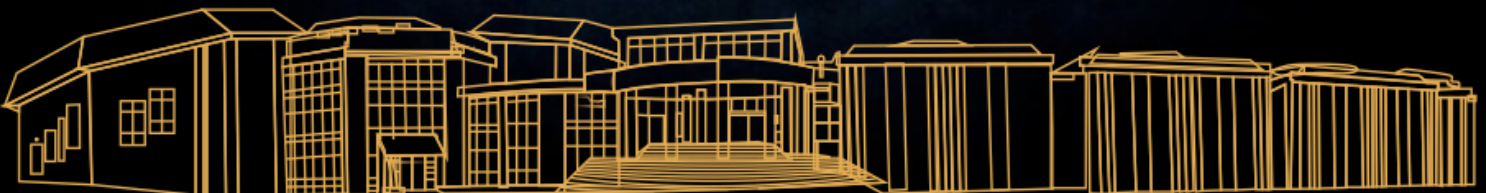


# YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ

İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

سنة ١٤٤٤  
المجلد ١٥  
عدد ١  
٢٠٢٣



Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi | The Journal of Near East  
University Islamic Research Center

Cilt -Volume 9 | Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2023

## Dergi Hakkında

<b>Dergi Adı</b>	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
<b>Diğer Adı (Çevirisi)</b>	The Journal of Near East University Islamic Research Center
<b>e-ISSN</b>	2687-4148
<b>Yayın Aralığı</b>	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
<b>Dergi Web Sitesi</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed">https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed</a>
<b>Yayına Başlangıç</b>	15.01.2015
<b>Baş Editör</b>	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
<b>Yayıncı</b>	Yakın Doğu Üniversitesi
<b>İmtiyaz Sahibi</b>	Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN
<b>Yayımlandığı Ülke</b>	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
<b>Yayın Modeli</b>	Açık Erişim

## Yayın İçeriği

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazıları yayınlamaktadır. Yayın içeriği özellikle sosyal ve beşerî bilimler/din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır.

## Okur Kitlesi

Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin her alanı ile meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.

## Yayın Dili

Türkçe, İngilizce ve Arapça

## Hakkında

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmalarını Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, TR Dizin tarafından taranan bir dergidir.

**Ücret Politikası**

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.

**Hakemlik Türü**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**İncelemede Geçen Süre**

Ortalama 3 ay

**İntihal Kontrolü**


Turnitin

### Editörler | Editorial Board


#### Baş Editör | Editor in Chief

**Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ**  
Near East University | Faculty of Theology  
Department of Islamic History and Art  
mahfuz@istanbul.edu.tr  
 0000-0002-8966-5716

#### Editör | Editor

**Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ**  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-5130-8564


#### Editör | Editor

**Assoc. Prof. Ahmet KOÇ**  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-6165-4401


#### Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK  
Near East University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
mustafa.kelebek@neu.edu.tr  
 0000-0001-8857-6431

#### Etik Editörü | Ethics Editor


Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-5130-8564

#### İstatistik Editörü | Statistics Editor


Assoc. Prof. Ahmet KOÇ  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-6165-4401

### Yayın Kurulu | Editorial Board


**Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ**  
Near East University | Faculty of Theology  
Department of Islamic History and Art  
mahfuz@istanbul.edu.tr  
 0000-0002-8966-5716

**Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ**  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-5130-8564


#### Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic  
Sciences  
icapak@bingol.edu.tr  
 0000-0003-4473-3524


#### Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
 0000-0001-6165-4401

#### Assoc. Prof. Ümit HOROZCU

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
umit.horozcu@istanbul.edu.tr  
 0000-0002-0916-0313

#### Assist. Prof. Samire HASANOVA

Near East University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
samira.hasanova@neu.edu.tr  
 0000-0002-1595-6107

**Alan Editörleri | Field Editors**

**Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı**  
**Scope: Arabic Language and Rhetoric**  
Assoc. Prof. Sultan ŞİMŞEK  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
sultan.simsek@istanbul.edu.tr  
0000-0002-8800-2064

**Kapsam: Tefsir**  
**Scope: Construction**  
Assoc. Prof. Şevket KOTAN  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
sevket.kotan@istanbul.edu.tr  
0000-0002-6491-7235

**Kapsam: Kelam**  
**Scope: Kalam**  
Assoc. Prof. Fikret SOYAL  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
fikret@istanbul.edu.tr  
0000-0001-5549-9791

**Kapsam: İslam Hukuku**  
**Scope: Islam law**  
Assist. Prof. Samire HASANOVA  
Near East University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
samira.hasanova@neu.edu.tr  
0000-0002-1595-6107

**Kapsam: Felsefe Tarihi**  
**Scope: History of Philosophy**  
Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr  
0000-0001-5130-8564

**Kapsam: Din Eğitimi**  
**Scope: Religious Education**  
Assoc. Prof. Ahmet KOÇ  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6165-4401

**Kapsam: İslam Mezhepleri Tarihi**  
**Scope: History of Islamic Sects**  
Assoc. Prof. Adem ARIKAN  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
arikana@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6881-9301

**Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi**  
**Scope: Qur'an and the Science of Recitation**  
Assoc. Prof. Mustafa KILIÇ  
Marmara University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
mustafa.kilic@marmara.edu.tr  
0000-0001-9669-4745

**Kapsam: Tasavvuf**  
**Scope: Islamic Mysticism**  
Prof. Dr. Halil BALTACI  
Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
hbaltaci@erzincan.edu.tr  
0000-0001-6163-8938

**Kapsam: Hadis**  
**Scope: Hadith**  
Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ  
Near East University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
yusuf.suicmez@neu.edu.tr  
0000-0001-8967-9766

**Kapsam: Din Sosyolojisi**  
**Scope: Sociology of Religion**  
Dr. Öğrt. Üyesi M. Furkan Ören  
Trakya University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
mforen19@gmail.com  
0000-0002-7568-4166

**Kapsam: Dinler Tarihi**  
**Scope: History of Religions**  
Prof. Dr. Hakan OLGUN  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
holgun@istanbul.edu.tr  
0000-0001-7441-0799

**Kapsam: Din Psikolojisi**  
**Scope: Psychology of Religion**  
Assoc. Prof. Ümit HOROZCU  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
umit.horozcu@istanbul.edu.tr  
0000-0002-0916-0313

**Kapsam: Türk İslam Edebiyatı**  
**Scope: Turkish-Islamic Literature**  
Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University | Faculty of Theology  
Department of Turkish Islamic Literature  
idrisssoylemez@gmail.com  
0000-0001-9798-4453

### Danışman Kurulu | Advisory Board

**Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ**

Near East University | Faculty of Theology  
Department of Islamic History and Art  
mahfuz@istanbul.edu.tr  
0000-0002-8966-5716

**Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ**

Sebahattin Zaim University | Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies  
kamil.yilmaz@izu.edu.tr  
0000-0003-2203-2831

**Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ**

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr  
0000-0001-5130-8564

**Prof. Dr. Hakan OLGUN**

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
holgun@istanbul.edu.tr  
0000-0001-7441-0799

**Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK**

Bingöl University | Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Religion  
icapak@bingol.edu.tr  
0000-0003-4473-3524

**Prof. Dr. Mehmet ÜMİT**

Marmara University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
mehmet.umat@marmara.edu.tr  
0000-0003-1964-1492

**Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
icelebi@29mayis.edu.tr  
0000-0003-3215-2909

**Prof. Dr. Ömer ÖZSOY**

Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Zentrum für Islamische Studien |  
Stellvertretender Direktor des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam  
oezsoy@em.uni-frankfurt.de

**Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ**

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
sgunduz@istanbul.edu.tr  
0000-0003-3393-7302

**Prof. Dr. Ioan Dura**

Köstence Ovidius University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
dura.ioan@univ-ovidius.ro  
0000-0003-2377-7982

**Prof. Dr. Burhanettin TATAR**

19 Mayıs University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
btatar@omu.edu.tr  
0000-0002-4259-5335

**Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ**

International Islamic University Malaysia  
| Kuala Lumpur, Malaysia  
mumtazalie@iiu.edu.my

**Prof. Dr. İsmail BARDHI**

Dean School of Islamic Theology of  
Skoplje, ABD  
i\_bardhi@yahoo.com

**Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR**

Ankara University | Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies  
ozafsar@ankara.edu.tr

**Assoc. Prof. Ahmet KOÇ**

İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6165-4401

**Dr. Andreas Georke**

Edinburgh University | Center of Islamic and Middle Eastern Studies  
a.georke@ed.ac.uk  
0000-0002-3241-2048

### Dil Editörleri | Language Editors

#### İngilizce Dil Editörü | English Editor

Assist. Prof. Serkan UÇAN  
İstanbul Medeniyet University | Faculty  
of Education Department of Curriculum  
serkan.ucan@medeniyet.edu.tr  
0000-0002-3639-3171

#### Arapça Dil Editörü | Arabic Editor

Lecturer Emre İLBARS\*  
Near East University | Faculty of  
Theology  
Department of Islamic History and Art  
emre.ilbars@neu.edu.tr  
0000-0002-8359-8364  
(\*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

### Yazım Editörleri | Spelling Editors

**Lecturer Emre İLBARS\***  
Near East University | Faculty of  
Theology  
Department of Islamic History and Art  
emre.ilbars@neu.edu.tr  
0000-0002-8359-8364  
(\*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

**Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ**  
Near East University | Faculty of  
Theology  
Department of Qur'an and the Science of  
Recitation  
ayse.beyazyuz@neu.edu.tr  
0000-0001-6219-8831

**Res. Assist. Abdullah DENİZHAN**  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
abdullah.denizhan@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6219-8831

### Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

**Lecturer Meryem SEZGİN**  
Near East University | Faculty of  
Theology  
Department of Qur'an and the Science of  
meryem.sezgin@neu.edu.tr  
0000-0002-5756-4195

## İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

### Editorial Yetkili

**Ad Soyad:** Doç. Dr. Ahmet KOÇ

**E-posta:** is.tem@neu.edu.tr

**Telefon:** +90 (392) 223 64 64

**Adres:** Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

**Şehir:** Lefkoşa


**Ülke:** Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

### Etik Editörü

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ  
İstanbul University | Faculty of Theology  
Department of Philosophy and Religion  
ahmetsekerce@istanbul.edu.tr

### Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

**ROR**  02x8svs93

**Crossref:** 10.32955/neu.istem.

**E-posta:** is.tem@neu.edu.tr

**Telefon:** +90 (392) 223 64 64

**Adres:** Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

**Şehir:** Lefkoşa

**Ülke:** Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

### İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen is.tem@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

### Şikâyet

Şikâyetler doğrudan is.tem@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

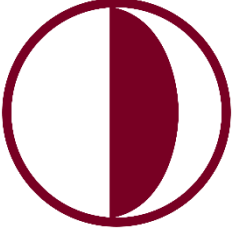
## Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Islamic Research Center has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021





Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

e-ISSN: 2687-4148

İçindekiler

Cilt/Sayı: 9/2

30 Aralık 2023

Table of Contents

Wolume/Issue: 9/2

30 December 2023

## Araştırma Makaleleri

## Research Articles

**163-176**

**Dr. Öğrt. Üyesi Fatma Çetin**

*Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinde Ashabın Hz. Peygamber'e Yönelttiği Soruların Önemi*

*The Importance of Questions Asked to the Prophet by the Companions (Sahabah) in the Tafsir of the Qur'an*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.01>

**177-196**

**Dr. Tuncay Ceylan – Prof. Dr. Eyup Şimşek**

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanım Süreçlerinde İş Birliği Yapma Durumları*

*Collaborative Practices of Religious Culture and Ethics Teachers in the Use of Instructional Materials*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.02>

**197-215**

**Dr. Öğrt. Üyesi Rümeysa Nur Gürbüz Doğan – Fatma Betül Alıcılar – Ayşenur Çağıl –**

**Fatma Berber - Belal Mansoor Alı Al-Fakih**

*Müslüman Kültür İçin Geliştirilen Dini Gelişim Modelleri; Bir Sistemik Literatür Taraması ve Meta-analizi*

*Religious Development Models Developed for Muslim Culture; A Systematic Literature Review and Meta-analysis*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.03>

**216-234**

**Dr. Öğrt. Üyesi Mustafa Şengil**

*İslamcı Dergilerde Bir Kıbrıslı: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Kıbrıs'ın Yakın Dini Tarihine Bakış*

*A Cypriot in Islamist Journals: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) An Overview of the Recent Religious History of Cyprus*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.04>

**235-253** | **Dr. Öğrt. Üyesi Eid Fethi Abdulaziz**

التفسير الاجتماعي في الفكر المصري الحديث

*Mısır'da İctimai Tefsir Çalışmalar*

*Social Interpretation Studies in Egypt*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.05>

**254-270** | **Öğrt. Gör. Dr. Ahm Ershad Uddin**

*The Practice and Legitimacy of Misyār Marriage: A Critical Analysis within Islamic Law*

*Misyār Evliliğinin Uygulaması ve Meşruiyeti: İslam Hukukunda Eleştirel Bir Analiz*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.06>

**271-288** | **Dr. Öğrt. Üyesi Veysi Turun**

*İslâm Tarihi Kaynaklarında Geçen Sayı ve İstatistiklerin Otantikliği Üzerine 1: Fütûhât Savaşları Örneği*

*On The Authenticity of Numbers and Statistics in Islamic Historical Sources: Sample of the Islamic Conquests*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.07>

**289-302** | **Öğrt. Gör. Dr. Şemsettin Çoban**

*Mehmed Fahreddin Efendi'nin Gülzâr-ı İrfân Adlı Eserindeki Mûsikîşinaslar*

*Musicians in Mehmed Fahreddin Efendi's Gülzâr-ı İrfân*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.08>

**303-321** | **Doç. Dr. Nadir Karakuş**

*Selçuklu Veziri İhtiyârüddin Hasan ve Selçuklu Diplomasisi*

*Wazir of Seljuk Ikhtiyar al-Din Hasan and Seljukids Diplomacy*

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.09>

# Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2023/9/2

## Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinde Ashabın Hz. Peygamber'e Yönelttiği Soruların Önemi

*The Importance of Questions Asked to the Prophet by the Companions (Sahabah) in the Tafsir of the Qur'an*

### FATMA ÇETİN

Dr. Öğretim Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Assist. Prof., Fatih Sultan Mehmet Foundation University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Interpretation, İstanbul, Türkiye

fçetin@fsm.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3142-9590

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.05.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 13.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

### Atıf | Cite as

Çetin, Fatma. "Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinde Ashabın Hz. Peygamber'e Yönelttiği Soruların Önemi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 163-176.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.01>

Çetin, Fatma. "The Importance of Questions Asked to the Prophet by the Companions (Sahabah) in the Tafsir of the Qur'an". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 163-176. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.01>

### İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0

License.

## Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinde Ashabın Hz. Peygamber'e Yönelttiği Soruların Önemi

### Öz

Son ilahi vahiy olan Kur'ân-ı Kerîm dili Arapça olan bir topluluğa kendi içlerinden bir insan vasıtasıyla Arapça olarak indirilmiştir. Kur'ân'ın muhatapları tarafından gereği gibi anlaşılmasını murad eden Allah Teâlâ, bunun için Hz. Muhammed'i görevlendirmiş, anlamakta zorluk çekecekleri hususları onun vasıtasıyla izah etmiştir. İslam tarihi incelendiğinde Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Mekke halkının, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'ân'ın diline karşı bir yabancılık hissetmedikleri söylenebilir. Kur'ân'ın Allah kelamı, Hz. Muhammed'in de Allah'ın peygamberi olduğuna iman etmeyen Mekkeli müşriklerin dahi Kur'ân'ın manasının anlaşılacağı yollu bir iddia ve itirazlarının olmaması, aksine Kur'ân'ın, kendi konuştuklarının çok üstünde bir hitap şekline ve eşsiz bir üsluba sahip olduğunu itiraf etmeleri, bu durumun en gerçekçi delili olarak gösterilebilir. Allah Rasûlü'ne iman eden sahabe ise Allah'ın emir ve yasaklarını harfiyen uygulamak için Kur'ân'ı tekrar tekrar okuyarak zihinlerine ve kalplerine yerleştirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte bazı ayetlerin anlaşılması noktasında daha fazla bilgiye ihtiyaç bulunduğu ortaya çıkmıştır. Buna binaen Rasûlullah zaman zaman bazı ayetlerin tefsirini yapmış, kimi zaman da ashabın yanlış anlama ve yorumlamalarını tashih etmiş, yer yer doğrudan bir ayeti veya sureyi yorumlamış, kapalı noktalarını açıklamış, bazen de kendisine sorulan soruları cevaplayarak Kur'ân'ı tefsir ettiği görülmüştür. Aşağıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sahabe, Fâtiha suresinde zikredilen, "Allah'ın gazap ettiği ve sapkın olduklarını ilan ettiği" grupların kimler olduklarını öğrenmek için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Bir başka zaman "onların kimi şakî, kimi de saîddir." (Hûd,11/105) ayetinden bütün insanların akıbetinin belli olduğu sonucunu çıkardıkları için kader konusunda akıllarına takılan konuları sormuşlardır. Yine Ramazan'da oruç tutulacak vaktin tayini ile ilgili ayetin manasını Hz. Peygamber'e sorup öğrenmişlerdir. Ya da yüklediği sorumluluk bakımından kendilerine ağır gelen kimi ayetler karşısında yaşadıkları tereddütleri Hz. Peygamber ile paylaşmışlardır. Ashabın akıllarına takılan bu gibi sorular ve konular incelendiğinde, Kur'ân tefsirinde, sadece kelimelerin anlamlarını bilmenin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Sahabenin sorularının, ayetteki kapalılığın giderilmesi veya genel bir mana ifade eden mücmel ayetlerin açıklığa kavuşturulması ihtiyacından kaynaklandığı görülmektedir. Bu tür sorular karşısında Allah Rasûlü'nün ayette anlaşılmayan noktaları açıkladığı, sorulan sorulara cevap verdiği, kapalı kalan ifadeleri açıklığa kavuşturduğu, genel ifadeler içeren ayetlerin sınırlarını belirlediği ve yer yer başka açıklamalar da yaptığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada biz Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde sahabenin sorduğu soruların, Kur'ân'ı anlamak ve gereği gibi uygulamak için ne denli önemli olduğuna dikkat çekmek istedik. Bu konu Tefsir Usûlü kaynaklarında "Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri" başlığı altında işlenmektedir. Bu vesilesiyle biz, Allah'ın muradını anlamak hususunda ashabın Hz. Peygamber'e sordukları soruların Kur'ân-ı Kerîm'in sünnetle tefsirinde alt bir başlık altında ele alınmasının isabetli olacağına dikkat çekmek istedik. Bu amaç doğrultusunda bu çalışmada, sahabenin anlamakta zorlandığı ve anlamını öğrenmek için Allah Rasûlü'ne sorular yönelttiğine dair bazı ayetlerden örnekler verilmiştir. Bu ayetlerin sıralanmasında Mushaf tertibi esas alınmıştır. Araştırma, rivayetlere dayandığı için kaynak olarak hicri ilk 10 asırda telif edilmiş olan tefsirler esas alınmakla birlikte konuya dikkat çeken günümüz çalışmalarına da müracaat edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Metot, Ashap, Soru.

## The Importance of Questions Asked to the Prophet by the Companions (Sahabah) in the Tafsir of the Qur'an

### Abstract

The Qur'an, the last divine revelation, was revealed to a community whose language is Arabic, to a prophet among themselves and in Arabic. Desiring that the Qur'an be understood properly by its interlocutors, Allah has appointed His Prophet (PBUH) for this purpose. He explained the issues that they would have difficulty in understanding through His Prophet (PBUH). When the history of Islam is examined, it can be said that the people of Mecca, who were the first interlocutors of the Qur'an, did not feel a stranger to the language of the Qur'an recited by His Prophet (PBUH). The fact that even the Qurayshi polytheists, who do not believe that the Qur'an is the word of God and that Prophet Muhammad is His prophet, do not have any claims or objections that the Qur'an contains any talismans in its meaning or that its meaning is not understood, can be shown as the most realistic proof of this situation. Companions who believed in the Messenger of Allah (PBUH), on the other hand, tried to place it in their minds and hearts by reading the Qur'an over and over in order to implement Allah's orders and prohibitions to the letter. However, they realized that more information was needed to understand some verses. Accordingly, the Messenger of Allah (PBUH) from time to time interprets some verses and sometimes corrects the misunderstandings and interpretations of the Companions, sometimes directly

interprets a verse or sura or explains a closed point, sometimes it is seen that he interprets the Qur'an by answering the questions asked to him. As can be seen from the examples below, the Companions applied to His Prophet to find out who the groups mentioned in Surah Fatiha were, "with whom Allah was angry and declared that they were in error". Another day, "Some of them are shaki and some are said." since they deduced from the verse (Hud, 11/105) that the fate of all people is clear, they asked the issues that stuck in their minds about fate. Again, they learned the meaning of the verse about the determination of the time to fast in Ramadan by asking the Prophet (PBUH). Or, they shared their hesitations with the Prophet (PBUH) in the face of some verses that were too heavy for them in terms of the responsibility he entrusted. When such questions and issues that were in the minds of the Companions are examined, it is understood that only knowing the meanings of the words is not sufficient in the interpretation of the Qur'an. It is seen that the questions of the Companions arise due to the need to remove the ambiguity in the verse or to clarify the general meanings of the verses. In the face of these questions, it is understood that the Messenger of Allah (PBUH) explained the points that were not understood by the Companions, answered their questions, clarified the parts that were closed to them, determined the boundaries of the verses containing general expressions, and made other explanations from time to time. In this study, we wanted to draw attention to the importance of the questions asked by the Companions in the interpretation of the Qur'an in order to understand the Qur'an and apply it properly. This subject is covered under the title of "The Qur'an's interpretation with the Sunnah" in the Tafsir Method resources. On this occasion, we wanted to draw attention to the fact that it would be more appropriate to consider the subject of "The questions of the Companions to the Prophet as a method of interpreting the Qur'an" as a stand-alone title. For this purpose, in this study, examples are given from some verses that the Companions had difficulty in understanding and asked questions to the Messenger of Allah (PBUH) in order to learn the meaning. Mushaf is based on the ordering of these verses. Since the research is based on rumors, the tafsirs that were written in the first 10 centuries according to the Hijri calendar were taken as the basis, but today's studies that draw attention to this issue were applied.

**Keywords:** Quran, Tafsir, Method, Sahabah, Question.

## Giriş

Allah Teâlâ yarattığı bütün insanların cennete girmesini ister. Bunun için kitap gönderir ve peygamberler seçer. Son peygamber Hz. Muhammed'in seçilmesi ve ona kitap gönderilmesinin sebebi de insanların o kitabı okuyarak veya dinleyerek manaları üzerinde düşünüp ibret almalarını sağlamaktır. Ancak bu sayede insanlar doğru inanca sahip olur ve güzel işler yapmaya imkân bulabilirler.<sup>1</sup>

Kur'an'ın gösterdiği doğru yolu kavrayabilmek, onun hidayetinden faydalanabilmek için peşin hükümlerden, kökleşmiş inançlardan, dengeyi bozan kin ve nefret gibi duygulardan kurtularak Kur'an'ı okumak, dinlemek ve üzerinde düşünmek gerekmektedir. Çünkü şartlanmışlık ve peşin hükümlülük, kişiyi aklını kullanamaz hale getirir ki bu da Kur'an'da yerilen bir durumdur.<sup>2</sup>

Bütün peygamberler bir taraftan sözleri ve davranışlarıyla insanlara doğru inanç ve güzel işleri yapmakta örnek olurlarken diğer taraftan da Allah'ın göndermiş olduğu kitaptaki emir ve yasakları onlara haber verirler.<sup>3</sup> Allah'ın "Ey peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliği et! Eğer bunu yapmazsan O'nun sana tevdi ettiği risâlet görevini yerine getirmemiş olursun"<sup>4</sup> ve "daha önce kendilerine kitap verilmeyen Araplara, kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyacak, temizleyecek, kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur"<sup>5</sup> gibi ifadelerden Hz. Peygamber'in (sav.) kendisine indirilen vahyi tebliğ yanında, muhtevasını öğretme görevinin de verildiği anlaşılır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sâd 38/29. Ayrıca Kur'an'ın niçin gönderildiği ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Zülfikar Durmuş, *İlahi Kelam Kur'an - İsimleri, Sıfatları ve İndiriliş Gayesi Açısından* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2021), 173-237.

<sup>2</sup> Muhammed 47/24. Tefsiri için bkz. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.), 5/ 57.

<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim'de bu konuya işaret eden pek çok ayet için bkz. el-Bakara 2/53, 63, 67, 75, 83; el-Mâide 5/48; el-Kasas 28/50; eş-Şûrâ 42/15.

<sup>4</sup> el-Mâide 7/67.

<sup>5</sup> el-Cuma 62/2. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164.

<sup>6</sup> Bk. Nizamüddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. İbrahim Atve İvaz (Kâhire: el-Halebî matbaası, Birinci basım, 1962/1381), 10/30, 1/457.

Müfessirlere göre bu ayetler, Allah'ın vahyini insanlara ulaştırmakla görevlendirilen peygamberlerin, bu konudaki ihmallerinin, telafisi mümkün olmayan çok ağır sonuçlara yol açacağına işaret eder.<sup>7</sup> Nitekim Allah Rasûlü'nün hayatını inceleyenler, onun bu konudaki hassasiyetini açıkça görür. O, nazil olan vahyi hiç geciktirmeksizin anında sahabeye bildirmiş ve uygulanmasını emretmiştir.<sup>8</sup> Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelamı olduğunu gönülden kabul eden; peşin hükümlerden ve yanlış inançlardan kendilerini kurtaran sahabe de onun duyurduğu emirleri anında uygulamıştır.<sup>9</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in önceki kutsal kitaplardan önemli bir farkı da taştan levhalar gibi fiziki nesnelere üzerine yazılmış olarak indirilmiş olmaması aksine ya melek Cebrail (as.) vasıtasıyla ya da doğrudan Hz. Muhammed'in (sav.) bizzat "kalbine" ilka edilmesidir.<sup>10</sup> Kur'ân'ın bu şekilde indirilmesi, onun Allah Rasûlü'nün varlığının bütün zerrelere işlediği, Kur'ân'daki ahlak, bilgi ve irfanın bir meleke haline geldiği ve böylece tebliğini eksiksiz bir şekilde yerine getirdiği şeklinde anlaşılmıştır.<sup>11</sup> Diğer taraftan bu araştırmada da ortaya konulmaya çalışıldığı üzere sahâbiler, üstlendikleri görevin farkında olarak, Kur'ân'ı en doğru şekilde anlamak ve hiçbir değişiklik, eksiltme veya ilave yapmaksızın kendilerine bildirildiği şekilde, sonraki nesillere ulaştırabilmek için büyük bir çaba harcamışlardır.

