ Matta 6: 16-18’de Hristiyan orucunun önemli referanslarından biridir:

“Oruç tuttuğunuz zaman, ikiyüzlüler gibi surat asmayın. Onlar oruç tuttuklarını insanlara belli etmek için kendilerine perişan bir görünüm verirler. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz oruç tuttuğunuz zaman, başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın. Öyle ki, insanlara değil, gizlide olan Babanız’a oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir.”

İsa’nın buradaki ifadelerinden sonra Hristiyan dünyasında tartışılan en önemli konu orucun emredilen bir ritüel olup olmadığıdır. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes’teki oruç referanslarının genel incelemeleri neticesinde bunun bir emir olarak değil tavsiye şeklinde anlaşılması gerektiği üzerinde genel kanaat oluşmuştur.²¹ Diğer bazı bölümlerle birlikte değerlendirildiğinde burada İsa’nın takva üzerine yaptığı vurguya dikkat edilmelidir nitekim o, Tanrı’nın takdirini kazanmak için dua, oruç ve sadakaya ayrı bir önem verir ve bu üçlü arasında örtülü bir bağlantı kurar. Bu açıdan bakıldığında onun nazarında Tanrı’nın sosyal beklentilere uymaktan ziyade kişinin içsel niyetleri ve motivasyonlarıyla ilgilendiği çıkarımı yapılabilir. Başkaları tarafından özellikle görülmek ve onurlandırılmak için dua edenlerin “münafıklar”²² olarak nitelendirilmesi de bunu kanıtlar niteliktedir.

Hristiyan akidesinde her ne kadar Tanah kutsal metin olarak görülse de normatif anlamda geçersizdir. Bununla birlikte, Eski Ahit’in Yaratılış bahsi gerek Yahudilik gerekse Hristiyanlık için temel olan bazı meseleleri ihtiva eder. En önemli işlevi ise Tanrı’nın yeryüzünü ve içindeki her şeyi yaratmasındaki amacın bir açıklaması olması ve bunun “iyi” veya “çok iyi” olduğu yönündeki tanrısal beyan oluşudur. Tanrı burada yarattıklarıyla ilgili ahlaki yargıda bulunur ve O’nun için mevcut hal insanlar tarafından da kabul edilebilirdir.²³ Bu aşamada en dikkat çekici husus, Tanrı’nın iyinin ve kötünün bilgisini kendisinde barından ağacın meyvesini yemeyi yasaklamış olmasıdır. Burada insanın yeme içme ihtiyacı olan bir varlık oluşuna vurgu yapılması ve ilk günahın da Tanrı’nın yeme içme faaliyetini yasakladığı bir ortamın ihlal edilerek işlenmiş olması dikkate değerdir. Bazı araştırmacılar Tanrı’nın bu emrini beslenme yasalarıyla ilgili gelecekteki Tevrat yasaları için bir alt yapı olarak kabul eder.²⁴ Levililer 16: 29-32’de Şabat ile ilgili geçen ifadeler de oruca yapılan bir referans olarak kabul edilir:

“Aşağıdakiler sizin için devamlı bir yasa olacak: Yedinci ayın onuncu günü isteklerinizi denetleyeceksiniz. Gerek İsraililer’den gerekse aranızda bulunan yabancılardan hiç kimse çalışmayacak. Çünkü o gün, Kâhin Harun sizi temiz kılmak için günahlarınızı bağışlatacaktır. RAB’bin huzurunda tüm günahlarınızdan arınacaksınız. O gün Şabat’tır, sizin için dinlenme günüdür. İsteklerinizi denetleyeceksiniz. Bu sürekli bir yasadır. Babasının meshedip kendi yerine atadığı kâhin günahları bağışlatacak. Kutsal keten giysileri giyecek.”

Bu bölüm incelendiğinde Tanrı’nın doğrudan oruç tutmayı emretmediği görülür fakat bazı yorumcular zımnen tavsiye edildiğini ve Şabat günü Rab’bin huzurunda bütün günahlardan arınmanın en güzel yollarından birinin oruç olduğunu ifade eder.²⁵ Josephus’un da belirttiği üzere birinci yüzyıl Yahudilerinin Kefaret gününü bir oruç vakti olarak gördükleri açıktır. Onun aktardığına göre Yahudiler Kefaret gününü “oruç” olarak nitelendirmiş ve o gün oruç tutmuşlardır.²⁶ Eski Ahit’te oruca ilişkin açık referanslardan biri Tesniye 9: 9-10 ve 18-19 pasajlarıdır: “Taş levhaları, Tanrı’nın sizinle yapmış olduğu antlaşmanın levhalarını almak üzere dağa çıktığımda; o zaman orada kırk gün ve kırk gece kaldım, ekmek yemedim, su içmedim.”

²⁰ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 62-63.

²¹ L. Leon-Dufour, *Dictionary of Biblical Theology* (New York: Seabury, 1973), 166.

²² Mat.6:5-7.

²³ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 30.

²⁴ N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 21.

²⁵ Mathews, *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*, 31.

²⁶ Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus* (Londra: William Baynes and Son, 1825), 95 Bugün daha çok Yom Kippur olarak bilinen Kefaret Günü, Yahudi takviminde yılın en önemli günlerinden biridir. Levililer kitabının on altıncı bölümü, kan ayinleri, yakmalık sunular ve günah keçisi ayini de dahil olmak üzere Kefaret Günü’nün ayrıntılarını ana hatlarıyla belirtir. Bk. Lev. 16:1-34.

Eski Ahit'teki oruç referansları incelendiğinde, orucun hem kurumsal hem de kişisel bir disiplin olarak metinde yer almasıdır. Orucun bir yönüyle bireyler tarafından bir yönüyle de bir bütün olarak İsrail ulusu tarafından uygulandığına dair metinsel kanıtlar vardır. Nedensellik bakımından incelendiğindeyse bazen kamusal bir trajedinin anılması, bazen şükür, bazen de bireylerin Tanrı'dan taleplerinin arkasının doldurulması işlevlerine hitap ettiği görülür. Bununla birlikte her zaman olmasa da genellikle bir ikilem veya krizin çözümüyle ilişkilendirildiği de dikkatleri çeker. Bir diğer husus, orucun Eski Ahit'te Tanrı ile yakınlık kurmayı amaçlayan veya itaati ve inancı ifade etmeye yönelik bir bağlılık eylemi olarak sunulmadığıdır.²⁷ Buradan hareketle, Eski Ahit'te orucun kişisel bir dindarlık eylemi olarak değil, toplumsal bazda bir üzüntü, tövbe, ahlaki aciliyet veya anma eylemi olarak resmedildiğini söylemek mümkündür.²⁸

Yeni Ahit'teki oruç referanslarına geri döndüğümüzde ise burada birkaç önemli hususun ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki, İsa'nın oruçla ilgili söylemlerinin gelenekten (Yahudi geleneği) radikal bir ayrılma olmadığı bilakis geleneğin devamı ve genişlemesi olduğudur. İkincisi, İsa'nın oruçla ilgili kaygılarıdır ki o, tamamen Tanrı'nın rızası için oruç tutmak gerektiği üzerine kuvvetli vurgu yapar ve bu ibadete riya karışması durumunda Tanrı nazarında hiçbir önemi olmayacağını telkin eder.²⁹ Bazı araştırmacılar da İsa'nın dindarlığa yönelik faaliyetleri kısıtlamadığı, yalnızca Tanrı'ya karşı dini ve ahlaki tutuma bağlı olmaya dikkat edilmesi gerektiği üzerinde hem fikirdir.³⁰ Üçüncü husus, İsa'nın orucu yalnızca manevi değil, ahlaki bir bağlama da yerleştirmesidir. Bir kişinin oruç tutması Tanrı'nın kesinlikle bundan hoşnut olacağı anlamına gelmemektedir çünkü ahlaki açıdan sorunlar barındırıyor olabilir. Son olarak İsa, takipçilerinin oruç tutacağını varsaymaktadır ancak oruç tutmaları konusunda kesin bir emri yoktur. Zira Yahudiler için zaten şeriatin gerekliliklerinden biridir. Ancak Pavlus'un şeriat üzerinde yaptığı müdahalelerle birlikte oruç, Hristiyanlık için dini bir zorunluluktan ziyade maneviyat odaklı bir eylem olarak kalmıştır. Oruca ilişkin söyledikleri bakımından Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında bir mukayese yapıldığında ise eskatolojik çerçevelerin çok farklı olduğu ve fakat Eski Ahit'in bu konuda Yeni Ahit'teki oruç referanslarının temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür.³¹ İki metin arasında konuya dair çerçeve farkının en önemli nedeni, İncil yazarlarının Pavlus tarzı bir inanç ve ritüeller bütünü oluşturmaya yönelik gayretleridir. Nitekim Pavlus'un düşüncesine göre gentileleri dine dahil etme sürecinde muhatapları zorlayacak her türlü hüküm ya yumuşatılmalı ya da ortadan kaldırılma yoluna gidilmelidir. Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki uygulama ve kabul farklılıklarının ise bu arka plan zihinlerde tutularak incelenmesi gerekir.

2. Katolik Kilisesi'nde Oruç

Katolik kilisesinde oruç uygulamalarının temelini erken dönem kilise babalarından miras kalan ve kilise bildirilerinde resmileştirilen oruca özgü gelenekler oluşturmaktadır. Katoliklik özelinde bakıldığında oruçla ilgili temel birkaç yaklaşım olduğu fark edilir. Bunlardan ilki ayinsel bağlamda bir gelişmedir ve orucu kefaret sakramentinin olası bir uygulaması olarak görmek ve böylece orucu günahların bağışlanmasıyla daha yakından ilişkilendirmektir. Bir diğeri ise manastır çileciliği ile bağlantılıdır ve kiliseye bağlılığın bir tezahürü olarak değerlendirilir.³²

²⁷ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 2/433-434.

²⁸ Bazı araştırmacılar, orucun gerek Eski gerekse Yeni Ahit'te manevi hayatın doğal bir parçası olan birkaç eylemden biri olarak tanımlandığı yorumunu yapmaktadır. Bk. Kathleen M. Dugan, "Fasting For Life: The Place of Fasting in the Christian Tradition", *Journal of the American Academy of Religion* LXIII/3 (1995), 543.

²⁹ İlbey Dölek, "Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 621.

³⁰ R. Schakenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (New York: Herder and Herder, 1965), 72.

³¹ Dylan Landis, *Sacred and Secular Affliction: Fasting in the History of the West and Western Christianity* (Waco, Texas: Baylor University, 2020), 21.

³² Daniel Callam, "Fasting, Christian", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (New York: Charles Scribner's Sons, 1985), 5/18.

Manastır orucu, bir bütün olarak Hristiyanlık içinde orucun bir çeşidi ve gelişimi olarak görülür.³³ Orucun kutsal metinlerdeki örnekleri ve halihazırda incelenmiş olan en eski Hristiyan belgeleri, orucun hızlı bir şekilde Hristiyan manevi hayatının bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Özellikle çileci idealleri örnek alan erken dönem Hristiyanlar bunda en etkili rolü oynamışlardır. Bazı münzeviler erken Hristiyanlıkta kahraman figürler haline gelmiş ve bunların oruç ritüelini çileci yaşamlarının bir unsuru olarak benimsemeleri diğer kimseler üzerinde de etkileyici birer örneğe dönüşmüştür.³⁴

Oruç ibadetinin Katolik Kilisesi bakımından önemini kavramak için Thomas Aquinas'ın (1225-1274) konuyla ilgili düşüncelerini ele almak faydalı olacaktır. Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinde oruçla ilgili bazı soruları yanıtlamakta ve orucun bedeni terbiye etmek, zihnin Tanrı'yı tefekkür etmesine yardımcı olmak ve günahların kefareti ödemesi gibi işlevlerinden bahsetmektedir.³⁵ Burada kişinin oruç tutması gerekip gerekmediği sorusunu ele almaz çünkü 13. yüzyılda oruç Kilise'de iyice yerleşmiş bir ritüeldir.³⁶

Bedeni terbiye etmek konusunda "orucun iffetin koruyucusu" olduğu yorumunu yapan Aquinas, şehvetin et ve içecekten uzak durmakla dizginlendiğini savunur. Oruç, diğer kusurlardan kaçınmaya yardımcı olduğu için onu bir erdem eylemi olarak tarif eder. Ayrıca, Aziz Augustinus'un "oruç tutmak suretiyle ruh tefekkür esnasında Tanrı'ya daha da yakınlaşır" öğretisini de takip eder. Daniel'in "üç hafta oruç tuttuktan sonra Tanrı'dan bir vahiy aldığı" kabulüne atıfta bulunarak, oruç tutmanın zihnin "göksel şeyleri düşünmede daha özgürce hareket etmesine" yardımcı olduğuna vurgu yapar.³⁷

Aquinas, orucun bir perhiz eylemi olup olmadığı sorusuna "Kesinlikle bir perhiz eylemidir." şeklinde cevap verir.³⁸ Verdiği cevaplardan en önemlisi orucun emredilen bir emir olup olmadığıyla ilgilidir. Öncelikle, ona göre oruç tutmak günaha kefaret olduğu, günahları önlemede ve zihni manevi şeylere yönlendirmede faydalı olduğu için mantıken bir gerekliliktir. Bu doğal gerekliliğin çerçevesini ise kilise çizer yani zamanını ve nasıllığını o belirler. Aquinas, dünyevi meselelerde kanuni emirler koymanın laik otoriteye, müminlerin müşterek menfaatini ilgilendiren şeyleri kanunla emretmenin de dini otoriteye ait olduğunu söyler. Dolayısıyla orucu zorunlu dini bir ritüel haline getirmek kilisenin yetkisi altındadır. Daha spesifik olarak, oruç hüküm gereği bağlayıcı değildir ancak böyle bir çözüme ihtiyacı olan her birey için emir uyarınca bir zorunluluk arz eder. Özetle, Aquinas'a göre oruç, kilisenin emrettiği ve sınırlarını çizdiği bir eylemdir fakat bu emre itaatsizlik ölümcül bir günahı beraberinde getirmez.³⁹ Ayrıca, kilise emretse dahi oruç ibadetinden muaf olacak bazı kesimlerin varlığını da ayrıca ele almaktadır.⁴⁰

Aquinas'ın oruç ile ilgili yazdıklarının önemi daha çok Hristiyanların ne zaman ve nasıl oruç tutacaklarına ilişkin verdiği cevaplardan ileri gelmektedir nitekim bu tarz teknik meselelerle ilgili bilgiler orucun mahiyetine ilişkin olanlara nazaran daha nadirdir. Kilise için orucun zamanı nedir ve uygun bir şekilde belirlenmiş midir sorusuna çeşitli oruçları sayarak cevap verir ancak en çok üzerinde durduğu Paskalya öncesi oruçtur. İfadelerinden çok net anlaşılmaktadır ki ona göre kilise Paskalya öncesi kırk gün oruç tutmayı emretmiştir ve bu karar çok isabetlidir. Burada iki hususa dikkat çeker; birincisi niçin Paskalya öncesi ve ikincisi ise neden kırk gün olduğudur. Oruç, Aquinas'a göre insanın günahattan arınmasının ve imanlıların zihinlerinin adanma yoluyla Tanrı'ya yükseltilmesinin uygun olduğu zamanlar için özel olarak tayin edilmelidir dolayısıyla buna en uygun zaman Paskalya öncesi dönemdir. Kırk gün meselesinde ise kendine özgü bazı matematiksel çıkarımlar yapar fakat bunlar zorlama yorumlar olmaktan öteye geçmez. Örneğin; "On Emir'in gücü Kutsal İncillerin dört kitabında kendini

³³ Thomas O'Loughlin, "Fasting: Western Christian", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston - Christopher Kleinhenz (London; New York: Routledge, 2015), 1/470-471.

³⁴ Robert C. Gregg, *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus (Classics of Western Spirituality)* (New York: Paulist Press, 1980), 7.

³⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province, 1947, II/14: 1.

³⁶ Dylan Landis, *Sacred and Secular Affliction: Fasting in the History of the West and Western Christianity*, 37.

³⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, II/14: 1.

³⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, II/14: 1.

³⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 3.

⁴⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 4.

bulmuştur, kırk ise on çarpı dört sonucu ortaya çıkan sayıdır" minvalinde bir açıklama yapar.⁴¹ "Bedenimizi kırk kez cezalandırmalıyız çünkü rabbin verdiği on emri bedenimizde yer alan dört unsur ile çiğnedik"⁴² şeklindeki açıklaması da buna benzer mistik bir açıklama olarak dikkatlerimizi çeker ve yine burada da "dört çarpı on" üzerinden yürüdüğü aşikardır.

Esasen Katolik kilisesinde iki tür orucun varlığından bahsetmek mümkündür. İlki daha önce de bahsedilen Paskalya öncesi büyük oruç ve buna benzer olarak belirli bayramlar öncesi tutulan oruçlardır. Bu oruçların tutulma tarzı kişinin yiyeceklerden uzak durması veyahut bazı yiyecekler için perhiz uygulaması şeklindedir. Temel olarak oruç, yirmi dört saat içinde sadece bir tam öğün yemekten ibarettir ve genellikle öğlenleri yenilir. Özel sebepler aksini göstermedikçe, bu yemeğin süresi aşırı uzatılamaz. Normal şartlarda bu konuda iki saatten fazla bir süre aşırı kabul edilir.⁴³ Ayrıca, meşru otorite et yemeye izin vermedikçe, aynı süre içinde et yemekten kaçınmak zorunludur. Diğer oruç ise Evharistiya ayini öncesi tutulan oruçtur ki burada herhangi bir içki veyahut su içilmesi halinde orucun bozulduğu kabul edilir.⁴⁴ Yani Evharistiya öncesi tutulan oruç bir nevi içki orucudur denilebilir. Aquinas'ın beyanları da bu yöndedir. O da iki tür orucun varlığından bahseder ve hemen hemen yukarıdakine benzer açıklamalar yapar.⁴⁵

Katolik kilisesinde oruç bir kilise emri olmasıyla beraber çeşitli coğrafya ve geleneklerde zamanı ve uygulaması hususunda farklılıklar söz konusudur ve aslında bu, kilisenin tanıdığı bir kolaylık olarak ifade edilir. Ayrıca, orucun süresi ve kapsamı bakımından her kişinin mizacına ve görevlerine dikkat edilmesi gerektiği de vurgulanır. Bu nedenle, soğuk bölgelerde, sıcak iklimlerde olduğundan çok daha fazla gıdaya izin verilir. Gündüzleri çalışanlara çalışmayanlara nazaran daha fazla, zayıf ve açlara ise iyi beslenmiş olanlardan daha çok yemek izni vardır. Genel bir kural olarak, kişilerin görevlerine gereken özeni gösterebilmeleri için gerekli görülen her şey atıştırma zamanlarında alınabilir. Ayrıca, örf ve adetler bakımından uygulamanın belirlenmesinde her ülkenin kendi şartları dikkate alınır. Bazı yerlerde yumurta, süt, tereyağı, peynir ve balık yasak iken bazı bölgelerde bunlara izin verilir. Yine bazı coğrafyalarda ekmek, kek, meyve ve çeşitli sebzelere izin verilirken bazılarında ise yasaktır.⁴⁶ Hayvansal gıdaların yasaklanmasıyla ilgili olarak Aquinas, "hem damağa en çok zevk veren hem de şehvet için çok büyük bir teşvik olduğundan" bu gıdaların yasaklandığını belirtmektedir çünkü amaç bedene eziyet etmek suretiyle belirli manevi kazanımlar elde etmektir. Özellikle şehvetin azaltılması temel amaçtır ve hayvansal gıdalar da şehveti tetikleyen önemli besinlerdir. Sıralama itibariyle de etin yasaklanması öncedir. Ardından diğer hayvansal gıdalar gelmektedir.⁴⁷

Sıvılar başlığı altında sınıflandırılan her şey, oruç günlerinde gündüz veya gecenin herhangi bir saatinde içecek veya ilaç olarak alınabilir. Bu nedenle, su, limonata, soda, su, zencefilli gazoz, şarap, bira ve benzeri içecekler, bir dereceye kadar besleyici olsalar da oruç günlerinde yemek saatlerinin dışında alınabilir. Kahve, çay, sulandırılmış çikolata, şeker, ardıç meyvesi gibi içecekler sağlığa yararlı bulanlar tarafından oruç günlerinde, yemek saatleri dışında ilaç olarak alınabilir. Bal, süt, çorba, et suyu, yağ veya gıda niteliğindeki herhangi bir şeye, daha önce belirtilen iki kategoriden herhangi birinde izin verilmez. Oruç zamanlarında bunların tüketilmesi yasanın ciddi bir ihlali olarak görülür ve yasayı ihlal ettiğinden

⁴¹ Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 5.

⁴² Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 5.

⁴³ Günümüzdeki uygulama daha farklıdır. Öğlen yenilen tam bir öğünün yanı sıra, Kilise artık genellikle akşamları birtakım atıştırmalara da izin vermektedir. Yine sabahları da artık bir lokma ekmek veya krakerle birlikte biraz çay, kahve, çikolata veya benzeri içeceklere izin verilmektedir. Bu atıştırmalıkların hem miktarı hem de nitelikleriyle ilgili olarak her geleneğe uygun farklı muafiyetler söz konusudur. Bk. Musa Osman Karatosun, *Kilise Hukuku: Temel Kaynakları ve Ana Konuları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023); J. D. O'Neill, "Fast", *Catholic Encyclopedia* (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 5/790-791; *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, çev. Dominik Pamir (İstanbul, 2000), 339,348 (md. 138 ve 1430).

⁴⁴ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, 473 (md. 2043); O'Neill, "Fast", 5/789-791.

⁴⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 8.

⁴⁶ O'Neill, "Fast", 5/790.

⁴⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, II/147: 8.

dolayı bu gıdaların bir kerede veya gün içinde çeşitli aralıklarla tüketilmesine bakılmaksızın, oruç yükümlülüğüne ciddi şekilde aykırı olduğu konusunda Katolik ilahiyatçılar hemfikirdir.⁴⁸

Kilise'nin oruç ile ilgili bu hükümleri, herhangi bir mazereti olmayan yirmi bir yaşını doldurmuş tüm vaftiz edilmiş kişiler için ciddi bir yükümlülüktür. Bununla birlikte, hastalar, sakatlar, nekahet edenler, narin kadınlar, altmış yaş ve üzerindeki, aile üyeleri adına aynı anda tam bir yemek için gerekli olan şeyleri bulamayanlar veya ekmek, sebze ve benzeri yiyeceklerden başka bir şeyi olmayanlar, yine oruç tutmanın uykusuzluk veya şiddetli baş ağrısı getirdiği, oruç tuttuğunda kocalarının gazabına uğrayan kadınların tümü yükümlülüğü yerine getirememeleri nedeniyle mazur görülür. Aynı şekilde, oruç tutmanın getirdiği aşırı yorgunluktan dolayı bir vazifeyi yerine getirirken hissedilen bedensel zayıflık da orucun farzıyetini ortadan kaldırır.⁴⁹ Bu son koşul yalnızca el emeğiyle çalışanlarla sınırlı değildir; beyin eforuyla hayatını kazananlar için de eşit derecede muafiyetler ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, muhasebeciler, telgraf operatörleri, hukuk müşavirleri gibi mesleklerini büyük ölçüde zihin gücüyle yerine getiren kişiler için de benzer kolaylıklar sağlanabilmektedir. Tüm bunlarla birlikte genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Katolik kilisesinde orucun sınırları tamamen kilise tarafından belirlenir. Papa veyahut onun yetki verdiği din adamlarının hem farklı coğrafyalara hem de farklı bireylere özgü oruç reçeteleri yazma yetkisi bulunmaktadır.⁵⁰ Bu bakımdan Katolik kilisesinde tek tip bir oruç ve bunun tek tip bir uygulamasının varlığından bahsetmek mümkün değildir.

3. Protestan Kilisesi'nde Oruç

Protestanlık, Hristiyanlık tarihinin en önemli olaylarından biri olan Reform sürecinin sonunda ortaya çıkmış bir mezheptir ve en önemli savunusu Sola Fide yani 'yalnızca iman' anlayışıdır. Bu anlayış, insanın Tanrı karşısındaki pozisyonunu amellerden ziyade imanun belirlediğini temsil eder.⁵¹ Bu açıdan bakıldığında Protestan anlayışın ve özellikle de Protestanlığın kurucularının oruç ibadetine karşı biraz uzak durma ihtimallerinin olduğu düşünülebilir. Bu başlıkta durumun böyle olup olmadığı tartışılacak ve Protestan kiliselerinde oruca ilişkin bakış açısı resmedilmeye çalışılacaktır.

Protestan Reformu, zamanın Katolikliğine, özellikle kurtuluşla ilgili olarak amelleri vurgulayan doktrinlere ve uygulamalara karşı olumsuz bir tavır sergilemişti. Böyle bir bağlamda, reformcuların oruç ritüeline olumsuz bakmaları beklenebilir çünkü oruç da toptan reddetmeye başladıkları diğer kilise ayinleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu olumsuz tema, oruçla ilgili Protestanların özel tartışmalarında kesinlikle ortaya çıkmıştır fakat şaşırtıcı bir şekilde orucun Hristiyanların ve kilisenin hayatında oynayabileceği ve oynaması gereken "olumlu rolü" de kabul etikleri bir vakıadır. Onlar hem orucun olumsuz kullanımına karşı güçlü uyarılarda bulunmuş hem de onu faydalı bir Hristiyan davranışı olarak savunmuştur.

Protestanlığın kurucusu kabul edilen Martin Luther (1483-1546), Tanrı'nın önünde iyi bir yer elde etme gündemiyle yapılan herhangi bir beşeri amel ya da tutuma karşı oldukça uzaktı. Esasen oruç tutmaya da şüpheyle bakıyordu ve Katoliklikteki uygulamalar hakkında gördüğü suistimallere karşı sık sık olumsuz kanaatler belirtiyordu. Luther'in oruçla ilgili en önemli endişesi, orucun Mesih'e imanla kazanılacak aklanmayı baltalayabilecek bir potansiyele sahip olmasıydı.⁵² Bu bakımdan onu hiçbir zaman dini bir zorunluluk veyahut kati bir gereklilik olarak düşünmedi. Yalnızca bedeni eğitime ve toplumu düzenleme konusunda değeri olan bir faaliyet olarak görmekle yetindi. Bununla birlikte, insanın bedeni terbiye etme ihtiyacı hakkında da olumlu yorumları vardı ve oruç tutmanın gerçek inananların hayatında bir rol oynayabileceğine açıkça inandığını belirtmekteydi. Hatta, oruç tutmanın temellerinin ne olacağı açık olduğu sürece, kilisenin ve devletin oruç tutmayı teşvik etmesinin bazı yollarını bile önermekteydi. Ona göre Hristiyan, pasif bir aklanmanın faydalarından yararlanmak için Mesih'e iman etmeliydi ancak bu,

⁴⁸ O'Neill, "Fast", 5/790.

⁴⁹ O'Neill, "Fast", 5/790-791.

⁵⁰ O'Neill, "Fast", 5/790-791.

⁵¹ Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Protestant Reformation* (U.S.A.: Happer Perennial, 1968), xxii-xxiii.

⁵² Martin Luther, "Sermons on the Gospel of St. John", *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan - Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1958), 23/23; Martin Luther, "The Sermon on the Mount", *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan - T. Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1958), 21/25,158.

bedeni amellere ve disipline olan ihtiyacı ortadan kaldırmıyordu. Şehvetin öldürülmesi gerekiyordu ve bunun en güzel yollarından biri oruç tutmaktı.⁵³

Örneğin Afrika'daki lutheryan kiliselerine bakıldığında da oruç hakkında olumlu bir bakış açısının varlığını görülmektedir. Özellikle Lent'i birçok Hristiyan'ın kendilerini bilinçli bir şekilde yaşam tarzlarını basitleştirmeye adanmış bir zaman dilimi olarak anladıklarını söylemek mümkündür. Bu bakımdan oruç, onlar açısından yoksullarla dayanışma adına yeme alışkanlıklarını değiştirmenin ve bazen de sağlıklarını iyileştirmenin sembolüdür. Bununla birlikte, bazı Hristiyan araştırmacılar yine de Luteryan kiliselerinde oruç ibadetinin bireysel veya kurumsal bazda, bir bütün olarak kilise için potansiyel manevi, sosyal ve fiziksel faydaları üzerinde çok durulmadığı kanaatinde.⁵⁴ Örneğin, orucun teşvik edilmesi suretiyle kilise cemaatine mensup gençlerin cinsel dürtülerinin dizginlenebileceğine yönelik öneriler bu bakış açısı çerçevesinde şekillenmiş tavsiyeler olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım dikkatle incelendiğinde, oruç ve ahlak arasında doğrusal bir bağlantı kurulduğu ve bireyleri oruca alıştıranın cemaatin ahlaki karakterini daha güçlü kılacağı inancına sahip olunduğu çıkarımını yapmaya imkân verir.

Bir diğer önemli Protestan lideri John Calvin de (1509-1564) tıpkı Luther gibi oruç ile ilgili bir orta yol bulma niyetindedir ve doğru saiklerle yapılırsa bu eylemi onaylamayı arzuladığı anlaşılır. Bir bütün olarak ele alındığında, onun oruçla ilgili görüşü aslında Luther'inkinden gerçekten daha olumlu ve biraz daha az tartışmalı görünmektedir. Daha açık ifadeyle, Calvin oruç hakkında oluşabilecek suistimalleri reddetmekte ve gerçek bir alçakgönüllülükle ve doğru amaçlar için yapılmak şartıyla bu eylemi desteklemektedir. O, orucun Tanrı tarafından ne arzu edilen ne de onaylanan bir ritüel olmadığını ancak gerçek amacına yönelik olduğu sürece tamamen de ortadan kaldırılmasını istemediği kanaatinde. Tanrı yalnızca oruç vesilesiyle kullarının yanlış sapmalarını istememektedir aksi takdirde oruç ile ilgili ontolojik bir karşı çıkış söz konusu değildir.⁵⁵

Calvin, orucun bedeni zayıflatmak ve boyun eğdirmek, yapılan duaları desteklemek ve Tanrı'nın önünde ne kadar zayıf olduğumuzu ortaya koymak gibi üç temel niyetle tutulabileceği kanaatinde ve onu felaket karşısında gerçek tövbeye davet için makul bir paradigma olarak görür. Ayrıca, dindar bir kişinin yaşamı daima oruç halindeymiş gibi tutumluluk ve itidal ile yumuşatılmalıdır.⁵⁶ Ona göre oruç, zararlı fikirlerle yozlaştırılmaktansa hiç tutulmaması çok daha tatmin edici bir davranıştır.⁵⁷ Mesih'in kırk günlük orucu onun başkalarına da örnek olması anlamı taşımamaktadır ve bu tamamen göksel bir faaliyettir. Hatta Mesih'in kendisi de bunu beşerî bir faaliyet olmaktan ayırmış, kendisinden önceki Musa ve İlyas gibi semavi mesajına odaklanmıştı.⁵⁸ Bu bakımdan Calvin, Katolik kilisesinin Lent'i vazgeçilmez bir gelenek olarak dayatmasını oruç ile ilgili yozlaşmanın bir örneği olarak değerlendirir. Dahası, görkemli ve tamamen gösterişe dayalı uygulamalara dönüşen Katolik oruçlarını da sert şekilde eleştirir: "Yalnızca şunu söylüyorum; hem oruçlarda hem de disiplinin diğer tüm bölümlerinde papa taraftarlarının hiçbir doğru, samimi, iyi düzenlenmiş bir şeyi yoktur. Aralarında övülmeyi hak eden ve onlara övünme fırsatı verecek herhangi bir iyi işleri bulunmamaktadır."⁵⁹

İbadetlerle ilgili düşünceleri incelendiğinde Calvin'in asıl vurguyu duaya yaptığı görülür. Yani dua onun için gerçek bir ibadet iken oruç yalnızca yardımcı veyahut tamamlayıcı bir eylemdir.⁶⁰ Calvin orucun Tanrı'yı bir noktaya kadar memnun edebildiğini düşünür. Ancak kendisinin ötesinde bir amaca hizmet ettiği sürece kıymetlenir. Yani perhiz yapmaya teşvik etmek, etin şehvete götüren gücüne boyun

⁵³ Martin Luther, "Treatise on Good Works", *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan - T. Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1958), 44/74.

⁵⁴ Ratshilunela Samuel Mudau, *An Analysis of Lenten Fasting Practices in Two Congregations of the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, South Eastern Diocese, Umngeni Circuit* (KwaZulu-Natal, 2016), 68-69.

⁵⁵ John Calvin, *Isaiah*, ed. Alister McGrath - J. I. Packer (Wheaton: Crossway, 2000), 348.

⁵⁶ John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battle (Philadelphia: Westminster, 1960), 1/611.

⁵⁷ John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 2/1245.

⁵⁸ Calvin, *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, 1/134.

⁵⁹ Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, 1960, 2/1248.

⁶⁰ Calvin, *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, 1/98.

eğdirmek, bizi dua etme arzusuna bulandırmak ve bizim inancımıza tanıklık etmek için yönlendirildiği sürece faydalı olabilir. Başlı başına bir ibadet olarak görülmesi ve yalnızca "oruç tutmak için oruç tutmak" kabul edilebilir değildir.⁶¹ Hem Luther hem de Calvin'in oruç hakkında söylediklerine bakıldığında bazı olumlu ifadeler kullansalar da takipçilerinin dengeyi gözetebilmeleri hususunda endişeleri olduğu açıktır ve bunu kendi açıklamalarıyla teşvik etmekten de imtina ettikleri anlaşılmaktadır.

Oruç hakkında bir nevi orta yol arayan Luther ve Calvin'e nazaran İsviçre Protestan reformu lideri Ulrich Zwingli'nin (1484-1531) teorik bir temele izin verdiği fakat daha çok polemiklere odaklandığı dikkatleri çeker. Zwingli'de yer yer orucun olumlu bir amacı olabileceğine değinmesine rağmen genellikle bu konuda eleştirel olmayı tercih eder.⁶² Örneğin bir yerde, özellikle yanlış saiklerle yapılan işlere örnek olarak oruç tutmayı birkaç vesileyle ele alır. Burada dikkat çektiği husus orucun diğer önemli ibadetlerin yerini alabileceği tehlikesidir. Gösteriş yapmak, kilo vermek veyahut da para biriktirmek için tutulan oruçlara işaret eder ve bunları ciddi şekilde eleştirir. Bunların aksine, oruç tutmanın "sadece Ruh'un sesini ve emrini duymak amacıyla yapılması gerektiği" yorumunu yapar.⁶³

Zwingli, Katolik kilisesinde üzerinde çok durulan ve en değerli oruç olarak kabul edilen Lent ile ilgili olarak bunun Kutsal Yazılar tarafından zorunlu kılınmayan bir uygulama olduğu düşüncesindedir ve bu nedenle kendi cemaatine bunu vazetmemiştir. Hatta, Lent'e uyulmasının Hristiyan müjdesinin genel uygulamasıyla uyumsuz olduğu ve ardından gelen tartışmaların sokak kavgalarına neden olduğu kanaatindeydi.⁶⁴ Ona göre, yiyecekler bir kişiyi kirletmez ve Yeni Ahit'te her türlü yiyeceğin yenmesini onaylamaktadır. Bu sebeple, muayyen bir vakitte Hristiyan bireylere yiyeceklerin yasaklanması yanlış öğretinin bir işaretidir.⁶⁵ Belirli zamanlarda belirli yiyecekleri yasaklamak, tanrısal değil beşerî bir fermanıdır ve dolayısıyla vicdanları bağlamaz. Bununla birlikte Zwingli, orucu kati surette yasaklamaz ve temel koşulları sağlayanların istedikleri zaman bu ritüeli gerçekleştirebilme özgürlüğünün olduğuna değinir.⁶⁶ Oruç aslında çok önemli bir konu değildir ve zaten Pavlus'ta önemsiz konularda vicdan özgürlüğünü vaaz etmiştir.⁶⁷

Anabaptist ve Mennonitler gibi Radikal Reform'un temsilcilerinde ise oruç ile ilgili yaklaşımlar çok daha farklıdır. Normal şartlarda bireysel dindarlığa, geleneklere ve dünyevilikten vazgeçmeye verdikleri önem göz önünde bulundurulduğunda bu grupların oruca büyük önem verecekleri beklenebilir ancak vakia böyle değildir. Önemli lider Menno Simons (1496-1561)'un veya diğer büyük önderlerin yazılarında oruca atıfta bulunulmadığı aktarılmaktadır.⁶⁸ Bu grupların 1787 tarihli ortak inanç itirafında, "Kutsal Yazıların öğretisine göre gerçek oruç" şeklinde bir ifade geçtiğinden bahsedilir ancak bunun haricinde bir bilgiye rastlanmamıştır.⁶⁹ Onların oruca hiç ilgi duymamış olmaları araştırmacıları da şaşırtan bir durumdur.⁷⁰ Teolojileri temelde çileci bir yapıya sahip olmasıyla tanınan Anabaptist ve Mennonitlerin oruç ile ilgili bu tutumu gerçekten dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra, bazı kayıtlarda bu cemaatlerde de özel oruç ve dua günlerinin varlığına ilişkin referanslar vardır. Mevsimsel cemaat faaliyetleri kapsamında özellikle "İyi Cuma" ile bağlantılı olarak ara sıra oruç tutan Mennonit ve Amiş topluluklarından bahsedilir. Buradan, hepsi olmasa da cemaat içinde bazı kesimlerin oruç geleneğini devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.⁷¹

⁶¹ Calvin, *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, 1/214-215.

⁶² Kent D. Berghuis, *Christian Fasting: A Theological Approach* (Deerfield: Biblical Studies Press, 2002), 139.

⁶³ Ulrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, ed. Samuel Macauley Jackson - Clarence Nevin Heller (Durham: Labyrinth, 1981), 104.

⁶⁴ Ulrich Zwingli, *The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli, Together with Selections from His German Works*, ed. Samuel Macauley Jackson, çev. Walter Lichtenstein vd. (New York: G. P. Putnam's Sons/Knickerbocker, 1912), 1/70-71.

⁶⁵ Zwingli, *The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli, Together with Selections from His German Works*, 1/73-79.

⁶⁶ Zwingli, *The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli, Together with Selections from His German Works*, 1/80.

⁶⁷ Berghuis, *Christian Fasting: A Theological Approach*, 140.

⁶⁸ N. van der Zijpp, "Fasting", *The Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale: Penn.: Mennonite, 1956), 317.

⁶⁹ Zijpp, "Fasting", 317.

⁷⁰ Berghuis, *Christian Fasting: A Theological Approach*, 142.

⁷¹ Berghuis, *Christian Fasting: A Theological Approach*, 142.

Anglikan Kilisesi'nde ise oruç tutmak manevi bir disiplin olarak teşvik edilir ve bu, Protestanlıktaki özgür vicdan ideali bağlamında yorumlanır. Bu yaklaşımda kilisenin Katoliklikten miras kalan oruç geleneklerini sürdürdüğü çıkarımını yapmak mümkündür.⁷² İngiltere'deki reformun doğasında genel itibariyle düşünce akımlarının yöneldiği yol Protestan anlayışa daha yakın olsa da geleneksel olarak Katoliklikte uygulanan oruç için benzer biçimleri koruma eğilimi olduğu görülür. Kilisede, bireysel manada Hristiyanların manevi özgürlüğüne çok değer verilir ve oruç da kişilerin özgür olduğu manevi eylemlerden biridir.⁷³ Kilisenin önemli isimlerinden Thomas Becon, gerçek Hristiyan orucunu özgürce ve isteyerek yapılan bir eylem olarak tanımlar. Ona göre oruç, tamamen Tanrı'ya yönelmiş bir zihin ve kalp ile sadece yiyecek ve içeceklerden değil, aynı zamanda diğer zevklerden de kaçınmak suretiyle yapılan bir ibadettir.⁷⁴

Becon, az miktarda et yerine daha lezzetli balıkları tercih ettikleri veya geceleri çok miktarda yedikleri için Katolikleri eleştirir ve onları İsa'nın da tepkisini çeken ikiyüzlülere benzetir. Oruç tutmanın Hristiyanlara malın paylaşılması gerektiğini hatırlattığını savunur çünkü yemek yememek aç kalanların halini anlamamızı sağlar. Becon, orucun kalbin saflığı ve ikiyüzlülükten uzak olma ile uyumlu bir davranış olduğu kanaatindedir. Oruç tutmanın en önemli amacının bedeninin bütünüyle Tanrı'ya teslim olacak hale gelene kadar zayıf düşürülmesi olduğu hususunda görüş bildirir.⁷⁵ Onun açısından bir diğer amaç, fakirlere cömertçe vermeyi öğrenmektir çünkü kişi aç kalmak suretiyle yoksulların durumunu daha iyi anlar ver onlara karşı daha cömert olur. Ayrıca, oruç tutmanın kişiyi dua etmeye daha yatkın kıldığı ve Tanrı'nın sözünü alçakgönüllülükle duymaya daha açık hale getirdiği düşüncesindedir.⁷⁶ Becon'un görüşlerinden de anlaşılacağı üzere oruç konusunda Anglikan geleneğinin diğer Protestan kiliselerden ayrıldığı çok rahatlıkla söylenebilir.

4. Sonuç

Oruç ile ilgili açıklamalarına bakıldığında ne Eski ne de Yeni Ahit'in bu konuda parametreler belirlemeye çalışmadığı anlaşılmaktadır. Daha ziyade, oruç (çoğunlukla) bir bireyin veya topluluğun hissedilen bir ihtiyaca göre meşgul olabileceği bir uygulama olarak sunulur; yani, insanlar, tekil olarak ve topluluk içinde, gönüllü olarak ve genellikle belirli bir amaç için oruç tutarken tasvir edilir. Eski Ahit'e nazaran Yeni Ahit'te oruç, Hristiyan bireyselliği ve özgürlüğü başlığı altında önümüze serilir. Hristiyanlar oruç tutmakta özgürdür ve bu alanda herhangi bir zorunlulukları yoktur. Oruç, çeşitli nedenlerle yapılabilir ve kurumsal yahut özel olabilir. Ayrıca, ayinsel bir uygulama olarak İsa veya öğrencileri tarafından tatbik edilmemiştir fakat herhangi bir yasak da getirilmemiştir. Buradan, Hristiyanlıkta kişilerin bireysel dindarlık ve ibadetlerinin bir parçası olarak oruç tutma konusunda serbest oldukları çıkarımını yapmak gayet tabidir.

Kutsal Kitap'ta oruca ilişkin bağlayıcı bir emir olmayışı kiliseler arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasındaki en önemli etken olarak değerlendirilebilir. Katolik kilisesi, Kutsal Kitap'taki oruç referanslarını daha bağlayıcı şekilde yorumlamış ve neredeyse onu bir emir olarak algılama yoluna gitmiştir. Bunda, Kilise'nin genel anlamda ritüellere yüklediği geniş anlamın da etkisi vardır nitekim Katolik Kilisesi diğer kiliselerle kıyaslandığında geleneklere ve ritüellere daha çok önem veren bir yapı olarak karşımıza çıkar. Protestan anlayışta ise oruç, izin verilen fakat çok da üzerinde durulmayan bir eylem olarak kendini gösterir. Bununla birlikte, Protestan kiliseleri arasında da bu konuda bir fikir birliğinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Önde gelen Protestan doktrin belirleyicilerin iyi amellerden ziyade yalnızca lütufla yani inanç yoluyla kurtuluşa yaptığı vurgu, pek çok Protestan mezhebinde bugün oruç ritüelinin kademeli olarak ortadan kalkmasına katkıda bulunmuştur. Bu doğrultuda iki kilise arasındaki farkları maddeler ahlinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁷² *The Book of Common Prayer* (Huntington: Anglican Liturgy Press, 2019), 543.

⁷³ Berghuis, *Christian Fasting: A Theological Approach*, 143.

⁷⁴ Thomas Becon, *The Catechism of Thomas Becon, with Other Pieces*, ed. John Ayre (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 527-528.

⁷⁵ Becon, *The Catechism of Thomas Becon, with Other Pieces*, 537-545.

⁷⁶ Becon, *The Catechism of Thomas Becon, with Other Pieces*, 547.

- Katolik Kilisesi'nde oruç, belirli günlerde ve dönemlerde uygulanır. Bunlardan en bilineni İsa'nın çöldeki 40 günlük orucunu anmak için uygulanan Büyük Oruç yani Lent'tir ve 40 gün sürer.
- Katolikler, Lent döneminde et ve et ürünleri tüketmekten kaçınırlar.
- Diğer önemli oruç dönemleri Advent (Hristiyanlık'ta Noel'e hazırlık dönemi) ve Cuma günleridir. Bu günlerde de et tüketilmez (Abstinans) ve bunun yerine balık veya sebze yemekleri tercih edilir.
- Katolik Kilisesi, bazı sağlık koşulları veya yaşlılık gibi özel durumları özür olarak kabul eder. Hamilelik veya emzirme gibi durumlarda bunlara dahildir.
- Katolik Kilisesi'nde oruç, İsa'nın yaşamına ve öğretilerine vurgu yapan manevi bir deneyim olarak görülür.
- Protestan kiliselerinde ise oruç ibadeti Katolik Kilisesi'ne nazaran katı kurallara sahip değildir.
- Protestanlar, oruç hususunda daha bireysel bir yaklaşım benimsemeyi tercih etmektedirler. Oruç, bireyin kişisel ibadet ve manevi gelişim sürecinin bir parçası olarak kabul edilir.
- Anglikan ve Lutheran kiliseleri gibi bazı Protestan mezhepleri Lent konusunda daha hassastırlar ancak kurallar ve uygulamalar mezheplere göre değişiklik göstermektedir.
- Protestan kiliselerinde oruç ibadetinin Katolik Kilisesi kadar belirli ve katı kurallara dayandırılmaması uygulama konusunda çeşitlilik ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. çev. Fathers of the English Dominican Province, 1947.
- Ay, Rahim. "İlahi Dinlerde Oruç: Kaynağı, Amacı ve Uygulanışı Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 5/2 (2015), 212-235.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2011.
- Becon, Thomas. *The Catechism of Thomas Becon, with Other Pieces*. ed. John Ayre. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Berghuis, Kent D. *Christian Fasting: A Theological Approach*. Deerfield: Biblical Studies Press, 2002.
- Büyükkaya, Hasan. *İlahi Dinlerde Oruç*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Callam, Daniel. "Fasting, Christian". *Dictionary of the Middle Ages*. ed. Joseph R. Strayer. C. 5. New York: Charles Scribner's Sons, 1985.
- Calvin, John. *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*. ed. David W. Torrance - Thomas F. Torrance. çev. A. W. Morrison. 3 Cilt. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Calvin, John. *Calvin: Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battle. 2 Cilt. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Calvin, John. *Calvin: Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. 2 Cilt. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Calvin, John. *Isaiah*. ed. Alister McGrath - J. I. Packer. Wheaton: Crossway, 2000.
- Demir, Recep. "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslam'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)". *Ramazan ve Oruç*. 79-103. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015.

- Dölek, İlbey. "Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 607-629.
- Dugan, Kathleen M. "Fasting For Life: The Place of Fasting in the Christian Tradition". *Journal of the American Academy of Religion* LXIII/3 (1995), 539-548.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk*. İstanbul: Divan Yayınları, 2017.
- Dünzl, Franz. *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in The Early Church*. çev. John Bowden. New York: T&T Clark, 2007.
- Dylan Landis. *Sacred and Secular Affliction: Fasting in the History of the West and Western Christianity*. Waco, Texas: Baylor University, 2020.
- Gregg, Robert C. *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus (Classics of Western Spirituality)*. New York: Paulist Press, 1980.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Hillerbrand, Hans J. (ed.). *The Protestant Reformation*. U.S.A.: Happer Perennial, 1968.
- Johnson, Maxwell E. "From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preperation and the Origins of Lent". *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*. ed. Maxwell E. Johnson. 118-136. Collegeville: MN: Liturgical Press, 1995.
- Josephus, Flavius. *The Works of Flavius Josephus*. 2 Cilt. Londra: William Baynes and Son, 1825.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*. çev. Dominik Pamir. İstanbul, 2000.
- Leon-Dufour, L. *Dictionary of Biblical Theology*. New York: Seabury, 1973.
- Luther, Martin. "Sermons on the Gospel of St. John". *Luther's Works*. ed. Jaroslav Pelikan - Lehmann. Philadelphia: Fortress, 1958.
- Luther, Martin. "The Sermon on the Mount". *Luther's Works*. ed. Jaroslav Pelikan - T. Lehmann. Philadelphia: Fortress, 1958.
- Luther, Martin. "Treatise on Good Works". *Luther's Works*. ed. Jaroslav Pelikan - T. Lehmann. Philadelphia: Fortress, 1958.
- Mathews, S. H. *Christian Fasting: Biblical and Evangelical Perspectives*. U.S.A.: Lexington Books, 2015.
- Mudau, Ratshilunela Samuel. *An Analysis of Lenten Fasting Practices in Two Congregations of the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, South Eastern Diocese, Umngeni Circuit*. KwaZulu-Natal, 2016.
- Musa Osman Karatosun. *Kilise Hukuku: Temel Kaynakları ve Ana Konuları*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- O'Loughlin, Thomas. "Fasting: Western Christian". *Encyclopedia of Monasticism*. ed. William M. Johnston - Christopher Kleinhenz. C. 1. London ; New York: Routledge, 2015.
- O'Neill, J. D. "Fast". *Catholic Encyclopedia*. 5/789-791. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Oxtoby, Willard G. vd. (ed.). *A Concise Introduction to World Religions*. Canada: Oxford University Press, 2015.
- Russo, Nicholas V. "A Note on the Role of Secret Mark in the Search for the Origins of Lent". *Studia Liturgica* 37/2 (2007), 181-197.
- Russo, Nicholas V. "The Early History of Lent". *Christian Reflection*, 18-27.
- Sarna, N. M. *The JPS Torah Commentary: Genesis*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Schakenburg, R. *The Moral Teaching of the New Testament*. New York: Herder and Herder, 1965.

-
- Scholasticus, Sokrates. *History of The Church in Seven Books*. London: S. Bagster, 1844.
- Wimmer, J. F. *Fasting in the New Testament: A Study in Biblical Theology*. New York: Pauli St., 1982.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: DİA, 2007.
- Zijpp, N. van der. "Fasting". *The Mennonite Encyclopedia*. Scottdale: Penn.: Mennonite, 1956.
- Zwingli, Ulrich. *Commentary on True and False Religion*. ed. Samuel Macauley Jackson - Clarence Nevin Heller. Durham: Labyrinth, 1981.
- Zwingli, Ulrich. *The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli, Together with Selections from His German Works*. ed. Samuel Macauley Jackson. çev. Walter Lichtenstein vd. New York: G. P. Putnam's Sons/Knickerbocker, 1912.
- The Book of Common Prayer*. Huntington: Anglican Liturgy Press, 2019.



Dergiabant

2023, 11(2): 359-370, doi: 10.33931/dergiabant.1332778



Şâfiî'nin Haber-i Vâhid Konusunda Buhârî'ye Etkisi

al-Shâfiî's Influence on al-Bukhârî on the Issue of Khabar al-wâhid

Sema KORUCU GÜVEN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 25.07.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 18.09.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Haber-i vâhid, hicrî ilk asırlarda “bir veya birkaç kişinin haberi” manasında kullanılmaktaydı. Ayrıca haber-i vâhid konusu itikadî fikir ayrılıklarının etkisi ile gündemde kalan tartışmalardan biri olmuştur. Hicrî üçüncü asra kadar telif edilen hadis kitapları içerisinde sadece Buhârî, haber-i vâhidleri *el-Câmiu's-sahîh*'te “Kitâbü Ahbârî'l-âhâd” adı ile müstakil bir bölümde işlemiştir. Bu mevzuyu eserinde müstakil bir bölüm altında işlemesi Buhârî'nin fikhî kimliği ile yorumlanmıştır. Bununla birlikte Buhârî'nin eserine bu konuyu alması, onun kendinden önceki telifattan etkilendiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Şâfiî'nin bu konuda Buhârî'ye kaynaklık ettiği şârihlerce dile getirilmiştir. Bu çalışmada Buhârî'ye kaynaklık etmesi bakımından Şâfiî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşleri incelenmiştir. Konu hakkındaki araştırma Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri ile Şâfiî'nin *el-Ümm* ve *er-Risâle* adlı eserleri esas alınarak sınırlandırılmıştır. Böylece iki müellifin bahsi geçen eserlerinin mukayesesi neticesinde haber-i vâhid konusunda Şâfiî'nin Buhârî'ye kaynaklık edip etmediğini tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırma her bir müellifin kullandığı örneklerden hareket ederek amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısı ile bu çalışmada tümevarım metodu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Şâfiî, Buhârî, Haber-i Vâhid.

&

Abstract: In the first centuries of the Hijra, the term khabar al-wâhid was used in the sense of *the news of one or a few people*. However, the issue of khabar al-wahid was one of the debates that remained on the agenda due to the influence of the theological disagreements. Among the *hadîth* books compiled until the third century of the Hijra, only al-Bukhârî dealt with the issue of the khabar al-wâhid in a separate chapter called “Kitab al-akhbâr al-âhâd” in *al-Jâmi' al-şahîh*. al-Bukhârî's treatment of this issue in a separate chapter in his work has been interpreted in terms of his jurisprudential identity. However, al-Bukhârî's inclusion of this topic in his work can be interpreted as being influenced by his predecessors. As a matter of fact, it has been stated by commentators that al-Shâfiî was al-Bukhârî's source on this subject. In this study, al-Shâfiî's views on haber al-wâhid are analyzed in terms of being a source for al-Bukhârî. The research on the subject is limited to al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-şahîh* and al-Shâfiî's *al-Umm* and *al-Risâle*. Thus, as a result of the comparison of the aforementioned works of the two authors, it was aimed to determine whether al-Shâfiî and al-Bukhârî were the sources for the issue of khabar al-wâhid. The research has tried to realize its aim by moving from the examples used by each author. Therefore, the inductive method was used in this study.

Keywords: *Hadîth*, Fiqh, al-Bukhârî, al-Shâfiî, Khabar al-wâhid.

Atıf/Cite as: Korucu Güven, Sema. “Şâfiî'nin Haber-i Vâhid Konusunda Buhârî'ye Etkisi”. *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 359-370. doi: 10.33931/dergiabant.1332778

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Arş. Gör., Sema Korucu Güven, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, semagüven@cumhuriyet.edu.tr.

1. Giriş

Haber-i vâhid, antik çağlardan beri tartışılan bilgi probleminin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar özellikle Demokritos'la (öl. MÖ. 460-370) birlikte epistemolojiye dair sorulara cevap bulmaya çalışırken² Müslüman kelimâ âlimleri de bilhassa imanla ilişkisi olması sebebiyle³ bilginin tanımı, imkânı, kabulü, bilgiye ulaşma yolları gibi birçok problem üzerine kafa yormuşlardır.⁴ Haber-i vâhide dair tartışma konusu olan meseleler de itikadî fikir ayrılıklarının görüldüğü hicrî birinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Nitekim bu durumu İbn Hazm (öl. 456/1064), "Ümmet, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sika râvînin haberinin kabul edilmesinde icmâ etmiştir. Ehl-i Sünnet, Havâric, Şîa ve Kaderiyye gibi fırkalar bu icmâ üzerinedirler. Ancak hicrî 100'den sonra ortaya çıkan Mu'tezile kelimâcıları bu konudaki icmâa muhalefet etmişlerdir."⁵ sözleri ile ifade etmektedir.

İlk hadis usûlü eserlerinde tanımı yapılmayan⁶ haber-i vâhid en kapsamlı hâli ile "mütevâtir şartlarını taşımayan haber"⁷ şeklinde ıstılahtaki yerini almıştır. Tanımın bu hali, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmaması etrafında dönen tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Esasında haber-i vâhid hicrî ilk asırlarda "bir veya birkaç kişinin haberi" manasında kullanılmıştır. Nitekim haberlerin sıhhati ve fesadını, haberlerin nasıl geldiğini öğreten ilk kişi olduğu söylenen Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) haberleri âmm ve hâss olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onun bu ayrımı haberleri âhâd-mütevâtir olarak taksim ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸ Buradaki haber-i hâss ise tek kişinin getirdiği haber olarak izah edilmiştir.⁹ Şâfiî (öl. 204/820) de haber-i vâhide haber-i hâss demek ve bunu bir kişinin diğer bir kişiden rivayeti anlamında kullanmaktadır.¹⁰

Haber-i vâhidle ilgili meselelerin hicrî üçüncü asra kadar müstakil olarak işlendiği eserler bulunmaktadır. Bunlardan en meşhuru Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserindeki *Cimâ'u'l-ilm* ve *İhtilâfü'l-hadîs* bölümüdür. Yine Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde de bu konuya geniş yer ayırmıştır. Özellikle Hanefî mezhebinin haber teorisini şekillendiren İsbâ b. Ebân'ın (öl. 221/836) *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfiî fi'l-ahbâr*, *el-Hucecû's-sağîr* ve *el-Hucecû'l-kebîr* adlı eserlerindeki haber bahisleri bir diğer örnektir.¹¹ Mu'tezile kelimâcılarından Câhiz'in (öl. 255/869) Râfizîlerin delil olarak kullandıkları birçok haber-i vâhidi eleştirdiği *el-Osmâniyye* adlı eserinde haberin kabulünü tartışması da konunun hadis, fıkıh ve kelimâ yönü itibari ile gündemde olduğunu göstermektedir. Fakat hadis kitapları içerisinde sadece Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'te haber-i vâhidleri müstakil bir bölümde işlemiştir.¹² Muhaddisler ister tek râvînin tek râvîden,

² Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 59; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 57.

³ Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 11.

⁴ Örnek olarak bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Richard Joseph Mccarty (Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 6-11; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002/1423), 13-49; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kâhire: Mektebetü'z-Zâhiriyye, 2011), 1/125-150.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1983/1403), 1/113-114. "Birçok usulcünün, haber-i vâhidle amel etmenin gerekmediği şeklindeki görüşü bazı Râfizî gruplarına atfetmesi bu konudaki tartışmaların daha önceki bir zamanda ortaya çıktığını göstermektedir." (H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356.)

⁶ Müstakil olarak hadis usûlüne dair ilk eser yazan hadisçilerden biri olan Râmihürmüzî (öl. 360/971) bu konuya hiç değinmemişken, Hâkim en-Nisâbüri (öl. 405/1014) meşhur, garîb ve ferd hadislerden bahsetmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *el-Kifâye* adlı eserinde haber-i vâhidi fıkıh usûlünün bir konusu gibi işlemiştir. (Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 169.

⁷ Talât Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 86. Daha önce bu şekilde bir tanım mevcut değil mi

⁸ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 71.

⁹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/350.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938/1357), 359.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Özmen, "İsbâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 127-154; Hasan Güntüoğlu, "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 282-283.

¹² Bk. Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidler*, 169; Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 449.

isterse birçok râvîden gelen haberlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmeyi amaçlamış; her türlü haberin isnadını sorgulamış; senedde yer alan râvîlerin adâlet ve zabtını tespite çalışmış; nihayetinde tek bir metnin olabildiğince çok tarikini toplamak gibi ilmî bir disiplinle mesleklerini icra etmiştir. Dolayısı ile haber-i vâhidler bir usûl konusu olarak hadis ilminin malzemesi olmamıştır. Bu sebeple Buhârî haricindeki muhaddislerin bu konuya eserlerinde yer vermemiştir.

el-Câmiu's-Sahîh'inin 95. kitabına "Kitâbü Ahbârî'l-âhâd" adını veren Buhârî, bu bölümde 6 bâb başlığı altında 4 ayet ve 21 hadisle haber-i vâhid konusunu işlemiştir. Sâgânî (öl. 650/1252) nüshası dışındaki nüshalarda bu bölüme bir kitap adı verilmediği ve buradaki rivayetlerin bir bâb başlığı altında toplandığı nakledilir. Bu durumda bahsi geçen bölüm "Kitâbü'l-Ahkâm", "Kitâbü't-Temennî" veya "Kitâbü'l-İtisâm bi'l-kitâb ve's-sünne"nin bir parçası olmaktadır.¹³ Bu bilgilere göre haber-i vâhidlerin delil kabul edilmesiyle ilgili hadisler tek bir kitap altında toplanmasa bile *el-Câmiu's-Sahîh*'te bu konu hem kitap ve sünnete bağlılığın hem de ahkâm konularının bir parçası olarak değerlendirilmiştir. İbn Hacer (öl. 852/1449) Buhârî'nin fikhî meselelerin birçoğunda Şâfiî'den iktibaslar yaptığını söylemiştir.¹⁴ Bununla birlikte Şâfiî'nin birçok âlimi etkilediği ile ilgili kanaatler de bulunmaktadır.¹⁵ Bu çalışmanın amacı da Şâfiî'nin Buhârî'nin fikhına kaynaklığını haber-i vâhid özelinde incelemek ve Şâfiî'nin etkisini tespit etmektir. Bu bakımdan *el-Câmiu's-Sahîh*'in Kitâbü Ahbârî'l-âhâd bölümü ile Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserindeki *Cimâu'l-İlm* ve *İhtilâfü'l-hadîs* ve *er-Risâle*'deki haber-i vâhid bölümleri mukayese edilecektir. Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'ın bütününe bakıldığında Buhârî'nin Şâfiî'den (öl. 204/819) etkilendiğini söylemek mümkündür. Şâfiî'nin haber-i vâhidle ilgili olarak hadisten sunduğu delillerle Buhârî'nin delilleri büyük oranda benzerlik arz etmektedir.¹⁶

Buhârî'nin haber-i vâhid anlayışı üzerine daha önce Ramazan Özmen tarafından iki adet akademik çalışma yapılmış olup bu çalışmalardan biri Buhârî'nin haber-i vâhid savunusunda kullandığı ayetleri diğeri ise hadislerin hücciyetini merkeze almaktadır. Özmen, Buhârî'nin haber-i vâhid savunmasında kullandığı ayetler üzerine yaptığı araştırmada onun bu konuda kullandığı dört ayetin haber-i vâhidin hücciyetini ispat için tam anlamıyla yeterli olmadığını savunmuştur.¹⁷ Özmen diğer çalışmasında Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'daki her bir hadis rivayetine tek tek yer vermiş ve bu rivayetlerin ilgili bâb başlıklarına uygunluğu üzerine şârihlerin kanaatlerine değinmiştir. Ardından şârihlerin kanaatleri üzerine kendi orijinal yorumlarını yapmıştır. Yazar, haber-i vâhidlerin hücciyetini ispatlamak için Buhârî'nin Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'da rivayet ettiği hadislerin bazısının kendi metodolojisine uygun düştüğü kimisinin de bu konuyu ispat için yetersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁸ Ayrıca konu hakkında Şule Öt tarafından hazırlanmış bir yüksek lisans tezi de bulunmaktadır. Bu tezde Buhârî'nin Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'da zikrettiği rivâyetlerin tahrir ve değerlendirmesi yapılmış olup bu araştırmanın hedeflediği mukayeseyi gerçekleştirilmemiştir.¹⁹ Hikmetullah Ertaş'ın kaleme aldığı makalede ise haber-i vâhid konusu *el-Câmiu's-sahîh* şârihlerinin mezhep mensubiyetleri açısından incelenmiştir. Ertaş, Buhârî'nin haber-i vâhidi sadece amelî meselelerde hüccet görmesi gerekçesi ile Hanbelîlerden ayrıldığını ifade etmektedir.²⁰ Bu araştırma ise Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'daki bâb başlıklarının râvînin güvenilir olması ve haber-i vâhidi ulaştırmada tek

¹³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye), 13/233; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, thk. Muhammed Abdülâzîz el-Hâlidî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416), 15/207. Ayrıntılı bilgi ve şârihlerin bu konudaki görüşlerinin mukayesesi için bk. Ramazan Özmen, "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hücciyeti Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 133-154.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/234.

¹⁵ Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2015), 64-82; Zişan Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 87-100; M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Ankara: Otto, 2016), 237-300.

¹⁶ Şâfiî'nin sunduğu örnekler için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 404-417.

¹⁷ Ramazan Özmen, "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 217-251.

¹⁸ Özmen, "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadisler", 152-153.

¹⁹ Şule Öt, *Kitâbu Ahbârî'l-âhâd'ı Çerçevesinde Buhârî'nin Haber-i Vâhid Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁰ Hikmetullah Ertaş, "Buhârî Şârihlerinin Mezhepçi Yorumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1270-1279.

(bir) kişinin yeterli oluşu üzerine tesis edilmesinde Şâfiî'nin etkisini göstermesi bakımından diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

2. Haber-i Vâhidin Kabûlü Açısından Haberi Getirenin Güvenilir Olması

Haber-i vâhidin hüccet olması için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Şâfiî, *er-Risâle*'de haber-i vâhid konusunun girişinde bu kriterlerle ilgili şunları kaydetmektedir: “Bu şartlardan bazıları şunlardır: Haber-i vâhidi rivayet eden kimsenin dininde güvenilir (ثقة), konuşmasında doğru sözlü olmakla (صدق) tanınmış, rivayet ettiği şeyin lafzının içerdiği anlamı kavrayan (عقل) olması gerekir.”²¹ Buhârî ise Kitâbü Ahbârî'l-âhâd'ın ilk bâb başlığına “Sadûk (Doğru Sözlü) Kimsenin Tek Başına Naklettiği Haberin Ezan, Namaz, Oruç, Ferâiz ve Ahkâmda Geçerli Bir Delil Olduğuna Dair Nakledilenler”²² adını vermiştir. Buhârî'nin “sadûk” tâbirini sözlük anlamındaki “doğru sözlü, dürüst, âdil kimse” manasında kullandığı ifade edilmektedir.²³ Şâfiî'nin de *sadûk* tâbiri için “doğru sözlü olmak” ifadesini kullandığı görülmektedir. Dolayısı ile “sadûk” tabirine verdikleri anlam bakımından Buhârî ve Şâfiî arasında bir benzerlik söz konusu olmaktadır.

Şâfiî *sıdkı* bilinen tek kişinin haberine itimat edilmesi ile ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin hac emiri olarak gönderilmesini örnek olarak sunar.²⁴ Şâfiî bu hususu şu şekilde izah eder: “Allah'ın Elçisi, kendisinden gelen haberler bağlayıcı olduğundan nehiyleri bildirmek için toplumlara sâdik bir kişiyi (واحدًا صادقًا) gönderir. Ayrıca Hz. Peygamber bu kişiyi sıdkı bilindiği için göndermiştir. Neticede Hz. Peygamber, bir topluma istese daha fazla kişi gönderebilecekken tek kişiyi göndermiştir. Dolayısı ile bu imkândan yoksun olan sonraki Müslümanlar için sadık bir kişinin haberinin (خير الصادق) esas alınması uygundur.”²⁵ Ardından: “Ebû Bekir ve Ali, Mekkelilerce fazilet, dindarlık ve doğrulukları ile bilinirdi. Bu ikisini veya birini tanımayan hacılar, Ebû Bekir ve Ali'nin fazilet ve doğrulukları hakkında bilgi alabilecek birilerini bulabilirdi.”²⁶ diyerek râvînin sıdkının bilinmesinin önemine vurgu yapar. Ayrıca Şâfiî, Kays b. Âsım (öl. 47/667), Zibrikân b. Bedr (öl. 45/665 [?]), İbn Nuveyre (öl. 11/632) gibi kişilerin kendi kabilelerine Hz. Peygamber tarafından gönderildiklerini ve bu kimselerin kabileleri tarafından doğrulukları bilinen kişiler olduklarını beyan eder. Şâfiî: “Bizce hiç kimse doğruluğu bilinen kişilerden gelen haberlere karşı: ‘Sen tek kişisin. Üzerimize farz kılındığını, Hz. Peygamber'den işitmediğimiz zekâtı almaya hakkın yoktur.’ dememiştir.”²⁷ ifadeleri ile de farzları kabilelere bildirmek için tek başına giden elçilere itiraz edilmediğini açıklamıştır. Buhârî ise haber-i vâhidin hücciyeti için râvînin adaletinin gerekliliğini ispat sadedinde: “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için *fâsık* biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”²⁸ ayetini zikreder.²⁹ Kirmânî (öl. 786/1384) böyle birisinin getirdiği haberin araştırılması gerektiğini şayet haber getiren *fâsık* değilse bu haberi araştırmaya gerek olmadığını söylemektedir. Dolayısı ile *fâsık* olmayan kimse dürüsttür ve böyle birisinin haberi ile amel etmek gerekir.³⁰ İbn Hacer'e (öl. 852/1449) göre ise bu ayet tek başına haber getiren adil râvînin rivayetinin kabul edileceğini göstermektedir.³¹ Söz konusu bâb başlığı altındaki

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 370.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423), “Ahbâru'l-âhâd”, 1. Şârihlere göre bu başlık, Buhârî'nin haber-i vâhidleri ezan, namaz ve oruç gibi amelî hususlarda hüccet kabul ettiğini fakat akideyle ilgili hususlarda aynı kanaati benimsemediğini göstermektedir. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981/1401), 25/14; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/234; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1421), 25/18. Ömer Özpinar, Buhârî'nin haber-i vâhidleri yalnızca amelî meselelerde kabul etmesini, ashâbu'l-hadîse yöneltilmiş bir eleştiri olarak görmektedir. (Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, 453.)

²³ Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 25/14; Özmen, “el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Ayetler”, 224-225.

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 414; *el-Ümm*, 10/10-11.

²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 412, 413.

²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 415.

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 416-417.

²⁸ el-Hucurât 49/6.

²⁹ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1.

³⁰ Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 25/15.

³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/234.

rivayetlerden birinde Buhârî, Mâlik b. Huveyrîs (öl. 74/693) ve arkadaşlarının İslâm'ı öğrenmek için Medine'ye gelmelerinden bahseder. Yirmi gün kadar Medine'de kalan Mâlik ve arkadaşları ailelerinin yanına dönmeden önce Hz. Peygamber onlara: "Namaz vakti gelince biriniz ezan okusun."³² buyurur. Diğer rivayetler ise Bilâl-i Habeşî (öl. 20/641) ve İbn Ümmü Mektûm'un (öl. 15/636) ezan okumaları hakkındadır.³³ İbn Hacer, bu rivayetlerden hareketle "Güvenilir bir kimse ezan okuduğunda vaktin girdiği anlaşılır ve o vaktin namazını kılmak gerekir. Namaz meselesinde ise bir kimse kible yönünü gösterirse o tarafa doğru namaz kılınır. Oruca gelince bir kimse fecrin doğduğunu ya da güneşin battığını haber verince o kimsenin ifadelerine göre hareket edilebilir."³⁴ der. Buhârî tek kişinin haberinin güvenilir biri tarafından verilmesine daha somut örnek olarak Ebû Ubeyde b. Cerrâh'la (öl. 18/639) ilgili rivayetleri sunmaktadır. Rivayete göre Necrânîlar Hz. Peygamber'den İslâm dinini öğretmesi için birisini istemişlerdir. Hz. Peygamber de onlara: "Size her yünden güvenilir birisini göndereceğim." buyurmuş ve Ebû Ubeyde'yi göndermiştir.³⁵ Buhârî, bu rivayetin hemen ardından Rasûlullah'ın: "Her ümmetin bir emîni vardır. Bu ümmetin emîni de Ebû Ubeyde'dir."³⁶ sözlerini nakleder. Böylece art arda gelen bu iki rivayet, Buhârî açısından tek kişinin haberinin hüccet olması için o kişinin güvenilir biri olmasının yeterli olduğunu göstermektedir. Neticede Şâfiî, tek kişinin haberine itimat edilmesi ile olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin hac emiri olmasını örnek olarak vermiştir. Buhârî ise bu mevzuyu ilkin *fâsık* kelimesi üzerinden açıklamıştır. Ardından o, Şâfiî'de görüldüğü gibi güvenilir bir kimsenin getirdiği haberle amel eden sahâbeden örnekler sunarak bu konunun bağlayıcılığını ortaya koymuştur. Ancak Buhârî'nin örnek olarak verdiği isimler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali değil Mâlik b. Huveyrîs, Bilâl-i Habeşî, İbn Ümmü Mektûm ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh olmuştur.

Şâfiî'nin haber-i vâhidin hücciyeti için verdiği örneklerden biri de kıblenin değiştirilmesi ile ilgilidir.³⁷ O, *er-Risâle*'de bu rivayeti şu şekilde izah eder: "Kubalılar Ensar'ın ilk Müslüman olanlarından. Namazı Allah'ın emrettiği yöne doğru kılmaktaydılar. Delil bulunmadan kible konusunda Allah'ın farzını terk etmeleri mümkün değildir. Hz. Peygamber'le karşılaşmadılar ve kıblenin değiştirildiğine dair ayeti işitmediler ki Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'den duydukları bir sünnete göre namazda yönlerini değiştirmiş olsunlar. Onlar çoğunluk tarafından nakledilen bir habere (haber-i âmme) de dayanmamaktadırlar. Onların bu konudaki farzı terk etmeleri, kıblenin değiştirilmesi konusunda Râsûlullah'tan nakledilen haber-i vâhidle gerçekleşmiştir. Onlar bunu kendilerine göre doğru olan bir kişinin haberine (اهل الصدق) dayanarak yapmışlardır."³⁸ Aynı misali Buhârî de kullanmaktadır. Buhârî'nin bu konuda naklettiği rivayetlerden birinde, Kuba'da sabah namazı kılanların yanına bir kimse gelir ve kıblenin değiştiğine dair ayet nazil olduğunu, namazda Kâbe'ye yönelmenin emredildiğini söyler. Bu haber üzerine yüzleri Şam'a dönük olan cemaat, oldukları yerde namazlarını bozmadan Kâbe'ye yönelirler.³⁹ Görüldüğü üzere burada da her iki âlim, haberi getiren kişinin haberi alan kişiler tarafından doğruluğunun kabulünü işlemiştir.

Bu konuda Şâfiî'nin verdiği bir diğer örnek ise içkinin haram kılınması ile ilgilidir.⁴⁰ O, rivayeti izah ederken "haberi işitenlerin 'Hz. Peygamber bize yakındır. Onunla görüşünceye kadar ya da haber-i âmme şeklinde bize haber gelmedikçe şarabı helal kabul ederiz' dememişlerdir." ifadelerini kullanmıştır. İçkinin haram kılınması ile ilgili rivayet Buhârî tarafından da haber-i vâhidin hücciyeti için kullanılmıştır. Rivayete göre Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) Ebû Talha (öl. 34/654-55) ve Ebû Ubeyde'ye içki ikram ettiği esnada birisi gelip içkinin haram kılındığını haber verir. Bunun üzerine Ebû Talha, (üvey

³² Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7246).

³³ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7247, 7248).

³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/236; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15/209.

³⁵ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7254).

³⁶ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7255).

³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 406; *el-Ümm*, 10/8.

³⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 407.

³⁹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7251, 7252).

⁴⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 408-409; *el-Ümm*, 10/8-9.

oğlu) Enes'e hemen orada bulunan içki küpünü kırmasını söyler. Enes b. Mâlik de emri yerine getirir.⁴¹ Burada tek kişinin haberinde itimat edilen hususlar namazın şartlarından biri olan kible, diğeri ise helal olan bir şeyin haram kılınmasıdır. Öyle ki İbn Hacer, bu rivayetin bazı tariklerinde "Vallahi ne haber getirenden sordular ne de adam haber verdikten sonra gidip araştırdılar."⁴² ibaresinin yer aldığını ifade etmektedir. Dolayısı ile Buhârî de Şâfiî gibi kiblenin değiştirilmesi ve içkinin haram kılınmasına dair rivayet örneklerini ahkâma müteallik konularda da haber-i vâhidlerle amel edilebileceğine delil getirmektedir.

Buhârî, bu konuda Şâfiînin ele almadığı güvenilir bir kimsenin verdiği her habere itimat edilmeli midir, sorusunu iki farklı rivayetle açıklamaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in öğle veya ikinci namazında ikinci rekâttan sonra selam vermesidir (namazı bitirmesidir). Hz. Peygamber'in selamından sonra Zülyedeyn lakaplı sahâbî, "Ya Rasûlullah! Namaz mı kısaldı yoksa unuttunuz mu?" diye sorar. Hz. Peygamber cemaate dönüp "Zülyedeyn doğru mu söylüyor?" der. Onlar da "Evet doğru söyledi." deyince Hz. Peygamber iki rekât daha kılıp ardından sehiv secdesi yapar.⁴³ Bu habere göre Rasûlullah, ashâba teyit ettirdikten sonra Zülyedeyn'in sözü ile amel etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber tek kişinin haberini doğruladıktan sonra amel etmiştir denilebilir. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in kendi bildiği ile çeliştiği için Zülyedeyn'in sözlerini cemaate yani çoğunluğa onaylattığını ifade etmektedir.⁴⁴ Neticede bilinene muhalif rivayetlerde bir başka râvî ile ilgili haberi teyit etmek gibi bir şart aranacağından söz edilebilir. Bu durumda "ferd haber şaz nitelik taşırsa amele elverişli olmaz" kaidesi kabul edilebilir.⁴⁵ Bu mevzudaki diğer bir soru ise şudur: Güvenilir bir kimsenin verdiği her haberle amel edilmeli midir? Buhârî'nin bu soruya cevap niteliğinde naklettiği rivayet Hz. Peygamber'in bir askerî birlik gönderip başlarına komutan tayin etmesi hakkındadır. Hadisin haber-i vâhidle alakası Hz. Peygamber'in itaat edilmesini istediği kişinin "tek kişi" olmasıdır. Hz. Peygamber'in sözünün dinlenmesini istediği bu komutan bir ateş yaktırap askerlere bu ateşe girmelerini emreder. Askerlerin bir kısmı ateşe girmek ister fakat diğerleri, "Biz ateşten kaçıp Rasûlullah'a sığınmış kimseleriz!" diyerek ateşe girmeyi reddeder. Seferden dönünce de hâdiseyi Hz. Peygamber'e anlatırlar. Hz. Peygamber ateşe girmek isteyenlere, "Eğer ateşe girmiş olsalardı kıyamet gününe kadar onun içinde kalırlardı." buyurur. Diğerlerine hitaben de "Masiyet konusunda kula itaat yoktur. İtaat ancak maruftadır."⁴⁶ buyurur.⁴⁷ Sonuç olarak Buhârî, her haber-i vâhidin değil *sadûk* olan bir kimsenin marûfa muhalif olmayan ve masiyet ihtiva etmeyen haberini kabul edileceği görüşündedir. Böylece o, Şâfiî'nin ele almadığı farklı bir meseleyi izah etmektedir.

Neticede hem Şâfiî hem de Buhârî haberi getiren tek kişinin *sıdk*ının bilinmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Buhârî'nin bu konuda verdiği örnekler Şâfiî'nin örnekleri ile benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte Buhârî, Şâfiî'den farklı olarak güvenilir bir kimsenin verdiği her habere itimat edilip edilmeyeceğine dair meseleyi rivayet örnekleri ile açıklamaktadır. Dolayısı ile Şâfiî'nin Buhârî'ye bu konuda kaynaklık ettiği söylenebileceği gibi dönem tartışmalarında her iki ismin birbirine mutabık görüşleri bulunduğu şeklinde de yorumlanabilir.

3. Haber-i Vâhidin Kabûlü Açısından Haberi Getirenin Tek Kişi Olması

Haber-i vâhid konusunda kelimcilerin ve hadisçilerin ortak noktası senedin ittisâlinde yer alan râvî sayısı olmuştur. Zira haberin tevatür derecesine ulaşması zarurî bilgi gerektirdiğinden bu haberi ulaştıran râvî sayısı da zorunlu olarak konuşulmuştur. Hicrî ikinci ve üçüncü asırda rivayet ve şehâdetin ortak noktalarından hareketle şehâdetinde olduğu gibi rivayette de taaddüdün şart olduğu hususunda gündem oluştuğunu kaynaklardan okumaktayız.⁴⁸

⁴¹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7253).

⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/238.

⁴³ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7250).

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/237.

⁴⁵ Ataullah Şahyar, *Aidiyet ve Geçmişle Hadislerde Âhad Mütevatir Ayrımı Tespit Tetkik ve Yorum* (İstanbul: AKDEM Yayınları, 2016), 151.

⁴⁶ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7257).

⁴⁷ Bu rivayetin farklı yorumları için bk. Özmen, "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadisler", 147.

⁴⁸ Ali Toksarı, "Nisab Açısından Rivayet ve Şehâdet Farkı" adlı makalesinde neden şehâdet ve rivayet hususunda aded açısından

Rivayette taaddüdü arayan kelim âlimlerinin ittifak ettikleri bir sayı olmamakla birlikte Kâdî Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025) aktardığına göre Câhiz ve Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 303/915), rivayeti şehâdete mukayese ederek bir hadîsin en az iki kişi tarafından rivayet edilmesini gerekli görürler.⁴⁹ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) da dört kişiden az râvînin rivayet ettiği hadîsin hüküm bildirmediğini savunmaktadır.⁵⁰ Muhaddislere gelince, Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014), Buhârî ve Müslim'in şahitlik müessesesinde olduğu gibi hadisi nakleden râvî sayısının her tabakada iki kişi olmasını gerekli gördüklerini iddia eder. Aynı zamanda Hâkim, rivayeti şehâdete benzetmiş ve senedin her tabakasında en az iki râvî bulunmasının sahih hadîsin şartlarından biri olduğunu da söylemiştir.⁵¹ Fakat onun bu sözlerine birçok hadîs âliminden itiraz gelmiştir. Nitekim bu isimlerden İbn Hacer, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde iki yüzden fazla garîb/ferd hadîs bulunduğunu belirterek bu görüşü tenkit etmiştir.⁵² Diğer taraftan hicrî üçüncü asırda bu konu hakkında hadîsçi kimliği de taşıyan Şâfiî kadar mevzuya değinen olmamıştır. Şâfiî, eserlerinde Mu'tezileye mensup olduğu söylenen⁵³ fakat kendisinin hakkında bilgi vermediği bir kimse ile haberler konusundaki münazarasından bahseder. Haberlerin âmm ve hâss olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eden Şâfiî, şahitlik üzerinden verdiği örneklerle haber-i vâhidin (haber-i hâssanın) delil olabileceğini izah etmektedir. O, nasıl ki şahidin zahiren dürüst varsayılarak şehâdeti kabul ediliyorsa güvenilir râvînin rivayetinin de kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*'te şöyle demektedir:

“Rasûlullah'tan gelen haberler iki çeşittir. Büyük grupların birbirine naklederek Rasûlullah'tan aldıkları haberler birinci grubu oluşturur. Bu tür haberlerde kulların dilleri ve fiilleriyle yapmaları farz kılınan, yine bedenleri ve mallarıyla yerine getirmeleri istenen hususlar vardır. Bunları bilmemek kesinlikle caiz değildir. Bunları âlim olmayan herkes bilir ve bu konuda onlarla eşit seviyededirler. Mesela herkes namazların sayısını, Ramazan orucunu, zinanın haram olduğunu ve insanların malları üzerinde Allah'a ait bir hak bulunduğunu (zekâtı) bilmek zorundadır... Rasûlullah'tan gelen haberlerin ikincisi ise haber-i hâssadır. Bu tür haberlerde hükümlerin daha özel olanları yer almaktadır. Toplulukların naklettiği haberin (haber-i âmmenin) aksine, bunları yerine getirmekle çoğunluk mükellef değildir. Bunları bilmekle avâm değil sadece hükümlerin teferruatını bilmeye muktedir âlimler sorumludur. Mesela namazda sehiv secdesini gerektiren ve gerektirmeyen hâller, haccı fâsid kılan ve kılmayan fiiller, hacda kurban kesmeyi vacip kılan ve kılmayan durumlar gibi hakkında ayet bulunmayan konular böyledir. Bu konuda bize göre âlimlere düşen, dürüst insanların ulaştırdığı haberleri kabul etmektir. Şahitliklerini kabul ettikleri insanların sayısı konusunda nasıl itirazda bulunamıyorlarsa onların bu tür haberleri reddetme yetkileri de yoktur. Şahitlikte nasıl ki şahitlerin zâhirî dürüstlüklerine dayanarak şehâdetlerinin doğruluğuna hükmediyorsak bu haberlerin de doğruluğuna hükmedilir. Kim haber-i vâhid konusunda bir şeyler söylerse aynı şeyleri Kitap ve Sünnet'te hakkında açıklama bulunmayan, mesela öldürme (katl) gibi konulardaki şahitlerin sayısı meselesinde de söylemek zorunda kalır.”⁵⁴

Münazaradan da anlaşıldığı kadarı ile Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi yazmaktaki gayesi Kur'ân ve Sünnet çizgisinden çıkan yahut bu çizgiyi aşma eğilimi gösteren her türlü dinî bilgi sistemlerine karşı olmaktadır.⁵⁵ Bu amaca matuf olarak Şâfiî şer'î-amelî konularda gelen haberi, güvenilir kimsenin nakletmesini ve bu kişinin tek başına olmasını yeterli görmektedir. Onun gibi Buhârî de bu gayeye paralel bir şekilde *el-*

farklılık olduğuna temas etmiş ve şehâdetin aksine rivayet alanında bir kişinin yeterli olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. (Ali Toksarı, “Nisab Açısından Rivayet ve Şehâdet Farkı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983), 231-248.)

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*, thk. Taha Hüseyin (b.y.: y.y., ts.), 17/377.

⁵⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Rûhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 93.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Kitâbü'l-medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*, thk. Ahmed b. Fârif es-Selûm (Bejrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1423), 73.

⁵² Detaylı bilgi ve şahit-râvî mukayesesi için bk. Mansur Koçinkağ, “Şehâdet ve Rivayet Kavramlarına Dair Bir İnceleme”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Nisan 2016), 143 – 163.

⁵³ Mansur Koçinkağ, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışılan Konuların Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011). Bu çalışmada Şâfiî ile bu hususları tartışan kişinin kim olduğu hususunda özel başlık açılmış ve konu detaylı şekilde ele alınmıştır.

⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/6-8.

⁵⁵ George Makdisi, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 55.

Câmiu's-sahîh'te haber-i vâhidin hücciyetini ispata çalışmaktadır. Buhârî, tek kişinin rivayet ettiği haberin hücciyetini ispata Tevbe Sûresi 122. ayet⁵⁶ ve Hucurât Sûresi 9. ayette⁵⁷ geçen *tâife* kelimesinin tefsiri ile başlar. O, Arap dili açısından bir kişiye *tâife* denilebileceğini ifade eder.⁵⁸ İbn Hacer, Buhârî'den önce bu şekilde bir istidlâlin Şâfiî (öl. 204/819) tarafından ve ondan önce de Mücâhid (öl. 103/712) tarafından yapıldığını söylemektedir.⁵⁹ Zaten Şâfiî'nin fıkıh usulü düşüncesinin kelimâ boyuta sahip olduğu düşünülüşünde⁶⁰ Buhârî'nin de onun yolunda yürüdüğü görülecektir. Nitekim İbn Hacer "Kitâbü Ahbârî'l-âhâd"ın şerhinde: "İmâm Buhârî'nin bu başlığı vazetmesindeki maksadı, 'Bir haber birden fazla kişi tarafından nakledilmedikçe delil değeri taşımaz. Haberin şahitlik gibi olması için bu gereklidir.' diyenlere cevap vermektir. Bu başlıkla haberin geçerli olabilmesi için dört veya daha fazla kişinin bulunmasını şart koşanlara cevap verilmiş olmaktadır."⁶¹ der. Böylece Buhârî -İbn Hacer'in sözlerindeki grup olan- Mu'tezile'nin ortaya attığı haber kabul şartlarına⁶² bir muhaddis olarak sessiz kalmamıştır. Görüldüğü gibi kelimâcılarla hadisçiler arasında haber-i vâhid konusunda gerçekleşen ihtilaf seneddeki râvî sayısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple Buhârî'nin bu mevzuu eserine dâhil ettiği söylenebilir.

Haber-i vâhidle ilgili Şâfiî'ye yapılan bir diğer itiraz konusu şahidin bizzat olayı gördüğü ya da dinlediği fakat râvînin Hz. Peygamber'i görmediği noktasıdır. Şâfiî, sünnetin delil ve kaynak oluşunun yalnızca Hz. Peygamber zamanında yaşayanlara has olmadığını aksine kıyamete kadar gelecek tüm insanlara bir delil ve kaynak olduğunu muhatabına itiraf ettirmiştir.⁶³ Şâfiî sahâbeden sonra gelenlerin sünneti öğrenmesinin tek yolunun rivayetle mümkün olduğunu ise şöyle açıklamaktadır:

"Şahitlikte nasıl bir haberin iletilmesi söz konusu ise Allah'ın, kabul edilmesini emrettiği Rasûlullah'tan gelen rivayetler de bize haber iletmektedir. Allah şahitlerin adil ve güvenilir olmalarını şart koşmuştur.⁶⁴ Kendisine dayanılarak hüküm beyan edilen bir haber-i vâhidi kabul etmenin şartı da râvînin şahsiyet itibariyle âdil ve naklettiği haber açısından güvenilir biri olmasıdır. Haberleri kabul etmemiz için onların adil kimseler tarafından iletilmesinin Allah tarafından emredilmesi, insanların adaletinin tespitinde zahire göre hükmetmekle mükellef olduğumuzu göstermektedir. Çünkü gaybı bilmemiz mümkün değildir. Âdil kişilerin şahitliğini kabul ederek Allah'ın emrini yerine getirmiş olmamız sünnetin de şahitliğe dayanılarak hükmedileceğine işaret etmesi ve şahitliğin bir nevi haber vermek anlamına gelmesi; şahitlerin sözlerinin kabul edilmesinin ve sayılarının tespitinin taabbudî bir konu olduğuna delalet etmektedir. Çünkü şahitler kaç kişi olursa olsun muhakkak onlardan daha fazla bir insan topluluğu yaşıyor olacaktır."⁶⁵

Böylece Şâfiî sünnetin ancak Hz. Peygamber'den gelen haberler ile tespit edileceğini, sünnete tabi olmayı emreden Yüce Allah'ın ona ulaşma yolunu bizlere göstereceğini beyan etmektedir. O zaman Hz. Peygamberi göremeyen nesillerin, sünneti tespit edip onunla amel etmeleri için isnâdla rivayet edilen haberlerden başka yolu yoktur. Buhârî, Şâfiî'nin bu beyanına kıssatu'l-asîf (işçi olayı) olarak bilinen hadiseyi örnek vermiştir.⁶⁶ Rivayete göre bir işveren, karısı ile işçisi arasında zina gerçekleştiğini Hz. Peygamber'e haber vererek meseleyi çözmesini ister. O esnada işçinin babası da orada bulunmaktadır.

⁵⁶ "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ "

"Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar." (et-Tevbe 9/122).

⁵⁷ "وَأَنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَنَتْوَا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا "

"Eğer müminlerden iki grup birbiriyile kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin." (el-Hucurât 49/9).

⁵⁸ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 25/14, 15; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13Ü/234; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/19.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/234.

⁶⁰ George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı", 49.

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/233.

⁶² Mu'tezile'nin iddiaları için bk. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 124-134.

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 413.

⁶⁴ el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/6, 106; et-Talâk 65/2.

⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/6.

⁶⁶ Recm cezası ve bahsi geçen olayın değerlendirmesi için bk. Osman Kaşıkçı, "İslâm Hukukunda Recm Cezası", E-Akademi /79 (Eylül 2008), <http://www.e-akademi.org/incele.asp?konu=%DDSLAM%20HUKUKUNDA%20RECM%20CEZASI&kimlik=1222430312&url=makaleler/okasikci-5.htm>

Rasûlullah, tarafları dinledikten sonra bekâr olan zâni işçi için yüz celde ve sürgün cezası, evli olan zâniye kadın içinse suçunu itiraf ettiği için recm cezası verir.⁶⁷ Bu durumda Hz. Peygamber şahit aramaksızın davalı ve davacının tek başlarına verdikleri habere göre hüküm vermiştir.⁶⁸ Ayrıca söz konusu olayda cezayı bildirmek için suça karışan kişileri Hz. Peygamber ne yanına çağırması ne de kendisi bu kişilerin ayağına gitmiştir. Bilakis kendisine olayı aktaranlara bu kişiler hakkındaki cezanın ulaştırılmasını istemiştir. Dolayısı ile bu rivayet Hz. Peygamberi göremeyen nesiller için sünnetin rivayet yolu ile tespit edilmesine bir misaldir. Nitekim Şâfiî de bu rivayeti aynı minvalde nakletmiştir.⁶⁹

Haber-i vâhidler konusunda rivayet ve şehâdet arasındaki benzerliklere rağmen rivayette tek, şehâdette ise taaddüdü şart koşarak Şâfiî'nin kendisi ile çeliştiği iddiası ise bir diğer meseledir. Şâfiî bu iddiaya şu şekilde yanıt verir:

"Ben haber-i vâhidi şahitliğe kıyas etmiyorum. Bildiğin bir şeyle örnek vererek anlatmamı istediğin için şahitlikten bahsettim. Çünkü sen bu konuyu hadislerden daha iyi biliyorsun. Bu sebeple ben de şahitliği misal göstererek haber-i vâhid konusunu anlattım. Yoksa bunları birbirine kıyas etmedim. Haber-i vâhidin delil oluşu başka bir şeye kıyas yapmaya ihtiyaç bırakmayacak ölçüde kuvvetlidir. Hatta haber başlı başına bir asıldır."⁷⁰

Bu hususta Buhârî, Şâfiî'nin verdiği örnekleri sistemli bir şekilde kategorize ederek rivayet ve şahitlik arasındaki farklılıkları açıklamış olmaktadır. Şâfiî'den haber-i vâhidi şahitliğe benzeterek anlatması istendiğinde o, hadis rivayetinin birtakım hususlarda şehâdete benzemediğini şu şekilde ifade eder: "Hadis rivayetinde bir erkek ve bir kadını tek başına kabul ederim. Şahitliğe gelince bunlardan birini tek başına kabul etmem."⁷¹ Buhârî kadın ve erkeğin şahitlikleri ile rivayetlerinin mukayese edilmesi durumuna örnek sadedinde Hz. Meymûne'nin, Hz. Peygamber ve ashâbına ikram ettiği yemekle ilgili rivayette bulunur. Sahâbe sofradaki et yemeğini yemek üzere iken Hz. Peygamber'in eşi, "O bir keler etidir." der. Bunun üzerine sahâbîler o eti yemekten vazgeçerler. Bunun üzerine Rasûlullah, "Ondan yiyin. Çünkü o helaldir –ya da: "Onda sakınca yoktur."- der. Fakat keler benim alışık olduğum yiyeceklerimden değildir."⁷² buyurur. Böylece Buhârî, haber-i vâhidin râvîsinin kadın ya da erkek olması arasında bir fark olmayacağı, bir kadının tek başına naklettiği haberin de delil olarak kullanılacağı sonucuna varmıştır. Şâfiî ise bu konuda oruçlu iken karısını öpen sahâbînin, durumu eşi vasıtası ile Hz. Peygamber'e bildirmesine dair rivayeti örnek verir. Kadın vaziyeti Ümmü Seleme'ye anlatır, Ümmü Seleme de Hz. Peygamber'e olayı nakleder. Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'den bahsi geçen eylemi kendisinin de yaptığını kadın vasıtası ile soruya cevap arayan adama iletmesini ister. Bu haberi nakleden Şâfiî, "O kadın kocası için doğru sözlü biri ise onun haberi hüccet olur." diyerek meseleyi izah eder.⁷³ Buhârî, şehâdetle rivayet arasındaki farklardan bir başkasını izah sadedinde Hz. Peygamber'in kapısında siyahî bir kölenin bulunduğu ve içeri girmek isteyenlerin onun izni ile içeri girdiklerine dair hadisi rivayet etmektedir.⁷⁴ Bu rivayet ile haberi getiren tek kişide hür olma şartının bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁵ Böylece Buhârî, haber-i vâhidin râvîsinin kadın ya da erkek; hür yahut köle olması konusunu bu örneklerle daha açık bir şekilde izah etmiş olmaktadır.

Neticede kadın ya da erkek, hür yahut köle fark etmeksizin Şâfiî de Buhârî de ahbâru'l-âhâdla sonraki yüzyıllarda kazandığı istilâhî anlamı ile mütevâtir olmayan *haberi* değil sözlük anlamı ile "tek kişinin

⁶⁷ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7260)

⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/26. İbn Hacer'e göre ise bu rivayet Kur'ân'a ilave bir hüküm getirdiğinde haber-i vâhidi reddedenlere bir cevaptır. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/238.

⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 410; *el-Ümm*, 10/9.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 384.

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 373.

⁷² Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 6 (No. 7267).

⁷³ Şâfiî, *er-Risâle*, 404-405; *el-Ümm*, 10/9.

⁷⁴ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 3 (No. 7263).

⁷⁵ İbn Hacer, izinle ilgili rivayetler hakkında, adaleti tespit edilmese de doğru söylediği karine ile bilinen râvinin tek başına naklettiği haberin de delil olacağını, çoğunluğun da bu kanaati taşıdığı ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/240.)

rivayet ettiği haber”i kastetmektedir.⁷⁶ Onlar, hadislerin delil kabul edilmesinde mütevâtir şartı arayanlara cevaben Hz. Peygamber’in yönetici ve elçiler göndermesini ele almıştır. Bu konuda Şâfiî Dihye el-Kelbî’nin elçi olarak gönderilmesi⁷⁷ gibi Hz. Peygamber’in birçok komutan, vali ve elçiyi tek kişi olarak görevlendirdiğini söylemektedir. Buhârî ise Rasûlullah’ın Dihye el-Kelbî’yi (öl. 50/670 [?]) Busra emirine, bir elçisini Kısra’ya, bir sahâbiyi Eslem kabilesine gönderdiğini ifade eden rivayetlere yer vermiştir.⁷⁸ Bu rivayetlerde gönderilen kimseler tek kişi olarak İslâm’ı tebliğ etmekle yahut dinin esaslarını öğretmekle görevlidir. Bu kimselerin tek başlarına ulaştırdıkları bilgiler, gönderildikleri kişi ya da kişiler için bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmiştir. Had cezasında şahit aramaksızın kişinin tek başına verdiği haber nasıl yeterli görülüyor ise düşmandan haber toplama ve haberi veren kimsenin getirdiklerine dayanarak savaş stratejisi belirleme gibi toplum için büyük önem arz eden bir husus da Buhârî’nin okuyucusuna sunduğu bir diğer istidlâl örneğidir. Rivayete göre Hz. Peygamber Hendek Savaşı’ndan sonra Kurayzaoğulları hakkında casusluk yapması için üç defa Zübeyr b. Avvâm’ı (öl. 36/656) tek başına göndermiştir.⁷⁹ Dolayısıyla tek kişinin haberine itimat edilmiştir. Diğer taraftan rivayet örnekleri benzerlik göstermesine rağmen Buhârî’nin meseleyi ilgili bâb başlıkları altında daha sistemli bir şekilde işlediği görülmektedir.

4. Sonuç

Hicrî ilk üç asırdaki hadis musannefâtı içerisinde müstakil olarak haber-i vâhidleri işleyen yalnızca Buhârî’dir. O “haber-i vâhidi” ıstılâhî anlamı ile “mütevâtirin dışındaki haberler” olarak değil “tek bir kişinin rivayet ettiği haber” manasında sözlük anlamı ile kullanmıştır. Buhârî, rivayet ile şahitliği mukayese ederek haberin geçerli olabilmesi için ve dört ya da daha fazla kişinin bulunmasını şart koşan Mu’tezile’ye Kitâbü Ahbâri’l-âhâd ile cevap vermiş olmaktadır. Bu konuda Buhârî’nin Şâfiî’den etkilendiğini söylemek mümkün olduğu gibi Buhârî’nin Şâfiî’ye benzer şekilde düşündüğü de ifade edilebilir. Zira Şâfiî, dönemi ve kendinden sonraki süreçte bilhassa fıkıh usûlü noktasında birçok âlimi etkilemiştir. Buhârî’nin haber-i vâhidle ilgili nakilleri ile Şâfiî’nin delil olarak sunduğu rivayetler karşılaştırıldığında bu benzerlik açıkça görülecektir. Ancak Buhârî’nin bu konuda ismini vererek Şâfiî’den açıkça nakil yapmadığı da dikkati çekmektedir. Dolayısı ile Şâfiî’nin Buhârî üzerindeki etkisinden ziyade iki alim arasında haber-i vâhid konusunu ele alış tarzları açısından benzerlikler bulunduğunu söylemek daha isabetli gibi görünmektedir. Neticede Şâfiî de Buhârî de râvîsi güvenilir olan tek kişinin naklettiği haberleri haber-i vâhid kategorisinde değerlendirmiş ve bu haberlerin amelî konularda tek başına delil olabileceğini ifade etmiştir. Buhârî’ye göre bu güvenilir râvînin mârufa muhalif rivayeti teyit edilmeli ve masiyet ihtiva eden haberlerine itibar edilmemelidir. Haber-i vâhidi nakleden kimsenin kadın, erkek, hür ya da köle olması arasında fark yoktur.

Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine “Kitâbü Ahbâri’l-âhâd”dan sonra “Kitâbü’l-İ’tisam bi’l-Kitâb ve’s-Sünne” bölümü ile devam etmiştir. Bölümün bütününe bakıldığında onun, bir asıl olarak Sünnet’e bağlı kalma merkezinde konuyu ele aldığı görülecektir. Buhârî, Sünnet’e bağlılığın ehemmiyetini arz ederek Sünnet’ten başka deliller konusundaki görüşlerini beyan etmiştir. Görüldüğü kadarı ile musannif, “Kitâbü’l-İ’tisâm”da haber-i vâhidin alt başlığı olarak re’y, kıyas, icmâ, geçmiş milletlerin, Mekke ve Medinelilerin amelini incelemiş olmaktadır. Onun bu şekildeki tasnifi de Şâfiî’nin *er-Risâlesi*’nde konuyu ele alışına benzemektedir. Dolayısı ile *el-Câmiu’s-Sahîh*’teki re’y, kıyas, icmâ, şer’u men kablênâ, umûmü’l-belvâ ve Mekke ve Medinelilerin amelini ilişkin bâb başlıklarının Şâfiî’nin eserleri ile mukayese edilmesi Buhârî’nin fıkıhına Şâfiî’nin kaynaklığını ispatını güçlendirecek çalışmalar olarak teklif edilmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

⁷⁶ Kirmânî, *Kevâkibü’l-d-derârî*, 15/14; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/233, 234; Kastallânî, *İrşâdii’s-sârî*, 15/207.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 418.

⁷⁸ Buhârî, “Ahbâru’l-âhâd”, 4, 5.

⁷⁹ Buhârî, “Ahbâru’l-âhâd”, 2 (No. 7261).

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001/1421.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-frak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. nşr. Richard Joseph Mccarts. Beyrût: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-136.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423.
- Demir, Serkan. "Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2011), 75-97.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 153-176.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gümüsoğlu, Hasan. "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 279-306.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'l-medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*. thk. Ahmed b. Fârif es-Selûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1423.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*. Van: Bilge Adamlar, 2008.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sârî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye 2013/1424.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, ts..
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1983/1403.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûruddin Itr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986/1406.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Taha Hüseyin. 20 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlîdî. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1416.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevoâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25

- cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981/1401.
- Koçinkağ, Mansur. "Usûl İlminde Rivayet ve Şehâdet". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Aralık 2015), 27-43.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koçyiğit, Talât. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Makdisi, George. "Şâfi'î'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*. ed. M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebstratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'z-Zâhiriyye, 2011.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 217-251.
- Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hucciyeti Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 133-154.
- Özmen, Ramazan. "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 127-154.
- Özpinar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Saklan, Bilal. *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteyye Nazr Muhammed Feryâbî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Cimâu'l-ilm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts..
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. b.y.: Dârü'l-Vefâ, 2001/1422.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938/1357.
- Şahyar, Ataullah. *Aidiyet ve Geçmişle Hadislerde Âhad Mütevâtir Ayrımı Tespit Tetkik ve Yorum*. İstanbul: AKDEM Yayınları, 2016.
- Toksarı, Ali. "Nisab Açısından Rivâyet ve Şehâdet Farkı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983), 231-248.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sadık". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Haziran 1999), 85-142.
- Yüksel, Emrullah. *Âmidî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.



Dergiabant

2023, 11(2): 371-384, doi: 10.33931/dergiabant.1349525



Asabiye ve Sosyal Çevre/Dayanışma İlişkisinin Modern Metropoldeki İzdüşümü: Ser-dem Kafe Örneği

The Projection of the Relationship of Asabiyya and Social Environment/Solidarity in the Modern Metropolis:
The Case of Ser-dem Cafe

Fatih BAŞ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 25.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 04.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Bu makalede İbn Haldun sosyolojisinde önemli bir yer tutan asabiye kavramı ile insanların ortak fiziksel ve toplumsal ortamını ifade eden sosyal çevre/dayanışma arasındaki ilişki 'Ser-dem kafe' örneği üzerinden analiz edilmektedir. Asabiye kavramı insanları bir arada tutan kan ve akrabalık bağı ile kavmiyet ve milliyet gibi bağlara dayanmaktadır. Bu bağlamda insanlar; bölge, şehir, mahalle, köy, komşuluk, akrabalık vb. birçok faktöre dayalı olarak büyükşehirlerde sosyal çevrelerini ve ilişkilerini kurmaktadır. Dolayısıyla asabiye kavramı modern hayatta sadece bir kan ve akrabalığa dayalı bağ olmanın ötesinde daha geniş bir anlam kazanarak; aynı bölge, il, ilçe bazlı bir toplumsal dayanışma ve güçlü olma ruhu halini almaktadır. Makale doğrultusunda Ankara'nın Emek semtinde bulunan Ser-dem kafenin asabiye ve sosyal çevre/dayanışma kapsamında nasıl bir işlevselliğe sahip olduğu ortaya konulmaktadır. Makalede metodolojik olarak nitel araştırma yöntemi olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinden faydalanılmaktadır. Ser-dem kafeye düzenli olarak giden 11 katılımcı ile mülakat gerçekleştirilerek, bulgular asabiye ve sosyal çevre/dayanışma bağlamında analiz edilmektedir. Elde edilen sonuçlar insanların Ser-dem kafeyi tercih etmesindeki esas sebebin hemşeriliğe (aynı memleketten olma) dayalı asabiye olduğunu ve metropoldeki sosyal çevrelerini ve dayanışmalarını bu asabiye doğrultusunda oluşturduklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İbn-i Haldun, Asabiye, Sosyal Çevre/Dayanışma, Metropolis.

&

Abstract: In this article, the relationship between the concept of aşabiyya, which has an important place in Ibn Khaldun's sociology, and the concept of social environment/solidarity, which expresses the common physical and social environment of people, is analysed through the case of Ser-dem Cafe. The concept of aşabiyya is based on ties such as blood and kinship, tribe and nationality that hold people together. In this context, people establish their social environment and relations in metropolitan cities based on many factors (region, city, neighbourhood, village, kinship etc.). Therefore, the concept of aşabiyya gains a broader meaning in modern life beyond being just a bond base on blood and kinship; has become a spirit of social solidarity and power based on same region, city or district. In line with the article, it is revealed what kind of functionality the Ser-dem Cafe, located in the Emek district of Ankara, has within the scope of aşabiyya and social environment/solidarity. Methodologically, semi-structured interview technique, which is a qualitative research method, is used in the article. Interviews are conducted with 11 participant who regularly go to the Ser-dem Cafe, and the findings are analysed in the context of aşabiyya and social environment/solidarity. The results show that the main reason why people prefer Ser-dem Cafe is aşabiyya based on citizenship (being from the same country) and that they form their social circle and solidarities in the metropol in line with their aşabiyya.

Keywords: Sociology of Religion, Ibn Khaldun, Aşabiyya, Social Environment/Solidarity, Metropolis.

Atıf/Cite as: Baş, Fatih. "Asabiye ve Sosyal Çevre/Dayanışma İlişkisinin Modern Metropoldeki İzdüşümü: Ser-dem Kafe Örneği". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 371-384. doi: 10.33931/dergiabant.1349525

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Arş. Gör., Fatih Baş, Aksaray Üniversitesi, fatihbas@aksaray.edu.tr.

1. Giriş ve Kavramsal Çerçeve

1.1. Asabiye

Kelime anlamı olarak ‘baba tarafından aralarında kan bağı bulunanların akrabalığı’ manasına gelen “asabe” kelimesinden türetilen asabiye kavramı, temelde bir topluluğu diğer topluluklara karşı bir arada tutan güçlü olma ve dayanışma ruhunu ifade etmektedir. Kan bağına dayalı asabiyenin yanında günümüz modern toplumlarında farklı biçimlerde vücut bulan asabiye çeşitleri de vardır.² İbn Haldun’un asabiye kavramını bugünün toplumlarında üç manada ele alabiliriz. 1.Dar manada, 2. Geniş manada, 3. Fonksiyonu manasında. Dar manada asabiye ; yakın akrabalık, kan bağı, kavim hissi ve şuuru, kabile ruhu, soy hissi gibi sosyal bir gerçekliği ifade eder. İbn Haldun, gerektiği hallerde aynı temel manaya ilave olarak sosyal manasını daha geniş tutarak asabiyeyi; cemaat ruhu, dini ve milli dayanışma manalarında da kullanmaktadır. Fonksiyonel olarak ise asabiyeye; sosyal dayanışma, toplumsal birlik ve kitle şuuru gibi manalar vermektedir.³ Ona göre asabiye, “kendini en çok kavmi dayanışma, aynı zamanda ideoloji, milliyet ve din dayanışması” şeklinde gösterir. İbn Haldun, ortaya attığı ‘asabiye’ teorisi ile sosyoloji disiplinine çok önemli katkılar sunmuştur. Asabiye kavramı sadece İbn Haldun’un yaşadığı dönemdeki Arap toplumlarını anlamakla kalmamış, aynı zamanda modern dönem toplumsal ilişkilerine de ışık tutmuştur.⁴

İbn Haldun’un ifadelerinden asabiye kavramı, sosyal ve siyasal olarak bir güç oluşturan, ortak bilinç veya kollektif dayanışmayı sağlayan muharrik güç şeklinde anlaşılabilir. Devlet bağlamında asabiye ise devletin başındaki hükümdarın mülkü elinde tutabilmesi için taşıması gereken bir özellik olarak görülebilir.⁵ İbn Haldun’un asabiye kavramını anlamak için onun din ve toplum hakkındaki görüşlerini de bilmek ve anlamak gerekiyor. İbn Haldun’un insanlık tarihini bir bütün olarak ele almasının sebebi, insanlık tarihini daha geniş bir sistem olan din çerçevesi içinde görmesidir. Ona göre din ve inanç, toplum üzerinde en güçlü birleştirici unsurdur.⁶ İbn Haldun için dine dayalı asabiye en çok devlet için gereklidir. Devletlerin dini asabiye ile hareket etmeleri onları daha kolay zaferlere ulaştırabilir. Öyle ki bir din etrafında kenetlenen insanların hakikat anlayışlarının ve inançlarının önünde hiçbir güç duramaz. Din, bireyleri en çok motive eden ve hedefe kilitleyen ana unsurlardan birisidir.⁷ İnsanları bir araya getiren ortak kitle ve dayanışma şuurunu İbn Haldun asabiye kavramı bağlamında yorumlamış, birey ve toplum için asabiyeti olmazsa olmaz bir kavram olarak değerlendirmiştir. Ona göre toplumsal dayanışma ruhunun özünü asabiye meydana getirmektedir. İnsanların birbirlerine dayanarak güven içerisinde bulunmaları, ortak çıkarlarını savunmaları, kendileri için hedefler belirlemeleri, sosyal çevrelerini dizayn etmeleri asabiye ile mümkün hale gelebilir. Bundan dolayı İbn Haldun sosyolojisinde bütün sosyal faaliyetlerin ve hareketlerin temelinde asabiye kavramı yatmaktadır.⁸

İbn Haldun sosyolojisinde asabiye nesep ve sebep olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Nesep asabiyesi kan bağına endeksli iken, sebep asabiyesi şehirli insanın belli nedensellikler üzerinden bir arada olmalarını ve ortak dayanışma kurmalarını ifade etmektedir. İbn Haldun için asabiyenin temel kaynağı bir arada olmaya duyulan ihtiyaçtır. Tek başına çok bir anlam ifade etmeyen birey, kurduğu asabiye ile birlikte bir grubun içerisine kendisini ait hissetmeye ve o grup sayesinde kendisini güven içinde görmeye başlamaktadır. Öteki ile ilişki kurarak bir taraftan sosyal bir birey haline gelirken, diğer taraftan her an destek alabileceği ve yanında görebileceği bir grup aidiyeti oluşturur. Birey, kendisi ile benzerliklere sahip olduğunu düşündüğü bireylerle ortaklıklar kurmakta, asabiye çerçevesinde sosyal hayatını ve

² Mustafa Çağrırcı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/453-455.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 94-100.

⁴ Mahmoud Dhaouadi, “İbn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology”, *International Sociology*, 5/3, (1990), 321-324.

⁵ Mehmet Aysoy, “İbn Haldun’da Gelenek Kavramı”, *Sosyoloji Divanı*, 6, (2015), 307.

⁶ Syed Farid Alatas, “İbn Khaldun and Contemporary Sociology”, *International Sociology*, 21/6, (2006), 785-787.

⁷ İbn Haldun, *Devlet*, çev. Osman Arpaçukuru, (İstanbul: İlke Yayınları, 2020), 10.

⁸ Behçet Batur, “İbn Haldun’un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri”, *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46, (2021),153-155.

dayanışmasını inşa etmektedir.⁹ Asabiye, bireylerin kolektif olarak hareket etmelerine ve belli özellikler doğrultusunda bir araya gelmelerine zemin hazırlar. Bu durum aynı zamanda benzerlikler üzerinden bir arada olan insanların siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik vb. açılardan başkalarına karşı bir meydan okuması olarak da değerlendirilebilir.¹⁰ Anlaşılacağı üzere günümüz modern dünyada asabiye kavramı, kan bağıının da ötesine geçerek bireylerin milliyetçilik, hemşerilik ve arkadaşlık gibi unsurlarına dayalı olarak da var olabilir. Birey, aynı dinden ve milliyetten insanlarla makro ölçekli dayanışma sağlayabilirken; benzer şekilde günümüz metropollerinde aynı şehirden, ilçeden, mahalleden veya köyden insanlarla mikro ölçekli daha kolay dayanışma sağlayabilir.

1.2. Sosyal Çevre/Dayanışma

Sosyal çevre kavramı, bireylerin gerek fiziksel gerekse toplumsal olarak içerisinde buldukları ortamı ve bu ortamın barındırdığı kültürel değerleri ifade etmektedir. Sosyal dayanışma ise toplumda insanların ortak değerler etrafında kümelenmesidir. Birey, diğer bireylerle etkileşim içerisine girmek suretiyle sosyal çevresini oluşturmaya başlar. Sosyal çevrenin oluşumu aynı zamanda bireylerin ortak değerler etrafında bir araya geldiğini göstermektedir. Bu durum bir sosyal dayanışmaya da işaret etmektedir. Sosyal çevrenin inşa ettiği sosyal grup ile birlikte birey, bir kültür hinterlandının içerisine girer ve varlığını artık sosyal grup içerisinde sürdürür.¹¹ Sosyal çevre bireyin gündelik yaşamını sürdürdüğü ve rutin davranışlarını gerçekleştirdiği mekânsal ve toplumsal alanı tanımlamaktadır. Birey, sosyal çevresini kurarken zıtlıklardan ziyade benzerliklerden yararlanmaya çalışır. Kendisine kültürel, ideolojik, ekonomik, entelektüel vb. açılardan yakın gördüğü kişilerle sosyal grup oluşturur. Onlarla uyum ve ahenk içerisinde var olabileceğini düşünür.

Sosyal çevrenin oluşabilmesinde bireyin sosyal bir kişilik olmasının önemli rolü vardır. Birey sosyal bir kişiliğe sahip olarak toplumda bir sosyalizasyon sürecinin içerisine girmeye başlar. Sosyalizasyon sürecinde birey belli kültürel değerler ve davranış kalıpları öğrenir. Başka bir ifadeyle birey içerisinde yaşadığı toplumun veya grubun davranışlarını edinir. Sosyalleşme denilen olgu hayat boyu bireyin sürdürdüğü ve daima ihtiyaç duyduğu bir durumdur. Öyle ki birey içerisinde yaşadığı çevreden ve toplumdan kendisini soyutlayamaz, toplumun bir parçası değilmiş gibi hareket edemez. Aksine birey, doğumundan ölümüne kadar sosyal hayatın bir parçasıdır ve sosyalizasyon sürecinde bulunması zaruridir.¹² Sosyalizasyon sürecinde kurduğu her ilişki, edindiği her ağ, sahip olduğu her tutum ve davranış onun sosyal çevresini ifade etmektedir. Ayrıca her yeni ilişki ve ağ birey için başka kişilerin ve bağlantıların kapısını aralamaktadır. Toplumsal ağlar sayesinde birey sosyal, kültürel, ticari, siyasi çevresini genişletebilir.¹³

2. Birey, Asabiye ve Sosyal Çevre/Dayanışma İlişkisi

Bireyin toplumun bir parçası olabilmesi ve toplumsal ilişkiler kurabilmesi sosyal çevre ile mümkün hale gelebilmektedir. Bilhassa şehir hayatında bireyi belli ağlar içerisine dahil eden sosyal çevre; kültürel, ekonomik ve entelektüel sermayenin de oluşumuna katkı sağlamaktadır. İbn Haldun'un temel kavramsallaştırmalarından birisi olan asabiye, kendini daha çok şehirli bireyde var eden bir olgudur. İbn Haldun için şehir, bireyin refaha erişim sağladığı ve huzurlu bir hayatı inşa ettiği; aynı zamanda israf ederek, şatafat içinde yaşadığı coğrafi mekan olarak tanımlanmaktadır. Bundan ötürü birey, şehir hayatında güven ve huzur, sosyal dayanışma ve sosyal çevre gibi bazı kazanımlara sahip olur. İbn Haldun için temelde iki tür yaşam biçimi vardır. Bunlar göçebe ve kırsal hayat kültürünü ifade eden bedevi (çöl) yaşam ile medeni ve yerleşik hayat kültürünü ifade eden hadari (şehirli) yaşam biçimidir. Ona göre birey; belli bir ekonomik sermaye, kültür ve eğitim ile şehir hayatına dahil olmaya başlar ve

⁹ Tahsin Görgün "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/8-12.

¹⁰ Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15, (2006), 91-92.

¹¹ Mustafa Erkal vdğr, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: D&R Yayınları, 2017), 229.

¹² Joseph Fitcher, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 22-34.

¹³ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, (Bursa: Ekin Yayınları, 2020), 152-153.

hadari yaşamın bir parçası olur. Dolayısıyla hadari hayatın parçası olan insanlar İbn Haldun'a göre köken olarak kırsaldaki bedevi hayattan gelmektedirler.¹⁴ Şehir hayatına yerleşen birey için sosyal çevre oluşturmak artık bir ihtiyaç halini almaktadır. Birey sosyalleşebileceği, güven duyabileceği, kültürel-entelektüel sermayesini artırabileceği yeni insanlara ihtiyaç duyar. Bu durum şehirli hayatta birey ve asabiye ilişkisini açığa çıkarır.

Birey, şehir hayatında sosyal çevresini inşa ederken bazı ortaklıklar ya da benzerlikler arar. İbn Haldun sosyal çevre ve birey ilişkisini 'insan alışkanlıklarının çocuğudur' cümlesiyle ortaya koyar. Daha açık bir ifadeyle insanı yöneten ve yönlendiren esas güç içerisinde yaşadığı ortam ve kişiler ile onların ürettiği davranış kalıplarıdır.¹⁵ Bireyin üzerinde bu denli etkili olan sosyal çevrenin kent hayatında meydana getirilmesinde asabiye bireyin ihtiyaç duyduğu güven ve dayanışma ruhu için anahtar kavram rolünü üstlenmektedir. Birey kendisi ile benzerlikler aradığı kent hayatında akrabalık, arkadaşlık, komşuluk, hemşerilik vb. unsurlara yaslanarak güvenli bir ağ üzerinden sosyal çevresini meydana getirmektedir. Bu çerçevede metropol şehirlerde sosyal dayanışma ağı olarak dernek ve vakıflar, işletmeler (kafe/restoran), kültürel ve siyasal platformlar birer sosyal çevre edinme yerleri olarak işlev görmektedir.

İbn Haldun'daki asabiye kavramının modern bireyde ihtiva ettiği anlam sosyal çevresini kurgularken ihtiyaç duyduğu güven ve istikrardır. Birey, asabiye bağı üzerinden şehirdeki sosyal çevresini oluştururken, kendini emniyet içerisine almakta ve dış etkilere karşı güçlü bir platform içerisinde kendini konumlandırmaktadır. Birey, asabiye üzerinden meydana getirdiği sosyal çevre içerisinde yer alarak, hem tek bir varlık olmanın ötesine geçmekte, hem de aynı zamanda kolektif bir yapının içerisine dahil olmaktadır. Böylece sosyal çevresini genişleterek psikolojik açıdan daha güçlü, sosyal sermayesini artırmış birey haline gelmektedir.¹⁶ Şehirli hayattaki bireyi asabiye dayalı sosyal çevre için motive eden şey doğal davranış kalıpları değildir. Onu esas motive eden şey yalnızlığını ve tekilliğini giderebileceği, kendini güven altına alabileceği ve bir gruba ait hissedebileceği pragmatik düşünce biçimidir. Asabiye sosyal yapının ve çevrenin birleştirici temel unsurlarından birisi olarak adeta bir çimento vazifesi görmektedir. Sosyal çevre tekamülünde bireyler arasındaki bağın tesis edilmesinde birleştirici bir fonksiyon üstlenmektedir.¹⁷

Asabiye temelli kurulan sosyal çevre, sadece bireyi fiziksel olarak kuşatan ve güvence altına alan bir olgu değildir. Asabiye aynı zamanda bireyi hayat tarzı bakımından da güvenli bir mecraya dahil etmektedir. Öyle ki içerisine girdiği sosyal çevrenin kültürü, ideolojisi, tüketim alışkanlıkları, davranış biçimleri bireyi etkileme potansiyeline sahiptir. Bundan ötürü birey, yabancı olduğu şehir ortamında sosyal çevresini güvенеbileceği kişiler içerisinden kurmak ister. Birey, asabiye sayesinde ortaklıklar/benzerlikler üzerinden sosyal çevresini kurgulayarak, dahil olduğu yapının özelliklerine öncesinde kısmen hakim olmaktadır. Bu durum onun sosyal çevresini bilinçli oluşturabilmesine de olanak sağlar. Asabiye bireyi belirli şartlar doğrultusunda birbirine yaklaştıran ve onları ayakta diri tutan bir aidiyet bilinci üretmektedir. Bu şehirli sosyal hayatta ortaya çıkan asabiye biçimi daha çok sebep asabiyesiyle ilişkilidir.¹⁸ Nihai olarak bireyin sosyal çevre edinim sürecinde asabiye fiziksel, psikolojik ve düşünsel açılardan bireyi koruma altına almaktadır. Birey, yabancı olduğu şehir hayatında tecrübe etmeye dayalı (yaşayarak öğrenme) sosyal çevre ile benzerliklere dayalı (akrabalık, arkadaşlık, komşuluk, hemşerilik gibi) asabiye temelli sosyal çevre arasında tercih yapmaktadır. Birincisi daha fazla riskler içerirken, ikincisi daha az riskli ve daha çok güvenli bir seçenek olarak durmaktadır.

3.Yöntem

¹⁴ İbn Haldun, a.g.e., 664-665.

¹⁵ İsmail Doğan, "Asabiye Kuramının Sosyolojik Söylemi ve İslam Dünyası ya da 'İbn Haldun Bir Bilinçsizlik Teorisini Midir?', *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 2/1, (2017), 112-114.

¹⁶ Mehmet Emin Babacan & İsa Yılmaz, "Modern Dönem Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye İlişkisi", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4/2, (2019), 185-187.

¹⁷ Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (1986), 80.

¹⁸ Gülüşan Göcen, "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14, (2013), 182-183.

3.1. Araştırma Deseni

Asabiye ve sosyal çevre ilişkisinin Ser-dem kafe örneğinde incelendiği bu çalışmada, yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmış ve hermenötik (yorumlayıcı) desen kullanılmıştır. Hermenötik desen, insan davranışlarının altında yatan sebepleri anlama ve yorumlama üzerine odaklanmaktadır. Modelin en önemli temsilcilerinden Dilthey'e göre, bireyin yaşamında anlamak ihtiyacı doğal bir olgudur. Dolayısıyla birey anlamak için yorumlamaya ihtiyaç duyar ve yorumladıkça mantıklı çıkarımlar elde eder.¹⁹ Araştırmada Ser-dem kafenin tercih edilmesinin altında yatan sebeplere yoğunlaşıldığı için bu model tercih edilmiştir.

3.2. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Araştırma bağlamında farklı yaş, cinsiyet ve meslek grubundan 11 katılımcı ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Seçilen bireylerin yaş, cinsiyet ve meslek bilgilerine Tablo-1'de yer verilmiştir. Katılımcıların tamamının aynı şehirden (Trabzon) olmasına özen gösterilmiş ve kafeye düzenli geldikleri teyit edilmiştir. Araştırmanın evrenini Ankara ili örneklemini ise Emek semtinde bulunan Ser-dem kafeyi tercih edenler oluşturmuştur. Mülakat yapılanların her birine kod isim verilmiş ve kimlikleri gizli tutulmuştur. Araştırmada katılımcılar kod isimleriyle (K-1, K-2, K-3 şeklinde) yer almıştır.