Bakara suresi 213. ayette Allah Teâlâ "insanlar bir tek ümmet idi. Aralarında ihtilaflar başlayınca Allah, müjdeleyici ve korkutucu olarak peygamberler gönderdi; onlarla birlikte anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlara hak yolu gösteren ve aralarında hüküm vermek için hak ve hakikati içeren kitabı indirdi"<sup>12</sup> buyurarak, ihtilafları giderme konusunda peygamberlerin önemine dikkat çekmiştir. Nahl suresi 44. ve 64. ayetlerde ise bu görevin son peygamber olan Hz. Muhammed'e de tevdi edildiği; onun da Allah tarafından gönderilen son kutsal kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını açıklamak ve insanlar arasındaki ihtilafları gidermekle yükümlü kılındığı açıkça ifade edilmiştir. Bu ihtilaflar, insanların günlük hayatta yaşadıkları olaylarla ilgili olabileceği gibi o esnada inen bazı ayetlerin ashaba kapalı kalan manalarını açıklamak konusunda da olabilecektir. Nitekim şu ayette ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla anlama gelen ayetler bulunmaktadır: "Onun bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde hastalık bulunanlar, fitne çıkarmak ve şahsi görüşlerine uygun hale getirmek amacıyla tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onların tevilini ancak Allah bilir; ilimde râsih olanlar (râsihûn)<sup>13</sup> ise: "Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır" derler. Bunları yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar."<sup>14</sup> Lafızlarından birden fazla anlam çıkarılabilen bu ayetlerden Allah Teâlâ'nın muradını anlamak isteyen ashap, Hz. Peygamber'e müracaat etmiştir.

Allah'ın emirleri; farzlar, vacipler yanında, şer'an kesinlikle yapılmaması gereken fiilleri de kapsar. Dolayısıyla başta şer'i hükümler olmak üzere Kur'ân'daki hüküm ve hikmetleri Hz. Peygamber'in öğretmesi gerekmektedir. Çünkü bu gibi konular, Allah Teâlâ'nın ve Peygamber'inin öğretmesiyle bilinebilecek konulardır ve bunlar hakkında başkasının söz söyleme hakkı yoktur. İnsanlar arasında Allah'ın muradını ondan daha iyi bilen başka biri bulunmadığına göre Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak açısından ilk başvurulacak kişi Hz. Peygamber'dir.<sup>15</sup> Allah Teâlâ Rasûlü'nü, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmekle yükümlü tutmamakla birlikte Necm suresi 4. ayeti Hz. Peygamber'in hadislerini de içine alacak şekilde yorumlandığı

<sup>7</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefatihü'l-ğayb* (Beyrut: Daru ihyâ't-türâsi'l-Arabi, 1999/1420), 15/30, 6/12, 400.

<sup>8</sup> Bu konuya örnek olması bakımından kiblenin değiştirilmesini emreden Bakara, 2/142-144. ayetleri zikredilebilir. Mezkûr ayetler nazil olduğunda, namaz esnasında bu emir uygulanarak erkekler ve kadınlar yer değiştirmişlerdir. Bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Lübnân: Dâru'l-fikr, 1981), 1/193-194.

<sup>9</sup> Rivayet edildiği üzere Hz. Peygamber "hicap" ayeti olarak bilinen Ahzâb suresi 59. ayeti, eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına tebliğ eder etmez onlar hemen cilbaplarına bürünmüşler ve sabah namazına bu şekilde iştirak etmişlerdir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/519; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili-Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaai Ebüzzüya, 1935), 5/3928.

<sup>10</sup> eş-Şuarâ 26/192-195.

<sup>11</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3644.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/213.

<sup>13</sup> "Râsihûn" Şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde kesin ve derin ilim sahibi kimseler anlamında bir Kur'ân terimidir. Bk. Cihat Tunç, "Râsihûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/459.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>15</sup> Bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i ây-i'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), 1/34-36; Musâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Şerhu mukaddemeti tefsîri't-Taberî* (Riyad: Tafsir Center For Qur'anic Studies, 2019), 253-266.

takdirde onun Kur'ân'ı tefsiri de vahyin bir parçası olur.<sup>16</sup> Kendi arzusuna göre konuşmayan, hidayet rehberi olan Allah Rasûlü'nü takip edenler, en kısa ve kolay bir şekilde hedeflerine ulaşırlar.<sup>17</sup>

H. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsiri ile ilgili rivayetler incelendiğinde, onun bu ameliyesinde farklı yöntemler kullandığı tespit edilmiştir. Buna göre bazen tefsir etmek istediği ayeti okuduktan sonra bu ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.<sup>18</sup> Kimi zaman Kur'ân'da geçen bir lafza dair açıklamada bulunmuş,<sup>19</sup> kimi zaman da bu araştırmada işaret edildiği üzere, sahabenin anlamakta zorluk çektiği ve mahiyetini kavrayamadıkları ayetlerden kastedilen manayı izah ederek tefsir etmiştir.<sup>20</sup> Bu bakımdan ulema, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in sünneti ile tefsirini, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir metodundan sonra ikinci sıraya yerleştirmiştir. Tefsir usulü kaynaklarında bu husus genellikle "Hz. Peygamber'n Kur'ân'ı tefsiri" başlığı altında ele alınmakta ve yukarıda işaret ettiğimiz metotlara çok cüz'î bir şekilde işaret edilmektedir.<sup>21</sup> Günümüzde tefsir usulü alanında önemli çalışmalar yapan ve kaynak eserler yayınlayan Musâid b. Süleyman et-Tayyâr<sup>22</sup> özellikle "Fusûl fi usûli't-tefsir" adlı eserinde, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir metodu hakkında yapılan çalışmalarda böylesi alt başlıkların açılmasını uygun görmektedir.<sup>23</sup>

Bu çalışmada biz de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir metodunun çeşitliliğine dikkat çekmek istedik. Bu saikle sahabenin anlamakta zorlandığı bazı ayetlerle ilgili olarak Allah Rasûlü'ne yönelttikleri soruları ve bu sorulara verilen cevapların tefsirlere yansımalarını inceledik ve bu yöntemin Allah'ın muradını ortaya koyması bakımından ne denli önemli olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Böylece Kur'ân tefsirinde "Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri" başlığı altında Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir metodu olarak "Ashabın Hz. Peygamber'e soru sorması" Hz. Peygamber'in de bu vesile ile Kur'ân'ı açıklaması konusunun bağımsız bir alt başlıkla ele alınmasının isabetli olacağına karar verdik.

## 1. Ashabın Soruları Muvacehesinde Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsiri

Bütün kutsal kitaplar, gönderilmiş olduğu peygamber ve o peygamberin muhatap olduğu topluluğun konuştuğu dille indirilmiştir.<sup>24</sup> Kur'ân-ı Kerîm de aynı şekilde Hz. Peygamber ve kavminin konuştuğu dil olan Arapça ile indirilmiştir. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde müşrikler de dâhil olmak üzere hiç kimse, Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerine karşı yabancılık hissi duymamışlar ya da bilmece gibi anlaşılmaz birtakım rumuzlar taşıdığı şeklinde bir şikâyetle bulunmamışlardır. Aksine hasım olanlar bile Kur'ân'ın lafızlarının seçkinliği ve anlamının ihtişamı karşısında kendilerinden geçmişler ve gizli bir şekilde olsa bile onu

<sup>16</sup> Bu konuda genel bir okuma için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî *el-Müstesfa min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Abdüsselam (Lübân: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993/1314), 103-104. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin (Beyrût: Mektebe asriyye, ty.), 3/318 (No. 3).

<sup>17</sup> "Ve arzusuna göre söz söylemez. O başka değil, ancak bir vahiydir, vahyolunur." el-Necm 53/2-4. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/234.

<sup>18</sup> Rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün minberde; "Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın" şeklindeki Enfâl suresi 60. ayetini okuduktan sonra bu ayette hazırlanması gereken "gücü" dönemin etkili savaş araçlarından "ok atmak" olarak açıklamıştır. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/499; ayrıca bkz. Müslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî matbaası, 1373/1955), 3/522, 52/167 (No. 1917).

<sup>19</sup> Mutaffifin suresi, 14. ayette geçen 'râne' kelimesinin tefsiri hakkında şöyle bir hadis rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber; Kul, bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Tövbe ettiği takdirde kalbi cilalanıp siyah nokta silinir. O günaha devam ettiği zaman, o siyah nokta gittikçe büyür ve kalbi istila eder. İşte Mutaffifin suresinde *كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* - Hayır, öyle değil! Bilakis işledikleri günahlar, onların kalplerini kuşatmıştır; ifadesi tam da bunu ortaya koyar. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/98; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-arabi li't-tibâti ve'n-neşr, 1967/1387), 19/259; ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Lübân: Müessesetü'r-risale, 1421/2001), 13/833-834 (No. 7952); Ebu İsa Muhammed et- Tirmizi, *el-Camiu's-sahih*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1996), 5/359 (No. 3334).

<sup>20</sup> Musâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsir* (Suudi Arabistan: Dâru ibnî'l-Cevzi, 1441/2019), 42-45; Ahmet Koç, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözlerini Ayetlerle Delillendirmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 120.

<sup>21</sup> Örnek olması bakımından bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 231-234; Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *Tefsir usulü araştırmaları*, trc. Ömer Dumlu (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 193-204; Ali Turgut, *Tefsir usulü ve kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1991), 223-225; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 208-216.

<sup>22</sup> Kral Suud Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kur'an Araştırmaları bölümü öğretim üyesi.

<sup>23</sup> Tayyâr, *Fusul fi usûli't-tefsir*, 42-45; Tayyâr'ın teklifinin pratikteki bir örneği için bkz. Nûra b. Hâlid el-Arfec, *Suâlatu's-sahâbeti li'r-rasûli ve istiškâlâtuhum fi't-tefsir* (Demmâm: Câmiatu'l-imâm Abdurrahmân b. Faysal, 1438). (Bu tezin kitap olarak basıldığı bilgisine ulaşmamıza rağmen ne yazık ki kendisine ya da basılmış haline ulaşmamız mümkün olamamıştır.)

<sup>24</sup> İbrâhîm 14/4.

dinlemekten kendilerini alıkoyamamışlardır.<sup>25</sup> Örneğin müşriklerin önde gelen isimlerinden biri olan Velîd b. Muğîre bile Kur'ân'ın eşsiz ahengi karşısında dayanamayıp bizzat Hz. Peygamber'in dilinden Kur'ân'ı dinlemek için kendisine okumasını istemiştir.<sup>26</sup> Buna binaen şu da söylenebilir ki şayet Kur'ân ayetlerinde bu ve benzeri yönde bir kapalılık olsaydı kusur arayan müşrikler bunu affetmez ve inanmamak için bunu öne sürerlerdi. İslam tarihi boyunca Kur'ân'a yönelik böyle bir eleştiri hiçbir zaman vuku bulmamıştır. Sahabenin de aynı şekilde Kur'ân'ın anlaşılmasında bir zorluk içinde bulunmadıkları görülmektedir. Burada Arapçaya vakıf olan herkesin Kur'ân'ın tamamını anlayıp anlayamayacağı sorusu akla gelebilir. Allah Rasûlü'nün "Allah'ım! Onu dinde derin anlayış sahibi kıl, Kur'ân'ın tefsirini öğret" diye dua ettiği İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) göre anlaşılabilirliği yönüyle Kur'ân-ı Kerîm dört seviyeye ayrılır.

Birinci seviyede Kur'ân'da geleceğe dair haberler içeren, insanların lafız yönüyle manasını bildikleri ama mahiyetini kavrayamadıkları ğayb bilgileri gelir. Bunların manasını ve mahiyetini sadece Allah bilir. Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere hiçbir beşer bunu bilemez. Kıyametin ne zaman kopacağı<sup>27</sup> ya da sûra üfürülmenin ne manaya geldiği<sup>28</sup> ya da âhir zamanda ortaya çıkacağı haber verilen dabbenin<sup>29</sup> ne şekilde olacağı gibi konular, mahiyetini sadece Allah'ın bildiği hususlardır. Kıyamet, sûr ve dabbe kelime olarak anlamı bilinen ama Kur'ân'da kastedildiği şekliyle mahiyeti tam olarak bilinmeyen hususları içermektedir.

İkinci seviyede Arapça konuşanların sahip oldukları dil bilgisi ile anladıkları ayetler gelir. Çünkü Kur'ân Arap dili ile nazil olmuştur ve yukarıda işaret edildiği üzere ilk indiği andan itibaren Kur'ân'a inanmadıklarını söyleyen müşrikler, Kur'ân'ın manasının anlaşılmasız olduğunu, birtakım rumuzlar içerdiğini söylememişler, aksine inen ayetlerin manalarını bildikleri ve dilin belagatine de vakıf oldukları için Kur'ân'ın üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Şayet Kur'ân'ın lafızları ve o lafızların işaret ettiği anlam farklı olsaydı, bu durum onların Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in risâletine inanmamaları için yeterli bir sebep olurdu.<sup>30</sup>

Üçüncü seviyede Âl-i İmrân suresi 7. ayetinde ifade edildiği üzere Kur'ân'daki bazı ayetlerin manalarını sadece şüphe ve tereddütte yer bırakmayan, kesin bilgiye ulaşan, ayetteki ifadesiyle ilimde derinleşen âlimler bilirler.

Dördüncü seviyede ise bütün Müslümanların bilmesi gereken konular gelir. Şöyle ki Kur'ân'daki bazı ayetler inanç ve ibadetle ilgili hususları içermekte ve bunlar muhataplar için bağlayıcılık bildiren ifade formlarıyla dile getirilmektedir. Bu ise ilgili ayetlerin, mana ve hükümlerinin bilinmesi noktasında, tüm insanlarca bilinmesini gerektirmektedir. İşte bu tarz ayetler İbn Abbas'ın taksiminde dördüncü seviyede bulunmakta ve anlaşılmasız bakımından en kolay seviyeyi teşkil etmektedir. Kolay olmaları sebebiyle de onların bilinip anlaşılmasız, cahilliğe dayanmış olsa bile, kınanmaya sebebiyet vermektedir. Kur'ân'ın manasını bilmek bakımında insanların en alt düzeyde sahip olacakları bilgi budur. Eğer bir insan bunları da bilmiyorsa bu durum hoş karşılanmaz. Kur'ân'ın manasını bilmek bakımında insanların en alt düzeyde sahip

<sup>25</sup> Müşriklerin Kur'ân-ı Kerîm karşısındaki tutumları için bk. Mahmut Ay, "Mekke Müşriklerinin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevapları", *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (2022), 340-386; İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebu Süfyan Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 75-102; Hasan Telli, "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-862.

<sup>26</sup> Rivayete göre; Velîd b. Muğîre, Peygamberimiz'e gelip: "Bana Kur'ân oku!" dedi. Peygamberimiz de "İyi biliniz ki, Allah, size adaleti, ihsanı, akrabaya vermeyi, emreder ve sizi fuhşiyattan, fenalıklardan ve zulüm yapmaktan nehyeder. Dinleyip tutasınız diye, size öğüt verir" (en-Nahl 16/90) mealindeki ayeti okudu. Hz. Peygamber'i dinledikten sonra Velîd b. Muğîre: "Vallahi, bu sözde öyle tatlılık, öyle güzellik ve parlaklık var ki, o, tepesi bol yemişli, dibi ve kökü sulak yemyeşil bir ağaç sanki! Bunu beşer söylemez! Bu, bir beşer sözü değildir" demekten kendisini alamaz. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/74.

<sup>27</sup> Bk. el-Ahzâb 33/63; ez-Zuhruf 43/85; en-Nâziât 79/42-44.

<sup>28</sup> Bk. en-Neml 27/87; Yâsîn 36/ 49, 51, 53; ez-Zümer 39/68.

<sup>29</sup> Bk. en-Neml 27/82.

<sup>30</sup> İlk nazil olan surelerden biri olan Mutaffifin suresinin muhtevasına bakıldığında; dünyada iken ölçü ve tartıda hile yapanların, meşru sınırları aşanların ve ahiret gününe inanmayanların; böylece yaratana ve yaratılmışlara karşı suç işleyenlerin hesap verecekleri anlatılır (ayet 1-17). Devamında itaatkârların ahirette kavuşacakları mutlu hayatın tasviri yapılır ve buna karşılık dünyada kendileriyle alay edenlerin aşağılanacağına bildirilir (ayet 18-36). Tefsir kaynaklarına bakıldığında genel olarak bu sure hakkında ve özellikle de ahiret hayatıyla ilgili olarak açıklamaların yer aldığı 18. ayetten itibaren ayetlerin zahiri manasıyla ilgili olarak hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmadığı, Hz. Peygamber'den hiçbir açıklama beklentisine girilmediği görülür. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/262-268.



olacakları bilgi budur. Eğer bir insan bunları da bilmiyorsa bu durum hoş karşılanmaz, bu konulardaki cahilliği affedilmez.<sup>31</sup>

Kur'ân'ı Kerim'de yer alan "herhangi bir hususta aranızda anlaşmazlık çıkıp ihtilaf ettiğinizde durumu Allah'a ve Rasûlü'ne arz edip, ona göre karar verin"<sup>32</sup> ayetine olduğu gibi benzeri yönlendirmeler sebebiyle sahabe-i kirâm, anlayamadıkları pek çok meseleyi Hz. Peygamber'e getirmişler; künhüne vakıf olup ayetlerdeki Yüce Allah'ın muradını tam olarak anlamak ve hayatlarına bu şekilde aktarmak için Rasûlüllah'a birçok soru sormuşlardır. Fakat bu konuda varit olan haberler incelendiğinde görülmektedir ki onların soruları, müfred lafızlardan ziyade, mücmel durumda bulunan ifadelerin anlamlarıyla ilgili olmuştur.

Bu cümleden olmak üzere bu çalışmada, ashabın Allah'ın kastettiği manayı tam manasıyla öğrenmek için bazen içeriğini anlamakta zorlandıkları, bazen yanlış anladıkları bazen de uygulama konusunda tereddüde düştükleri için topluca ya da tek olarak Hz. Peygamber'e müracaat ettikleri ayetlerden örnekler verilecektir. Ashabın soruları, Mushaf'ın tertibi esas alınarak sıralanacaktır. Kaynak olarak daha çok hicri 10. asra kadar telif edilmiş eserlere müracaat edilecektir.

### 1.1. Fâtiha 1/7. Ayetle İlgili Sorular

Fâtiha suresinin son ayetinde yer alan "gazaba uğrayanlar" ve "dalaletе düşenler/doğru yoldan sapanlar" ifadesiyle kimlerin kastedildiği konusu bazı sahabilerin dikkatin çekmiş ve Allah Rasûlü'nden bunları açıklamasını istemişlerdir. Tefsirlerde yer alan rivayetlerden anlaşıldığı üzere bu konuda soru soranların başında Adî b. Hâtim (ö. 68/688) gelmektedir. Ayrıca rivayetlerde, Ebu Zer (ö. 32/653) ve şehrin dışındaki vadilerde oturan bir sahabînin bu konuda soru sorduğu da aktarılmaktadır.

Adî b. Hâtim'den nakledilen rivayet şöyledir: "Allah Rasûlü'ne Fâtiha suresindeki 'gazaba uğrayanlar' sözü ile kimlerin kastedildiğini sordum. Bana, Allah'ın bu sözle Yahudileri kastettiğini söyledi. 'dalaletе düşenler' sözüyle kimlerin kastedildiğini sordum. Dalaletе düşenler ise Nasârâ yani Hristiyanlardır diye cevap verdi."<sup>33</sup>

Ebu Zer'den nakledilen rivayete göre o da Hz. Peygamber'e "gazaba uğrayanlar" ve "dalaletе düşenler" ile kimlerin kastedildiğine dair soru sormuş, Allah Rasûlü de ona; ilkiyle Yahudilerin ikincisi ile Hristiyanların kastedildiğini söylemiştir.<sup>34</sup>

Gazaba uğrayanların Yahudiler, dalaletе düşenlerin ise Hristiyanlar olduğu şeklindeki tefsir, temel hadis kaynaklarında da geçmektedir.<sup>35</sup> Bazı müfessirler, bu ayetin tefsirinde başka yorumlar yapılmasına rağmen hiçbirinin Hz. Peygamber'in tefsirinin önüne geçemeyeceğini belirtir. Çünkü onun tefsiri, en önde gelen, en değerli ve en doğru tefsirdir.<sup>36</sup>

### 1.2. Bakara 2/187. Ayetle İlgili Sorular

Oruç ibadetinin farz kılınmasından sonra sahabenin bu ibadetin yerine getirilmesi hususunda yaşadığı bazı belirsizliklere cevap niteliğinde inen Bakara suresi 187. ayette, ramazan gecelerine ait bazı hükümler beyan edilmektedir. Bunlardan biri oruç ibadetinin başlangıç vaktini belirten "fecrin beyaz ipi siyah ipinden ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için" cümlesidir. Konuyla ilgili nakledilen rivayetlerden anlaşıldığı üzere Allah Rasûlü bu ayette işaret edilen orucun başlangıç vaktini ashaba izah etmiş ve buna göre oruçlarını tutmuşlardır. Ancak çevre bölgelerde yaşayan ve oruç ibadetinin farz olmasından sonraki

<sup>31</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/34.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/79-80, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/30-31; İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gaib, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. el-Meclisu'l-ilmî bi'l-Fâs (Mağrib: Matbuatu fedaili'l-Muhammediyye, 1979), 1/86; ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/149-150.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/31; ayrıca bkz. Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tesfîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-fîkr, 1983), 1/41-41.

<sup>35</sup> Ebû İsa Muhammed İbn İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Şakir vd. (Kâhire: Mustafa el-Bâbî'l-Halebî matbaası, 1395/1975), 5/202 (No. 2953); Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdullah Abdulmuhsin (Kâhire: Merkezu Hicr li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011), 24 (No.13063).

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/111; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/150. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Halil Aldemir, "Fâtiha Suresi'nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâletle Olanlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2012), 219-244.

bir zamanda Müslüman olan bazı sahâbiler, ayetteki bu ifadeyi anlayamadıkları için tekrar gelip, uygulamanın nasıl olacağını sormuşlardır.

Kaynaklarda yer aldığına göre bu ayetin anlamıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e soru soran yine Tay kabilesinin reisi olan ve Fâtiha Suresinin 7. ayetinin kimleri kapsadığı ile ilgili olarak da Hz. Peygamber'e soru soran meşhur sahâbi Adî b. Hâtim'dir.<sup>37</sup> İmam Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), 187. ayetin bu cümlesiyle ilgili olarak tefsirlerinde Adî b. Hâtim'den özetle şu rivayeti aktarırlar. O Müslüman olunca İslam'ı öğrenmek için Medine'ye gelir. Allah Rasûlü ona namazları nasıl kılacağını ve namaz vakitlerini öğretir. Ramazan ayı geldiğinde ise oruç tutmasını emreder. Ona oruç tutacağı vakitle ilgili bilgi verirken, bunu ayette ifade edildiği gibi; "إذا جاء رمضان فكل واشرب حتى يتبين لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود من" "İzâ جاء رمضان فكل واشرب حتى يتبين لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود من" "siyah iplik beyaz iplikten ayrılıncaya kadar yiyip içmeye devam et" mecazî bir ifadeyle anlatır. Adî daha önce böyle bir zaman tanımı bilmediği için Ramazan ayı gelince Allah Rasûlü'nün ona söylediği "ip" ifadesini; biri siyah diğeri beyaz olan iki ipe bakmak olarak yorumlar ve sahur vaktinde daha önce büküp bir araya getirdiği bu iki ipe bakarak vakti tayin etmeye çalışır. Ancak bu şekilde bir sonuç elde edemez. Çünkü iplikler hep aynı şekilde görünmektedir. Bunun üzerinde tekrar Hz. Peygamber'in yanına gider ve yaptıklarını haber verir. Bunu duyan Allah Rasûlü azı dişleri görününceye kadar güler ve "Ey İbn Ebû Hâtim! Ben sana bunun fecirle alakalı olduğunu söylemedim mi? Burada kastedilen gündüzün aydınlığı, gecenin karanlığıdır" diyerek Adî b. Hâtim'e kapalı kalan manayı açıklar.<sup>38</sup> Beğavî (ö. 516/1122) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirlerinde konuyla ilgili olarak yer alan rivayetlerde bu münasebetle Allah Rasûlü'nün ashabıyla olan şakalaşmalarından birini de aktarılır. Rivayetlere göre Adî b. Hâtim biri siyah diğeri beyaz olan iki ipi yastığının altına yerleştirir. Sahur vaktinde bunlara bakar. Ama bir farklılık göremez. Sabah olunca Allah Rasûlü'ne gidip yaptığı uygulamayı anlatır. Allah Rasûlü tebessüm ederek: "eğer sen onları-yani geceyi ve gündüzü-yastığının altına koyabiliyorsan senin yastığın ne kadar da büyümüş!" diyerek nükteli bir cevap verir.<sup>39</sup> Yine bir başka rivayette ona "eğer sen o iki ipi yastığının altından görebiliyorsan gerçekten çok büyük bir kafaya sahibsin! Çünkü orada kastedilen gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığıdır" şeklinde cevap vermiştir.<sup>40</sup>

### 1.3. Bakara 2/284. Ayetle İlgili Sorular

Bakara suresi 284. ayeti nazil olunca, ayetin hükmü ile amel etmek isteyen sahâbiler, bu ayetin gereğini yapmanın kendilerine zor geldiğini fark ederler. Bir grup halinde Hz. Peygamber'e (sav.) gelerek durumlarını arz ederler ve hissettiklerini doğrulayacak bir açıklama beklerler.

Kaynaklarda ayetin anlamı ile ilgili olarak sahabenin yaşadığı sıkıntı ve Hz. Peygamberin onlara bu konuda yapmış olduğu ikaz, şu şekilde dile getirilmektedir: "Rivayet olduğuna göre, "Siz içinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker" ayeti nazil olunca, ayetin getirdiği sorumluluk

<sup>37</sup> Arapların Kahtâni boylarından biri olan Tay kabilesindedir. Medine-i Münevvere'ye kısmen uzak bir mesafede yaşayan Tay kabilesinin hicretin 7. veya 9. yılında Müslüman olduğu söylenir. Adî, Müslüman olmadan önce Hristiyan dinine mensuptur. Hz. Peygamber'in davetini duymakla birlikte karşı durur. Ancak kız kardeşi Müslüman olunca birlikte Medine-i Münevvere'ye gelmeye karar verir. Allah Rasûlü'yle görüşür. Hz. Peygamber ona birtakım sorular sorar. Bunlar karşısında kalbi yumuşamaya başlar ve Allah Rasûlü son olarak ona: "Belki de seni bu dine girmekten alıkoyan şey, Müslümanların muhtaç bir halde olduklarını görmendir. Ancak Allah'a yemin olsun ki, yakında mal dolup taşacak, zekât ve sadaka verecek kimse bulamayacaklar. Ve belki de seni bu dine girmekten alıkoyan şey, Müslümanların sayısının az diğerlerinin ise çok olmasıdır. Allah'a yemin olsun ki yakın zamanda Kâdisiye'den devesine binen bir kadın yol boyunca hiçbir şeyden korkmadan gelip şu Kâbe'yi ziyaret edecek. Belki de seni iman etmekten alıkoyan şey, yönetimin ve sultanlığın başkalarında olduğunu görmenizdir. Yine Allah'a yemin ederim ki size anlatılan Bâbil şehrinin beyaz köşkleri yakında fethedilecektir. Adî, bu konuşmadan sonra Müslüman olduğunu söyler. Adî b. Hâtim sonraki yıllarda: "vallahî iki tanesini gördüm. Bâbil diyarının beyaz saraylarının fethedildiğini gördüm. Bir kadının yalnız başına Kâdisiye'den devesine binip korkusuzca hacca gittiğini gördüm. Allah'a yemin ederim ki, alacak kimse kalmayana kadar para taşacak. Onu da siz göreceksiniz diyerek insanlara Hz. Peygamber'le olan bu hatırasını anlatırdı. "Geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî matbaası, 1955), 2/578; ayrıca bkz. Ebu Abdillâh, Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Komisyon (Bulak-Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1311/1895), 9 (No. 3595), 4/197.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/172; İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar el-Baz, 1419), 1/318.