Tablo-1 : Araştırmaya katılan kişilerin genel özellikleri

Katılımcı No	Cinsiyet	Yaş	Meslek
Katılımcı 1	Kadın	26	Mühendis
Katılımcı 2	Erkek	48	Eğitimci
Katılımcı 3	Erkek	58	İş İnsanı
Katılımcı 4	Kadın	19	Öğrenci
Katılımcı 5	Erkek	47	Bürokrat
Katılımcı 6	Erkek	25	Öğrenci
Katılımcı 7	Kadın	55	Ev Hanımı
Katılımcı 8	Erkek	39	Serbest Ticaret
Katılımcı 9	Erkek	67	Emekli Bürokrat
Katılımcı 10	Erkek	57	Gazeteci
Katılımcı 11	Erkek	51	Hukukçu

Tabloya bakıldığında katılımcıların 8'inin erkek, 3'ünün kadın olduğu görülmektedir. Katılımcıların 3 tanesi 18-35 yaş arası, 4 tanesi 36-54 yaş arası, 4 tanesi de 55 ve üzerindedir. Katılımcılar farklı meslek grubunda çalışan insanlardan oluşmaktadır.

¹⁹ Wilhem Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Notos Yayınları: 2011)

3.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Nitel yöntemle gerçekleştirilen bu araştırmada ucu açık sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma alanıyla ilgili olan literatür incelendikten sonra araştırma hedefleri doğrultusunda mülakat soruları oluşturulmuş ve konu ile ilgili uzman bir kişinin görüşleri de alınmıştır. Araştırmada katılımcılara 12 soru yöneltilmiş ve ihtiyaç halinde zaman zaman ilave sorulara da müracaat edilmiştir. Araştırmanın kapsam ve geçerliliğine azami oranda riayet edilmiştir. Araştırma ile ilgili sorular hazırlandıktan sonra 2022/05-05 protokol numaralı başvuru dosyası Aksaray Üniversitesi Rektörlüğü İnsan Araştırmaları Etik Kuruluna sunulmuş ve etik kurulun 24/08/2022 tarihli toplantısında görüşülerek onaylanmıştır. Mülakatlarda katılımcıların izniyle ses kayıt cihazı kullanılmış ve görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Mülakatlar ortalama 30 dakika sürmüştür.

Araştırmada mülakat soruları kapsamında katılımcılara metropolde sosyal hayatlarını nasıl değerlendirdikleri, sosyal çevrelerini nasıl oluşturdukları, hemşerilerine ihtiyaç duyup duymadıkları, Ser-dem kafeye hangi sıklıkta gittikleri, kafeyi tercih etmelerinin altında yatan nedenlerin neler olduğu, kafeyi bir sosyalleşme yeri olarak görüp görmedikleri, kafeyi tercih etmelerinde hemşeriliğin (asabiye) etkisinin olup olmadığı, kafenin bir kaynaşma ve dayanışma ortamı görevi görüp görmediği ve kafenin bir sosyal çevre ve sosyal ağ imkanı sunup sunmadığına yönelik sorular yöneltilmiştir. Elde edilen cevaplar belli bir çerçeve oluşturularak analiz edilmiş ve ortak temalar (hemşericilik, milliyetçilik, dayanışma, güç ve birlik ruhu gibi) çıkarılmıştır. Bu doğrultuda katılımcıların cevaplarından alıntılar yapılmak suretiyle bulgular yorumlanmıştır.

4. Analiz ve Yorumlama

4.1. Hemşericiliğe (Asabiye Bağına) Dair Görüşler

Hemşericilik; genel manasıyla aynı memleketten, mahalleden, köyden olan insanların farklı memleketlerde birbirleriyle dayanışma içerisinde olmasıdır. Diğer bir ifadeyle aynı kültürün insanların birbirleriyle yakınlaşması, birbirine destek olması ve ötekine karşı kenetlenmesi şeklinde de tanımlanabilir. Bilhassa büyükşehirlerin kozmopolit yapısı içerisinde farklı kültür, ideoloji, kimlik, etnik grup ve inançların olduğu dikkate alındığında hemşericiliğin güvenli sosyal çevre inşa etme bağlamında iyi bir model olduğu düşünülebilir. Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda hemşericiliğin büyükşehirlerde baskın bir faktör olduğu ve metropol hayatının kompleks yapısının bireyi bu ihtiyaca yönelttiği anlaşılmaktadır.

Araştırmaya katılanların neredeyse tamamı büyükşehirlerde hemşerilere ve tanıdıklara ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Katılımcılardan birisi sosyal çevresi için tanımadıkları ve bilmedikleri ortamlara göre, tanıdıkları ortamlarda kendilerini çok daha güvende hissettiklerini belirtmektedirler. *“Büyükşehirde sosyal çevrem için en önemli olan şey kendimi iyi hissedebileceğim yerlerde bulunmaktır. Bunun için tanıdığım, bildiğim, güvenebileceğim insanlar ve mekanlar elbette benim için önemlidir. Güvenmediğim insanlarla ve mekanlarda bulunmak istemem. Akraba veya hemşeri gibi faktörler insana tanımadıklarına göre daha çok güven veriyor. Bu sebeple tercihlerimde etkili oluyor”*(K-1). Bir diğer katılımcı ise büyükşehirlerin kalabalık oluşunun riskli olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle güven kavramının kendisi için önemli olduğunu ve hemşeri yerlerinin diğer yerlere göre daha güvenilir görüldüğüne vurgu yapmaktadır. *“Güvendiğim ve samimi olduğumu düşündüğüm insanlardan sosyal çevremi oluşturuyorum. Sonuçta büyükşehirdesiniz devasa bir dünya burası. Bana zararı dokunacak birilerini yakınımnda görmek istemiyorum. Bunun içinde tanıdık yerler diğerlerine göre daha çok güven veriyor bana. Kendi memleketimizden insanların olduğu yerler ve bir şekilde onları tanımamız benim açımdan da ailem açısından da daha emniyetli oluyor* (K-4).

Katılımcılardan birisi hemşerilik bağının aynı zamanda ortak kültürel bağ anlamına geldiğine değinmekte, bu nedenle hemşerilerinin bulunabileceği yerleri tercih ettiğine dikkat çekmektedir. *“Arkadaş çevremde çeşitlilik var. Memleketten de çok arkadaşım var ama dışardan da arkadaşım oluyor. Ancak hangileri daha öncelikli dersiniz kendi hemşerilerimle daha çok vakit geçiriyorum. Aynı kültürden ve şehirden olmak daha fazla ortak şey paylaşmak anlamına geliyor”* (K-8). Hemşeri mekanlarının ortak bir platform olarak etkinlik yapmak, aksiyon yaratmak ve memleket özlemini dindirmek gibi amaçlara dönük işlevsel olduğunu

düşünen bir katılımcı bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir. *“Sonuçta gurbettesiniz ve bir araya gelmek, beraber vakit geçirmek, stres atmak için arkadaşlarımızla iyi bir fırsat oluyor. İnsanların kaynaşması, birlikte bir aksiyon yaratması ve memleketinin insanları ile dayanışma içerisinde olması için bu tür mekanlar veya hemşeri dernekleri önemli bir görev görüyor”* (K-7). Benzer şekilde bir başka katılımcı da büyükşehirlerde sosyal etkinlik yapmak ve boş zamanlarını geçirmek için hemşeri mekanlarının faydalı olduğunu düşünmektedir. Kendisi için adeta bir terapi görevi gördüğünü iddia etmektedir. *“Şehir hayatının yoğunluğu ve kargaşası sizi bir nebze de olsa zihnen dinlenme ihtiyacına itiyor. Benim en önemli motivasyonum sevdiğilerimle ve dostlarımla zaman geçirmek, hasbihal etmek. Buradaki arkadaş çevrem daha çok memleketten. Bundan ötürü biraz daha onlarla zamanımı harcamak istiyorum”* (K-11).

Hemşericiliği sadece büyükşehirde ve başkent Ankara özelinde bir araya gelmekten daha öteye taşıyarak, memleketi için bir şeyler yapmayı önceleyen katılımcılar da vardır. *“Hem bizlerin bir arada olabilmesi adına hem de memleketimiz için bir şeyler yapmak adına bu tarz sosyal mekanlar veya çeşitli platformlar iyi bir örgütlenme yeri olarak görülebilir. Buralarda şehrimiz adına ortak projeler üretebilir, siyasi mecralara taşıyabiliriz”* (K-9). Katılımcılardan bir diğeri ise hemşeri platformlarını memleketi dair hasret duydukları birçok şeyi etkinlikler vasıtasıyla başkente taşımaktan ötürü gerekli görmektedir. Trabzon’un kendine has yöresel özelliklerinin Ankara’ya getirilip, hemşerilerin imkanına sunulmasının kıymetli olduğuna atıf yapılmaktadır. *“Her yıl Ankara’da Trabzon günleri yapıyor onlara katılıyoruz ya da Akçaabatlılar gecesi düzenleniyor hemşeriler olarak bir araya geliyoruz. Bu durum bir kaynaşma, bir arada olma imkanı sağlıyor. Bu tür etkinlikler gurbette insanları bir araya getirmesi ve memleket özlemini bir nebze azaltması açısından da iyi oluyor. Yöresel ürünler etkinliklerde yer alıyor. Köfte, tereyağ, fındık, helva, mısır unu, ekme vb. birçok şeyle buluşturuyorlar bizleri”* (K-3).

Metropol hayatında insanların daha mücadeleci ve hırslı bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapan bir katılımcı, bu durumun ülkenin başkentinde daha da fazla olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan dolayı da birçok insanın milliyetçi eğilimler sergilediğine ve hemşerileri ile dayanışma içine girdiğine değinilmektedir. *“Burası Ankara nihayetinde herkes hemşericilik yapıyor. Herkes kendi memleketinden insana yaslanıyor. Siyaset, bürokrasi, iş dünyası birçok alanda herkes birbirini alt etmenin derdinde. Böyle bir ortamda hemşericilik size bir destek kapısı oluyor. Arkanızda birilerinin olduğunu hissediyorsunuz, güç alıyorsunuz”* (K-5). Benzer düşünceler bir diğer katılımcı tarafından da aktarılmaktadır. Ona göre insanın burada sırtını yaslayacağı birilerinin olmaması, onun başkaları için kolay lokma olmasına sebebiyet vermektedir. Güçlü olmak ve iş yaptırabilmek için arkanda belli bir kitle olması gerekiyor. Bunun en iyi örneğini de hemşeri platformları oluşturmaktadır. *“Ankara’da en önemli güçlerden birisi de hemşerilerin varlığı. Hem beden var olmaları hem de sivil kurumlarla sizi desteklemeleri çok önemlidir. Özellikle de siyasetle meşgul bir insansanız. Bu durum daha da önemli hale gelir. Diğer türlü burada birileri için kolay lokma olursunuz”* (K-10).

Katılımcıların görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla hemşericilik metropol kentlerin bir parçası haline gelmektedir. Büyükşehirin kozmopolit yapısı içerisinde her insanın ihtiyaç duyacağı insanı seçerken bazı şartları öncelediği ve bu durumun hemşericiliği meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Hemşericiliğin gurbette sığınılacak bir liman ve arkanızda hissedilecek bir güç olduğu vurgulanmaktadır. Hemşericiliğe dayalı asabiyeğin büyükşehirin karmaşasında bireyleri daha emin ve korunaklı kıldığı dile getirilmektedir.

4.2. Hemşericiliğin/Milliyetçiliğin Gerekli Olduğuna Dair Görüşler

Araştırmalardan elde edilen bazı bulgulara göre hemşericiliğin veya milliyetçiliğin büyükşehirlerde doğal bir süreç (K-3, K-6, K-8, K-9) ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Büyükşehirlerde yaşayan insanların farklı kültürel ve sosyal hayata sahip oldukları kabul edilmektedir. Bunun bir yansıması olarak metropollerde kültürel çatışma ve entegrasyon sorunları yaşanabilmektedir. Bireyler bu tür riskler karşısında kendileri ile aynı veya benzer olan insanlarla bir örgütlenme içine girebilmektedir. Bu durum büyükşehirlerde mikro milliyetçilik veya hemşericilik anlayışını geliştirmektedir. Örneğin bir katılımcıya göre bu durum şöyle tarif edilmektedir: *“Doğrusu büyükşehirlerin çok karmaşık yapısı var. Her memleketten insanı görebiliyorsunuz buralarda. Dolayısıyla tanımadığımız ve kaynağımızı bilmediğimiz bir sürü yeni insan ve*

kültürler bir aradasınız. Onların düşünceleri veya kültürleri ile sizinkiler uyuşmayabiliyor. Bundan ötürü insanlar daha çok kendileri gibi olanları arıyor. Böylece herkes kendi memleketinin veya memleketçiliğinin savunuculuğunu yapmaya başlıyor. Bu durum milliyetçi duyguları besliyor” (K-9). Metropol şehirlerin milliyetçi duyguları güçlendirdiği, kültürel ve bölgesel olarak birbirine daha yakın insanları bir araya getirdiği görüşü başka bir katılımcı tarafından da aktarılmıştır. Onun düşüncesine göre insanların farklı kültürler ve insanlarla kaynaşma içerisinde olması gerektiği ancak bunun günümüz dünyasında çok zor olduğuna yöneliktir. “Elbette ister insan farklı insanlar ve kültürlerle kaynaşmayı fakat büyükşehirlerde herkes kendi şehrinin üstün meziyetlerinin ve savunuculuğunun peşine düşmüş vaziyette. Birisi bunu yapınca da diğeri de diyor ki ben de yapayım. Ne oluyor sonuçta herkes kendi şehrinin ve insanının milliyetçisi olmaya başlıyor. Çok çeşitliliğin ve kalabalığın olduğu yerlerde bu tarz ayrışmalardan kaçınamazsınız” (K-6).

Hemşericiliğin veya milliyetçiliğin büyükşehirlerde mikro ölçekli gelişmesinde sivil toplum örgütlerinin de rolü olduğu düşünülmektedir. Daha çok hemşeri dernekleri veya platformları olarak kurulan bu yapılar, gerçekleştirdikleri organizasyonlar ve yaptıkları lobilerle hem kendi şehirlerini ön plana çıkarmak hem de insanların desteklemek amacı taşımaktadırlar. Bunun neticesinde metropollerde sayıları hızla artan hemşeri dernekleri aralarında örtülü bir rekabeti de tetiklemektedir. Bir katılımcıya göre bu husus şöyle ifade edilmektedir: “Derneklerimiz veya dernek benzeri sivil platformlar birbirleriyle yarış edencesine kendi şehrinin ön plana çıkarmaya çalışıyor. Ankara’nın siyaset ve bürokrasinin merkezi olması da bu dernekleri daha cazip hale getiriyor. Herkes kendine destek bulabileceği hemşeri derneği aramaya başlıyor. İnsanların arası açılıyor, herkes kendi şehrinin ve insanının arkasında duruyor. Bu rekabetin sonunda kazanan da oluyor kaybeden de” (K-2). Bir diğer katılımcıya göre ise sivil alanlarda gerçekleştirilen örgütlenmeler, siyasi ve bürokratik alan için gerekli olmaktadır. Sivil alanda çeşitli çatılar altında memleketine ve insanına sahip çıkamamak, siyasi ve bürokratik alanda hiçbir etki ve söz sahibi olamamak anlamına gelmektedir. “Adına ister dernek ister vakıf ister bir buluşma yeri diyelim. Bu tür yerlere her zaman ihtiyacımız vardır. Bunu yapanlar çok iyi yapıyor ve her yer de çevre ediniyorlar. Biz de eğer şehrimizi ve burada bulunan şehrimizin insanlarını düşünüyorsak istiyorsak bu tarz sivil yapılara ihtiyaç vardır” (K-5).

4.3. Asabiye Bağlamında Ser-dem Kafeye Dair Görüşler

İnsanların sosyal hayatlarında kişiler, mekanlar, kültür ve semboller gibi önemli bazı faktörler vardır. Bu unsurlar bireylerin bir araya gelmesi ve sosyalleşmesi sürecinde onları için motive edici etki yaratmaktadır. Birey, bu motivasyon ile tutum ve davranışlarını yerine getirmekte, başkaları ile ilişki kurmaktadır. Ankara’da bulunan Trabzonlu insanların sosyal hayatlarında ciddi bir yer edinen Ser-dem kafe, hemşerilik ve memleket ilişkisi doğrultusunda bir tercih yeri haline gelmektedir. Araştırmada görüşlerine başvurulmuş katılımcıların tamamı kafeyi tercih sebepleri için hemşericiliği öne sürmektedir. Kafenin Trabzonlu işletmeciler tarafından işletilmesinin önemli bir sebep olduğu (K-1, K-3, K-4, K-6, K-8, K-9, K-11) ve tercihler arasında ön plana çıktığı ifade edilmektedir. Araştırmadaki tüm katılımcılar işletmecilerin Trabzonlu olmasının kendileri için güçlü bir neden olduğuna vurgu yapmaktadır. Gurbetteki sosyal hayatlarında yaptıkları harcamalarda başkalarından ziyade kendi hemşerilerinin kazanmasını önceliklelerini ifade etmektedirler. Bunu katılımcılardan birisi şu şekilde dile getirmektedir: “İşletmecilerin Trabzonlu olması tabii ki önemli bir kriter. Bir de hemşerimiz sonuçta kazanacaksa o kazansın. Hemşerimize destek olalım. Birazcık hemşericilik yapalım yani o kadarlık olsun. Ayrıca kafede de tipik bir ticari ortam anlayışından ziyade hemşerilerin buluşma yeri gibi bir hava da var. Dışardan çok yabancıların geldiği bir yer değil de tanıdık aynı çevreden insanların olduğu bir mekan olarak duruyor. Orayı tercih edenlerinde daha çok bu nedenle tercih ettiğini düşünüyorum” (K-4). Diğer bir katılımcı da kafenin hemşerilerinin yeri olduğuna dikkat çekerek, yabancı mekanlar olarak tanımladığı başka mekanlara gitmektense hemşerilerinin mekanına gitmeyi tercih ettiklerini söylemektedir. “Burayı işletenler benim hemşerilerim. Burası açılmadan önce de onlarla bir hukukum vardı. Hemşerilerimin açıp işlettiği bir yere gitmek de benim için kıymetli bir şey diye düşünüyorum. Sonuçta kafelere gideceğiz buraya gitmesek başka yerlere gideceğiz arkadaşlarımızla. Yabancı hiç tanımadığımız bir yere gitmektense hemşerimizin bildiğimiz tanıdığımız yerine gidelim. Burada hem birkaç kişi görüş muhabbet ederiz, hem de daha rahat bir ortamda daha iyi bir hizmet alabiliriz. Harcayacağımız para da hemşerimize gider” (K-6).

Toplumsal hayatta bazı kişiler ve mekanlar insan için daha rahat davranabileceği, kendini bedenen ve ruhen rahat hissedebileceği yerlerdir. Ser-dem kafeyi tercih eden insanların önemli bir kısmı hemşerilerinin yeri olması hasebiyle kafede bu rahatlığı bulduklarını (K-1, K-2, K-3, K-4, K-6, K-7, K-9, K-10) ve kendilerini kafeden ziyade bir arkadaş ve sohbet ortamında hissettiklerini düşünmektedir. Örneğin bir katılımcı bu durumu şu şekilde izah etmektedir: *“Ben şahsen bir ticari ortamdan daha öte dostların, arkadaşların, hemşerilerin bulunduğu nezih bir yer olarak görüyorum. İnsanların birbiriyle sohbet ettiği, ülke gündemini tartıştığı, şakalaştığı, stres attığı bir mekan gibi. Ticari bir faaliyet yapıyordur mutlaka ama bizlere baskın olarak o hissiyat verilmiyor. Biz daha çok bir arkadaş ve dost meclisi gibi görüyoruz”* (K-2). Bir diğer katılımcıya göre ise hemşeri derneklerinin yapması gereken işi adeta ser-dem kafe yerine getirmektedir. Derneklerin yeterince etkin işleyememesi neticesinde kafe hemşerilerin düzenli buluşma ve organize olma yerine haline gelmektedir. *“İnsanlar aynı memleketten ve gurbette yaşıyorlar ama onları organize edecek bir ortam yok. Dernekler bu işi esas üstlenmesi lazım ama bizimkiler yeterince bu işi kavrayamıyorlar. Bu sebeple ser-dem Ankara’da bu boşluğu dolduran bir yer. Dernekte çeşitli aktivitelerle buluşması gereken birçok insan burada gelip birbirini görüyor, sohbet ediyor ve vakit geçiriyor”* (K-7).

Katılımcılardan bazıları kafe ile çok güçlü özdeşim kurduğunu ve günün önemli bir bölümünü kafede geçirdiğini ifade etmektedir. Kendileri ile benzer kültüre sahip insanların kafede olması ve kafenin memleketini çağrıştıran simgelere sahip olması tercihlerinde etkili sebep olmaktadır. Bir katılımcı gündelik hayatında kafenin yerinin şu şekilde açıklamaktadır: *“Sosyal hayatımızda önemli bir yer tutuyor. Bazen gelip oturup saatlerce burada duruyoruz. Öğlen gelip akşam veya yatsıda gittiğimiz zamanlar oluyor. Bu da demek oluyor ki burası bir ticari işletmeden çok bizim gibi düşünen insanların bulunduğu sosyalleştiği bir mekan. Ancak ticari bir yönü de daima olacak tabii”* (K-9). Başka bir katılımcıda kafenin kendine has özellikleri ile memleketinden izlenimlere sahip olduğunu ve kafede kendini rahat hissettiğini ifade etmektedir. Yöresel simgelerin kafenin içinde yer alması insanların tercihleri için gerekçe oluşturmaktadır. *“Kafeyi tercih etmemizde birkaç sebep var diyebilirim. Birincisi kafede daha çok Trabzonlu hemşerilerimizin ve arkadaşlarımızın olması önemli bir neden. İkincisi de bizim yöreye ait unsurları bulabiliyoruz. Mesela Akçaabat köfte, kuymak, Hamsiköy sütlacı gibi. Ayrıca sportif müsabakalar canlı yayınlanıyor, onları da haftalık takip ediyoruz”* (K-11). Görüldüğü üzere insanların kafeye düzenli gelmelerinde hemşericilik faktörü ile memlekete dair spesifik özelliklerin varlığı dikkate alınmaktadır.

Hemşericiliğin belirgin yönlerinden bir tanesini de Trabzonspor faktörü oluşturmaktadır. Trabzonlu insanların bir kısmı için adeta bir sivil din²⁰ gibi kabul edilen futbol kulübünün maçlarını izlemek için de kafenin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Trabzonlu insanların maç akşamları mekanda yarattığı coşku ve heyecanda insanlar için cezbedici görünmektedir. *“Trabzonspor’un fanatik bir taraftarı olarak her hafta maçlarda burada mutlaka oluyorum. Güzel bir heyecan oluyor, çünkü hep birlikte, kalabalıkla izliyoruz. Kafe full oluyor adeta. Stres atıyoruz, kimisi bağıırıyor çağırıyor, kimisi hocayı eleştiriyor. Kısacası farklı bir atmosferi yaşıyoruz burada. İşletmenin Trabzonlu olması da bizi rahatlatıyor. Yabancılık çekmeden hareket edebiliyoruz, ona göre davranabiliyoruz”* (K-8). Memleket takımları ülkemizde mikro milliyetçiliğin ve hemşeriliğin belirginleşmesinde bir etken olarak durmaktadır. Bu durum kafeye düzenli şekilde maçları izlemeye gelen bir katılımcının dilinden şöyle açıklanmaktadır: *“Trabzonspor bizim için çok değerli. Onun başarısız olması ve başka takımların ona laf etmesi benim zoruma gidiyor. Benim şehrimin takımı her zaman başarılı olması lazım. Biz de taraftar olarak onların her daim arkasında durmamız gerekiyor. Ankara’da, İstanbul’da ya da başka bir şehirde takımımızı her yerde desteklemeliyiz”* (K-3).

Katılımcılardan bazıları kafenin diğer kafelerden çok farklı bir özelliğinin olmadığını ve standart bir kafe görünümünde olduğunu belirtmiş, tercih sebeplerinin esasen hemşerilik faktörüne bağlı olduğunu söylemişlerdir. Tanıdık insanların burada olması ve birden fazla masayla aynı anda etkileşim kurabilme olanağı sunması bir tercih sebebi haline gelmektedir. *“Kafeyi çok farklı bir özelliği olduğu için tercih etmiyorum. Dediğim gibi bizden bir yer olarak görüyorum ve burada kendimi rahat hissediyorum. Diğer türlü kafe olarak baktığımda herhangi bir kafeye de gidebilirim. Burası da diğer kafeler gibi bir yer. Ancak. Burada birçok ortak*

²⁰ Bknz. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.)

insan veya tanıdık olduğunu düşündüğüm için geliyorum” (K-1). Başka bir katılımcı da bu durumu farklı bir bakış açısıyla dile getirmektedir. Kafenin sürekli bir canlılık içinde olduğu ve mutlaka tanıdık birilerinin orada olabileceğine dikkat çekmektedir. “ Benim evime çok daha yakın kafeler veya sosyal mekanlar var. Fakat boş vakitlerimde çoğunlukla daha uzak olmasına rağmen buraya geliyorum. Kafe olduğu için değil sadece, arkadaşlarımızı veya hemşerilerimizi bulabileceğimiz bir yer diye geliyorum. Gelirken kimseyi aramıyorum kafede olup olmadığını sormak için illaki birileri vardır diye düşünüyorum” (K-10)

Katılımcılarım Ser-dem kafe ile ilgili görüşlerine bakıldığında kafenin tercih edilmesinde hemşericiliğe dayalı asabiyenin belirgin rol oynadığı anlaşılmaktadır. İnsanların kafeye gelmelerinde bir ticari işletme olmasından çok bir hemşeri yeri olmasının önemli bir neden olduğu görülmektedir. Kafenin bir toplanma ve memlekete dair görüş alışverişinde bulunma yeri olma özelliğine de sahip olduğu vurgulanmaktadır. Kafenin tandık kişilerin işletiminde olması, belli bir konfor ve rahatlığı sunması ile yabancılık hissettirmemesi gibi sebepler de tercihte etkili olmaktadır.

4.4. Asabiye ve Sosyal Dayanışma Bağına Dair Görüşler

Dayanışma kavramı, toplumsal alanda insanların belli amaçlar doğrultusunda bir araya gelerek oluşturdukları ortaklık veya iş birliği olarak tanımlanabilir. Dayanışmanın bir yerde var olması aynı zamanda sosyal bağlarında güçlü olduğu anlamına gelmektedir.²¹ Sosyal dayanışma çerçevesinde insanların diğer insanlarla birlikte ortak değerler etrafında kümelenerek, bir toplumsal güç meydana getirirler. Bunun neticesinde bireyler daha fazla birbirlerine destek olarak, toplumsal ve siyasal alanda bir caydırıcı güç haline gelebilmektedirler. Asabiyeye dayalı sosyal dayanışmanın Ser-dem kafede tezahür ediş biçimine baktığımızda birçok katılımcı benzer cevaplar vermektedir. Kafenin Trabzonlu insanlar için bir toplanma, dayanışma ve kaynaşma yeri olduğuna dair neredeyse bütün katılımcılarda (K-1, K-2, K-3, K-4, K-5, K-6, K-8, K-9, K-11) fikir birliği vardır. Katılımcılardan sadece iki tanesi tam olarak böyle işlevi olmadığını düşünmektedir. Onlara göre kafenin Trabzon şehrinden insanlarla ağırlıklı olarak dolması bir sosyal dayanışmadan çok sosyal çevre olgusunu beslemektedir. Bir katılımcıya göre sosyal dayanışma ve kaynaşma açısından kafe bir sivil toplum örgütü gibi işlev görmektedir. “Ankara’da adeta bir dernek lobisi gibi fonksiyona sahip. Trabzonluların bir toplanma noktası olarak duruyor. Güzel bir lokasyonda yeri var. Ankara’nın merkezinde bir yer. Burası açıldıktan sonra biraz daha buluşma adresi haline geldi diyebilirim. Önceden hemşeri derneğimizde yılda ancak üç-dört defa buluşabilirken şimdi burada haftada bir-iki kez buluşma imkanımız oluyor” (K-6). Diğer bir katılımcıya göre ise Ankara’ya ilk defa gelen kimi Trabzon kökenli insanlar bile tanıdık vasıtasıyla ilk önce kafeye getiriliyor. Kafe Ankara’da Trabzon’dan gelen hemşerilerin ağırlanma ve Ankara’daki insanlarla buluşturulma yeri olarak hizmet etmektedir. “İnsanların buluşma, kaynaşma yeri olduğu aşikar zaten. Trabzon’dan hayatında ilk defa çıkıp buraya gelen insan da kafeye getiriliyor mesela, burada birileriyle görüşüyor, görüşmek istiyorsa. Ya da burada yaşayıp da burayı bilen birçok insan için Ser-dem kafe Ankara’da bir buluşma, dayanışma noktası. Kafede genellikle aynı çevreden insanlar bulunuyor. Ortalama kafenin en az %60-70’ini düzenli şekilde Ankara’da yaşayan veya Ankara’ya gelen Trabzon kökenli insanlar oluşturuyor. Bundan dolayı kafede birçok insan birbirini tanıyabiliyor zaten” (K-2).

Katılımcılardan bazıları kafedeki sosyal dayanışma ve kaynaşmayı mekanın içindeki masalar arasındaki etkileşim ve mobilizasyon ile açıklamaktadır. İnsanların kafede sadece kendi masaları ile ilgilenmedikleri diğer masalarla da diyalog halinde olabildikleri belirtilmektedir. Masalar arası mobilizasyonun fazla olduğu ve insanların kafe içerisinde zamanlarını birden çok masada geçirdikleri anımsatılmaktadır. Bu durumun yaşanmasında hemşeriliğin ve birbirini tanımanın etkili olduğu dile getirilmektedir. Örneğin birkaç katılımcı durumu şu şekilde aktarmaktadır: “Sosyal dayanışma açısından fonksiyonel bir mekan burası. Kafenin içinde iken bunu yaşıyorsunuz zaten. Oturduğunuz masanın önünde arkasında yanında mutlaka tanıdık memlekette birileri oluyor. Selamlaşıyorsunuz, başkalarının masasına geçiyorsunuz, biraz orda biraz diğer masada biraz bir başka masada vakit geçiriyorsunuz. Bunu başka herhangi bir kafede yapmanız zor. Çünkü kimse kimseyi tanımaz. Hasbelkader denk gelirse öyle selamlaşır insanlar yan masadakiyle” (K-5).

“Ser-demi tipik bir kafeden ayıran da bu durum bence. Normal kafelerde herkes kendi masasıyla meşguldür çünkü masalar arası etkileşim azdır insanlar çok birbirini tanımaz. Ama buraya düzenli bir kitle ve Trabzon kökenli

²¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 56-57.

insanlar geldiği için masalar arası etkileşim oldukça fazla. Herkes herkesi tanıyor, birisi geldi mi kafeye üç beş masayla selamlaşarak bir masaya oturuyor. Bazen masalar birleştiriliyor, çok kalabalık olduğunda” (K-9).

“Kafenin içerisinde iki bölüm var. Hem yeme-içme yeri hem de oyun (okey, tavla vb.) bölümü. Bilhassa yeme içme yerinde birçok insan birbirini tanıyabiliyor. Bu durum oyun bölümünde de oluyor ama kısmen daha az oluyor. Orda biraz daha farklı şehirlerden insan olabiliyor. Ancak yeme-içme bölümünün olduğu masalarda çok sayıda tanidik insanı hemen görebiliyorsunuz. Belli insanlar bunlar bizim memleketten olup Ankara’da çeşitli işler veya görevler yapan kişiler. Düzenli geliyorlar mekana ve herkes birbirini tanıdığı için de selamlaşma faslı gerçekleşiyor, yani mekana gelince önce bir masaları geziyorsunuz, sonra bir yere oturuyorsunuz” (K-11).

Katılımcılardan birisine göre kafede hissedilen sıcaklık ve samimiyet insanlar için doğal bir kaynaşma süreci oluşturmaktadır. Arkadaşlarıyla haftalık düzenli olarak kafede vakit geçiren katılımcı için işletmenin müşteri profilinin benzer sınımlı kişilerden oluşması, insanlar için tabii bir kaynaşma süreci meydana getirmektedir. Bir kez selamlaşan veya merhabalaşan insanlar, daha sonra doğal olarak bir kaynaşma sürecine girmektedir. Katılımcıya göre insanların ağırlıklı aynı memleketten ve kültürden olması da bu kaynaşmayı artırmaktadır. *“Kafeye düzenli geliyorum ve oldukça samimi bir ortam görüyorum. Genelde hafta sonları kafede daha çok vakit geçiriyorum. Kafeye gelenler benzer kişiler oluyor, bizim memleketin farklı ilçelerinden insanlar çoğunlukla. İlk geldiğimde daha az kişiyi tanıyordum ama bu sayı günden güne arttı ve her seferinde yeni kişilerle tanışınca ister istemez bir süre sonra kaynaşıyorsun. Çünkü ortak arkadaş çıkıyor, tanidik oluyor, memleketten bir yerden uzaktan akraba çıkıyor derken bir samimiyet gelişiyor.” (K-3).*

Katılımcılardan alınan cevaplara bakıldığında kafenin başkentte yaşayan birçok Trabzonlu için ideal bir dayanışma ve kaynaşma yeri olduğu anlaşılmaktadır. Hemşerilerin düzenli şekilde geldiği ve sosyalleştiği bir mekan olarak, diğer sıradan kafelerden ayrılan bir yönünün olduğuna vurgu yapılmaktadır. Kafeyi insanların tercih etmesinde hemşeri dayanışmasına ev sahipliği yapması, bir aile ortamı gibi görülmesi ve çoklu iletişim imkânı sunması etkili olmaktadır.

4.5. Asabiye ve Sosyal Çevre İlişkisine Dair Görüşler

Bireylerin sosyal hayatlarında birlikte oldukları, zaman geçirdikleri ve ortak etkinlik yaptıkları kişiler ve mekanlar sosyal çevresini yansıtmaktadır. Sosyal çevre bireylerin sosyalleşme ihtiyacının bir gereği olarak tezahür etmektedir. Büyükşehirlerdeki hayatın yoğun akışı içerisinde boş zamanların değerlendirilmesi sürecinde sosyal çevre etkili olmaktadır. Araştırmaya katılanların düşüncelerine göre Ser-dem kafe sosyal çevre edinme bağlamında fonksiyonel bir rol üstlenmektedir. Katılımcıların on tanesi (K-1, K-2, K-3, K-5, K-6, K-7, K-8, K-9, K-10, K-11) kafenin sosyal çevre bağlamında kendilerine önemli kazanımlar sağladığını belirtmektedir. Bir katılımcı ise (K-4) bu konuda net bir kanaatinin henüz olmadığını beyan etmiştir. Sosyal çevre ediniminde kafede ağırlıklı olarak Trabzonlu insanların bulunmasının belirgin bir sebep olduğu ifade edilmektedir. Başkentte siyasi, bürokratik ve iş insanı kişiliklerin fazla olması, kafe ile birçoğunun irtibatlı halde bulunması, sosyal çevre konusunda kafede zaman geçirenlere ciddi bir avantaj sağlamaktadır. Katılımcılardan bir tanesi bu konuyu şöyle açıklamaktadır: *“Sosyal çevre noktasında payı yadsınmaz bir gerçek. Benim Ankara’daki çevremi genişleten önemli adreslerden birisidir burası. Çünkü bilhassa bizim memleketimizden birçok siyasi, bürokrat, iş adamı için uğrak bir yer burası. Ortamda belli bir samimiyet olduğu içinde pek çoğuyla tanışma, görüşme ve kaynaşma imkanı sağlıyorsunuz. Böylece sosyal çevrenizde otomatik olarak genişlemiş oluyor” (K-2).*

Sosyal çevrenin oluşumunda asabiye rolünü bir başka katılımcı Ankara’ya yeni gelen ve ikamet etmeye başlayan insanlar üzerinden değerlendirmektedir. Büyükşehirde sosyal çevre kurma sürecinde asabiye rolüne değinmektedir. Hemşericiliğin bu süreçte bireylere nasıl katkı sağladığı ve onları doğru şekilde yönlendirdiğine dikkat çekmektedir. *“Bilhassa Ankara’ya yeni gelen hemşerilerimiz için güzel bir ortam ve sosyal çevre edinme yeri diyebilirim. Kısa sürede burada memleketinizden birçok yeni insan tanıyabilirsiniz. Hem de önemli pozisyonlarda insanlar, öyle sıradan insanlar değil. Onların tecrübeleri ve çevreleri sayesinde büyükhşehire daha kolay adapte olabilirsiniz. Bir sıkıntınız olduğunda neler yapabileceğinize dair size fikir verebilirler, bu sayede daha kolay çözümler üretebilirsiniz” (K-8).* Başka bir katılımcı da kafede vakit geçirmeye başladıktan sonra sosyal çevresinin belirgin şekilde artmaya başladığını vurgulamaktadır. Ona göre

kafenin Ankara'daki Trabzonlular tarafından daha fazla bilinen bir yer haline getirilmesi gerekmektedir. *"Kafe açılmadan önce tanımadığım birçok insanı burada tanıma imkanı buldum. Gurbette hemşerilerini tanımak ve sosyal çevreni geliştirmek çok faydalı bir şey bence. Bu sayede farklı meslek gruplarından arkadaşlarım oldu. Hafta sonları gelip burada ya maç izliyoruz ya oyun oynuyoruz ya da oturup sohbet ediyoruz. Her birisi ayrı bir keyifli. Benim hayatıma yeni bir heyecan kattı burası. Bana göre burayı daha da tanınabilir hale getirmek gerekir. Ankara'da güzel bir buluşma adresi"* (K-11).

Sosyal çevrenin inşasında hemşerilerin birbirine olan ilgi ve alakası da önemli rol oynamaktadır. Kafe ile uzun süre önce ilişki kurmuş kişilerin nispeten yeni gelen/gelecek kişilere adaptasyon konusunda yardımcı olması ve gerek işletmeciler gerekse diğer hemşerilerle tanıştırmaları da sosyal çevreye olumlu etki yapmaktadır. Bu durum bir katılımcının bakış açısından şu şekilde aktarılmaktadır: *"Benim hem işletmecilerle hem de kafeye uzun süredir var olan bir arkadaşlık ve dostluk hukukum var. Ben istiyorum ki daha fazla insanımız buraya gelsin. Bu nedenle burayı bilmeyen hemşerilerimizi getiriyorum buraya. Zamanla ortama ısınmaya başlıyorlar, yeni insanlarla tanışıyorlar. Sonra ne oluyor benden bağımsız burada bir çevre ediniyorlar. Kaldı ki burada bizim oradan hiç ummadığımız insanları görebiliyorsun. Ser-dem deyip geçmemek lazım"* (K-3).

Katılımcılardan birine göre asabiye doğrultusunda insanların mekanı tercih etmesi ve sosyal çevre gibi önemli bir kazanım elde etmesi mümkün iken, bu durum kafenin ticari potansiyeline aynı olumlulukta yansımamaktadır. Ona göre işletmeye olumlu katkılar sağlaması asabiye ve sosyal çevre ilişkisini daha da güçlendirecektir. Aksi halde işletmenin sürdürülebilirliği açısından sorunlar oluşabilecektir. *"Bu tarz yerlerin olması hemşericilik açısından iyi oluyor, sosyal çevre açısından da elbette. Bir sürü insan bir araya geliyor burada. Ama işletmeci açısından aynı sonucu veriyor mu ona emin değilim. İşletmeye katma değeri olması bu tarz yerleri daha faydalı kılabilir bence. Ancak bu şekilde sadece bir toplanma ve muhabbet yeri oldu mu birçok insan buranın bir ticari işletme olduğunu unutup ve oldukça rahat davranarak, burayı bir dernek lokali haline dönüştürüyor. Üstelik burada bir şey yiyip içtiğinde belki hesap vermek dahi aklına gelmeyebiliyor. Ya da burayı bir sohbet ortamı olarak görüp bir-iki çay içip kalkabiliyor, bir işletme olarak buraya biraz daha kazanç getireyim diye düşünmüyor. Bu durumda burası nasıl ayakta kalacak"* (K-6).

Asabiyeye dayalı sosyal çevre bireyleri güdümlü bir sosyalleşmeye de sürükleyebilmektedir. Hemşerilerin sıklıkla kafede bir araya gelmesi, bazen sosyal konuların dışına çıkılarak siyasal konuları da tartışmaları, ülkelerine ve memleketlerine dair meseleleri masaya yatırmaları bireyler açısından merak uyandırıcı olabilmektedir. Örneğin bir katılımcıda bu husus şöyle yer edinmektedir: *"Belli arkadaşlarımızın düzenli geldiği bir yer burası. Sosyal anlamda bizim için iyi vakit geçirdiğimiz bir yer oluyor evet. Lakin biraz da burada siyasetin veya bürokrasinin gündemi konuşulduğu için de insanları cezbediyor bence. Birçok hemşerimiz burada gelip oturup, memlekette ne olup bitiyor konuşmak istiyor. Kim ne yapacak, siyasette kimler yer alacak, bürokrasi nasıl olacak gibi. Yeni kulis haberleri almak istiyor. Buraya normalde gelme niyeti yoksa da bunun için gelebiliyor. Sırf gündemden uzak kalmayayım diye"* (K-10). Bir diğer katılımcı ise sosyal çevreyi edinimini geçmişle mukayese ederek konuyu açıklamaktadır. Geçmişte bu tür mekanların az olduğunu ve hemşerilerle düzenli buluşabildikleri ortamlarının olmadığını belirtmektedir. Kafenin Ankara'da hemşerileri ve aynı kültürün insanlarını bir araya getirerek, çok önemli bir sosyal alan açtığına dikkat çekmektedir. *"Ben çok uzun yıllardır Ankara'da yaşayan biriyim. Eskiden bizim böyle toplanabileceğimiz, birbirimizle buluşabileceğimiz yerler neredeyse yoktu. Herkes dağınık şekilde yaşıyordu bir yerlerde, böyle olunca da kimse kimseyi tanımıyordu. Şimdi burası sayesinde bir araya gelebiliyoruz, daha fazla Trabzonlu insanla tanışabiliyoruz. Zincir şeklinde herkes birilerini buraya getiriyor ve halka genişliyor. Bu bakımdan böyle yerleri ben çok değerli görüyorum. Ankara'da birçok Trabzonlu insan var. Ticarete, siyasette, bürokrasi de ya da başka alanlarda birçoğunu tanımıyorduk. Ama burası sayesinde her geçen gün birilerini tanıyabiliyoruz"* (K-9).

Asabiye ve sosyal çevre ilişkisi bağlamında katılımcıların verdiği yanıtlar göz önüne alındığında kafenin insanlara yeni simalar tanıma ve sosyal çevresini genişletme olanağı sunduğu anlaşılmaktadır. Farklı meslek gruplarından insanları bir araya getiren mekan, zincirleme şekilde insanlar arasındaki diyalogu geliştirmektedir. Böylece her geçen gün kafedeki sosyal hayat ile daha fazla insanı tanıma imkanı sağlanmaktadır. Kafenin bu potansiyeli yakalamasında hemşericilik faktörünün de belirgin olduğu görülmektedir. Yanıtlara bakıldığında sosyal çevre açısından kafenin tercih edilmesinde asabiye önemli rol oynamaktadır.

5. Sonuç

Asabiye ve sosyal çevre/dayanışma bağlamında Ser-dem kafeyi ele aldığımız bu çalışmada, teorik kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmış, akabinde de gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde elde edilen bulgular analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Giriş kısmında belirtildiği üzere İbn Haldun'daki asabiye kavramı, nesep ve sebep asabiyesi olmak üzere iki biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın ağırlık noktasını daha çok sebep asabiyesi meydana getirmiş, hemşericiliğin büyükşehirde sosyal çevre ve dayanışma üzerindeki yansımaları ortaya konulmuştur. Saha çalışması ile ilgili kısımda metropol kentlerde hemşericiliğin ön plana çıkması, hemşericiliğin bir ihtiyaç olarak görülmesi, Ser-dem kafenin işlevi, kafenin sosyal dayanışma ve sosyal çevre açısından önemi başlıkları ele alınmıştır.

Metropol kentlerdeki kültürel, sosyal veya bölgesel çeşitliliğin bireyleri hemşericilik çatısı altında örgütlenmeye ve bir araya gelmeye ittiği anlaşılmıştır. Gurbetteki kozmopolit yapının içinde erimemek adına doğal bir hemşericilik dayanışması oluşturulduğu da gözlenmiştir. Ankara'daki Ser-dem kafenin hemşericilerin buluşması ve sosyalleşmesi açısından önemli bir yere sahip olduğu düşünülmüştür. İnsanların kafeye düzenli gelmesinde Trabzonluluğunun önemli bir neden teşkil ettiği görülmüştür. Trabzon kökenli insanların çoğunlukla bu mekanı tercih etmesinin altında hemşericiliğin, aile ortamı sunmasının, samimiyetin ve güvenin yattığı ifade edilmiştir. Bu düşünceler daha çok sebep asabiyesine işaret etmektedir. Kafenin sosyal dayanışma yeri olarak görülmesi ve sosyal çevre kazanımı noktasında fırsatlar sunması da çok dikkat çekmektedir. Bu durum kafeyi benzer kültürel ve sosyal hayattan insanların buluştuğu ve dayanışma içerisinde olduğu bir yer haline getirmiştir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Alatas, Syed Farid. "İbn Khaldun and Contemporary Sociology". *International Sociology*. 21/6. (2006). 782-795.
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aysoy, Mehmet, "İbn Haldun'da Gelenek Kavramı", *Sosyoloji Dıvanı*, 6, (2015), 307.
- Babacan, Mehmet Emin & Yılmaz, İsa. "Modern Dönem Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye İlişkisi". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 4/2. (2019). 185-187.
- Batur, Behçet. "İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri". *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46. (2021). 152-161.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınları, 2020.
- Çağrıncı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453-455. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dhaouadi, Mahmoud. "İbn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology", *International Sociology* 5/3. (1990). 319-335.
- Dilthey, Wilhem. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Yayınları: 2011.
- Doğan, İsmail. "Asabiye Kuramının Sosyolojik Söylemi ve İslam Dünyası ya da 'İbn Haldun Bir Bilinçsizlik Teorisini Midir?'". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 2/1. (2017). 112-114.
- Erkal, Mustafa vdğr., *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: D&R Yayınları, 2017.
- Fitcher, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

-
- Göcen, Gülüşan. "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14. (2013). 182-183.
- Görgün, Tahsin, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/8-12.
- Günay, Ünver. "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6. (1986). 80.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Haldun. *Devlet*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayınları, 2020.
- Kayapınar, Akif. "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15. (2006). 83-114.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.



Dergiabant

2023, 11(2): 385-399, doi: 10.33931/dergiabant.1344739



Mehmed Vehbi Efendi ve *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'an* Adlı Eserindeki Hadis Metodu Hakkında Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Ḥadīth Method in Mehmed Vehbi Efendi's *Khulāṣat al-Bayān fî tafsîr al-Qur'ān*

Semih ACET¹ 

Geliş Tarihi (Received): 17.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 23.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Yakın zamanda ilmi ve siyasi alanda çok önemli görevler üstlenen Mehmed Vehbi Efendi buhranlı bir dönemde yaşamasına rağmen halka rehberlik edecek eserler telif etmekten geri durmamıştır. Bu kapsamda yazılan *Hulâsatü'l-Beyân* isimli Kur'an Tefsiri, her ne kadar hak ettiği tanınırlığa erişememiş olsa da birçok yönden tahlile değer bir çalışmadır. Vehbi Efendi'nin ilgili tefsirinde hadisler ne ölçüde ve nasıl bir üslupla yer verdiğinin konu edildiği çalışmamızda kullanılan hadislerin sıhhat durumuna dair değerlendirmelere yer verilmemiştir. Müellifin hadisler bağlamında kaynak tercihinin ve ilgili kaynağa dair atf metodunun da tetkik edildiği çalışmamızda aynı dönemde yazılan benzer çalışmalara dikkat çekilmiştir. İlgili alanda yapılacak muhtemel çalışmalara katkı sunması gayesi ile kaydedilen çalışmamızın Vehbi Efendi'nin daha tanınmasına vesile olması temennisini taşımaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tefsir, Vehbi Efendi, Usul, Rivayet.

&

Abstract: Mehmed Vehbi Efendi, who recently held significant roles in the academic and political fields, did not hesitate to author works that would guide the people, despite living in troubled times. In this context, his Qur'an commentary titled "*Khulāṣat al-Bayān*" is a valuable study in many respects, although it may not have gained the recognition it deserves. Our study focuses on the extent and manner in which Vehbi Efendi includes hadiths in his relevant commentary. However, evaluations regarding the authenticity of the hadiths used in our study have not been provided. We also examine the author's choice of sources and citation methods related to hadiths, and we draw attention to similar works written during the same period. It is our hope that our study, which is recorded with the aim of contributing to potential future research in this field, will help raise awareness of Mehmed Vehbi Efendi.

Keywords: Ḥadīth, Tafsîr, Vehbi Efendi, Uṣûl, Riwāya.

Atf/Cite as: Acet, Semih. "Mehmed Vehbi Efendi ve *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'an* Adlı Eserindeki Hadis Metodu Hakkında Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 385-399. doi: 10.33931/dergiabant.1344739

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Semih Acet, Diyanet İşleri Başkanlığı, semihacet15@hotmail.com.

1. Giriş

“Rabbinden sana indirileni tebliğ et.” (Maide 5/67) emri gereğince tebliğ ve beyan vazifesi ile görevlendirilen Allah Rasûlü inzal olan ayetleri ashabına aktarmış ve anlaşılmayan hususları izah etmiştir. Bu kapsamda gerek Allah Rasûlü’nün söz ve davranışları gerekse Kur’an’ın ilk muhataplarının beyanlarını ihtiva eden rivayetler, müfessirlerin eserlerinde sıklıkla yerlerini almıştır. Bir ayetin ilgili hadislerle müracaat etmeden yeterince izah edilemeyeceğinden hareketle müfessirler, ayet-hadis bütünlüğü içerisinde izahat getirmeye imkan ölçüsünde riayet etmişlerdir. Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında hem ilmî hem de siyasî sahada çalışmalar yürüten Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsatü’l-Beyân* adlı çalışması ile Kur’an’ın halk nezdinde daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuştur. Daha önceden yazılan tefsir müktesebatından azami ölçüde istifade eden Vehbi Efendi, ayetlerin izahında sıklıkla hadislerle atıfta bulunmuştur.

Mehmed Vehbi Efendi’nin tefsirinde atıfta bulunulan hadislerin konu edildiği çalışmamızda müellifin ilgili hadisleri nasıl bir üslupla kullandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Makalemizin gayesi ve sınırları gereği konu edilen eser, kullanılan malzemenin mahiyeti çerçevesinde derinlikli bir tahlile tabi tutulmaksızın, öncelikle rivayetlerin ne şekilde kullanıldığı, malzemenin kaynağına olan atıfların ne düzeyde gerçekleştiği ve bu durumun kaynak güvenilirliği sadedinde ne gibi problemlere sebebiyet verebildiği özelinde olmuştur. Çalışmamızı *Hülâsatü’l-Beyân*’ın tefsir literatürüne ait bir eser olduğunu unutmadan ve hadis eserinin gerektirdiği bir metodoloji beklentisine girmeden sürdürmeye çalıştık. Tefsir ilminin kendine has paradigmasını ve dönemsel şartların getirisini göz ardı etmeksizin yaptığımız değerlendirmelerde, müellifin hadis literatürüne ait verileri ne şekilde ve nasıl bir yöntemle kullandığına dair ipuçlarını tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda hazırlanmış olduğumuz makalenin, eserin kendine has yapısı ve yazıldığı dönemin kültürel antropolojisi esas alınarak hazırlanacak derinlikli müstakil çalışmalara ışık tutacak nitelikte olduğu unutulmamalıdır. Makalenin boyutları göz önünde bulundurularak aynı başlık çerçevesinde çok fazla misal vermekten ve verilen misallerde tekrara gitmekten kaçınılmıştır. Yine aynı kaygı ile verilen misaller imkan ölçüsünde özetlenmiş ve tefsirde yer yer rastlanan ve konunun izahına katkı sunmayan gereksiz tartışmaların tahlilinden uzak durulmuştur.

Farklı türde akademik çalışmalara konu olan Vehbi Efendi’nin hayatı, eserleri ve düşünce yapısı incelenmiş ve ortaya konan eserler günümüz ilim dünyasına ayrı bir zenginlik olarak kaydedilmiştir. Tespit edebildiğimiz ölçüde bu kapsamda zikredilebilecek ilk eser Remzi Ateşyürek’e ait yüksek lisans tezidir. “Mehmed Vehbi Efendi’nin Hayatı Eserleri ve Tefsir Metodu”nun ele alındığı bu çalışmada, müellifin *Hülâsatü’l-Beyân* isimli tefsirindeki üslubu konu edilmiştir. Tefsirin hadis ilmi yönünden özelliğine müstakil bir başlık altında yer verilmiş olsa da oldukça kısa tutulan bu bölümde Vehbi Efendi’nin tefsirindeki hadis metoduna dair doyurucu bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır.² 2007 yılında İzzettin Pak tarafından “Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsir Metodu” adlı diğer bir yüksek lisans tezinde ise yine Vehbi Efendi’nin *Hülâsatü’l-Beyân* eseri kapsamında tefsir metodu irdelenmiştir. Ele aldığı konu gereği daha önceki yüksek lisans tezine oldukça yakın bir muhtevaya sahip olan bu çalışmada “Hadis İlmi Yönünden Mehmed Vehbi Efendi’nin Tefsiri ve Rivayet Üslûbu” adı altında bir başlık konulmuş olsa da çok kısa tutulan bölümde müellifin üslubu hakkında kapsamlı bir tahlil yapılmamıştır.³ Ali Akpınar’ın “Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri” başlıklı makalesinde yine müellifin hayatı, eserleri ve tefsiri ana hatları ile değerlendirilmiş ve bu kapsamda müellifin hadisleri ele alış metoduna dair bazı hususlara temas edilmiştir. Ancak makalenin konusu ve kapsamı gereği yapılan değerlendirmeler çok sınırlı düzeyde kalmıştır.⁴ Vehbi Efendi’nin hadis metoduna dair tespitleri bulabileceğimiz dikkati çeken tek çalışma Nuri Tuğlu tarafından yapılmıştır. “Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme” başlıklı makalenin maksadı ‘Müellifin usûlünü ve hadisçiliğini bütün yönleriyle ele almayı hedeflemekte; bilakis Cumhuriyet

² Bk. Remzi Ateşyürek, Mehmed Vehbi Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 78-81.

³ İzzettin Pak, Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu (1861-1949), (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2007), 121-124.

⁴ Ali Akpınar, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri (1862-1949), *Şehir ve Alimler Sempozyumu Kitabı*, ed. Ramazan Altıntaş vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 382.

sonrası dini kaynaklar arasında yer alan bu eseri genel hatları ile tanıtmaktır.' şeklinde ifade edilmiştir.⁵ *Hülâsatü'l-Beyân* tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda Vehbi Efendi'nin hadis metoduna dair kapsamlı bir malumat olmadığı gibi müellifin hadis eseri üzerinde yapılan tek makalenin de müellifin hadis metodundan ziyade kitap tanıtımı niteliğinde olması alanda belli bir boşluğu doğurmuştur. Bu ihtiyaca binaen ele aldığımız makalenin bir nebze de olsa Mehmed Vehbi Efendi'nin ilgili tefsirindeki hadis kullanımına dair üslûbuna ışık tutacağı gibi bu konuda yapılacak kapsamlı çalışmalara kapı aralayacağı ümidini taşımaktayız.

2. Mehmed Vehbi Efendinin Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Konya'nın Hâdim ilçesinin Kongul Köyü'nde doğdu. Babası ilimle de uğraşan Çelik Hüseyin Efendi'dir. Babasının lakabı sebebiyle Çelik soyadını almış, ilçesine izâfeten Hâdimî (Hâdimli) nisbesiyle anılmıştır. İlk tahsiline köyünde başlayan müellif, Konya'da bulunan medreselerde ilmî yolculuğunu devam ettirmiştir. II. Meşruiyet döneminde Konya Mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a giren Vehbi Efendi, Mondros Mütarekesinden sonra Kuvâ-yi Milliye içerisinde aktif görev almıştır. Bir dönem vekaleten Konya Valiliği görevini de yerine getiren Vehbi Efendi, TBMM açıldıktan sonra Konya Mebusu olarak meclise girmiştir. Mebusluğu döneminde Şeriyeye ve Evkaf Vekaleti görevini de üstlenen Vehbi Efendi, Sultan Vahdeddin'in İngilizlerin himayesinde İstanbul'dan ayrılmasından sonra onu padişahlıktan ve halifelikten azleden meşhur fetvayı vermiştir.⁶ Meclisin güvensizlik oyu sebebiyle düşen hükümetle birlikte vekillik görevi sona eren Mehmed Vehbi Efendi'nin 1923 Nisan'ında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin feshedilmesinin ardından mebusluk sıfatı da kalkınca siyaseti tamamen bırakmıştır. Akabinde kendisini ilme veren Mehmed Vehbi Efendi, İzmir Suikastı (1926) ile ilişkilendirilerek gözetim altında tutulsa da suçsuzluğunun anlaşılması üzerine İstiklal Mahkemesinde yargılanmaktan kurtulmuştur. 1949 yılında Konya'da vefat eden müellif Musalla Mezarlığına defnedilmiştir.⁷

2.2. *Hülâsat'ül-Beyân* Adlı Tefsiri

1911-1915 yılları arasında 15 cilt olarak telif edilen eser, 1928 yılında Evkaf-ı İslamiyye Matbaasında eski harflerle basılmıştır. Eserin Latin harfleri ile ilk baskısı ise 1966-1969 yılları arasında İstanbul'da Ahmed Sait Matbaasında dördüncü baskı olarak gerçekleştirilmiştir. Mezkur tefsirin bu baskısı Sabri Çağlayan ve Mümin Çevik tarafından eklenen fihrist ile birlikte 16 cilt halinde basılmıştır.⁸ Yaşadığı dönem itibarı ile buhranlı bir zaman diliminde yazılan tefsir, en mufassal ilk Türkçe tefsir olması ve tefsir alanının temel taşı niteliğindeki birçok tefsirleri özetle sunabilmesi ile dikkat çekmektedir.⁹ Kimi çevrelerce meşhur

⁵ Bk. Nuri Tuğlu, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2017), 35.

⁶ Cemal Kutay, eserinde Mebusan Meclisi Heyeti olarak Padişah Altıncı Vahdettin'i ziyaret eden Vehbi Hoca'nın padişahla olan diyaloglarına yer verdikten sonra şu izahatta bulunmuştur: "Kader, Vehbi Hoca'yı Şeriyeye Vekili olarak şu fetvayı verme tarihi vazifesine layık gördü (1 Kasım 1922): İmam'ül Müslimin olan Zeyd, düşmanın umum Müslimin aleyhinde mucibi mahv olan tekâlif-i şedîdesini bilâ zaruret kabul ile hukuk-ı ilmiyeyi müdafaadan aczini izhar ve Müsliminin müdafa-ı mücahidânelerinde düşmana müvafakatla Müsliminin ihlâl ve intihâsını mucip harekâta fiilen teşebbüs ve hareketi ihtilâlkâranede devam ve ısrar ve badehu ecnebi himayesine iltica ederek makam-ı hilafeti terk ve hilafetten bilfiil feragat etmekle şeran münhalîğ olur mu? Olur..." Bk. Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevî Mimarları*, (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 90, dipnot 4.

⁷ Bk. Remzi Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/540; Veli Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali", *Hülâsatü'l-Beyân Fî Tefsîr'il-Kur'an*, mlf. Mehmed Vehbi, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, Ahmet Sait Matbaası, 1966), 1/11-15; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri* (Konya: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 321-339; İsmet Parmaksızoğlu, "Mehmed Vehbi Efendi" *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976), 23, 431; Akpınar, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Ve Tefsiri (1862-1949), *Şehir ve Alimler Sempozyumu Kitabı*, 371-374; Arslan Karaoğlan, *Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1 (Bahar 2020), 330.

⁸ Bk. Akpınar, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri (1862-1949), *Şehir ve Alimler Sempozyumu Kitabı*, 382.

⁹ Nitekim tefsirin naşiri Mümin Çevik, eserin hususiyetlerini sayarken bu konuya dikkat çekmiş ve mezkur tefsirin İslam Aleminde yazılmış en muteber tefsirlerden hülâsalar naklederek tefsir mevzuunda bütün nokta-i nazarları zikretmiş olmasını en önemli bir meziyet olarak kaydetmiştir. Naşir sözlerinin devamında, eserde, Kâzî Bayzâvî, Taberî, Nisâburî, Sıddık Han gibi daha pek çok müfessirlerden istifade edildiğini beyan etmiştir. Eserin Türkçe neşredilen tefsirlere nisbetle mufassallığı ve sade bir üslûb naşirin

tefsirlerin naklinden öte gitmediğine dair eleştiriler yapılmış olsa da mezkur tefsirlerin ilk defa Türkçe olarak bu derece mufassal bir şekilde bir araya getirilmesi ve dahi bu görüşler içerisinde tercihlerde ve yorumlarda bulunulması müellifin eserinin salt bir nakilcilikten öte bir değer taşıdığını göstermektedir. Tefsir çalışmalarının baş tacı sayılan Elmalı Hamdi'nin eserinin barış döneminde ve devlet desteği ile yazılırken, Mehmed Vehbi Efendi'nin eserini en karışık dönemde ve kendi imkanları ile yazıp çok sonraları bastırabilmiş olması da düşünüldüğünde, müellifin güç şartlarda kısıtlı imkanlara rağmen ne derece kıymetli bir çalışma ortaya koyduğunu göstermektedir.¹⁰

Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân* tefsirinin dili bugün itibarıyla ağıdalı bir durum arz etse de edebî bir üslûbunun olduğu görülmektedir. Bol miktarda kullanılan Arapça terkipler tefsire akıcı bir üslup kazandırmıştır. Eserin 1966 yılına ait baskısını incelediğimizde o gün kullanılan dilin zenginliğinin boyutlarına şahit olmak mümkündür.

Müellif ilgili çalışmasını hazırlarken öncelikle ayetin açıklamalı kısa bir mealini verip akabinde farklı tefsirlerden istifade ederek ayeti açıklamaya çalışmıştır. Ayetin açıklamasına dair ayırdığı bölümün sonunda ise bütün anlattıklarını bir paragrafta özetlemiştir. Oldukça uzun cümlelerden oluşan bu paragrafın ayetten çıkabilecek hususları özet halinde sunumu müşahede edilmektedir.

2.3. Hadis Alanındaki Çalışmaları

Vehbi Efendi, Buhârî'nin *Sahîh*'ine Zebidî'nin yapmış olduğu muhtasarı tercüme ve şerh etmiştir. Müellifin hadis ve fıkıh bilgisine işaret eden ve 1966 yılında ansiklopedik boy ve dört cilt olarak ilk baskısı yapılan eserde, 1646 hadis tercüme edilmiş ve izahları yapılmıştır. Babanzâde'nin tercümesi kadar mufassal olmasa da yazıldığı döneme göre daha anlaşılır bir üslûbun hakim olduğu eser, Babanzâde Ahmed Naim'in telifi kadar itibar görmemiştir. Konu ile yapılan değerlendirmelerde, siyasî sahada verdiği bazı fetvalar, ittihatçılığı, dindar kesimler arasındaki olumsuz anlatımların tesiri ya da döneminde yaşayan bazı insanların onun olumsuz yönlerini öne çıkarmaların etkili olabileceği belirtilmiştir.¹¹

3. Müellifin *Hülâsatü'l-Beyân* Adlı Tefsirindeki Hadis Metodu

Mehmed Vehbi Efendi'nin hayatı, eserleri ve sözü edilen tefsiri hakkında kısa malumatların akabinde müellifin *Hülâsatü'l-Beyân* adlı tefsirinde hadisleri nasıl bir metodoloji çerçevesinde kullandığına dair izahatlar ehemmiyet arz etmektedir. Bu kapsamda müellifin mezkur tefsirinde hadisleri kaynak olarak kullanım metodu, sebep-i nüzûl ve Kur'an kıssalarının izahında rivayetlerin kullanım durumu ve yine hadis usulüne dair atıflar çerçevesinde değerlendirmeler yapılacaktır.

3.1. Hadisleri Kaynak Olarak Kullanması

Müfessirin ayetleri açıklarken farklı tefsirlerden istifade ettiği gibi zaman zaman hadislere atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim mezkur tefsirdeki metodunun konu edildiği bir çalışmada müellifin hadislerden sıklıkla istifade ettiği belirtilmiş, müellifin hadislere yer verirken sened zincirine yer vermediğine, hadislerin tahririni yapmadığına ve hadislerin kaynağına işaret edilmediğine dikkat

eser hakkında kaydettiği diğer önemli hususiyetler arasında zikredilebilir. Bk. Mümin Çevik, "Naşirin Açıklaması", *Hülâsatü'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'an*, mlf. Mehmed Vehbi, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, Ahmet Sait Matbaası, 1966), 1/9.

¹⁰ Konu ile ilgili değerlendirmelerin detayı için bk. Akpınar, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri (1862-1949)", 382; Müellifin şahsiyeti ve eserin yazımı esnasında gösterdiği fedakarlık hakkındaki misaller için bk. Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali", 1/11-15.

¹¹ Bk. Nuri Tuğlu, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2017), 49-51. Müellif ile ilgili yapılan bir çalışmada ise Vehbi Efendi'nin bu durumuna işaret eden özetle şu değerlendirmelerde bulunulmuştur: Maalesef Mehmed Vehbi ne Osmanlı döneminde ne de cumhuriyet döneminde yaranabilmiştir. Vahdettini azletmiş olması ile Osmanlı karşıtı görülürken, CHP'ye intisap etmemesi ve fırkacılık yapmaması sebebiyle ve bu konudaki onurlu duruşu ile cumhuriyetçilerce istenmeyen ilan edilmiştir. Yine bazı icraatları sebebiyle halk tarafından dışlanmış ve oğlunun il başkanı olması da bunda etkili olmuştur. Bütün bunlar onu son dönemlerinde münzevi ve siyasilerden uzak yaşamasına sebebiyet vermiştir. Kısaca o her iki dönemin zorlu zamanlarında yaşamış ve onurlu duruşunu muhafaza etmiştir. Ama maalesef Vehbi Efendi hem ilim çevrelerinde hem de kamuoyunda hak ettiği yeri bulamamıştır. Bk. Akpınar, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Ve Tefsiri (1862-1949)", 390-392.

çekilmiştir.¹² Bunun yanında hadis kaynağının açıkça zikredilerek hadisin sıhhatinin belirtildiği misallerin de mevcut bulunduğunun ifade edildiği ilgili çalışmada, Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirinde, sahih, hasen, zayıf ve uydurma hadislere yer verdiği belirtilmiştir. Mezkur hadislerin ne sıklıkta zikredildiğine dair herhangi bir değerlendirmenin kaydedilmediği çalışmada sadece belli miktarda misaller kaydedilmekle yetinilmiştir.¹³ Tefsirde kaydedilen hadislerin mahiyeti ile ilgili yapılan başka bir değerlendirmede ise müellifin, rivayetleri ekseriyetle doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırdığı, gerek nüzûl sebepleri ile ilgili gerekse anlama ilgili rivayetlerin büyük bir yekûn tutmakla birlikte bu haberler içerisinde zayıf hatta uydurma hadislerin bulunduğu belirtilmiştir. Vehbi Efendi'nin aynı zamanda ayet ve surelerin faziletleri, peygamberlerle ilgili haberler, geçmiş milletlerle ilgili kıssalar, ahiret ve ahiretle ilgili konularda israilî rivayetleri naklettiğine dikkat çekilmiştir.¹⁴

Hadislere olan atıfların yoğunluğu bakımından eserin dirayet tefsirlerinin genel evsafını yansıttığını söylemek mümkündür. Müellifin hadislere atıf yaparken standart bir metodunun olduğunu söylemek zordur. Kimi zaman metnin tamamı verilirken, kimi zaman metnin sadece konuyla ilgili olan kısmı yer alabilmektedir. Kimi zaman da hadis metni verilmeyip hadisin muhtevası müfessir tarafından özet halinde sunulmaktadır. Bunların yanında eserde en sık rastlanan yöntem ise herhangi bir hadis metnine ve kaynağına dair herhangi bir malumata yer vermeksizin sadece anlatılan konuyla ilgili bir rivayetin var olduğunun kaydedilmesi şeklindedir.¹⁵ Dolayısıyla müfessir eserinde hadisi şeriflerin teyid gücünden istifade ettiği gözlemlenmektedir.

Tefsirde hadise dair verilerin aktarılmasında dikkat çeken husus, genellikle hadislerin kaynağına yönelik herhangi bir atfın bulunmamasıdır. Kullanılan her bilginin kaynağının tam olarak verilmemiş olması klasik eserlerimizin genel yapısı ve dönemsel hususlar gereği kabul edilebilir bir durum arz etmiş olmakla beraber, çoğunlukla hadisin geçtiği eser isminin bile verilmemiş olması hadislerin teyidinde zorluklara sebebiyet verebileceği bir hakikattir. Mesela hadisin kaynağını belirtmek üzere en azından Buhârî, Müslim, Tirmizî şeklinde eser ismine dair yapılacak atfın hadisin sıhhati adına net bir veri olmasa da en azından belli bir fikir verebilmektedir.¹⁶ Ancak mezkur tefsirde müellif hadislerin sıhhatine dair herhangi bir açıklamada bulunmadığı gibi hadisin kaynağını gösterir herhangi bir atıfta da bulunmamaktadır. Müellifin kimi zaman sahabe ravisini¹⁷ belirttiği görülmekle beraber, senedin sıhhat durumunu tespit adına kaydedilen bu malumat her daim yeterli olmamaktadır. Bazen müellif Allah Rasûlü şöyle buyurdu diyerek hadisin tercümesini vermekte¹⁸, zaman zaman da Arapça metnini ve mealini¹⁹ birlikte zikrettiği görülmekte ise de hadis metinlerinin tam olarak verildiği misaller tefsirin genelinde çok fazla yer almamaktadır.²⁰ Mesela musibet kavramının açıklandığı bölümde²¹ müellif yapılan izahatı teyid sadedinde Rasûlüllah'ın "Mümine eza veren her şey; mümine musibettir."²² şeklinde hadîs-i şerifin mevcudiyetini beyan etmiştir. Tefsirde çoğunlukla hadisin varlığına atıf

¹² Bk. Pak, "Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu", 121-124; Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkamu'l-Kuran adlı tefsirindeki metoduna dair bir çalışmada yapılan değerlendirmede ise müellifin mezkur tefsirde hadislerin kaynaklarını belirtmediği, hadislerin sıhhati konusunda hiçbir değerlendirme yapmadığı ve çoğu kere de hadisin ilk ravisinin ismine bile yer vermediğine vurgu yapılmıştır. (Bk. Recep Demir, "Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kurâniye'si", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 22, (2013), 436. Müellifin *Hulâsatü'l-Beyân*'daki hadisleri kullanım metodunun benzeri şekilde diğer tefsirinde de ifade edilmiş olması, hadislere atıf yoğunluğu farklı olsa da bahse konu metodun müellifin tefsirindeki mutad metodu olduğu söylenebilir.

¹³ Bk. Pak, "Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu", 121-124.

¹⁴ Bk. Akpınar, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri (1862-1949)", 386.

¹⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsîr'il-Kur'an*, nşr. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, Ahmet Sait Matbaası, 1966), 1/239.

¹⁶ Müellif'in zaman zaman hadisin geçtiği kaynağı bizzat belirtmiş olduğu durumlara da rastlamak mümkündür. Ancak bunların genel içerisinde az sayıda olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerin kaynağına atıf noktasında kısa bir değerlendirme için bk. İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/320-321.

¹⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/244; 2/683, 789.

¹⁸ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/546.

¹⁹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/532.

²⁰ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/690.

²¹ Bk. el- Ali İmran 3/14.

²² Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/267; Ayrıca bk. 2/625.

yapılmakla yetinilmiş olmasını göz önünde bulundurduğumuzda burada hadis metninin zikredilmiş olması kaynağı tetkik edebilme adına dikkate değer bir durumdur. Ancak hadisin kaynağına dair herhangi bir malumatın kaydedilmemiş olması, zikredilen bu metnin sıhhatini tespit ve varlığını teyid için yeterince bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte müellif, az da olsa rivayetin geçtiği kaynağa atıfta bulunabilmektedir. Mesela bir ayetin izahında müellif, “Müslim ve Buhârî'nin ittifakları ile Ebu Hureyre hazretlerinden rivayet olunan bir hadîs-i şerifte Rasûlullah Efendimiz şöyle buyurmuştur.” diyerek hadis metnini tam olarak zikretmiştir.²³ Bu tarz atıflarda da her ne kadar senedin kaynağına tam olarak ulaşamaz isek de en azından senedin sıhhati adına belli nisbette bir fikirde bulunmak imkan dahilinde olabilmektedir. Ancak ifade edildiği üzere bu şekilde olan rivayet atıflarının sayısı eserin geneline bakıldığında oldukça azdır.

Tefsirde geçen ilgili misallere baktığımızda müellifin hadislere atıf yaparken takip ettiği kaynak gösterim metodunun kaynağına ulaşma noktasında yeterli veriye haiz olmadığı düşünülmektedir. Öyle ki atıfta bulunulan bir rivayetin kaynağını araştırmak isteyen bir kişinin, anlatılan konuyu teyid eden bir rivayetin var olduğuna dair bir verinin ötesinde bir malumata ulaşması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Tabi bu durumun sadece Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hulâsatü'l-Beyân* tefsirine has bir durum olduğu düşünülmemelidir. Nitekim tahrîc literatürünün oluşumunda etkili olan sebepler arasında, çeşitli ilim dallarına ait eserlerde kullanılan hadislerin kaynağına işaret etmeye verilen önemin giderek azalmasının da gösterilmiş olması²⁴, bahse konu durumun islamî literatürün dönemsel şartlarının oluşturduğu bir yapının tezahürünü yansıttığını düşündürmektedir. Bunun yanında tefsir literatürü özelinde yapılan şu değerlendirmede ise mezkur eserlerdeki kaynak güvenilirliği sorunu ve kaynak gösterimine dair yönelimin sebeplerine işaret edilmektedir: “Tefsirlerde kaynak güvenilirliği sorunu dolayısıyla aktarılan bilginin bağlayıcılığına dair problemler ilk dönem tefsir rivayetlerinin isnad açısından mevkûf ve maktû' olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sorun sonraki dönemlerde müfessirlerin, kendilerinden önceki tefsirlerden yaptıkları alıntılarda da ilk kaynaklara inmemeleri veya bilginin doğruluğunu tespit konusunda titiz davranmamaları sonucunda genel bir yönelim halini almıştır. Bu durum akademik kaygıların yanı sıra tefsir eserleri başta olmak üzere doğruluk ve mevsukiyetiyle değer kazanan İslami literatürün kaynak güvenilirliği açısından gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Son zamanlarda klasik tefsirler üzerine yapılan tahkik ve tahrîc faaliyetlerinin yanı sıra müellifin belirttiği kaynaklara ulaşma (azv/isnad) çalışmalarına gösterilen yoğun ilginin de bu sebeple oluştuğu söylenebilir.²⁵ Netice olarak ise söz konusu kaynak gösterim üslûbunun kaydedilen bir rivayetin mahiyeti hakkında yeterince veriye ulaşmayı her zaman mümkün kılmadığı da bir hakikattir. Mesela Bakara suresinde Firavun'un İsrailoğulları'nın erkek çocuklarını öldürdüğü ve kız çocuklarını hayatta bıraktığı anlatılmaktadır.²⁶ Müfessir bu ayeti anlattığı bölümde Firavun'un bir sene doğanları katlettiğini ve diğer sene de doğanları hayatta bıraktığını, Harun (as)'ın affa tesadüf eden senede ve Musa (as)'ın da katle tesadüf eden senede dünyaya geldiklerinin mervî olduğunu kaydetmiştir.²⁷ Bu misalde olduğu üzere müfessir ayetin izahı sadedinde hadislere atfen bazı bilgiler aktarmıştır. Ancak mervî olduğu söylenen hadislerle ilgili hiçbir kaynağına yer verilmemiştir. Haliyle okuyucunun verilen malumatı tahlil adına yeterli veriye ulaşma imkanı sınırlı kalmıştır.

Özellikle israiliyyat türü olup karışma ihtimalinin olduğu konularda verilen malumatın mahiyetinin tespiti büyük önem arz etmektedir. Mesela müellif, Âl-i İmrân suresinde peygamberleri katleden kimselerden bahseden ayeti²⁸ izah ederken Ebû Ubeyde'den rivayet edilen bir hadise atıfta bulunur. Bu hadise göre Allah Rasûlü “Yahudilerin bir kuşlukta 43 nebiyi katlettiklerini ve o nebilerin etbândan dahi emri bilma'ruf etmek üzere kıyam eden, yüz on iki kimseyi ikindi vakti katlettiklerini” beyan etmiştir.²⁹ Burada dikkat çeken husus ayetin izahında kendisine atıfta bulunulan rivayet önemli sayısal veriler

²³ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3262.

²⁴ Bk. Mehmet Görmez, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/419-420.

²⁵ Bilgin, Recep. “Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalı Örneği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Haziran 2019): 150.

²⁶ Bk. el-Bakara, 2/49.

²⁷ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/123.

²⁸ Bk. el-Ali İmran, 3/21.

²⁹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/567.

vermesine rağmen konunun tespit ve teyidine dair herhangi bir kaynağın işaret edilmemiş olmasıdır. Benzer bir misali Hz. İsa'nın bahislerinin geçtiği ayetlerin³⁰ tefsirinde görmek mümkündür. Nitekim müellif Hz. İsa'nın 30 yaşında peygamberliğini izhar ettiğini ve 30 ay tebliğin akabinde semaya ref olunduğunu hadis verisi olarak kaydetmiştir.³¹ Hz. İsa'nın mucizelerinin anlatıldığı bölümde³² ise müellif topraktan kuş sureti haline getirilip uçurulan kuşun cinsinin yarasa olduğuna dair birçok rivayetin mevcudiyetini ifade etmişse de herhangi bir hadis metnine veya kaynağına dair malumata yer vermemiştir.³³ Bu hususun tezahüründe, kendisinden önceki tefsir literatürünün birçok eserini kendine has üslûbu ile damıtarak hazırladığı tefsirini dilimize kazandıran Mehmed Vehbi Efendinin, müracaat ettiği kaynakların genel yapısının ve dönemsel üslûbun izlerini görmek mümkündür.

Müellifin hadislerden istifade ederken zaman zaman kaynak sunduğu müşahede edilmektedir. Ancak hadis kaynağı olarak kendisine en çok atıfta bulunulan eserler tefsir kitaplarıdır. Mesela bir ayeti kerimede Cenab-ı Hak, insanlara iyiliği emrederken kendi nefsinin unutanları uyarmıştır.³⁴ Müfessir bu ayeti izah ederken bu evsaptaki kimsenin ahirette dudağının makasla kesileceğine ve cehennemden kötü kokusundan müteazzi olacaklarına dair ehâdîs-i celîlenin Fahri Râzî'de mezkur olduğunu aktarmıştır.³⁵ Bu misalde müfessir konu ile ilgili hadisin içeriğine dair bazı bilgiler vermekle beraber rivayetin geçtiği tefsirin ismi dışında herhangi bir veriye atıfta bulunmamıştır. Nakledilen malumata ulaşılmasında büyük zorluklara sebebiyet veren bu üslûbun, tefsir pratiğinin mevcut yapısı içerisinde bir izahının yapılabileceği düşünülse de özellikle hadisin teyidi için çaba gösteren ulemayı zaman kaybına sürüklediği muhakkaktır.

Yakın dönemde yapılan bazı çalışmalar arasında bahsi geçen hususun ilgili esere münhasır olmayıp yakın dönemde yazılan diğer eserlerde de rastlanan muhtemel bir temayülün yansımaları olduğuna işaret eden kimi değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Mesela Elmalı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri hakkında yapılan bir çalışmada şu ifadeler yer verilmiştir: "Elmalı, ayetlerin sebebi nüzûlünü açıklarken kullandığı hadislere kimi zaman nereden ve kimden aldığına dair ismen atıfta bulunmakla birlikte çoğunlukla kimden ve nereden aldığına işaret etmemiştir."³⁶ Aynı çalışmanın başka bir bölümünde yapılan değerlendirmelere baktığımızda ise bilginin kaynağına atıf sadedinde mezkur tenkit konularının *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*'nde de görülebildiğini göstermektedir: "Kullandığı bu rivayet ve hadisleri birinci el hadis kaynaklarından almak yerine tefsirlerden yani ikinci el hatta üçüncü el durumundaki kaynaklarından almayı tercih etmiştir. Bu nakilleri ise genellikle Râzî, Suyûtî ve Âlûsî'nin tefsirlerinden Türkçe'ye çevirmek suretiyle aktarmıştır. Bu durumda Elmalı'nın rivayet ve hadisleri nakletme konusunda bir hadisçi kadar hassas ve titiz davrandığını söylemek zordur."³⁷ Hadis özelinde olmamakla birlikte genel manada Elmalı'nın tefsirinde kaynak göstermede yeterince titiz davranmadığı farklı çalışmalarda da temas edilmiş olması³⁸ dönemsel tefsir metoduna dair bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Alisi ve Tefsiri* adlı eserin müellifi Ömer Nasûhî Bilmen'in hadis kültüründeki yerine dair yapılan bir çalışmada, müellifin atıfta bulunduğu hadis kitaplarının kaynaklık değeri irdelenmiş ve bu başlık altında şu tespitlere yer verilmiştir: "Ömer Nasûhî Bilmen'in eserlerine baktığımızda, bazen rivayet ettiği hadislere kaynaklık eden kitapları zikrettiğini bazen de zikretmediğini görürüz. Kaynak gösterdiği yerlerde ise "Buhârî'de şöyle geçiyor, Müslim'de şöyle geçiyor." veyahut "Ebû Dâvûd ve Nesai'nin rivayetlerine göre" gibi ifadelerle sadece kaynağın

³⁰ Bk. el-Ali İmran, 3/48.

³¹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/603.

³² Bk. el-Ali İmran, 3/49.

³³ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/603.

³⁴ Bk. el-Bakara, 2/44.

³⁵ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/117.

³⁶ Sami Şahin, "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserde Elmalı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı", *Bir Kur'an Mütefekkiri M. Hamdi Yazır*, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 259.

³⁷ Şahin, "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserde Elmalı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı", 269.

³⁸ İsmet Ersöz, Elmalı Hamdi Yazır'ın tefsirinin özelliklerine dair yaptığı bir bildiri de şu ifadelerle yer vermiştir: "Elmalı, kaynak gösterme konusunda titiz davranmamış, kendisi çapında bir allameden bekleneni üzülmeye söyliyelim ortaya koymamıştır." İsmet Ersöz, "Elmalı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 175.

adını zikretmiş, ancak kitap ve bab adlarını vermemiştir.”³⁹ Müellif yapmış olduğu bu tespitin akabinde ‘Ömer Nasûhi Bilmen’den önce yaşamış pek çok müellif de kendi eserlerine alacakları hadisleri asıl kaynaklardan değil de daha çok tâlî derecedeki eserlerden naklettiği de tarihî bir gerçektir.”⁴⁰ hatırlatmasında bulunarak hadislerin kaynak gösteriminde bahsi geçen tenkit konularının sadece son dönemde yazılmış tefsir eserlerinde görülmeyip daha önceki eserler de mevcut olduğuna vurgu yapmıştır. Aynı tefsir üzerine araştırma yapan Davut Aydüz ise Ömer Nasûhi Bilmen’in tefsirinde konu edinilen fikhî meselelerde kaynak gösterirken asıl kaynak olan fıkıh kitaplarından ziyade bilginin aktarıldığı tefsir kitaplarına atıf yapmasını tenkit etmiş olması⁴¹ bilginin kaynağına atıf konusunda yaşanan sorunun hadislerle münhasır olmayıp diğer alanlarda kaydedilen malumatlarda da yaşandığını göstermektedir.

3.2. Sebeb-i Nüzûlün İzahında Hadislerden İstifade Etmesi

Mehmed Vehbi Efendi, ayetleri izah ederken sebeb-i nüzûl bilgisine sıklıkla yer vermiştir. Müellifin ayetlerin sebeb-i nüzûlüne dair izahlarda bulunurken hadislerden oldukça fazla istifade ettiği görülmektedir.⁴² Hadise dair malumatlarda ise en çok kullanılan yöntem ayetin sebeb-i nüzûlüne dair yapılan açıklamanın akabinde konu ile ilgili rivayetin mevcudiyetine atıf yapılması şeklindedir.⁴³ Bunun yanında hadis metninin müellif tarafından özetlenerek zikredildiği durumlara da tefsirde sıklıkla rastlamak mümkündür.⁴⁴ Bu noktada müellifin en çok tercih ettiği metodun bu iki metot olduğu dikkat çekmektedir. Bu tarz atıflarda sahabe râvisinin zikredildiği durumlar yer yer görülmektedir.⁴⁵ Bu iki yöntemin yanında az da olsa hadis metninin tam olarak verildiği de müşahede edilmektedir.⁴⁶ Bu üç yöntemde hadisin sened ve sıhhat bilgisine genellikle rastlanmamakla beraber müellif nadir de olsa hadisin metin ve senedini tam olarak kaydettiği görülebilmektedir.

Müellifin yöntemine dair bu genel açıklamaların akabinde müellifin metodunu müşahhaslaştırma adına şu misal zikredilebilir: “Hâzin ve Beyzâvî’nin beyanlarına nazaran ayetin sebeb-i nüzûlü; ensardan bir zatın iki oğlu Rasûlullah’ın bi’setinden evvel Nasârâ dinini kabul etmişlerdi. İslamiyet’in zuhuru üzerine pederleri, oğullarını İslamiyet’e duhule icbar edip onlar da kabulden imtina edince, huzur-u risalete arz ederek icbarını teklif etmesi üzerine bu ayetin nazil olduğu ve oğullarının halleri üzerine terk olundukları mervîdir.”⁴⁷ Burada görüldüğü üzere müellif, hadis metnini kendi ifadeleri ile beyan etmiş ve hadisin sened, kaynak ve metnin aslına dair bir veriye yer vermemiştir. Bunun yanında müellif ayetin sebeb-i nüzûlüne dair farklı rivayetler varsa her birisini kaydettiği de vakidir. Bu durumun tefsire ayrı bir zenginlik kattığı muhakkaktır. Mesela bir ayetin izahı sadedinde kâfire sadaka verilip verilemeyeceğinin tartışıldığı bir bölümde müellif şu açıklamada bulunmuştur: “Ensardan bazılarının Yahudilerle karabetleri olduğu halde “İslam olmadıkça biz size bir şey veremeyiz.” demeleri üzerine ayetin nazil olduğu mervîdir. Yahut Ebu Bekir’in kerimesi Esmâ’nın validesinin annesi müşrike olduğu halde Esmâ’dan bir miktar nafaka istemesi üzerine Esmâ, “Ben Rasûlullah’tan isti’zan etmedikçe bir şey vermem.” deyip Rasûlullah’tan isti’zanı üzerine ayetin nazil olduğu mervîdir.”⁴⁸ Bu misali zikretmemizin nedeni müellifin farklı bir yöntemine işaret etmek içindir. İlgili misalde müellif hadis metninin bir

³⁹ Hüseyin Akyüz, “Ömer Nasuhi Bilmen’in Hadis Kültüründeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Nisan Mayıs Haziran 2016), 75. Yine Davut Aydüz, Ömer Nasuhi Bilmen’in Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri ile ilgili bir çalışmasında ise şu değerlendirmede bulunmuştur: “Ömer Nasuhi Bilmen Hoca fikhî meseali açıklarken, istinbat ettiği veya naklettiği hükümleri teyid için, az da olsa hadis-i şerifle isti’hadada bulunur. Fakat onun hadise çok az yer verdiği dikkati çeker. Ayrıca hadislerin kaynağını da vermez.” Davut Aydüz, Ömer Nasûhi Bilmen’in "Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (Nisan Mayıs Haziran 2003), 103.

⁴⁰ Bk. Akyüz, “Ömer Nasuhi Bilmen’in Hadis Kültüründeki Yeri”, 76.

⁴¹ Bk. Aydüz, Ömer Nasûhi Bilmen’in "Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri", 109.

⁴² Konu ile ilgili yapılan bir değerlendirmede müellifin sebeb-i nüzûl bilgisi çerçevesinde hadislerle sıklıkla müracaat ettiği fakat bu rivayetler arasında zayıf hatta uydurma hadislerin mevcudiyetine dikkat çekilmiştir. Bk. Ersöz, *Hulâsatü’l-Beyân*, 18/320-321.

⁴³ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 2/695.

⁴⁴ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 2/676, 682, 695, 697.

⁴⁵ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 1/212.

⁴⁶ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 8/3254.

⁴⁷ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 2/477.

⁴⁸ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 2/505.

kısmını kendi ifadeleri ile özetlerken bazı konuşma metinlerini tırnak içine alarak zikretmektedir. Bu tarz misallere tefsirin farklı yerlerinde sıklıkla rastlamak mümkündür.

Kimi zaman müellif, ayetlerin nüzûl sebeplerine dair farklı rivayetleri bir araya getirme gayesiyle mezkur rivayetleri sıralar ve her bir rivayete binaen ayetin alacağı manayı ifade eder. Mesela Taha suresinin başında “Habibim! Biz Kur’an’ı senin meşakkat çekmen için üzerine inzal etmedik, ancak Allah’tan korkan kimse için mev’ize olarak inzal ettik.”⁴⁹ Müellif ilgili ayetin sebab-i nüzûlü sadedinde dört rivayetin oluşunu ifade etmiş ve her bir rivayet muvacehesinde ayetin alacağı manayı beyan etmiştir.⁵⁰ Eserin farklı yerlerinde rastlanan bu üslup sayesinde ilgili ayetle alakalı farklı rivayetleri görmek mümkün olabilmektedir. Burada dikkat çeken husus ise müellifin ilgili rivayetler arasında herhangi bir tercih yapmaksızın tercih edilecek her bir rivayet için muhtemel manayı kaydetmiştir. Müellifin yeri geldiğinde rivayetler arasında tercihte bulunduğu misaller göz önünde bulundurulduğunda, mezkur misalde müellif, konuyla ilgili ulaşabildiği rivayetleri bir araya getirerek herhangi bir yönlendirmeye gitmeksizin okuyuculara ayetlere farklı açılardan bakabilme imkanı vermiştir.

Mehmed Vehbi Efendi’nin sebab-i nüzûlü ihtiva eden hadislere dair yaptığı atıfların yöntemi konusuna gelince bazı noktalar göze çarpmaktadır. Mesela müellifin hadis kaynağı olarak siyere dair bir esere atıfta bulunmuş olması bu konuda ilk olarak zikredilebilecek husustur. Hadisin siyer kitabının hangi bölümünde geçmiş olduğuna dair herhangi bir verinin verilmiş olmaması da işin diğer bir boyutudur. Burada zikredilecek bir başka husus ise hadislerin sıhhatine dair verilere çok fazla yer verilmemiş olmasıdır. Müellifin hadisin sıhhatini ifade esnasında yapılan teknik değerlendirmelerin yeterince isabetli olmaması ise zikre değer diğer bir husustur. Mesela Bakara suresinde geçen bir ayetin sebab-i nüzûlünün tartışıldığı bölümde müellif konu ile ilgili iki rivayetin olduğunu ancak Fahri Râzî’nin beyanına nazaran esah olanın, ayetin Yahudiler hakkında olduğunu beyan eden rivayet olduğuna işaret eder.⁵¹ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus müfessirin beyanının hadisin sahihlik kriteri olarak yansıtılmış olmasıdır. Tefsir literatüründe herhangi bir müfessirin kanaatinin bir diğerine nazaran farklı bir değer ifade edebileceği anlaşılabilir bir durum olmakla beraber bu kanaatin hadis literatürünün ıstıhları kapsamında bir ölçü olarak ortaya konulmuş olmasının yeterince isabetli olmadığı söylenebilir. Tabi bunun yanında müellifin sahabe ravisine nisbeten hadis metnini ve kaynağını açıkça verdiği durumlar da vakidir.⁵² Ancak hadise dair atıfların geneline baktığımızda bu tarz verilerin daha az yer kapladığını söylemek mümkündür.

3.3. Hadis Usulüne Atıflar Yapması

Mehmed Vehbi Efendi’nin tefsirinde genellikle hadis usulüne dair teknik bilgilere fazla yer vermediği görülmektedir. Eserin mahiyeti itibari ile anlaşılabilir olan bu duruma metinde geçen rivayetlerin tetkikinde de rastlanmaktadır. Nitekim müellif bir konuda geçen farklı rivayetlerin arasında herhangi bir izahta bulunmaksızın tercih yapmakta veya rivayetlerden farklı bir yorumda bulunabilmektedir. Mesela Bakara suresinde kiblenin değiştirilmesine binaen eleştirilerini sunan sefiherden bahsedilir.⁵³ Müellif bu ayeti izah ederken süfeha kelimesi ile muradın, Yahudiler veyahut Mekke müşrikleri ya da Medine münafıkları olmasına dair rivayet mevcut ise de esah olan Hâzin ve Beyzâvî’nin beyanları vechile her üç fırkanın murad olmasında bir mani olmayacağına dair açıklamada bulunmuştur.⁵⁴ Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus müellifin herhangi bir rivayetin doğrultusunda görüş beyan edip etmemesinin ötesinde mezkur rivayetleri niye tercih etmediğine dair bir izahın yeterince yapılmamış olmasıdır. Nitekim hadislerin gerek senedinde gerekse metninde muhtemel bazı kusurlardan ötürü rivayetlerin tercih edilmemesi gayet tabii bir durumdur. Ancak rivayetlerin mevcudiyetinin ifade edilmesine rağmen kimi rivayetlerle çelişebilecek bir görüşün esah olarak zikredilmesi teknik anlamda dikkat çekicidir.

⁴⁹ et-Taha, 20/2, 3.

⁵⁰ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3265.

⁵¹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/200.

⁵² Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/275.

⁵³ Bk. el-Bakara, 2/142.

⁵⁴ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 1/244 .

Müellifin genel bir metodu olmamakla beraber zaman zaman hadislerin sıhhat derecesine dair malumat verdiği ve yine hadis usulüne ait bazı bilgileri aktardığı müşahede edilmektedir. Mesela Âl-i İmrân suresinin ikinci ayetinde Allah'ın hayy ve kayyum olması izah edilirken müellif Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin beyanlarına nazaran bu ayetin ism-i a'zam olduğuna dair rivayetin mevcudiyetine işaret etmiştir. Akabinde ise hadis metnini herhangi bir sened vermeksizin kaydetmiştir.⁵⁵ Tefsirin genelinde müellif hadis metninin sıhhatine dair herhangi bir izahta bulunmazken burada bu hadisin haber-i âhâd olduğunu ve dolayısıyla kati bir hüküm ifade etmezse de zan ifade ettiğini beyan etmiştir. Bu misalde görüldüğü üzere müellif tefsirinde az da olsa hadisin sıhhat durumuna ve buna binaen ahkâmının niteliğine temas etmiştir.

Müellifin hadis usulüne olan atıfları çerçevesinde diğer bir misalde Cenab-ı Hakk, Yahudi ve Hristiyanlara Tevrat ve İncil'in Hz. İbrahim'den sonra indirilmiş olmasına rağmen hangi beyyine ile Hz. İbrahim'in dini hakkında tartıştıklarını sorar.⁵⁶ Bu konunun izharı sadedinde müellif Hz. İbrahim ile Hz. İsa ve Hz. Musa'nın arasında ne kadar zaman geçtiğine dair iki rivayete başvurur. Kâzî'nin beyanına atfen verilen bu rivayetlerin birincisine göre Hz. İbrahim ile Hz. Musa arasında bin sene ve Musa ile İsa Peygamber arasında bin sene olduğu rivayet olunmaktadır. İkinci rivayette ise Hz. İbrahim ile Hz. Musa arasında 575 sene Hz. Musa ile Hz. İsa arasında ise bin dokuz yüz yirmi sene olduğu belirtilmektedir. Müellif tefsirinde her iki rivayeti kaydettikten sonra sayısal verilerin mazbut olmaması hasebi ile hangisinin asıl olduğu noktasında kati hüküm verilemeyeceğini, ancak bu rivayetlere binaen Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hristiyanlardan çok evvel yaşadığının kat'i olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Burada dikkatimizi çeken husus müellifin, ihtilaf halindeki hadisler karşısında herhangi bir tevil arayışına girmeksizin veya birini diğerine tercih etmeksizin mevcut rivayetleri beyan etmekle yetinmiş olmasıdır.⁵⁸ İhtilafın çözüm yollarına dair herhangi bir işlemde bulunmadan farklı verilere sahip hadislerden mevcut haliyle kati bir hükme ulaşamayacağını beyan eden müellifin hadis usulü açısından isabetli bir yaklaşımda bulunduğu muhakkaktır. Eserin ayetlerin tefsirine yönelik olması hasebiyle konunun uzamamasına riayet edilerek ihtilaf halindeki hadislerin teviline gidilmemesi ve rivayetler arasında tercihten ziyade mevcut olanların bir araya getirilmesinin gaye edinilmesi müellifin muhtemel metodu olarak anlaşılabilir bir durumdur. Buna mukabil müellifin zaman zaman ihtilaf halindeki rivayetlerin metinleri üzerinde tahlilde bulunduğu ve gerekçesi ile birlikte tercihinin açıkça ifade ettiği de vakidir. Mesela dâbbetü'l-arzın çıkacağı zamana dair konunun tartışıldığı bölümde⁵⁹ müellif, mezkur canlının üç defa çıkıp kaybolacağına dair rivayetler çerçevesinde geniş bir izahatta bulunmuş akabinde ise konuyu şu sözlerle nihayete erdirmiştir: "Üç defa çıkacağı rivayet olunmuşsa da Kâzî ve Fahri Râzî'de beyan olduğuna nazaran esah olan rivayet Mekke'den bir defa çıkacaktır. Çünkü Rasûlüllah'tan dâbbetü'l-arzın çıkacağı memleketten sual olduğunda 'İndallah hürmeti büyük olan Mescid-i Haram'dan çıkacağını' beyan buyurmuştur ki; çıkmasında tekrar olacağını beyan etmemiştir. Eğer çıkmasında tekerrür olsaydı Rasûlüllah beyan ederdi. Zira; çıkacağı beldeden sual nerelerden çıkacağını beyanı icab ettiğinden tekerrür olsa behemehal beyan ederdi. Şu halde yalnız Mekke'den çıkacağını beyanla iktifa etmesi bir defa çıkacağına delîl-i kavîdir."⁶⁰ İlgili gerekçeye binaen yapılan tercihin isabetli olup olmadığı bir tarafa bırakıldığında, müellifin metni esas alarak rivayetleri tahlil etmiş olması ve metinden hareketle ihtilaf halindeki rivayetler arasında bir tercihe gitmesi dikkate değerdir. İlgili rivayetlerin senedine dair herhangi bir malumata yer verilmemiş olması bir yana tercih gerekçesi olarak metne dair tahlillerin öne çıkarılmış olması müellifin ihtilaf halindeki rivayetler karşısındaki prensiplerine işaret etmesi adına önem arz etmektedir.

⁵⁵ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/536.

⁵⁶ Bk. el-Ali İmrân, 3/15.

⁵⁷ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 2/628.

⁵⁸ Benzeri bir misali Hz. Salih'e tuzak kurmaya çalışan grubun akıbetinin anlatıldığı bölümde rastlamak mümkündür. Müellif Hz. Salih'e tuzak kuran kişilerin nasıl helak olduğuna dair farklı izahatları yaptıktan sonra şu açıklamada bulunur: "Helakları kat'idir. Zira ayet; helaklarına kat'î surette delalet eder. Fakat helaklarının keyfiyetine dair sarahaten delalet olmadığından helakın keyfiyetine dair rivayet muhtelifdir." Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 6/2379.

⁵⁹ Bk. en-Neml, 27/82.

⁶⁰ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 10/4048.

Müellifin ahkam konularında mezhepler arasında tercihte bulunurken hadisin kaynak değerine binaen bazı değerlendirmelerde bulunduğu şahit olmak mümkündür. Nitekim Nur suresinde zina eden kadın ve erkeğin celde cezasına tabi tutulduğunun anlatıldığı ayetin⁶¹ hükmü tartışılırken İmam Şafii, Rasûlüllah'ın "Bâkir, bâkire zina ederse yüz değnek vurulup bir sene de nefyolunacağını" beyanına binaen mezkur kişileri celd ettikten sonra bir sene de nefyetmenin vacip olduğunu belirtir. Buna karşın İmam-ı Azam, "Yüz değnek vaciptir, nefyetmek İmamın reyine müfevvazdır. İmam nefyinde maslahat görürse nefyeder görmezse nefyetmez." buyurmuştur. Müellif her iki görüşü kaydettikten sonra ayette sadece celdenin olmasını gerekçe göstererek ikinci görüşü esah olarak değerlendirir.⁶² Burada esas üzerinde durmak istediğimiz konu ise müellifin hadiste geçen nefyetme cezasını dikkate almamış olmasıdır. Müellif bu hadisle ilgili yaptığı izahatta nefyetme cezasını beyan eden hadisin âhâd haber olduğunu ve haber-i âhâdın ayete muâzır olamayacağını, dolayısıyla nefyetme cezasından bahsetmeyen ayetin hüküm belirtirken esas alınması gerektiğine işarette bulunmuştur. Verilen misalde görüldüğü üzere müellif, kaydettiği hadisi Kur'an'a arz etmiş ve Kur'an ile muâzır haldeki âhâd haberi herhangi bir teville tabi tutmaksızın ahkâmın tesbitinde esas almayarak, bu konudaki tutumunu belirtmiştir. Bu misal bize müellifin ayetin tefsiri sadedinde başvuru olan haberin ayete muvafakatının esas olduğuna da işaret etmektedir. Nitekim "Eğer sen ölürsen onlar dünyada müebbed kalacaklarını mı zannederler?"⁶³ ayetinin sebep-i nüzûlü olarak iki farklı rivayetin mevcudiyetinden bahsederek eserine kaydeder. Akabinde ise zikri geçen ilk rivayetin ayetin lafzına daha muvafık olduğunu beyan ederek tercihini ifade etmiştir ki,⁶⁴ bu misal müellifin rivayet tercihindeki prensiplerine işaret etmesi adına dikkate değerdir. Ancak müellifin bu uygulamasına tam olarak riayet etmediği durumlara rastlamak da mümkündür. Mesela Hz. Süleyman'ın kıssasının anlatıldığı bölümde⁶⁵ Belkıs'ın imanının akabinde meşhur rivayete nazaran Hz. Süleyman'ın Belkıs ile evlendiği müellif tarafından belirtilir. Akabinde ise şu ifadeye yer verir: "Gerçi ayette tezevvüç ettiğine dair sarahat yoktur ve bu husus; zan ifade eden bir rivayetten ibarettir. O halde el'ilmü indellah demek daha doğrudur."⁶⁶ Görüldüğü üzere müellif ayetin sarîh ibaresine muaraza halinde olan rivayetin zan ifade ettiği gerekçesi ile hadisin muhtevasına ilişkin çekincesini belirtmekle beraber, rivayeti direk reddetmek yerine tevakkuf etmeyi tercih etmiştir. Her ne kadar müellif rivayetin isnadına binaen mi yoksa halk arasında yaygınlığından ötürü mü meşhur tabirini kullandığına dair bir açıklamada bulunmasa da ayetin sarîh açıklamasına rağmen emsal uygulamalarının aksine rivayeti reddetmek yerine tevakkufu tercih etmiş olması rivayetin kendi nezdindeki değeri ile izah etmek mümkündür.

Müellif ayetin lafzına muvafakatı haberin değerini tespit ederken kriter aldığı gibi ayetin siyâk ve sibâkına uygunluğunu da nazar-ı itibare almıştır. Mesela Müellif, Enbiya suresi 90. ayette geçen "...Onlar hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlardı." ayetinde hayata say edenlerle muradın, bu surede geçen enbiya-ı kiram olduğuna dair rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Vehbi Efendi, bu kanaatini delillendirirken ayetin siyâk ve sibâkını gerekçe gösterir ve buna binaen ayette "onlar" ibaresi ile murad edilenlerin Zekeriyya ve ailesi olduğunu beyan etmiştir.⁶⁷ Burada Müellifin metni belirtmeksizin bilgi mahiyetinde aldığı bir rivayetin zayıflığını gerekçelendirirken senedine atıftan ziyade rivayet metninin ayetin siyâk ve sibâkına muvafakatını zikretmesi hadis usûlü adına dikkate mucib bir durumdur. Müellifin müktesebatındaki hadis bilgisinin de katkısı ile rivayetin zayıflığına hükmetmiş olması ihtimal dahilinde olmakla beraber müellifin bu duruma atıfta bulunmamış olması rivayet metninin Kur'an'a muvafakatını önemli bir kriter olarak kabul ettiğini göstermektedir. Benzeri bir misali Hac suresi 15. ayetin sebep-i nüzûlüne dair rivayetlerin değerlendirmesinde görmekteyiz. Müellif konu ile ilgili farklı iki rivayeti zikrettikten sonra yaptığı değerlendirmede sahih rivayetin ikinci olarak zikredilen rivayet olması gerektiğini; zira ayetin manasına en ziyade muvafık olan rivayetin bu olduğunu

⁶¹ Bk. en-Nur, 24/2.

⁶² Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 9/3685.

⁶³ Bk. el-Enbiya, 21/34.

⁶⁴ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 9/3422.

⁶⁵ Bk. en-Neml, 27/44.

⁶⁶ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 10/4019.

⁶⁷ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 9/3476.

kaydetmiştir.⁶⁸ Verilen misallerde görüldüğü üzere Mehmed Vehbi Efendi, rivayetlerin sıhhat değerine dair hükmü hadisin metnini itibara alarak ifade etmiştir. Bu durum müellifin hadisin sıhhat tespitinde senedi itibara almadığı anlamına gelmemekle beraber eser içerisinde rivayetin sıhhatine dair temellendirmede metnin öne çıkarılmış olması dikkate değer bir husustur.

Müellif kimi zaman rivayetlerin sıhhatine aklî verilere arz metodu ile ulaşabilmektedir. Mesela Garanik hadisesi hakkında kaydettiği bazı rivayetlerin akabinde müellif, şu tespitte bulunur: “..İşte Rasûlullah’ın hüznünü izale etmek için bu ayetin nazil olduğu mervî ise de bu rivayet ve (Garanik) hakkındaki diğer rivayetler katıyyen yalandır ve bazı zındıklar tarafından tasnî’ olunmuştur. Zira enbiya-ı izam şeytanın bu gibi tasallutundan masun oldukları gibi şeytanda bu gibi ilkaattan memnu’dur. Çünkü Kur’an’a şeytanın böyle elfaz karıştırmayı aklen muhâldir.”⁶⁹ Görüldüğü üzere müellif bu satırlarda ve mezkur konunun izahında zikrettiği benzeri ifadelerde rivayetlerin asılsız olduğuna dair en temel gerekçesi aklen muhal bir durumun arz etmesi ve bu ibarelere aklın cevaz vermeyeceğidir. Haliyle müellif bahsi geçen rivayetlerin sıhhatine dair tespitte metni aklî verilere arz ederek ulaşmıştır. Hadisin sıhhatine dair hükmün çıkarımında kullanılan bu veri müellifin metoduna işaret etmesi adına dikkate değer bir durumdadır. Konunun nihayetinde müellifin yapmış olduğu değerlendirme ise hadis usulü prensipleri adına ilginç bir durum arz etmektedir. Hadis alanında önemli bir eserin de müellifi olan Mehmed Vehbi Efendi, sözlerini şöyle tamamlar: “Velhasıl (Garanik) kıssası zındıkların tasnîidir, esası yoktur. Çünkü eğer aslı olsaydı kütüb-ü sitteden birinde bunun hakkında elbette bir rivayet mevcut olurdu. Halbuki *Sihâh*’da böyle bir rivayet olmadığı gibi, Kâzî Beyzâvî, Hâzin ve Buhârî gibi efazıl-ı ümmet de hepsi birden bu kıssayı reddediyor.”⁷⁰ Garanik hadisesini ihtiva eden rivayetlerin sıhhat durumu bir tarafa, müellifin rivayetlerin aslının olup olmamasını kütüb-ü sitte eserlerinde mevcudiyetine bağlamış olması isabetli bir çıkarım olmasa gerektir. Nitekim böylesi bir çıkarımın kabulü halinde kütüb-ü sittede zikri geçmeyen bir muhtevaya havi her bir rivayetin asılsızlıkla ithamına sebebiyet vermesi muhtemeldir. Bununla birlikte müellifin kendi görüşünü tekit sadedinde zikrettiği ve bazı müfessirlerin mezkur konuyu reddetmiş olmasını ihtiva eden açıklamalarını da rivayetin sıhhatini tespit adına yeterli bir izah olarak nitelendirmek zor olsa gerektir.

Müellif az da olsa hadislerin hücciyet değerine dair izahatlarda bulunmuştur. Mesela İsrâ suresinin başında Mescidi Aksa ve miraç hadisesinin anlatıldığı bölümde müellif şu ifadelerle yer vermiştir: “Kudüsten semâya kadar miraç, hadis-i meşhurla sabit olduğundan inkar eden dalâlet irtikap etmiş olur. Hz. Peygamber’in semânın mâverâsına miracı, hadis-i âhâdla sabit olduğundan bu ciheti inkar eden kafir olmaz, velakin fasık olur.”⁷¹ Benzeri bir misali yine Kehf suresinde mağara ashabının uyandıktan sonra şehir halkı ile görüşüp görüşmediğine dair bahislerin izahında görebilmekteyiz. Müellif ilgili ayetin⁷² açıklamasında gençlerden birinin mağaraya gelerek arkadaşlarına haber verdikten sonra ahali ile görüşüp konuştuklarına dair rivayetin mevcut olduğunu, ancak mezkur rivayetin zayıf olduğunu belirtir. Burada dikkat çeken husus müellifin isabetli bulmasa da zayıf bir rivayeti tefsirine almış olmasıdır. Bu da müellifin konu ile ilgili ulaşabildiği mevcut rivayetleri bir araya getirmeye çalıştığını göstermektedir. Tabii bu durumu müellifin tefsirinin genelinde takip ettiği bir prensip olarak nitelendirmek için müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Burada dikkati çeken diğer bir husus ise müellifin hadisi zayıf bulma gerekçesini belirtmiş olmasıdır. Nitekim müellif ilgili rivayeti ayette geçen konuşmalara arz ederek isabetli bulmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla müellif bir rivayetin sıhhati konusunda kaydedilen hükmün gerekçesine işaret etmiştir.⁷³ Bu durum tefsirin geneli düşünüldüğünde az bulunmakla beraber ehemmiyetli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak müellifin hadisin hükmüne dair gerekçesini her zaman kaydettiğini söylemek zordur. Nitekim Hz. Süleyman’ın kıssasının anlatıldığı bölümde⁷⁴ Belkıs’ın tahtını getiren ilim sahibi kişi hakkında müellif şu izahatta bulunur: “Arş-ı Belkıs’ı getiren zatın Cibril-i Emin olduğuna dair rivayet varsa da bu rivayet

⁶⁸ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 9/3514.

⁶⁹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 9/3562.

⁷⁰ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 9/3563.

⁷¹ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 8/2940.

⁷² Bk. el-Kehf, 18/21.

⁷³ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, 8/3105.

⁷⁴ Bk. en-Neml, 24/40.

zayıftır.”⁷⁵ Görüldüğü üzere müellif herhangi bir gerekçede bulunmaksızın sadece hadisin zayıf olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.

3.4. Kuran Kıssalarının Tefsirinde Rivayetleri Kullanması

Müellif Kur'an'da geçen kıssalarla ilgili israiliyyat olma ihtimali taşıyan birçok malumat aktarır. Çoğunlukla hadis metni ve kaynağı verilmeden sadece tefsirde geçen bir rivayet olarak atıfta bulunulan bu malumatlarda detay niteliğinde oldukça fazla veriye yer verilir. Mesela Ashab-ı Kehf kıssası bağlamında mağaradaki gençlerin isimleri, bulunduğu makamlar, mağara ehlinin birbirleri arasındaki konuşmalar ve bu konuşmaları kimlerin yaptığı, mağaradaki gençlerden şehre inen gencin elindeki paranın üzerinde yazılan yazıya varıncaya kadar birçok detay malumat rivayet adı altında kaydedilir.⁷⁶ Hatta müellif bu isimlerin kağıda yazılmasının fazileti ve bu yazılı kağıdın ne gibi faydalara sebebiyet vereceğine dair rivayetlerin varlığına atıfta bulunur.⁷⁷ Benzeri bir durumu aynı surede geçen Zülkarneyn kıssası bağlamında kaydedilen bilgilerde görmek mümkündür. Müellif ilgili ayetlerin tefsirinde Zülkarneyn'in vasfı ve yaşına dair birçok detaylı veriyi rivayete atfen aktarmaktadır.⁷⁸ Neml suresinde Hz. Süleyman'ın kıssasının anlatıldığı bölümde⁷⁹ Belkıs'ın gönderdiği hediyelerin tafsilatı sadedinde müellif şu ifadelerle yer verir: “Nisvan elbisesinde oğlanlar ve oğlan elbisesinde cariyeler ve bir hokka içinde deliksiz bir inci ve bir boncuk ki, eğri delinmiş ve mücevherat, altın, gümüş ve sair kıymettar mallar ki o zamanda nefis ve kıymettar olan her şeyin mevcut olduğu mervîdir.”⁸⁰ Müellifin ayetlerin izahında rivayetler bağlamında bu derece detaya girmiş olmasının, konunun daha iyi anlaşılmasına mı yoksa konunun özünün kaybolmasına mı hizmet ettiği ise ehline anlaşılabilir bir durumdur.

Bazı durumlarda ise müellifin kıssa ile ilgili rastladığı bütün rivayetleri bir araya getirme gibi bir gaye taşıdığı düşünülebilir. Mesela Musa Peygambere Cenab-ı Hakk'ın ateş yanan ağaç cihetinden nida ettiğine dair konuların bahsedildiği ayetlerin⁸¹ izahında müellif, “Nur-u İlahi'nin zuhur ettiği ağacın, şecere-i musa (sakız) ağacı, yahut büyük dikenli bir ağaç, yahut sarmaşık veya böğürtlen ağacı olduğuna dair rivayetler varsa da ayette ağacın hangi nevi ağaç olduğunu tayin yoktur, velakin o ateşin bir ağaçtan zuhur ettiği katidir.” diyerek izahatta bulunmuştur.⁸² Misalde görüldüğü üzere müellif muhtemelen israiliyyata dayanan rivayetleri Kur'an'da ağacın mahiyetinin tayin edilmediği gerekçesi ile mutlak kabul edilebilir bir veri olarak görmese de yine de eserine almayı tercih etmiştir. Böylesi bir tavır ise Müellifin kimi durumda konu ile ilgili ulaşabildiği bütün malumatı bir araya getirmeye çalıştığını göstermektedir. Haddizatında bu durumun tefsirin genelinde gaye edilen bir metot olduğunu söylemek mümkün olmasa da kaynağına dair herhangi bir verinin olmadığı ve dahi israiliyyata dayanması muhtemel böylesi verilerin okuyucu kitle nezdinde gerek konunun anlaşılması gerekse rivayetlerin güvenilirliği sadedinde kafa karışıklığına sebebiyet vereceği düşünülmektedir.

Kur'an'da geçen kıssaların tefsirinde dikkat çeken bir diğer husus ise ayetlerde geçen konuya dair aktarılan tafsilatın herhangi bir rivayet olduğuna dair bir ifade kullanmaksızın sadece müfessirin beyanı olarak aktarılmış olmasıdır. Nitekim müellif, Hz. Musa'nın doğumu ve akabinde Cenab-ı Hakkın Hz. Musa'nın annesine ne yapması gerektiğine dair ilham ettiği hususlara dair ayetlerin⁸³ izahı sadedinde Fahri Râzî'ye atfen oldukça tafsilatlı malumatlara yer verir.⁸⁴ Anlatılan tafsilatın doğruluk derecesi bir tarafa bir ayetin izahı kapsamında geçmiş tarihe dair bunca verinin aslî kaynağına atıftan sarfı nazar ederek özentisiz bir şekilde muhatap kitleye bir hakikat olarak sunulması düşündürücü bir durumdur.

4. Sonuç

⁷⁵ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 10/4013.

⁷⁶ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3102, 3107

⁷⁷ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3107.

⁷⁸ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3165.

⁷⁹ Bk. en-Neml, 27/35.

⁸⁰ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 10/4009.

⁸¹ Bk. et-Taha, 20/11, 12.

⁸² Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 8/3273.

⁸³ Bk. el-Kasas, 28/7.

⁸⁴ Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân*, 10/4068.

Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli vazifeler üstlenen müellif *Hülâsatü'l-Beyân* isimli tefsirini buhranlı bir dönemde ve kısıtlı imkanlar altında tamamlamıştır. Sade bir dilin kullanıldığı tefsirde, Arapça terkiplerin katkısı ile oldukça akıcı ve edebi bir üslup göze çarpmaktadır. Telif dönemi itibari ile en mufassal ilk Türkçe tefsir olması ve alanının temel taşı niteliğindeki birçok tefsirleri özetle sunabilmesi eserin dikkati çeken vasıfları arasında zikredilebilir. Müellifin zaman zaman yaptığı tespitler ve nakledilen görüşler arasındaki tercihini ifade eden değerlendirmeler tefsire ayrı bir zenginlik katmıştır. Ancak mezkur tefsir ilim camiasında gerektiği kadar hüsnü kabul görmemiştir. Müellifin gerek padişaha yönelik vermiş olduğu fetvaların gerekse içinde yer aldığı siyasi ortamın bu tavrın oluşmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Bunun yanında siyasi taassubu reddetmesi ve teslimiyetçilikten uzak kişiliği sebebiyle üyesi bulunduğu siyasi çevre tarafından da istenmeyen kişi ilan edilmiş olması dikkate alındığında müellifin gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde yeterince teveccüh göremediğini söylemek mümkündür.

Konunun izahında farklı rivayetleri bir araya getiren müellifin ihtilaf halindeki hadisler arasında tercihte bulunurken, eserin türünün tabii yapısı gereği rivayetlerin sened tahlillerini esas alan izahatlara çok fazla temas etmemiştir. Buna mukabil hadisleri tercihinde rivayet metninin Kur'an'a muvafakatını önemli bir kıstas olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda ayetin lafzına muvafakatı haberin değerini tespit ve tercihte temel kriter kabul eden müellif, rivayetin ayetin sıyak ve sibakına uygunluğunu da nazarı itibara almıştır. Bunun yanında rivayetlerin sıhhatine dair tespit ve hadis metninin akli verilere uygunluğunu da bir tercih sebebi olarak kaydettiği durumlar olmuştur. Bu durum müellifin rivayetleri tercihi esnasında metin tahlillerinin sened tahlilinden daha yaygın olduğunu göstermektedir.

Telifatına bakıldığında hadis alanında belli ölçüde yetkinliğe sahip olduğu anlaşılan müellif, bu birikimini tefsirine yansıtmıştır. Ayetlerin izahında sıklıkla rivayetlere atıfta bulunarak tefsirine zenginlik katmakla birlikte, hadis senedine dair açıklamalara genellikle yer vermemiştir. Ayrıca kaydettiği rivayetleri aslı kaynağına atfen zikretmek yerine çoğunlukla alıntı yaptığı esere işaret etmekle yetinmiştir. Müracaat edilen kaynakların genel yapısı ve tefsir pratiğinin oluşturduğu üslûbun bir tezahürü olarak anlaşılabilir bir durum arz eden bu metodun, sunulan malumatın sıhhatinin ve mevcudiyetinin tespitinde yeterli bir veri sunmadığı açıktır. Özellikle de fezâil, peygamber kıssaları ve ahiret ahvali konularında sıklıkla israilî rivayetlere atıfta bulunulmuş olması dikkate alındığında kaynak kullanımında takip edilen üslûbun bilgi güvenilirliği adına tereddütlere sebebiyet verebileceği bir hakikattir. Aynı sadette ayetlerin izahı esnasında detay kabilinden malumatların rivayet kapsamında özensizce kullanılmış olması da konunun anlaşılmasından öte meselenin özünü kaybettiren bir unsur olmuştur. Bununla birlikte bahse konu tenkit konularının, ilgili esere münhasır olmayıp ilgili literatürün zaman içinde şekillenen pratiğinde gözlemlenen bir temâyülün yansıması olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu minvalde son dönemde yazılan bazı tefsir eserleri özelinde yapılan kimi değerlendirmeler ise bahse konu hususun tefsir kaynakları yanında diğer alanlarda yazılan eserlerdeki malumatlar için de söz konusu olduğunu ve dahi mezkur uygulamanın kökeninin çok daha eskilere gidebildiğini göstermektedir. Buna binaen tefsir kaynaklarının güvenilirliği ve menşeinin tespiti adına dile getirilen tenkit mevzularının, ilimlerin kendi paradigması ve kültürel antropolojinin verileri kapsamında müstakil çalışmalara konu edilmesinin ve nihayetinde çıkacak sonuçların ise eserler özelinde yapılan/yapılacak değerlendirmelere zemin teşkil etmesinin isabetli tahlil adına önem arz ettiği izahattan varestedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar


Akpınar, Ali. "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsiri (1862-1949)". *Şehir ve Alimler Sempozyumu Kitabı*. ed. Ramazan Altıntaş vd. 371-392. Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.

- Akyüz, Hüseyin, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Hadis Kültüründeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Nisan Mayıs Haziran 2016), 69-96.
- Arabacı, Caner. *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*. Konya: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Ateşyürek, Remzi. "Mehmed Vehbi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/540-54. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ateşyürek, Remzi. *Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Aydüz, Davut. "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsîri", *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (Nisan Mayıs Haziran 2003), 101-110.
- Bilgin, Recep. "Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalı Örneği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Haziran 2019): 149-187.
- Demir, Recep. "Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kurâniye'si", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22, (2013), 431-456.
- Ersöz, İsmet. "Elmalı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri". *Elmalı M Hamdi Yazır Sempozyumu*. 169-177. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ersöz, İsmet. "Hulâsatü'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Görmez, Mehmet. "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karaoğlan, Arslan, *Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 /1 (Bahar 2020), 324-372.
- Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevî Mimarları*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- Pak, İzzettin. *Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu (1861-1949)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Mehmed Vehbi Efendi" Türk Ansiklopedisi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976
- Şahin, Sami. "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserde Elmalı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı". *Bir Kur'an Mütefekkeri M.Hamdi Yazır*. 243-273. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Tuğlu, Nuri. "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 49-51.
- Vehbi, Mehmed. *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'an*, nşr. Mümin Çevik. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, Ahmet Sait Matbaası, 4. Basım, 1966.



El-Âcurrûmiyye Üzerine Nazım Çalışmaları: Emir Burhaneddîn'in *ed-Dürretü'l-Burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye* Adlı Manzumesi Örneği

Poets on *al-Muqaddima al-Âjurrûmiyya*: The Example of Emir Burhaneddin's Poem Named *al-Durrah al-Burhâniyya fî Nazm al-Âjurrûmiyya*

Mehmet Emin GÜZEL¹ 

Geliş Tarihi (Received): 11.09.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 27.11.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* adlı eseri, birçok dilci tarafından nazmedilmiştir. Bu çalışmada Âcurrûmiyye nâzımlarından Emîr Burhaneddîn'in (ö. 960/1553) *ed-Dürretü'l-burhâniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye* adlı manzumesi incelenmiştir. Hicrî onuncu yüzyıla ait olan bu eser, günümüze ulaşabilen erken dönem Âcurrûmiyye nazım örneklerinden olması hasebiyle önemi haizdir. Çalışmada öncelikle nahiv ilminde nazım geleneği ve Âcurrûmiyye metni üzerine yazılan manzum eserler hakkında kısaca bilgi verilmiş, ardından müellif ve eseri tanıtılmıştır. Manzumeye ait el yazmanın fiziksel özellikleri ve içerik analizi yapıldıktan sonra metnine yer verilmiştir. Eserin neşrinde günümüze ulaşan hicrî on üçüncü yüzyıla ait tek nüsha esas alınmıştır. Eserin, didaktik manzumelerde yaygın olduğu gibi recez bahrinin urcuze formunda nazmedildiği görülmüştür. Yüz elli sekiz beyitten oluşan eserde, mukaddime ve hatimenin yanı sıra otuz konu başlığı yer almaktadır. Bu başlıklarda kelime türleri, i'râb, i'râb alâmetleri ve mu'reb çeşitleri ele alınmıştır. Müellif, mukaddimedede belirttiği üzere Âcurrûmiyye'den farklı olarak az da olsa manzumede bazı ilave ve eksiltmeler yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Emir Burhaneddîn, Nazm, Âcurrûmiyye.

&

Abstract: Ibn Âjurrûm's (d. 723/1323) work called *al-Muqaddima al-Âjurrûmiyya* comes first among the prose text written in the science of nahw. As a matter of fact, Âjurrûmiyya, which is among the most popular texts in the field of nahw and on which many studies have been made since the day it was written, was poetized by many linguists. In this study, the poetic named *al-Durrah al-Burhâniyya fî Nazm al-Âjurrûmiyya*, written by Emir Burhaneddin (d. 960/1553), one of the scholars of the tenth century Hijri, who came to the fore with his literary personality, was examined. In this context, first of all, the writing of verse work in the science of nahw and the verse works written on the Âjurrûmiyya text have been touched upon. Then, the author and his work were introduced, and after the content analysis of the manuscript in the manuscript, the publication of the work was included. The transcription of the work is based on the only surviving copy of the thirteenth-century Hijri. In the work, which consists of one hundred and fifty-eight couplets, there are thirty subject headings in addition to the introduction and the result. In these headings, word types, i'râb, i'râb signs, and various forms of mu'râb words have been addressed. As the author stated in the introduction, he has made some additions and omissions in the verse form, albeit to a small extent, compared to Âjurrûmiyya.