<sup>39</sup> Müfessirler, söz konusu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in bu ifadesinin; fecrin beyaz ipi ile siyah ipini yani göğün doğu ufku ile batı ufkunu yastığının altına sığdıramazsın manasına geldiğini söylerler. Bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Medîlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrût: Dâru İhyâu't-türâsi'l-arabî, 1420/1999), 1/230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/222.

<sup>40</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 6/26 (No. 4510).

ashaba pek ağır geldi, toplanıp Rasûlullah'ın huzuruna varıp: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz, oruç, cihat, zekât gibi gücümüzün yeteceği amellerle mükellef tutulduk ve gereğini yaptık. Şimdi ise bu ayet indirildi. Fakat bu ayetin üzerimize yüklediği sorumluluğu yerine getirmeye gücümüz yetmeyecek' dediler ve 'Her birimiz, içinden öyle düşünceler geçirir ki, dünyaları verseler hiçbirimiz bunların kalbinde bulunmasını arzu etmez' diyerek insanın elinde olmayan bazı duygu ve düşüncelerinden söz ettiler. Hz. Peygamber onlara: Siz de sizden önceki Kitap ehli gibi, duyduk ama itaat etmiyoruz demek mi istiyorsunuz? Esasen şöyle demeniz gerekir: 'duyduk ve uyduk, ey Rabbimiz senden bizi bağışlamayı dileriz, dönüş ancak sanadır' buyurdu. Ardından ayeti hep birlikte okumaya başladılar, okudukça dilleri ayete alıştı ve gönülleri yatıştı. Tamda bu sırada "آمن الرسول" ayeti nazil oldu."<sup>41</sup>

*Hak Dini Kur'ân Dili* tefsirinde Hamdi Yazır (1878-1942), ashabın Kur'ân'ın bütün ayetlerini anlamak ve uygulamak konusundaki hassasiyetleri yanında, Hz. Peygamber'in uyarısı karşısındaki durumlarını şöyle ifade eder. "Böylece Allah'a tazarru' ve niyaz ile istiğfar ve ilticaya devam ettiklerinden dolayı bir müddet sonra da "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar" ayeti nazil olup teklifi malâyütak endişelerini izale etti. Demek ki eshab "Siz içinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah onunla sizi hesaba çeker" nazmı celilinin bütün ihtimalâtı zahire ve hafiyyesini nazarı dikkate almışlar ve bu haberin müstelzim olduğu inşa'i teklifin azm ü iradeye ıktiran etmeyen havatırı nefsiyye dahi şümülü ihtimalinden korkmuşlar ve kendilerince ayetin teklifi malâyütak olmaması lazım geleceğine hükmedib Resulullahdan her ihtimali kat' ile bu hükm ü te'vili te'yid edecek bir beyan aramışlardı."<sup>42</sup>

Söz konusu ayetin nüzul sebebini açıklayan bu ve benzeri rivayetlerden anlaşıldığı üzere ayette anlamı kapalı bir ifade bulunmamaktadır. Sahabenin ihtilafa düştükleri husus, burada kulların zahirî fiilleriyle birlikte kalp fiillerinden de hesaba çekileceğinin haber verilmesiyle alakalıdır. Onlar, ayetin kendilerine yüklediği bu manevi sorumluluğu yerine getirememeye endişelerini ifade etmek için Allah Rasûlü'ne müracaat etmişler; bu vesile ile Hz. Peygamber de kıyamete kadar gelecek olan bütün ümmetine, Allah'ın emir ve yasaklarının tartışmaya açık olmadığını, nefislerine ağır gelen bu gibi hükümler karşısında, nasıl davranmaları gerektiğini öğretmiştir. Buna göre Allah'ın lütfuna mazhar olmak isteyen Müslümanlar nefislerini, Allah'ın bütün emir ve yasaklarını kabul edecek kıvama getirmek için çalışmalıdır.<sup>43</sup>

#### 1.4. Âl-i İmrân 3/97. Ayetle İlgili Sorular

Kur'ân'ı Kerim'de Hac ibadetinin muhtelif açılardan işlendiği pek çok ayet bulunmaktadır. Sahabe açısından bu ayetler genellikle anlaşılır bir seviyede olmasına karşın bazı ifadeleri itibariyle kapalılık arz etmiştir. Kaynaklarda bildirildiğine göre bu ifadelerden bir tanesi de Âl-i İmrân suresinin 97. ayetinde yer alan "من استطاع إليه سبيلا" ifadesidir. Söz konusu ifadede yer alan "سبيلا" kelimesi mücmel bir üslupla dile getirildiğinden sahabe tarafından anlaşılammış ve bir soru olarak Hz. Peygamber'e arz edilmiştir. Klasik eserlerde Hz. Ömer ve başka sahabeye dayandırılarak verilen haberlerde bu olayın gelişimi şu şekilde aktarılmaktadır: "Bir adam Rasûlullah'a (sav.) "من استطاع إليه سبيلا" ayetini kastederek: Ey Allah'ın Rasûlü! Haccı bize farz kılan şey nedir? diye sorar. Rasûlullah da (sav.): "Azık ve binit imkânının bulunmasıdır" cevabını verir."<sup>44</sup>

Taberî tefsirinde yer alan başka bir rivayete göre Hz. Peygamber "ve onun yoluna gücü yeten kimseler üzerine de beyti haccetmek Allah Teâlâ için bir haktır." ayetini okuyunca bir adam kalkıp: Ey Allah'ın Rasûlü! Ayetteki "من استطاع إليه سبيلا" ifadesinden maksat nedir? diye sorar. Hz. Peygamber: "Azık ve binit imkânının bulunmasıdır" cevabını verir. Bir diğer rivayette ise "sıhhatli olmak, gücü olmak" şeklinde cevaplamıştır.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/412; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/415-416 (No. 57/199, 200).

<sup>42</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/995.

<sup>43</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/995.

<sup>44</sup> Bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 3/713; ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'ri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beirut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 1311/1990), 3/220 (No. 2428).

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3-4/16-17.

Beğavî ve İbn Kesîr tefsirlerinde yer alan rivayetlere göre bu ayetle ilgili olarak Hz. Peygamber'e sorulan sorulardan biri de "hacı: الحَاجُّ" kelimesinin anlamıyla alakalıdır. Buna göre bir adam gelerek: Ya Rasûlallah! Hacı ne demek? Diye sordu. Hz. Peygamber: "saçını taramadığı için başı tozlanan ve güzel koku sürmeyi terk ettiği için kötü kokandır" dedi.<sup>46</sup> Sonra bir başkası: Peki erkânını yerine getiren biri için hacda faziletli olan işler hangisidir? diye sordu. Hz. Peygamber: "yüksek sesle telbiye<sup>47</sup> getirmek ve hedy<sup>48</sup> kurban kesmektir" dedi.<sup>49</sup> O sırada orada bulunan bir başkası da "sebil/yol" kelimesinin anlamını sordu. Hz. Peygamber: "Azık ve binit" diye cevap verdi.<sup>50</sup>

### 1.5. En'âm 6/82. Ayetle İlgili Sorular

Tefsir usulü kaynaklarında "Peygamber'in Kur'ân'ı Tefsir Etmesi" başlığı altında örnek olarak genellikle "İman edenler ve imanlarını zulüm ile karıştırmayanlar"<sup>51</sup> ayeti verilir. Çünkü sahabenin manasını anlamakta zorlandığı ve hakkında Hz. Peygamber'e soru sorduğu ayetlerden biri de bu ayettir.<sup>52</sup> Arapçada zulüm kelimesinin gerek hakiki gerek mecaz kullanımları hep menfi olan anlamlar içerir. "Birinin hakkını gasp etmek, eksik vermek, bir şeyi aslında olması gereken yerinden başka bir yere koymak, yoldan sapmak, yolu takip etmemek, havanın kararması, yanlış iş yapmak" bu anlamlardan bazılarıdır.<sup>53</sup> Dolayısıyla ayette, imana karışan ve onu şüpheli hale getiren yanlış fiilin ne olduğu açıklanmaksızın bu davranıştan kaçınmak gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>54</sup>

Kaynaklarda yer alan rivayetlere göre sahabiler, bu ayet nazil olunca Allah Rasûlü'ne giderek: "Hangimiz nefsinde zulmetmemiştir?" şeklinde bir soru yönelterek ayetin kendilerine yüklediği sorumluluğu nasıl yerine getirecekleri konusunda açıklama istemişlerdir. Çünkü kurtuluşa ermek, imanın zulüm ile karıştırılmamış olmasına bağlanmıştır. Bu yüzden Allah Rasûlü onlara: "Bu ayetteki zulüm, öyle sizin anladığınız manada bir zulüm değildir. Buradaki zulüm, şirk koşmak manasındadır" demiş, bu sözünü teyit içinde Lokmân'ın oğluna söylediği şu sözü delil göstermiştir: 'Yavrucuğum! Allah'a şirk koşma, şüphe yok ki şirk en büyük zulümdür"<sup>55</sup>

Buna göre ilgili ayette kastedilen mana şu şekilde olmaktadır: Ulûhiyyet ve rubûbiyyet yalnızca Allah'a aittir. Bundan dolayı başka varlık ve nesnelere Tanrı yerine koymak, Allah'ın mahlûkatı üzerindeki hakkını tanınamaktır.<sup>56</sup>

### 1.6. Hûd 11/105. Ayetle İlgili Sorular

Kur'ân-ı Kerîm'deki beyanlardan anlaşıldığına göre kıyamet gününde insanlar "şakî" ve "saîd" olmak üzere iki gruba ayrılacaklardır. Tefsirlerde açıklandığı üzere aslında "ezelde" belli olan bu durum o gün ortaya çıkacaktır. Nitekim saîd ve şakî kelimelerinin geçtiği Hûd suresinde bu iki grubun akıbetleri haber verilirken aynı zamanda şu uyarılar da yapılır: "O gün gelince Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onların kimi şakî, kimi de saîddir. Şakî olanlar ateşe atılırlar. Onların orada inilti ve haykırışlı nefes alıp vermeleri söz konusudur ki gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklardır; ancak Rabbinin dilediği hariçtir. Çünkü Rabbin dilediğini istediği gibi yapandır. Saîd olanlar ise cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça, hiçbir zaman kesilmeyen bir lütuf olarak orada ebedi kalacaklardır."<sup>57</sup>

<sup>46</sup> Hz. Peygamber bunu الشَّعْبُ الثَّقَلُ kelimeleriyle ifade etmiştir.

<sup>47</sup> Hac veya umre niyetiyle ihrama girenlerin lebbeyk şeklinde başlayan zikir cümlelerini söylemesi. Bk. Salim Ögüt, "Telbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/396-397.

<sup>48</sup> Hedy (hediye) kelimesi, fıkıh terimi olarak hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanları ifade eder. Bk. Salim Ögüt, "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

<sup>49</sup> Hz. Peygamber bunu الْمَعْرُوفُ وَالْمَعْرُوفُ kelimeleriyle ifade etmiştir.

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrût: Dâru ihyai't-türası'l-arabi, 1420/1999), 1/475; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/386-387.

<sup>51</sup> el-En'âm 6/82.

<sup>52</sup> Menna' el Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1988), 8/335; Tayyâr, *Fusûl fi Usûli't-tefsîr*, 44-45.

<sup>53</sup> İbrahim Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ty.), 2/577.

<sup>54</sup> Bu ayet, mu'tezilenin büyük günahlardan birini işleyen ebedi ceennemde kalır, iddiasının yanlışlığına delil olarak gösterilmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/49.

<sup>55</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/333; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/256; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/153-154. Lokmân 31/13.

<sup>56</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/433-434.

<sup>57</sup> Hûd 11/105-108.

Bu ayetlerden Hz. Peygamber'in açıklama yaptığı kısım 105. ayette yer almaktadır. Bu ayetle ilgili olarak ashabın Hz. Peygamber'e sordukları soru hiçbir insanın cevabını veremeyeceği, kader konusundadır. Konu ile ilgili rivayet şöyledir: Abdullah b. Ömer'in, babasında rivayet ettiğine göre Hz. Ömer "onların kimi şakî, kimi de saîddir" ayeti nazil olunca: Ey Allah'ın Nebisi! Biz neye göre amel ediyoruz? Sonuçlandırılmış bir şeye göre mi yoksa henüz sonuçlandırılmamış bir şeye göre mi? diye sorar. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "Sonuçlandırılmış bir şeye göre hatta kalemlerin yazmayı tamamladığı bir şeye göre ey Ömer! Dikkat et! Herkes için ne takdir edildiyse o şey ona kolaylaştırılır"<sup>58</sup> diye cevap verir.

Bu ayetin tefsiri sadedinde Beğavî tefsirinde Hz. Ömer'in sorduğu bu sorunun öncesi ve sonrasıyla ilgili olarak biraz daha tafsilat verildiği görülür.<sup>59</sup> Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre bu ayetle ilgili sorunun sorulması şöyle gerçekleşmiştir: "Bir cenazenin defni için Bakî' Kabristanı'ndaydık. Bu esnada Rasûlullah elinde bir değnekle yanımıza geldi, oturdu. Biz de çevresine oturduk. Başını eğdi ve bir müddet elindeki değnekle toprağa bir şeyler çizdi. Sonra: "İçinizde, cennet veya cehennemdeki yeri önceden bilinmeyen hiç kimse yoktur" dedi. Orada bulunanlar: Ey Allah'ın Rasûlü! Biz akıbetimizi ezeldeki o yazıya havale edip ameli bırakalım mı dediler. Nebi; "Hayır, çalışınız, amellere sarılınız; zira herkese, niçin yaratıldıysa o şey kolaylaştırılmıştır" buyurdu". Hz. Ali dedi ki: "Bunu söyledikten sonra Hz. Peygamber Leyl suresinden şu ayetleri okudu: "Artık kim Allah'ın rızasını kazanmak için verir ve asi olmaktan sakınırsa ve en güzeli de tasdik ederse, biz de onu en kolay olana hazırlarız. Kim de cimrilik eder, kendisini muhtaç görmez ve o en güzeli yalanlarsa, biz de onu, en güç olana sevk ederiz."<sup>60</sup>

Hz. Ömer bu ayette geçen "şakî" ve "saîd" kelimelerinin Arapçadaki karşılığını bilmektedir. Ancak o, başta Hûd suresinin 105-108. ayetleri olmak üzere bu gibi ifadelerden, insanların akıbetinin henüz dünyada yaşarken belli olup olmadığı konusunda tereddüde düşmüştür. Hz. Peygamber'e bu soruyu sorarak hem kendisinin hem de daha sonra gelenlerin meseleyi kavramalarını sağlamıştır. Buna göre Allah'ın bizim hakkımızda ezelde hangi yazıyı yazdığı bilinemez. Binaenaleyh alın yazısı diyerek çalışmaktan vazgeçmek mümkün değildir. Şu kadar var ki kişinin hayattayken işlediği amelleri, geçmişte hakkında yazılan yazıya işaret eder. Bir insan hangi işe yatkınsa o işin sebepleri onun önüne getirilir. Yoksa sebepsiz yere hiç kimse işin başına getirilmez.<sup>61</sup>

Kişinin bu dünyada yapıp ettikleri, âhîret hayatındaki durumuna işaret eder diyenlere göre şu beş şey şakîlik belirtisidir: kalp katılığı, kalp gözünün kapalı olması, dünyaya aşırı düşkünlük, uzun emelli olmak ve hayâsızlık. Buna mukabil, yumuşak kalplilik, gözü yaşlı olmak, dünyaya düşkün olmamak, kısa emelli olmak ve hayâ sahibi olmak da saîdler grubunun özelliklerindedir.<sup>62</sup>

Celâleyn tefsirinde bu ayetle ilgili şu açıklama yer alır: O gün yani kıyamet gününde insanların kimi "şakî" kimi de "saîd" olarak ikiye ayrılacaklardır. Bu durum ezelde böyle yazılmıştır.<sup>63</sup> Celâleyn'i tahkik eden Kabâve ise bunu şöyle gerekçelendirir: şüphesiz ki Allah'ın ilminde bir kısım insanların dalaleti, diğer bir kısmının da imanı seçecekleri kayıtlıdır. Buna göre hangi tarafı seçeceklerse tercih ettikleri seçeneğin yolu onlara kolaylaştırılır.<sup>64</sup> Ebüssuûd Efendi ise şekâveti ve saâdeti, Allah Teâlâ'nın dünyada insanlara verdiği sözün ahirette tecelli etmesi şeklinde tefsir eder.<sup>65</sup>

### 1.7. İnşikâk 84/8. Ayetle İlgili Sorular

İnşikâk suresi 6-13. ayetlerde mahşer gününe ait şöyle bir tasvir yer almaktadır: "Ey insan! Gerçekten sen, Rabbine kavuşuncaya kadar didinip duracaksın. Nihayet O'na kavuştuğunda kime kitabı sağından verilirse, hesabı kolay bir şekilde görülecek ve sevinçli olarak yakınlarının yanına dönecektir. Kitabı

<sup>58</sup> Bu rivayet Taberî tefsirinde Hûd suresi 106. ayetin tefsirinde yer almaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/117; İbn Ebû Hâtım, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/1084; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/460-461.

<sup>59</sup> Bk. Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2/465.

<sup>60</sup> el-Leyl 92/5-10. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/30; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 6/470 (No. 4945).

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bk. Ebu Hâmid el-Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, trc. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir yayınevi, 1976), 716-719.

<sup>62</sup> İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-fikr, t.y.), 4/187.

<sup>63</sup> Celâleyn, el-Mahalli-es-Suyûtî, *Tefsîru'l-celâleyni'l-müyesser*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 2003), 233.

<sup>64</sup> Celâleyn, *Tefsîru'l-celâleyni'l-müyesser*, 233.

<sup>65</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru'l-fikr, t.y.), 3/68.

arkasından verilene gelince: “Ey ölüm! Neredesin!” diye hemen ölümü çağırarak ve iyice kızışmış olan ateşe girecek. Çünkü o dünyadayken ailesiyle birlikte keyifli bir hayatın içinde idi.”<sup>66</sup>

Ayette geçen “kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay görülecektir” cümlesiyle ilgili olarak müminlerin Annesi Aişe’den bize aktarıldığı üzere o, İnşikâk suresi 6 ve 7. ayetlerle ilgili olarak Hz. Peygamber’e şu soruyu sormuştur: “Abdullah b. Zübeyr’in Aişe validemizden rivayet ettiğine göre o, Allah Rasûlü’nün; ‘Ey Allah’ım! Beni kolay bir şekilde hesaba çek!’ diye dua ettiğini duyunca: “Canım sana feda olsun! Allah; ‘kitabı sağından verilen kolay bir hesap ile hesaba çekilecek.’ buyurmuyor mu?” diye sordu. Allah Rasûlü buyurdu ki: “Kolay hesaba çekilmek, amellerin Allah’a arz edilmesi demektir. Ameller sadece arz olunur, hesap biter. Fakat hisapla ilgili sığaya çekilirse helak olur”<sup>67</sup> diye cevap verir.

Aişe validemizden gelen bir başka rivayete göre o bu ayeti kastederek “Ey Allah’ın Rasûlü! Kolay hesap nedir?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Kıyamet günü kişinin amel defterine bakılması ve günahlarının affedilmesidir. Amel defteri tartışılmaya açılan ise helak olur” dedi.<sup>68</sup>

Elmalı da tefsirinde ayette geçen; “hisab-ı yesîr” cümlesine dikkat çekmiştir. Buna göre Hz. Peygamber hesabın kolay geçmesini; hiçbir soru sorulmadan sadece kişinin amel defterine bakılıp geçiştirmek şeklinde tefsir etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber “hisaba çekilen kimse başka değil, behemehâl helâk olur” buyurmuştur. Bunu duyan Hz. Aişe: “Ey Allah’ın Rasûlü! Yüce Allah beni sana feda kılsın, ‘kitabı sağından verilen kolay bir hesap ile hesaba çekilecek’ buyurmuyor mu?” dedim. Buyurdu ki: “O, arzıdır. Arz olunurlar ve her kim hesabda münakaşa olunursa helâk olur.”<sup>69</sup> Buna göre kolay hesaba çekilmek bir anlamda kişinin dünyada yaptığı işlerin kaydının, kişiye okunması demektir. Okunduktan sonra kişi serbest bırakılır. O da daha önce amel defteri okunan ve cennete giden sevdiklerinin yanına doğru koşar.

Bu durumda ayetteki “kolay hesap” ifadesinden; amel defteri sağ tarafından verilecek olan kulların işlemiş oldukları günahlarının detaylandırılmayacağı, sadece amel defterine bakılıp geçirileceği, her birinden ayrı ayrı hesaba çekilmeyip affedilecekleri anlaşılmalıdır. Yoksa amel defterine bakılmayacak hiç kimse kalmayacaktır. Ama “kolay hesaba çekilecek olanların” defterleri ellerine verilecek, sonrasında ise bu defterlerle yine kendileri gibi cennetlik olan eş, dost ve ahabplarının yanına koşacaklardır. Amel defterleri sol tarafından verilenler ise, işlemiş oldukları her bir günahından dolayı tek tek hesaba çekilecekler ve neticede onlar da dünya hayatını kendisi gibi boşa geçiren yakın akraba ve dostlarıyla birlikte cehennemde atılacaklardır.<sup>70</sup>

## Sonuç

Allah Teâlâ kıyamete kadar hükmü baki kalacak olan son kutsal kitabın tebliğ vazifesini yerine getirecek olan son peygamberi, bir Arap kabilesi olan Kureys’den seçmiştir. Hz. Muhammed Arap olduğu ve Arap bir topluluğa hitap edeceği için Kur’ân-ı Kerîm de Arapça nazil olmuştur. Bu nedenle Kur’ân vahyini sonraki nesillere ve Arap olmayan diğer milletlere doğru bir şekilde aktarmak ve kıyamete kadar örnek olmak şerefi ve sorumluluğu da Hz. Peygamber’e iman eden ahabların omuzlarına yüklenmiştir.

Kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tefsirde farklı metotlar kullandığı görülmektedir. Bu konudaki rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber’in bazen bir ayeti okuduktan sonra anlamı hakkında açıklama yaptığı, bazen önce açıklayıp sonra ilgili ayeti okuduğu, bazen de ayetle ilgili sorulara cevaplayarak ayetin mana ve muhtevasını açıkladığı anlaşılmaktadır. Özellikle bu son uygulama dikkate alındığında Kur’ân’ın sünnet ile tefsirinde sahabenin sorduğu soruların büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Çünkü ayetler nazil oldukça onları gereği gibi anlayıp amel etmek konusunda

<sup>66</sup> el-İnşikâk, 84/6-13.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/115-116; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-‘azîm*, 4/489-490.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/98.

<sup>69</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5676; ayrıca bk. Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 8/112 (No.6537); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 4/204 (No. 2876); Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 5/360 (No. 3337).

<sup>70</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5677.

samimi olan ashap, kimi zaman yaşadıkları tereddütleri, Hz. Peygamber'e sordukları sorularla gidermişler, kapalı gelen bazı konuları böylece açıklığa kavuşturmuşlardır.

Bu araştırmada Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i tefsir metotlarından biri olarak, ayetlerin anlaşılmasında veya ihtilafın giderilmesinde, ashabın sorularının ne denli önemli olduğuna dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Konu, tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlere göre ashabın Allah Rasûlü'ne sordukları sorulardan örnekler verilerek işlenmiştir. Araştırma neticesinde ashabın bazı ayetlerle ilgili olarak sordukları soruların, bir kelimenin veya cümlenin anlaşılmasından kaynaklanmadığı tespit edilmiştir. Onların soruları, mücmel veya müteşâbih olan bazı ayetler hakkında gelmiş olup anlamını Allah ve Rasûlü'nden başka kimsenin bilemeyeceği konuların açıklanmasını sağlamıştır. Böylece Kur'an ayetlerinden Allah'ın murat ettiğinin dışında bir yoruma gidilmesinin ve sonraki nesillerde ihtilaflara sebep olabilecek anlayışların önü alınmıştır.

Hız. Peygamber'in Kur'an ifadelerinin doğru anlaşılması için ashabın ihtiyaç duyduğu her konuda gerekli açıklamaları yaparak, onların ayetlerdeki hikmet ve hükümleri iyice anlamalarını sağladığına şahit olunmuş; bu konudaki rivayetlerin ilk dönemlerden itibaren tefsirlerde kullanıldıkları tespit edilmiştir. Sıhhati sabit olan bu rivayetlerin, müfessirler tarafından öne çıkarıldığı ve bunlara aykırı bir yorum yapılmadığı gözlenmiştir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında ashabın Hz. Peygamber'e yönelttiği soruların tefsir yöntemlerinden biri olarak, tefsir usulüne dair yazılan eserlerde ele alınmasının, Kur'an'ın sünnet ile tefsiri konusuna iliyi artıracağı kanaatini uyandırmıştır.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Aldemir, Halil. "Fâtiha Suresi'nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2012), 219-244.
- Ay, Mahmut. "Mekke Müşriklerinin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (2022), 340-386.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Kâhire: Merkez hicr li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-arabiyye ve'l-islâmiyye, 1432/2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Bulak-Mısır: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1311/1895.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ty.
- Celâleyn, el-Mahallî-es-Suyûtî. *Tefsîru'l-celâleyni'l-müeyesser*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Durmuş, Zülfiakar. *İlahi Kelam Kur'an -İsimleri, Sıfatları ve İndiriliş Gayesi Açısından*. İstanbul: Çıra Yayınları 2021.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Ebî'l-eş'as. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin. 4 Cilt. Beyrût: Mektebe asriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Müstesfa min ilmi'l-usul*. thk. Muhammed Abdüsselam. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993/1413.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *Kimya-yı Saadet*. trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir yayınevi, 1976.
- Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Kâhire: İsa el-Bâbî'l-Halebî matbaası, 1373/1955.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1311/1990.

- Hanbel. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-arnaût. 5 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. el-Meclisu'l-ilmî bi'l-Fâs. Mağrib: Matbûâtü fedâilî'l-muhammediyye, 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka vd. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî'l-Halebî matbaası, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Lübnân: Dâru'l-fikr, 1981.
- İbrâhim, Enis vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. haz. Hasan Ali Atıyye vd. Lübnân: Dâru'l-fikr, t.y.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1988.
- Koç, Ahmet. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözcüklerini Ayetlerle Delillendirmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 115-137.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-kâtibi'l-arabî li't-tubâti ve'n-neşr, 1967/1387.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. İbrâhim Atve. Kâhire: Mustafa el-Bâbî'l-Halebî matbaası, 1962/1381.
- Nûra b. Halid el-Arfec. *Suâlâtü's-sahâbeti li'r-rasûli ve istişkâlâtühüm fi't-tefsir*. Demmâm: Câmiatu'l-imâm Abdurrahman b. Faysal, 1438.
- Öğüt, Salim. "Hedy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebu Süfyan Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 75-102.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiहु'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999/1420.
- Râzî ibn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 3. Basım, 1998/1419.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfî. *Tefsir Usulü Araştırmaları*. trc. Ömer Dumlu. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1984.
- Tayyâr, Musaid b. Süleyman. *Fusûl fi usûli't-tefsir*. Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-Cevzî, 1441/2019.
- Tayyâr, Musaid b. Süleyman. *Şerhu mukaddimeti tefsiri't-Taberî*. Riyad: Tafsir Center For Qur'anic Studies, 2019.
- Telli, Hasan. "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-862.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed İbn İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed İbn İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî'l-Halebî matbaası, 2. Basım, 1395/1975.
- Tunç, Cihat. "Râsihîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/459. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usulü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili-Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. 8 Cilt. İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reislîği Neşriyatı, Matbaai Ebüzziya, 1935.



**DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRETİM  
MATERYALLERİNİ KULLANIM SÜREÇLERİNDE İŞ BİRLİĞİ YAPMA  
DURUMLARI**

*Collaborative Practices of Religious Culture and Ethics Teachers in the Use of  
Instructional Materials*

**TUNCAY CEYLAN**

(Sorumlu Yazar)

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Van, Türkiye

PhD., Ministry of National Education, Van, Türkiye

tuncyceyln@gmail.com; ORCID ID: 0000-0001-7864-8999

**EYUP ŞİMŞEK**

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr., University of Atatürk, Faculty of Theology, Department of Religious Education,

Erzurum, Türkiye

eyupsimsek@atauni.edu.tr; ORCID ID: 0000-0002-4393-7616

**Makale Bilgisi | Article Information**

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 23.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 01.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Çalışma, Prof. Dr. Eyup ŞİMŞEK danışmanlığında Tuncay Ceylan tarafından Atatürk Üniversitesinde 2023 yılında tamamlanan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanım Durumları" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

**Atıf | Cite as**

Ceylan, Tuncay – Şimşek, Eyup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanım Süreçlerinde İş Birliği Yapma Durumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 177-196. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.02>

Ceylan, Tuncay – Şimşek, Eyup. "Collaborative Practices of Religious Culture and Ethics Teachers in the Use of Instructional Materials". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 177-196. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.02>

**İntihal | Plagiarism**

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanım Süreçlerinde İş Birliği Yapma Durumları**

### **Öz**

Öğretim materyalleri, öğrencilerin öğrenmesini ve öğretmenlerin öğretmesini etkinleştirmek için kullanılan araç ve gereçlerdir. Öğretim materyalleri, diğer derslerde olduğu gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde de verimliliği artırmakta, somut, kalıcı, etkileyici, kolay ve ekonomik öğrenme ve öğretmeler sağlamakta, ilgi ve dikkatleri çekerek öğrencilerin derse katılımlarını artırmaktadır. Din öğretiminde öğretim materyallerinden beklenen yararların sağlanabilmesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğretim materyallerini etkili ve ilkeli bir şekilde kullanmalarına bağlıdır. Öğretim materyallerini etkili kullanım ilkelerinden biri öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapmalarıdır. Bu ilke kapsamında öğretmenler, öğretim materyallerini tasarlarlarken, geliştirirken, hazırlarken veya kullanırken eğitim paydaşlarıyla iş birliği yapmalıdır. Bu ise öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumu olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumları araştırılarak konuyla ilgili ihtiyaç, eksiklik ve beklentiler ortaya konulabilir, olası problemlere ilişkin çözüm önerileri geliştirilebilir. Yapılan incelemede literatürde konuyla ilgili bir araştırmaya ulaşılamamıştır. Bu da alan yazında bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Bu ihtiyaç doğrultusunda yapılan çalışmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarını belirlemektir. Çalışma, konuyla ilgili ihtiyaç ve eksikliklere ışık tutarak literatüre katkı sağlayacağından önem arz etmektedir. Yanı sıra araştırma verileri katılımcı görüşleri ile araştırmacı gözlemleri bütünlüğünde elde edildiği için çalışma özgündür. Araştırma, nitel yöntemlerden durum çalışması desenine uygun tasarlanmıştır. Araştırma, amaçlı örneklem yöntemiyle seçilen dokuz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeniyle ve altı farklı ortaokulda yapılmıştır. Araştırmada, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu ve gözlem formu kullanılmıştır. Toplanan verilere içerik analizi yapılarak temalar oluşturulmuş ve yorumlanmıştır. Araştırmada elde edilen veriler iki ana tema altında toplanmıştır. Bunlar, iş birliği yapılan kişiler/kurumlar ve karşılaşılan sorunlardır. İş birliği yapılan kişiler/kurumlar temasında, katılımcıların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleriyle, öğrencilerle, farklı branştan öğretmenlerle, okul idaresiyle, müftülük ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile materyal temin etmek, bilgi alışverişinde bulunmak ve izin almak amacıyla iş birliği yaptıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Sorunlar temasında, eğitim paydaşlarının iş birliğine ilgisiz kaldıkları ve az sıklıkta iş birliği yaptıkları tespit edilmiştir. Sonuç olarak katılımcıların eğitim paydaşlarından az sayıda kişi ve kurumla iş birliği yaptıkları, iş birliği yaptıkları kişilerin de çoğunlukla okul içi paydaşları olduğu belirlenmiştir. Bu durum katılımcıların okul dışı kişi ve kurumlarla iş birliği yapma tutum ve becerisi konusunda geliştirilmeye açık olduğunu göstermektedir. Katılımcıların yaptıkları iş birliği ise planlı, sistemli ve etkin olmayıp temin edilmek istenen materyallerin elde edilmesi ve materyallerin kullanıma hazırlanmasıyla sınırlı kalmıştır. Bu durum da öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma konusunda yeterli bilgi, ilgi ve beceriye sahip olmadıklarına işaret etmektedir. Bu kapsamda öğretmenlere materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma konusunda hizmet içi eğitimlerin alan uzmanları tarafından verilmesi önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Öğretim Materyalleri, İş Birliği, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmen.

## **Collaborative Practices of Religious Culture and Ethics Teachers in the Use of Instructional Materials**

### **Abstract**

Instructional materials are tools and resources used to facilitate students' learning and teachers' teaching. In Religious Culture and Ethics classes, these materials, like in other subjects, enhance efficiency by providing tangible, lasting, engaging, easy, and cost-effective means of learning and teaching. They capture students' interest and attention, thus increasing their class participation. To realize the expected benefits of instructional materials in religious education, it depends on Religious Culture and Ethics teachers using these materials effectively and collaboratively. One of the principles for effective use of instructional materials is for teachers to collaborate with various individuals and institutions in the process of material utilization. This principle entails teachers collaborating with educational stakeholders when designing, developing, preparing, or using instructional materials. This collaborative effort is seen as an essential aspect of the material utilization process. Therefore, by examining the collaborative interactions of Religious Culture and Ethics teachers in the process of using instructional materials, we can reveal their needs,

deficiencies, and expectations on the subject and propose solutions for potential issues. Existing literature lacks research on this topic, indicating a gap in the field of literature. Hence, the goal of this study is to determine the collaborative situations of Religious Culture and Ethics teachers during the process of using instructional materials. This study is important as it provides insights into needs and deficiencies related to the subject. Additionally, the research data, obtained through both participant perspectives and researcher observations, is unique in its approach. The research was designed to align with qualitative methods, employing a case study pattern. It involved nine Religious Culture and Ethics teachers selected through purposive sampling and was conducted across six different secondary schools. The study utilized semi-structured interview forms and observation forms as data collection tools. The collected data underwent content analysis, and themes were deduced and interpreted. These themes were categorized into two main areas: individuals/institutions collaborated with and encountered problems. In the category of individuals/institutions collaborated with, participants were found to collaborate with various stakeholders, including Religious Culture and Ethics teachers, students, teachers from different fields, school administration, muftis, and the Directorate of Religious Affairs. They collaborated for purposes such as material procurement, information exchange, and obtaining permissions. In the problem category, it was determined that educational stakeholders showed indifference toward collaboration and engaged in such activities infrequently. Consequently, participants were found to collaborate with only a limited number of individuals and institutions among educational stakeholders, primarily within the school context. This suggests that participants are open to improving their attitudes and skills for collaborating with individuals and institutions beyond the school setting. The collaboration of the participants primarily focused on material procurement and preparation, and teachers were found to lack sufficient knowledge, interest, and skills for effective collaborative efforts in the material utilization process. In this context, it is recommended that experts in the field provide teachers with in-service training on collaborating in the process of material utilization.

**Keywords:** Religious Education, Instructional Materials, Collaboration, Religious Culture and Ethics, Teacher.

## Giriş

Öğretim materyalleri, öğrencinin öğrenmesini sağlamak, öğretmenin öğretim işini kolaylaştırmak ve etkin bir öğretim yapmasını temin etmek amacıyla geliştirilmiş öğrenme ve öğretim yardımcılarıdır.<sup>1</sup> Eğitimde materyal kullanmak sistematik bir sürecin sonucudur. *Materyal kullanım süreçleri* olarak nitelendirilen bu süreçte materyaller önce tasarlanır, sonra tasarıma uygun geliştirilir ve en sonunda kullanılır.<sup>2</sup>

Diğer derslerde olduğu gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde de öğretim materyallerinin kullanımı önemli bir fonksiyona sahiptir. DKAB derslerinde soyut içeriklerin olması materyal kullanımını daha da gerekli kılmaktadır.<sup>3</sup> Çünkü öğretim materyalleri din öğretiminin etkili bir şekilde yapılabilmesi için soyut içeriklerin somutlaştırılmasını, ders içeriklerinin daha basit, kalıcı, kolay, etkileyici, ekonomik bir şekilde öğretilmesini ve öğrenilmesini, öğrencilerin ilgi ve dikkatlerini çekerek derse katılımlarının artırılmasını ve öğretmenlere zengin bir din öğretimi ortamı tasarlama fırsatını sağlamaktadır.<sup>4</sup>

Öğretim materyallerinin nitelikli bir din öğretimi sağlayabilmeleri DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini etkili bir biçimde kullanmasına bağlıdır.<sup>5</sup> Öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili bir şekilde kullanması için ise materyali temin etme, amaca uygun kullanma, doğru zamanda kullanma,

<sup>1</sup> Sharon E. Smaldino vd., *Eğitim Teknolojileri ve Öğrenme Araçları*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 36; Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974), 76; Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 9-10.

<sup>2</sup> Salih Uşun, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı-Tasarım-Seçim-Geliştirme-Kullanım-Yöntem-Değerlendirme-* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 239; Süleyman Sadi Seferoğlu, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 26-27; Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 164.

<sup>3</sup> Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 535.

<sup>4</sup> Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1997), 159; Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 86-91; Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 17-18.

<sup>5</sup> M. Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 91-92; Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 74.

öğrenciyi aktifleştirme, farklı materyalleri birlikte kullanma gibi çeşitli ilkeler belirlenmiştir.<sup>6</sup> Öğretim materyallerini etkili kullanmayla ilgili belirlenen önemli ilkelerden biri de öğretmenlerin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapmasıdır.<sup>7</sup> Kelime olarak iş birliği, “çalışma ortaklığı” ve “bir işin çeşitli kişilerce yapılması” anlamlarına gelmektedir.<sup>8</sup> Eğitsel açıdan ise iş birliği, bir problemi çözmek veya bir görevi yerine getirmek amacıyla ortak bir amaçla ve birlikte çalışma yoluyla öğrenme öğretme<sup>9</sup> ve/veya nitelikli öğrenme öğretme süreçlerini oluşturmak için yapılan birlikteliklerdir.<sup>10</sup> Bu bağlamda öğretim materyalleri açısından iş birliği, nitelikli öğrenme ve öğretmelerin sağlanması amacıyla öğretmenlerin öğretim materyallerini tasarlama, geliştirme veya kullanmayla ilgili bir görevi yerine getirmek ya da materyal temin edememek, materyali etkili ve verimli kullanmamak gibi bir problemi çözmek için çeşitli kişi ve kurumlarla etkileşim kurmaları, birlikte çalışma anlayışıyla iş ortaklığı yapımları olarak değerlendirilebilir.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen DKAB öğretmeni özel alan yeterlik göstergelerinden biri de öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapmasıdır. Buna göre DKAB öğretmenleri uygun öğretim materyallerini ve kaynaklarını geliştirme ve kullanmayla ilgili bilgi ve deneyimlerini meslektaşlarıyla paylaşmalı, bu konuda meslektaşlarıyla, çeşitli kurum ve uzmanlarla iş birliği yapmalıdır.<sup>11</sup> Uluslararası Eğitimde Teknoloji Derneği (ISTE) de öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanmaları amacıyla ‘önder, kolaylaştırıcı, tasarımcı, analist’ olma gibi bazı yeterlik standartları belirlemiştir. ISTE’nin belirlediği standartlardan biri de öğretmenlerin “ortak çalışan”, yani “iş birliği” yapan eğitimciler olmasıdır. Bu kritere göre öğretmenler, öğretim materyallerini kullanmak, keşfetmek, paylaşmak ve sorunları çözmek amacıyla meslektaşları, uzmanlar ve öğrencilerle iş birliği yapabilmeli, bunun için plan yapıp zaman ayırabilmelidir.<sup>12</sup> Çünkü öğretmenlerin eğitim paydaşlarıyla yapacağı iş birliği ile öğrenme öğretme ortamında ortak başarı, sorumluluk ve aidiyet duygusu geliştir, eğitim paydaşları arasında etkileşim ortamı ve biz anlayışı oluşur, sorun çözüme yeteneği gelişir, farklı bakış açıları ortaya çıkar ve imkânların eğitimsel amaçla kullanılması imkânı artar.<sup>13</sup>

Öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapması yapılacak öğrenim ve öğretimlerin niteliğini artırmakta<sup>14</sup> ve bu süreci kolaylaştırmaktadır. Buna karşın öğretmenlerin iş birliği yapmayıp bu süreci öğretmen merkezli bir anlayışla sürdürmeleri ise materyallerden beklenen yararların sağlanamamasına, emek, maliyet ve zaman kaybına neden olabilmektedir.<sup>15</sup> Bu kapsamda DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma tutumları, iş birliği yaptıkları kişiler ve nasıl iş birliği yaptıkları tespit edilebilir; konuyla ilgili ihtiyaç ve beklentiler belirlenebilir, olası problemlere yönelik çözüm önerileri geliştirilebilir. Böylece etkili bir din öğretiminin yapılmasına katkı sağlanabilir.

Materyal tasarlama, geliştirme, hazırlama ve kullanma süreçlerinde öğretmenlerin farklı kişi veya kurumla iş birliği yapımları, onların materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumu olarak nitelendirilmektedir.<sup>16</sup> Bu çerçevede DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarıyla ilgili bir araştırmaya rastlanılamamıştır. Literatürde DKAB öğretmenlerinin

<sup>6</sup> Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi (Kavramlar Araç ve Yöntemler Merkezler)* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979), 128-131; Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), 120-130; Enver Tahir Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1997), 56-63.

<sup>7</sup> Alkan, *Eğitim Teknolojisi*, 150; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*, 65.

<sup>8</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlük*, “İş Birliği” (Erişim 19 Aralık 2022).

<sup>9</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), 50.

<sup>10</sup> Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 486-489.

<sup>11</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri* (Ankara: MEB, 2008), 221-236.

<sup>12</sup> International Society for Technology in Education (ISTE), “Standards Teachers” (Erişim 19 Aralık 2022).

<sup>13</sup> Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 486-489; Savaş Büyükkaragöz - Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metotları Öğretimde Planlama Uygulama* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1999), 78; Bilgin - Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, 139-141.

<sup>14</sup> Zülfü Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki”, *Eğitim ve Bilim* 35/158 (26 Ekim 2010), 10-11.

<sup>15</sup> Cevat Alkan, *Eğitim Ortamları (Kavramlar Süreçler Araçlar Gereçler Planlama Organizasyon Yönetim Kullanma)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979), 156-158; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*, 53; Nazmi Şimşek, *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002), 28-29.

<sup>16</sup> Walter A. Wittithe - Charles F. Schuller, *Görsel-İşitsel Araçlar*, çev. İlhan Özdemir (İstanbul: Milli Eğitim Basıevi, 1979), 14-17.

öğretim materyallerini kullanımlarıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>17</sup> Bu çalışmalarda öğretmenlerin öğretim materyallerini kullanım yeterlikleri, kullanım nedenleri, nasıl kullandıkları, nereden temin ettikleri gibi çeşitli konular incelenmiş, fakat öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumları ele alınmamıştır. Oysaki DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumları da araştırılarak öğretmenlerin materyal kullanım durumları bütüncül bir şekilde değerlendirilebilir, konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalara bilimsel veriler sunulabilir ve bu şekilde etkili bir din öğretimi sürecinin tasarlanmasına katkı sağlanabilir. Bu amaçla yapılan çalışmanın problem cümlesini şöyle belirtebiliriz: *DKAB öğretmenlerinin dijital veya klasik öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumları nasıldır?*

Çalışmanın amacı DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarını ortaya koymaktır. Daha sonra mevcut durumla ilgili ihtiyaç ve beklentilere değinilmesi hedeflenmiştir. Çalışma, konuyla ilgili araştırma yapacak araştırmacılara, öğretim materyalleriyle ilgili öğretmen ihtiyaçlarına yönelik yapılacak çalışmalara ve eğitime, katılımcı görüşlerine ve araştırmacı gözlemlerine dayalı veriler sunduğu için önemlidir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Desen

Araştırmada durum çalışması deseni kullanılmıştır. Bir nitel yaklaşım olan durum çalışması deseni, araştırılan durumla ilgili farklı veri toplama araçları kullanılarak durumun derinlemesine incelenmesini, betimlenmesini ve tema oluşturulmasını sağlamaktadır.<sup>18</sup> DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde iş birliğiyle ilgili faaliyetleri araştırma durumu olarak belirlenmiş, bu durumla ilgili veriler görüşme ve gözlem yöntemleriyle toplanmış ve temalar betimlenmiştir.

### 1.2. Çalışma Grubu

Çalışma problemini en iyi biçimde belirlemek<sup>19</sup> ve bulgularda çeşitliliği ortaya koymak için araştırmada amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır.<sup>20</sup> Bu kapsamda araştırma, DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarını belirlemeye yardımcı olacak ve bulgularda farklılığı sağlayacak cinsiyet, yaş ve öğrenim açısından farklı özelliklere sahip Bitlis merkezdeki dokuz DKAB öğretmeniyle yapılmıştır. Creswell durum çalışmalarında verilerin doygunluğa ulaşması ve yeni bakış açılarının oluşmaması durumunda veri toplama sürecinin durdurulması gerektiğini, incelenen durumun büyüklüğüne göre ise araştırmanın bir veya birkaç kişiyle ya da grupla yapılabileceğini belirtmiştir.<sup>21</sup> Buna göre araştırmada tek bir durum araştırıldığı ve verilerin birbirini tekrar ettiği tespit edildiği için dokuz DKAB öğretmenin örneklem büyüklüğü için yeterli olduğu kanaatine varılmıştır. Çalışma grubundaki öğretmenlere kod isim verilerek (Ö1, Ö2, Ö3...), bunlara ait bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubu

<sup>17</sup> Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 90-92; Şuayip Özdemir, "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, ed. Ali Toksarı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1998), 166-188; Muhammed Emin Yaşlı, *Ortaöğretim Kurumları 9. ve 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal ve Verimliliğe Olan Etkisi (Konya İl Merkezi Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 81-102; Rıdvan Demir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 53-78; Mustafa Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 70-160; Adem Güneş, "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2012), 479-506.

<sup>18</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

<sup>19</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınlar, 2017), 189.

<sup>20</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 156-157.

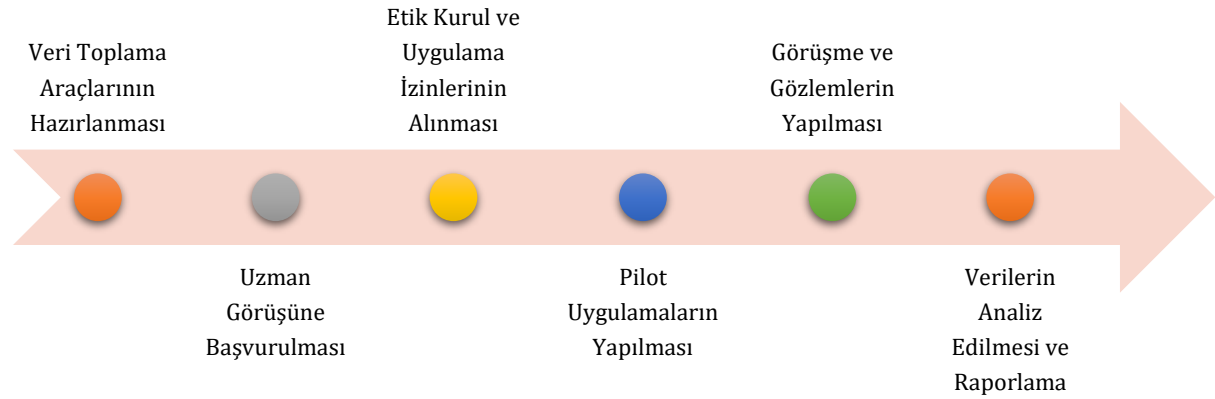
<sup>21</sup> Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 189.

	Ö1	Ö2	Ö3	Ö4	Ö5	Ö6	Ö7	Ö8	Ö9
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Kadın	Kadın	Erkek
<b>Yaş</b>	25-30	35-40	30-35	30-35	40-45	35-40	40-50	25-30	25-30
<b>Lisans</b>	İlahiyat	İlahiyat DKAB Bölümü	Eğitim DKAB Bölümü	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat İLİTAM	İlahiyat	İlahiyat DKAB Bölümü
<b>Lisansüstü</b>	Yüksek Lisans		Yüksek Lisans		Doktora				

### 1.3. Veri Toplama Araçları ve Süreçleri

Veri toplama araçları ve süreciyle ilgili izlenen yol aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 1: Araştırma Süreci



Araştırmada bir veri toplama aracının zayıflığını gidermek, her veri aracının güçlü yönlerinden yararlanmak ve araştırma problemiyle ilgili derin bir anlayış sunmak için görüşme ve gözlem veri toplama yöntemleri birlikte kullanılmıştır.<sup>22</sup> Araştırmanın yapılması için etik kurul izni Atatürk Üniversitesinden ve uygulama izni ise Bitlis Milli Eğitim Müdürlüğünden alınmıştır. Kasım ve Aralık 2021'de görüşme ve gözlemler yapılmıştır.

Araştırma problemi hakkında ayrıntılı bilgi toplama esnekliği sağladığı için öğretmenlerle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır.<sup>23</sup> Bu amaçla öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarına ilişkin bir taslak görüşme formu hazırlanmıştır. Taslak görüşme formu için iki din eğitimi bilimi öğretim üyesi, bir ölçme uzmanı ve bir dil uzmanının görüşüne başvurulmuş, uzman önerileri doğrultusunda formda değişiklikler yapılmıştır. Sonra iki DKAB öğretmeniyle görüşülüp pilot uygulama yapılmış ve forma son şekli verilmiştir. Çalışma grubuyla görüşmeler yüz yüze yapılmış, veri kaybını önlemek için katılımcıların rızası alınarak ses kaydı yapılmıştır.

Öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarını gerçek yaşam koşullarında gözlemlemek için dışarıdan/katılımlı olmayan gözlem yapılmıştır.<sup>24</sup> Buna göre araştırmacı, öğretmenlerin okullarında/sınıflarında gözlemler yapmış, elde ettiği verileri hazırladığı gözlem formuna kaydetmiştir. Hazırlanan taslak gözlem formu önce bir ölçme ve iki din eğitimi bilimi uzmanının görüşlerine sunulmuş, daha sonra iki hafta sekiz DKAB öğretmenin derslerinde pilot gözlemler yapılmış ve gözlem formuna son şekli verilmiştir. Öğretmenler altı hafta ve haftada bir ders saati olmak üzere Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6 ve Ö7 altı ders, Ö8 ve Ö9 de üç ders şeklinde toplam 48 ders saatinde okulda/sınıfta gözlemlenmiştir. Çalışma problemini detaylıca analiz etmek için de gözlemler altı ortaokulla sınırlandırılmıştır.

<sup>22</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 92-102.

<sup>23</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 120-128.

<sup>24</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 166-167.

#### 1.4. Verilerin Analizi

Araştırma verilerini çözümlemek için içerik analizi kullanılmıştır.<sup>25</sup> Bu kapsamda görüşme ve gözlem verileri transkript yapılarak bilgisayara kaydedilmiş, veriler okunup kodlanmış, kodlardan temalara ve alt temalara/kategorilere ulaşılmıştır. Temalar ise şekillerle sunulmuştur.

Temalarla ilgili bulguları desteklemek için katılımcıların görüşleri doğrudan ve/veya dolaylı alıntılarla verilmiştir. Gözlem verileri betimsel bir şekilde sunularak temalarla ilgili görüşme verileri çözümlenmiş, elde edilen bulgular yorumlanmış ve literatürle karşılaştırılmıştır.

#### 1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerliği ve güvenirliliğini sağlamak amacıyla kullanılan stratejiler aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 2: Kullanılan Geçerlik ve Güvenirlik Stratejileri



Çalışmanın geçerliğini sağlamak için farklı veri toplama yöntemleriyle (görüşme, gözlem) veri kaynağında çeşitleme ve uzman görüşü alınarak da uzman incelemesi stratejileri kullanılmıştır.<sup>26</sup> Çalışmanın güvenirliliği için ise araştırma süreci tümüyle açık bir şekilde sunulmuştur.<sup>27</sup>

## 2. Bulgular

Veriler üzerinde yapılan analizlerde iki ana temaya ulaşılmıştır. Temalar şekil 1’de gösterilmiştir.

Şekil 3: Temalar



<sup>25</sup> Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 197-200; Ranjit Kumar, *Araştırma Yöntemleri*, ed. Ömay Çokluk (Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2011), 299-300.

<sup>26</sup> Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 250-253.

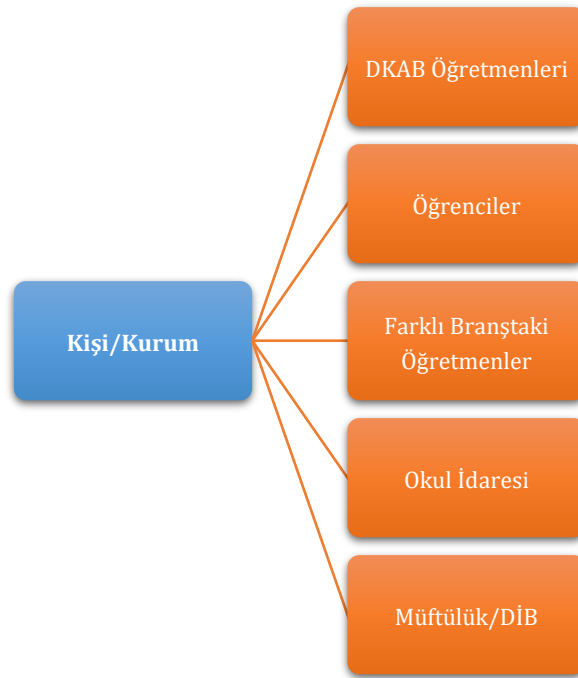
<sup>27</sup> Kumar, *Araştırma Yöntemleri*, 198.

Ulaşılan temalar, öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yaptığı kişiler/kurumlar ve iş birliğiyle ilgili sorunlar olarak belirlenmiştir. Bulgular, ulaşılan tema ve ilişkili alt temalar başlığında aşağıda incelenip yorumlanmıştır.