Keywords: Arabic Language and Literature, Nahw, Emir Burhaneddin, Poetry, Âjurrûmiyya.

Atıf/Cite as: Güzel, Mehmet Emin. "El-Âcurrûmiyye Üzerine Nazım Çalışmaları: Emir Burhaneddîn'in *ed-Dürretü'l-Burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye* Adlı Manzumesi Örneği". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 400-421. doi: 10.33931/dergiabant.1358478

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi., Mehmet Emin Güzel, Aksaray Üniversitesi, mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr.

1. Giriş

Manzum eserler, nahiv ilminde teysir düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim nahiv ilmine dair kurallar öncelikle bir yandan özet metinler halinde telif edilirken öbür yandan ezberi kolay ve kalıcı olsun diye manzum halde takdim edilmişlerdir.² Dilciler nahiv ilmi ile nahiv eğitimi arasındaki ayrımı fark ettiklerinden zorlukları aşip eğitimini kolaylaştırmaya yönelik girişimlerde bulunmuşlardır. Kısa metinler ve manzum eserler bu bağlamda yazılmıştır.³

Şarkı söyleme, mırıldanma, ritim ve tempo tutma gibi uygulamalar müziksel zekâ uygulamaları arasında yer almaktadır. Ezber konusunda nazımın nesre üstünlüğünü tespit eden dilciler, nahiv ilminin öğretiminde kulağa hoş gelen ritmik vezinler sayesinde nazmı nesre tercih etmişlerdir. Zira ritmik bir yapıya sahip bu beyitlerin öğrenci tarafından tekrarlanması ve ezberi daha kolay olmuştur.⁴

Nahiv ilmine dair manzum eser yazımının Hicrî 2. yüzyılın sonlarından itibaren başladığına dair iddialar bulunsa da bu iddiaları doğrulayacak yeterli veri bulunmamaktadır. Sözelimi Halil b. Ahmed'e ait olduğu iddia edilen manzume incelendiğinde içerik, yöntem ve terminoloji açısından o döneme ait olmadığı anlaşılmaktadır.⁵

Nahiv ilminde yazılan ilk manzum eserin Ahmed b. Mansur el-Yeşkürî'ye (ö. 377/988) ait olduğu iddia edilir. Nitekim kaynakların verdiği bilgiye göre Yeşkürî, iki bin dokuz yüz on bir beyitten oluşan bir manzume yazmıştır.⁶ Hicrî altıncı yüz yıldan itibaren nahiv ilminde manzum eser yazımının arttığı görülmektedir. Üç yüz yetmiş yedi beyitten oluşan *Milhetü'l-i-râb* adlı manzumesiyle ünlü *Makâmât* yazarı el-Harîrî (ö. 516/1122) ve Hüseyin b. Hizân el-Bağdadî (ö. 600/1204) gibi alimler bu dönemde alana katkı sağlamışlardır. Hicrî yedinci yüz yıldan itibaren İbnü'l-Mu'îfî (ö. 628/1231) ile birlikte *Elfiye* türü manzum eserlerin yazım geleneği başlamıştır. Onu, İbn Mâlik et-Tâî el-Endelüsî (ö. 672/1274) takip etmiştir.⁷

Hicrî 6. yüzyıldan sonra nahiv alanında nazım geleneğinin ivme kazanmasının başlıca nedeni, âlimlerin artık dil ilimlerini bir amaç değil, diğer dini ilimleri anlamada bir araç olarak görmeleridir. Ayrıca o zamana kadar sarf ve nahiv alanındaki yazım, belli bir doyuma ulaştığından bu aşamadan sonra hedef, belirlenen dil kurallarını öğrenciye aktaracak kolay yollar bulmak olmuştur.⁸

Nahiv ilmine dair manzumelerin daha çok recez⁹ ve serî bahirlerinden yazıldığı görülmektedir. Zira yapı itibari ile bu bahirler didaktik türden şiirlerin nazmına daha uygundur. Bundan dolayı didaktik türden şiirlerin yazımı şairleri daha çok bu bahirleri tercih etmeye sevk etmiştir.¹⁰

Nahiv ilminde nazım geleneğinin başlaması, dil eğitimine ve alandaki yazıma da canlılık katmıştır. Zira nazımın ezberi nesirden daha kolay olduğundan öğrencilerin bu tür metinlere olan rağbeti artmıştır.¹¹ Yapılan bazı çalışmalar, hicrî 10. yüz yıla kadar nahiv ilminde yüz kırkın üzerinde manzum eserin yazıldığını ortaya koymuştur.¹² Bu durum manzum eserlere olan rağbeti ortaya koyan önemli bir

² Memduh Abdurrahman, *el-Manzûmetü'n-nahviye dirâse tahlîliye* (Mısır: Dârü'l-Ma' rife el-Câmi' iye, 2000), 283.

³ Hassan Abdullah el Guneymân, *el-Manzûmâtü'n-nahviye ve eseruhâ fi ta 'lîmi'n-nahvi*, (yy:by), 69.

⁴ Tahirhan Aydın, "Arapçada Manzum Nahiv Geleneğinin Gramer Öğretimindeki Yeri ve Çoklu Zekâ Teorisi Açısından Değerlendirilmesi", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2012), 80.

⁵ Guneymân, *el-Manzûmatü'n-nahviye*, 17-20.

⁶ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tezkiretü'n-nuhât*, thk. Afif Abdurrahman (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 670.

⁷ Abdurrahman, *el-Manzûmetü'n-nahviye*, 13-15.

⁸ Fatih Yediöldüz, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'îfî'nin Elfiyye'si* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 334.

⁹ Bk. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

¹⁰ Abdurrahman, *el-Manzûmetü'n-nahviye*, 299.

¹¹ Guneymân, *el-Manzûmatü'n-nahviye*, 16.

¹² Guneymân, *el-Manzûmatü'n-nahviye*, 2.

göstergedir. Öte yandan manzum eserler üzerine ikmal, istidrak, şerh ve haşiye türünden birçok eserin yazımı, nahiv alanındaki yazım faaliyetlerini de canlandırmıştır.¹³

2. *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* Üzerine Yapılmış Nazım Çalışmaları

Âcurrûmiyye, İbn Âcurrûm künyesiyle bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî'nin (ö. 723/1323) en ünlü eseridir. Nahiv ilminde yazılmış olan eser, *el-Ecrûmiyye*, *el-Ücrûmiyye*, *el-Cerûmiyye* adlarıyla da bilinmektedir. Kelime çeşitleri, i'râb ve mu'reb konularını ele alan eser, nahiv ilmine dair ilkeleri özlü bir üslup ve sade bir dille ifade etmesinden dolayı rağbet görmüştür.¹⁴ *Âcurrûmiyye*'de her ne kadar i'râb ve 'amel merkezli başlıklar yer alsada da bu başlıklar altında konuların farklı yönlerine ve ilintili oldukları diğer bazı hususlara temas edilmiştir. Bu yönüyle eserde pratik yönü ağır basan bir yöntem izlenmiştir. Bu durum meselelerin daha kolay kavranmasına yardımcı olmaktadır.¹⁵

Âcurrûmiyye üzerine çoğu şerh, haşiye ve nazım üzere beş yüze yakın çalışma yapılmıştır.¹⁶ *Âcurrûmiyye* metni pek çok dilci tarafından nazmedilmiş, yapılan bu nazım çalışmaları üzerine de daha sonra şerh ve haşiyeler yazılmıştır.¹⁷ Tespit edildiği kadarıyla *Âcurrûmiyye* üzerine bazısı matbu bazısı henüz el yazması olmak üzere günümüze kadar kırkın üzerinde nazım çalışması yapılmıştır. Tespit edilen eser ve müelliflerin kronolojik listesi aşağıdaki gibidir:¹⁸

- 1) *el-Lum'amtü'l-mudîe nazmü'l-mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, İbrahim b. İsmail en-Nakîb b. İbrahim Burhaneddin el-Makdisî en-Nablûsî (ö. 803/1401).
- 2) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Meymûn b. Müsâid el-Masmûdî (ö. 816/1413).
- 3) *Nazmü'l-mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, Bedrân b. Ahmed el-Halîlî (ö. 873/1469).
- 4) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, İbrahim b. Muhammed en-Nevevî (ö. 888/1483).
- 5) *el-'Aleviyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, Nureddin Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen es-Senhûrî (ö. 913/1505).
- 6) *ed-Dürretü'l-burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, Burhaneddin el-Makdisî (ö. 960/1553).
- 7) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Bedreddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî el-'Âmirî (ö. 984/1576).
- 8) *ed-Dürretü'l-behiyye fî nazmi'l-Acurrûmiyye*, Şerefüddin Yahya b. Musa b. Ramazan el-'Umrîfî (ö. 988/1580).
- 9) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Muhammed b. Abdul-Mu'tî et-Taberî (ö. 1032/1623).
- 10) *es-Simtü'l-manzûm min cevheri İbn Âcurrûm*, Ebû Hamid Muhammed el-'Arabî b. Yusuf el-Fâsî (ö. 1052/1642).
- 11) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Muhammed b. Ali b. 'Allân el-Bekrî (ö. 1057/1647).
- 12) *el-Hülletü'l-behiyye fî nazmi'l-mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, Ebü'l-Mekârim Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî (ö. 1061/1651).
- 13) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Halife b. Hasan el-Kimârî el-Cezâirî (ö. 1098/1687).
- 14) *en-Nefhatü'l-miskiyye nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdurrahman b. Ahmed b. Misk es-Sehâvî (ö. 1123/1711).
- 15) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdurrahman b. Muhammed el-'Ârî (ö. 1128/1716).

¹³ Guneymân, *el-Manzûmatü'n-nahviyye*, 67.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/295-296.

¹⁵ Mücahit Küçüksarı, "Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm'un el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye'si ve Birgivi'nin el-'Avâmîl'i üzerine bir inceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 248.

¹⁶ Muhammed Teberkân, *ed-Delîl ilâ şürûhi'l-Acurrûmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 12-94; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-hevâşi* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2017), 1/30-69.

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Habeşi, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-hevâşi*, 1/69-78.

¹⁸ Vefat tarihi tespit edilmeyen müellifler ise listenin sonuna eklenmiştir. Bk. Habeşi, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-hevâşi*, 1/69-78; Muhammed Tevfik b. Muhammed el-Kîfânî, *ed-Dürretü'l-kifâniyye fî şerhi nazmi 'Ubeydi rabbih li'l-Acrûmiyye* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2011), 62-68.

- 16) *Gurerü'n-nucûm fî nazmi elfâzi İbn Âcurrûm*, Muhammed b. Ömer b. Abdulkadir ed-Dımaşkî el-Kufeyrî (ö. 1718).
- 17) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Ahmed b. Kasım el-Bûnî (ö. 1139/1726).
- 18) *Nüzhetü'l-hülûm fî nazmi mukaddîmeti İbn Acürrûm*, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mezmurî (ö. 1160/1747).
- 19) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdullah b. Muhammed b. Amir eş-Şibrâvî (ö. 1758).
- 20) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdurrahman b. Abdillâh el-Ba'î (ö. 1192/1778).
- 21) *el-Lâmiye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, Halife b. Hasan el-İmârî (ö. 1211/1796).
- 22) *Milhetu dîvânî's-sababe el-mutezammin mâ fî metni'l-Âcurrûmiyye ve ziyade*, Ali b. Aziz eş-Şâfî (ö. 1219/1804).
- 23) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdulaziz b. İbrahim es-Semînî (ö. 1223/1808).
- 24) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdullatif b. Mustafa el-Fercî (ö. 1235/1820).
- 25) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Corcis b. Seyyit Mustafa el-Mevsilî (ö. 1266/1850).
- 26) *et-Tühfetü'l-ilahiye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, İbrahim b. Abdulkadir b. Ahmed er-Reyâhî (ö. 1266/1850).
- 27) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Muhammed b. İshak b. Ali el-Edhemî (ö. 1284/1867).
- 28) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Kasım b. Salih b. İsmail el-Hallâk (ö. 1284/1867).
- 29) *Cemâlü'l-Âcurrûmiyye (Nazmü'l-Âcurrûmiyye)*, Rûfa'a b. Râfi' et-Tahtâvî (ö. 1290/1873).
- 30) *Nazmu metni'l-Âcurrûmiyye*, Muhammed b. Süleyman b. Edrîsu el-İbâzî (ö. 1298/1881).
- 31) *el-Kevâkibü'l-celiye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, Abdusselam b. Mücahid en-Nebrâvî (ö. 1315/1897).
- 32) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdullah b. Hüseyin el-Kahtânî (ö. 1317/1899).
- 33) *Nazmü'l-mukaddîmeti'l-Âcurrûmiyye*, Alaeddin b. Ali b. Bedreddin el-Erbîlî (ö. 1317/1899).
- 34) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Ali b. Numan el-Âlûsî (ö. 1340/1921).
- 35) *Saâdetü't-tullâb nazmü'l-mukaddîmeti'l-Âcurrûmiyye*, Ahmed Bumbâ (ö. 1345/1926).
- 36) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed Yahya el-Velâtî eş-Şenkîti (ö. 1352/1933).
- 37) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Mevlud b. Muhammed es-Said eş-Şeyh el-Medenî (ö. 1354/1935).
- 38) *ed-Dürretü'l-yetîme (Nazmü'l-Âcurrûmiyye)*, Said b. Sa'd b. Nebhân el-Hadremî (ö. 1354/1935).
- 39) *el-Lü'lü'l-manzûm 'alâ nesri İbn Âcurrûm*, Muhammed Bâý b. Muhammed Bel'am el-Cezâirî (ö. 2009).
- 40) *el-Manzûmetü's-seniye limâ yusemmâ metnü'l-Acurrûmiyye*, Ali b. Abdullah et-Tâtî [ö. ?].
- 41) *Miftâhü'l-'ulûm fî nazmi muhatasari İbn Acürrûm*, Muhammed b. Muhammed et-Ta'ezî el-Yemenî [ö. ?].
- 42) *el-Leâli's-seniye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*, Salih b. Muhammed et-Terşîhî [ö. ?].
- 43) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Abdu Rabbih Muhammed et-Tevâtî eş-Şenkîti [ö. ?].
- 44) *Nazmü'l-Âcurrûmiyye*, Musa Muhammed Şehhâde [ö. ?].

3. Emir Burhaneddîn'in Hayatı ve *ed-Dürretü'l-Burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye* Adlı Manzumesi

3.1. Müellifin Hayatı

Fıkıhçı ve edebiyatçı kimliği ile bilinen müellifin künyesi, İbrahim b. Vâlî b. Nasr Hoca b. el-Hüseyn el-Emîr el-Fakih Burhaneddin ed-Dükrî el-Makdisî el-Gazzî el-Hanefî şeklindedir.¹⁹ Müellif, İbnü'l-Vâlî nisbesiyle de bilinmektedir. Künyesinde geçen Vâlî'nin babası mı yoksa dedesi mi olduğu sorulunca babasının adı olduğunu, doğrusunun Velî olup Vâlî şeklinde tahrif edildiğini belirtmiştir.²⁰

Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmama ile birlikte aslen Gazzeli bir alim olup hayatının belli dönemlerinde Bağdat, Şam, Kahire ve İstanbul gibi pek çok İslam şehrine ilim amaçlı seyahatler düzenlediği anlaşılmaktadır. Nitekim Kahire'de Hanefî fakihlerinden Eminü'd-din b. Abdu'l-Âl'den fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri aldıktan sonra memleketi Gazze'ye dönüp müftülük yapmıştır. Arapçanın yanı sıra Fars edebiyatıyla da ilgilenen müellif Bağdat'tayken Şirazî'nin Gülistan'ını okumuştur.²¹ Ayrıca İstanbul'a gelip Osmanlı Vezîrîâzâmı Rüstem Paşa'yla (ö. 968/1561) görüşmüş, binicilik ve avcılık hakkında kaleme aldığı risalesini kendisine takdim edip beklenenden fazla tumar almıştır.²²

Müellif, kendisine ait bir tumar arazisi ile ilgilenmek için zaman zaman Halep'te de bulunmuştur.²³ Nitekim muasırı ve arkadaşı Râdiyyuddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) hicrî 946 yılında kendisine ait tumar arazisiyle ilgilenmek üzere Halep'e geldiğini aktarmış, bu seyahati esnasında kaleme aldığı *Âcurrûmiyye* manzumesini kendisine takdim ettiğini belirtmiştir.²⁴ Aynı şekilde İbn Tolun (ö. 1546/ 953) hicrî 942 yılında kendisiyle görüştüğünü ve yazdığı manzumeyi kendisine gösterdiğini aktarmıştır.²⁵

Müellif Hicrî dokuz yüz altmış senesinde Halep'ten Gazze'ye dönerken farklı bir yoldan gitmiş, yolda kaybolup bir daha kendisinden haber alınmamıştır.²⁶ Bu yüzden vefat yeri belli olmasa da kaynaklar vefat tarihi olarak bu seneyi kaydetmişlerdir.

3.2. Eserleri

Bazı kaynaklarda Arap dili ve edebiyatına dair eserler yazdığı bilgisi yer alsa da²⁷ müellife ait sadece şu iki eserin kaydı bulunmaktadır:²⁸

1) *ed-Dürretü'l-burhaniyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye*

2) *Tühfetü'l-'ubeyd fi'l-hayl ve'r-rimâye ve's-sayd*: Adından da anlaşıldığı üzere eser at biniciliği, atıcılık ve avcılık hakkında teknik bilgiler içeren bir eserdir. Müellif bu risalesini Osmanlı vezîr-i âzâmı Rüstem Paşa'ya (ö. 968/1561) ithafen yazmıştır.²⁹

¹⁹ Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ali İbn Tolun, *el-Ğurefü'l-'aliye fî terâcîmi müte'ahhiri'l-hanefiye* (İstanbul: Şehit Ali Paşa, 1924), 28/b; Râdiyyuddîn Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe fî târihi a 'yâni Haleb*, thk. Mahmûd Hamd el-Fâhûrî (Dımaşk: Vîzâretü's-Sekkâfe, 1972), 1/33-36; Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi a 'yâni'l-mietî'l-'âşira*, thk. Halîl el-Mansûr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/82, 83; Hâci Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-ousû'l ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Arnâvût (İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010), 1/63; Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahhârî men zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 10/469; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951), 1/27; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/78.

²⁰ İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/35.

²¹ İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/34.

²² Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-ousû'l*, 1/63.

²³ İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/34.

²⁴ İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/34.

²⁵ İbn Tolun, *el-Ğurefü'l-'aliye fî terâcîmi müte'ahhiri'l-hanefiye*, 28/b.

²⁶ İbn Tolun, *el-Ğurefü'l-'aliye fî terâcîmi müte'ahhiri'l-hanefiye*, 28/b; İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/35; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi a 'yâni'l-mietî'l-'âşira*, thk. Halîl el-Mansûr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/82, 83; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-ousû'l*, 1/63; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/469.

²⁷ Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/469.

²⁸ İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-habebe*, 1/39; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-ousû'l*, 1/63; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/27.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-ousû'l*, 1/63.

3.3. *ed-Dürretü'l-Burhâniyye fi Nazmi'l-Âcurrûmiyye* Adlı Manzume

3.3.1. Manzumenin Müellife Aidiyeti

Eserin adının *ed-Dürretü'l-burhâniyye* şeklinde olduğu bilgisi eserin sekizinci beytinde net bir şekilde yer almaktadır (سَمَّيْتُهَا بِالذُّرَّةِ الزُّهَابِيَّةِ). Muasırları İbn Tolun ve İbnü'l-Hanbelî müellifin bu eseri kendilerine gösterdiklerini aktarmışlardır. İbn Tolun manzumeyi kendisine gösterdiğinde *Âcurrûmiyye* metninin daha önce birkaç kişi tarafından nazmedildiğini söylemiştir.³⁰ Bu manzumeye bir takriz yazdığını belirten İbnü'l-Hanbelî ise müellife ait nüshanın güzel bir hatla yazıldığını, sayfa kenarlarının altını ve turkuaz renkle süslenmiş olduğunu bildirmiştir.³¹ Daha sonraki kaynaklarda da eserin kaydına ve müellife aidiyetine dair bilgiler yer almaktadır.³²

3.3.2. Manzumenin El Yazma Özellikleri ve İçerik Analizi

Çalışmaya konu olan *ed-Dürretü'l Burhaniyye fi nazmi'l-Mukaddime'l Âcurrûmiyye* isimli manzum risalenin bilinen tek yazma nüshası, 757 kayıt numarasıyla el-İmam Muhammed bin Suud Üniversite Kütüphanesinde yer almaktadır. Ancak kütüphane kayıtlarında risalenin 'Uyunu's-Sud bi'ş Şam isimli özel bir kütüphaneden alındığı notu da düşürülmüştür. Bu da yazma eserin orijinalinin bu özel kütüphanede olduğu kanaatine sevk etmektedir. 22 varaktan oluşan risalede her bir varakta 18 satır bulunmaktadır. Risalenin sonundaki ferağ kaydında telif tarihinin 941/1534 Receb ayı, istinsah tarihinin ise 1276/1821 Rebî'ü'l-Âher ayı olduğu bilgisi verilmiştir.³³ Fiziki özellik olarak risale mukavva kaplı olup 10x14 cm'dir. Yazı stili nesih olup okunaklıdır. Kağıt nohudi renkte filigransız olup siyah mürekkep kullanılmıştır. Ancak başlıklarda yeşil mürekkep kullanılmıştır. Risalenin müstensihi Muhammed el-Arabi'dir. Risalede rakabe kaydı bulunmamaktadır.

Eser diğer didaktik manzume türlerinde olduğu gibi recez bahrinden nazmedilmiştir. Yüz elli sekiz beyitten oluşan eserde, mukaddime ve hatimenin yanı sıra otuz konu başlığı yer almaktadır. Müellifin mukaddimeye belirttiği üzere *Âcurrûmiyye*'den farklı olarak manzumede bazı ilave ve eksiltmeler olmuştur. Manzume ile *Âcurrûmiyye* arasındaki bu farkları göstermesi açısından aşağıdaki konu başlığı tablosuna yer verilmiştir:

Konu Başlıkları	
المقدمة الأجرومية	الدرة البرهانية في نظم الأجرومية
الكلام وما يتألف منه	باب الكلام وأقسامه
باب الاعراب	باب الاعراب
باب معرفة علامات الإعراب	باب معرفة علامات الإعراب

³⁰ İbn Tolun, *el-Ğurefü'l-aliye fi terâcimi müte'ahhiri'l-hanefiye*, 28/b.

³¹ İbnü'l-Hanbelî, *Dürretü'l-habe*, 1/35.

³² Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî), 2/1797; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/469; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/27; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/78.

³³ İbrahim b. Velî b. Nasr Burhaneddîn el-Makdisî, *ed-Dürretü'l-burhâniyye fi nazmi'l-Âcurrûmiyye*, 757, Suudi Arabistan: Mektebetu Cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ûd, 22a.

باب الأفعال	باب معرفة علامات الإعراب
باب مرفوعات الأسماء	باب تعريف علامات الإعراب
باب الفاعل	باب الأفعال
باب المفعول الذي لم يسم فاعله	باب النواصب
باب المبتدئ والخبر	باب الجوازم
باب العوامل الداخلة على المبتدئ والخبر	باب الفاعل
باب كان وأخواتها	باب المفعول الذي لم يسم فاعله
باب إنَّ وأخواتها	باب المبتدئ والخبر
باب ظنَّ وأخواتها	باب كان وأخواتها
باب النعت	باب إنَّ وأخواتها
باب المعرفة والنكرة	باب ظنَّ وأخواتها
باب العطف	باب النعت
باب التوكيد	باب النكرة والمعرفة
باب البدل	باب العطف
باب منصوبات الأسماء	باب التوكيد
باب المفعول به	باب البدل
باب المصدر	باب المفعول به
باب ظرف الزمان والمكان	باب المصدر

باب الحال	باب ظرف الزمان والمكان
باب التمييز	باب الحال
باب المستثنى	باب التمييز
باب لا	باب المستثنى
باب المنادى	باب لا
باب المفعول من أجله	باب المنادى
باب المفعول معه	باب المفعول من أجله
باب مخفوضات الأسماء	باب المفعول معه
	باب مخفوضات الأسماء

Tablodan da anlaşıldığı üzere manzumede i'râb ve mu'reb başlıkları *Âcurrûmiyye'* den farklı bir şekilde tanzim edilmiştir. Nitekim *Âcurrûmiyye'* de i'râb ve mu'reb konuları farklı başlıklarda ele alınırken³⁴ manzumede ise mu'reb için ayrı başlık açılmamıştır. Bunun yerine "Bâbu ma'rifeti 'alamati'l-i'râb" şeklinde üç başlık açılmıştır. Bunların birincisinde merfu ve ref' işaretleri, ikincisinde mansûb ve nasb işaretleri, üçüncüsünde ise mecrûr ve cer işaretleri ele alınmıştır. Ayrıca *Âcurrûmiyye'* de merfu, mansûb ve mecrûr isimler "Bâbu Merfû'ati'l-Esmâ",³⁵ "Bâbu Mansûbâti'l-Esmâ"³⁶ ve "Bâbu Mahfûdâti'l-Esmâ"³⁷ ana başlıkları altında ele alınırken manzumede sadece mecrûr isimler için ana başlık açılmış, diğerleri alt başlıklarda incelenmiştir.

3.3.3. Orijinal Metin

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî İbn Âcurrûm, *Metnü'l-Âcurrûmiyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 2013), 5-12.

³⁵ İbn Âcurrûm, *Metnü'l-Âcurrûmiyye*, 14.

³⁶ İbn Âcurrûm, *Metnü'l-Âcurrûmiyye*, 25.

³⁷ İbn Âcurrûm, *Metnü'l-Âcurrûmiyye*, 34.

الدرة البرهانية في نظم الأجرومية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُقُولُ رَاجِي الْعَفْوِي إِبرَاهِيمُ	بِرَحْمِهِ بِفَضْلِهِ الرَّحِيمُ
هُوَ ابْنُ وَاوِي الرَّكْرِي الْحَنَفِي	عَامَلُهُ اللَّهُ بِلُطْفِهِ الْحَنَفِي
أَحْمَدُ مَنْ أَعْلَى مَقَامِ الْعِلْمِ	وَسَهْلَ الْحِفْظِ لَهُ بِالنَّظْمِ
وَزَيْنَ الْعَالَمِ بِالْمُخْتَارِ	مُحَمَّدِ الْمَخْصُوصِ بِالْأَنْوَارِ
مَنْ جَاءَ بِالْبُرْهَانِ وَالْبَيَانِ	وَالْمُنْطِقِ الْيَصِحُّ بِاللِّسَانِ
صَلَّى إِلَهَ الْعَرْشِ ثُمَّ سَلَّمَ	عَلَيْهِ ثُمَّ آلِهِ وَكَرَّمَ
وَبَعْدُ ذِي أَرْجُورَةَ نَظَمْتُهَا	فِي النَّحْوِ بِالتَّوْفِيقِ قَدْ أَلْفَتْهَا
سَمَّيْتُهَا بِالدَّرَةِ الْبُرْهَانِيَّةِ	ضَمَنْتُهَا مَقاصِدَ الْجُرُومِيَّةِ
حَدَفْتُ تَكَرَّاراً بِهَا فِي الْمَعْنَى	مَعَ مَثَلٍ بِدُونِهَا يَسْتَعْنَى
جَعَلْتُ لِلإِتْمَامِ أَيْضاً ضَمْتَهَا	بَعْضَ زِيَادَاتٍ سَتَعْرِفَنَّهَا
تَكْفِي بِهَذَا الْفَرْقِ مَنْ بِهَا أَكْتَفَى	بِعَوْنِ رَبِّي وَهُوَ حَسْبِي وَكَفَى

بَابُ الْكَلَامِ وَأَقْسَامِهِ

لَقَطُ مُفِيدُ الْكَلَامِ قَدْ رُسِمَ	مُرَكَّبٌ بِالْوَضْعِ أَيْضاً كَأَسْتَقِيمَ
أَقْسَامُهُ إِسْمٌ ثُمَّ فِعْلٌ حَرْفٌ	جَاءَ لِمَعْنَى نَحْوِ فَيْكَ ضَرْفٌ
وَالجُرِّ وَالتَّنْوِينِ مَعَ حَرْفِ النِّدَا	تَعْرِيفٌ لِإِسْمٍ وَكَذَا لِ وَعَدَا
حُرُوفٌ حَفْضٌ وَهِيَ مِنْ وَعَنْ إِلَى	وَالْكَافُ وَاللَّامُ وَفِي رَبِّ عَلَى
وَالْبَاءُ وَالْوَاوُ وَتَا فِي الْقَسَمِ	كَفَوْلِهِمْ تَاللهِ زَيْدٌ اَعْتَصِمِ
وَالفِعْلُ بِالسِّينِ وَسَوْفَ وَبِقَدْ	عُرِفَ مَعَ تَاءٍ أَنْتَ كَمَا وَرَدُ
وَالْحَرْفُ لَا يَصْلُحُ فِيهِ مَا رُكِّنَ	لِإِسْمٍ وَفِعْلٍ نَحْوُ لَمْ وَهَلْ وَرَمِنَ

بابُ الإِعْرَابِ

مِنْ أَثَرٍ مُّقَدَّرٍ أَوْ ظَاهِرٍ	مَا يَجْلِبُ الْعَامِلُ فِي الْأَوَاحِرِ
رَفَعٌ وَنَصَبٌ جَزْرٌ إِنْجِزَامٌ	عَرَفَ بِهِ الإِعْرَابَ وَالْأَقْسَامُ
وَالنَّصَبُ أَيْضاً بِيَمَا قَدْ وَقَعَا	فَالرَّفْعُ فِي الإِسْمِ وَفِي الْفِعْلِ مَعَا
وَالجَزْمُ بِالْفِعْلِ بِلا مِرَاءٍ	وَالْحَفْضُ قَدْ خُصِّصَ بِالأَسْمَاءِ

بابُ مَعْرِفَةِ عِلَامَاتِ الإِعْرَابِ

وَالنُّونُ وَالضَّمُّ للإِسْمِ الْمُتَّصِفِ	لِلرَّفْعِ ضَمٌّ ثُمَّ وَاوٌ وَأَلِفٌ
وَأِسْمٌ بِتَا وَأَلِفٍ قَدْ جُمِعَا	بِمُقَرَّدٍ وَجَمْعٍ تَكْتِنِيرٍ مَعَا
أَخْرَجَهُ بِشَيْءٍ الْوَاوُ جُعِلَ	وَمِثْلُهُ مُضَارِعٌ لَمْ يَتَّصِلْ
وَالخَمْسَةُ الأَسْمَاءِ عِنْدَ الأَكْثَرِ	لِكُلِّ جَمْعٍ سَلَامٌ مُدَكَّرٍ
وَفُوكٌ ذُو مَالٍ كَذَاكَ وَهَنُوكَ	وَهَيَّ أَبُوكَ وَحَمُوكَ وَأَحُوكَ
أَنَّ هُنَاكَ النِّقْصُ فِيهِ أَفْصَحُ	لَدَى الأَقْلَالِ لَكِنَّ المُصَحِّحُ
كَيْلَا وَكَلْنَا لِلضَّمِيرِ إِنْ تُضِفُ	وَكُلُّ مَا تُثْبِتِي فَارْفَعِي بِالأَلِفِ
كَمَا تَقُولُ جَائِي الرِّيدَانِ	أَلْحِقِي بِهِ إِثْنَانٍ وَائْتِنَانِ
بِهِ ضَمِيرٌ مَا يُثْبِتِي يَفْتَرِنِ	وَارْفَعِي مُضَارِعاً بِحَرْفِ النُّونِ إِنْ
خَاطَبْتَهَا مِنْ الإِنَاثِ فَاعْلَمَا	كَذَا ضَمِيرُ الجَمْعِ أَوْ ضَمِيرُ مَا

بابُ مَعْرِفَةِ عِلَامَاتِ الإِعْرَابِ

وَالكَسْرُ وَالْيَا وَحَذْفُ النُّونِ صُنِفَ	لِلنَّصَبِ حَمْسٌ فَتَحَةٌ ثُمَّ الأَلِفُ
مَعَ فِعْلِكَ المُضَارِعِ المُجَرَّدِ	وَأَنْصَبُ بِفَتْحِ كُلِّ اسْمٍ مُفْرَدِ

أَخْرُهُ إِذَا عَلِيهِ دَحَلَا	نَاصِبُهُ كَحَلْنَا لَنْ يَعدَلَا
وَجَمْعُ تَكْسِيرِ كَصِلْ عُدَارَى	وَأَكْرَمِ الرُّيُودِ وَالْأَسَارَى
بِالْفِ فَانصِبْ لِمَا قَدَّمْنَا	مِنْ ضَمَّةٍ مُعْتَلَّةٍ نَطَّمْنَا
وَجَمْعُ تَأْنِيثِ أَيْ مُسَلِّمًا	النَّصْبُ بِالْكَسْرِ لَهُ قَدْ عَلِمَا
وَالنَّصْبُ فِي تَنْبِيَةِ الْأَسْمَاءِ	وَالجَمْعُ بِالْيَاءِ بِلا امْتِرَاءِ
وَانصِبْ بِحَذْفِ النُّونِ أَفْعَالًا أَتَتْ	تُعْرَبُ فِي الرَّفْعِ بِنُونٍ تَبَتَّتْ

بَابُ تَعْرِيفِ عِلَامَاتِ الْإِعْرَابِ

لِلجَرِّ كَسْرٌ يَاءٌ فَتَحُّ فَاعْرِفِ	فَالكَسْرُ فِي اسْمِ مُفْرَدٍ مُنصَرِفِ
وَجَمْعِ تَكْسِيرِ بِصَرْفِ مُعَلِّمِ	وَالجَمْعِ لِلْمُؤَنَّثِ الْمُسَلِّمِ
وَالْحَمْسَةَ الْأَسْمَاءِ بِالْيَاءِ الْجُرِّ	وَالجَمْعِ لِلْمُسَلِّمِ الْمُدَكَّرِ
كَذَا الْمُتَنَّى ثُمَّ مَا لَا يَنْصَرِفُ	بِالْفَتْحِ إِنْ لَمْ يَلِ الْوَلَمْ تُصَفِّ
عِنْدَهُ لِلجَزْمِ عَدَا شَيْبَانَ	الْأَوَّلِ السُّكُونِ ثُمَّ الثَّانِي
الْحَذْفُ فَالْجَزْمُ بِسُكُونِ يَافَتَى	مُضَارِعًا صَحِيحَ آخِرٍ أَيْ
وَحَذْفِ آخِرِ لِمُعْتَلٍّ وَمَا	يُرْفَعُ بِالنُّونِ بِحَذْفِهَا اجْرِمَا

بَابُ الْأَفْعَالِ

وَهِيَ ثَلَاثَةٌ فَمِنْهَا الْمَاضِي	يُثْبِتُ عَلَى الْفَتْحِ بِلا اعْتِرَاضِ
وَالْأَمْرُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا جُرِمَا	بِهِ مُضَارِعٌ وَهَذَا رُسْمَا
بِأَنَّهُ الْفِعْلُ الَّذِي يَكُونُ فِي	أَوَّلِهِ أَحَدٌ أَتَيْتَ فَاعْرِفِ
وَأَنَّهُ يُرْفَعُ حَتْمًا إِنْ عَدَا	مِنْ نَاصِبٍ أَوْ جَازِمٍ مُجْرَدَا

بَابُ النَّوَاصِبِ

وَفِعْلُكَ الْمُضَارِعُ انصِبَهُ بِأَنْ	وَكَيْ إِذَا تُمَّ بِحَيٍّ وَبَلَنْ
---	-------------------------------------

وَلَامَ كَيْي وَالْمَجْهَدِ أَيْضًا ثُمَّ أَوْ
وَأَلْفًا جَوَابًا وَكَذَا الْوَاوُ رَوُّوْ

بَابُ الْجَوَازِمِ

وَيُجْزَمُ الْفِعْلُ بِلَمَّ وَلَمَّا
وَمَنْ وَأَيُّ وَأَلَمْ وَإِذْمَا
وَأَيْنَ أَيْ وَإِذَا فِي الشِّعْرِ
وَلَا أَيْ فِي النَّهْيِ مَهْمَا حَتَّمَا
وَمَا أَلَمَّا وَمَتَى وَكَيْفَمَا

بَابُ الْفَاعِلِ

الْفَاعِلُ الْمَرْفُوعُ مَنْ إِلَيْهِ
يُسْتَنْدُ فِعْلًا قَدَّمُوا عَلَيْهِ
وَقَدْ أَتَى قِسْمَيْنِ قِسْمًا يَظْهَرُ
كَجَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ قِسْمًا يُضْمَرُ
كَقُتِمْتُ فَمُنَا قُتِمْتُ فَمُنَّمَا
فَقُتِمْتُ فَمُنَّمَا قَامَ قِسْمٌ وَمَمَّمَا

بَابُ الْمَفْعُولِ الَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ

وَيُرْفَعُ الْمَفْعُولُ إِنْ لَمْ يُذَكَّرْ
فَاعِلُهُ كَنَيْلَ خَيْرًا مَعْمَرُ
فَأَوَّلَ الْفِعْلِ اضْمَمْنَ وَفِي الْمُضِيِّ
فَأَكْسِرَ لِمَا قَبْلَ أَخِيرِ كَقُضِي
وَأَفْتَحْهُ مِنْ مُضَارِعٍ وَظَاهِرًا
يَكُونُ هَذَا وَيَكُونُ مُضْمَرًا

بَابُ الْمُبْتَدَأِ وَالْحَبْرِ

وَيُرْفَعُ الْعَارِي مِنَ الْأَسْمَاءِ
عَنْ عَامِلٍ لَفْظِيٍّ بِالْإِبْتِدَاءِ
وَالْحَبْرُ الَّذِي إِلَيْهِ أُسْنِدَا
يُرْفَعُ نَحْوُ الْأَنْبِيَاءِ سَعْدَا
وَالْمُبْتَدَأُ قِسْمَانِ قِسْمٌ أُظْهِرَا
مِثْلُهُ مَرَّ وَقِسْمٌ أُضْمِرَا
نَحْوُ أَنَا نَحْنُ أَنْتَ أَنْتُمَا
وَهُوَ وَهِيَ وَهُمْ وَهِنَّ مَعَهُمَا
وَقِسْ وَمُفْرَدًا وَظَرْفًا الْحَبْرُ
يَأْتِي وَجُزْورًا بِحَرْفِ إِسْتَقْرَ
وَالْفِعْلُ مَعَ فَاعِلِهِ يُخْبَرُ بِهِ
وَالْمُبْتَدَأُ مَعَ حَبْرٍ لَهُ إِنْتَبَهَ

كَعَامِرٍ جَرَّ وَخَوُّ قَوْلِكَ أَحْمَدُ فِي الدَّارِ وَزَيْدٌ عِنْدَكَ
وَخَالِدٌ قَامَ أَبُوهُ وَعُمَرُ ابْنَتُهُ ذَاهِبَةٌ عَلَى الأَثَرِ

بَابُ كَانَ وَ أَخْوَاتِهَا

ارْفَعِ بِكَانَ المُبْتَدَأَ وَالحَبَرَ انْصَبِ كَكَانَ الأَصْمَعِيُّ أَشْعَرَ
كَذَا بِأَضْحَى ظَلَّ بَاتَ أَصْبَحَ صَارَ وَأَمْسَى لَيْسَ كَأَصْبَحَ مُفْلِحاً
وَبَرِحَ انْفُكَّ فَتَى زَالَ أَرْبَعُ لِنَفْيٍ أَوْ لِشِبْهِهِ نَفْيٍ تُتْبَعُ
وَدَامَ لَكِنْ بَعْدَ مَا الظَّرْفِ وَمَا صُرِفَ مِنْهَا نَحْوُ كُنْ مُسْلِماً

بَابُ إِنَّ وَأَخْوَاتِهَا

انْصَبِ بِإِنَّ لَيْتَ لَكِنَّ وَأَنَّ لَعَلَّ مُبْتَدَأً كَذَاكَ بِكَأَنَّ
وَالحَبَرَ إِزْفَعُ نَحْوُ لَيْتَ الحَبَرَ عَذَبٌ وَخَوُّ إِنَّ عَمراً يَمُرُّ
وَإِنَّ لِلتَّوَكِيدِ مَعَ أَنَّ أَتَتْ وَالشَّيْءِ بِالشَّيْءِ كَأَنَّ شَبَّهَتْ
وَاسْتَدْرِكَ الشَّيْءِ بِلَكِنَّ كَمَا أَنَّ لَعَلَّ لِلتَّرَجُّحِ فَأَعْلَمَا
كَذَاكَ لِلإِشْفَاقِ لَيْتَ يُنْتَمَى هَذَا لِلتَّمَيُّزِ مِثْلَ مَا تَقَدَّمَ

بَابُ ظَنَّ وَأَخْوَاتِهَا

انْصَبِ بِظَنَّ وَحَسِبْتُ المُبْتَدَأَ مَعَ حَبَرَ كَذَا بِحَالٍ وَجَدَا
وَقُلَّ هُمَا لِظَنَّ مَفْعُولَانِ نَحْوُ ظَنَنْتُهُ عَظِيمَ الشَّانِ
رَأَى كَظَنَّ وَاتَّخَذْتُ عَلِمَا جَعَلْتُ أَيْضاً وَسَمِعْتُ رَعَمَا
مِثَالُهُ رَأَيْتُ زَيْدًا طَارِقاً وَمِثْلُهُ عَلِمْتُ عَمراً صَادِقاً

بَابُ النَّعْتِ

النَّعْتُ لِلْمَنْعُوتِ تَابِعٌ أَتَى فِي الرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَجَرَّ يَا فَتَى
كَذَاكَ فِي التَّنْكِيرِ وَالتَّعْرِيفِ كَقَوْلِكَ مَرَرْتُ بِالقَتِي الظَّرْفِ

بَابُ التَّكْرِيرِ وَالْمَعْرِفَةِ

وَكُلُّ مَا يَقْبَلُ أَلْ تُؤْتَرُ فِي ذَلِكَ التَّعْرِيفِ قُلْ مُنْكَرٌ
وَوَاقِعٌ مَوْقِعٌ مَا يَقْبَلُ أَلْ كَقَوْلِهِمْ فِي صَاحِبٍ ذَا دُوْ أَمَلٍ
وَكُلُّ إِسْمٍ عَلِمَ مَعْرِفَةً مِثْلَهُ مُحَمَّدٌ وَمَكَّةُ
وَأَيْضًا الْمُضْمَرُ نَحْوُ أَنْتُمَا هَذَا وَهَذَانِ اللَّذَانِ أَجْمَا
كَذَا الَّذِي غَدَا بِأَلْ مَعْرِفًا نَحْوُ الْأَمِيرِ وَالْعُلَامِ فَاعْرِفَا
وَمَا لِأَحَدِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أُضِيفَ كَانِي وَعُلَامِ الْكَعْبَةِ

بَابُ الْعَطْفِ

الْوَاوُ وَالْفَا وَأُوْ وَثُمَّ حُرُوفُ عَطْفٍ وَكَذَا إِمَّا وَأُمَّ
وَبَلْ وَلَا أَيْضًا وَلَكِنْ تُمُّ فِي بَعْضِ مَوَاضِعَ تَجْبِي فَاعْطِفْ
فاعطف على المرفوع مرفوعا بما كَجَاءَ زَيْدٌ وَعَلِيٌّ ذُو الْبَهَا
كَذَا عَلَى الْمَنْصُوبِ مَا قَدْ نُصِبَا كَصِدَّتْ ظَنِيًّا وَمَهَا وَأَرْبَابَا
وَاجْزُرْ لِمَعْطُوفٍ عَلَى الْمَجْزُورِ كَأَمْرٌ عَلَى الرُّيُودِ وَالْبُكُورِ
وَاجْزُرْ لِمَعْطُوفٍ عَلَى الْمَجْزُومِ كَمَا تَقُولُ لَمْ يَفْعَمْ وَيَنْمَ

بَابُ التَّوَكِيدِ

النَّفْسُ وَالْعَيْنُ وَكُلُّ أَجْمَعٍ كَذَاكَ مَا لِيذَا الْأَخِيرِ تَبِيعُ
مَوْكِدَاتُ الْأِسْمِ فِي الرَّفْعِ وَفِي نَصْبٍ وَجَرٍّ تُمُّ فِي الْمَعْرِفِ
كَجَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ وَفَضَّلَ رَأَى الْبُعَاتِ كُلَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا
وَمَرٌّ بِالزَّيْدَيْنِ أَجْمَعِينَ وَتَابِعَ لَهُ كَأَتَّبَعِينَا

بَابُ الْبَدَلِ

إِذَا اسْمًا أُبْدِلَتْ مِنْ إِسْمٍ تَبِعَا	فِي كُلِّ إِعْرَابٍ لَهُ قَدْ وَقَعَا
فَأُبْدِلْنَ مُطَابِقًا نَحْوَ بَدَا	رَزِيدٌ أَحْوَكُ وَكَزُرُهُ خَالِدًا
وَالْبَعْضُ فِي كُلِّ كَذَاكَ يُبْدَلُ	وَعَلَطٌ أَيْضًا وَمَا يَشْتَمِلُ
مِثَالُهُ نَيْلَ الْمَرَامِ بَعْضُهُ	وَسَائِي رَزِيدٌ لِعَمْرٍو بَعْضُهُ
وَكِرَائِثُ خَالِدًا الْجَمَلَا	وَالْفِعْلُ مِنْ فِعْلِ كَذَاكَ أُبْدِلَا

بَابُ الْمَفْعُولِ بِهِ

يُنْصَبُ مَفْعُولًا بِهِ الْاسْمُ مَتَى	حَلَّ بِهِ الْفِعْلُ كَصَدَتْ الظُّبَا
وَوَظَاهِرًا يَأْتِي كَمَا مَثَلْتُهُ	وَمُضْمَرًا كَصَالِحًا أَكْرَمْتُهُ
وَصِلَ كَمَا مَثَلْتُ مَا قَدْ أَضْمِرَا	وَأَفْصِلَ كَأَيَّاهُ اضْرِبَنَّ بِلَا مِرَاءِ

بَابُ الْمَصْدَرِ

الْمَصْدَرُ الْاسْمُ الَّذِي يَجِيئُ فِي	تَصْرِيْفِ فِعْلِ ثَالِثًا لَهُ اعْرِفِ
مِثَالُهُ صَامَ يَصُومُ صَوْمًا	وَمِثْلُهُ نَامَ يَنَامُ نَوْمًا
فَإِنْ يُوَافِقُ لَفْظُهُ لِفِعْلِهِ	فَذَاكَ لَفْظِي فَلَمْ يَشْتَبِهْ
وَإِنْ يُوَافِقُ فِعْلُهُ فِي الْمَعْنَى	فَمَعْنَوِيٌّ وَبَذَاكَ يُعْنَى
فِي قَوْلِهِمْ فُتِمْتُ وَفُوفًا وَأَفْعَدِ	جُلُوسَ رَزِيدِ الْإِمَامِ الْمُسْنَدِ

بَابُ ظَرْفِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

ظَرْفُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ اسْمٌ هُمَا	فَأَنْصَبُهُمَا مُفَدَّرًا فِي فِيهِمَا
... ³⁸ ظَرْفُ الزَّمَانِ بُكْرَةٌ	وَالْيَوْمُ وَاللَّيْلَةُ ثُمَّ عُدْوَةٌ
وَعَتَمَةٌ جِنْسًا صَبَاحًا أَبَدًا	وَسَحْرًا وَقَفْنَا مَسَاءً أَمَدًا

وَكَأَمَامَ خَلْفَ قُدَّامِ أَتَى ظَرَفُ الْمَكَانِ وَوَرَاءَ أَيَا فَتَى

وَفَوْقَ نَحْتِ عِنِّ مَعَ أَدَاءٍ تَلْقَاءُ ثُمَّ وَهْنَا حِدَاءٍ

بَابُ الْحَالِ

الْحَالُ إِسْمٌ فَضْلَةٌ فَسَّرَ مَا أَتَى مِنَ الْهَيْبَاتِ عَنْهُ مُبْهَمًا

فَأَنْصَبَهُ نَحْوُ جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا وَمِثْلُهُ عَالَ الْأَمِيرُ غَالِبًا

وَلَا يَكُونُ الْحَالُ إِلَّا نَكْرَةً صَاحِبُهَا مَعْرِفَةٌ مُسْتَهْرَةً

وَلَا يَجِيئُ الْحَالُ إِلَّا بَعْدَ مَا يَأْتِي الْكَلَامُ يَأْتِي مُتَمِّمَا

بَابُ التَّمْيِيزِ

وَيُنْصَبُ التَّمْيِيزُ إِذَا فَسَّرَ مَا أَتَى مِنَ الدَّوَاتِ عَنْهُ مُبْهَمًا

وَلَا يَجِيئُ ذَلِكَ إِلَّا نَكْرَةً مِثَالُهُ إِشْتَرَيْتُ عَشْرِينَ لُبْدَةً

بَابُ الْمُسْتَشْنَى

فَأَنْصَبَ لِمُسْتَشْنَى بِإِلَّا بَعْدَ مَا يَأْتِي الْكَلَامُ مُوجِبًا مُتَمِّمَا

مِثَالُهُ جَاءَ الْأَنَامُ إِلَّا مُحَمَّدًا أَبَا الْعَلَاءِ إِلَّا

وَبَعْدَ نَفْيِ أَنْصَبَ أَوْ أَبْدَلَ وَأَوْلَيْنِ فِي النَّفْصِ مَا لِلْأَوْلِ

كَمَا أَتَى إِلَّا عَلَيَّ وَكَمَا تَقُولُ مَا أَكْرَمْتُ إِلَّا الْكُرْمَا

وَجَرَّ مُسْتَشْنَى بِغَيْرِ وَسْوَى بِالضَّمِّ أَيْضًا بِسِوَاءِ وَسْوَى

وَبِحَلَا حَاشَا عَدَا النَّصْبِ أَتَى لِمَا قَدْ اسْتَشْنَى وَجَرَّ يَأْتَى

بَابُ لَا

مِنْ غَيْرِ تَنْوِينِ بِإِلَّا أَنْصَبَ نَكْرَةً هَذَا إِذَا لَمْ تَكْ لَا مُكْرَرَةً

وَبِأَشْرَثِ تِلْكَ مُنْكَرًا كَمَا تَقُولُ لَا غُلَامَ لِي عِنْدُكُمْ

وَلَا إِذَا لِلْإِسْمِ لَمْ تُبَاشِرِ فَأَوْجِبِ الرَّفْعَ لَهُ وَكَرِّرِ
 لَا نَحْوُ لَا فِي الدَّارِ إِنْسَانٌ وَلَا جَارِيَةٌ وَجَارَ أَنْ...³⁹ لَا
 إِنَّ كُرِّرْتَ كَلَامًا أَمْرًا فِي الدَّارِ وَلَا خَلِيلٌ فَاصِدٌ مَزَارِي
 أَوْ أَعْمَلِنُ كَلَامًا صَدِيقٍ عِنْدَنَا وَلَا خَلِيلٌ يُرَبِّحِي لُؤْدِنَا

بَابُ الْمُنَادَى

يُبَيِّنُ عَلَى الصَّمِّ الْمُنَادَى الْمُفْرَدُ الْعَلَمُ الْمَدْعُو كَمَا مُحَمَّدُ
 وَأَيْضًا الْمُنَكَّرُ الْمُفْصُودُ مِنْ غَيْرِ تَنْوِينٍ كَمَا مَعْبُودُ
 وَأَنْصَبَ مُنَكَّرًا حَلًا مِنْ قَصْدٍ كَذَا الْمُضَافُ مِثْلُ يَابَنَ سَعْدٍ
 وَالنَّصَبُ فِي شِبْهِ الْمُضَافِ قَدْ أَتَى كَمَا زَيْفًا بِالصَّدِيقِ يَأْتِي

بَابُ الْمَفْعُولِ مِنْ أَجْلِهِ

وَكُلُّ مَا جَاءَ بَيَانًا لِسَبَبٍ وَقَعَ فِعْلٌ فَلَهُ النَّصَبُ وَجَبَ
 كَفَمْتُ إِجْلَالًا لِهَذَا الْحَبِيرِ وَجَاءَ زَيْدٌ إِيْتِغَاءَ السَّيْرِ

بَابُ الْمَفْعُولِ مَعَهُ

بِالْفِعْلِ أَوْ بِشِبْهِهِ أَنْصَبَ مَا تَلَا وَأَوَّ كَجَاءَ الْفُضْلُ وَالْمُفَضَّلَا
 وَنَحْوُ سِيرِي وَالصَّدِيقِ سُرْعَةً وَسَمَّ ذَا الْفُضْلَةَ مَفْعُولًا مَعَهُ
 وَتَابِعُ الْمَنْصُوبِ قَدْ تَقَدَّمَ فِي بَابِ مَرْفُوعَاتِ الْإِسْمِ فَأَعْلَمَا
 وَالْإِسْمُ مِنْ إِنْ وَمِنْ كَانَ الْحَبِيرِ وَمِنْ رُفَاقِي هُمَا كَذَاكَ مَرَّ

بَابُ مَخْفُوضَاتِ الْأَسْمَاءِ

إِخْفِضْ بِحَرْفِ الْجَرِّ وَالْإِضَافَةِ كَعَنْ عَلِيٍّ وَ أَبِي فُحَافَةَ
 وَتَابِعُ الْمَخْفُوضِ فَإِخْفِضْهُ بِمَا خَفَضْتَهُ فَالْحَرْفُ قَدْ تَقَدَّمَ

وَمُنْدُ مُدِّ كَمُنْدُ يَوْمِ الْأَحَدِ وَزِدْ هُنَا وَأَوَّاءُ لِرَبِّ تَرَشُّدِ
نَحْوِ غُلَامِي وَكَيْوَمِ الْمَوْفِقِ وَقَدِّ اللَّامِ إِذَا أَضْفَتَ فِي
كَتُوبِ حَزِّ وَكِعْفُدِ عَنِّي وَمِنْ إِذَا أَضْفَتَ أَيْضًا قَدْرِ

الخاتمة

بِهَذَا تَمَامُ الدُّرَّةِ الْبُرْهَانِيَّةِ أُنْيَاثُهَا فِي النَّحْوِ نَصًّا كَافِيَةً
فَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِتْمَامِ ثُمَّ صَلَوَاتٌ عَلَى التِّيْهَامِي
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ خَيْرِ الْأَنَامِ وَصَحْبِهِ وَالتَّابِعِينَ وَ السَّلَامِ
وَكَانَ إِتْمَامٌ لِهَذَا النِّظَامِ أَوَّلَ شَهْرِ رَجَبِ الْحَرَامِ
فِي عَامِ إِحْدَى مَعَ أَرْبَعِينَ وَتِسْعِمِائَةٍ مِنَ السِّنِينَ
وَأَسْتَعِينُ اللَّهَ جَلَّ وَعَلَا مُسْتَعْفِرًا مَحْيَلًا مُخَوِّفًا

4. Sonuç

Nahiv ilminde pedagojik gayelerle mensur ve manzum eserler kaleme alınmıştır. Nitekim dil öğretiminde kolaylık sağlaması için öncelikle mensur metinler ardından aynı gayeyle ezberi daha kolay olan manzum metinler yazılmıştır. Şiirin bu özelliğinden yararlanmak isteyen dilliler didaktik türden özgün manzumeler yazdıkları gibi çok rağbet gören bazı nahiv metinlerini de nazmetmişlerdir.

İbn Âcurrûm'un *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* adlı eseri, hem içeriği hem de dil ve üslubundan dolayı yazıldığı günden beri ilmi çevrede çok rağbet görmüştür. Bu bağlamda üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmalarının yanı sıra nahiv ilminde üzerinde en fazla nazım çalışması yapılan metin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu çalışmada yazıldığı günden bugüne *Âcurrûmiye* üzerine kırkı aşkın nazım çalışmasının yapıldığı görülmüştür. Günümüzde de hala nazmediliyor olması, önemini yitirmediğini göstermektedir.

Bu çalışmada hicrî 10. yüzyıla ait bir *Âcurrûmiyye* manzumesi örneği gün yüzüne çıkartılmıştır. Emir Burhaneddin'in *ed-Dürretü'l-Burhaniyye fî nazmi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* adlı bu eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası 13. yüzyıla aittir. Eser, günümüze ulaşabilen ilk *Âcurrûmiyye* nazım örneklerinden olması hasebiyle önemi haizdir. Çalışma konusu olan manzumenin de diğer emsalleri gibi recez bahriyle nazmedildiği görülmüştür. Yüz elli sekiz beyitten oluşan eserin içerisinde mukaddime ve hatimenin yanı sıra otuz konu başlığı yer almaktadır. Ana hatlarıyla *Âcurrûmiye* metnine bağlı olsa da eserde birtakım farklılıklar görülmektedir.

Çalışmada yer verilen ilk dönem *Âcurrûmiyye* nazım örneklerinden bazıları, konuya ilgi duyan araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Zira dil öğretiminde dahi ezberci yöntemin fazla benimsenmediği günümüzde ezberi kolay bu tür manzumelerin ilim camiasının istifadesine sunulması, takdire şayandır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdurrahman, Memduh. *el-Manzûmetü'n-nahviye dirâse tahlîliyye*. Mısır: Dârü'l-Ma' rife el-Câmi' iye, 2000.

Aydın, Tahirhan. "Arapçada Manzum Nahiv Geleneğinin Gramer Öğretimindeki Yeri ve Çoklu Zekâ Teorisi Açısından Değerlendirilmesi". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2012), 66-85.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.

Endelusî, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân. *Tezkiretü'n-nuhât*. thk. Afif Abdurrahman. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Guneymân, Hassan Abdullah el. *el-Manzûmâtü'n-nahviye ve eseruhâ fî ta'limi'n-nahvi*. yy: by.

Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü'ş-şurûh ve'l-hevâşi*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2017.

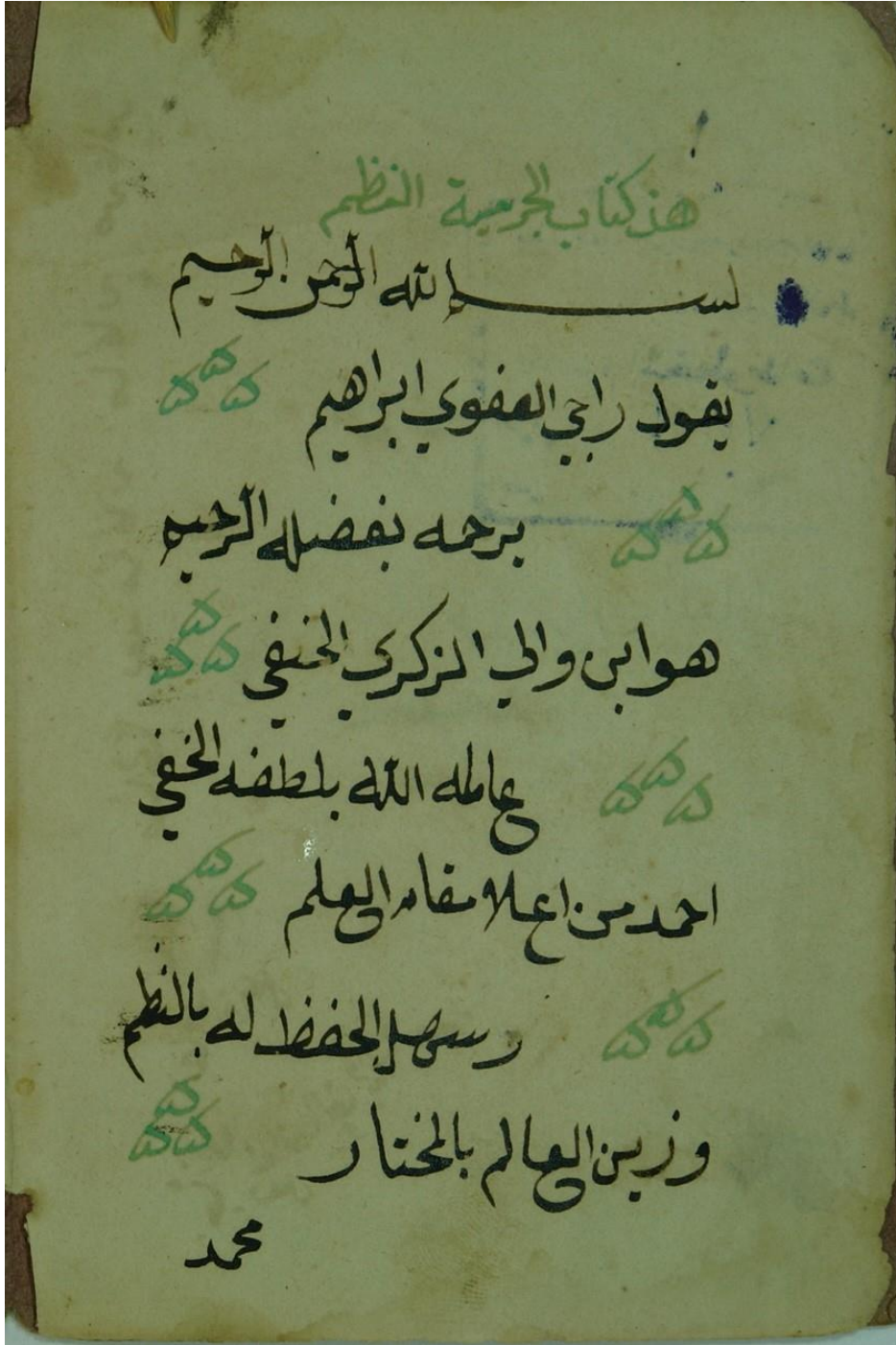
İbn Âcurrûm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî. *Metnü'l-Âcurrûmiyye*. Kahire: Dârü's-Selam, 11. Basım, 2013.

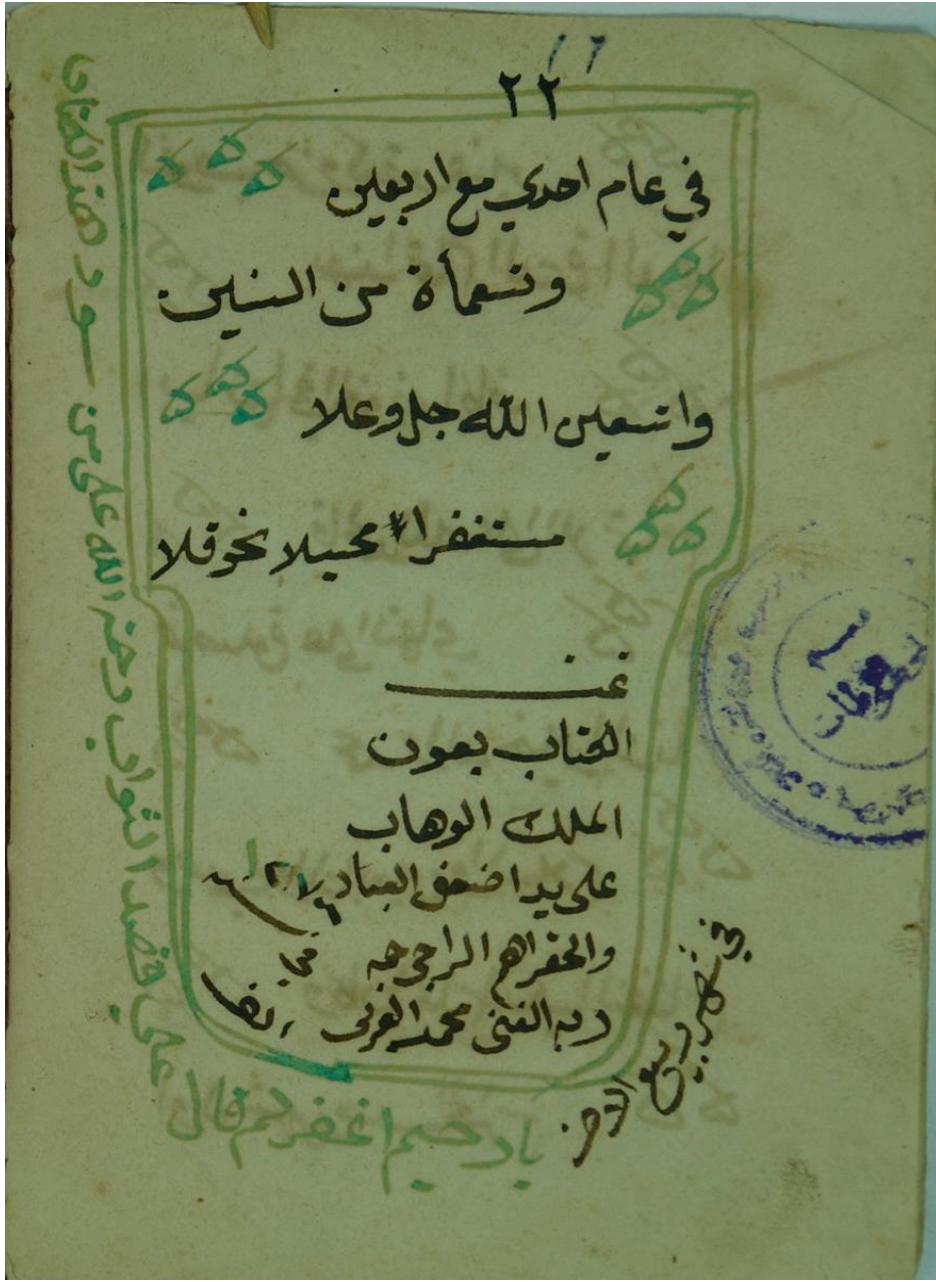
İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed b. Ali. *el-Ğurefü'l-aliye fî terâcimi müte'ahhiri'l-hanefiye*. İstanbul: Şehit Ali Paşa, 1924.

İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim. *Dürri'l-habeb fî târihi a'yâni Haleb*. thk. Mahmûd

- Hamd el-Fâhûrî. 2 Cilt. Dimaşk: Vîzâretü's-Sekkâfe, 1972.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Kâtib Çelebi, Hâci Halife Mustafa b. Abdillâh. *Süllemü'l-vusû'l ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Kılıç, Hulûsi. "İbn Âcurrûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kifânî, Muhammed Tefvik b. Muhammed. *ed-Dürretü'l-kifâniyye fi şerhi nazmi 'Ubeydi rabbih li'l-Acrûmiyye*. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2011.
- Küçüksarı, Mücahit. "Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm'un el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye'si ve Birgivi'nin el-'Avâmil'i üzerine bir inceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 221-50.
- Makdisî, İbrahim b. Velî b. Nasr Burhaneddîn. *ed-Dürretü'l-burhâniyye fi nazmi'l-Âcurrûmiyye*. Suudi Arabistan: Mektebetu Cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ûd, 757.
- Necmuddîn el-Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî. *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi a'yâni'l-mieti'l-âşira*. thk. Halîl el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Teberkân, Muhammed. *ed-Delîl ilâ şürûhi'l-Acurrûmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yediylidiz, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Nüsha Resimleri

Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Su'üd Kütüphanesi, no: 757, vr, 2^a. İlk. sayfa



Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Sü'ûd Kütüphanesi, no: 757, vr, 2^b. Son sayfa.



الأغراض البلاغية لصيغة التنكير في الترجمات التركية للقرآن الكريم: دراسة نقدية

Nekre Sığa Kullanımındaki Belağatsal Amaçların Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerindeki Yansımaları:
Eleştirel Bir Çalışma

Salih DERŞEVI¹ 

Geliş Tarihi (Received): 07.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 07.10.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

ملخص: تناولت الدراسة كفاءة الترجمات التركية في التعامل مع المسائل البلاغية في النص القرآني. حيث سلطت الضوء على مدى مراعاتها لأشهر المعاني الثانية التي تؤديها صيغة التنكير، من خلال دراسة مقارنة شملت خمسة من الترجمات المتداولة بين الأتراك. ذلك أن المعاني الثانية تابعة للمعاني الأصلية ولا تقل عنها أهمية في التعبير عن أغراض القرآن الكريم. والدراسة تفترض أن الترجمات التركية ترجمة تفسيرية، تنقل من المعاني والأغراض ما له نظير ويمكن التعبير عنه في اللغة التركية دون تقييد بنظم الأصل أو ترتيب ألفاظه أو عددها. وظهر للباحث أن هذه الترجمات ذكرت معنى الأفراد فقط، وأغفلت الإشارة إلى سائر المعاني الأخرى مع إمكانية التعبير عنها بزيادة يسيرة. مما يعني أن ثمة خللاً في الترجمة وقصوراً في نقل المعنى لا ينبغي تجاهله، وهو الأمر الذي يفرض على المؤسسات والأفراد القائمين على هذا الشأن العناية بالأسرار البلاغية للقرآن الكريم والإشارة إليها قدر ما يتيسر المقام وتسمح به قواعد اللغة الهدف.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، أغراض، التنكير، ترجمة القرآن، اللغة التركية.

&

Öz: Bu çalışma, Kur'an metnindeki belağatsal meselelere değinme noktasında Türkçe çevirilerin yeterliliğini ele almaktadır. Türk toplumunda meşhur olan Kur'an çevirilerinden beşini karşılaştırmalı bir şekilde inceleyerek bu Türkçe çevirilerin nekre sığa kullanımından doğan ikincil anlamların en bilinenlerini ne ölçüde dikkate aldığına ışık tutmaktadır. Zira ikincil anlamlar, temel manalara bağlıdır ve Kur'an-ı Kerim'in hedeflerini ifade etmede daha az önemli değildir. Çalışma, Türkçe çevirilerin tefsirî çeviri olduklarını ve asıl metnin nazmına, lafızlarının tertibine veya adedine bağlı kalmaksızın Türk dilinde ifade edilebilen ve dengi bulunan mana ve amaçları aktardıklarını dikkat çekmektedir mi? Araştırma sonucunda Türkçe çevirilerin genellikle sadece tekillik manasını zikrettiği ve küçük eklemelerle ifade edilmesi mümkün olan sair manalara işaret etmediği görülmüştür. Yani mana aktarımında görmezden gelinemeyecek bir kusur ve eksikliğin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu durum, mevzubahis işle ilgili ilim ehline ve müesseselere imkanların elverdiği ve hedef dilin kaidelerinin müsaade ettiği ölçüde Kur'an-ı Kerim'in belağatsal sıraları üzerinde durma ve onları keşfetme vazifesini yüklemektedir. .

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nekre, Sığa, Kur'an-ı Kerim, Türkçe Mealler.

Atıf/Cite as: Derşevi, Salih. "Nekre Sığa Kullanımındaki Belağatsal Amaçların Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerindeki Yansımaları: Eleştirel Bir Çalışma". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 422-444. doi: 10.33931/dergiabant.1339214

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Salih Derşevi, Karabük Üniversitesi, salihdersevi@karabuk.edu.tr.

1. مقدمة

الحمد لله الذي أنزل كتابه هداية للعالمين، وضمَّنهُ من الإعجاز والآيات ما يقنع السائلين ويروي نهم الباحثين ويبهز الناظرين، والصلاة والسلام على حامل الرسالة النبي الأمي الأمين، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بمجديه إلى يوم الدين، وبعد: أثناء تدريسي لمادة البلاغة العربية لطلاب العلوم الإسلامية في جامعة كارابوك، فرضت علي ضرورة تقريب المسائل البلاغية إلى أذهان الطلبة إجراء مقارنة بين ما ورد في الآيات القرآنية من لطائف ونكت بلاغية وأسلوب الترجمات التركبية للقرآن الكريم في التعبير عنها، فحصلت لي فرصة الاطلاع على هذه الترجمات والتي يطلق عليها الأترك اسم (مأل)، وأثناء تتبع النكت البلاغية وتفصي اللطائف التي تولدها خصائص التراكيب والنظم، وما يعرف بالمعاني الثانية، ظهر لي قصور شديد تعاني منه الترجمات في تعاملها مع المسائل البلاغية، وبدا لي أنها تركز من المعاني القرآنية على الأصيلة منها فقط ونادراً ما تشير إلى ما يذكره علماء البلاغة والمفسرون من المعاني الثانية، الأمر الذي حفزني وأذكى عزمي ودفعني للبحث في هذا الموضوع. وحتى يكون موضوع الدراسة مناسباً من حيث الحجم لحدود الأبحاث المحكمة ونطاقها وقع اختياري على قضية مهمة حظيت بعناية البلاغيين والمفسرين على حد سواء، وجذبت انتباههم حتى صارت محل اتفاق بينهم، هذه القضية هي الأغراض البلاغية التي تفهم من صيغة التنكير، حيث ذكرت أقوال البلاغيين والمفسرين فيها ثم قابلت ذلك مع ما ورد في الترجمات التركبية بغية الوصول إلى الهدف من الدراسة وهو: بيان مدى مراعاة الترجمة التركبية للقرآن الكريم للمعاني البلاغية التي تؤديها صيغة التنكير وفق منهج وصفي تحليلي مقارنة. وبمشورة عدد من الزملاء في قسم التفسير كان اختيار عينة الدراسة التي تألفت من خمسة من الترجمات المشهورة التي ذاع صيتها وكتب لها القبول في الأوساط التركبية وهي:

Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)

Diyanet Vakfı Meali

Elmalılı Meali (Orijinal)

Hasan Basri Çantay Meali

Abdullah-Ahmet Akgül Meali

وعند البحث عما كتب في هذا المجال من دراسات سابقة لم أقف على من تناول هذا الموضوع من قبل، وكانت أقرب الدراسات إلى موضوع بحثي الدراسات الآتية:

Galip Yavuz. *Türkçe Meallerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları.*

Halil İbrahim Kaçar. *Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu).*

Hamit Salihoglu. *Mübtedâ'nın Nekre Olarak Geldiği Durumlar ve Kur'ân'daki Uygulamaları.*

وجلي من عناوين هذه الدراسات أنها بعيدة عن موضوع دراستنا وإن كان بعضها يتقاطع معها في بعض الجزئيات، الأمر الذي لا يعكر أصالة البحث ولا جدته.

2. ترجمة القرآن الكريم والصعوبات التي تكتنفها

تميزت عربية القرآن عن غيرها من شعر العرب ومنتثر كلامهم بسمات أسلوبية خرجت به عن طوق البشر وسمت به في علباء البلاغة. فهو كلام إلهي عجيب في نظمه، بديع في تأليفه، بهي في تعبيره، محكم في تراكيبه، دقيق في انتقائه لألفاظه وعباراته. وإن هذه السمات البلاغية والأسلوبية تجعل مهمة نقل البيان الإلهي وترجمته إلى لغة أخرى مهمة شاقة ومحفوفة بالخطوات، ولذلك اتفق علماء السلف والخلف على أن "ترجمة القرآن ترجمة حرفية غير ممكنة، لأنها تحريف لكتاب الله تبارك وتعالى، وتغيير لنظمه، وتبديل لترتيبه البديع،

وتصحيح لإعجازه في الألفاظ والمعاني والصور".²، ذلك أن طريق معرفة تفسير كلام الله هو الإحاطة بخواص اللغة العربية بتعلم النحو والأدب وتبوع لغات العرب بما تحويه من الاستعارات والأمثال والتشبيهات والملاحن الغريبة،³ ولكن لما كان نقل هذه الرسالة السماوية واجبا دينياً تفرضه عالمية الرسالة، وحاجة المجتمعات الإنسانية لهديتها وأحكامها، عكف المهتمون بهذا الحقل على دراسة مدى إمكانية ترجمة ما اشتمل عليه القرآن الكريم من معان وأغراض إلى اللغات الأخرى، وإن فناعتهم باستحالة نقل البيان الإلهي بكل ما حواه من معان وظلال ودقائق ولطائف إلى أية لغة أخرى، كونه لصيق الصلة باللغة التي نزل بها، لم تكن لتمنعهم من بذل الجهد وإفراغ الوسع في نقل ما يمكن نقله من معان أصلية وأخرى ثانية يمكن التعبير عنها وتسمح بها قواعد اللغة الهدف.

3. ما الذي يمكن ترجمته من معاني القرآن الكريم؟

يذكر الإمام الشاطبي للقرآن الكريم نوعين من المعاني: أصلية: تفهم من ظاهر التراكيب، ويستوي في فهمها كل من عرف مدلولات الألفاظ المفردة، ووجوه تراكيبها معرفة إجمالية. ومعان ثانية أو تابعة: تؤديها هيئات خصائص التراكيب وتفهم من خواص النظم، لا تظهر إلا للمتذلل في علوم البلاغة. أما الجهة الأولى فتشترك فيها جميع الألسن ولا إشكال في ترجمتها. أما الجهة الثانية فهي تخص ما يتميز به لسان العرب من خصائص وسمات تعبيرية وأسلوبية فريدة، يتعذر ترجمتها إلا في الخصائص التي يستوي فيها اللسانان الأصل والهدف.⁴

وقد أثبت الشيخ المراغي جواز ترجمة معاني القرآن الكريم بناء على إجماع أهل الإسلام على جواز تفسيره للعامة، الذي يعني إجماعهم على جواز ترجمته إلى لغة أخرى، ذلك أن لا فرق في الألفاظ والعبارات المعبر بها عن معاني القرآن أن تكون باللغة العربية أو غيرها طالما أنها تخالف نظم القرآن وترتيبه وتفقد ميزة الإعجاز وخصائصه.⁵

4. أنواع الترجمة باعتبار المنهج المتبع والحائز منها

انطلاقاً من الرؤية السابقة قسم العلماء الترجمة من حيث المنهج المتبع إلى نوعين؛ ترجمة حرفية، وترجمة تفسيرية وإليك بيان ذلك:

1.4. الترجمة الحرفية

ويراد بها نقل الكلام من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف مع مراعاة تامة لنظم الأصل وترتيب ألفاظه، بحيث تستبدل ألفاظ اللغة الأصل وتراكيبها بمثلاتها من اللغة الهدف. وهذه الترجمة غير ممكنة ولا متصورة في حق القرآن الكريم، لأنها تعني الوفاء بجميع المعاني الأصلية والتبعية وبجميع مقاصد القرآن الكريم، وما كان لأحد من البشر أن يحيط بجميع أسراره فضلاً عن أن يحاكيها في كلام له.⁶

2.4. الترجمة التفسيرية

وتعني أن يسعى المترجم إلى فهم معنى الآية ثم صوغه مستعملاً ألفاظ اللغة الهدف وعباراتها، وهو بذلك لا يراعي شيئاً من نظم الأصل ولا ترتيبه، ولا يؤدي بالضرورة جميع معانيه وأغراضه، فما هو إلا مفسر يقدر ذهنه محاولاً فهم عبارات القرآن وشرحها، شأنه شأن

² محمد كالم، ترجمة القرآن بين الحظر والإباحة (دي: جمعية دار البر، 2011م)، 37.

³ ينظر: Beşerî ve Vahyî İlimlerin Entegrasyonu: Mevcut ve Beklentiler ، خطاب، خطاب. خطاب الملاحن بين التادلل والتأويل دراسة لغوية تحليلية،³ (أنقرة: دار إلهيات، 2023م)، 512.

⁴ ينظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات (السعودية: دار ابن عفان، 1997م)، 106/2.

⁵ ينظر: محمد مصطفى المراغي، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1936م)، 5.

⁶ ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1431هـ)، 110/2، محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، 1431هـ)، 19/1.

أي مفسر يوضح المعنى بعبارة باللغة العربية.⁷ وهذه الترجمة وإن قُدِّر لها الإتيانُ بجميع أو معظم المعاني الأصلية التي تكلم عنها الشاطبي، فإن من المحال أن تؤدي جميع المعاني الثانية أو التابعة؛ كونها تستنبط من كيفيات وخواص التراكيب ذات الصلة بصميم قواعد اللغة العربية ومنطق بنائها. وهذه الترجمة هي التي أجمع علماء السلف والخلف على جوازها.⁸

وما يميز الترجمة التفسيرية عن الحرفية أنها تمنح المترجم مساحة أكبر من الحرية في اختيار ما يراه مناسباً للسياق والمعنى من الألفاظ والعبارات على نحو يعبر بشكل واف عن فهمه للنص القرآني، ذلك أنه لا يلتزم لا بنظم النص الأصل ولا ترتيب أو عدد ألفاظه، ومن ثم جاز له أن يراعي أثناء نقله للمعاني الأصلية ما يظهر له من المعاني التبعية المتمثلة بالنكت البلاغية. وهذا التصور مبني على القول بأن استحالة الوفاء بكل المعاني الثانية للقرآن الكريم أثناء الترجمة لا ينفي إمكانية التعبير عن بعضها بالقدر الذي يقف به عليها وتحتمله قواعد اللغة الهدف، استثناساً بالقاعدة التي تقول "ما لا يدرك كله لا يترك جله".

5. هل الترجمات التركيبية للقرآن الكريم هي حرفية أم تفسيرية؟

يطلق على الترجمات التركيبية اسم "مآل" (Meâl)، وهو اسم بدأ استعماله في أواخر العهد العثماني، وكان أول من أجراه العالم الجليل (Elmalılı Hamdi Yazır) أطلقه على تفسيره الذي كتبه باللغة التركية وسماه بـ (Hak Dini Kur'an Dili -Yeni Meâlli Türkçe) (Tefsîr)، والظاهر أن الغرض من تسميته بهذا الاسم كان تنزيه عمله عن الترجمة الحرفية غير الجائزة. ثم شاع بعده استعمال مصطلح المآل حتى غدا اليوم اسماً لعملية نقل معنى النص القرآني من لغته الأصل إلى اللغة التركية، فهو من هذه الجهة مرادف لكلمة الترجمة فيما يتصل بالقرآن الكريم خاصة. مع ملاحظة أن المترجم في المآل لا يسعى لترجمة معاني مفردات القرآن الكريم وتراكيبه ترجمة حرفية؛ كلمة إلى كلمة وعبارة بعبارة، وإنما يحاول نقل ما يمكن نقله من المعنى المفهوم من الآيات على سبيل التفسير، وهذا يعني أن المآل التركي للقرآن الكريم ما هو إلا ترجمة تفسيرية لمعانيه.⁹

6. المعاني الثانية في الترجمات التركيبية

بما أننا صنفنا الترجمات التركيبية للقرآن الكريم ضمن الترجمة التفسيرية، فهذا يعني أن المترجم يتمتع بحرية أكبر أثناء تعامله مع النص المقدس، فما يقوم به ليس ترجمة حرفية حتى يتقيد بشكل كلي بالكيفيات التي يتركب بها النظم القرآني، فيعبر عن نظم الأصل بلغة تحاكيه حذواً بحذو، بحيث تحل مفردات الترجمة محل مفردات الأصل وأسلوبها محل أسلوبه، وكذلك ترتيبها وعددها بحيث تتحمل هذه الصياغة ما يتحمَّلُه نظم الأصل من المعاني البلاغية المستنبطة من خصائص تراكيبه، وإنما غاية أمره أن يطالع على أقوال المفسرين وأهل اللغة فيجتهد من خلالها في فهم النص القرآني ثم يعكف على صياغة ما فهمه مستخدماً مفردات لغته الأم وتراكيبها وأساليبها على نحو يتناسب مع منطق قواعدها وثقافة الناطقين بها. وحسنة هذه الترجمة أنها تقدم لأبناء اللغة الهدف ما يمكن تقديمه لهم من معاني القرآن الكريم وأغراضه بشكل مفهوم وواضح.

⁷ ينظر: كالم، ترجمة القرآن بين الحظر والإباحة، 59.

⁸ ينظر: الرُّزْقَانِي، مناهل العرفان في علوم القرآن، 133/2، والمراغبي، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، 5. الذهبي، التفسير والمفسرون، 22/1.

⁹ Eşref İnan, Mehmet Şirin Çıkar, "Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları Sempozyumu*. İrfan Polat, Tolga Öntürk, Halit Yabalak (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019), 678.

Osman Arapçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?", *Dergiabant*, 8/2 (2020), 699

وهذا الكلام يعني أن المترجم التركي يمكنه ألا يكتفي بالمعاني الأصلية للنص القرآني وأن يتعداها إلى ما يمكن التعبير عنه من معان تابعة ثانوية يجد لها نظيراً من التراكيب والتعابير في اللغة التركية، فليست جميع المعاني البلاغية حكراً على اللغة العربية بحيث تعجز قواعد اللغات الأخرى عن التعبير عنها، وإنما يكمن العجز في نقل جميع المعاني الأصلية والثانية دون استثناء إلى اللغات الأخرى.

ومن جملة هذه المعاني الثانية التي يمكن نقلها إلى التركية، ما تنتجه صيغة التنكير من معان تحدث عنها علماء البلاغة وأفردوا لها مباحث في كتبهم، وإن عدم وفاء صيغة التنكير في اللغة التركية والتي يعبر عنها بالاسم مسبقاً بكلمة (Bir-herhangi bir) بالمعاني الثانية التي تؤديها نظيرتها العربية ينبغي أن لا يمنع المترجم من إضافة الكلمة المعبرة عن المعنى بشكل مستقل إلى العبارة باعتبارها مفهومة من صيغة التنكير في اللغة العربية كمعنى تابع للمعنى الأصلي.

7. النكرة وأغراضها البلاغية في اللغة العربية

1.1. النكرة لغة واصطلاحاً

تعود كلمة نكرة إلى الجذر (نكـر)، فيقال: نكّر الرجل ينكّر نكراً، ونكراً، ونكارةً، بمعنى فطن. ونكّر الشيء بمعنى غيره بحيث لا يُعرف، كما ورد في قوله تعالى: (قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا)،¹⁰ والإنكار: الجحد خلاف الاعتراف. ونكّر الأمر أي جهله.¹¹

وأما اصطلاحاً فقد تعددت واختلقت تعريفات النحويين للنكرة، منها ما يعود للشكل دون المعنى ومنها العكس، ولعل أوجزها وأكثرها واقعية وشمولاً هو تعريف ابن مالك الذي اكتفى بقوله "والنكرة ما سوى المعرفة"¹² معترفاً بالعجز عن وضع حد جامع مانع لها. فكل ما لم يندرج تحت نوع من أنواع المعرفة فهو نكرة.

2.2. المعاني البلاغية لصيغة النكرة في اللغة العربية

أن ما ورد عند النحويين من معنى أثناء تعريفهم لصيغة النكرة ما هو إلا المعنى الأصلي الذي تدل عليه بصيغتها ويفهم من ظاهرها على نحو مباشر، غير أن ثمة معان تابعة أو ثانوية تناوها البلاغيون بالدراسة، تستنبط من خلال السياق الذي ترد فيه هذه الصيغة، وهي كثيرة ذكرها علماء البلاغة عند حديثهم عن أحوال المسند والمُسند إليه مع أنها ليست منحصرة بهما؛ بل تتعداها إلى بقية عناصر الجملة كما صرح بذلك القزويني.¹³ من هذه المعاني على سبيل المثال:

الإفراد أي قصد فرد واحد لا على سبيل التعيين، وخصوص النوعية، والتعظيم، والتحقيق، والتقليل وغيرها كثير. ونؤكد هنا على دور السياق في الكشف عن هذه المعاني وأنها لا تظهر من خلال الصيغة فقط وإنما بمعونة من قرائن يشتمل عليها سياق الكلام الذي ترد فيه. ومن ثم "يجب مراعاة السياق من أجل تحديد المعنى الأنسب للجملة أو النص، وهذا يتأتى عن طريق مطالعة المعاني المتعددة للكلمة واختيار الأنسب للنص، فأغلب الكلمات لها أكثر من مكافئ محتمل في اللغة الأخرى (المترجم إليها)، بما في ذلك المرادفات والسياقات المتفاوتة والتراكيب النحوية المتعددة التي تستخدم فيها الكلمة"¹⁴ فعلى المترجم مراعاة هذه المعاني الثانوية عند الترجمة.

النمل 1041/27

محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة (نكـر)¹¹

محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجبائي، شرح تسهيل الفوائد (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990م)، 1/15.¹²

محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الجليل، 1431هـ)، 2/137.¹³

حفني، ربيع محمد، بلحرب، فاطمة الزهراء، استثمار المعاجم الإلكترونية في تعليم العربية عن بعد، المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح، الأبحاث العلمية المحكمة¹⁴

19-20 يونيو 2021م، المجلد 2، كلية الآداب بجامعة بارتن ص 215

8. موقف الترجمات التركبية للقرآن الكريم من المعاني البلاغية لصيغة النكرة

سبق وذكرنا أن الترجمات التركبية للقرآن الكريم والمسماة بـ Meal يتم توصيفها على أنها ترجمات تفسيرية تعنى بنقل ما يمكن نقله من معاني القرآن الكريم وأغراضه بما تحتمله قواعد وألفاظ وتراكيب اللغة التركبية وبحسب فهم المترجم، دون مراعاة لنظم الأصل أو ترتيبه وعدد كلماته، فهذه الترجمة أقرب إلى التفسير منها إلى الترجمة الحرفية، تعبر عن فهم صاحبها للنص القرآني شأنها في ذلك شأن التفاسير العربية التي تختلف فيما بينها في فهم النص القرآني دون أن يدعي أي من أصحابها استيعابه لكل ما ينشأ عن النص القرآني من معاني وظلال. وكان من الوارد أن تعثر على تنف من هذه المعاني البلاغية في هذا التفسير وأخرى هناك عند مفسر آخر، مع الجزم بعجز أي منهم بالوفاء بجميعها على النحو الوارد في النص الأصلي. وبناء على ما ذكر اتجه البحث هنا إلى الوقوف على مدى مراعاة هذه الترجمات لأغراض النكرة البلاغية من خلال عدة ترجمات مشهورة ومتداولة بكثرة بين الأتراك.

1.8. الغرض الأول، الأفراد¹⁵

ويراد به قصد الدلالة على فرد واحد غير معين من أفراد الجنس التي يصدق عليها مفهوم الاسم النكرة، وهذا الفرد قد يكون واحداً، نحو قولك: جاءني رجل، وقد يكون مثنى نحو قولك: جاءني رجلان، تعني أي فرد يصدق عليه مفهوم المثنى، وقد يكون جمعاً، مثل قولك: جاءني رجال، أي فرد مما يصدق عليه مفهوم الجمع وهو جماعة الرجال. وإليك أمثلة من القرآن الكريم على هذا الغرض مع ترجماتها التركبية:

الآية الأولى

الترجمة التركبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi. ¹⁸	قوله تعالى: (وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى). ¹⁶ أي رجل واحد غير معين من أفراد الرجال. قيل اسم حزقيل وهو المراد بمؤمن آل فرعون، وكان هو ابن عم موسى، وقيل: بل اسمه شمعون. فالجيء أسند إلى فرد واحد فقط وهو هذا الرجل الذي جاء مسرعاً يبحث الخطى ليكون لنبي الله موسى ناصحاً أميناً، ينصحه بأن ينجو بنفسه من
Diyanet Vakfı Meali	Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ¹⁹	
Elmalı Meali	Şehrin öte başından bir adam da koşarak geldi. ²⁰	
Hasan Basri	Şehrin öte başından koşarak bir adam geldi. ²¹	

¹⁵ محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، 1574

¹⁶ القصص 20/28

¹⁸ Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/219

¹⁹ Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 386.

²⁰ Elmalı Muhammed Hamdi Yazar, Hak Dini Kuran Dili (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım), 5/3722.

²¹ Balıkesirli Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı hâkim ve meal-i kerim (İstanbul: Milsan Basınsanayi A.Ş., 1985), 2/692.

Çantay Meali		مكر القوم. ¹⁷
Abdullah Akgül Meali	(Bunun üzerine) Şehrin öbür yakasından bir adam koşarak gelip. ²²	

الآية الثانية

الترجمة التركيبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Allah şöyle bir örnek veriyor: Bir adam var ki onun birbiriyle ihtilâflı birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. ²⁶	قوله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رِجَالًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرِجَالًا سَلَمًا لِرِجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا)، ²³ أي خالصاً لفرد واحد من الرجال ليس لغيره عليه سبيل، ²⁴ فالآية الكريمة تمثل للمشارك من الناس بعيد مملوك لشركاء متنازعين فيه قد حَارَ في إرضائهم، وللموحد بالعبد المملوك لسيد واحد يعرف مراده ويلبي طلباته في هدوء وراحة بال. وقد خصص ال (رجل) دون المرأة والصبي لأنه الأكثر تأثراً بما يتعرض له من النفع والضرر. ²⁵
Diyanet Vakfı Meali	Allah, çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu bir adam (köle) ile yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. ²⁷	
Elmalılı Meali	Allah şunu bir mesel yapmıştır: bir adam, onda birtakım ortaklar var, hırçın hırçın çekiştirip duruyorlar, bir adam da selâmetle bir adamın , hiç bu ikisinin hal-ü şanı bir olur mu? ²⁸	
Hasan Basri Çantay Meali	Kendisinde, birbirine sertlik ve geçimsizlik gösteren (birçok) ortaklar (ın hakkı) bulunan bir adamla (bir köle ile) yalnız bir kişinin adamı (kölesi) olan diğer birini Allah (müşrikle müvahhid hakkında) bir misâl olarak irâd etmiştir. Bu ikisinin haali bir olur mu? ²⁹	

ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 35/2، يحيى بن حمزة بن علي العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ)، 144/3، أحمد بن علي السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، 202/1، أبو السعود العمادي محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431هـ)، 7/7، شهاب الدين محمود بن عبد الله الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 268/10.

²² Abdullah Akgül, *Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı* (İstanbul: Furkan Neşriyat, 2015), 286.

²³ الزمر 29/39

ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 36/2، السبكي، عروس الأفراح: 203/1، الألويسي، روح المعاني: 251/12

ينظر: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407م)، 4/126.

²⁶ S.4/615

²⁷ S. 460

²⁸ S. 6/4121.

²⁹ S. 2/827.

Abdullah Akgül Meali	...Diğer bir adam ise (ortakları yok, tek başınadır ve kendisinin) halim-selim ve teslimiyetli hizmetçi adam(ları) bulunuyor. ³⁰	
----------------------------	---	--

الملاحظ

يظهر من المقارنة السابقة أن الترجمات التركيبية قد استوفت معنى الوحدة والإفراد الذي تشير إليه صيغة التنكير في اللغة العربية، ذلك أن اللغة التركيبية تعبر عن صيغة الإفراد والوحدة بإضافة كلمة (bir) أو (tek) إلى الاسم المراد التعبير عنه، فيكون نكرة ويدل على الإفراد في الوقت نفسه، وهذا الأسلوب عبرت الترجمات التركيبية عن معنى الأفراد الوارد في الآيتين السابقتين. على النحو الآتي:

في الآية الأولى اتفقت الترجمات على التعبير عن صيغة التنكير في كلمة (رجلًا) بعبارة (Bir adam)، وتعني رجلاً واحداً غير معين.

وفي الآية الثانية عبرت عن معنى الإفراد في قوله تعالى: (لرجلٍ) مستخدمة مرة كلمة (bir) ومرة كلمة (tek)، واللافت أن ترجمات Hasan Basri Çantay ، Diyanet Vakıf ، Kur'an Yolu لم تكنف بالصيغة الموضوعية للتنكير والإفراد بل أكدت معنى الوحدة والإفراد إما من خلال الجمع بين أداتي التنكير (bir) و (tek)، أو باستخدام كلمات مثل (Yalnız/ yalnızca/sadece) التي تفيد حصر العدد وتعني (فقط).

2.8. الغرض الثاني: النوعية

ويراد به الدلالة على الإفراد النوعي، أو الوحدة النوعية، وتعني أن يشار بصيغة التنكير إلى نوع من أنواع اسم الجنس النكرة، لا إلى شخص بعينه.³¹ نحو قول الشاعر:

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ يُسْتَطَبُّ بِهِ ... إِلَّا الْحَمَاقَةَ أَعْيَبْتُ مَنْ يُدَاوِيهَا

نكر الشاعر كلا من كلمة (داءٍ) و(دواءٍ) يريد أن لكل صنف أو نوع من الأدوية أي الأمراض نوع أو صنف من الأدوية تناسبها. فجاء التنكير في كلا الكلمتين لغرض بيان النوع.³² ولذلك تبنى النكرة مع لا النافية للجنس لتضمن النكرة معنى (من) الاستغراقية في نحو: لا رجل في الدار؛ بتقدير: لا من رجل في الدار، لأنه بمنزلة الجواب عن: هل من رجل في الدار،³³ فكان التنكير من باب الإفراد النوعي.

وإليك أمثلة من القرآن الكريم على الغرض مع ترجمتها التركيبية:

³⁰ S.460.

³¹ ينظر: نوح عطا الله الصرايرة، التعريف والتنكير بين النحويين واللغويين دراسة دلالية وظيفية، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 2007، 121.

³² عبد الرحمن حبنكة، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، 1996م)، 407/1.

³³ المجلد ١٧ العدد ٢، التقييم المعياري الدولي: ١٩٩٦-٢٣٣٩) A .٧٥ خطاب، خطاب، كلمة التوحيد في القرآن الكريم دراسة لغوية (الشارقة، مجلة جامعة الشارقة، عدد

الآية الأولى

الترجمة التركية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyabet İşleri)	Gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır. ³⁸	قوله تعالى: (وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)، ³⁴ ذهب جمهور البلاغيين إلى أن المراد بتكثير كلمة (غشاوة) الدلالة على النوعية، أي إن ثمة نوعاً خاصاً من الأغشية غير المعروف بين الناس تحجب أعينهم عن رؤية الحق، وهي غطاء التعامي عن آيات الله. ³⁵ فيما ذهب السكاكي إلى أن التكثير هنا لتحويل هذا الغشاء وتعظيم أمره، فهو من العظمة ما جعله مانعاً لهم بالكلية التامة عن رؤية الأدلة وإدراك الحق. ³⁶ والذي يبدو لي أن مؤدى الرأيين واحد، لأن اتصاف الغشاء بالعظمة على قول السكاكي ليس إلا لكونه نوعاً خاصاً مختلفاً عما ألفه الناس من الأغشية. ³⁷
Diyabet Vakfı Meali	Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir. ³⁹	
Elmalı Meali	Ve gözlerine bir perde inmiştir. ⁴⁰	
Hasan Basri Çantay Meali	Gözlerinin üzerinde bir de perde var. ⁴¹	
Abdullah Akgül Meali	ve gözlerinin üzerine de perde (çekmiştir). ⁴²	

الآية الثانية

الترجمة التركية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyabet İşleri)	Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı. ⁴⁵	قوله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ)

البقرة 347/2

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 53/1، القزويني، الإيضاح، 35/2، العلوي، الطراز لأسرار البلاغة، 144/3، السبكي، عروس الأفراح، 203/1، بدر الدين بن محمدر الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1957م)، 91/4، عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص مفتاح العلوم (القاهرة: مكتبة الآداب، 2005م)، 93/1، حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1431هـ)، 126/4، محمد أبو موسى، خصائص التراكيب (مصر: مكتبة وهبة، 1431هـ)، 214.

ينظر: يوسف بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م)، 193.

ينظر: حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، 575/1.

38 S. 1/74.

39 S. 2

40 S. 1/206.

41 S. 1/14.

42 S.2.

45 S. 4/87

İşleri)		(⁴³ جمهور البلاغيين والمفسرين على أن
Diyanet Vakfı Meali	Allah, <u>her canlıyı sudan</u> yarattı. ⁴⁶	ورود كلمتي (دابة)، و(ماء) نكرتين يصلح أن يكون للنوعية أو الأفراد، فعلى الأول
Elmalılı Meali	Hem Allah <u>her hayvanı bir sudan</u> yarattı. ⁴⁷	يكون المعنى: أن الله تعالى خلق كل نوع من أنواع الكائنات من نوع من أنواع النطف
Hasan Basri Çantay Meali	Allah <u>her hayvanı sudan</u> yarattı. ⁴⁸	خاص بذلك الجنس من الدواب، أو نوع خاص من المياه تتعقد به الأجنة. وعلى الثاني يكون المعنى: خلق الله كل فرد من
Abdullah Akgül Meali	Allah, <u>her canlıyı</u> (yürüyen, yüzen, sürünen bütün hayvanları) <u>bir (damla) sudan</u> yarattı. ⁴⁹	أفراد الدواب من فرد معين خاص من أفراد النطف، هي النطف الخاصة بأبيه. ⁴⁴

الملاحظ

إذا استثنينا ترجمة *Diyanet Vakfı Meali* لكلمة (غشاوة) في آية المثال الأولى، فإن الملاحظ من الأمثلة أن الترجمات التركبية أهملت الإشارة إلى معنى (النوعية) الذي دلت عليه صيغة التنكير الواردة في الآيتين الكرمتين.

ففي الآية الأولى: كانت ترجمة *Diyanet Vakfı Meali* هي الوحيدة التي عبرت عن معنى النوعية في كلمة غشاوة فجاءت الترجمة (Bir çeşit perde) وتعني نوعاً من الأغطية، وأما الترجمات الأخرى فهناك من أشار إلى معنى التهويل والتعظيم كما في ترجمة *Kur'an Yolu* التي عبرت عنه بعبارة (Kalın bir perde) وتعني غشاوة سميقة، أما ترجمة *Elmalılı* فاكتفت بصيغة النكرة في التركبية مستعملة كلمة Bir قبل كلمة غشاوة، ما يعني أنها غشاوة مجهولة غير معروفة. ولكن الغريب أن ترجمتي *Hasan Basri Çantay* و *Abdullah-Ahmet Akgül* عبرتا عن كلمة غشاوة بصيغة التعريف في اللغة التركبية بعدم إيراد كلمة (Bir) علامة التنكير قبل الكلمة مما جعل كلمة (غشاوة) معرفة معلومة للمخاطب، وهذا في نظري خطأ كبير في نقل المعنى إذ إنه جعل الغشاوة ما يقع في عرف الناس من الأغطية المادية، ومعلوم بداهة عند جميع المفسرين ان المراد بالغشاوة في الآية غشاوة معنوية تحجب عنهم رؤية الحق فقط دون غيره فهي غير الأغطية الحقيقية المعهودة عند الناس حتى تُعَرَّفَ، يقول الزمخشري: " فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز ... كأنما غطى عليها وحجبت".⁵⁰

وأما في المثال الثاني فإن الترجمات التركبية الخمسة لم تنقل معنى النوعية المستفاد من تنكير كلمتي (دابة)، و(ماء)، ومن ثم غيّبت معنى أن الله تعالى خلق كل نوع من أنواع الدواب من نوع من الماء والنطف خاص بذلك الجنس. لكن معنى الأفراد يمكن أن يفهم من عبارة

⁴³النور 45/24

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 246/3، السكاكي، مفتاح العلوم، 191، القزويني، الإيضاح، 36/2، السبكي، عروس الأفراح، 203/1، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 346/2، الصعدي، بغية الإيضاح، 94/1، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 266/18، عوني، المنهاج الواضح، 129/4.

46 S. 355

47 S. 6/4320.

48 S. 2/637.

49 S.354.

⁵⁰الزمخشري، الكشاف: 48/1، وينظر: الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودِ البَغَوِيِّ، معالم التنزيل في تفسير القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420م)، 86/1.

كل من ترجمتي *Kur'an Yolu*، و *Elmalılı* اللتين عبرتا عن المعنى بعبارة *Bir sudan yarattı*، ذلك أن كلمة *Bir* إذا سبقت الكلمة أفادت معنى التنكير وأفادت كذلك معنى الأفراد، فقولنا: *Bir adam geldi* يفهم منه أن القادم رجل نكرة غير معروف، وكذلك يدل على أنه واحد فقط لا اثنان. أما ترجمة *Abdullah-Ahmet Akgül* فقد زادت معنى الأفراد وضوحاً وتأكيدياً حينما أضافت إلى عبارة السابقين كلمة (*Damla*) وتعني قطرة، فاستبعدت بذلك معنى التنكير ومحضت صيغة (*Bir*) للأفراد، فجاءت الترجمة *Hasan Basri Çantay* و *Diyanet Vakfı*، وكان الالافت في ترجمتي واحدة". وكان الالافت في ترجمتي *Diyanet Vakfı* و *Hasan Basri Çantay* استعمالهما صيغة المعرفة حيث عبرتا ب (*sudan yarattı*) وتعني خلقها من الماء، فصار الماء هنا معرفة إما على العهدية، أو اسم جنس، وكلاهما يشير إلى الماء الذي نشره، وهو بلا شك مخالف لما يفهم من صيغة التنكير وبعيد عن المراد.

3.8. التعظيم والتهويل

من المعاني الثمانية التي تشير إليها صيغة التنكير التعظيم والتهويل، ويراد بها تفخيم شأن الكلمة النكرة والدلالة على سمو منزلتها، وعلاقة صيغة التنكير بها المعنى أن هذا الشيء قد بلغ في علو منزلته أو خطورة شأنه حداً ما عاد يدرك معه كنهه ولا حقيقته حتى فاق كل معرف ومعهود في ذهن الناس.⁵¹

وإليك أمثلة من القرآن الكريم على هذا الغرض من التنكير مع ترجمتها التركية:

الآية الأولى

	الترجمة التركية	الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu	O, günahatan sakınanlar için bir rehberdir. ⁵⁴	قوله تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)، ⁵² التنكير في (هدى) لتعظيم الهداية التي يحملها القرآن الكريم وتفخيم شأنها ورفع منزلتها، والإشارة إلى كمالها، فكتاب الله قد بلغ في الهداية درجة لا يدرك كنهها حتى كأنه هداية محضة. وقد حفت بهذا الغرض البلاغة من التنكير قرائن زادت وضوحاً وبيانا وتأكيدياً؛ حين أشير إلى الكتاب باسم الإشارة الخاص بالبعيد تنبيهاً على علو منزلته، ووصف بعد ذلك بأنه لا ريب فيه. ⁵³
Diyanet Vakfı Meali	O, müttakiler için bir yol göstericidir. ⁵⁵	
Elmalılı Meali	İşte -o kitap, bunda şüphe yok, ayni hidayet, korunacaklar için. ⁵⁶	
Hasan Basri Çantay Meali	(O) takvaa sahipleri için doğru yolun ta kendisidir. ⁵⁷	
Abdullah Akgül Meali	Müttakiler için yol gösterici olan bir Kitaptır. ⁵⁸	

ينظر: السكاكي، *مفتاح العلوم*، 212، القزويني، *الإيضاح*، 128/2، السيوطي، *الإنتقان في علوم القرآن*، 347/2، حسن بن إسماعيل بن الجنائحي، *البلاغة الصافية في المعاني والبيان*⁵¹

والبديع (مصر: المكتبة الأزهرية، 2006م)، 144، عوني، *المنهاج الواضح للبلاغة*، 57/2

البقرة 52/2

ينظر: الزحشمري، *الكشاف*، 37/1، السكاكي، *مفتاح العلوم*، 212، القزويني، *الإيضاح*، 128/2، العلوي، *الطرز لأسرار البلاغة*، 154/3، السبكي، *عروس الأفراح*، 498/1،⁵³

إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين، *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 41/1، الألوسي، *روح المعاني*، 127/1، أحمد بن إبراهيم الهاشمي، *جواهر*

البلاغة (بيروت: المكتبة العصرية، 1431هـ)، 135.

54 S. 1/68.

الترجمة التركيبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Kısasta sizin için hayat vardır . ⁶¹	قوله تعالى: (وَلكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةٌ)، ⁵⁹ جاءت كلمة (حياة) نكرة للدلالة على التعظيم أو النوعية على ما قاله عامة المفسرين وأرباب البلاغة، أما على التعظيم فيكون المعنى: إن لكم في جنس هذا الحكم وهو القصاص حياة عظيمة لأنه يمنعكم مما كنتم عليه من الإسراف في الثأر والانتقام حين كنتم تقتلون بالواحد الجماعة. وأما على غرض النوعية فيكون: إن لكم في القصاص نوع حياة؛ هي تلك الاستفادة من ارتداع القاتل عن القتل خوفاً من الاقتصاص بعد أن همَّ به، فكان ذلك سبباً في نجاة المهموم بقتله من القتل وسلامته هو من القود. وهذه الحياة ليست جميع حياته حتى تعرّف؛ وإنما جزء مستأنف استفيد بالقصاص وضم إلى الحياة الأصلية. ⁶⁰
Diyanet Vakfı Meali	Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır . ⁶²	
Elmalılı Meali	Hem kısasta size bir hayat vardır . ⁶³	
Hasan Basri Çantay Meali	Kısasta sizin için (umumî) bir hayat vardır . ⁶⁴	
Abdullah Akgül Meali	kısasta (toplum düzeni ve disiplini için, adam öldüreni idamda) sizin için hayat (huzur ve emniyet garantisini) vardır . ⁶⁵	

الملاحظ

رغم اتفاق البلاغيين والمفسرين على أن إيراد البيان الإلهي لكلمتي (هدى، حياة) التي اشتملت عليهما الآيتان السابقتان إنما كان لغرض التعظيم والتفخيم والتهويل، ورغم ورود عبارات التعظيم والتفخيم في معظم التفاسير وكتب البلاغة، فإن الترجمات التركيبية في عينة الدراسة قد خلت من أي إشارة إلى هذه المعاني البلاغية، واكتفت بإيرادها وفق أسلوب النكرة في اللغة التركيبية؛ بل وأحياناً معرفة.

55 S. 1

56 S. 1/151.

57 S. 1/13.

58 S.1.

البقرة 179/2⁵⁹ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلالة الإعجاز (القاهرة: دار المدني، 1992م)، 289، الزمخشري، الكشاف، 222/1، السكاكي، مفتاح العلوم، 193، القزويني، الإيضاح، 38/2،⁶⁰

عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998م)، 156/1، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحييط في التفسير (بيروت: دار الفكر،

1420هـ) 154/2، الصعدي، بغية الإيضاح، 96/1.

61 S. 1/265

62 S.26

63 S. 1/599.

64 S. 1/49.

65 S.26.

ففي المثال الأول عبرت الترجمات التركية عن معنى (هدى) بعبارات (bir yol göstericidir)، (bir rehberdir)، (doğru yol) وهي لا تزيد على أداء المعنى المعجمي للهداية أو الإرشاد. ويرى الباحث أنه كان في وسع أصحاب هذه الترجمات الإشارة إلى هذه المعاني البلاغة من خلال إضافة صفة واحدة تضاف إل الكلمة النكرة نحو:

Muhteşem bir yol göstericidir.

وفي المثال الثاني كذلك رغم حديث البلاغيين والمفسرين الطويل عن معنى العظمة أو النوعية الذي تؤديه صيغة النكرة في كلمة (حياة)، نجد غياباً تاماً لهذه المعاني في ترجمات Kur'an Yolu، و Diyanet Vakfı Meali و Elmalılı Meali، والتي اكتفت في ترجمة الكلمة بمعناها المعجمي (Bir hayat vardır) دون اعتبار لمعنى التفخيم أو النوعية الذي أضافته صيغة النكرة. أما ترجمتا Elmalılı Meali و Abdullah-Ahmet Akgül Meali فكان لهما محاولة في التعبير عن معنى التعظيم والتفخيم، الأولى وصفت الحياة بكلمة (Umumi) وتعني (شاملة)، أي حياة شاملة، والثانية أردفت الكلمة بالعبارة التوضيحية الآتية Huzur ve emniyet garantisini وتعني حياة مكفول فيها الأمن والسعادة. وبذلك تكون هاتان الترجمتان قد اقتربتتا إلى حد كبير من إفادة الغرض البلاغي المستفاد من النكرة هنا. وعليه يمكننا القول: إن غرض التعظيم المستفاد من صيغة النكرة لم يكن له حضور في ترجمات عينة الدراسة رغم أن التعبير عنه لا يتطلب أكثر من إضافة كلمة واحدة تحمل معنى العظمة والتفخيم تجعل صفة للكلمة النكرة.

4.8. التحقير

التحقير ضد التعظيم، وصيغة النكرة كما تدل على التعظيم وسمو الشأن وخطورته، فإنها تستخدم في أحيان أخرى للإشارة إلى تحقير الشيء وتوهينه والخط من قدره وشأنه، فهو قد بلغ من الصغر أو دنو المنزلة درجة بات لا يعرف معها كنهه فصار مجهولاً في جنسه لا يلتفت إليه. والذي يفصل بين الغرضين هو القرائن التي تحفُّ بالكلام فتعيّنه لأحدهما دون الآخر. وقد مثل البلاغيون لغرضي التعظيم وضده بما ورد في قول الشاعر أبي السمط:

لَهُ حَاجِبٌ عَن كُلِّ شَيْءٍ يَشِينُهُ وَلَيْسَ لَهُ عَن طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ

فكلمة (حاجب) وردت في البيت نكرة مرتين، وأفادت معنيين متضادين، ف (حاجب) الأولى أشارت إلى عظمة الحاجب الذي يحجزه عن الأمر المشين وسماكته وقوته، فيما دلت صيغة النكرة في (حاجب) الثانية على حقارة المانع المنفي، فليس للممدوح حاجب ولو كان حقيراً يحجزه عن طالب المعروف.⁶⁶

وإليك أمثلة من القرآن الكريم على هذا الغرض من التنكير مع ترجمتها التركية:

الآية الأولى

الترجمة التركية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu	Kiyamet nedir bilmiyoruz, biz bu konuda tahminde bulunmanın ötesinde bir şey yapamayız ⁶⁹ .	قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا

ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 37/2، السبكي، عروس الأفراح، 204/1، الصعيدي، بغية الإيضاح، 94/1، جنكة، البلاغة العربية، 406/1، أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1980م)، 156.

69 S. 5/22

Diyanet Vakfı Meali	Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz. ⁷⁰	وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِينَ، ⁶⁷ أي؛ إن نظراً إلا ظناً حقيراً ضعيفاً. جاء لفظ (ظناً) نكرة لإفادة التحقير والضعف، فالمفعول المطلق هنا جاء لبيان نوع الظن، ولأجل هذا صح وقوعه بعد الاستثناء المفرغ، وامتنع أن يكون للتأكيد المجرد عن إفادة معنى التحقير، وإلا لزم عنه استثناء الشيء عن نفسه وهذا تناقض لا يصح كما لا يصح قولنا: "ما ضربته إلا ضرباً" على اعتبار المصدر للتأكيد المجرد عن النوعية؛ لأن مصدر الضرب هنا لا يحتمل غير الضرب، والمستثنى منه ينبغي أن يكون متعدداً يحتمل المستثنى وغيره. ⁶⁸
Elmalılı Meali	Bilmiyoruz saat nedir? Yalnız bir zandır zannediyoruz ⁷¹ .	
Hasan Basri Çantay Meali	O saat de neymiş, bilmiyoruz. Tereddüden başka bir zanda bulunmuyoruz ⁷² .	
Abdullah Akgül Meali	"Hesap ve kıyamet) saati de neymiş? (Biz bunu yakinen ve kesinlik derecesinde) Biliyor (ve inanıyor) değiliz . Bunları sadece bir zan ve ihtimal olarak görmekteyiz. ⁷³	

الآية الثانية

الترجمة التركيبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu	Babacığım! Allah'ın azabına uğramandan ve böylece şeytanın yandaşı olmandan korkuyorum. ⁷⁸	قوله تعالى: (يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ)، ⁷⁴ اتفق علماء البلاغة والتفسير على أن صيغة التنكير في (عذاب) تتضمن غرضاً بلاغياً، لكنهم اختلفوا في تحديده فريقتان: فريق جعل التنكير للتحقير والتقليل، فالخليل تحلى بالأدب وحسن المعاملة مظهراً للشفقة في خطاب أبيه حين تجنب القطع واليقين فذكر الخوف، والمس، وأسند العذاب إلى الرحمن في إشارة إلى العذاب الخفيف والقليل. ⁷⁵ وفريق آخر جعل الغرض من التنكير التعظيم والتفخيم، أي أخاف أن يصيبك عذاب عظيم
Diyanet Vakfı Meali	Babacığım! Allah tarafından sana azap dokunup da şeytanın yakını olmandan korkuyorum. ⁷⁹	
Elmalılı Meali	Babacığım ben cidden korkarım ki sana o rahmandan bir azâb dokunur da Şeytana yar olursun. ⁸⁰	
Hasan Basri Çantay	«Ey babam, hakıykatem korkuyorum ki çok esirgeyen (Allahdan sana bir azâb gelib çatar da şeytana yâr olmuş	

الجائبة 67/32/45

ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 193، القزويني، الإيضاح، 39/2، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 426/9، السبكي، عروس الأفراس، 412/1، ابن عريشاه، الأطول، 26/1، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 347/2، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 75/8، الألوسي، روح المعاني، 155/13، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، 582/1، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 373/25، مطلوب، أساليب بلاغية، 177.

70 S. 504

71 S. 6/4323.

72 S. 3/918.

73 S.500.

مریم 74/45/19

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 20/3، القزويني، الإيضاح، 38/2، محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1997هـ)، 37، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 91/4، الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، 160/6، الصعدي، بغية الإيضاح، 95/1.

Meali	olursun». ⁸¹	من الرحمن، قالوا: لا دلالة للفظ المس وإضافة العذاب إلى الرحمن على ترجيح ما ذكره الفريق الأول لقوله تعالى: (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضَتْكُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)، ⁷⁶ ولأن صفة الرحمة لا تنافي العقوبة. ⁷⁷ والراجح أن حمل العذاب على الشدة والتفخيم لا يناسب مقام الشفقة والرحمة، لأن التنبية يحصل بأدنى عقاب.
Abdullah Akgül Meali	"Babacığım, gerçekten ben, (bu Hakk davetime uymazsan) sana Rahman tarafından bir azabın dokunacağından (ve lanete uğrayacağından) korkuyorum, ki o zaman şeytanın velisi (destekçisi ve takipçisi) oluverirsin." ⁸²	

الملاحظ

بالمقارنة بين معنى التحقير الذي تشير إليه صيغة النكرة في المثالين وما يقابلها في الترجمات التركية عينة الدراسة يظهر لنا أن الترجمات قلماً أولت اعتباراً لما ذكره علماء البلاغة والمفسرون في هذا الشأن، وأما اكتفت بالمعنى المعجمي الرئيسي للكلمة النكرة متجاهلة الظلال التي تلقي بها صيغة النكرة على المعنى وفق ما قرره علماء البلاغة وسار عليه المفسرون.

ففي الآية الأولى نرى كلمة (ظناً) التي اتفق البلاغيون والمفسرون على وصفها بالتحقير والضعف اعتماداً على المعنى الذي تضيفه صيغة التنكير وتؤيده القرائن، نراها قد وردت في الترجمات التركية خالية من ذلك الوصف، حيث عبرت عنه الترجمات بالمعنى المعجمي، فوردت مرة بلفظ: Tahminde bulunmak ، ومرة بلفظ: Bir tahminden ibaret ، وتارة بلفظ: Tereddüt ، إلا ترجمة Abdullah Akgül فكان لها نوع من التوسع اقتربت معه إلى معنى التضعيف والتحقير حين وضّحت معنى الظن بعبارة: Yakinen ve Biliyor (ve inanyor) değiliz kesinlik derecesinde والتي تعني: "إننا لسنا على يقين ولا متأكدون.."، وهي أقرب إلى معنى (ضعف الظن) من عبارات الترجمات الأخرى التي لم تضيف إلى كلمة الظن شيئاً يشير إلى ضعفه وتحقيره، ومعلوم أن الظن له درجات منه القوي ومنه الضعيف، وإسقاط صفة الضعف عنه يقيه بين الاحتمالين ويخل بالمعنى، ولو أن الترجمات أضافت صفة الضعف لكلمة الظن فعبرت بـ "Zayıf bir tahmin.." لأخرجت المعنى من الاحتمال ووافقت معنى التحقير الذي يفيد التنكير.

والأمر كذلك ينطبق على كلمة (عذاب) في الآية الثانية، والتي اتفق المفسرون والبلاغيون على أن صيغة التنكير فيه توجب وصف العذاب إما بالتصغير أو التعظيم على خلاف بينهم، ولكننا لا نقف على إشارة إلى أيٍّ من هذين المعنيين في أي من الترجمات التركية عينة الدراسة، حيث اكتفت في التعبير مرة بصيغة (Azap)، ومرة بعبارة (Bir azâb) وهذا حسب قناعة الباحث إخلال بالمعنى الذي تؤديه صيغة التنكير وتدعمه القرائن، فالدقة في الترجمة ونقل المعنى تُحْتَمُّ وصف العذاب بأحد الوصفين على اعتبار الترجمة نوعاً من التفسير، والمترجم عليه أن يطالع أقوال أهل اللغة والتفسير فيعتمد عليها في نقل المعنى، وعند الاختلاف يتخير منها حسب ما يؤديه إليه اجتهاده وليس له الخروج عليها أو مخالفة قواعد اللغة.

78 S. 3/600.

79 S. 307

80 S. 5/3306.

النور 14/24⁷⁶ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 194، العلوي، الطراز لأسرار البلاغة، 150/2، الأوسي، روح المعاني، 415/8⁷⁷.

81 S. 2/556.

82 S.307.

5.8. التكنير

تبنى دلالة صيغة التنكير على هذا الغرض وفق ما هو مقرر في علم النحو من أن النكرة تقبل التكنير والتقليل في حين أن المعرفة غير قابلة لذلك. والذي يحدد ذلك إنما هو القرائن، ووجه الدلالة على هذين المعنيين المتضادين أن الشيء يجوز أن يبلغ من الكثرة حدا لا يحصى فيعرف كنهه ولا يحاط فيحد له حد فيشبهه في ذلك النكرة التي لا يعرف كنهها ولا حقيقتها. وأن الشيء قد يقل ويندر كذلك حتى يبلغ في القلة حدا لا يعرف ولا يلتفت إليه ولا يكاد يدرك. والفرق بين التعظيم ضده والتكنير وضده أن الأول موضوعه الشأن والمنزلة والمقدار المعنوي، أما الثاني فموضوعه الكميات والمقادير المادية.⁸³

وإليك أمثلة من القرآن الكريم على دلالة التنكير على معنى التكنير مع ترجمتها التركبية:

الآية الأولى

الترجمة التركبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu	Sana yalancı diyorlarsa (bilesin ki) senden önceki peygamberler de yalancılıkla itham edilmişlerdir. ⁸⁶	قوله تعالى: (وَإِنْ يُكذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ)، ⁸⁴ عامة أهل البلاغة والمفسرين على أن التنكير في (رسل) يفيد معنيي التكنير والتعظيم معاً، وتقدير الكلام: لا تحزن على تكذيبهم إياك، وتأس بمن سبقك من الرسل، فقد كذب قبلك رسل ذوو عدد كبير وأولوا شأن عظيم وأصحاب آيات ونذر وصرير وعزم.
Diyanet Vakfı Meali	Eğer seni yalanlıyorsalr (üzülme); senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı. ⁸⁷	وقد جيء بهذا الغرض في مقام التسلية للنبي ﷺ وحثه على المصابرة، لما لقيه من تكذيب وتعذيب على يد المشركين. ⁸⁵
Elmalılı Meali	Ve eğer seni tekzib ediyorsalr bundan evvel birçok Resuller de tekzib olundu. ⁸⁸	
Hasan Basri Çantay Meali	(Habîbim) eğer seni tekzîb ediyorsalr senden önceki peygamberler de tekzîb edilmişdir. ⁸⁹	
Abdullah Akgül Meali	(Ey Nebim!) Eğer Seni yalanlıyorsalr (sabret), gerçekten Senden önceki elçiler de yalanlanmıştı. ⁹⁰	

ينظر: القزويني، الإيضاح، 37/2، الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، 36، السبكي، عروس الأفراس، 204/1، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 92/4، ابن عربشاه، الأطول،

25/1، الصعدي، بغية الإيضاح، 94/1، الهاشمي، جواهر البلاغة، 121، الصرايرة، التعريف والتنكير بين النحويين والبلاغيين دراسة دلالية وصفية، رسالة ماجستير، 124.

فاطر 84/35

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 598/3، النسفي، مدارك التنزيل، 77/3، القزويني، الإيضاح، 37/2، العلوي، الطراز لأسرار البلاغة، 144/3، السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، 473/3، ابن عربشاه، الأطول، 332/1، حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، 221/11، الصعدي، بغية الإيضاح، 95/1، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 257/22، حينكة، البلاغة العربية، 403/1، أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، 217.

86 S. 4/447.

87 S. 434.

88 S. 6/3971.

89 S. 2/770.

90 S.434.

الترجمة التركية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyaret İşleri)	"Eğer üstün gelen biz olursak bize muhakkak bir ödül olmalıdır" ⁹³ dediler.	قوله تعالى: (وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ)، ⁹¹ اتفقت كلمة المفسرين والبلاغيين على أن المراد بالتنكير في قول السحرة: "إن لنا لأجراً" الكثرة، عنوا بذلك: أن لهم عوضاً كبيراً وكثيراً إن كانت الغلبة لهم. وذلك نظير قول العرب: إن له لإبلاً وإن له لغنماً، يريدون بذلك الدلالة على الكثرة. والقرينة الدالة على معنى الكثرة في قول السحرة هي مقام الملك، فالملك لا يجزي إلا بالكثير الجزيل، وكذلك عِظْمُ العمل المأجور عليه وهو إعادة الهيبة لفرعون بعد أن سلبها منه سيدنا موسى، فالجزاء على قدر العمل، والجعل على قدر المجمعول له من العمل. ⁹²
Diyaret Vakfı Meali	Eğer üstün gelen biz olursak, bize kesin bir mükâfat var mı? dediler.	
Elmalılı Meali	Galib gelenler biz olursak bize mükâfat şüphesiz ya? ⁹⁴	
Hasan Basri Çantay Meali	«Eğer galebeyi kazananlar biz olursak elbet bize bir mükâfat var, değil mi?» ⁹⁵	
Abdullah Akgül Meali	"Eğer biz galip olursak, herhalde bize (yükülü) bir karşılık (armağan) var, değil mi?" ⁹⁶	

الملاحظ

رغم اتفاق البلاغيين على إفادة التنكير للتكثير، ورغم ورود صيغة النكرة مشفوعة بالعبارات الدالة على معنى التكثير في معظم التفاسير المهمة باللطائف البلاغية، فإننا نعدم أية إشارة إلى هذا المعنى في الترجمات التركية لمعاني القرآن الكريم، فبمطالعة الترجمات الخمسة التي جعلناها عينة للدراسة فيما يتعلق بالأمثلة التي اشتهرت النكرة فيها بأنها وردت لغرض إفادة التكثير، نجد الترجمات قد أغفلت الإشارة إلى هذا المعنى رغم أنه لا يحتاج منها سوى إضافة كلمة واحدة.