## 2.1. Öğretmenlerin İş Birliği Yaptığı Kişiler/Kurumlar

DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde farklı kişi ve kurumla iş birliği yapması öğretmenlere zaman, emek ve maliyetten tasarruf sağlamanın yanı sıra etkili bir din öğretimi hazırlama fırsatı sunmaktadır. Çalışma grubunun materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yaptığı kişi ve kurumlar aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 4: Öğretmenlerin İş Birliği Yaptığı Kişiler/Kurumlar



Yukarıdaki şekilde de gösterildiği gibi katılımcılar farklı kişi ve kurumla iş birliği yapmıştır. Bulgularda katılımcıların büyük çoğunlukla okulun iç paydaşlarıyla iş birliği yapması dikkat çekicidir. Katılımcılar, öğretim materyalleriyle ilgili okulun iç paydaşlarından DKAB öğretmenleri, öğrenciler, farklı branştan öğretmenler ve okul idaresiyle materyal paylaşımında bulunarak, materyal geliştirme, iyileştirme ve kazanımlara uygun materyal hazırlama konusunda fikir alışverişinde bulunarak iş birliği içerisine girmiştir. Katılımcıların bir kısmı ise okulun dış paydaşlarından müftülük ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kurumlarıyla materyal temin ederek iş birliği yapmıştır. Araştırmada ulaşılan bu bulgu, literatürdeki kimi araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Altıntaş'ın DKAB öğretmenleri örnekleminde yaptığı bir araştırmada da katılımcıların öğrenme öğretme süreçlerinde okul içi paydaşlarından öğretmenler, öğrenciler ve okul idaresiyle iş birliği yaptıkları, okul dışı kurum ve kuruluşlarla ise iş birliği içerisine girmedikleri sonucuna ulaşılmıştır.<sup>28</sup>

Çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili eğitim paydaşlarıyla nasıl bir iş birliği yaptığı aşağıda alt tema/kategori başlıklarında incelenmiştir.

### 2.1.1. DKAB Öğretmenleri

Öğretmenler meslektaşlarıyla iş birliği yaparak onlardan materyal temin edebilir, meslektaşlarının materyal temin etmelerine yardımcı olabilir, birlikte materyal tasarlayıp geliştirebilir, bilgi ve tecrübe

<sup>28</sup> Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 343-349.



alışverişinde bulunabilirler.<sup>29</sup> Böyle bir iş birliği zaman, emek ve maliyetten tasarruf sağlayarak öğretmenlerin işleri kolaylaştırmaktadır.<sup>30</sup>

Araştırmada çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili özellikle DKAB öğretmenleriyle iş birliği yaptığı belirlenmiştir. Katılımcılar, çoğunlukla kendi okulundaki DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmanın yanı sıra farklı okullarda çalışan DKAB öğretmenleriyle de iş birliği yapmışlardır. Katılımcıların kendi okullarındaki DKAB öğretmenleriyle daha çok iş birliği yapmalarının nedeni, zaman birlikteliklerinin fazla olması, ortak mekânda bulunmaları, aynı öğrenci grubuyla çalışmaları, iletişim ve etkileşimlerinin daha yoğun olması şeklinde sıralanabilir. Bu nedenler bazı katılımcıların görüşlerine yansımıştır. Örneğin Ö8 okulundaki DKAB öğretmeniyle iş birliği yapma nedenini şöyle dile getirmiştir: *“Sadece kendi okulumdaki zümremlerle iş birliği yapıyorum. Çünkü okulda her zaman birlikteyiz, bir sorun olduğunda hemen yardımcı olabiliyoruz birbirimize. Ayrıca aynı okulda aynı öğrencilere ders anlatıyoruz, imkânlarımız da aynı, imkânsızlıklarımız da.”* Öğretmenlerin aynı okulda çalışmaları birbirleriyle eğitimsel etkileşimi artırdığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise öğretim materyalleri konusunda öğretmenler arasında iş birliği imkânını geliştirmiştir.

Çalışma grubunun DKAB öğretmenleriyle yaptığı iş birliği materyal temin etmek ve materyallerle ilgili fikir alışverişinde bulunmak şeklinde gerçekleşmiştir. Aynı okulda çalışan DKAB öğretmeniyle materyal temin etmek için yaptığı iş birliğini Ö9 *“Mesela ders kitabımı evde unutunca zümremden onun kitabını alıyorum.”* Ö7 *“Öğrencilere hac konusunu anlatacaktım. İhramın ne olduğunu ve nasıl giyildiğini öğrencilere göstermek istedim. Okulumdaki zümrem yanındayken ihram vardı. Yanındaki ihramı alıp derste kullandım.”* şeklinde dile getirmiştir. Ö6 da farklı okulda çalışan DKAB öğretmenleriyle materyal paylaşımında bulunarak yaptığı iş birliğini *“Okulumuzun yanındaki İmam Hatip ortaokulunda çalışan DKAB öğretmeniyle kullandığımız materyalleri paylaşıyoruz.”* biçiminde açıklamıştır. Hazırladığı materyalleri geliştirmek amacıyla DKAB öğretmenleriyle bilgi alışverişinde bulunarak iş birliği yaptığını Ö7 şöyle belirtmiştir: *“Hazırladığım materyallerin eksik bir yönü var mı, nasıl daha güzelleştirebilirim? diye din kültürü öğretmenlerine bazen danışırım.”* Ö4 de hazırladığı materyaller hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşünü aldığı şöyle örneklendirmiştir: *“Üzerinde kötü alışkanlıkların yazıldığı karton kâğıtlardan şapkalar hazırladım. Bunları birkaç tane din kültürü öğretmeni arkadaşşıma gösterdim. Önerilerini aldım. Bana bunları renkli yaparsam daha güzel olacağını söylediler. Ben de renkli yaptım. Gerçekten şapkalar daha dikkat çekti.”* Bazı katılımcılar ise internette aldıkları hazır materyallerle ilgili DKAB öğretmenlerinin görüşüne başvurmuştur. Ö3 internette indirdiği videonun öğrencilere uygunluğuyla ilgili bir DKAB öğretmenin fikrini aldığı şöyle dile getirmiştir: *“Hz. İsa'nın hayatını konu edinen bir videoyu internette buldum. Fakat bunu öğrencilere izletme konusunda biraz tereddüt ettim. Acaba yanlış bilgi içeriyor mu diye. Videoyu bir din kültürü öğretmeni arkadaşşıma izlettim. O da uygun olduğunu söyleyince ben de öğrencilerime izlettim. Gerçekten de güzel bir sonuç aldım.”* Katılımcıların öğretim materyalleri konusunda DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmaları, ihtiyaç duydukları materyallerin sağlanmasına, hazırladıkları materyallerin geliştirilmesine ve hazır materyallerin etkili bir şekilde kullanılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca yapılan iş birliği öğretmenlerin öğretim işini de kolaylaştırmıştır. Bu durum ise öğretmenlerin meslektaşlarıyla iş birliği yapmalarının olumlu sonuçlarından sayılmaktadır.<sup>31</sup>

Okullarda yapılan gözlemlerde iki katılımcının öğretim materyali ihtiyacını gidermek için okulundaki DKAB öğretmeniyle iş birliği yaptığı tespit edilmiştir. Gözlemlerde Ö2'nin okulundaki DKAB öğretmeninden bir kaynak kitabı temin ettiği, Ö9'un ise aynı okulda görev yapan Ö8'den Kâbe maketini teneffüste temin ederek derste kullandığı görülmüştür. Araştırmadaki bu bulguları destekler nitelikte Altıntaş'ın yaptığı araştırmada da DKAB öğretmenlerinin kendi zümrelerindeki öğretmenlerle iş birliği yaptığı sonucuna

<sup>29</sup> Salih Bolat, “Eğitim Örgütlerinde İşbirliği”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 8/8 (Eylül 1996), 505-512.

<sup>30</sup> Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 75.

<sup>31</sup> Aysen Bakioğlu, “Lider Öğretmen”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/10 (Ekim 1998), 11-19.

ulaşmıştır.<sup>32</sup> DKAB öğretmenlerinin öğretim materyalleriyle ilgili süreçlerde kendi branşlarındaki öğretmenlerle iş birliği yapmaları önemsenmektedir.<sup>33</sup> Çünkü benzer pedagojik eğitimden geçen ve benzer derslere giren öğretmenler, materyal kullanım süreçlerinde birbirlerini destekleyerek öğretim sürecini kolaylaştırabilir ve öğrencilerin öğrenmeleri üzerinde olumlu bir etki bırakabilirler.

Çalışma grubu materyal kullanım süreçlerinde özellikle DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmayı farklı nedenlerle açıklamıştır. Bazı katılımcılar DKAB öğretmenleriyle yaptığı iş birliğini öğretmenlere duyduğu güven duygusuna dayandırmıştır. Örneğin bu durumu Ö5 “*Güvendiğim için zümremle iş birliği yapıyorum.*” Ö8 ise “*Okulumdaki din kültürü öğretmenin beni yanıltmayacağına inanıyorum. Materyal konusunda kendisini geliştirmiş biri.*” şeklinde dile getirmiştir. Araştırmadaki bu bulguyu destekler mahiyette çalışmalar bulunmaktadır. Cerit’in sınıf öğretmenleri üzerinde yaptığı bir araştırmada da öğretmenlerin birbirleriyle iş birliği yapmalarının önemli nedenlerinden birinin birbirlerine duydukları güven duygusu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>34</sup> Güven duygusu, iş birliğinin gerçekleşmesi için önemli bir etkidir. Çünkü iş birliği, taraflar arasında sorumluluk, iletişim, etkileşim, kaynak paylaşımı, zaman ve enerji harcamayı gerekli kıldığı için iş birliği yapacak paydaşlar arasında güven duygusunun olması gerekir.<sup>35</sup> Bu bağlamda çalışma grubunun DKAB öğretmenlerine güvendiği için onlarla iş birliği yapması, öğretmenler arasında güven duygusunun geliştiğine işaret etmektedir.

Bazı katılımcılar ortak derslere girdikleri için DKAB öğretmenlerinin kendilerine fikir zenginliği kattığını, bu nedenle de onlarla iş birliği yaptığını belirtmiştir. Örneğin bu konuda Ö8 “*Din kültürü öğretmenleriyle aynı derslere giriyoruz, derslerde benzer materyalleri kullanıyoruz. İster istemez materyal konusunda fikir veriyoruz birbirimize.*” Ö3 ise “*Yaptığım materyalin eksik yönünü ben fark etmeyebiliyorum. Bu nedenle aynı branştan olduğumuz için en azında bir iki din kültürü öğretmenine yaptığım materyalleri gösteriyorum. Çünkü diğer öğretmen farklı bir bakış açısı söyleyebiliyor. Farklı bakış açıları da materyal üzerinde olumlu etki yaratıyor.*” demiştir. Bu görüşme verilerine göre katılımcılar, hazırladıkları materyallere farklı açılardan baktığı ve eksikliklerini tamamladığı için DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmışlardır. Aynı derslere girip aynı konuları işlemek öğretmenler arasında bilgi, tecrübe ve materyal paylaşımı ve iş birliği için önemli fırsatlar sunmaktadır.<sup>36</sup> Çalışma grubu da materyal kullanım süreçlerinde DKAB öğretmenleriyle bilgi, tecrübe ve materyal paylaşımında bulunarak iş birliği yapmıştır. Bu durum da çalışma grubunun DKAB öğretmenleriyle iş birliği yaparak aynı derslere girmenin verdiği fırsattan yararlanmaya çalıştığı şeklinde değerlendirilebilir.

### 2.1.2. Öğrenciler

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen öğrenci merkezli öğrenmeye vurgu yapılmaktadır.<sup>37</sup> Yapılandırmacı öğrenmede öğrencilerin kendi öğrenmelerini oluşturmaları için materyal kullanım süreçlerine de aktif katılımları öngörülmektedir. Bu süreçte öğretmenler ise öğrencilerle iş birliği yapıp onlara rehberlik etmelidir.<sup>38</sup> Buna göre öğretmenler, öğrencilerle birlikte öğretim materyali temin etmeli, tasarlamalı, hazırlamalı, materyalleri kullanırken öğrencilerin de kullanmasına imkân sunmalı ve kullandıkları materyalleri değerlendirmelidirler.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Altıntaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma”, 345.

<sup>33</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 221-236.

<sup>34</sup> Yusuf Cerit, “Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (01 Ağustos 2009), 652.

<sup>35</sup> Cerit, “Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki”, 652.

<sup>36</sup> Cerit, “Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki”, 652.

<sup>37</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 221-236.

<sup>38</sup> Bünyamin Yurdakul, “Yapılandırmacılık”, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, ed. Özcan Demirel (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 41; Eda Erdem, *Program Geliştirmede Yapılandırmacılık Yaklaşımı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 49-56.

<sup>39</sup> Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 128-131; Süleyman Doğdu - Zülfikar Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri* (Ankara: Tek Işık Baskı, 1993), 353-354; Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 73-74.

Araştırmada çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili öğrencilerle iş birliği yaptığı belirlenmiştir. Görüşmelerde katılımcılar pano hazırlatma ve bazı malzemeleri okula getirme konusunda öğrencilere rehberlik ederek onlarla iş birliği yaptıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö1 sınıf panosu konusunda öğrencilerle iş birliği yaptığını şöyle açıklamıştır: “*Öğrencilerden Hz. Peygamberin yaşadığı yerler ve bilinen 40 hadisiyle ilgili bir pano hazırlamalarını istiyorum. Öğrencilere panoyu nasıl süsleyeceklerini, hangi resimleri, fotoğrafları kullanacaklarını söylüyorum.*” Öğrencilerden çeşitli malzemeleri istediğini Ö6 şöyle belirtmiştir: “*Hac uygulaması için öğrencilerden ihram, başörtüsü, renkli karton kâğıtlar gibi bazı malzemeleri getirmelerini, maket yapmalarını istiyorum.*” Ö4 de öğrencilerden materyal temin etmek için iş birliği yaptığına şu örneği vermiştir: “*Öğrencilere namaz uygulamasını göstermek için onlardan namazlık, başörtüsü, takke getirmelerini isterim.*” Gözlemlerde de bazı katılımcıların, derste kullanacakları malzemeleri öğrencilerin getirmelerini sağlayarak onlarla iş birliği yaptıkları tespit edilmiştir. Örneğin gözlem yapılan bir derste Ö8 namaz uygulamasını öğrencilere göstermek için öğrencilerin namazlık, tespih, takke, başörtüsü gibi bazı malzemeleri getirmelerini sağlamıştır. Yine Ö2'nin meleklerin özellikleriyle ilgili sınıf panosuna astığı görselleri ve renkli kâğıtları öğrencilerden temin ettiği gözlemlenmiştir.

Bu verilerden de tespit edilebileceği gibi çalışma grubu öğrencilerin hazırlamalarını veya okula getirmelerini istediği öğretim materyalleriyle ilgili onlara rehberlik ederek öğrencilerle iş birliği yapmıştır. Fakat öğretim materyallerinin etkili bir şekilde kullanılmaları için öğretmenlerin sadece öğretim materyallerinin temin edilmesi süreçlerinde değil, aynı zamanda materyallerin tasarlanması, geliştirilmesi ve kullanılması süreçlerinde de öğrencilerle iş birliği yapmaları, öğrencileri aktifleştirmeleri ve öğrencilere rehberlik etmeleri gerekir.<sup>40</sup> Oysaki gözlemlerde öğretmenlerin derslerini çoğunlukla kendi anlatımlarıyla geçirdikleri, derste öğretim materyallerini kullanırlarken öğrencilerle iş birliği yapmadıkları, materyalleri büyük çoğunlukla öğretmenlerin kullandıkları gözlemlenmiştir. Bu durum da kullanılan öğretim materyallerinin etkisinin azalmasına, öğrencilerin motivasyonlarının düşmesine, derste pasif kalmalarına ve dikkatlerinin dağılmasına neden olmaktadır.<sup>41</sup>

### 2.1.3. Farklı Branştaki Öğretmenler

DKAB öğretmenlerinin yalnızca kendi branşındaki öğretmenlerle değil, farklı branştaki öğretmenlerle de iş birliği içerisinde olmaları beklenmektedir.<sup>42</sup> Öğretmenler arasındaki iş birliği, profesyonel gelişim için önemli bir fırsat olup farklı perspektiflerden faydalanma imkânı sağlar. Çünkü her öğretmenin farklı bir uzmanlık alanı ve deneyimi vardır. Araştırmada bazı katılımcıların materyal kullanım süreçlerinde farklı branştaki öğretmenlerle iş birliği yaptıkları belirlenmiştir.

Katılımcılar özellikle akıllı tahtayla ilgili bir sorun olduğunda, bu sorunu çözmek amacıyla bilgisayar öğretmenlerine danışarak onlarla iş birliği yaptıklarını vurgulamışlardır. Bu durumu Ö2 “*Bilişim öğretmeni akıllı tahtalarla ilgili her türlü işte bize yardımcı oluyor.*” Ö6 “*Bazen slaytları tahtadan açamıyorum. Bilgisayar öğretmenine danışıyorum.*” Ö5 de “*Akıllı tahta bozulunca bilgisayar öğretmenimizden yardım alıyorum. Gelip yapıyor.*” şeklinde dile getirmiştir. Eğitsel olarak iş birliği, öğrenme öğretme süreçlerinde bir sorun çıktığında, bu sorunun çözümüne katkısı olacak kişilerin birlikte hareket etmelerini ve yardımlaşmalarını gerekli kılmaktadır.<sup>43</sup> Katılımcılar, akıllı tahtayla ilgili çözemeyecekleri bir sorun olduğunda bilgisayar öğretmenlerinden teknik destek alarak onlarla iş birliği yapmışlardır. Bu durum da katılımcıların akıllı tahta kullanımlarını olumlu etkilemiştir.

Bazı katılımcılar tasarladığı materyalleri geliştirmek için uzmanlık alanlarıyla ilgili fikirlerini almak suretiyle farklı branştan öğretmenlerle fikir alışverişinde bulunarak onlarla iş birliği yapmışlardır. Örneğin

<sup>40</sup> Doğdu - Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*, 353-354; Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 62-63.

<sup>41</sup> Alkan, *Eğitim Ortamları*, 156-158; Doğdu - Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*, 38-39; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*, 69-71.

<sup>42</sup> Ahmet Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 134-135.

<sup>43</sup> Burhan Şener, *Modern Otel İşletmelerinde Yönetim ve Organizasyon* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 17; Kürşad Yılmaz - Mustafa Çelik, “Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (24 Nisan 2020), 732.

Ö3 konuyla ilgili şunları dile getirmiştir: *“Hazırladığım Kâbe maketinin görsellik, boyut ve derinliğini doğru yapmak için resim öğretmenleriyle ve teknoloji tasarım öğretmenleriyle iş birliği yaptık...Din kültürü dersiyile ilgili Liselere Giriş Sınavına yönelik bir test kitabı hazırladım. Kitaptaki cümle düşüklüğü, anlatım bozukluğu, yazım yanlışları, dil anlatımı için Türkçe öğretmenine danıştım.”* Benzer şekilde Altıntaş'ın yaptığı araştırmada da DKAB öğretmenlerinin rehber, Türkçe ve sosyal bilgiler öğretmenleriyle iş birliği yaptığı, bu iş birliğinin de öğrencilerin din öğrenmeleri üzerinde olumlu etki yaptığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>44</sup> Farklı branştan öğretmenler birlikte çalışarak, öğretim materyallerini daha etkili bir şekilde hazırlayabilir, daha kapsamlı bir biçimde değerlendirebilir, farklı yaklaşımlar ve stratejiler geliştirebilir ve öğrencilere daha zengin bir öğrenme deneyimi sunulabilirler. Bunun bir sonucu olarak da okulda örgütsel başarının gerçekleşmesine,<sup>45</sup> öğrencilerin öğrenmelerini artırmalarına, öğretmenlerin ise etkili bir öğretim yapmalarına ve mesleki açıdan kendilerini geliştirmelerine katkı sağlanabilir.<sup>46</sup>

Diğer katılımcılardan farklı olarak Ö1 ve Ö8 farklı branştaki öğretmenlerle iş birliği yapmamayı tercih ettiklerini belirtmiştir. Katılımcılar bunun nedenini ise her dersin farklı konuları içerdiğine bağlayarak açıklamıştır. Konuyla ilgili Ö1 *“Her dersin konusu ayrı. Mesela din kültürü dersi ile fen bilgisi dersinin konuları farklı. Bu nedenle her öğretmen kendi materyallerini kullanıyor.”* Ö8 de *“Her öğretmen kendi dersine uygun materyal kullanıyor. Konularımız birbirinden farklı olduğu için birbirimizin işine karışmıyoruz.”* demiştir. Oysaki branşlar arasında konu farklılıkları olsa da öğretim materyalleri açısından branşlar arasında ortak noktalar bulunmakta, bir branşta kullanılan bir öğretim materyali konu kazanıma uygun olarak farklı bir branşta da kullanılabilir.<sup>47</sup> Örneğin sosyal bilgiler dersinde dünyanın şekli, yer şekilleri, mevsimler gibi konularda kullanılan dünya küresi, DKAB dersinde Allah inancı konusunda evrenin düzenini öğrencilere somut olarak göstermek veya hac konusunda Mekke ve Medine'nin konumu öğrencilere göstermek için de kullanılabilir.

Branşların farklı konu içeriklerine sahip olmaları, öğretim materyalleriyle ilgili öğretmenler arasında iş birliğine engel bir sorun olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Çünkü öğretmenler iş birliği yaparak materyal paylaşımı yapabilir, birbirlerinin kaynaklarından faydalanabilir veya öğretim kaynaklarını birlikte keşfedebilirler. Bu, zaman ve emek tasarrufu sağlamanın yanı sıra, öğrencilere çeşitlilik ve kalite sunar, öğretmenlerin işini kolaylaştırır ve derse zenginlik katar.<sup>48</sup> Fakat okullarda yapılan gözlemlerde farklı branştaki öğretmenler arasında öğretim materyalleriyle ilgili bir iş birliğinin olmadığı, her branştaki öğretmenin bireysel hareket ettiği gözlemlenmiştir. Görüşme verilerinde ise öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili pasif yardımlaşma şeklinde bir iş birliği yaptıkları belirlenmiştir. Öğretmenler arasında yeterli düzeyde iş birliğinin sağlanamaması da öğrenci başarısının ve okuldaki eğitim süreçlerin verimliliğinin azalmasına neden olabilmektedir.<sup>49</sup>

### 2.1.4. Okul İdaresi

Okul idaresinin öğretmenlerin öğretim materyallerini temin etmelerine, uygun öğretim ortamlarının hazırlanmasına, imkânlar çerçevesinde okulda materyallerin bırakılacağı bir odanın tahsis edilmesine yardımcı olmaları beklenir.<sup>50</sup> Ayrıca okul yöneticileri okulda eğitim paydaşları arasında iş birliğinin oluşmasına öncülük ederek okulda “ben” anlayışı yerine “biz” anlayışını geliştirmelidirler.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Altıntaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma”, 344-346.

<sup>45</sup> Cerit, “Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki”, 640-642.

<sup>46</sup> Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki”, 10; Yılmaz - Çelik, “Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi”, 732.

<sup>47</sup> Alkan, *Eğitim Ortamları*, 156-158; Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 128-131; Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 97-102.

<sup>48</sup> Bolat, “Eğitim Örgütlerinde İşbirliği”, 505-512.

<sup>49</sup> Bakioğlu, “Lider Öğretmen”, 11-19; Yılmaz - Çelik, “Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi”, 732.

<sup>50</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği* (Ankara: MEB, 2023), 15-16.

<sup>51</sup> Bolat, “Eğitim Örgütlerinde İşbirliği”, 505-512.

Çalışma grubu materyal temin etmek ve uygun öğretim ortamlarının hazırlanması için okul idaresinden yardım alarak onlarla iş birliği içerisine girmiştir. Ders kitabı temin etmek için okul idaresiyle iş birliği yaptığını Ö2 şöyle belirtmiştir: *“Sene başında Seçmeli Temel Dini Bilgiler ders kitapları eksik geldi. Kitapların tedarik edilmesi için idareden yardım istedim.”* Bazı katılımcılar da etkili bir din öğretimi ortamı için öğrencileri somut materyallerden olan gerçek malzemelerle<sup>52</sup> doğal ortamlarında karşılaştırmak amacıyla resmi işlemlerle ilgili okul idaresinden yardım alarak onlarla iş birliği yapmıştır. Örneğin okul idaresiyle yaptığı iş birliğini Ö6 şöyle örneklendirmiştir: *“Öğrencilere Allah’ın varlığını hissettirmek için onları okulumuzun yanındaki ağaçlık alana götürdüm. Burada öğrencilerin dikkatini ağaçlara, gökyüzüne, güneşe, toprağa, yapraklara, sineklere çektim. Öğrencilere bu güzelliklerin tek başına olamayacağını, bu düzenin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu söyledim. Sonra bunların Allah tarafından yaratıldığını vurguladığımda bunun öğrenciler üzerinde müthiş bir etki yaptığını gördüm. Tabii öğrencileri buraya götürmek için öncelikle idareden izin aldım ve bir idareciyi de yanımda götürdüm.”* Ö5 ise şunları söylemiştir: *“Öğrencilerime caminin bölümlerini göstermek için onları camiye götürüyorum. Bunun için idareden izin alıyorum. Bir idareciyi de yanımda götürüyorum. Burada öğrencilere cami, minare, kubbe, şadırvan, mihrap, kürsü gibi şeyleri tek tek gösteriyorum. Öğrencilerin bunları yerinde görmesi onları çok sevindiriyor. Çünkü dokunabiliyor, gerçek olarak görüyorlar.”* Etkili bir öğretim sürecinin tasarlanması amacıyla okul yönetimi, eğitim öğretim faaliyetlerinin iş birliği içerisinde olması için gerekli imkân ve fırsatları sunmalı ve okul paydaşları arasında iş birliğinin sağlanmasına öncülük etmelidir.<sup>53</sup>

Yapılan gözlemlerde bazı katılımcıların çeşitli materyallerin kullanıldığı etkinlikler için okul idaresinden izin alarak iş birliği yaptıkları tespit edilmiştir. Örneğin Ö4’ün okul bahçesinde Kâbe maketi, renkli karton kâğıtları ve ihram kullanarak öğrencilere hac uygulamasını göstermek ve uygulamak için okul idaresinden izin aldığı gözlemlenmiştir. Öğretmenlerin okul idaresiyle iş birliği yapması, eğitim sisteminin etkinliğini artırmak ve öğrencilere daha iyi bir eğitim sunmak için önemli bir faktördür.<sup>54</sup> Materyal kullanımda öğretmen ve okul idaresinin iş birliğiyle okul kaynaklarının ve imkânlarının daha etkin ve verimli bir biçimde kullanımı sağlanabilir.<sup>55</sup> Çalışma grubu da okul idaresinden izin almak amacıyla iş birliği yaparak öğrencilerin gerçek ortamlarda gerçek yaşam deneyimlerini geçirmelerine fırsat sunmuştur.

### 2.1.5. Müftülük/DİB

Müftülükler ve/veya DİB, DKAB öğretmenlerinin iş birliği yapacağı kurumlardan biridir.<sup>56</sup> Öğretmenler, Kur’an-ı Kerim ve meali, elifba cüzü, siyer kitabı, ihram, misvak, broşür vb. çeşitli materyalleri DİB ve/veya müftülüklerden temin edebilir. Akıllı tahtadan Kur’an ve tecvit öğretimi için DİB Kur’an öğretimi portalından yararlanabilir. Veya öğretmenler müftülüklerle iş birliği yaparak öğrencilere cami tanıtımı kapsamında kubbe, minare, kürsü, mihrap, şadırvan, cübbe vb. gerçek malzemelerin tanıtımını da doğal ortamlarında yapabilir.