ففي الآية الأولى أجمع أهل البلاغة والمفسرون على أن مجيء كلمة (رسل) نكرة أفاد التكثير مع التعظيم، أي رسل ذوو عدد كثير وشأن عظيم، وحين نقارن هذا المعنى بما ورد في الترجمات نجدها قد عبرت عنه بكلمة (Peygamberler) وتعني (الرسل) بصيغة المعرفة، دون ذكر لمعنى الكثرة أو العظمة، باستثناء ترجمة *Elmalılı Meali* هي الوحيدة التي اقتربت من إفادة معنى التكثير مستخدمة عبارة "Birçok Resuller" التي تعني "العديد من الرسل"، ورغم ذلك تبقى هذه العبارة أدنى من المعنى الذي أفادته النكرة، لأن كلمة

⁹¹ الأعراف 113/7

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 139/2، الرازي، مفاتيح الغيب، 333/14، القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 37/2، أبو حيان، البحر المحييط في التفسير، 132/5، السبكي، ⁹² عروس الأفراس، 204/1، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 92/4، السيوطي، معترك الاقران في إعجاز القرآن، 347/2، الألوسي، روح المعاني، 25/5، الصعدي، بغية الإيضاح، 94/1، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 46/9.

⁹³ S. 2/564.

⁹⁴ S. 3/2223.

⁹⁵ S. 1/233.

⁹⁶ S. 163.

(العديد) لا ترتقي في التعبير عن الوفرة إلى المعنى الذي تفيدته كلمة (كثير)، والتي كان يمكن أن يعبر عنها بشكل أدق وأشمل لو أنه استخدم عبارة "Nice peygamberler".

والأمر نفسه ينطبق على كلمة (أجراً) في المثال الثاني، التي اتفقت كلمة البلاغيين والمفسرين على وصفه بالكثرة، لا نجد من الترجمات من ذكر هذا المعنى سوى ترجمة Abdullah-Ahmet Akgül التي عبرت عن معنى التنكير بعبارة:

"(yüklü) bir karşılık" وتعني "مقابلاً مُحمَّلاً" فكلمة "Yüklü" مشتقة من الجذر "Yük" ويعني "الحمل"، وربما كان دافع المترجم إلى اختيار هذه اللفظة تخيل المكافأة بعبارة محملاً بالمتاع والمؤن متأثراً بما ورد في قصة سيدنا يوسف (وَلَمَن جَاءَ بِهِ جَمَلٌ بَعِيرٌ)، ولعله لو اختار كلمة "Büyük" التي تعني "كثيراً" لكان أنسب، لأن المكافأة ليس بالضرورة أن تكون حملاً.

6.8. التقليل

وهو عكس الغرض السابق (التكثير)، ويراد به استخدام صيغة التنكير للدلالة على قلة عدد أو كمية الاسم النكرة، ووجه دلالة النكرة على هذا المعنى كما سبق وذكرنا أن الشيء قد بلغ من القلة والندرة حداً ما عاد يُعرف ولا يُدرك ولا يعتاد به حتى يُعرَّف، فتكون النكرة أنسب له باعتبارها ضد المعرفة وتدل على الوحدة كما تدل على الشيء المجهول غير المعين ولا المعروف. والذي يكشف هذا الغرض وغيره هو القرائن التي تحف بالكلام فإذا "دلت القرائن عليه حسنٌ في الكلام حذف الوصف الدال على القلة، والاكتفاء بدلالة التنكير مع دلالة قرينة الحال أو قرينة المقال".⁹⁷

وإليك أمثلة من القرآن الكريم على دلالة التنكير على معنى التقليل مع ترجمتها التركبية:

الآية الأولى

الترجمة التركبية		الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyabet İşleri)	<u>Allah'ın rızası</u> ise hepsinden büyüktür. ¹⁰¹	قوله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)، ⁹⁸ جمهور المفسرين والبلاغيين ⁹⁹ على أن التنكير في (رضوان) للتقليل، والمعنى: إن قدرًا يسيراً من رضاء الله عن أهل الجنة أثن عندهم من جميع ما ذكرته الآية من ملذات ونعم جثمانية متمثلة بالجنان والقصور، ذلك أن المؤمن إذا شعر برضاء مولاه عنه امتلأت نفسه
Diyabet Vakfı Meali	<u>Allah'ın rızası</u> ise hepsinden büyüktür. ¹⁰²	
Elmalılı Meali	<u>Allah'ın bir rıdvani</u> ise hepsinden büyüktür. ¹⁰³	
Hasan Basri Çantay	<u>Allah'ın bir rıdvânı</u> (rızası) ise daha büyüktür. ¹⁰⁴	

حبنكة، البلاغة العربية، 403/1. وينظر: القزويني، الإيضاح، 37/2، السبكي، عروس الأفراح، 204/1، السيوطي، معترك الأقران، 473/3، ابن عريشاه، الأطول، 332/1.⁹⁷

التوبة 98/2/9

ينظر: الزخشري، الكشف، 290/2، السكاكي، مفتاح العلوم، 194، القزويني، الإيضاح، 37/2، أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدر المصون (دمشق: دار القلم)، 86/6،⁹⁹ السبكي، عروس الأفراح، 204/1، الزكشي، البرهان في علوم القرآن، 93/4، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 347/2، ابن عريشاه، الأطول، 25/1، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 83/4، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ)، 435/2، الألوسي، روح المعاني، 326/5، صديق خان، فتح البيان، 347/5، بغية الإيضاح، 94/1، الهاشمي، جواهر البلاغة، 121، حبنكة، البلاغة العربية، 403/1.

Meali		سروراً وسعادة لا تضاهيها أي سعادة ولذة ناتجة عن متع الجسد. وخالف الجمهور في ذلك العلوي وابن عاشور ¹⁰⁰ اللذين ذهبوا إلى اعتبار الغرض من التنكير التكثر والتعظيم فيكون المعنى على قولهما: ورضوان عظيم لا تحيط العقول بوصفه أكبر. وظاهر أن هذا القول بعيد؛ لأن قرينة كون هذا الرضوان من جهة الله تعالى مع كونه أثمن من كل النعم الذي ذكرتها الآية دليل على أن هذا الرضوان هو قدر يسير، إذ لا يعقل أن تتفوق المتع المادية على رضوان الله مهما بلغت وتعاضمت.
Abdullah Akgül Meali	Allah'tan olan hoşnutluk (O'nun rıdvanı ve rızası) ise en büyük (derecedir). ¹⁰⁵	

الآية الثانية

الترجمة التركيبية	الغرض من النكرة في النص القرآني
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Bir gece , kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir ¹¹⁰ .
Diyanet Vakfı Meali	Bir gece , kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir ¹¹¹ .
Elmalılı Meali	Tenzih o Sübhana ki kulunu bir gece Mescidiharamdan o havalisini mübarek kıldığımız Mescidi Aksâya isrâ buyurdu ¹¹² .

101 S. 3/33.

102 S. 197

103 S. 4/2587.

104 S. 1/288.

100. ينظر: العلوي، الطراز لأسرار البلاغة، 144/3، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 264/10.

105 S. 197.

106 1/17 الإسراء

107 ينظر: الزمخشري، الكشاف، 646/2، الرازي، مفاتيح الغيب، 292/20، البيضاوي، أنوار التنزيل، 247/3، النسفي، مدارك التنزيل، 244/2، أبو حيان، البحر المحييط في التفسير، 9/7، السبكي، عروس الأفراس، 204/1، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 93/4، السيوطي، معترك الأقران، 473/3، ابن عريشة، الأطول، 96/2، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 154/5، محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات أسلوب القرآن الكريم (القاهرة: دار الحديث، 1437هـ)، 699/9.

Hasan Basri Çantay Meali	Kulunu bir gece Mescid-i haramdan (alıb) Mescid-i Aksa'ya kadar götürün (Zât-i ecelle ve a'lâ her dürlü nakıysalardan) münezzehdir. ¹¹³	السبكي عن هذا الاعتراض بأن كل جزء من أجزاء الليل يجوز أن يسمى ليلاً، فيكون قد أورد بالتنكير جزءاً واحداً من تلك الأجزاء. ¹⁰⁸
Abdullah Akgül Meali	Bazı ayetlerimizden kendisine göstermek için, kulunu (Hz. Muhammed'i AS) bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götürün (Allah) Yücedir. ¹¹⁴ .	والذي يؤيد معنى التقليل قول ابن عريشاه: "إلا أن الآية تزُدُّ قولهم، - لا قول الكشاف - للإجماع على أن الإسراء كان في بعض الليل". ¹⁰⁹

الملاحظ

ظهر للباحث أن معنى التقليل كذلك كان غائباً في الترجمات التركبية التي لم تذكر ما يشير إليه في كلا المثالين، ففي الأول نجد أنها قد أغفلت حديث البلاغيين الطويل حول المعنى الذي أفادته صيغة التنكير في قوله تعالى (رضوان)، وجاءت ترجمتها معرفة بالإضافة تارة Allah'ın rızâsı ونكرة مضافة تارة أخرى Allah'ın bir rıdvânı دون إشارة إلى معنى التقليل الذي أفادته صيغة النكرة والذي كان في وسعها التعبير عنه بإضافة كلمة واحدة من نحو: Allah'ın azıcık bir rızâsı.

والأمر كذلك ينطبق على ترجمة كلمة (ليلاً) في الآية الثانية والتي لا بد أن يكون لذكرها غرض - على ما ذكره البلاغيون - كون معنى الليل متضمن في كلمة (أسرى) التي تعني السير ليلاً، نجد الترجمات التركبية قد أغفلت الإشارة إلى معنى التقليل الذي قال به البلاغيون والمفسرون، واكتفت في التعبير عن الكلمة بعبارة Bir gece التي لا تفيد أكثر من معنى "الليل" دون أن تتعدى معناها المعجمي إلى معنى التقليل أو التبعض، ولو أن المترجمين زادوا عبارة مثل: "Gecenin kısa bir vaktinde" لوافقوا رأي البلاغيين والمفسرين ولكان أقرب إلى معنى النص القرآني.

9. الخاتمة والنتائج

توصل الباحث في نهاية دراسته التطبيقية إلى جملة من النتائج الهامة هي:

- لترجمة القرآن الكريم ونقل معانيه أهمية كبيرة كونه كتاب الله تعالى الذي يحمل للبشر الهداية والخير، من اعتصم به نجى ومن أعرض عنه ضل وغوى. ولهذا كان من الواجب على المسلمين إيصال دعوته وأحكامه لكافة الناس عربيهم وعجميهم.
- للقرآن الكريم سمات بلاغية وأسلوبية تسمو به على كلام البشر وتجعله في علباء من الإعجاز لا يطمع بمعارضته إنس ولا جن، وهو الأمر الذي يجعل من ترجمته إلى لغة أخرى مهمة شاقة ومحفوفة بالخطورات.

110 S. 3/457.

111 S. 281

112 S. 5/3141.

108 ينظر: السبكي، عروس الأفرح، 1/204. 108

109 ابن عريشاه، الأطول، 2/96. 109

113 S. 2/508.

114 S. 281.

- إن ترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية أمر غير وارد لما يترتب عليه من تغيير لنظمه العجيب وترتيبه البديع وإفساد لصوره ومعانيه بما يخرج عن صفة الإعجاز.
- لألفاظ القرآن الكريم دلالة على معانيه من جهتين؛ الأولى كونها ألفاظاً وعبارات لها معانٍ أصلية تفهم من ظاهر التراكيب، والثانية: كونها ألفاظاً وعبارات تشير إلى معانٍ لطيفة تفهم من خواص النظم، يطلق عليها المعاني التابعة أو الثانوية.
- اتفق العلماء على تعذر نقل المعاني الثانية للقرآن الكريم بكليتها؛ لأنها لصيقة الصلة بمنطق اللغة العربية، وأن ما يمكن ترجمته إنما هو المعاني الأصلية.
- أفتى العلماء بجواز ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى بالقياس على جواز تفسيره وبيان معانيه للعامة بألفاظ أخرى من اللغة العربية بجامع عدم الالتزام بنظمه وترتيبه في الحالتين.
- أطلق الأتراك على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية اسم "مال" وهي ترجمات تفسيرية يسعى المترجم من خلالها إلى فهم معاني الآيات ثم صوغ ما يفهمه بألفاظ وعبارات لغته الأم، وهو الأمر الذي يتيح له حرية أكبر في نقل المعاني الأصلية إضافة إلى ما يظهر له من معانٍ ثانوية.
- لصيغة النكرة معانٍ ثانوية تساعد القارئ على تجليتها، تحدث عنها علماء البلاغة بإسهاب ومثلوا لها بشواهد من القرآن الكريم، ووقف عندها المفسرون فأشاروا إليها عند ورودها في مواضعها من الآيات، اتفقوا في مواضع واختلفوا في أخرى، أهم هذه المعاني: الإفراد والنوعية والتعظيم والتحقير والتكثير والتقليل.
- بالمقارنة بين المعاني التي تشير إليها صيغة النكرة والتي تحدث عنها البلاغيون وأثبتها المفسرون في تفاسيرهم وبين ما ورد في الترجمات التركية عينة الدراسة ظهر للباحث قصور شديد وإهمال كبير لذكر هذه المعاني أو الإشارة إليها، إذ نادراً ما أولت الترجمات اعتباراً لتلك المعاني، وأنها اكتفت بالمعنى المعجمي الرئيسي للكلمة النكرة متجاهلة للظلال التي تلقي بها على المعنى صيغة النكرة.
- شكل معنى الإفراد الغرض الوحيد الذي سجل حضوراً ملحوظاً في ترجمات العينة، حيث عبرت عنه بوضوح من خلال صيغة الإفراد والوحدة مضيئة كلمة (Bir) أو (Tek) إلى الاسم المراد التعبير عنه، ليكون نكرة ويؤدي معنى الإفراد في الوقت نفسه.
- لاحظ الباحث غياب المعاني البلاغية الأخرى بشكل كبير عن ترجمات العينة الخمسة، حيث أغفل أصحابها الإشارة إلى أي من معاني النكرة وأغراضها الأخرى كالنوعية والتعظيم والتحقير والتكثير والتقليل إلا ما ندر وجاء اتفاقاً، رغم حديث البلاغيين والمفسرين الطويل عنها. مما شكل قناعة عند الباحث بأن هؤلاء المترجمين أثناء ترجمتهم إما أنهم كانوا بعيدين عن مطالعة كتب البلاغة وما ذكره كبار مفسري الأمة، مما أورثهم جهلاً بالقواعد البلاغية، أو أنهم كانوا على علم بها وتجاهلوا إيرادها في ترجماتهم عمداً. والاحتمال الأول يرد المعقول والمنطق فليس من الوارد أن يتصدى لترجمة كتاب الله تعالى من ليس له دراية أو اطلاع على ما كتبه علماء التفسير والبلاغة. فيبقى الاحتمال الثاني هو الأقرب، ولكن ما يثير فضول الباحث هو السبب الذي دفع هؤلاء لإغفال معانٍ أجمع البلاغيون والمفسرون على ذكرها وأخرى ذكرها جمهورهم؟ أهو القصد إلى الإيجاز والاختصار رغبة في أن تكون هذه الترجمات قريبة في حجمها إلى حجم القرآن الكريم، أم أن السبب هو عدم اقتناعهم بما أورده علماء البلاغة في هذا الشأن؟ الاحتمال الثاني مستبعد لإجماع الأمة على أهمية القواعد البلاغية ودورها في فهم النص القرآني، وأما الاحتمال الثاني فليس بالمقنع ولا بالمرضي، إذ إن جميع المعاني الثانية التي أسقطها المترجمون يمكن التعبير عن كل منها بكلمة واحدة تضاف صفة للكلمة النكرة وهي زيادة لا تؤثر على حجم العبارة سيما وأن بعض هذه الترجمات كتبتها Abdullah Akgül لا تتحرج عن إضافة جمل وعبارات توضيحية طويلة تجعلها بين قوسين، فلماذا تضيق ذرعاً بالكلمة الواحدة.

- يؤكد الباحث على أن إسقاط المعاني الثانية التي تؤديها صيغة النكرة من الترجمات التركيبية - مع إمكانية التعبير عنها بزيادة يسيرة - يعد خلافاً وقصوراً في نقل المعنى لا ينبغي تجاهله، ويوصي المؤسسات والأفراد القائمين على عملية الترجمة بالاعتناء بالوجوه البلاغية للقرآن الكريم والإشارة إلى اللطائف والنكت والمعاني التي تضيفها للمعنى الأصلي قدر ما يتسع له المقام وتسمح به قواعد اللغة الهدف.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Aleviyyi, Yahya b. Hamza. *Tirazu'l-Esrarul Belaġa ve Ulum Hakaikul İcaz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423.

Âlûsî, Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l Me'ânî fi Tefsîri'l Kur'ânî'l 'Azîm ve's sub'ul methânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

Avnî, Hamid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâġa*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 1431.

Beġavi, Hüseyin b. Mesud. *Mealimut-Tenzil fi Tefsiril-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l Arabi, 1420.

Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-İcâz*. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1992.

Ebu Musa, Muhammed. *el-Hasâisut-Terâkîb*. Mısır: Mektebetu Vehbe, 1431.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l Arabi, 1431.

Habenneke, Abdurrahman. *el-Belâġatü'l-'arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Hefny, Rabie. Belharb, Fatima Zohra. "Investing Electronic dictionaries in Arabic Distance Learning". 1. *Pandemi Sürecinde Yabancı Dil Öğretimi Uluslararası Kongresi*. Mahmud Kaddum. 2/199-218. İstanbul: Hiperayın, 2021.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Darut-Tunusiyye, 1984.

Kâlu, Muhammed. *Tercümetu'l-Kur'âni beynel-Hazari ve'l-İbâhat*. Dubâi: Câmiatu Dâru'l-bir, 2011.

Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâġa*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1431.

Khatab, Khatab Ahmed khatab. "Almalahin Bayn Altadlil Waltaawil Dirasat Lughawiat Tahlilia". *Beşerî ve Vahyî İlimlerin Entegrasyonu: Mevcut ve Beklentiler*. Ankara: İlahiyat, 2023

Khatab, Khatab Ahmed. "Kalimat Altawhid Fi Alquran Alkarim Dirasat Lughawia". *Majalat Jamieat Alshaariqa A/17-2/1996/2339 - 2019*

Merâġî, Muhammed Mustafa. *Bahsu fi Tercümet'il-Kur'anı Kerim ve Ahkamihâ*. Kahire: Matbaatu'r-Ragâib, 1936.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Şa'îdî, 'Abdulmute'âl. *Büġyetül-İdâh Litelhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Mektebeu'l-Edeb, 2005.

Sârâyire, Nuh Atâullah. *et-târif ve tenkir Beynen-Nahviyyin ve Lugaviyyin*. Yüksek Lisans: Mu'te Üniversitesi, 2007.

-
- Sekkâkî, Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftahul Ullum*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sübkî, Ahmed b. Ali. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Suudiye: Dâru İbn Affân, 1997.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1431.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl Ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 1407.
- Zerkeşi, Bedreddin b. Bahâdır. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi' Kütüb Arabi, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l- İrfan fî Ullûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaa İsa el-bâbî el-halebî, 1431.



2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi

Evaluation of the Needs-Focused Qur'ân Courses Curriculum in 2019 According to Student Opinions

Zeynep YAZICI¹ , Hasan MEYDAN² 

Geliş Tarihi (Received): 01.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 28.08.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Eğitim kurumlarında uygulamaya konulan programlar belli bir süre sonra eskir ve ihtiyaçlara cevap veremez hale gelir. Bunun için söz konusu programların gözden geçirilmesi, eleştirel bir bakış açısıyla incelenmesi, öğrenci görüşlerine yer verilmesi ile daha etkin ve verimli öğretim programlarının hazırlanmasına katkıda bulunulması gerekmektedir. Bu araştırmanın amacı; 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programının “amaç, içerik, öğrenme- öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme” açısından öğrenciler gözüyle incelenmesidir. Çalışmada veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın amaçlarına yönelik verilerin toplanabilmesi için açık uçlu soruların yer aldığı bir görüşme formu hazırlanmıştır. Öğrencilerin verdiği cevaplar “amaçla ilgili, içerikle ilgili, öğrenme- öğretme süreciyle ilgili, ölçme ve değerlendirme ile ilgili ve genel” olmak üzere beş ayrı başlıkta toplanmış, bu cevaplar on beş temaya ayrılarak, frekans değerleriyle aktarılmıştır. Verilerin yorumlanmasında içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda İhtiyaç Odaklı Öğretim Programında öğrencilerin görüşleri doğrultusunda güncellemeye ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an Kursları, Öğretim Programı, İhtiyaç Odaklı, Öğrenci.

&

Abstract: The programs put into practice in educational institutions become outdated after a certain period of time and become unable to meet the needs. For this reason, it is necessary to review these programs, examine them from a critical perspective, include student opinions and contribute to the preparation of more effective and efficient curricula. The aim of this study is to examine the 2019 Needs-Focused Curriculum from the perspective of students in terms of "purpose, content, learning-teaching process, measurement and evaluation". Semi-structured interview method was used in the data collection process. An interview form with open-ended questions was prepared to collect data for the purposes of the study. The answers given by the students were collected under five different headings as "related to purpose, related to content, related to learning-teaching process, related to measurement and evaluation, and general", and these answers were divided into fifteen themes and presented with frequencies. Content analysis method was used to interpret the data. As a result of the research, it was understood that there is a need to update the needs-based curriculum in accordance with the opinions of the students.

Keywords: Religious Education, Qur'ân Courses, Curriculum, Needs-Focused, Student.

Atıf/Cite as: Yazıcı, Zeynep - Meydan Hasan. “2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”. *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 445-468. doi: 10.33931/dergiabant.1336334

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Zeynep Yazıcı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, zeynep.yazici7@ogr.sakarya.edu.tr.

² Prof. Dr., Hasan Meydan, Sakarya Üniversitesi, hasanmeydan@sakarya.edu.tr.

1. Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) sunduğu yaygın din eğitimi hizmetlerden birisi olan Kur'an Kursları toplumun önemli bir kısmının Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı, ibadet, siyer, itikat ve ahlak konularını öğrendikleri kurumlardır. Günümüzde yetişkinlerin ilgi ve ihtiyaçlarının çeşitliliği ve güvenilir bilgi kaynağı ihtiyacının artışı dikkate alınarak sahil ve sağlam kaynaklara dayalı dini bilginin yaygınlaşmasını sağlayacak farklı kurs modelleri uygulanmaktadır. Bu amaçla yürürlüğe konulan İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları milli ve manevi duyguların canlı kalmasını sağlamak, bir arada yaşama ve beraberlik bilinci oluşturarak vatan, bayrak, şehitlik, sevgi, saygı, dostluk gibi milli değerleri güçlendirmek üzere farklı ihtiyaçlara hitap etmede esnek bir model sunan kurumlardır.³

İslam eğitim geleneğinde, Kur'an eğitimi çok köklü bir geçmişe sahiptir. Fakat Kur'an Kursları, cumhuriyete özgü bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında varlığı pek hissedilmeyen bu din eğitimi kurumu, günümüzde, köy ve kasabalardan, şehir merkezlerine kadar çeşitlilik gösteren bir çevrede, hemen her kesimden geniş halk kitlelerine genelde din, özelde ise Kur'an eğitimi veren önemli bir kurum haline gelmiştir.⁴

1924 tarihli Tevhidi Tedrisat Kanunu ile örgün eğitim alanında köklü değişimler yaşanmıştır. Medreselerin yerine açılan İmam hatip okulları ve İlahiyat fakültelerinin varoluşsal sorunlar yaşadığı uzun yıllar boyunca Diyanet'in sınırlı sayıdaki Kur'an Kursları yegane resmi din eğitimi kurumu olarak kalmıştır. 1925 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak açılan dokuz kurs toplumun ihtiyaçların görmekten uzaktı. Bu sayı 1945 senesinde ancak 61'e ulaşabilmiştir. Çok partili hayata geçilmesi ile kursların sayısında artış meydana gelmiş ve 1950 yılında 127'i bulmuştur. 1925'ten günümüze örgün eğitim kurumlarında zaman içinde kesintiye uğrayan din eğitimi, bazı sınırlamalar istisna edilirse, Kur'an Kurslarında günümüze kadar aralıksız bir şekilde devam etmiştir.⁵ 2000'li yıllardan sonra Kursların sayısında, eğitim çeşitliliği ve program yapılarında görülen gelişmelerle birlikte, programlarla ilgili bilimsel çalışmalar da artış göstermiştir.

2000'li yılların başlarından itibaren Kur'an Kurslarında yeniden yapılanma çalışmaları başlamış, bu çalışmalarda 'öğreten' değil 'öğrenen', 'konu' değil 'problem' merkezli, öğrenme ve öğretme sürecinde öğrencinin bilişsel, sosyal ve duygusal gelişimini dikkate alan yeni bir eğitim anlayışı benimsenmiştir. İlk olarak 2004 yılında "Kur'an Kursları Öğretim Programı" ve "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı" yürürlüğe konmuş, böylece kurslar bilimsel programlara kavuşmuştur. Gelen talepler doğrultusunda 2010 yılında İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı adıyla yeni bir pilot çalışma başlatılmış "Kur'an Kursları Temel Öğretim Programları" ve "Ek Öğretim Programları" uygulamaya konulmuştur.⁶ 2010-2011 ve 2011-2012 eğitim öğretim yılında pilot olarak uygulanan İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları projesi, 2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren Türkiye genelinde uygulanmaya başlamıştır. İhtiyaç odaklı kurslarla hizmet çeşitliliği sağlanmış, iş takvimi ya da başka gerekçelerle klasik kurslara devam etme imkânı bulamayanlara akşam ya da hafta sonu eğitim alma imkânı sunulmuştur.⁷ 2019 yılında ihtiyaç odaklı öğretim programı güncellenerek yeniden yayınlanmış olup halen 2019 programı uygulanmaktadır.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin) (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2012), 4-5; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2019), 5-6.

⁴ Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları", ed. Mustafa Köylü, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 320.

⁵ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 457 akt. Kübra Kamer Ekici, "Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)" (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 39.

⁶ Bilal Yorulmaz, "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri* 10/39 (Ocak 2013), 149-150; Ahmet Koç, *Kur'an Kurlarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 381.

⁷ Sündüz Bingöl, *Kur'an Kursu Öğreticilerinde Empati (Kastamonu Örneği)* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 73- 75; Emine Kartal, *Kur'an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 89-91.

Kur'an Kursları, öğrencilerin Kur'an-ı Kerim ve dini bilgiler öğrenmenin yanı sıra hayata yeni ve anlamlı bir pencereden bakma, sosyalleşme, derdini paylaşma, depresyondan kurtulma, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti alma, günlük hayattaki sıradanlıktan kurtulup kursta değer kazanma, psikolojik rahatlama, problemlerini çözme, kendini ifade etme, özgüven kazanma, boş zamanlarını değerlendirme, güzel arkadaşlıklar edinme gibi imkânlar bulduğu yerlerdir.⁸ Ayrıca Kur'an Kursları, toplumda ahlaki çöküş, kargaşa, adaletsizlik, bencillik, çatışma gibi olumsuz yönelişlerin frenlenmesine katkıda bulunmaktadır. Işıkdoğan ve Aktürk'ün⁹ çalışmasında kursların işlevi ile ilgili olarak; toplumda pek çok hanımın, kurslar sayesinde sınırlarını aşip farklı kişilerle etkileşime girme imkânına kavuştuğu, sorunlarını çözebilecekleri bilgiler edindiği, bunun da ötesinde içini döküp rahatlama imkânı bulunduğu belirlenmiştir.

İnce'nin¹⁰ çalışmasına göre ise, Kur'an Kurslarında İslam'ın en temel kaynaklarını esas alan, her kesime hitap eden, kutuplaştırmayan ve ötekileştirmeyen bir dil kullanılan eğitim süreci, hanımların sosyal algı düzeylerinin artmasına, kursiyerlerin kaliteli sosyal ilişkiler geliştirmesine destek olmaktadır. Böylelikle bireyler toplumsal hayata daha aktif katılabilmektedir.

Öğrenciler kurslara gönüllü olarak katılmakta olup öğrenciler; yaş, eğitim durumu, medeni durum, ekonomik durum, mezuniyet, toplumsal rol ve statü vb. açılardan çeşitlilik göstermektedirler. Hitap edilen kitle; gencinden yaşlısına, memurundan emeklisine, ev hanımına, okuma-yazma bilmeyeninden, yükseköğretim mezununa kadar geniş bir yelpaze arz etmektedir.¹¹

2. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları

2000'li yıllara kadar Kur'an Kursları, genelde yasal statü ve yönetmelik değişiklikleri ile ele alınmış, kurslardaki eğitimin niteliğine dair köklü adımlar atılamamıştır. Başkanlık ancak 2000 yılından sonra kurslarda eğitim ile ilgili yeniliklere gidebilmiştir.¹² 2004-2005 öğretim yılından itibaren Kur'an Kurslarında, önemli bazı niteliksel gelişmeler ve yeniden yapılanma çalışmaları ortaya çıkmıştır.¹³ Özellikle 2005 yılından itibaren bu kurumların fiziki ve teknik alt yapılarında, öğretim programlarında, ders kitapları ve diğer öğretim materyallerinde, mevzuatında bir takım değişikliklere gidilmiş, öğrencilerin yeterliliklerini geliştirmek için yeterlik belirleme ve hizmet içi eğitim uygulamaları gerçekleştirilmiştir.¹⁴ 2004'e kadar öğretmen merkezli olan Kur'an Kursu öğretim programları, yapılan bilimsel çalışmalar, yaygın ve örgün eğitim kurumlarındaki tecrübeler ve pedagojik ilkelere istinad edilerek güncellenmiştir.¹⁵

2010 yılına gelindiğinde ise, DİB'in 16.09.2010 tarihli ve B.02.1.DİB.0.72.03.254/79522 sayılı onayı ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 01.09.2010 tarih ve 2010/81 sayılı kararı ile 2010-2011 öğretim yılında pilot olarak 8 ilde (Ankara, Düzce, İstanbul, İzmir, Kayseri, Rize, Tekirdağ ve Van) İhtiyaç Odaklı Öğretim Projesi başlatılmıştır. 2011-2012 eğitim öğretim yılında daha önce pilot projenin başlatıldığı 8 ilin tamamında ve büyükşehir statüsünde olan "Adana, Antalya, Bursa, Diyarbakır, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Mersin, Kocaeli, Konya, Samsun ve Sakarya" müftülüklerinin uygun göreceği 10 kursta, diğer

⁸ Kartal, *Kur'an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği*, 89-91.

⁹ Davut Işıkdoğan - Müberra Aktürk, "Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı (Diyarbakır Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (2012), 82.

¹⁰ Abdullah İnce, "(Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur'an Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları", *Diyanet İlmi Dergi* 2/53 (2017), 170.

¹¹ Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 41-44; M. Akif Kılavuz, *Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2005), 43, 71; M. Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2005), 20-22.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Kur'an Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2004), 4-5; Esra Oğul, *Diyanet İşleri Başkanlığında Kur'an Kursları- Toplumsal Boyut* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 64.

¹³ Cahit Baltacı, *Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri, Kur'an Kurslarında Eğitim- Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 18.

¹⁴ Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları", 320-326.

¹⁵ M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kuran Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 153.

illerde ise 5 kursta devam ettirilmiştir. Kurslar; kayıt dönemlerinde vaaz, hutbe, afiş, yerel medya vb. iletişim araçları kullanılarak “Saatini sen belirle” sloganıyla halka duyurulmuştur.¹⁶ Pilot uygulamaların gerçekleştirildiği kurslarda kursiyer artışı başta olmak üzere projeye ilişkin olumlu geri bildirimler alınmıştır.¹⁷ 2010-2012 arası pilot çalışmalarından alınan olumlu geri bildirimler sonucunda 28.08.2012 tarih ve 924 sayılı başkanlık onayı ile 2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren Türkiye genelinde uygulanmak üzere “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programı” yayınlanmıştır.¹⁸ 2019 yılına gelindiğinde, 2012 İhtiyaç Odaklı Öğretim programı güncellenmiş ve 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı yayınlanmıştır.

İhtiyaç Odaklı Öğretim Programlarında, İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarının; “muhatabın ilgi, beklentileri, mahalli şartları, pedagojik ihtiyaçları, hazır bulunuşluğu, bilişsel, sosyal ve duygusal gelişimlerini ve bireysel farklılıklarını dikkate aldığı, öğrenen ve problem merkezli yöntem ve teknikleri kullandığı, çerçeve-esnek öğretim programı anlayışı benimsendiği” ifade edilmektedir.¹⁹ Ayrıca program gereğince; öğrencilerin, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre neyi ne kadar işleyeceklerine karar verdiği, yorumlayan, sorgulayan, iş birliği yapan, araştıran bir anlayış ile ölçme ve değerlendirmeyi de temel kabul eden bir program olduğu, konularda kolaydan zora, somuttan soyuta, yakından uzağa, öğretim ilkeleri göz önünde bulundurulduğu, konu özelliği ve yaş grubuna uygun olarak; drama, münazara, soru-cevap, anlatım, sunum, tartışma vb. öğretim yöntem ve tekniklerinden kuşatıcı, birleştirici, umut verici bir üslup benimsenerek eğitim öğretimin devam ettirilmesi planlanmaktadır.²⁰

3. İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarının Özellikleri ve Hitap Ettiği Kitle

DİB’in 2022-2023 öğretim yılı istatistiklerine göre Türkiye’de 16.537 İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu bulunmaktadır. Bu kurslarda 20.974 öğretici görev yapmış ve 50.997 erkek ve 428.681 kadın olmak üzere toplam 479.678 öğrenci eğitim görmüştür.²¹ Eylül-Haziran arasında eğitimin düzenli devam ettiği klasik kurs sistemine devam etme imkânı bulamayan tarım işçileri ve mevsimlik işçiler veya kamu ya da özel sektörde çalışanlar, ayrıca annelik, ev hanımlığı gibi rolleri olanlar ihtiyaç odaklı kursların esnek yapısı ile yeni bir imkânı kavuşmuştur. İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı ile vatandaşların, hafta içi veya hafta sonu tercih ettikleri gün ve saatlerde, arzu ettikleri öğretim programında gündelik işlerinden uzaklaşmadan Başkanlığın bu hizmetlerinden istifade etmeleri sağlanmaktadır.²²

Muhatapları yetişkin bireylerden oluşan Kur’an kurslarının, özelde de İhtiyaç Odaklı kursların yetişkin eğitiminin ihtiyaç ve koşullarına göre şekillenmesi gerekmektedir. Yetişkinlerin öğrenmeye karşı motivasyonları farklıdır. Yetişkinler kendi koşullarına uyan, esnek şartlarda eğitim almak isterler. Verilen eğitim, yetişkinin problemlerinin çözümüne destek olmalı ve ihtiyacına cevap vermelidir. Ders programının içeriği cazip gelmelidir. Yetişkinler, gönüllerine hitap etmeyen ve ihtiyaç hissetmedikleri şeye ilgi göstermemektedirler. Yetişkinlerin biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal farklılıkları, eğitimsel ihtiyaç ve isteklerdeki farklılıkları, öğrenme şekilleri, öğrenme beklentileri vs. hesaba katılması gerekmektedir. Öğrenme şekilleri farklı olan yetişkinin zekâsı, kişiliği, yaşı, aldığı eğitim, önceki tecrübelerinin tümü öğrenme şeklini etkilemektedir.²³

¹⁶ Hatice Zengin, Öğrenci ve Öğreticilerine Göre Kur’an Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme Düzeyi: Sakarya Örneği (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24; Enes Çınar, İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği) (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 64

¹⁷ Fatma Kotan, DİB İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Projesi Raporu (Ankara, 2012), 2-3 akt. Mehmet Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi Kur’an Kursları: Kayseri Örneği* (Kayseri: Tezmer, 2013), 7.

¹⁸ (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (2012), 5; Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi Kur’an Kursları: Kayseri Örneği*, 7.

¹⁹ (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (2012), 7.

²⁰ (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (2019), 6-7-8.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), 2022 Yılı İdare Faaliyet Raporu (Ankara- Şubat 2023), 154.

²² (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (2012) 4-5; (DİB), İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (2019), 5-6; Korkmaz, “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları”, 327.

²³ Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 185-203; Abdurrahman Dodurgalı, *Sevgi Peygamberi ve Yetişkin Din Eğitimi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 21.

Yetişkin eğitiminin özellikleri İhtiyaç Odaklı Öğretim Programının amaçları ile uyumlu görünmektedir. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarının hitap kitlesi olan yetişkinler, eğitimde daha seçici, daha pratik ve esnek çözümlere odaklanmayı talep ederken İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı esnek, problem ve öğrenci merkezli bir program olma, yetişkinlerin kendine özgü öğrenme koşullarına hitap etme iddiasındadır. Bunun ne kadar gerçekleştiğinin tespiti için öğrencilerin programa ilişkin görüşlerinin, duygu, düşünce ve ihtiyaçlarının tespiti önem arz etmektedir. Çalışmamızda, "amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme" açısından yetişkin öğrenciler gözüyle 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı incelenecektir.

4. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu ile İlgili Çalışmalar

Program geliştirme; "Eğitim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme öğeleri arasındaki dinamik ilişkiler bütünü" olarak tanımlanmaktadır. Öğretim programı güncel ihtiyaçlara bağlı olarak eğitim süreçlerini yapılandırmayı sağlayan bir planlamayı ifade eder. Bu nedenle güncel gelişme ve ihtiyaçlar doğrultusunda sürekli program değerlendirme ve geliştirme çalışmalarına ihtiyaç vardır. Bir eğitim programı değerlendirilirken, ihtiyaçlara ve beklentilere cevap verebiliyor mu, öğrencilerin bireysel ilgi ve beklentileri dikkate alınıyor mu, konu ile alakalı gelişmelere uyum sağlıyor mu? sorularına verilen cevaplar incelenir ve değerlendirilir.²⁴

Kur'an Kursları programlarının yetişkinin öğrenme ihtiyacına cevap verip vermediğini, öğrenme süreçlerinin başarılı olup olmadığını anlamaya yönelik birtakım araştırmalar yapılmıştır. Ali Ünal²⁵, Hatice Semiz²⁶, Safiye Süngü²⁷, Ayşe Özyurt²⁸ ve Selma Çınar'ın²⁹ çalışmaları Kur'an Kurslarının İhtiyaç Odaklı Öğretim Programlarından önceki programlarını ele alması yönüyle araştırmamızdan ayrılmaktadır. Ayrıca kitap olarak yayımlanan, Ahmet Koç³⁰, M. Faruk Bayraktar³¹, M. Akif Kılavuz³², M. Emin Ay'ın³³ çalışmaları alanda ilk çalışmalar olarak önemli olmakla birlikte Kur'an Kurslarının geçmişte uygulanan programlarıyla ilgili bulgular içermektedir.

Emine Kartal³⁴, Davut Işıkdöğan-Müberra Aktürk³⁵, Enes Çınar³⁶, Hatice Zengin³⁷ ve Kübra Kamer Ekici'nin³⁸ çalışmaları, araştırmamız için önemli bilgiler içermekle birlikte, bizim çalışmamıza basamak olması yönüyle takdir ettiğimiz, fakat güncelliğini yitirmiş olan 2012 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programını

²⁴ Soner Özdemir, "Eğitimde Program Değerlendirme ve Türkiye'de Eğitim Programlarını Değerlendirme Çalışmalarının İncelenmesi", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2009), 127 akt. Ekici, *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)*, 53.

²⁵ Ali Ünal, *Yetişkinlerde Din Olgusu ve Kur'an Kurslarında Öğretim (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁶ Hatice Semiz, *Kur'an Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

²⁷ Safiye Süngü, *Kuran Kurslarında Yetişkin Kadınların Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

²⁸ Ayşe Özyurt, *Kur'an Kurslarında Kadınlara Yönelik Din Eğitimi (Kartal Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

²⁹ Selma Çınar, *Kur'an Kurslarında Bayanlara Yönelik Din Eğitimi (Samsun Örneği)* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³⁰ Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005).

³¹ M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992).

³² M. Akif Kılavuz, *Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2005).

³³ M. Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2005).

³⁴ Emine Kartal, *Kur'an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁵ Davut Işıkdöğan - Müberra Aktürk, "Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı (Diyarbakır Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 1 (2012).

³⁶ Enes Çınar, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

³⁷ Hatice Zengin, *Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Amaçları Gerçekleştirme Düzeyi: Sakarya Örneği* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁸ Kübra Kamer Ekici, *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

yetişkin gözüyle incelemesi yönüyle araştırmamızdan ayrılmaktadır. Dolayısıyla yetişkin öğrencilerin gözüyle Kur'an Kurslarının ve İhtiyaç Odaklı Kursların değerlendirildiği pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte, yürürlükteki 2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programının öğrenci görüşleri ile değerlendirilmesi yönüyle çalışmamız diğerlerinden ayrılmaktadır. Öğrencilerin değerlendirmelerinin programlara yansıtılmasının bir ihtiyaç olması ve son program özelinde bu doğrultuda bir çalışma bulunmaması nedeniyle bu çalışmanın hem literatüre hem de ihtiyaç odaklı kursların program geliştirme çalışmalarına katkı yapacağı değerlendirilmektedir.

5. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programının "amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme" açısından öğrenciler gözüyle incelemektir.

Araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

- 1- Öğrencilerin İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarına geliş amaçları nedir? Bu amaçların 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programındaki amaçlara uygunluğu ne durumdadır?
- 2- Öğrenciler hangi konularda eğitim almaya ihtiyaç duymaktadır? Bu konuların 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programında bulunma durumu nedir?
- 3- Öğrencilerin 2019 İhtiyaç Odaklı Öğretim Programında iyi öğrendikleri ve anlamakta çok zorlandıkları konular nelerdir?
- 4- Öğrenciler, program dahilinde uygulanan öğretim yöntem ve tekniklerini nasıl değerlendirmektedirler?
- 5- Öğrencilerin bulunduğu kursta/sınıfta ölçme ve değerlendirme nasıl yapılmaktadır? Öğrenciler ölçme ve değerlendirmeyi faydalı bulmakta mıdır?
- 6- Öğrencilerin imkân verilse kurslarda değiştirmek istedikleri şeyler nelerdir?

6. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma nitel araştırma modelinde yapılmıştır. Gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı nitel araştırma; algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır. Nitel araştırmalarda elde edilen veriler kıyaslamalar yapmayı sağlayan sayısal sonuçlar vermez. Bunun yerine çalışma grubundaki bireylerin kanaatleri, tecrübeleri, duyguları, düşüncelerinden oluşan anlatıların içinden anlamlı kategoriler, temalar ve eğilimler çıkarsama imkânı verir.³⁹

Çalışmamızda veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakat tekniği yoluyla gönüllü katılımcıların araştırma probleminde ilişkin görüşlerini mümkün olduğu kadar doğal bir süreç içerisinde ve kapsamlı biçimde belirlemek amaçlanmıştır.⁴⁰ Araştırmanın amaçlarına yönelik verilerin toplanabilmesi için açık uçlu soruların yer aldığı yarı yapılandırılmış bir görüşme formu hazırlanmıştır.

Verilerin yorumlanmasında içerik analizi yöntemi benimsenmiştir. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavram ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları anlaşılır bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır. Çalışma grubunda yer alanların görüşleri sistematik olarak tanımlanıp sonuçlar çıkartılarak okuyucuya sunulur.⁴¹ Çalışmada araştırma ve yayın etik kurallarına uyulmasına özen gösterilmiştir.

7. Çalışma Grubu

Çalışma grubunun belirlenmesinde nitel araştırmada amaçlı örneklem belirleme tekniklerinden kolay erişilebilir örnekleme kullanılmıştır. Bu teknikte çalışma alanı açısından maksimum veriyi elde etmeyi

³⁹ Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2021), 44-45.

⁴⁰ Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 44-45.

⁴¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2021), 109-123.

sağlayacak ve ulaşılabileceği en kolay veri kaynaklarına ulaşmak esastır.⁴² Temel program uygulayan ihtiyaç odaklı öğrenci mülakatları, Ankara ili Etimesgut ilçesindeki sosyokültürel-ekonomik yönden farklı beş ayrı mahalleden seçilmiş Kur'an Kurslarında gerçekleştirilmiştir. Etimesgut Müftülüğüne bağlı, 'Fatih Kız Kur'an Kursu, Hz. Ali Camii Kız Kur'an Kursu, Ahi Mesud Söğüt Camii Kur'an Kursu, Kaşmir Kur'an Kursu, Ankara Batı Adliyesi D Grubu Kur'an Kursu'ndan öğrenciler çalışmaya dâhil edilmiştir. Kurslarda en az bir dönem eğitim almış, temel eğitim programında aktif olarak eğitim gören yetişkin kadın öğrencilerden, farklı yaş, eğitim ve meslek gruplarından öğrenciler seçilmiştir. Temel eğitim kurslarından ikişer, toplamda 10 öğrenci çalışmaya katılmış olup mülakatlar yüz yüze gerçekleştirilmiştir. İhtiyaç odaklı öğretim programı, temel öğretimin yanı sıra 7 kısa süreli programı da kapsamaktadır. Daha kapsayıcı bilgi elde edilmesi için kısa süreli programların her birinden birer öğrenci seçilerek 6 öğrenci ile görüşülmüştür. Kısa süreli programlardan "hafta sonu öğretim programı" öğrencileri, genelde hafta içi okula giden çocuklardan oluştuğu için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ayrıca İhtiyaç Odaklı Kurslarda uygulanan çevrim içi eğitimler araştırmamızın dışında tutulmuş, yüz yüze eğitim uygulayan kısa süreli programlardan katılımcı seçilmiştir. Netice itibarıyla Etimesgut ilçesinde Kısa Süreli İhtiyaç Odaklı Kurslardan Cuma dersleri, Tefsir ve Hadis programlarında yüz yüze eğitim veren kurslardan çalışma grubuna katılım sağlanmıştır. Akait, İlmihal ve Siyer dersleri Etimesgut ilçe sınırlarında herhangi bir kursta yüz yüze eğitim yapan bir sınıf bulunmadığı için, Yeni Mahalle Müftülüğünde bu üç dersten kısa süreli program yapan kurslardan öğrenciler araştırmaya dâhil edilmiştir. Akait ve İlmihal programındaki öğrenciler, yüz yüze değil de görüşme formuna cevapları yazarak mülakatı gerçekleştirmeyi tercih etmişlerdir. Etimesgut Müftülüğünden; Atakent Merkez Camii Kur'an Kursu, Bağlıca Hz. Hamza Camii Kur'an Kursu, Fatih Kur'an Kursu; Yeni Mahalle Müftülüğünden ise, Hisarcıkloğlu Beştepe Nazife Güngör Kur'an Kursu, Mesa Ahmet Bölünmez Kur'an Kursu, Hz. İbrahim Kur'an Kursu araştırmaya dâhil edilmiştir. Verilerin sunumunda temel öğretim program öğrencileri Ö1, Ö2... olarak, kısa süreli program öğrencileri KS-C, KS-A, KS-İ, KS-T, KS-H, KS-S şeklinde derslerinin baş harfiyle isimlendirilmiştir.

Belirlenen 11 kurstan araştırmaya katılan toplam 16 Kur'an Kursu öğrencisinin; 1'i ilkokul, 2'si ortaokul, 4'ü lise, 3'ü önlisans, 4'ü lisans, 2'si yüksek lisans mezunudur. Öğrencilerin yaş aralığı, 23-63 arasında değişmektedir. Öğrencilerin 6'sı ev hanımı, 3'ü emekli, 2'si üniversite öğrencisidir. 5 öğrenci ise, aktif bir şekilde çalışmaktadır. Çalışma grubuna ait bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Mülakat Yapılan Temel Öğretim ve Kısa Süreli Program Öğrencilerine Ait Bilgiler

Kodu	Yaşı	Eğitim Durumu	Meslek
Ö1	49	Lise	Ev Hanımı
Ö2	49	Lisans	Emekli
Ö3	42	Ortaokul	Ev Hanımı
Ö4	28	Ortaokul	Ev hanımı
Ö5	34	Ön lisans	Çalışıyor
Ö6	63	İlkokul	Ev Hanımı
Ö7	48	Lisans	Çalışıyor
Ö8	52	Ön lisans	Çalışıyor
Ö9	51	Lise	Emekli
Ö10	58	Lisans	Emekli
KS-C	23	Lisans	Öğrenci
KS-A	41	Y. Lisans	Çalışıyor
KS-İ	24	Lise	Öğrenci
KS-T	48	Lise	Ev Hanımı
KS-H	50	Ön Lisans	Ev Hanımı
KS-S	35	Y. Lisans	Çalışıyor

⁴² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 109-123.

8. Verilerin Toplanması

Araştırmanın amacına uygun veri toplama aracı hazırlamak için öncelikle literatür ve 2004, 2012 ve 2019 öğretim programları ayrıntılı olarak incelenmiş ve kendisi de bir Kur'an Kursu öğreticisi olan araştırmacılardan birisi tarafından öğrenciler ve Kur'an kursu öğretmenleri ile ön görüşmeler yapılmıştır. Hazırlanan taslak forma uzman görüşleri vasıtasıyla son hali verilmiştir. Görüşme formu öğrencilerin kişisel bilgilerinin alındığı giriş bölümü dışında 5 bölümden ve 15 sorudan oluşmaktadır. Veri toplama süreci 08.06.2023 tarihinde başlamış olup 21.06.2023 tarihinde sona ermiştir.

Uygulama öncesinde Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'ndan 07.06.2023 tarihli ve 58 sayılı toplantısında alınan "15" nolu karar ile izin alınmıştır. Görüşme öncesi katılımcılara araştırmanın amacı hakkında bilgi verilmiş ve görüşmeler yaklaşık 30 dakika sürmüştür. Katılımcıların onayı ile veriler görüşme formları ve ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi kullanılmıştır.

9. Bulgular

9.1. Amaçla İlgili Bulgular

9.1.1. Öğrencilerinin Kursu Geliş Amaçları ile İlgili Görüşleri

Araştırma grubunun kursu geliş amaçlarını öğrenebilmek amacıyla kendilerine "Kur'an Kursuna geliş amacınız nedir?" sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 2'de temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo 2: Kursu Geliş Amaçlarına İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Dini Eğitim	Kur'an-ı Kerim Öğrenmek	7
	Tecvit Öğrenmek	5
	Dini Bilgilerimi Artırmak, İbadetlerimi Doğru Bir Şekilde Yerine Getirme	3
	Kur'an-ı Anlamak ve Uygulamak	5
	Dinimi Kulaktan Dolma Bilgilerle Değil, Asıl Kaynağından Öğrenmek	4
	Hadisleri, Sünnetleri Daha İyi Öğrenmek	3
	Kur'an'ın Tefsirini Öğrenmek	2
	Din Eğitimimi Güçlendirmek, Dinle Bağımı Koparmamak	3
	Kendimi Geliştirmek, Bilmediklerimi Öğrenmek, Bildiklerimi Tazelemek	2
	İlahiyat Öğrencisi Olarak Diyanetin Sınavlarına Hazırlanmak	1
	Eşime, Çocuklarıma, Aileme Faydalı Olmak	3
Maneviyat	Manevi Güç Alma	4
	Psikolojik Rahatlama, Sıkıntıları Unutmak	5
	Huzur Bulmak	2
	Dünyevileşmemek	1
	Vesveselerden Kurtulmak	2
	Cuma Müminlerin Bayramı, Bu Bayramı İyi Değerlendirme	1
	Ölmüşlerimize Yasin Okuyup Dua Göndermek	1
	Sohbet Dinlemek	1
Sosyalleşme	Sosyalleşme ve Arkadaş Bulma	3

Tablo 2 incelendiğinde öğrencilerin kursu geliş amaçlarını, dini eğitim, maneviyat ve sosyalleşme olarak üç ana temada ifade ettikleri görülmektedir. Bu temaların da sırasıyla on bir, sekiz ve bir alt temaya ayrıldığı görülmektedir. Çoğu öğrenci kursu birden fazla amaç için gelmektedir. Örneğin Ö2'nin ifadelerinden kursu hem din eğitimi hem maneviyat hem de sosyalleşme için geldiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda bu temalar birbirlerinden tamamen ayrı hususlar olarak değil, birbirleriyle bağlantılı olarak düşünülmelidir.

Ana temalar açısından bakıldığında öğrencilerin kurslara daha çok din eğitimi amacıyla geldikleri, din eğitimi amacının ise özellikle "Kur'an öğrenme" (7), "tecvit öğrenme" (5) ve "Kur'an'ı anlama ve uygulama" (5) üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda öğrencilerin İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarına geliş amaçları esas itibariyle -kuruma adını da veren- Kur'an'ı öğrenmektir. Öğrencilerin bu husustaki görüşleri şu şekildedir:

"Kur'an okumayı öğrenmek, anlamak ve tabi ki yaşamak amacıyla geldim."(Ö6)

Bunun yanında din eğitimi amacıyla kursa gelen öğrencilerin "dinimi kulaktan dolma bilgilerle değil asıl kaynağından öğrenmek" (4), "ibadetlerimi doğru bir şekilde yerine getirmek" (3), "sünnetleri daha iyi öğrenmek" (3), "aileme faydalı olmak" (3), "kendimi geliştirmek" (2) gibi sebepler de saydıkları görülmekte olup öğrencilerin ifadeleri şu şekildedir:

"Dinimi kulaktan dolma bilgilerle değil, asıl kaynağından doğru bir şekilde öğrenmek amacım." (KS-H)

"Bilgilerim hep kulaktan dolma idi. Amacım taklidi imanımı tahkiki imana çıkarmak." (Ö1)

Ana tema olarak maneviyat, din eğitiminden sonra ikinci sırada gelmektedir. Maneviyat teması altında birbirine çok da uzak olmayan "psikolojik rahatlama, sıkıntılarımı unutmaya" (5), "manevi güç alma" (4), "huzur bulmak" (2), "vesveselerden kurtulmak" (2) sebepler sayılmıştır. Bu konuda öğrenci görüşleri şu şekildedir:

"Namazlarımı daha düzgün kılabilmek, ibadetlerimi hakkıyla öğrenmek, huzur bulmak, eksik olduğumu biliyorum. Eksiklerimin nerde olduğunu çıkaramayınca evham oluyordu. Namazdan soğuyordum. Vesvese giriyordu. Olmuyor, olmuyor diye kendim tereddüte düşüyordum. O huzursuzluk beni çok yıpratıyordu..." (Ö10)

Sosyalleşme bağlamında ise üç öğrencinin "sosyalleşme ve arkadaş bulmayı" kursa geliş amaçlarından biri olarak saydığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerin görüşlerinden örnek şu şekildedir:

"...Ayrıca arkadaşlık ortamım olsun ve sosyalleşeyim diye geldim..." (Ö2)

9.1.2. Öğrencilerin Kursa Gelirken Hedefledikleri Amaçların Gerçekleşip Gerçekleşmediği ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin hangi amaçlarla kursa geldikleri Tablo 2'de verilmişti. Öğrencilere "Kursa gelirken hedeflediğiniz amaçlar gerçekleşti mi?" şeklinde soru yöneltilip bu amaçların gerçekleşme durumları belirlenmek istenmiştir. Ayrıca öğrencilere "Amaçlar gerçekleşmiyorsa nedenleri neler olabilir?" şeklinde soru da yöneltilmiştir. Öğrenci cevapları Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Öğrencilerin Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyi	Kesinlikle Gerçekleşti	8
	Hocamızın Sayesinde Hepsi Gerçekleşti	5
	Gerçekleşti, Hatta Daha Fazlası Gerçekleşti	3
	Gerçekleşiyor Ama Sıfırdan Öğrensek Daha Kolay Olurdu.	7

Tablo 3 incelendiğinde öğrencilerin kursa gelirken hedefledikleri amaçların gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğu hedeflerini "kesinlikle gerçekleşti" (8), şeklinde ifade ederken, bazı öğrenciler "hocamız sayesinde hepsi gerçekleşti" (5), bazısı ise "daha fazlasının gerçekleştiğini" (3) dile getirmişlerdir. Bu hususta öğrencilerin görüşlerin şu şekildedir:

"Gerçekleşti hatta çok daha fazlası gerçekleşti. Bu mülakatı kabul etmekteki amacım çalışan kadınların da 'Kur'an öğrenmek istiyorum ama buna imkanım yok' diyenlere örnek olsun diye." (Ö5)

“Ben hedefime kesinlikle ulaştım. Kur’an’ı bi sadece okumak var. Bir de anlayarak, kavrayarak, peşine düşerek yaşamak var. Böyle bir kursa katıldığım için çok memnunum.” (Ö1)

Öğrenci ifadelerinden de anlaşıldığı üzere öğrencilerin kursa geliş amaçları gerçekleşmektedir. Bütün öğrencilerin bu görüşte olması ise kayda değerdir. Hedeflenen amaç gerçekleşmiyorsa nedenleri neler olabilir sorusuna ise öğrenciler “Kur’an okurken ve ezberlerde çocukken öğrenilen yanlışları düzeltmenin çok zor olduğu sıfırdan öğrenilse daha kolay olacağı”(7) şeklinde cevap vermişlerdir.

Bazı öğrencilerden elde edilen bulgulara göre ise, hedeflerinin gerçekleşmesinde öğreticilerin pozitif tutumları ve donanımlarının iyi olmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

“...Hocamız çok güler yüzlü ve donanımlı. Hocamız sayesinde bütün amaçlarım gerçekleşti. Tefsir ders günü rutinim oldu, o gün ne bir yere giderim ne misafir kabul ederim...” (KS-T)

9.1.3. Dini Konularda Eksik Oldukları Konularla İlgili Görüşleri

İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu öğrencilerinin eksik olduğu konuları öğrenmek amacıyla “Dini konularda daha çok hangisinde eksik olduğunuzu düşünüyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 4’te temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo 4: Dini Konularda Eksik Oldukları Konulara İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Kur'an'la İlgili	Kur'an, Namaz Sureleri ve Ezberler	7
	Surelerin Tefsiri	3
İbadet Konuları	Namaz	6
	İlmihal Konuları ve İbadetler	8
Hadis ve Siyerle İlgili Konular	Peygamber Efendimizin Hayatı	5
	Sahabelerin Hayatı	2
	Peygamberimizin Sözleri(Hadisleri)	1
İtikat Konuları	Kur'an'da Geçen Peygamberlerin Hayatı	5
	İman Esasları, İnançla İlgili Konular	1
Ahlaki Konular	Güzel Ahlakı Geliştirmeye Yönelik Konular	2

Tablo 4 incelendiğinde öğrencilerin eksik oldukları konuları, Kur’an’la ilgili konular, ibadet konuları, hadis ve siyer ile ilgili konular, itikat konuları ve ahlaki konular olmak üzere beş ana temada ifade ettikleri görülmektedir. Temalardaki dağılımdan öğrencilerin birden fazla konuda eksiklik ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Ö6’nın Kur’an, İbadet, Hadis, Siyer ve Ahlak konularında eksikliği olduğu anlaşılmaktadır.

“...Kur’an’ı düz okuyordum. Bir de ibadet ve ahlaki konularda çok eksikim vardı. Evlatlarımın ahlakını güzelleştirmeyi kendime dert edinmiştim. Peygamberimizin hayatını da bilmiyordum...” (Ö6)

Öğrencilerin cevapları ayrıntılı incelendiğinde temel öğretim öğrencilerinin Kur’an okuma ve sure ezberlerine, kısa süreli program öğrencilerinin Kur’an’ın anlam yönüne yoğunlaştığı görülmüştür. İbadet konuları temasında, tüm ilmihal konularının (8), ilmihal konuları arasında namaz konusunun (7) özellikle zikredilmesi dikkat çekmektedir. Hadis ve Siyer temasında, öğrencilerin daha çok Peygamber Efendimizin hayatı (5), itikat temasında ise Kur’an’da adı geçen peygamberler konusunda (5) eksik oldukları göze çarpmaktadır. Temel öğretimden iki öğrenci tarafından güzel ahlakı geliştirmeye yönelik konularda eksik oldukları ifade edilmiştir. Öğrencilerin bu husustaki görüşleri şu şekildedir:

“Peygamberlerin sadece isimlerini bilirdik, çok şükür hepsini öğrendik...”(Ö3)

“Ben namaz kılmıyordum. Bu kurs sayesinde hocamızın da desteğiyle namaza başladım. En çok namaz konusunda eksikim vardı...” (Ö4)

“İyi bir eş, iyi bir anne, iyi bir komşu olmak istiyordum. Ama nasıl olacağımı bilmiyordum. Peygamberimizin hadislerini öğrendiğimiz bu derslerde cevabımı buldum çok şükür...” (KS-H)

9.1.4. Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Derslerinden Öncelikle Hangi Alanda Eğitim Almak İstedikleri ile İlgili Görüşleri*

İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında 18 saat temel eğitim alan öğrenciler 12 saat Kur'an-ı Kerim, 6 saat Dini Bilgiler eğitimi almaktadırlar. Öğrencilerin "Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler dersinden seçim yapmanız gerekirse öncelikle hangi alanda eğitim almanız gerektiğini düşünüyorsunuz?" sorusuna ilişkin cevapları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Dersleri Arasında Seçimlerine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Dersleri Arasında Seçimi	Kur'an-ı Kerim	6
	Dini Bilgiler	3
	Seçim Yapamam Her İkisi de Eşit	1

Tablo 5 incelendiğinde 6 öğrencinin Kur'an-ı Kerim dersini seçtiği ve bu cevabın da Tablo 2' deki geliş amaçlarıyla ve temel öğretimdeki ders saati dağılımıyla uygunluk arz ettiği görülmektedir. Öğrencilerin bu husustaki görüşleri şu şekildedir:

"Kur'an-ı Kerim'i seçerdim. Mevlihlere gidiyorduk herkes Yasin okuyordu ben bakıyordum okuyamıyordum çok üzülüyordum. Şimdi ben de cemiyetlerde açıp okuyabiliyorum." (Ö6)

"Kur'an-ı Kerim. Dini bilgileri kendim okuyup da öğrenebilirim. Ama Kur'an-ı Kerim bir öğreticinin dizinin dibinde olması lazım". (Ö9)

Tabloda 3 öğrencinin Dini Bilgiler dersini seçtiği görülmektedir. Gerekçelerini ise şu şekilde ifade etmektedirler.

"Kesinlikle dini bilgiler. Zaten bu yaşa kadar Kur'an'ı bir şekilde insanlar öğrenmiş oluyor. Evde de kendiniz videolardan tamamlayabiliyorsunuz. Dini bilgileri kitap da okusanız bir video da izleseniz canlı olarak hoca ile istişare etmeniz daha farklı oluyor". (Ö2)

Kur'an-ı Kerim dersini seçen öğrencilerin, genelde Dini Bilgileri evde kitaplardan okuyup öğrenebilecekleri ama Kur'an-ı Kerim için bunun mümkün olmayacağı görüşündedirler. Dini Bilgiler cevabı verenler tarafından ise sınıf ortamında, soru sorarak, hoca ile istişare ederek, konu hakkında konuşarak eğitim almanın evde kitaplardan okunarak alınmayacağı, buna karşın Kur'an-ı Kerim'in videolardan öğrenilebileceği görüşü dile getirilmiştir.

9.2. İçerikle İlgili Bulgular

9.2.1. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim Dersinde İyi Öğrendikleri Konularla İlgili Görüşleri*

Öğrencilere "Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili öğrendiğiniz/iyi öğrendiğinizi düşündüğünüz konular nelerdir?" sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Kur'an-ı Kerim Dersinde İyi Öğrendikleri Konulara İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Kur'an-ı Kerim Dersinde İyi Öğrendikleri Konular	Tecvidi Öğrendim, Uygulamada Zayıfım	1
	Tecvidi Öğrendim, Uygulamada da İyiyim.	7
	Sure Ezberleri	7
	Mahreçler	3
	Kur'an'ı Anlamak ve Yaşamak	2

* Öğretim programı ile uyumlu olmadığı için bu soru kısa süreli program öğrencilerine sorulmamıştır.

* Öğretim programı ile uyumlu olmadığı için bu soru kısa süreli program öğrencilerine sorulmamıştır.

Tablo 6 incelendiğinde öğrencilerin genel olarak “tecvit konularını” iyi öğrendikleri (7), uygulamada da başarılı oldukları görülmektedir. Öğrencilerin ifadelerinden “eski ezberlerini zorlanarak da olsa düzelttikleri ve yeni ezberlerini artırdıkları” (7) tespit edilmiştir. Mahreci iyi öğrendiğini düşünen öğrenciler genel olarak tecvidi ve sure ezberlerini de iyi öğrendiklerini belirtmişlerdir. Bazı öğrencilerin tecvidi uygulamada eksiklik dile getirmelerine rağmen Kur’an’ı anlamak ve yaşamak noktasında gelişim gösterdiğini düşündükleri görülmektedir.

“Namazlarımı kılacak kadar birkaç sure biliyordum. Ved Duha’dan aşağısı bütün kısa sureleri öğrendim...”(Ö3)

“Eski ezberlerimdeki hataları düzeltmek ve yeni ezberler yapmak beni baya zorladı. Ama azmettim yaptım.”(Ö10)

“Tecvit, mahreç, sure ezberleri, tefsirleri hocamızın anlattığı her şeyi çok iyi öğrendik...”(Ö8)

9.2.2. Öğrencilerin Dini Bilgiler Dersinde İyi Öğrendikleri Konularla İlgili Görüşleri

Katılımcılara “Dini Bilgiler dersi ile ilgili öğrendiğiniz/ iyi öğrendiğinizi düşündüğünüz konular nelerdir?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar Tablo 7’de temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo 7: Dini Bilgiler Dersinde İyi Öğrendikleri Konularla İlgili Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
İlmihal	İbadet Konuları	4
	Namaz İlmihali	8
	Namaz, Oruç, Haccın Önemi ile İlgili Sohbet Konuları	1
	Temizlik Konusu	1
	Oruç İlmihali	1
Siyer	Peygamberimizin Hayatı	7
	Sahabelerin Hayatı	1
	İslamiyet Öncesi Arap Yarımadası ve Peygamberlik Öncesi Dönem	2
İtikat	Allah'a, Meleklerle, Kitaplara İman ile İlgili Konular	3
	Peygamberlere İman ile İlgili Konular	3
	Ahirete İman ile İlgili Konular	1
	Kur'an'da Geçen Peygamberlerin Hayatları	7
	Batıl İnanışlar ve Hurafeler	1
Ahlak	Çocuk Terbiyesi, Ailenin Önemi, Eşlerin Görevleri, Anne Babaya Saygı, Sıla-i Rahim Hadisleri	3
	Hz. Lokman'ın Öğütleri	1
Tefsir	Kısa Surelerin Tefsiri ve Verdiği Mesajlar	3

Tablo 7 incelendiğinde öğrencilerin Dini Bilgiler dersinde iyi öğrendikleri konuların İlmihal, Siyer, İtikat, Ahlak ve Tefsir temalarından oluştuğu, bu temaların da sırasıyla beş, üç, beş, iki ve bir alt temaya ayrıldığı görülmektedir. Temaların dağılımından çoğu öğrencilerin birden fazla konuyu iyi öğrendiği anlaşılmaktadır. Örneğin (KS-C)'nin ifadelerinden İlmihal, Siyer ve Ahlak konularını iyi öğrendiği anlaşılmaktadır.

“Biz Cuma derslerinde her konuda bilgi alıyoruz... Cuma dersi ile de namaz, oruç, zekat, haccın önemi ile ilgili, ayrıca sahabelerin hayatı, Hz. Lokman'ın öğütleri gibi konularda bilgi sahibi olduk.” (KS-C)

İlmihal temasında en iyi öğrendikleri konunun “namaz”(8) olduğu görülmektedir. Genel olarak ibadet konularının iyi öğrenildiği anlaşılmaktadır. Bu konudaki öğrenci görüşü şu şekildedir:

“...Namazlarımı en ufak hata da bozuyormuşum. Namazın vaciplerini ve sehiv secdesi konusunu öğrenince bence namazlarımı kurtardım.” (Ö1)

Kısa Süreli Cuma Programında dersin müfredatına da uygun olarak "ibadetlerin önemi ile ilgili sohbet konuları" (1), Kısa Süreli İlmihal programında "temizlik" (1) ve "oruç" (1) konusunun iyi öğrenildiği görülmektedir. Siyer temasında, derslerin müfredatına da uygun olarak "Peygamber Efendimizin hayatının" (7) iyi öğrenildiği, Kısa Süreli Cuma Programında "sahabeler" (1), Kısa Süreli Hadis ve Siyer programında "İslamiyet öncesi Arap yarımadası genel durumu ve peygamberlik öncesi dönem" (2), konularının iyi öğrenildiği ifade edilmektedir. İtikat alanında ise, "Allah'a, meleklerle, kitaplara imanla ilgili konular" (3), "peygamberlere iman" (3), "ahirete iman" (1), "Kur'an'da adı geçen peygamberlerin hayatı" (7), "batıl inanışlar ve hurafeler" (1) olmak üzere beş temada toplandığı görülmektedir. Bu temada yedi öğrencinin verdiği cevaptan yola çıkarak "Kur'an'da adı geçen peygamberler" konusunun iyi öğrenildiği anlaşılmaktadır. Bu konudaki öğrenci görüşleri şu şekildedir:

"Bütün peygamberlerin hayatını ve mücadelesini çok iyi öğrendim, her hafta bir kişi ödevi olan peygamberi çalışıp anlattı..." (Ö4)

Ahlak teması, "çocukların terbiyesi, ailenin önemi, eşlerin görevleri, anne babaya saygı, sıla-i rahim" (3) ve "Hz. Lokman'ın öğütleri" (1) alt temalarını içermektedir. Tefsir teması ise "kısa surelerin tefsiri ve verdikleri mesaj" alt temasından oluştuğu görülmektedir. Özellikle kısa süreli program öğrencilerinin verdikleri cevapların, o programın müfredatı ile paralellik arz ettiği ve seçtikleri dersle ilgili konuları iyi öğrendiklerini düşündükleri görülmektedir.

9.2.3. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim Dersinde Yeterince Anlayamadıkları Konularla İlgili Görüşleri*

Öğrencilerin "Kur'an-ı Kerim dersinde yeterince anlayamadığınız/anlayamadığınızı düşündüğünüz konular nelerdir?" sorusuna ilişkin cevapları Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8: Kur'an-ı Kerim Dersinde Anlamakta Zorlandıkları Konulara İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Kur'an-ı Kerim Dersinde Anlamakta Zorlandıkları Konular	Harfleri Birbirine Bağlama	1
	Mahreçler	6
	İnce-Kalın Harfler	2
	Sure ve Dua ezberleri	4
	Tutmalar (Gunneler)	1
	Tecvit İsimlerini Aklımda Tutamıyorum, Uygulamada Yapıyorum	5
	Tecvit Konularını Çok İyi Anladım, Uygulamada Zorlanıyorum	2

Tablo 8 incelendiğinde öğrencilerin en çok mahreçlerde zorlandıkları görülmektedir. Genel olarak da tecvit konularını anladıkları, fakat isimlerini akıllarında tutamadıkları, ancak uygulayabildikleri anlaşılmaktadır. Sure ve dua ezberlerinde genellikle "yaş ilerledikçe hafıza zayıflıyor, vitaminlerim de eksik çıktı, kafamızda bir sürü sıkıntı" şeklinde ifadeler kullanarak zorlandıklarını dile getirilmiştir. Bazı öğrencilerin de ince-kalın harflerde ve tecvitleri uygulamada zorlandıkları anlaşılmaktadır.

"Mahreçlerde çok zorlanıyorduk. Ama hocamız her harfle ve her birimizle çıkartana kadar bir bir uğraşiyor. Tecvitleri anlıyorum ama uygulamada çok zorlanıyorum." (Ö10)

"Ezberlerde çok zorlanıyorum... Hocamız çok güzel anlatıyor da bizde kafalar sıkıntılarla dolu, çok unutkanlık var." (Ö7)

" Tecvit isimleri hiç aklımda kalmıyor, zaten o isimlere pek de dilim dönmüyor. Ama uygulamada hepsini yapıyorum." (Ö4)

* Öğretim programı ile uyumlu olmadığı için bu soru kısa süreli program öğrencilerine sorulmamıştır.

9.2.4. Öğrencilerin Dini Bilgiler Dersinde Yeterince Anlayamadıkları Konularla İlgili Görüşleri

Öğrencilere “Dini Bilgiler dersinde yeterince anlayamadığınız/anlayamadığınızı düşündüğünüz konular nelerdir?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar Tablo 9’da temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo 9: Dini Bilgiler Dersinde Anlamakta Zorlandıkları Konulara İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
İlmihal	Namaz İlmihali	2
	Genel İlmihal Konuları	1
	Hac	4
İtikat	Allah’ın Sıfatları, İsimleri	2
	Kader ve Kazaya İmanla İlgili Konular	2
	Kabir, Kıyamet ve Ahiretle İlgili Konular	2
Siyer	Peygamber Efendimizin Savaşları	1
	Cahiliye Dönemi, Kızları Diri Diri Gömmek, Süt Annelik	1
	Anlamakta Zorlandığım Konu Yok	6

Tablo 9 incelendiğinde öğrencilerin derslerde zorlandıkları konuların ‘İlmihal, İtikat ve Siyer’ tema başlıklarında toplandığı bu temaların da sırasıyla üç, üç ve iki alt temaya ayrıldığı görülmektedir. Öğrenciler tarafından İlmihal alanında “namaz ilmihali” (2) ve “hac” (4), İtikat ana temasında “Allah’ın sıfatları, isimleri” (2), “kader ve kazaya iman” (2), “kabir hayatı, kıyamet ve ahiret konularında”(2) zorlandıkları ifade edilmiştir. Siyer alanında, “peygamberimizin savaşları” (1) , “cahiliye dönemi kızları diri diri gömme âdeti, süt annelik kültürü” (1) gibi konuları anlamakta zorlandıkları ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili öğrenci görüşleri şu şekildedir:

“Hac ibadetinin çok kuralları olduğu için ve hacca da gitmediğim için zor geldi. Kıyamet, ahiret hayatı ile ilgili konularda da anlamakta zorlanıyorum...” (Ö1)

“Namazın vaciplerini çok karıştırıyorum. Namazın neyi sünnet neyi vacip, iyi bilmem lazım ki sehiv secdesi ona göre yapayım... Allah’ın sıfatları ve isimleri konusunda da zorlandım. Sıfatlarını, isimlerini anlayarak ezberlemeye ve yaşamaya çalışıyorum.”(Ö3)

“...Cahiliye döneminden aklımda çok soru işareti vardı... Siyeri anlamak için önce o dönemin kültürünü iyi anlamak lazım...”(KS- S)

Altı öğrenci tarafından da zorlandıkları konu olmadığı, zaten seviyelerine göre bir kurs olduğu ifade edilmiştir.

“Hiç birisinde zorlanmıyoruz. Anlayamadığım konu yok diyebilirim. Çünkü bu bizim seviyemize göre bir Kur’an Kursu. Bu, hocaya da bağlı tabi. Hocamız çok güzel anlatıyor.” (Ö10)

9.3. Öğrenme-Öğretme Süreci ile İlgili Bulgular

9.3.1. Öğrencilerin Derslerde Yapılan Etkinliklerle İlgili Öğrenci Görüşleri

Kurslarda öğrenme-öğretme süreçlerine dair bilgi edinmek için “Derslerle ilgili olarak hangi etkinlikleri yapıyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 10’da sıralanmıştır.

Tablo 10: Derslerle İlgili Yapılan Etkinliklere İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Derslerde Yapılan Etkinlikler	Ev Ödevi Verir	5
	Yarışmalar Yapar	5
	Canlandırma, Drama, Gösteri	7
	Soru-Cevap	8
	Dersin Öğrencilerden Birine Anlatılması	4
	Kur'an'a Geçme ve Hatim Törenleri	5
	Öğreticinin Tahtaya Yazması, Öğrencinin Deftere geçirmesi	6
	Konu ile İlgili Fotokopi Dağıtılması	5
	Yüksek Sesle Talim	10
	Esmâ-i Hüsnâ Ezber	1
	Uygulamalı Eğitim	7
	Günlük Yaşamdan Örneklerle Destekleme	3
	Görselleştirme	8
	İstişare ile Beyin Fırtınası	5
	Tövbe, Cuma Sureleri, Dua, Sohbet	3
	Başarılı Öğrencilerin Ödüllendirilmesi	4
	Video, Bilgisayar, Projektör vs. Teknolojik Araçlar Kullanılması	4

Öğrenciler on yedi farklı etkinliğin uygulandığını belirtmiştir. En çok yapılan etkinliğin “yüksek sesle talim” olduğu (10), “soru-cevap”(8), “görselleştirme” (8), “drama, canlandırma” (7) ve “uygulamalı eğitim” (7) etkinliklerinin yapıldığı ifade edilmektedir. Verilen cevaplardan anlaşıldığı üzere “yarışma” (5), “ev ödevi” (5), “konuyu destekleyici fotokopi dağıtılması”(5), “beyin fırtınası” (5) etkinliklerine yer verildiği görülmektedir. “Öğreticinin tahtaya yazıp öğrencinin deftere geçirmesi” (6), “Kur'an'a geçme ve hatim törenleri” (5), “dersi öğrencilerden birinin anlatması” (4), “ödüllendirme” (4), “derste teknolojik araçların kullanılması”(4) öğreticilerin derslerle ilgili yaptığı etkinlikler arasındadır. Üç öğrenci tarafından “günlük yaşamdan örneklerle destekleme” cevabı verilmiş olup kısa süreli Akait programından bir öğrencinin Esmâ-i Hüsnâ ezberi, üç öğrencinin tövbe yapma, Cuma sureleri okuma, dua ve dini sohbet cevaplarını verdiği görülmektedir. Bu konudaki öğrenci görüşleri şu şekildedir:

“Hocamız bazen tahtaya yazar bazen fotokopi dağıtır. Günlük yaşamdan örneklerle destekleyip uygulamalı eğitim yaptırır. Abdest konusunu kırık meal yaparak anlatıp uygulamalı bir şekilde nasıl alınacağını göstermişti.” (KS-İ)

“Sesli, toplu tekrar ve talim yapıyoruz. Soru- cevap yapıyoruz. Hocamız konuyu hem canlandırıyor hem de uygulamalı olarak anlatıyor.” (Ö8)

“...Sınıfımızda akıllı tahta var, yarışmalar yapıyoruz, Kur'an'a geçme törenleri bizi çok motive ediyor, yardımlaşma, paylaşma, sadaka, zekât konularını sık sık iyilik çarşısını ziyaret ederek uygulama yapmış oluyoruz...” (Ö9)

“Sınıfta akıllı tahtamız var. Çok aktif kullanıyoruz...”(Ö10)

Video, bilgisayar, projektör, akıllı tahta gibi teknolojik araçlarla etkinlik cevabının sadece dört öğrenci tarafından dile getirilmesi dikkat çekici görülmele kanaatimizce birlikte bu konuda bir eksikliği de ortaya koymaktadır.

9.3.2. Öğretici Tarafından Uygulanmasını İstedikleri, Konunun En İyi Anlaşılmasını Sağlayan Yöntem ve Teknikler ile İlgili Öğrenci Görüşleri

Öğrencilere “Öğretici tarafından uygulanmasını istediğiniz, konuyu en iyi anlamanızı sağlayan yöntem ve teknikler nelerdir?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 11’de sıralanmıştır.

Tablo 11: Öğretici Tarafından Uygulanmasını İstenilen, Konunun En İyi Anlaşılmasını Sağlayan Yöntem ve Tekniklere İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Öğretici Tarafından Uygulanması İstenilen ve Konuyu İyi Anladıkları Yöntem ve Teknikler	Bütün Derslerin; Fotoğraf, Harita, Video, CD, Slayt, Bilgisayar Gibi Araçlarla İşlenmesi	10
	Sınıfta Okullardaki Gibi Akıllı Tahta Olması	2
	Dersin Soru-Cevap Şeklinde Olması	5
	Çok Tekrar Yapılması	12
	Tahtaya Yazılması	3
	Canlandırma, Drama	2
	Öğreticinin Ödev Vermesi ve Bir Sonraki Ders Öğrencinin Konuyu Anlatması	5
	Öğreticinin Beden Dilini Daha Çok Kullanması	4
	Güncel Örnekler, Hayattan Hikâyeler, Benzetmeler	8
	Deftere Not Tutturma	4
	Düşünmemizi Konuşmamızı Sağlayan Beyin Fırtınası	4
	Bilgi Yarışması	3
	Uygulama Yapılması	5
	Dikkat Çekme Yöntemi ile Aktif Olarak Ders Anlatma	1

Tablo 11 incelendiğinde on dört alt temada cevapların verildiği görülmektedir. Öğrencilerin en iyi öğrendiklerini düşündükleri yöntem öğretmenler tarafından “çokça tekrar yapılması” (12) dır. Bu cevabı, “dersin teknolojik araçlarla” (10) ve “güncel hayattan örnekler, hikâyeler, benzetmelerle” (8) işlenmesinin takip ettiği görülmektedir. Tablo 9’da sadece 4 öğrencinin teknolojik araçlarla etkinlik yaptığını ifade etmesi, tablo 10’da ise 10 öğrencinin teknolojik araçlarla dersi daha iyi anladığını ifade etmesi bu konuda eksikliğin olduğunu ortaya koymaktadır.

“Slayt gösterimi daha çok olabilir. Dersin içerisinde görsellik daha çok artabilir...” (Ö2)

“ Her ders tekrar olmalı yoksa çok çabuk unutuyoruz.” (Ö6)

“ ...Şuraya bir seccade serip anlattığı zaman öyle iyi anlıyoruz ki...” (Ö8)

“Soru-cevap yöntemi” (5) ve “ödev verilip bir sonraki ders öğrencinin konuyu anlatması” (5) da öğrencilerin uygulanmasını istediği yöntemler arasında görülmektedir. “Öğreticinin beden dilini kullanması” (4), “deftere not tutturması” (4), “beyin fırtınası” (4) da istenilen yöntemler arasında zikredilebilir. “Tahtaya yazılması” (3), “bilgi yarışması” (3), “akıllı tahta kullanılması” (2), “canlandırma, drama”nın (2) uygulanması istenilen yöntemlerden olduğu görülmektedir.

“...Akıllı tahta olmasını isterim...” (Ö4)

“ Tahtaya yazı yazınca daha kalıcı oluyor...” (Ö5)

Kısa Süreli Tefsir programından bir öğrencinin konuyu en iyi şekilde “güncel hayatla bağ kuran dikkat çekici çalışmalar ve aktif ders anlatımıyla” anladığı görülmektedir.

“Hocamız hiç yerine oturmaz daima aktif ders anlatır. Bu şekilde derste daima dikkatim açık. Bir de hocamız Kur’an’da geçen hayvanları çalışıp gelmemizi istedi. Bizlere hayvanların isimlerini dağıttı ve görevler verdi. O hayvanlarla ilgili, arı, sivrisinek vs. görseller getirdik. Hocamız gündelik hayatımızla bağlantılar kuruyor...”(KS-T)

9.3.3. Hatırladıkları En İyi ve En Verimli Derste Öğreticinin Nasıl Bir Çalışma Yaptığı ile İlgili Öğrenci Görüşleri

Öğrencilerin “Hatırladığınız en iyi ve en verimli derste öğreticiniz nasıl bir çalışma yapmıştı?” sorusuna ilişkin cevapları Tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12: Hatırlanan En İyi ve En Verimli Derste Öğreticilerinin Nasıl Çalışmalar Yaptığına İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Hatırladıkları En Verimli Derste Öğreticinin Nasıl Çalışmalar Yaptığı	Canlandırma (Drama)Yapmıştı	4
	Okuduğumuz Surelerin-Ayetlerin İniş Sebebi ve Tefsirini Yapmıştı	6
	Kur'an'ı Güzel Okuma Yarışması Yapmıştı	1
	Her Hafta Bir Peygamberin Hayatını Öğrenciler Çalışıp Anlatmıştık	2
	Siyer Dersinde Harita Çizdirmesi	2
	Tesettür Ayetinin Tefsiri Kapanmama Vesile Olmuştu	1
	Harflerin Sıfatlarını Öğrenirken Mahreçleri Çıkarmaya Çalışmamız	1
	Bilgi Yarışması	4
	Peygamberimizin ve Sahabelerin Hayatını Bilgisayardan İzletmişti	2
	İtikat Dersinde Allah'a İman Ünitesinde Kâinat Belgeselleri İzleyerek Öğrendik	2
	Konularla İlgili Slayt, Sinevizyon	1
	Abdest, Namaz Gibi Konuların Uygulamalı Gösterilmesi	1
	Kur'an-ı Kur'an ile Tefsir Etmesi, Ayetler Arasında Beyin Fırtınası	1
	Günelik Hayattan Bağlantı Kurması	1

Tablo 12 incelendiğinde, hatırlanan en verimli ders sorusuna öğrenciler tarafından on dört ayrı cevap verildiği, öğrencilerin en iyi ve en verimli dersin “ayetlerin iniş sebebi ve tefsiri” (6) olarak ifade ettikleri görülmektedir. Bu cevaba göre öğrencilerin sadece Kur'an'ı okumayı öğrenmek değil manasına da vakıf olmak istediği ve bu konuda öğreticilerin kendilerini yetiştirmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili öğrenci görüşlerinden biri şu şekildedir:

“Hocamız kulağımıza küpe olsun diye her gün bir ayet ve bir hadis manasını söylüyor. Rahman 26 ‘külli men aleyha fan’ ayetinin açıklamasını yaptı. Sadece Allah baki, her şey fani. Hayata bakış açımı çok etkiledi.” (Ö7)

Ayrıca, “canlandırma” (4), “bilgi yarışmaları” (4), “her hafta bir peygamberi öğrencilerin anlatması” (2), “siyer dersinde harita çizdirilmesi” (2), “peygamberimiz ve sahabenin hayatının bilgisayardan izletilmesi” (2), “Allaha iman ünitesinin kainat belgeselleri ile anlatılması” (2) şeklinde cevapların verildiği de görülmektedir. “Kur'an'ı güzel okuma yarışması” (1), “tesettür ayetinin tefsiri” (1), “harflerin sıfatlarının öğretimi” (1), “slayt gösterisi” (1), “ilmihalin uygulamalı anlatılması” (1), “ayetler arasında beyin fırtınası yapılması” (1), “günelik hayattan bağlantılar kurulması” (1) hatırlanan en verimli dersler arasında zikredilmektedir.

“Görsellik üzerinden dersi çok iyi anlıyorum. Akıllı tahta, projeksiyon vs. kullanılıp mesela Arap yarımadasını harita üzerinden incelemek. Coğrafyayı bizzat görmek... Bedir nerde, Hudeybiye nerde... Hz. Ömer dizisi 30 bölüm orada o dönem o kadar güzel görselleştiriliyor ki... Hendek savaşı vs. nasıl olmuş. Hocamız izletince çok etkisinde kaldım.” (KS-S)

“Çizerek çok iyi anlıyorum, siyer dersini haritalar çizdirerek anlatmıştı hocamız.”(Ö5)

9.4. Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Bulgular

9.4.1. Buldukları Kursta Başarılı Olup Olmadıklarının Nasıl Ölçüldüğü ile İlgili Öğrenci Görüşleri

Öğrencilere “Bulduğunuz kursta başarılı olup olmadığınız nasıl ölçülüyor?” sorusu yöneltilmiş, soruya verilen cevaplar ise Tablo 13'te temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo 13: Buldukları Kursta Başarılı Olup Olmadıklarının Nasıl Ölçüldüğüne İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Dini Bilgiler Dersi Sınavı	Dini Bilgiler Dersinde Yazılı Yapıyor	4
	Dini Bilgiler Dersinde Sözlü Yapıyor	2
	Dini Bilgiler Dersinde Hem Yazılı Hem Sözlü Yapıyor	4
Kur'an Dersi Sınavı	Yüzüne Kur'an Okurken Tecvitleri Soruyor	7
	Tecvit Sınavı Yapıyor	4
	Ezberlerimize artı eksi veriyor	10
Sınav olmaması	Ders saatinin az olması sebebiyle sınav yapılmaması	6

Tablo 13 incelendiğinde öğrencilerin ölçme ve değerlendirme ile ilgili görüşlerini üç ana temada ifade ettikleri, Dini Bilgiler ve Kur'an dersi ana temalarının üçer alt temaya ayrıldığı, üçüncü ana temanın sınavın olmaması şeklinde ifade edildiği bunun da ders saatinin 2 saat olmasına bağlandığı görülmektedir. Dini bilgiler dersiyle ilgili "yazılı yapılması" (4), "sözlü yapılması" (2), "hem yazılı hem sözlü yapılması" (4), Kur'an dersiyle ilgili "tecvit sınavı" (4), "yüzüne okurken tecvitleri sorması" (7), "ezberlerde artı eksi verilmesi" (10) şeklinde cevaplar verildiği görülmektedir. Haftalık ders saatinin iki saat olması sebebiyle de kısa süreli programlarda herhangi bir ölçme ve değerlendirme çalışmasının yapılmadığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerin bu husustaki görüşleri şu şekildedir:

"Hocamız dini bilgiler dersinde yazılı yapıyor, ezberlerimize artı eksi veriyor." (Ö9)

"Kur'an okurken durdurup tecvitleri soruyor, dini bilgilerden soru cevap şeklinde sözlü oluyoruz." (Ö7)

9.4.2. Başarılı Olup Olmadıklarını Ölçen ve Değerlendiren Bu Uygulamanın Çalışmaya Sevk Ederek Motive Edip Etmediği ile İlgili Öğrenci Görüşleri*

Öğrencilerin "Başarılı olup olmadığınızı ölçen ve değerlendiren bu uygulama sizi çalışmaya sevk ederek motive ediyor mu? Faydalı oluyor mu?" sorusuna ilişkin cevapları Tablo 14'te verilmiştir.

Tablo 14: Uygulanan Ölçme ve Değerlendirmenin Motive Edip Etmediğine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Uygulanan Ölçme ve Değerlendirmenin Motive Edip Etmediği	Çalışmaya sevk ediyor, motive oluyoruz	9
	Yazılıya Gerek Yok, Stres Oluyoruz	1

Tablo 14 incelendiğinde, uygulanan ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin öğrencileri çalışmaya motive ettiği görülmektedir. Sadece bir öğrenci tarafından, 'din öğrenilmesi gereken değil yaşanılması gereken bir olgudur' şeklinde ifade kullanılarak, sınavlara gerek olmadığı ifade edilmiştir.

9.5. Genel Sorular

9.5.1. Eğer İmkân Verilse İhtiyaç Odaklı Kuran Kurslarında Nelerin Öğretilmesini İstedikleri ile İlgili Öğrenci Görüşleri

Öğrencilerin "Eğer size imkân verilse İhtiyaç Odaklı Kuran Kurslarında nelerin öğretilmesini isterdiniz?" sorusuna ilişkin cevapları Tablo 15'te verilmiştir.

* Öğretim programı ile uyumlu olmadığı için bu soru kısa süreli program öğrencilerine sorulmamıştır.

Tablo 15: İhtiyaç Odaklı Kuran Kurslarında Nelerin Öğretilmesini İstediklerine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Kur'an ile İlgili	Makam Dersi	2
	Kırık Meal	6
	Her Gün Tefsir	7
Örnek Şahsiyetlerin Hayatı	Mevlana, Yunus Emre Gibi Tasavvuf Büyüklerinden Kıssadan Hisse Dersleri	2
	Sahabe Hayatları Dersi	3
	Peygamberler Tarihi Dersleri	7
Dil	Arapça	9
	Osmanlıca	1
İslam Sanatları	Hat, Ebru Gibi Güzel Sanatlar	3
Aile Eğitimi ve Manevi Destek	Rehberlik, Manevi Danışmanlık ile ilgili seminerler	1
	Ailede Eğitim ve Ahlak Konuları Seminerleri, Ebeveynlik ve Doğru Çocuk Yetiştirme Dersleri	4
Genel	Güncel Fetvalar	6
	Esmâ-i Hüsnâ Dersleri	5

Tablo 15 incelendiğinde, öğrencilerin Kur'an'la ilgili, örnek şahsiyetlerin hayatı, dil, İslam sanatları, aile eğitimi ve manevi destek, genel konular olmak üzere beş ana alanda talep belirttikleri görülmüştür. Kur'an'la ilgili temanın üç alt temaya ayrıldığı, öğrencilerin "her gün tefsir dersi" (7), "kırık meal" (6), "makam dersi" (6) istediği görülmektedir. Örnek şahsiyetlerin hayatı temasının üç alt temaya ayrıldığı, en çok "peygamberler hayatının ders olarak öğretilmesinin" (7) istendiği görülmektedir. "Sahabe hayatları" (3) ve "Tasavvuf büyüklerinin hayatlarından hikâyeler" (2) dersleri bunu takip etmektedir. Dokuz öğrencinin "Kur'an'ı Kerim'i ve Peygamberimizin sözlerini anlamak için" Arapça öğrenmek istedikleri ayrıca bir öğrencinin Osmanlıca'yı, üç öğrencinin de İslam sanatlarını istediği görülmektedir. "Ailede eğitim ve manevi rehberlikle ilgili seminerlerin" (4) yanı sıra, altı öğrenci tarafından "güncel fetva dersleri", beş öğrenci tarafından "Esmâ-i Hüsnâ" dersleri zikredilmektedir.

"...Sahabe hayatları, Esmâ-i Hüsnâ dersi." (Ö3)

" Osmanlıca olmasını ve peygamberler tarihi olarak ayrı bir ders konulmasını isterdim. Bir de Tefsir haftada bir bizlere yetmiyor her gün tefsir olmasını isterdim." (Ö9)

" Peygamber Efendimizin Hadis-i Şeriflerini anlamak için Arapça, ahlakımızı geliştirmek için 'Ailede Eğitim ve Ahlak' konulu seminerler, ebeveynlik ve doğru çocuk yetiştirme dersleri isterdim." (KS- H)

"Peygamber Tarihi dersi olmasını isterdim." (KS- A)

9.5.2. Kurslarda İmkân Verilse Değiştirmek İstediklerine Dair Öğrenci Görüşleri

Öğrencilerin "Size imkân verilse İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Neleri Değiştirdiniz?" sorusuna ilişkin cevapları Tablo 16'da verilmiştir.

Tablo 16: Kurslarda Değiştirmek İstediklerine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Tema	Alt Tema	f
Öğretim Programı ile İlgili	Tefsir Derslerini Haftada 2 saat Değil, Her Gün 2 saat Yapardım	5
	Temel Eğitim Tam Gün Olmalı	2
	Müfredat Daha da Güncellenmeli	3
	Her Kursta veya Her Mahallede Online Ders İmkânı Olmasını Sağlardım	1
	Kısa Süreli Programlar Sınıfın Seviyesine Göre Kurlara Ayrılmalı	1
Fiziki Şartlarla İlgili	Kursumuzun Camiden Ayrı Müstakil Bir Binada Olmasını Sağlardım	2
	Sınıflar Küçük ve Karanlık	2
	Kurs Çok Rutubetli	1
	Her Kursta Akıllı Tahta, Projeksiyon Gibi Teknolojik İmkânlar Sunardım	10
	Her Kursta İstedığımızı Bulabileceğimiz Büyük Kütüphaneler Olmasını Sağlardım	1
Genel	Bu Kursların D Grubu Kur'an Kursu Olarak Bütün Devlet Dairelerinde Olmasını Sağlardım	2
	Diyanet Kurslarının Reklamı Daha Fazla Yapılmalı, Herkese Ulaşılmalı, Eğitimleri Herkes Duymalı	8
	Daha Önce, DİB'in 'Huzurlu Toplum Mutlu Aile' Seminerleri Olmuştu. Çok İstifade Ettik. Sık Sık Böyle Seminerler Düzenlerdim, Gençlik Merkezlerini Yaygınlaştırdım	9

Tablo 16 incelendiğinde öğrencilerin ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarında, öğretim programı, fiziki şartlar ve genel bazı konular olmak üzere üç ana temada değişiklik yapmak istedikleri görülmektedir. Öğretim programı temasında, öğrencilerin "Tefsir dersinin her gün olmasını" (5) istedikleri, aynı ana temada, "temel eğitimin tam gün olması" (2), "müfredatın güncellenmesi" (3), "online ders imkanlarının artırılması" (1), "kısa süreli programların kurlara ayrılması" (1) şeklinde alt temaların olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili öğrenci görüşlerinden biri şu şekildedir:

"Ben hem temel hem tefsir öğrencisiyim. Tefsir derslerini haftada 2 saat değil, her gün 2 saat yapardım." (Ö2)

"Ben bu yıl haftada bir gün 2 saat Hadis programına katıldım. Seneye de gelmek istiyorum ama birinci, ikinci kademe şeklinde kurlara ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Aynı bilgileri görmek istemem." (KS- H)

Fiziki şartlar ana temasında, "her kursta akıllı tahta gibi teknolojik imkânlar sunardım" (10) alt teması üzerinde yoğunlaştığı, bu doğrultudaki isteğin diğer tablolardaki sonucu da desteklediği anlaşılmaktadır. Bunun dışında "müstakil bir Kur'an Kursu" (2), "büyük, aydınlık" (2), "rutubetsiz sınıflar" (1), "her kursta kütüphane" (1) şeklinde alt temalara ayrıldığı görülmektedir. Bu ifadelerden kursların fiziki ve teknik imkânlar bakımından iyileştirilmesi ve eğitim-öğretime daha elverişli hale getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

"Genel" ana temasında, "eğitimlerin reklamını daha iyi yapma" (8) alt temasında yoğunlaştığı görülmektedir. Gerek sosyal medyada gerek billboardlarda Kur'an eğitiminin önemini anlatan yazı ve görsellerle Kur'an Kurslarının reklamı artırılabilir. Adliyede açılmış olan D grubu kurs öğrencilerinden iki memurun "her devlet dairesinde bu kursların olmasına" yönelik talep ifadeleri bu konuda bir eksikliği de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu başlık altında programla doğrudan ilgili olmayan aile gençlik merkezleri ve aile seminerlerinin faydalı olduğuna, bunların sayısının artırılmasına yönelik talepler de sıklıkla dile getirilmiştir.

"Gençlik merkezlerini her mahalleye yayardım." (KS-İ) ve (KS-A)

10. Sonuç

İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğrencilerinin mevcut öğretim programıyla ilgili görüşleri "amaçla ilgili, içerikle ilgili, öğrenme-öğretme süreciyle ilgili, ölçme ve değerlendirme ile ilgili ve genel" olmak üzere beş ayrı temada incelenmiştir.

Amaçla ilgili olarak şu sonuçlara varılmıştır: Öğrencilerin kursa geliş amaçlarını, dini eğitim, maneviyat ve sosyalleşme olarak üç ana temada ifade ettikleri, her bir öğrencinin kursa birden fazla amaç için geldikleri, ana temalar açısından bakıldığında öğrencilerin daha çok dini eğitim amacı üzerine yoğunlaştığı, bunun yanı sıra psikolojik rahatlama, sıkıntılarını unutma, huzur bulma, sosyalleşip arkadaş edinme gibi sebeplerle de geldikleri görülmüştür. Bu bağlamda öğrencilerin rehberlik ve manevi danışmanlık, aile danışmanlığı gibi alanlarda yüksek lisans yapmalarının teşvik edilmesinin, öğrencilerin sorunlarını dinleyip onlara rehberlik edebilecek uzmanlardan istifade edebilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmiştir. Ayrıca öğrencilerin geliş amaçlarının, ihtiyaç odaklı öğretim programının genel amaçları ile uyumlu olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin kursa gelmeden önce Kur'an, İbadet, Hadis, Siyer, İtikat ve Ahlak konularında eksik olduklarını düşündükleri anlaşılmaktadır. Öğrencilerin kursa gelirken amaç olarak belirledikleri hususların büyük oranda gerçekleştiği yönünde kanaat oluşmaktadır. Öğrencilerin ihtiyaç hissettikleri konuların temel öğretim programında genel olarak bulunduğu fakat programda surelerin tefsiri üzerinde durulmadığı, Kur'an'da geçen Peygamberlerin hayatının kısmen yer aldığı, ayrıntıya girilmediği tespit edilmiştir. Kısa süreli öğretim programındaki öğrencilerin kursa gelmeden önce eksik oldukları konuların programların her birinde yer aldığı görülmüştür. Ayrıca eksik oldukları konuların öğrencilerin amaçlarıyla uygunluk arz ettiğini söylemek mümkündür. Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler arasında seçimlerinin Kur'an üzerine yoğunlaşması, geliş amaçlarıyla ve temel öğretimdeki ders saati dağılımıyla paralel olduğu sonucuna varılmıştır.

İçerikle ilgili olarak şu sonuçlara varılmıştır: Temel Öğretim öğrencilerinin Kur'an dersinde tecvit ve sure ezberlerini iyi öğrendiklerini ifade etmeleri, programda yoğun olarak yer alan "Kur'an'ı tecvitli okuma ve ezber" konusuyla uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Dini Bilgiler dersinde iyi öğrendikleri konuların İlmihal, Siyer, İtikat, Ahlak ve Tefsir temalarından oluştuğu, öğrencilerin birden fazla iyi öğrendiği konu olduğu görülmektedir. "Kur'an'da adı geçen peygamberlerin hayatı"nın programda kısmen geçmesine rağmen yedi öğrenci tarafından dile getirilmesi dikkat çekicidir. Bu durum öğretim programında ayrıntılı yer almasa da öğreticinin, öğrencinin hazır bulunuşluğuna göre konuyu zenginleştirmesinin kalıcı iz bırakmasına bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Kısa süreli program öğrencilerinin verdikleri cevapların, o programın müfredatı ile uyumlu olduğu ve seçtikleri dersle ilgili derinlemesine bilgi aldıkları görülmüştür.

Öğrencilerin Kur'an dersinde en çok mahreçlerde zorlandıkları, genel olarak tecvit konularını anladıkları ve uygulamada yaptıkları fakat isimlerini akıllarında tutamadıkları anlaşılmaktadır. Sure ezberlerinde de unutkan olduklarından yakınlıkla zorlandıklarını dile getirmişlerdir. En çok mahreçlerde zorlandıkları göz önünde bulundurularak temel öğretim programında harflerin sıfatlarının ayrı bir konu olarak bulunmayışı eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Dini Bilgiler dersinde zorlandıkları konuların İlmihal'de "Hacc", İtikat'ta "kader, kabir hayatı, kıyamet gibi soyut konular", Siyer'de de "o dönemin kültürüne ait konular" olduğu görülmüştür. Altı öğrenci tarafından da zorlandıkları konu olmadığı ve bunun hocalarından kaynaklandığını ifade etmeleri, öğreticinin donanımının önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Öğrenme-öğretme süreci ile ilgili olarak şu sonuçlara varılmıştır: En sık yapılan etkinliğin yüksek sesle talim olduğu görülmüş olup bu durum temel öğretim programının "uygulama ilke ve esasları" başlığında 6. madde ile uyumludur. Ayrıca, soru-cevap, görselleştirme, drama, canlandırma, uygulamalı eğitim, yarışma, ev ödevi, konuyu destekleyici fotokopi dağıtılması, beyin fırtınası, öğreticinin tahtaya yazıp öğrencinin deftere geçirmesi, Kur'an'a geçme ve hatim törenleri, dersi öğrencilerden birinin anlatması, ödüllendirme, derste teknolojik araçların kullanılması, günlük yaşamdan örneklerle destekleme, Esmâ-i Hüsnâ ezberi gibi etkinlikler de öğrenciler tarafından ifade edilmiştir. İhtiyaç odaklı öğretim programı incelendiğinde "programların genel yapısı, uygulama ilke ve esasları" başlığı altında, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15 ve 20. maddelerde ifade edilen öğrenme-öğretme süreci ile ilgili ifadelerle, öğrencilerin cevaplarının uygunluk arz ettiği sonucuna varılmıştır. Öğretim programında "öğrencilerin pedagojik ihtiyaçlarının dikkate alınması", "pedagojik ilkeler doğrultusunda eğitim verilmesi" ile ilgili

ifadelerin yer alması, öğreticinin pedagojik formasyon eğitimi almış olmasının önemini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin konuyu en iyi anladıkları yöntemin “çokça tekrar yapılması” olduğu, bunu “dersin teknolojik araçlarla” ve “güncel hayattan örnekler, hikâyeler, benzetmelerle” işlenmesinin takip ettiği görülmektedir. On öğrencinin teknolojik araçlarla dersi daha iyi anladığını belirtmesine rağmen sadece dört öğrencinin teknolojik araçlarla etkinlik yapıldığını ifade etmesi bu konudaki eksikliği tekrar ortaya koymaktadır. Temel öğretimden beş öğrencinin hatırlanan en verimli dersin “ayetlerin iniş sebebi ve tefsiri” olarak ifade ettikleri görülmüş, öğrencilerin okuduklarını anlama üzerinde daha çok yoğunlaşmak istedikleri sonucuna varılmıştır. Temel öğretim programının uygulama ilke ve esaslarının 4. maddesinde “surelerin anlamı üzerinde kısaca durulur” ifadesinin geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu değerlendirilmiştir.

Ölçme ve değerlendirme ile ilgili olarak şu sonuçlara varılmıştır: Dini bilgiler dersinde bazı öğrenciler sadece yazılı, bazıları sadece sözlü, bazı öğrenciler de hem yazılı hem sözlü ölçme-değerlendirmeden bahsetmiştir. Yazılı sınavın genel olarak her dönem bir kez, bazen de senede bir kez yapıldığı ifade edilmiştir. Öğreticilerin Kur’an dersinde tecvidi genelde yüzüne Kur’an okurken sordukları anlaşılmaktadır. Temel kurs öğrencilerinin hepsi ezberlere artı-eksi verildiğini ifade etmişlerdir. Kısa süreli programlarda herhangi bir ölçme ve değerlendirme yapılmadığı ortaya çıkmıştır. İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları öğretim programında esnek ve öğrenci merkezli bir ölçme-değerlendirme anlayışı önerilmekle birlikte bazı kurslarda hiç ölçme-değerlendirme yapılmaması dikkate değerdir.

Genel sorularla ilgili olarak şu sonuçlara varılmıştır: Öğrencilerin kurslarda mevcut derslere ilave olarak “her gün tefsir dersi”, “kırık meal”, “Peygamberler tarihi” dersleri istedikleri görülmüş, Kur’an’ı okumayı öğrenmenin yanı sıra anlamayı, yaşamayı, Peygamber kıssalarından örnek almayı arzu ettikleri tespit edilmiştir. Dokuz öğrencinin ise “Arapça” cevabı vermesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kısa süreli Arapça programı müfredata katılarak, yeterliliği bulunan öğrencilere Arapça dersi açma imkânı verilmesi üzerinde durulmalıdır. Bilimsel çalışmalar ve ihtiyaç analizleri ile kısa süreli programlara alternatif dersler konulmasının faydalı olacağı, programın zenginleştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Öğrencilere “Size imkân verilse İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarında neleri değiştirdiniz?” sorusuna verdikleri cevaplardan yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir:

- Haftada iki saat olan kısa süreli Tefsir programının ihtiyaca, mahalli şartlara göre her gün olması sağlanabilir. Diğer kısa süreli programlar için de aynı uygulama yapılabilir.
- Bazı kurslar belirlenerek müsait olan vatandaşlar için temel eğitimin tam gün olduğu sınıflar oluşturulabilir.
- Yüz yüze derslere katılmayanlar için online ders imkanları artırılabilir.
- Temel öğretim ve kısa süreli programlar kendi içinde seviyeye göre kurlara ayrılabilir.
- Kurs binaları ve sınıflar fiziki olarak iyileştirilmeli, eğitim-öğretime daha elverişli ve daha cazip hale getirilmelidir.
- Kursların bilinirliğini artırmaya yönelik çalışmalar yapılmalıdır.
- Resmi kurumlarda talebe bağlı olarak D grubu Kur’an Kurslarının yaygınlaştırılması için gerekli adımlar atılabilir.

Kur’an Kurslarının niceliğini artırmanın yanı sıra niteliğini de artırmak için çaba sarf edilmeli; bilgisayar, akıllı tahta, projeksiyon gibi teknik araçlarla öğretim zenginleştirilmelidir.

Finansman/ Grant Support

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)
Data Collection: Author-1 (%80), Author-2 (%20)
Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)
Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Kaynaklar

- Ay, M. Emin. *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2005.
- Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kuran Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2008
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Baltacı, Cahit. *Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri, Kur'an Kurslarında Eğitim- Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Bingöl, Sündüz. *Kur'an Kursu Öğreticilerinde Empati (Kastamonu Örneği)*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çınar, Enes. *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursları Öğretim Programı. Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2004.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı. Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2012.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı. Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2019.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022 Yılı İdare Faaliyet Raporu. Ankara: 2023.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Sevgi Peygamberi ve Yetişkin Din Eğitimi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Ekici, K. Kamer. *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Işıkdöğün, Davut - Aktürk, Müberra. "Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı (Diyarbakır Örneği)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 1 (2012), 75-106.
- İnce, Abdullah. "(Kur'an Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur'an Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 149-174.
- Kartal, Emine. *Kur'an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kılavuz, M. Akif. *Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2005.
- Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Korkmaz, Mehmet. *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi Kur'an Kursları: Kayseri Örneği*. Kayseri: Tezmer, 2013.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları*. Edt: Mustafa Köylü. Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Kotan, Fatma. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Projesi Raporu. DİB, 2012.

Köylü, Mustafa. *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2021.

Oğul, Esra. *Diyanet İşleri Başkanlığında Kur'an Kursları- Toplumsal Boyut*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özdemir, Soner. "Eğitimde Program Değerlendirme ve Türkiye'de Eğitim Programlarını Değerlendirme Çalışmalarının İncelenmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi VI (II)* (2009), 126-149.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.

Yorulmaz, Bilal. "Kuran Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Öneri* 10/39 (2013), 149-162.

Zengin, Hatice. *Öğrenci ve Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme Düzeyi: Sakarya Örneği*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.




Dergiabant

2023, 11(2): 469-471, doi: 10.33931/dergiabant.1329304



Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi

Hüseyin Adem TULUCE¹ 

Geliş Tarihi (Received): 18.07.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 10.08.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Öz: Sözlü ve yazılı kültür konusunda antropolog, felsefeci, edebiyatçı, sosyolog ve psikologlar tarafından meseleyi farklı boyutlarıyla inceleyen birçok çalışma yapılmıştır. Bilhassa günümüz dünyasında sinema, bilgisayar ve internet teknolojisinin gelişmesiyle birlikte sözlü ve yazılı kültür konusu görsellik ve işitsellik bağlamında tekrar gündeme gelmiştir. Sözlü ve yazılı kültür arasındaki ayırım özellikle edebiyat araştırmalarıyla ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Sözlü Kültür, Yazılı Kültür.

&

Abstract: There have been many studies on oral and written culture by anthropologists, philosophers, writers, sociologists and psychologists examining the issue from different dimensions. Especially in today's world, with the development of cinema, computer and internet technology, the issue of oral and written culture has come to the fore again in the context of visual and auditory. The distinction between oral and written culture has emerged especially with literary studies.

Keywords: Sociology of Religion, Islam, Secularism, Tajikistan, Religion-State Relationship, Central Asia.

Atıf/Cite as: Tülüce, Hüseyin Adem. "Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi". *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 469-471. doi: 10.33931/dergiabant.1329304

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hüseyin Adem Tülüce, Aksaray Üniversitesi, hatulucu76@gmail.com.

Walter J. Ong. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Antropologlar, felsefeciler, edebiyatçılar, sosyologlar ve psikologlar, sözlü ve yazılı kültür konusunu farklı boyutları ile inceleyen birçok çalışma gerçekleştirmişlerdir. Bilhassa günümüz dünyasında sinema, bilgisayar ve internet teknolojisinin gelişmesiyle birlikte sözlü ve yazılı kültür konusu görsellik ve işitsellik bağlamında tekrar gündeme gelmiştir. Sözlü ve yazılı kültür arasındaki ayrım özellikle edebiyat araştırmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Walter J. Ong'un eseri, bu alanda yazılmış en yetkin kitaplardan biridir. Akıcı ve anlaşılır bir dile sahip olan kitap yedi bölümden oluşmaktadır. Ong, kitapta sırayla dil, yazı, matbaa ve son olarak bilgisayar üzerinde durmaktadır. Yazar, kitabının giriş kısmında ele aldığı konuyla ilgili literatürü incelemiş ve çalışmasının sınırlarına değinmiştir.

Ong'un bu kitabı yazmadaki temel amacı, yazıyla ilişkisi olmayan insanların birincil sözlü kültürünü ele almaktır. Bu çerçevede yazar, düşünsel ve toplumsal yapıların yazıyla nasıl bir değişim geçirdiğini çözümlenmiştir. Ong, yazının sözü mekâna bağlayarak düşüncenin yapısını değiştirdiğini ve sözlü anlatımın yazısız olarak da var olabileceğini öne sürmektedir. Her sözlü dil yazılı olmayabilir; ancak yazı, sözlü anlatım olmadan var olamaz. Günümüzde her toplumda yazı kavramı bulunduğu için gerçek manada birincil sözlü kültür artık kalmamıştır. Saf haliyle sözlü kültürü kavramak kolay değildir. Sözcükler, yazıyla somut bir şekle bürünürler ve kelimelerin temelinde sözlü iletişim vardır. Yazı ise sözcükleri görsel bir boyuta hapseder. Okuryazarlık sayesinde insan bilinci, sözlü geçmişini koruyabilir ve yeniden inşa edilebilir. (s.26) Modern insanın zihinsel etkinliğini biçimlendiren yazı, tarihin geç buluşlarından. Bilinen ilk yazı M.Ö. 3500'de Sümerlerin geliştirdiği çivi yazısıdır. Yazının icadından önce çeşitli toplumlar, binlerce yıl resimler çizerek iletişim kurdular. Yazı, düşünülen sözün temsidir. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişi Lévi-Strauss, "yabanıl akıldan evcil düşünceye geçiş" şeklinde ifade etmiştir. Bu bağlamda Ong, Batı ve diğer kültürler arasındaki görüş farkının, yazıyı tamamen içselleştirmiş bilinçle sözlü bilinç arasındaki farka indirgenebileceğini ileri sürmektedir. (s.72)

Yazar, kitabın birinci bölümüne dilbilimci Ferdinand de Saussure'ın sözel iletişimin öncelikli olarak konuşma temeline dayandığı görüşüyle başlar. Ong, dilin varlığının her yerde olduğunu ve insanın iletişim aşamasında bütün bedensel özelliklerini kullandığını belirtir. Yazının ise dili güçlendirdiğini ve sözlü kültürle olan bağı her zaman devam ettirdiğini belirtir. Bu bağlamda söz, tüm kültürlerin temelinde bulunmaktadır. Ong kitabında, birincil ve ikincil sözlü kültür tanımlarına yer verir. Yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bilmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri "birincil sözlü kültür" olarak adlandırır. Günümüz teknolojiyle insan hayatına giren telefon, radyo, televizyon vb. araçları, yazı ve metinden çıkıp konuşma diline dönüştüğü için "ikincil sözlü kültür" olarak niteleyen Ong, ikincil sözlü kültürün varlığını matbaaya dayandırmaktadır.

Yazar, kitabın ikinci bölümünde dilbilimcilerin sözlü dil ve yazılı dil ayrımına karşı durduklarını meselesini ele alıp tartışır. Bu bölümde, M. McLuhan'ın yaptığı sözlü-metinsel ve göz-kulak ayrımından faydalanır. Yazara göre sözlü ve yazılı kültür ayrımına yeteri kadar önem verilmemiştir.

Ong, üçüncü bölümde, sözlü kültürün psikodinamiğinden söz eder. Yazar, birincil sözlü toplumlarda anlatımın belleğe dayalı olduğunu ifade eder. Sözlü kültürde deneyim, belleği güçlendirir. Sözlü kültürde bir şeyi hatırlayabilmek için hafızaya yardımcı olan hazır düşünce biçimleri ve ritim kullanılır. Bu ritimler nefes alıp verme, el kol hareketleri ve insan bedeninin çift yönlü simetrisi arasındaki sıkı bağıdır. Bunun içinde ritimli hazır deyişler hafızaya destek olur. (s.95) Yazı ise, metin yoluyla gerçekliğin gücünü artırır. İnsanlar kendi aralarında bir meseleyi konuşurlarken "kitapta yazılı" ifadesini kullanarak söylediklerini desteklerler. Aslında bu ifade, söylediklerim gerçektir anlamına gelir. Yazı, görselliğe giden yolun başlangıç noktasıdır. İnsanın bir yazı aleti kullanarak dış dünyadaki veya zihnindeki nesnelere bir zemine çizmesi, çizdiği şeylere bir anlam vermesi ve bu anlamı süreklileştirmesi görselliğin başlangıç tarihi açısından değerli bir yaratımdır. Görsellik ile işitsellik arasında önemli farklılıklar vardır. Görüntü ayırır fakat ses birleştirir. Bir nesneyi görmek için o nesneden uzaklaşmak gerekir. Buna karşın ses, insanın içine akar. Bu yönüyle insan kendini sesin içine gömebilirken görüntünün içine gömülme olanaksızdır. Mesela bir konuşmacı topluluğa konuşma yaptığı esnada dinleyiciler, kendi aralarında ve

konuşmacıyla bir bütündür. Öte yandan insanlara bir okuma metni dağıtılıp okumaları istense bu metni okumaya başlayan her birey kendi dünyasına çekilir. Bu da yazının insanları bir bakıma izole ettiğini gösterir. Sesi durdurmak ve ona hâkim olmak imkânsızdır. Görüntü için ise aynı şey söz konusu değildir. Görüntü, durdurulabilir ve dondurabilir.

Ong kitabın dördüncü bölümünde, insan bilincini en fazla değiştiren buluşun yazı olduğunu belirtir. Yazara göre yazıya alışan bir insan unutkan olur, bu yönüyle de yazı zihni zayıflatır ve edilgen hale getirir. Günümüzde nasıl bilgisayar teknolojisi yazıya kıyasla insanı edilgen bir hale getirdiyse sözlü kültüre göre yazılı kültür de insanı edilgen hale getirmiştir. İnsanın tam anlamıyla yazılı eserler vermesi Antik Yunan'da mümkün olabilmıştır. Bu nedenle felsefe ancak Antik Yunan'da doğmuştur. Yunanlılar, Platon zamanında Yunan alfabesinin geliştirerek yazıyı etkin hale getirdiler. Böylece bilgi, sözlü kalıplardan çıkıp yazılı metinlere dönüştü. Yazıya geçişle beraber insan zihninin daha özgün ve soyut düşünmesinin kapıları açılmıştır. Sonuç olarak yazı, matbaa ve bilgisayar; sözüün büründüğü teknoloji çeşitlerindedir. (s.189)

Ong, beşinci bölümde matbaanın icadıyla meydana gelen değişiklikleri izah eder ve matbaa sonrasını elektronik dönem olarak isimlendirir. Modern dünyada yazı artık doğal hale gelmiş ve insanlar tarafından özümsemiştir. Bu nedenle matbaa, teknoloji olarak değerlendirildiği halde yazı, teknoloji olarak görülmemektedir. Fakat yazı da bir teknolojidir. Yazının da kalem ve kâğıt gibi birçok kendine mahsus araç ve gereçleri bulunmaktadır. Söz doğalken yazı, yapaydır. Yazının yapay olduğu söylemek, yazıyı kötülemek değil tam tersine onu övmektir. Yapay yenilikler insanın öz kaynaklarından daha fazla yararlanmasına imkân tanır. Yazı da yapay bir icat olarak insanın bilincini keskinleştirir ve zenginleştirir. (s.224)

Yazar kitabının altıncı bölümünde sözlü bellekten bahseder. Ong, matbaanın modern toplumdaki "özel hayat" anlayışının gelişmesinde etkili olduğunu belirtir. Matbaayla beraber taşınabilir kitaplar basılması sayesinde, okurun kalabalıktan uzak, kitabıyla baş başa bir köşeye çekilebildiğini ileri sürer. Elyazması kültüründe okuma, bir kişinin geniş bir topluluğa yüksek sesle okuduğu toplumsal bir etkinliktir. Dinler sözlü kültürün hâkim olduğu bir dönemin ürünüdürler. Bilim ve felsefe ise yazılı kültürün egemen olduğu bir dönemin ürünüdür. Bu nedenle kutsal kitaplar bir yazılı kültür eseri gibi okuduklarında tam olarak anlaşılabilirler. Sözüün gücü, kutsallıkla bağlantılıdır. Her dinde söylenen sözler, ayinlerin ve duaların ayrılmaz parçasıdır. Pek çok dini gelenekte söz üstündür. (s.112) Konuşmanın insana kazandırdıklarıyla yazmanın insana kazandırdıkları birbirinden çok farklıdır. Konuşmadaki etkileşim insan hafızasının dinleme ve toplumsallık yönünü geliştirirken, yazmadaki tek taraflılık insanın görmesini ve bireyselliğini geliştirir. Bu nedenle dinleme toplumsal, yazma ise bireysel bir edimdir. İnsanlar konuştuklarında ve sohbet ettiklerinde toplumsal yönleri güçlenir. Karşılıklı sohbet, birliği ve beraberliği artırır. Yazma sırasında ise insan bireyselliği artar.

Ong, yedinci bölümde tüm metinlerin, metnin dışından destek aldığı meselesi üzerinde durur. Metnin anlaşılabilmesi için okuyana ve çevreye bakan yönlerin tespit edilmesi gerektiğini, bunun için de ilk önce metnin okunması, ardından okuyanın iç dünyasıyla bir bağın oluşması gerektiğini ifade eder.

Ong'un "*Sözlü ve Yazılı Kültür*" kitabı insanlık tarihinde sözlü ve yazılı kültür dönemlerini hem düşünce hem de yaşam biçimi açısından anlama için önemli bir kitaptır. Öte yandan bugünün dünyasında var olan teknolojiyi ve onun etkilerini anlamak noktasında da okura ışık tutmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.




Dergiabant

2023, 11(2): 472-473



Düzeltme: Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme (Cilt 7, Sayı 13, Bahar 2019)

Correction: A Manuscript of 'Abdullah Bosnawî About the Letters of the Name Allah: Analysis, Edition and Translation (Volume 7, Issue 13, Spring 2019)

Ayşe Mine AKAR¹ 

Geliş Tarihi (Received): 09.08.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 19.09.2023

Yayın Tarihi (Published): 30.11.2023

Dergiabant'ta 10.05.2019 tarihinde kabul edilip Cilt 7/Sayı 13, Bahar 2017 sayısında yayımlanan "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme" başlıklı makalenin düzeltmesidir.

&

It is a correction of the article titled "A Manuscript of 'Abdullah Bosnawî About the Letters of the Name Allah: Analysis, Edition and Translation", which was accepted on 10.05.2019 and published in Volume 7/Issue 13, Spring 2017 in Dergiabant.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ayşe Mine Akar, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, ayseakar@cumhuriyet.edu.tr.

Düzeltilme Notu

Dergiabant Cilt 7, Sayı 13, Bahar 2019 sayısında yayımlanan "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme" başlıklı ve <https://doi.org/10.33931/abuifd.551308> DOI numaralı makalede yazarın talebi, hakem onayı ve editörler kurulunun olumlu görüşü üzerine aşağıdaki düzeltmenin yapılması uygun görülmüştür.

Correction Note

Upon the author's request, referee approval and the positive opinion of the editorial board, the following correction was deemed appropriate for the article titled "A Manuscript of 'Abdullah Bosnawî About the Letters of the Name Allah: Analysis, Edition and Translation" that published in Dergiabant Volume 7, Issue 13, Spring 2019.

Yazarın Notu

Derginizin 2019 Bahar dönemi 7. Cilt, 13. Sayı, 258-283 sayfa aralığında bulunan "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme" başlıklı makalemde risâlenin adının tespitine yönelik şu düzeltmenin eklenmesini istiyorum:

"2. Risâlenin Adı ve Bosnevî'ye Âidiyeti başlığı altında risâlenin adına yönelik en doğru olduğunu düşündüğümüz başlığı yazmıştık ancak Bosnevî Şerhu Fusûsi'l-hikem adlı eserinde (Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa Bölümü, 739/36b) mezkûr risâleyi bizzat kendisi Risâletü meddi'l-Celâle (رسالة مد الجمالة) olarak adlandırdığını belirtmektedir. Bu sebeple ilgili risâlenin ilim dünyasında bu şekilde tanınması adına sayfa 275'te yer alan risâle başlığına bu bilgi notunun eklenmesini rica ederim."

Author's Note

I would like the following correction to be added for the determination of the name of the treatise in my article titled "A Manuscript of 'Abdullah Bosnawî About the Letters of the Name Allah: Analysis, Edition and Translation" in your journal's 2019 Spring semester Vol. 7, Issue 13, page range of 258-283:

"Under the title of '2. The Name of the Risâle and Its Belonging to Bosnawî', we have written the title that we think is the most accurate for the name of the treatise, but in his book titled *Sharh Fusûş al-hikam* (Köprülü Library, Fâzıl Ahmed Pasha Section, 739/36b) he states that he called the treatise himself as *Risâletu med al-Celâle* (رسالة مد الجمالة). For this reason, I request that this information note be added to the title of the article on page 275, in order for the relevant treatise to be known by this name."