Bazı katılımcıların öğretim materyalleriyle ilgili müftülüklerle iş birliği yaptıkları belirlenmiştir. Katılımcılar müftülüklerden Kur’an, meal, elifba, siyer kitabı gibi çeşitli yazılı materyalleri temin ederek iş birliği yaptıklarını belirtmişlerdir. Müftülükle yaptığı iş birliğini Ö3 *“Öğrencilere Kur’an öğretmek için sınıfta ortak bir elifba olsun diye müftülükten elifba istedim. Verdiler.”*, Ö5 *“Okulda Kur’an eksiklerimiz vardı. Müftülükten istemiştik. Bize Kur’an verdiler. Ayrıca dinimi öğreniyorum kitap setleri, elifba da verdiler.”* Ö9 da *“Talebimiz üzerine müftülük bize broşür, ilmihal, kitap, siyer kitabı, Kur’an verdi.”* şeklinde dile getirmiştir. Ö7 ise DİB ile yaptığı iş birliğini şöyle açıklamıştır: *“2017-2018 eğitim yılında diyanete dilekçe yazmıştım. Bana bu kadar Kur’an, meal, siyer kitabı lazımdır diye. Bana istediğim kadar Kur’an, meal ve siyer kitabı*

<sup>52</sup> Edgar Dale, *Audio-Visual Methods In Teaching* (The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959), 42-53; Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 39-41.

<sup>53</sup> Erten Gökçe, “İlköğretimde Okul Aile İş Birliğinin Geliştirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 2000), 204-206; Bakioğlu, “Lider Öğretmen”, 11-19.

<sup>54</sup> Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarıları Arasındaki İlişki”, 10-11.

<sup>55</sup> Cerit, “Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki”, 651-652.

<sup>56</sup> Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, 134-135.

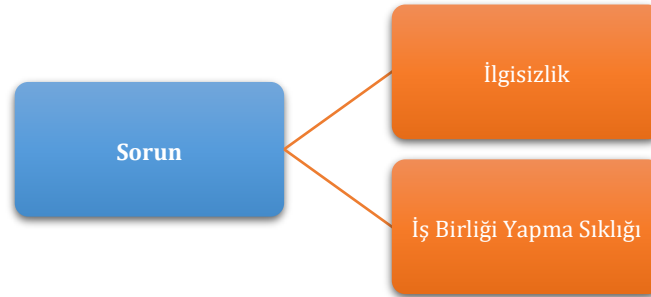
*gönderdiler.*” Buna göre Ö7 Kur’an, meal ve siyer kitabı gibi bazı materyalleri temin ederek DİB ile iş birliği yapmıştır. DKAB öğretmenlerinden beklenen yeterliklerden biri öğretmenlerin müftülük/DİB ile iş birliği yapmaları olduğundan,<sup>57</sup> bazı katılımcıların bu yeterliğe sahip oldukları söylenebilir. Fakat öğretmenlerin DİB/müftülükten yalnızca materyal temin etmek amacıyla iş birliği yapmaları, bu yeterliğe kısmen sahip oldukları şeklinde değerlendirilebilir.

Gözlemlerde Ö3 ve Ö4’ün müftülükten temin ettikleri elifba cüzlerini öğrencilere verip bunları Seçmeli Kur’an-ı Kerim derslerinde kullandıkları görülmüştür. Katılımcıların DİB ile iş birliği yaptıklarına dair ise bir bulguya rastlanılamamıştır.

## 2.2. Öğretmenlerin İş Birliğiyle İlgili Karşılaştığı Sorunlar

Öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapmaları öğrenme öğretme süreçlerine katkı sağlarken, bu süreçte karşılaşılan sorunlar ise elde edilen verimin düşmesine neden olabilmektedir. Araştırmada çalışma grubunun materyal kullanım süreçlerinde iş birliği konusunda bazı sorunlarla karşılaştıkları tespit edilmiştir. Çalışma grubunun karşılaştıkları sorunlarla ilgili ulaşılan alt temalar/kategoriler aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 5: İş Birliği Konusunda Karşılaşılan Sorunlar



Şekilde de gösterildiği gibi materyal kullanım süreçlerinde iş birliği noktasında ilgisizlik ve iş birliği yapma sıklığının az olması sorunları tespit edilmiştir. Tespit edilen bu sorunların materyal kullanım süreçlerine etkisi, ulaşılan alt tema/kategori başlıklarında aşağıda incelenmiştir.

### 2.2.1. İlgisizlik

Araştırmada öğretmenlerin, okul idaresinin, öğrencilerin ve milli eğitim müdürlüğünün materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapmaya ilgisiz kaldıkları belirlenmiştir. Bu durum ise öğrenme öğretme sürecine olumsuz etkilere neden olmuştur.

Bazı katılımcılar DKAB öğretmenlerinin kendileriyle iş birliği yapmaktan kaçındıklarını belirtmiştir. Örneğin Ö4 okulundaki DKAB öğretmenin kendisiyle iş birliği yapmadığını şöyle açıklamıştır: *“Okulumdaki zümre arkadaşım materyallerini benimle paylaşmıyor. Ben arkadaşımın materyal istiyorum ama kendisi vermiyor. Bana ‘her yiğidin yoğurt yiyişi farklıdır’ diyor...Mesela arkadaşım din kültürü derslerine yönelik bir test kitabı çıkarttı. Bana bir tane vermedi. Kitap çıkarttığının haberini bile vermedi.”* Gözlemlerde de materyal kullanım süreçlerinde öğretmenler arasında iş birliğinin yetersiz olduğu, öğretmenlerin genel olarak bireysel hareket ettikleri tespit edilmiştir. Benzer şekilde, Özdoğru’nun farklı branştan öğretmenler üzerinde yaptığı bir araştırmada da ilgisizliğin öğretmenler arasında iş birliğinin yapılmasına bir engel olduğu tespit edilmiştir.<sup>58</sup>

Bazı katılımcılar okul idaresinin öğretim materyalleriyle ilgili iş birliğine açık olmadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö6 *“İdareimiz materyal konusunda çok hassas değil. Mesela materyallerimizi bırakacağımız bir odaya ve bazı materyallere ihtiyacımız olduğunu söyledim. Ne yazık ki hiç ilgilenmediler bile.”* demiştir. Gözlemlerde de bazı sınıflarda tebeşir ve silgi olmadığı için öğretmenlerin yazı tahtasını

<sup>57</sup> Koç, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, 134-135.

<sup>58</sup> Mehmet Özdoğru, “Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 (Temmuz 2021), 135-136.

kullanamadıkları, kimi sınıflarda perde olmadığı için güneşin yazı tahtası ve akıllı tahtada yansıma yapması nedeniyle tahtadakilerin net görünmediği ve imkân olmasına rağmen okullarda öğretim materyallerine bir odanın tahsis edilmediği tespit edilmiştir. Okul donanımıyla ilgili olan bu sorunlara okul idaresinin bir çözüm bulması gerekirken<sup>59</sup> gözlemlerde idarenin bunlarla ilgilenmediği belirlenmiştir. Bu duruma öğretmenlerin öğretim materyallerine karşı ilgisizlikleri, okul idaresiyle iş birliği yapma ve iletişim kurmada yetersiz kalmaları da etkili olmuştur denilebilir. Yapılan bazı araştırmalarda da okul idaresinin DKAB öğretmenleri için öğretim materyallerinin temin edilmesine yardımcı olma ve uygun öğretim ortamlarının hazırlanmasına ilgisiz kaldıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>60</sup>

Bazı katılımcılar milli eğitim müdürlüğünün iş birliğine açık olmadığını dile getirmiştir. Örneğin Ö7 milli eğitim müdürlüğüyle iş birliği yapma konusundaki endişesini şöyle dile getirmiştir: *“‘Milli eğitim müdürlüğüne gidip ‘bana şu şu materyaller lazım, yardımcı olun’ diyebilmeliyim, ama diyemiyorum. Gitsem acaba neyle karşılaşacağım, olumlu karşılanacak mıyım, yoksa ‘hocam kendi başınızın çaresine bakın’ mı diyecekler bilemiyorum. O yüzden rahat gidip kapılarını çalamıyoruz.”* Milli eğitim müdürlüklerinin öğretmenlerin ihtiyaç duydukları materyalleri temin etmelerine ve uygun öğretim ortamlarının hazırlanmasına yardımcı olmaları gerekir.<sup>61</sup> Fakat gözlemlerde milli eğitim müdürlüğünün okullara ders kitabı göndermenin dışında öğretim materyalleriyle ilgili bir yardımda bulunduğu tespit edilememiştir. Bununla birlikte okul idaresi ve öğretmenlerin de bu konuda milli eğitim müdürlüğünden bir talepte bulunmadıkları, milli eğitim müdürlüğüyle iş birliği yapmadıkları gözlemlenmiştir.

Bazı katılımcılar da öğrencilerin iş birliği yapmaya ilgisiz kaldıklarını vurgulamıştır. Örneğin konuyla ilgili olarak Ö5: *“Öğrenciler istediğimiz malzemeleri, bazen de ders kitabını bile getirmiyorlar, ilgisizler.”* Ö2: *“Tahtaya yazı yazdığım da öğrenciler dışarıyı izlemekle, kitaplarını çizmekle veya aralarında konuşmakla uğraşiyor.”* demiştir. Gözlemlerde de öğrencilerin öğretim materyallerine ilgisiz kaldıkları görülmüştür. Katılımcılar derslerde sıklıkla kullandıkları yazı tahtası, ders kitabı ve akıllı tahta gibi materyalleri kullanırken öğrencileri aktifleştirmemişlerdir. Bu durum da öğrencilerin materyallere ilgisiz kalmalarına, dikkatlerinin dağılmasına, gürültü, ders dışı uğraş, yerinden kalkma gibi sınıf yönetimi konusunda çeşitli sorunlara neden olmuştur.<sup>62</sup> DKAB öğretmenleriyle yapılan kimi araştırmalarda da öğrencilerin öğretim materyallerine ilgisiz kaldıkları bulgusu,<sup>63</sup> bu araştırma bulgusuyla uyusmaktadır.

İş birliğine karşı ilgisizliğin nedeni eğitim paydaşlarının iş birliğinin eğitsel değerini yeterince anlayamadıklarına bağlanabilir.<sup>64</sup> Okul içerisinde iş birliğine karşı olan ilgisizlik ise öğrencilerin akademik başarılarını olumsuz açıdan etkilemektedir.<sup>65</sup> Bu çerçevede eğitim paydaşları arasında iş birliğinin geliştirilmesi için iş birliğinin önemine yönelik hizmet içi eğitimlerin yapılması önem arz etmektedir.

## 2.2.2. İş Birliği Yapma Sıklığı

Çalışma grubunun öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma sıklığının az olduğu belirlenmiştir. Bu sorun katılımcıların görüşlerine farklı şekilde yansımıştır. Ö5 *“Genellikle az iş birliği yapıyorum. O da ihtiyaç duyduğumda.”* Ö6 *“Öğretim işime genellikle kimseyi karıştırmam. Kendi işimi kendim yaparım.”* Ö8 ise *“Doğrusu çok iş birliği yaptığımı söyleyemem.”* ifadeleriyle iş birliği yapma sıklığının az olduğunu açıklamıştır. Gözlemlerde de katılımcıların iş birliği yapma sıklıklarının az olduğu tespit

<sup>59</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 221-236.

<sup>60</sup> Müslüm Yalçı, *Dkab ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Akıllı Tahta Kullanma Becerileri (Diyarbakır Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38; Recep Uçar, *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 55-57.

<sup>61</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Millî Eğitim Bakanlığı İl ve İlçe Millî Eğitim Müdürlükleri Yönetmeliği* (Ankara: MEB, 2012), 6-8.

<sup>62</sup> Kenan Okan, *Eğitim Teknolojisi (Eğitim Araçlarından Yararlanma)* (Ankara: Gül Yayın Evim, 1979), 64; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 100-104.

<sup>63</sup> Uçar, *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler*, 55-56; Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*, 142-145.

<sup>64</sup> Altıntaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma”, 350.

<sup>65</sup> Bakioglu, “Lider Öğretmen”, 11-19; Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki”, 11.

edilmiştir. Buna göre okullarda yapılan toplam 48 ders saatinde Ö2 ve Ö9'un materyal temin ederek DKAB öğretmenleriyle, Ö7 ve Ö8'in de öğrencilerle, Ö4 ve Ö7'nin izin alarak okul idaresiyle ve Ö1 ve Ö8'in materyal paylaşımında bulunarak DKAB öğretmeniyle birer ders saatinde iş birliği yaptığı gözlemlenmiştir. Bu bulguya paralel olarak DKAB<sup>66</sup> ve farklı branştan öğretmenler<sup>67</sup> üzerinde yapılan araştırmalarda da öğretmenlerin yaptıkları iş birliğinin az olduğu ve bu konuda yetersiz kaldıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Bazı katılımcılar iş birliği yapma sıklığının az olmasını okul tecrübelerine dayandırarak açıklamıştır. Örneğin Ö5 “*Öğretmenliğe ilk başladığımda öğretmenlere dersi nasıl daha etkili anlatacağımı, hangi materyalleri kullanırsam dersi daha güzel işleyeceğimi sorardım. Ama artık tecrübe kazandım, buna artık ihtiyacım olmuyor.*” Ö6 ise “*On yıldan fazladır öğretmenim. Tecrübelerim bana yol gösterici olduğu için çok da iş birliği yapma ihtiyacı duymuyorum diyebilirim.*” demiştir. Görüşme verilerinden katılımcıların mesleki kıdemlerinin artmasıyla iş birliği yapmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Oysaki mesleki kıdemi fark etmeksizin etkili bir din öğretimi için DKAB öğretmenlerinin bilgi, tecrübe ve öğretim materyalleriyle ilgili meslektaşlarıyla, farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapmaları gerekir.<sup>68</sup> Bu nedenle öğretmenlerin mesleki kıdemlerinin artması iş birliği yapmaya bir engel değil, mesleki tecrübe paylaşımı açısından bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

Özdoğru, farklı branştan öğretmenler üzerinde yaptığı araştırmada öğretmenlerin iş birliği yapma sıklıklarının az olmasını bazı nedenlere dayandırmıştır. Buna göre öğretmenler, olumsuz kişilik özellikleri (güvensizlik, hırs, bencillik gibi), iletişimsizlik, gruplaşma, mesleki rekabet, resmi prosedürün bireyselliği öngörmesi, iş birliğinin öğretmenler arasında yetersizlik şeklinde algılanması, kuşaklararası çatışma, zorlu çalışma koşulları ve kültürdeki değişim nedeniyle az sıklıkta iş birliği yapmaktadırlar.<sup>69</sup>

## Sonuç

DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapma durumlarını belirlemek amacıyla yapılan araştırmada iki ana temaya ulaşılmıştır. Bunlar, öğretmenlerin iş birliği yaptığı kişiler/kurumlar ve karşılaşılan sorunlardır.

Araştırmada, çalışma grubunun materyal kullanım süreçlerinde DKAB öğretmenleri, öğrenciler, farklı branştaki öğretmenler, okul idaresi, müftülük ve DİB ile iş birliği yaptığı sonucuna ulaşılmıştır. Eğitim sürecinin birçok paydaşı bulunmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı, milli eğitim müdürlüğü, öğrenci velileri, okulun diğer personeli, sivil toplum kuruluşları, valilik, kaymakamlık, belediye, üniversite vb. kişi ve kurumlar eğitim paydaşları arasında yer almaktadır. Buna göre çalışma grubunun eğitim paydaşlarından az kişi ve kurumla iş birliği yaptığı söylenebilir. Benzer şekilde DKAB öğretmenleri<sup>70</sup> ve farklı branştan öğretmenler üzerinde yapılan araştırmalarda da öğretmenlerin az sayıda kişi ve/veya kurumla iş birliği yaptıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>71</sup> Bu durumun nedeni, öğretmenlerin bu konuda yeterli bilgi, ilgi ve beceriye sahip olmamaları olabilir.<sup>72</sup> Bu kapsamda DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde iş birliği yapmanın gerekliliğine yönelik eğitimlere ihtiyaç duydukları söylenebilir.

Çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yaptığı kişilerin özellikle okulun iç paydaşları olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda katılımcıların çoğunlukla okul iç paydaşlarından olan öğretmenler, öğrenciler ve okul idaresiyle iş birliği yaptığı belirlenmiştir. Katılımcılardan sadece az bir

<sup>66</sup> Safınaz Asrı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 69; Altıntaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma”, 344-346.

<sup>67</sup> Yılmaz - Çelik, “Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi”, 733; Özdoğru, “Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri”, 133-134.

<sup>68</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 221-236.

<sup>69</sup> Özdoğru, “Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri”, 135-136.

<sup>70</sup> Altıntaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma”, 343-349.

<sup>71</sup> Özdoğru, “Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri”, 134.

<sup>72</sup> Tuncay Ceylan - Eyup Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 283.



kısımının okulun dış paydaşlarından müftülük ve DİB ile iş birliği yaptığı neticesine ulaşılmıştır. Çalışma grubunun okulun dış paydaşlarına nispeten okulun iç paydaşlarıyla daha çok iş birliği yapması, katılımcıların bu konuda gerekli çabayı sarf etmedikleriyle ilişkilendirilebilir. Çünkü öğretmenlerin okulun dış paydaşlarıyla iş birliği yapması belli bir zaman, emek ve maliyeti gerekli kılmaktadır. Fakat okulun iç paydaşlarına erişim kolay olup bunlarla iş birliği yapmak için emek, maliyet ve zaman harcamaya pek gerek duyulmamaktadır.<sup>73</sup> Bu durum öğretmenlere iş birliği konusunda kolaylık sağlasa da yapılan iş birliği okulun iç paydaşlarıyla sınırlandırıldığı için bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Çünkü öğretmenler okul dışındaki farklı kişi, kurum ve kuruluşlarla da iş birliği yaparak çeşitli öğretim materyallerini temin edebilir, geliştirebilir ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayacak eğitimler alabilirler.<sup>74</sup>

Çalışma grubu DKAB öğretmenleri, öğrenciler, okul idaresi, müftülük ve DİB ile özellikle materyal temin etmek amacıyla iş birliği yapmıştır. Çalışma grubunun özellikle öğretim materyallerini temin etmek amacıyla iş birliği yapması, onların materyal kullanım anlayışlarıyla ilişkilendirilebilir. Katılımcılar kendi materyallerini tasarlayıp geliştirmekten çok, genellikle hazır öğretim materyallerini kullanmışlardır. Bu nedenle katılımcılar, hazır öğretim materyallerini başka kişilerden veya kurumlardan temin etmek amacıyla onlarla iş birliği yapmak durumunda kalmışlardır. Bu bulgu literatürdeki araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir. DKAB öğretmenleri üzerinde yapılan çeşitli araştırmalarda da öğretmenlerin çoğunlukla hazır öğretim materyallerini kullandıkları, bu nedenle kullandıkları materyalleri internetten, öğrencilerden veya öğretmenlerden temin ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.<sup>75</sup> Öğretmenlerin çoğunlukla hazır öğretim materyallerini kullanmalarının nedeni ise onların materyal konusunda yeterli ilgi, bilgi ve beceriye sahip olmadıklarıyla<sup>76</sup> ya da temin edilmesi zaman, maliyet ve emek gerektirmeyen akıllı tahta, yazı tahtası, ders kitabı gibi okul içi kaynaklarını kullanmalarıyla açıklanabilir.

Bazı katılımcılar da öğretim materyalleriyle ilgili meslektaşlarıyla bilgi alışverişinde bulunmak amacıyla, bazı katılımcılar ise okul idaresinden izin almak amacıyla iş birliği yapmıştır. Materyal temin etmek, bilgi alışverişinde bulunmak ve izin almak materyal kullanım sürecinin ilk basamağı olan hazırlık sürecinde yapılan faaliyetlerdir. Buna göre çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili yaptığı iş birliğinin bu basamakla sınırlı kaldığı söylenebilir. Bu durum ise öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanma konusunda iyi yetişmediklerine işaret etmektedir.<sup>77</sup> Çünkü öğretim materyallerinin kullanımı, materyal tasarlama, geliştirme ve kullanma basamaklarının sistematik bir sonucudur. Öğretmenlerden bu basamakların her birinde farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yaparak etkili bir öğretim ortamı tasarlamaları beklenir.<sup>78</sup>

Materyal kullanım süreçlerinde iş birliğiyle ilgili iki sorun tespit edilmiştir: ilgisizlik ve iş birliği yapma sıklığı. Araştırmada öğretmen, öğrenci, okul idaresi ve milli eğitim müdürlüğünün öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapmaya ilgisiz kaldıkları, iş birliğine açık olmadıkları belirlenmiştir. Benzer şekilde yapılan araştırmalarda da öğretmenlerin eğitim paydaşlarıyla iş birliğine açık olmadıklarına işaret edilerek öğretmenlere iş birliği ve takım çalışması konusunda seminer ve kursların verilmesi gerektiği önerilmiştir.<sup>79</sup> Öğretmenlerin iş birliği yapmada yetersiz kalması bu durumu tetiklemiş olmalıdır. Çünkü öğretmenlerden meslektaşlarıyla, okul idaresiyle, öğrencilerle, velilerle ve okul dışındaki kurumlarla iş birliği yaparak eğitim paydaşları arasında iş birliğinin yapılmasına öncülük etmesi beklenir.<sup>80</sup> Buna göre

<sup>73</sup> Okan, *Eğitim Teknolojisi*, 28-31.

<sup>74</sup> Cevat Alkan - Haydar Taymaz, *Öğretmeyi Öğretmek* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1987), 52.

<sup>75</sup> Güneş, "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", 498; Mehmet Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", *Bilimname* 2017/33 (Mayıs 2017), 48-49; Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*, 139.

<sup>76</sup> Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 92-95.

<sup>77</sup> Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 75.

<sup>78</sup> Alkan, *Eğitim Teknolojisi*, 150; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*, 65.

<sup>79</sup> Bakioğlu, "Lider Öğretmen", 11-19; Gökçe, "İlköğretimde Okul Aile İş Birliğinin Geliştirilmesi", 206-209; Harun Yılmaz - Hüseyin Kocasarıç, "Hizmetiçi Öğretmen Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yenilikçi Öğretmenler Programı ve Değerlendirmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (Ağustos 2010), 60-62.

<sup>80</sup> Yılmaz - Çelik, "Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi", 732.

çalışma grubunun az kişi ve kurumla iş birliği yapması, yapılan iş birliğinin ise planlı, sistemli ve etkin olmaması eğitim paydaşları arasında yeterli düzeyde iş birliğinin yapılamamasına ve iş birliğinin ilgi görmemesine neden olduğu düşünülmektedir.

Çalışma grubunun öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapma sıklığının az olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların öğretim materyalleriyle ilgili yaptığı iş birliği, temin edilmek istenen öğretim materyallerinin alınması ve yapılan etkinliklerin süresiyle sınırlı kalmıştır. Yapılan bazı araştırmalarda da öğretmenlerin eğitim süreçlerinde iş birliği yapmada yetersiz kaldıkları ve az sıklıkta iş birliği yaptıkları sonucuna ulaşılması,<sup>81</sup> bu çalışma bulgularıyla örtüşmektedir. Öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapma sıklığının az olması onların sahip oldukları eğitim anlayışıyla açıklanabilir.<sup>82</sup> Buna göre çalışma grubu, öğretmen takrirlerine dayalı öğretmen merkezli bir eğitim anlayışına sahip olduklarından derslerini genellikle kendi anlatımlarıyla geçirmiş, akıllı tahta, yazı tahtası, ders kitabı gibi az sayıda ve çeşitte öğretim materyalini kendileri kullanmış ve bu konuda bireysel hareket etmişlerdir.

Çalışma grubunun sadece materyallerin hazırlanması sürecine yönelik, az sayıda kişi ve kurumla az sıklıkta iş birliği yapması ve eğitim paydaşları arasında iş birliğine yönelik ilgisizliğin nedeni katılımcıların bu konudaki bilgi ve beceri eksikliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>83</sup> Katılımcılar iş birliği konusundaki bilgi ve beceri eksikliklerinden dolayı iş birliği yaptıklarında bunu profesyonelce yapamamışlardır. Bu durumun da materyal kullanım süreçlerinde iş birliğinden beklenen yararların yeterli düzeyde gerçekleşmemesine neden olduğu söylenebilir.

Öğretim materyallerinin kullanım süreçlerinde etkili bir iş birliğinin yapılması için bazı öneriler geliştirilebilir. Bu önerileri şöyle sıralamak mümkündür:

- Öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde iş birliği yapmanın önemi ve gerekliliği konusunda öğretmenlere hizmet içi eğitimler alan uzmanları tarafından verilmeli.
- Okulda iş birliği kültürünün oluşması için mevzuatta öğretmenlerin bireysel sorumlulukları yerine kolektif sorumluluğu önceleyen düzenlemeler yapılmalı.
- Araştırmacılar, öğrenciler, farklı branştaki öğretmenler, okul idaresi, öğrenci velileri, milli eğitim müdürlüğü, DİB, müftülük, üniversiteler, sivil toplum kuruluşları gibi eğitim paydaşlarının DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapma konusundaki görüş ve uygulamalarını araştırmalı. Araştırmacılar, ulaştıkları sonuçları ise bu araştırma bulguları ile karşılaştırarak konuyla ilgili ortak sorunları ortaya koymalı.

## Beyanname

**1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.

**2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.

**3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Araştırma için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığından 27.10.2021 tarihli, E.88656144-000- 2100291655 sayılı, 16 nolu oturumda 190 nolu karar ile etik izni alınmıştır.

**4. Yazar Katkısı:** Çalışma tasarımı, veri analizi ve makale yazımı iki yazar birlikteliğinde, verilerin toplanması ve makale gönderimi ise sorumlu yazar tarafından yapılmıştır.

<sup>81</sup> Demirtaş, "Okul Kültürü İle Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki", 8-11; Necla Köksal, "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterliklerinin Öğretmen, Müdür ve Bakanlık Yetkilileri Tarafından Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (Ocak 2008), 40-44; Özdoğru, "Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri", 137-138.

<sup>82</sup> Bakioğlu, "Lider Öğretmen", 11-19.

<sup>83</sup> Ceylan - Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar", 283.

## Kaynakça

- Alkan, Cevat – Taymaz, Haydar. *Öğretmeyi Öğretmek*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1987.
- Alkan, Cevat. *Eğitim Ortamları (Kavramlar Süreçler Araçlar Gereçler Planlama Organizasyon Yönetim Kullanma)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979.
- Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 7. Basım, 2005.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 339-352.
- Asrı, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aydın, M. Şevki. *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Basım, 2009.
- Bakioğlu, Ayşen. "Lider Öğretmen". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/10 (30 Ekim 1998), 11-19.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık, 3. Basım, 1997.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Öğretim Metodu ve Uygulama*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974.
- Bolat, Salih. "Eğitim Örgütlerinde İşbirliği". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 8/8 (1 Eylül 1996), 505-512.
- Büyükkaragöz, Savaş - Çivi, Cuma. *Genel Öğretim Metotları Öğretimde Planlama Uygulama*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 10. Basım, 1999.
- Cerit, Yusuf. "Öğretmenlerin Örgütsel Güven Düzeyleri İle İşbirliği Yapma Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (01 Ağustos 2009), 637-657.
- Ceylan, Tuncay - Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 255-287.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınlar, 3. Basım, 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi (Kavramlar Araç ve Yöntemler Merkezler)*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979.
- Dale, Edgar. *Audio-Visual Methods In Teaching*. The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959.
- Demir, Rıdvan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Demirtaş, Zülfü. "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki". *Eğitim ve Bilim* 35/158 (26 Ekim 2010), 1-13.
- Doğdu, Süleyman - Arslan, Zülfikar. *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*. Ankara: Tek Işık Baskı, 1993.
- Erdem, Eda. *Program Geliştirmede Yapılandırıcılık Yaklaşımı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Gökçe, Erten. "İlköğretimde Okul Aile İş Birliğinin Geliştirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/7 (31 Ocak 2000), 204-209.
- Güneş, Adem. "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (15 Haziran 2012), 479-506.
- Güneş, Adem. *Din Öğretimi Materyalleri*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım, 2019.
- ISTE, International Society for Technology in Education. "Standards Teachers". Erişim 19 Aralık 2022. <https://www.iste.org/standards/iste-standards-for-teachers>
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. 523-552. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 107-149.
- Korkmaz, Mehmet. "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları". *Bilimname* 2017/33 (29 Mayıs 2017), 35-66.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Köksal, Necla. "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterliklerinin Öğretmen, Müdür ve Bakanlık Yetkilileri Tarafından Değerlendirilmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (1 Ocak 2008), 36-46.

- Kumar, Ranjit. *Araştırma Yöntemleri*. ed. Ömay Çokluk. Ankara: Edge Akademi Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1986.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*. Ankara: MEB, 2008. [https://oygm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_11/06160735\\_12-YYretmen\\_Yeterlikleri\\_KitabY\\_din\\_kYltYrY\\_ve\\_ahlak\\_bilgisi\\_YYretmeni\\_Yzel\\_alan\\_yeterlikleri\\_ilkYYretim\\_parYa\\_15.pdf](https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12-YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim_parYa_15.pdf)
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim Bakanlığı İl ve İlçe Millî Eğitim Müdürlükleri Yönetmeliği*. Ankara: MEB, 2012. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=16774&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği*. Ankara: MEB, 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19942&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Okan, Kenan. *Eğitim Teknolojisi (Eğitim Araçlarından Yararlanma)*. Ankara: Gül Yayın Evim, 1979.
- Özdemir, Mustafa. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özdemir, Şuayip. "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu". *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*. ed. Ali Toksarı. 166-188. Ankara: T.D.V. Yayın Matbaacılık, 1998.
- Özdoğan, Mehmet. "Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 ((31 Temmuz 2021), 125-147.
- Rıza, Enver Tahir. *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*. İzmir: Anadolu Matbaası, 4. Basım, 1997.
- Seferoğlu, Süleyman Sadi. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Smaldino, Sharon E. vd. *Eğitim Teknolojileri ve Öğrenme Araçları*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Şener, Burhan. *Modern Otel İşletmelerinde Yönetim ve Organizasyon*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1997.
- Şimşek, Nazmi. *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2002.
- Türk Dil Kurumu Sözlük*. Erişim 19 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uçar, Recep. *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Uşun, Salih. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı-Tasarım-Seçim-Geliştirme-Kullanım-Yöntem-Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Wittihe, Walter A. – Schuller, Charles F. *Görsel-İşitsel Araçlar*. çev. İlhan Özdi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Yalçı, Müslüm. *Dkab ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Akıllı Tahta Kullanma Becerileri (Diyarbakır Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2003.
- Yaşlı, Muhammed Emin. *Ortaöğretim Kurumları 9. ve 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal ve Verimliliğe Olan Etkisi (Konya İl Merkezi Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yelken, Tuğba Yanpar. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.
- Yılmaz, Harun - Kocasarı, Hüseyin. "Hizmetçi Öğretmen Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yenilikçi Öğretmenler Programı ve Değerlendirmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (1 Ağustos 2010), 51-64.
- Yılmaz, Kürşad - Çelik, Mustafa. "Öğretmenler Arasında Mesleki İşbirliğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (24 Nisan 2020), 731-740.
- Yurdakul, Bünyamin. "Yapılandırıcılık". *Eğitimde Yeni Yönelimler*. ed. Özcan Demirel. 39-65. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2010.

**MÜSLÜMAN KÜLTÜR İÇİN GELİŞTİRİLEN DİNİ GELİŞİM MODELLERİ;  
BİR SİSTEMATİK LİTERATÜR TARAMASI VE META-ANALİZİ**

*Religious Development Models Developed for Muslim Culture; A Systematic Literature  
Review and Analysis*

**RÜMEYSA NUR GÜRBÜZ DOĞAN (Sorumlu Yazar)**

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi  
Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Assist. Prof. Dr., Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of  
Psychology of Religion, Ankara, Türkiye  
rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0001-7377-4179

**FATMA BETÜL ALICILAR**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din  
Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Graduate Student, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of  
Psychology of Religion, Ankara, Türkiye  
fatmabetul.alicilar@student.asbu.edu.tr  
ORCID ID: 0009-0002-3044-7762

**AYŞENUR ÇAĞIL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din  
Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Graduate Student, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of  
Psychology of Religion, Ankara, Türkiye  
ylmzaysenur65@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-2429-773X

**FATMA BERBER**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din  
Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Graduate Student, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of  
Psychology of Religion, Ankara, Türkiye  
fatma.berber@student.asbu.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0003-4058-7048

## BELAL MANSOOR ALI AL-FAKIH

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Graduate Student, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Ankara, Türkiye  
belal.alfakih@student.asbu.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0002-6947-8892

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 23.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 22.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

### Atıf | Cite as

Gürbüz Doğan, Rümeyza Nur vd. "Müslüman Kültür İçin Geliştirilen Dini Gelişim Modelleri; Bir Sistematik Literatür Taraması ve Meta-analizi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 197-215. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.03>

Gürbüz Doğan, Rümeyza Nur vd. "Religious Development Models Developed for Muslim Culture; A Systematic Literature Review and Analysis". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 197-215. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.03>

### İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## Müslüman Kültür İçin Geliştirilen Dini Gelişim Modelleri; Bir Sistemik Literatür Taraması ve Meta-analizi

### Öz

Her ne kadar dini gelişim, gelişim psikolojisinin önemli bir konusu olarak değerlendirilse de din denilen olgunun kültürün ve toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası olarak kendini göstermesi, gelişimin yerelliği konusundaki tartışmalara kapı açmıştır. Sosyal psikoloji alanında yapılan son çalışmalar, gelişimin evrensel olarak gerçekleştiğini savunan teorilerden ziyade, kültür merkezli bir bakış açısına sahip teorilerin oluşturulmasını önermektedir. Batının dini ve kültürel değerleri çerçevesinde geliştirilen dini gelişim teorilerinin bu açıdan dünyanın başka yerlerinde karşılığının olup olmadığı zaten tartışma konusudur. Sunulan çalışmada Müslüman kültürüne yönelik geliştirilen çalışmalar değerlendirilmekte ve Müslüman toplumların dini gelişimini evrenselden ziyade yerel boyutta ele alınmaktadır. Dini gelişim alanında yapılan çalışmaların çoğu, literatürde halihazırda var olan teorilere dayanmakta ve bu teorilerin Müslüman toplumlarla uygunluğu tartışılmaktadır. Bir dini gelişim modeli üretme kaygısı taşımadan, kültürdeki dini gelişimin aşamalarını belirlemek amacıyla yapılan çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Hazırlanan sistematik derlemede, sahada Müslüman kültürü esas alınarak üretilen teoriler ve Müslüman toplumlarda dini gelişimin seyrini anlamaya çalışmak amacıyla yapılan ve mevcut herhangi bir teori üzerine inşa edilmeyen çalışmaların bir araya getirilmesi amaçlanmaktadır. Araştırma kapsamında Kasım ve Aralık 2022'de Dergipark, Google Akademik, Web of Science, ScienceDirect ve YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanları "Müslüman toplum, Müslüman coğrafya, Müslüman ülke, Müslüman topluluk", "Din, Manevi\*, İnan\*, İman\*", "Gelişim, Evre, Dönem, Değişim" ve "Teori, Model, Kuram, Düşünce" şeklinde dört kategori olarak belirlenen anahtar kelimelerle Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak 3 dilde taranmıştır. Tarama sonucunda 14536 adet referans başlık taramasına tabi tutulmuş ve 45 çalışma öz ve tam metin analizine tabi tutulmuştur. Tarama sürecinden sonra, toplamda 7 çalışma dahil etme kriterlerini karşılayıp analiz edilmiştir. Sonuç olarak, sunulan sistematik literatür taramasında Müslüman kültürdeki dini gelişimin genel bir resmi çizilmektedir. Bu tablodan hareketle Müslüman toplumlarda bebeklik dönemindeki dini gelişim, tıpkı Fowler'ın teorisinde olduğu gibi sevgi ve güven duygusuna yapılan vurguyla şekillenmektedir. Ancak Batı kültüründe geliştirilen teorilerin aksine, incelemeye dahil edilen çalışmalarda Müslüman kültüründe çocukluğun dini gelişiminde soyut düşünme yeteneğinin daha erken başladığı öne sürülmektedir. Öte yandan araştırmalar, ergenlik dönemine gelindiğinde bireyin geleneksel dini inanç ve ritüelleri sorgulamaya başladığını, incelediğini ve özerk bir değer sistemi oluşturduğunu göstermektedir. Ergenliği ele alan çalışmaların tamamında bu dönemde dini değerlere karşı geliştirilen sorgulama davranışı ve şüphe duygusunun, yetişkinlikte özerk dini düşüncenin oluşması için önemli bir hazırlık süreci olduğu belirtilmektedir. Yetişkinlik ve yaşlılık konularını ele alan çalışmalarda ise bu dönemin çoğunlukla uyum, istikrar ve olgun bir din algısıyla simgelandiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Müslüman toplumlara yönelik geliştirilen dini gelişim teorilerinin sınırlı olduğu ve alanda Müslüman toplumların dini gelişimi üzerine daha fazla çalışma yapılması gerektiği tespit edilmiştir. Literatürdeki dini gelişim teorilerinin Batı merkezli olması ve kültürel adaptasyon olmadan Müslüman toplumlara uygulanması, bu toplumların dini gelişiminin teorik açıdan yansıtılmasını ve erken yaşlarda başlayan soyut Tanrı anlayışı gibi konuların değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda mevcut teorilerin kültürel uyarlaması üzerinde çalışıldıktan sonra Müslüman kültürü için ileriki çalışmalardan yararlanılması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, İnanç Gelişimi, Dindarlık, Müslüman Kültür.

## Religious Development Models Developed for Muslim Culture; A Systematic Literature Review and Meta-analysis

### Abstract

Although religious development is considered as an important subject of developmental psychology, the fact that the phenomenon called religion manifests itself as an integral part of culture and social structure has opened the door to discussions on the locality of development. Recent studies in the field of social psychology suggest the creation of theories with a culture-centered perspective, rather than theories that argue that development occurs universally. It is already a matter of debate whether religious development theories developed within the framework of Western religious and cultural values have equivalents in other parts of the world in this respect. In the presented study, studies on Muslim culture are evaluated and the religious development of Muslim societies is discussed at a local level

rather than universal. Most of the studies conducted in the field of religious development are based on existing theories in the literature, and the suitability of these theories with Muslim societies is discussed. Studies carried out to determine the stages of religious development in culture, without worrying about producing a model of religious development, come to the fore. In the prepared systematic review, it is aimed to bring together the theories produced in the field based on Muslim culture and the studies conducted to try to understand the course of religious development in Muslim societies and which are not built on any existing theory. Within the scope of the research, Dergipark, Google Scholar, Web of Science, ScienceDirect and YÖK National Thesis Center databases were searched in November and December 2022, and scanned in 3 languages as Turkish, English and Arabic, with the keywords determined in four categories as "Muslim society, Muslim geography, Muslim country, Muslim community", "Religion, Spiritual\*, Believe\*, Faith\* ", "Development, Stage, Period, Change" and "Theory, Model, Theory, Thought". As a result of the screening, 14536 reference titles were scanned and 45 studies were subjected to abstract and full text analysis. After the screening process, a total of 7 studies met the inclusion criteria and were analyzed. In conclusion, a general picture of religious development in Muslim culture is drawn in the presented systematic literature review. Based on this picture, religious development in infancy in Muslim societies is shaped by the emphasis on the feeling of love and trust, just like in Fowler's theory. However, unlike the theories developed in Western culture, the studies included in the review suggest that the ability to think abstractly begins earlier in the religious development of childhood in Muslim culture. On the other hand, research shows that by adolescence, the individual begins to question and examine traditional religious beliefs and rituals and creates an autonomous value system. In all studies dealing with adolescence, it is stated that the questioning behavior and feeling of doubt developed against religious values during this period are an important preparatory process for the formation of autonomous religious thought in adulthood. In studies dealing with adulthood and old age, it is emphasized that this period is mostly symbolized by harmony, stability and a mature perception of religion. In this context, it has been determined that the religious development theories developed for Muslim societies are limited and more studies on the religious development of Muslim societies are needed in the field. The fact that religious development theories in the literature are Western-centered and applied to Muslim societies without cultural adaptation makes it difficult to theoretically reflect the religious development of these societies and evaluate issues such as abstract understanding of God that begins at an early age. In this context, after studying the cultural adaptation of existing theories, it is recommended to benefit from further studies for Muslim culture.

**Keywords:** Psychology of Religion, Faith Development, Religiosity, Muslim Culture.

## Giriş

Gelişim, bireyin anne karnından itibaren benliğinde ve sosyal alanda kendini gösteren çok yönlü ve karmaşık bir değişim sürecidir.<sup>1</sup> Biliş ise insanın bilme, algılama, hatırlama, düşünme, okuma, yazma gibi zihinsel süreçlerine verilen isimdir. Bireyin doğrudan yaşamını etkileyen bilişsel gelişim, psikoloji ve pedagoji çalışmalarında önemli bir araştırma konusu olmuştur.<sup>2</sup>

Bilişsel gelişim konusuna bakıldığında karşımıza çıkan ilk ismin Piaget olduğu ve çevresindeki çocukların algılama biçimlerini ve gelişim evrelerini gözlemleyerek bilişsel gelişim teorisi geliştirdiği bilinmektedir. Bilişsel ekolün takipçilerine göre zihinsel gelişim beraberinde ahlaki yargı gelişimini getirir.<sup>3</sup> Ahlaki gelişim bireyin doğru ve yanlış arasındaki ayrımı belirleyen değer ve öğretilerin algılanmasıyla başlayan bir süreç olup, ahlaki açıdan gelişim gösteren birey dini öğretileri de algılar ve anlamlandırır. Bu bağlamda, ahlaki ve dini gelişim birbirine paralel ilerleyen gelişim süreçleri olarak ele alınır.

Sunulan sistematik derlemenin kapsamını oluşturan dini gelişimin önemli ölçüde bilişsel gelişimle ilişkili olduğu görülmektedir. Araştırmacılar, inanmanın da tıpkı bilme ve algılama gibi zihinde gerçekleşen bir eylem olduğu düşüncesiyle Piaget'in bilişsel gelişim teorisini dini gelişime uygulamışlardır.

<sup>1</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022), 35.

<sup>2</sup> Asım Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Özel Sayı (Nisan 2016), 97.

<sup>3</sup> Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 78.



Piaget'in takipçilerinden olan ve zihinsel gelişim ile dini gelişimi birbirine paralel yürüten Elkind<sup>4</sup>, dini gelişimi dört evreye ayırmaktadır. Korunma ve himaye arayışı olarak isimlendirilen ilk evrede korunma arayışında olan çocuğun içinde bulunduğu durum onu, süreklilik arayışında olduğunu gösteren kaybolan nesnelere arama davranışına yöneltir. Bu arayış süreci ise Tanrı ile tanışmasıyla son bulur. Temsil arayışı evresinde Tanrı'nın varlığını kabul eden bir çocuk için O'nu temsil edecek bir arayış başlar ve çocuk, zihinsel imajlar ve dili ile dünyanın temsillerini oluşturur. Üçüncü olarak, birçok öğrenmenin gerçekleştiği ilişki arayışı evresinde birey, Tanrı ile nasıl bir ilişki geliştireceği sorunu ile karşılaşır ve çözümler aramaya başlar. Dini gelişimin son aşaması olarak kabul ettiği idrak arayışı döneminde Elkind, ergenlik dönemine gelen bireyin dinden uzaklaştığını ve çocukluğunda yaptığı ibadetleri artık bir kenara bıraktığını gözlemlemekte ve bu durumu dini reddetme olarak değil de kurumsal din ile bireysel dini birbirinden ayırma olarak ele almaktadır.<sup>5</sup>

Kendi evre teorisini Piaget'in bilişsel gelişim teorisine dayandıran diğer bir araştırmacı da Goldman'dır. Goldman'a göre, dini düşünce gelişimi beş evrede gerçekleşmektedir. İlk olarak, sezgisel dini düşünce evresinde, bireyin dini konulara dair düşünce yapısı dağınık, mantıksız ilerler ve birey, zihinsel yetersizliğinden dolayı dini hayatla ilgili fikirlere sahip değildir.<sup>6</sup> Sonrasında, birinci geçiş aşaması adı verilen dönemde çocuk, mantıksal açıklamalara başvurmaya başlar ve zihninde sezgisel ile somut dini düşünce birbirine zıt halde konumlandırılır. Üçüncü evre olan somut dini düşünce aşaması, bireyin mantıksal çıkarımları kullanmaya başladığı ve düşünce yapılarının kendi tecrübi verileriyle sınırlı olduğu bir süreçtir. Nitekim, bu aşamada somut olaylar arasında genelleme yapamayan, dini ifade ve sloganları lafzi olarak yansıtamayan çocuk, Tanrı'yı bir güç kaynağı olarak algılamaktadır. Bu dönemden sonra ikinci geçiş aşamasına gelindiğinde çocuklar, soyut düşüncenin farklı biçimlerini denemeye başlarlar. Biriken somut düşünceleri ile düşünsel çatışma yaşadıkları bu süreçte, soyut düşüncenin egemenliği genişlemektedir. Goldman'ın teorisinde son evre olan soyut dini düşünce aşaması, çocukların verilerinden ihtimaller ürettikleri, soyut kavramlar ve semboller kullandıkları, tutarlılıklarının geliştiği, gelişimin hızlandığı ve deneyimlerinin dini düşünceyi etkilediği aşama olarak ele alınmaktadır.<sup>7</sup>

Alanın diğer bir önemli ismi olan Fowler, dindar bireylerle yaptığı çalışmalar sonrasında inancın tüm şekillerini içine alan ve ömür boyu süren dini gelişim teorisini ortaya koymuştur.<sup>8</sup> Fowler'ın inanç gelişim evrelerini incelediğimizde ilk evre farklılaşmamış-temel inanç evresidir. Bu evrede sadakat, güven gibi duyguların temelleri atılır ve bu dönemde oluşabilecek güvensizlik durumu, bireyin hayatını ömür boyu etkilemektedir. İkinci evre, sezgisel- projektif inanç döneminde, gelişen düşünme yetisi ve hayal dünyasıyla çocuk, inancı daha iyi algılamaya ve duygularıyla birleştirmeye başlar. Aynı zamanda bu yaş aralığındaki birey, ahlak, kutsal gibi kavramların ve yasakların farkına varmaya başlar. Efsanevi- literal İnanç adı verilen üçüncü aşamada çocuk, kendi kendine bir dil geliştirmekte ve artık somut işlem kapasitesi gelişmiş olduğundan sembollerini somut olarak algılamaktadır. Dördüncü evre ise yapay-geleneksel inanç (ilk ergenlik) evresidir ve birey tam bir içsel sorgulamadan geçirmedeği değerlere uyum sağlar. Bireyde, kalbe inmemiş bir inancın söz konusu olduğunu dile getiren Fowler'a göre, pek çok yetişkin bu evrenin ötesine geçememektedir.<sup>9</sup> Beşinci evre olan bireysel-düşünsel inanç adı verilen, bu evrede kişinin benliği ve geleneksel inancı arasında kaçınılmaz bir gerilimin meydana gelmektedir. Altıncı olarak bütünleşmiş inanç dönemine ulaşılır ve bir önceki evrede bireysel bir inanç yapısı geliştiren birey, kendisini şekillendiren ve geliştiren sınırların dışını fark etme süreci içerisine girer. Ayrıca, bu evrede inancın öze doğru geçmeye başladığı belirtilmektedir. Fowler'a göre inancın son aşaması olan ve çok az

<sup>4</sup> David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 34.

<sup>5</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 43-47; Elkind, "The Origins of Religion in the Child", 34.

<sup>6</sup> Ronald J. Goldman, "Researches in Religious Thinking", *Educational Research* 6/2 (Temmuz 1964), 147.

<sup>7</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 50-60; John E. Greer, "Stages in the Development of Religious Thinking," *British Journal of Religious Education* 3/1 (Temmuz 1980), 27.

<sup>8</sup> James William Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1981), 34.

<sup>9</sup> James William Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995), 27.

sayıda kişinin ulaşabildiği Ünlversal/genelleştirilmiş inanç evresi, bölünmüşlüğün son bulup Tanrı ile birliğin oluştuğu bir zaman dilimidir. Bu aşamaya gelebilen birey, artık kendi benliğini bir kenara bırakmış ve dünya ve Kutsal arasında kurduğu bağ ile yaşamını sürdürmektedir.<sup>10</sup>

Müslüman kültürde oluşturulan dini gelişim teorilerine bakıldığında, çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülür. Bu alanda yapılan ilk çalışma, Taplamacıoğlu<sup>11</sup> tarafından gerçekleştirilmiş ve bireylerin dini yaşayış süreci incelenmiştir. Her ne kadar din sosyolojisi bağlamında yapılmış bir çalışma olsa da, din psikolojisi ve dini gelişim teorileri alanındaki çalışmalara öncülük eden bir konumdadır. Diğer yandan, dini gelişim alanında yerel bir model önerisi sunan Karaca<sup>12</sup> ve Yapıcı'nın<sup>13</sup> teorileri, literatüre katkı sağlayan araştırmalar arasında yer almaktadır.

Son zamanlarda sosyal psikolojide yapılan çalışmalar, gelişimin evrensel şekilde gerçekleştiğini savunan teoriler yerine, kültür-merkezli bir perspektifle teorilerin oluşturulmasına dair fikir ileri sürmektedirler.<sup>14</sup> Batı dini ve kültürel değerleri çerçevesinde geliştirilen dini gelişim teorilerinin bu açıdan dünyanın diğer bölgelerinde bir karşılığının olup olmadığı hâlihazırda tartışılmalı bir hususken<sup>15</sup>, bu teorilerin Müslüman toplumlara uyumu tartışılmakta ve bir dini gelişim modeli üretme kaygısı olmadan tamamen kültürdeki dini gelişimin evrelerini saptama amacıyla yapılan çalışmalar öne çıkmaktadır.

## 1. Amaç

Çalışmanın amacı, Müslüman kültürün dini gelişimini araştıran ve bu kültür için bir dini gelişim modeli öneren çalışmaları sistematik bir şekilde bir araya getirerek değerlendirmektir.

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırma Dizayını

Bu çalışma; sistematik literatür derlemesi olarak hazırlanmış olup, PRISMA Bildirimi Kontrol Listesi takip edilmiştir<sup>16</sup>.

### 2.2. Seçim Kriterleri

#### 2.2.1. Dahil Etme ve Hariç Tutma Kriterleri

Çalışmaların araştırmaya dahil edilme kriterleri, i) Müslüman toplumların ele alınması, ii) Modelleme yapılması ve bu bağlamda dini gelişim veya inanç gelişimine dair bir model önerisinde bulunulması, iii) Konunun evre teorisi olarak ele alınması, iv) Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinden birinde yayınlanmış olması, şeklinde sıralanabilir.

Çalışmaların araştırmadan hariç tutulma kriterleri, i) Teori temelli veri toplanması veya literatürdeki teorileri açıklaması ve bunların sonucunda yeni bir model önerisinde bulunulmaması, ii) Örnekleminde dini grup belirtilmemesi, örneklemin karışık dini gruplardan oluşması veya diğer dini gruplara odaklanması, şeklinde sıralanabilir.

### 2.3. Tarama Stratejisi

Araştırma kapsamında Kasım ve Aralık 2022'de Dergipark, Google Akademik, Web of Science, ScienceDirect ve YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanları taranmıştır. Anahtar kelimeler dört konseptte hazırlanmış ve bu kelimelerin İngilizce ve Arapça karşılıkları da tarama sürecine dahil edilmiştir. Birinci

<sup>10</sup> James William Fowler- Mary Lynn Dell, "Bebeklikten Yetişkinliğe İnanç Aşamaları; İnanç Gelişim Teorisinin Otuz Yılı Üzerine Düşünceler", çev. Mustafa Ulu, *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016), 539-559.

<sup>11</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 1962), 145.

<sup>12</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 275.

<sup>13</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 98.

<sup>14</sup> Michelle Ann Kline vd., "Variation Is the Universal: Making Cultural Evolution Work in Developmental Psychology," *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 373/1743 (Şubat 2018), 1.

<sup>15</sup> Kline vd., "Variation Is the Universal: Making Cultural Evolution Work in Developmental Psychology", 1.

<sup>16</sup> Matthew J. Page vd., "The PRISMA 2020 Statement: An Updated Guideline for Reporting Systematic Reviews," *BMJ* 372/71 (Mart 2021), 1.

konsept için “Müslüman toplum, Müslüman coğrafya, Müslüman ülke, Müslüman topluluk”, ikinci konsept için “Din, Manevi\*, İnan\*, İman\*”, üçüncü konsept için “Gelişim, Evre, Dönem, Değişim” ve dördüncü konsept için “Teori, Model, Kuram, Düşünce” kavramları kullanılarak gelişmiş tarama yapılmıştır. Bu kavramlar taranırken konsept içinde “veya” bağlacı, konseptler arasında “ve” bağlacı ile taranmıştır.

Tarama 5 ayrı araştırmacı (AY, BA, FB, FBA, RND) tarafından bireysel gerçekleştirilmiş olup, en az iki araştırmacı tarafından aynı veri tabanından elde edilen tarama sonuçları kontrol edilmiştir. Arapça tarama yalnızca BA tarafından gerçekleştirilirken, araştırmacılar arasında herhangi bir anlaşmazlık olması durumunda ise karşılıklı tartışılarak sonuca ulaşılmıştır. İlk tarama sonuçlarının yalnızca başlıkları incelenmiş olup ilgili gözükten çalışmaların öz/özet kısımları detaylı okunması sonucunda katkı sağlayacağı düşünülen makalelerin tüm metin okuması gerçekleştirilmiştir.

#### 2.4. Metodolojik Eleştirel Değerlendirme

Nitel çalışmaların metodolojik yanlılık analizi, CASP (Critical Appraisal Skills Program) <sup>17</sup> tarafından nitel çalışmalar için geliştiren metodolojik eleştirel değerlendirme listesi kullanılarak yapılmıştır. Bu liste, nitel çalışmalar için 10 maddeden oluşup “evet”, “hayır” ve “kararsız” seçenekleriyle çalışmaların değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Çalışmaların aldıkları puanlar 10 üzerinden değerlendirilip; evet için 1 puan, hayır ve kararsız için 0 puan olarak planlanmış, 0-4 puan aralığı düşük, 5-7 puan aralığı orta ve 8-10 puan aralığı yüksek metodolojik kalite olarak ele alınmıştır. Listedeki sorular şekil 1’de sunulmuştur.

Nicel çalışmaların metodolojik yanlılık analizi JBI tarafından nicel çalışmalar için geliştirilen “Critical Appraisal Checklist for Studies Reporting Prevalence Data” metodolojik eleştirel değerlendirme listesi kullanılarak yapılmıştır.<sup>18</sup> Bu değerlendirme listesi 9 maddeden oluşmakta ve çalışmalar evet, hayır, net değil ve uygulanabilir değil cevaplarıyla değerlendirilmiştir. Puanlama; evet için 1, hayır, net değil ve uygulanabilir değil için 0 puan olarak 9 üzerinden yapılmıştır. 0-3 puan aralığı düşük, 4-6 puan aralığı orta ve 7-9 puan aralığı yüksek metodolojik kalite olarak değerlendirilmiştir.

Şekil 1: Metodolojik Yanlılık Analizi Kontrol Listeleri

	CASP Qualitative Checklist	Critical Appraisal Checklist for Quantitative Studies
1	<b>Çalışmanın amacı açık bir şekilde belirtildi mi?</b>	Örneklem seçimi hedef kitleye hitap etmeye uygun mu?
2	<b>Nitel yöntem bu çalışma için uygun mu?</b>	Çalışma katılımcıları uygun şekilde örneklemlenmiş mi?
3	<b>Çalışmanın tasarımı çalışmanın amaçlarına uygun mu?</b>	Örneklem büyüklüğü yeterli mi?
4	<b>Örneklem oluşturma stratejisi çalışmanın amacı açısından uygun mu?</b>	Katılımcılar ve çalışmanın gerçekleştirildiği ortam ayrıntılı olarak anlatıldı mı?
5	<b>Data araştırmanın belirttiği şekliyle toplandı mı?</b>	Veri analizi belirlenen örnekleme yeterince kapsayacak şekilde mi yapıldı?
6	<b>Araştırmacı ve katılımcılar arasındaki ilişki yeterince değerlendirmeye katıldı mı?</b>	Durumun belirlenmesinde kullanılan yöntem uygun mu?
7	<b>Çalışma süresince etik konuları yeterince değerlendirildi mi?</b>	Durum tüm katılımcılar için standart ve güvenilir bir şekilde ölçüldü mü?
8	<b>Data analizi yeterince titiz şekilde yapıldı mı?</b>	Seçilen istatistiksel analizler toplanan veri için uygun mu?
9	<b>Bulgular açık bir şekilde bildirildi mi?</b>	Yanıt oranı yeterli mi değilse düşük yanıt oranı uygun şekilde yönetildi mi?
10	<b>Araştırmanın özgün değeri açık mı?</b>	

<sup>17</sup> CASP, *Critical Appraisal Skills Programme*, “CASP Qualitative Checklist” (Erişim 13 Haziran 2023), 1-6.

<sup>18</sup> Zachary Munn vd., “Methodological Guidance for Systematic Reviews of Observational Epidemiological Studies Reporting Prevalence and Cumulative Incidence Data,” *JBI Evidence Implementation* 13/3 (Eylül 2015), 149.

## 2.5. Veri Analizi

Her çalışma, araştırma dizaynı, katılımcı ve metot bilgileri ve bulgular kapsamında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Çalışmalardan elde edilen sonuçlar betimleyici yöntemle analiz edilmiştir.

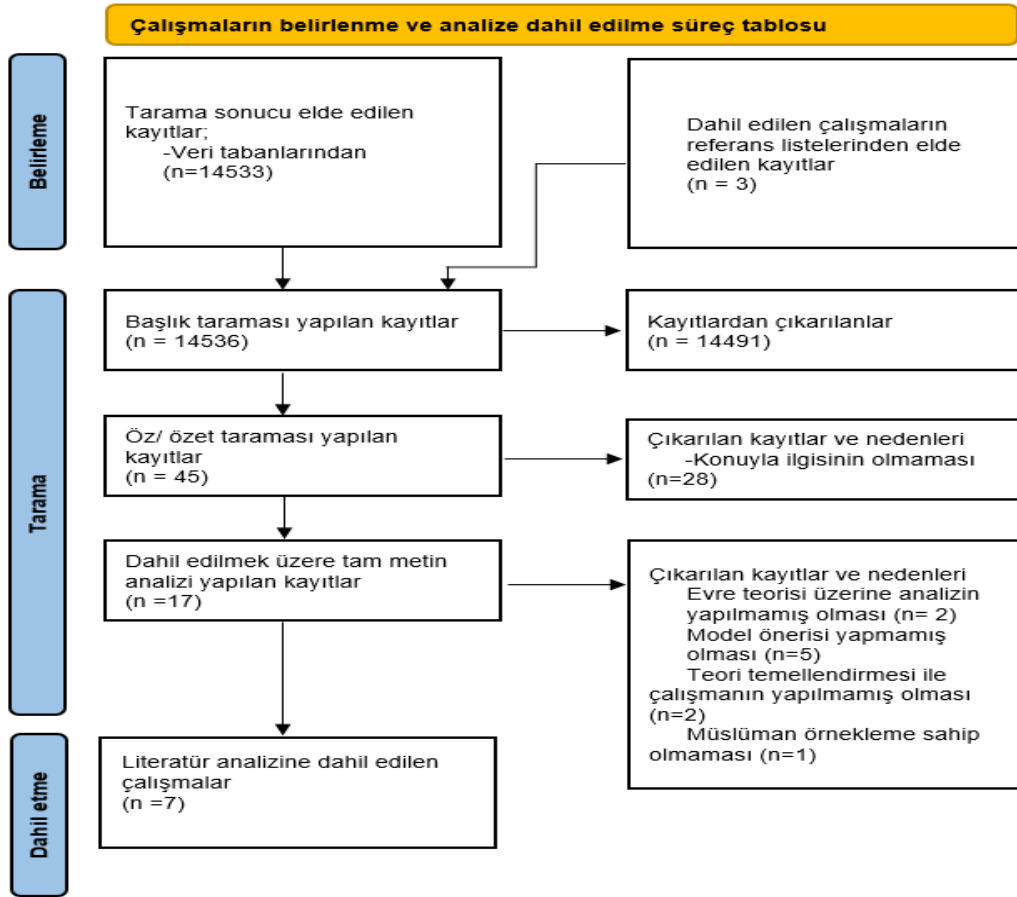
## 3. Bulgular

### 3.1. Tarama Bulguları

Literatür taraması Kasım ve Aralık 2022 yılında gerçekleştirilmiştir. Veri tabanı taraması sonucunda toplamda 14536 adet referans başlık taramasına tabi tutulmuş ve içerinden 45 çalışma dahil etme kriterlerine uygun görülüp öz ve tam metin analizi yapılmıştır. Bu analiz sonrasında, 28 çalışmanın daha konuyla bağlantısı olmadığı tespit edilip elenerek en alakalı görülen 17 çalışmanın tam metin analizi gerçekleştirilip, içerinden 2 tanesi evre teorisi şeklinde bir çalışma olmadığı için, 5 tanesi çalışma sonucunda yeni bir model önermediği için, 2 tanesi literatürde var olan bir teori üzerine çalışmasını gerçekleştirdiği için ve 1 tanesi de Müslüman olmayan bir popülasyondan veri topladığı için literatür analizinin dışında bırakılmıştır (Şekil 2).

Tarama sürecinin sonucunda, toplamda 7 çalışma dahil etme kriterlerini karşılayıp analiz edilmiş<sup>19</sup> ve bu çalışmaların 2 tanesi betimleyici, 1 tanesi karma, 2 tanesi nitel ve 2 tanesi de nicel çalışmalardır.

Şekil 2: Prisma Akış Şeması



<sup>19</sup> Rumeysa Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 1; Süleyman Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü," *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (Haziran 2020), 120; Hatice Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1; Amjad Nemravi – Şadiye Tel, "العمرية والجنس المرحلة ضوء متغيري في الأردنية المدارس في المراهقين لدى الديني النمو" (Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi)," *Macalletül-Cami'a El-Islamiye* 28/6 (Aralık 2020), 759; Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 93; Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 269.

### 3.2. Çalışmaların Özellikleri

Sistematiik derleme sürecinde dahil edilen çalışmalardan biri Ürdün’de gerçekleştirilip Arapça kaynak olarak ele alınırken, kalanları Türkiye’nin çeşitli illerinde yapılmış çalışmalardır. Katılımcı sayıları 20 ile 600 arasında değişim göstermiş ve birbirine yakın oranda kadın ve erkek katılımcılar ile gerçekleştirilmiştir. Bireyin doğum öncesi döneminden yaşlılık dönemine kadar dini gelişimini inceleyen ve çeşitli araştırma türlerine sahip olan çalışmalarda; betimsel araştırma olarak ele alınan iki çalışma daha geniş bir perspektiften dini gelişim sürecini ele alıp model önerisi sunarken, geri kalan nitel, nicel ve karma metot içeren çalışmaların sonucunda ise belirli yaş aralıklarının dönemsel özellikleri yansıtılmaktadır. Sistematiik derlemeye konu olan çalışmalarla ilgili daha detaylı bilgi Tablo 1’de sunulmuştur.

### 3.3. Çalışmaların Metodolojik Değerlendirmesi

Tablo 2: Nitel Çalışmaların Metodolojik Kalite Değerlendirme Sonuçları

Çalışma	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Puan	Kalite
Şimşek, 2014	E	E	H	H	E	E	E	E	E	K	7	Orta
Yavuz, 1983	E	E	E	E	E	H	H	K	E	E	7	Orta
Dülgeroğlu, 2017	E	E	H	E	E	K	H	H	H	E	5	Orta

*E: Evet, K: Kararsız, H: Hayır; Puan Aralığı / Kalite: > 0-4 Düşük, 5-7 Orta, 8-10 Yüksek*

Literatür değerlendirmesine dahil edilen nitel çalışmaların metodolojik kalite değerlendirmesi sonucunda çalışmaların hepsinin orta kaliteye sahip olduğu görülmüştür. Araştırmalarda amaç açık bir şekilde ifade edilmiş olup, çalışmanın literatürdeki yerine ve önemine gerekli vurgu yapılmaktadır. Araştırma dizayn edilirken gerekli titizlik gösterilmiş, uygulama esnasında veri toplama süreci üç çalışmada da objektif şekilde açıklanmıştır. Diğer yandan, üç çalışmanın da bulguları aktarma hususunda aynı objektifliği sürdürdüğü ve yanlılıktan olabildiğince uzak kaldıkları gözlemlenmiş fakat bir çalışmada analizin tatmin edici bir şekilde gerçekleştirilmediği tespit edilmiştir<sup>20</sup>.

Tablo 3: Nicel Çalışmaların Metodolojik Kalite Değerlendirme Sonuçları

Çalışma	1	2	3	4	5	6	7	8	9	Puan	Kalite
Yavuz, 1983	E	E	E	E	E	E	H	E	E	8	Yüksek
Abanoz, 2020	E	E	E	E	E	E	ND	H	ND	6	Orta
Nemravi ve Tel, 2020	E	E	E	E	E	E	E	ND	ND	7	Yüksek

*E: Evet, Hayır: H, Net Değil: ND, Uygulanabilir Değil: UD, Puan Aralığı / Kalite -> 0-3 Düşük, 4-6 Orta, 7-9 Yüksek*

Nicel çalışmaların tamamı hedef popülasyonu seçme noktasında uygun bir yöntem kullanmış olup, çalışmalarda katılımcıların çalışmaya dahil edilme yöntemleri net bir şekilde belirtilmiş ve katılımcı

<sup>20</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 83.

detayları yeterli düzeyde paylaşılmıştır. İçerik analizi açısından üç çalışmanın da yaptığı analizler yeterli bulunurken, bir çalışmanın<sup>21</sup> veri toplama noktasında standart bir yol izleyip izlemediği net olarak belirtilmemiş ve diğer bir çalışmada<sup>22</sup> katılımcıların çocuk olmasından dolayı anketlerin uygulanma sürecinde bireye yaklaşımsal farklılıklar olduğu belirtilmiştir.

### 3.4. Bulguların Değerlendirilmesi

#### 3.4.1. Bebeklik Dönemi

Müslüman toplumlarda üretilen dini gelişim modelleri incelendiğinde bebeklik dönemi dini gelişiminin Karaca ve Yapıcı'nın ayrı ayrı geliştirdiği modeller içerisinde ele alındığı görülmektedir. İlk olarak Karaca, temel ihtiyaç ve arzular adını verdiği bebeklik döneminde bireyin duygu temelli bir yaklaşım içerisinde olduğunu, sevgi, güven gibi temel duyguların oluşmasında bu dönemde çevreyle ve özellikle bakım veren ile kurulan ilişkinin oldukça önem taşıdığını vurgulamaktadır. Karaca'ya <sup>23</sup> göre, bebeklik döneminde bağlanma sürecini başarıyla tamamlayan ve bahsedilen duyguların sağlam bir şekilde kendisinde yer ettiği bireyin, ilerleyen dönemlerde Allah'a duyduğu sevgi ve güven bu süreçten olumlu yönde etkilenmektedir.<sup>24</sup>

Diğer yandan Yapıcı<sup>25</sup> modeline bakılacak olduğunda, inancın ilk temelleri adını verdiği bebeklik döneminde Yapıcı, bireyin din olgusu ile tanışmasının anne karnında başladığına dikkat çekmekte ve dış dünyadan işitilen kavramların, fitrat üzere doğacak olan bireyin dini hazır oluşuna katkı sağladığını belirtmektedir. Doğumdan sonraki süreçte ise, çevreyle girdiği etkileşim ile dini kavramlara aşinalık kazanmaya başlayan birey için bağlanma stillerinin ilerleyen dönemde Allah'la olan ilişkisini doğrudan etkileyeceğine ve ahiret bilincinin ilk temellerinin de bu dönemde nesne sürekliliğinin kazanılması ile atıldığına vurgu yapmaktadır.<sup>26</sup>

#### 3.4.2. Çocukluk Dönemi

Çocukluk dönemi dini gelişiminde 5-6 yaş dönemini ele alan Şimşek <sup>27</sup>, 6 yaşındaki bireylerin 5 yaşa oranla soyut düşünme adına başlangıçlar yaptığını ve dini terimleri bu yönde daha ileri düzeyde algıladıklarını belirtmektedir. Ahlaki gelişim anlamında ise doğru ile yanlış ayırt edebilecek aşamaya yaklaşan çocuğun, çevresinde güzel ahlaklı örnek bireylerin bulunması doğru yönde gelişim göstermesini sağlamakta ve bu durum, ilerleyen yaşına rağmen bireyde taklit aşamasının son bulmayıp devam ettiğine işaret etmektedir<sup>28</sup>.

Karaca modelinin çocukluk dönemi iki aşamadan oluşmaktadır. İlk evre olan 3-6 yaş döneminde çocuk, duygu temelli yaşamaya devam etmekte ancak aynı zamanda çevresini taklit etmeye başlamaktadır. Bu taklit davranışının temelinde onaylanma ihtiyacının olduğunu belirten Karaca, ilerleyen süreçte bilişsel gelişimine paralel olarak bireyin dini gelişiminde değişimler olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup> İkinci aşama olan 7-12 yaş aralığına bakıldığında ise, somut düşünme aşamasına geçen ve her şeye güç yetiren varlık arayışı içinde olan bireyin, Allah inancını sağlamlaştırdığı, antropomorfik Tanrı tasavvuruna sahip olduğu ve aynı zamanda ölüm gerçeğini kavramaya başlayıp ibadetlerine ehemmiyet göstermeye başladığı gözlemlenmektedir.<sup>30</sup>

Yapıcı<sup>31</sup> modelinde çocukluk dönemi iki taklit evresinden oluşmakta ve Davranışın taklidi ve sezgisel inanca teslimiyet adı verilen birinci evrede, 2-4 yaş grubu çocuklar, dini kavramları kazanmaya ve tekrarlamaya başlamaktadırlar. Çocuğun bu dönemde ibadetleri oyun olarak algılaması, ileriki

<sup>21</sup> Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", 132.

<sup>22</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 61.

<sup>23</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 275.

<sup>24</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 276.

<sup>25</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 98.

<sup>26</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 99.

<sup>27</sup> Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*, 151.

<sup>28</sup> Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*, 152.

<sup>29</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 275.

<sup>30</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 275.

<sup>31</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 100.

dönemlerde onun dini davranışları içselleştirmesine yardımcı olur. İkinci aşamada 4-7 yaş aralığındaki çocuk için sezgisel bir inanç ve kolay inanılabilirlik durumu söz konusudur ve dönemin en temel özelliği şüpheye kapalıdır. İkinci taklit evresi olan modelin taklidi evresinde ise, 7-11/12 yaş dönemdeki çocukta bilinçli ve gerçekçi bir din anlayışı oluşmuştur fakat soyut bir Allah kavramı henüz gelişmemiş ve antropomorfik özellik taşımaktadır.<sup>32</sup> Yapıcı'ya göre ilerleyen süreçte somut olan Allah anlayışı yerini soyut ve sembolik bir tasavvura bırakmaya başlamakta ve çevresinin dini tutum ve davranışları çocuğu önemli ölçüde etkileyip şekillendirmektedir.<sup>33</sup>

6-10 ve 11-12 yaş gruplarının dini gelişimini gözlemleyen Abanoz'un çalışmasında<sup>34</sup>, temel eğitimin başındaki ilk grup henüz somut düşünürken, sürecin sonlarına doğru ikinci grupta soyut düşünce gelişmeye başlar. Aynı zamanda, iki grubun düşünce, ibadet ve ahlak gelişiminde büyük bir farkın olmadığı ve dinin daha etkin yaşandığı bölgelerde gelişimin daha fazla olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, 6-12 yaş aralığındaki çocuğun çevresinden önemli ölçüde etkilendiği ve anne-babanın aktardığı dini bilginin, çocuğun dini gelişiminde her açıdan olumlu etki ettiği sonucuna varılmaktadır.<sup>35</sup>

Dülgeroğlu'nun çalışmasında<sup>36</sup> 11-14 yaş aralığındaki çocukların dini gelişimleri tespit edilmiş ve bu yaş grubu çocukların bir kısmında antropomorfik Tanrı tasavvuruna rastlanmakta iken ilerleyen süreçte soyuta geçiş gözlemlenmektedir. Ahiret inancı ve ibadetler konusunda ödül ve cezaya atf yapılması<sup>37</sup> ve çocukların ibadetlerini dünyevi arzular amaçlayarak gerçekleştirmesi, taklit sürecinin devam ettiğinin bir göstergesidir. Dülgeroğlu'na<sup>38</sup> göre grubun çoğunluğu için, ahlaki kuralların dini açıdan bağlayıcı olduğu ama aynı zamanda inançsız insanların da ahlaklı olabileceği düşüncesine sahip oldukları görülmektedir. Son olarak, araştırmaya konu olan çocukların, iyi ve kötü insan tasavvurlarında olduğu gibi doğru davranış tariflerinde de dikkat çeken nokta, içinde buldukları toplumun dini inancını kendilerine referans olarak almalarıdır.<sup>39</sup>

Yavuz, 7-12 yaş aralığındaki çocukların dini gelişimini 7-9 ve 10-12 yaş aralıkları şeklinde iki grup olarak ele almaktadır.<sup>40</sup> 7-9 yaş aralığında dini konulara daha duygusal bir yaklaşım sergileyen çocukların bilişsel gelişimlerinin de ilerlemesiyle 10-12 yaşına geldiklerinde daha kararlı ve kapsamlı bir inanç yapısına sahip olduklarını ve Tanrı tasavvurlarında soyuta geçiş başlayıp ilk grupta görülen egosantrik özelliklerin ortadan kalktığını belirtmektedir. Yavuz'a göre, ikinci grupta dini kavramları içselleştirme ve dini düşünceleri özerk inancını oluşturmaya yönelik kabul veya reddetme davranışları görülür ve bu durum, bireyin ahlaki gelişiminin de bir göstergesidir.<sup>41</sup> Çocukların dini inançlarını olumlu yönde şekillendirmek adına sorgulayıcı bir yaklaşım sergilemesi ve dini şüphe ile iki grupta da karşılaştığını belirten Yavuz, taklit sürecinin ise 10-12 yaş grubu çocuklarda görülme sıklığının azaldığını ifade eder.<sup>42</sup>

Sonuç olarak, çocukluk dönemi dini gelişimi, çocuğun düşünce yapısında somuttan soyuta geçiş evresi olması açısından oldukça önemli olup sürecin başında antropomorfik ve egosantrik Tanrı tasavvuruna sahip olan çocuk, inancını içselleştirme ve özerkleştirme yolunda ilk adımlarını bu dönemde atmakta ve soyut Tanrı tasavvuruna geçmeye başlamaktadır. Çocuğun çevresini aktif olarak taklit etme davranışı sergilemesi ve dini anlamda örnek çevreye sahip olması durumu, dini gelişiminin sağlıklı yönde ilerlemesine olumlu yönde katkı sağlamaktadır.<sup>43</sup>

<sup>32</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 101.

<sup>33</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 102.

<sup>34</sup> Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", 144.

<sup>35</sup> Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", 145.

<sup>36</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 76.

<sup>37</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 98.

<sup>38</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 132.

<sup>39</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 130.

<sup>40</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 173.

<sup>41</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 174.

<sup>42</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 175.

<sup>43</sup> Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004), 140.

### 3.4.3. Ergenlik Dönemi

Nemravi ve Tel'in<sup>44</sup> geliştirdikleri dini gelişim modeline bakıldığında, ergenlik döneminin 13-22 yaş aralığıyla sınırlandırılıp üç seviyeye ayrılarak, her seviyenin dini gelişim özelliklerinin ele alındığı görülmektedir. İlk olarak, erken ergenlik olarak adlandırdıkları dini kavrayış seviyesinde, 13-14 yaşlarındaki bireyin çocukluk döneminden gelen inançlara yönelik sorgulama, şüphe ve eleştirme davranışlarına sahip olduğu görülür.<sup>45</sup> Orta ergenliği kapsayan ve 15-16 yaşlarında görülen ikinci seviyede, kişinin dini canlılığının yükseldiği, günah ve haram gibi kavramların özümsemekle Allah'a daha çok yöneldiği ve soyut Tanrı tasavvuruna geçiş yaptığı belirtilmektedir. Dini inançlarla ilgili kendi düşüncelerini dile getirip savunan ergende, akranlarına uyum sağlama, sorumluluk bilincine sahip olma ve haramdan uzak durup günaha bulaşmama gibi dini değer ve ahlak gelişimi örneklerine rastlanmaktadır. Etrafındaki farklı inanışlara karşı kapsayıcı bir tutum geliştiren ergenin, sahip olduğu geleneksel inancı yeniden değerlendirerek taşıdığı şüphe duygusu ile içselleştirmeye başladığı, sürecin sonunda ise Tanrı'ya bağlılığının yükseldiği belirtilmektedir.<sup>46</sup>

Çalışmasında ergenlik dönemini tahkik evresi olarak 12-20 yaş aralığıyla sınırlandıran Yapıcı, geliştirdiği modellemesinde bu süreci üç ayrı aşamaya ayırmıştır. İlk olarak 12-14 yaş aralığındaki ergenin, çocukluktan kalma somut düşüncenin sınırları içerisinde kalmaya devam ettiği ve soyut düşünmeyi zaman içerisinde özümsemişi belirtilmektedir.<sup>47</sup> Bu bağlamda kimlik arayışlarına başlayan 14-17 yaş aralığındaki ergen için Yapıcı, kişinin dini konulara hassas yaklaşım şüpheye kapılmaya başladığını, araştırıp sorgulayarak dini kimliğini kazanmaya çalıştığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Birey, taklit dairesinden tahkike, içselleşmiş inanca geçmeye başlar ancak bu süreçte, sağlam ve sağlıklı destek alamayan ve şüpheleri giderilemeyen genç, dini askıya almak ya da reddetmek gibi ters kimlik kazanabilir. 17-20 yaş aralığını kapsayan son evrede ergenliğin bitmek üzere olmasıyla yavaş yavaş durulma başlar. Bu aşamaya gelen kişi, Allah'a daha çok yaklaştığını hisseder ve inancını içselleştirir. Diğer yandan, ergenlik dönemindeki sorgulama sürecini sağlıklı geçiren bireylerde, inanca dair soruları erteleme veya onlara önem vermeme durumları gözlemlenir.<sup>49</sup>

Ergenlik dönemini çelişkiler dönemi olarak sınıflandıran Karaca, ergenin bu süreçte hep ilgi çekme ve rol sahibi olmaya çalıştığını, aşırı bağımsızlık hissine kapıldığını belirtmektedir.<sup>50</sup> Dini ilgisi devam eden ama aynı zamanda düşünce ve inançlara tenkitçi bir tutumla yaklaşan birey, önceki kabullerini tekrar ele alıp kendi süzgecinde değerlendirmeye başlar. Nitekim, ergenin bu dönemdeki dini gelişimini belirleyen birçok bireysel ve sosyal faktör bulunmaktadır.<sup>51</sup> Sonuçta, sorgulama ve araştırma sürecinden sonra ergen, sahip olduğu değerlerin bir kısmını reddederken diğer bir kısmını da kabullenmeye ve Allah'ı daha soyut ve manevi bir varlık olarak algılamaya başlamaktadır. Olumlu yönde ilerlemeler kaydeden birey halihazırda içinde bulunduğu anlam arayışı sürecini çözümlendirir.<sup>52</sup>

Sonuç olarak, ergenlik dönemi dini gelişim sürecinin başlarında bireyin, çevreye uyum sağlamak adına taklit dairesinin altında kaldığı, dini konularda şüphe duyup sorgulamaya ve soyut düşünme kabiliyetini kullanmaya başladığı görülmektedir.<sup>53</sup> İlerleyen süreçte ergen, üst seviyede dini canlılığa sahip olmakta ve dini değerleri özümsemesinin yanında sorgulamaya başlamaktadır.<sup>54</sup> Ergenlik döneminde kişinin derinlemesine düşünmeye yöneldiğini belirten Koç'a göre, bu sürecin sonunda birey inanç

<sup>44</sup> Nemravi- Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 750.

<sup>45</sup> Nemravi- Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 761.

<sup>46</sup> Nemravi- Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 762.

<sup>47</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 104.

<sup>48</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 105.

<sup>49</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 106.

<sup>50</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 276.

<sup>51</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 277.

<sup>52</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 278.

<sup>53</sup> Nemravi- Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 767; Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 105; Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 278.

<sup>54</sup> Mustafa Koç. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Aralık 2004), 235.



konusunda net bir sonuca varmakta ve sağlam dini destek alması halinde içselleşmiş inancının gelişmesi, aksi durumda dine ilgisizliğinde artış görülmesi ihtimaller arasındadır.<sup>55</sup>

### 3.4.3. Yetişkinlik ve Yaşlılık Dönemi

Sistematik literatür derlemesine dahil edilen dini gelişim modellerinin hepsi, evreleri ergenlik dönemi ile sonlandırırken, Karaca<sup>56</sup> bu modellemeyi yetişkinlik ve yaşlılık dönemine kadar genişleterek bireyin ömür boyu dini gelişimini detaylandırmıştır. Yetişkinlik dönemine geçen bireyin dini kavramları algılama noktasında yeterli gelişmişliğe sahip olduğu varsayılmaktadır.<sup>57</sup> Ergenlik döneminde her şeye eleştirel bakan birey, Karaca'ya göre, yetişkinlik dönemine geçtiğinde kültürel olarak aktarılan ve onu belli ölçüde sınırlayan bakış açılarından sıyrılabilmekte ve bunları kendi dünya görüşüne göre yeniden şekillendirilebilmektedir.<sup>58</sup> Böylece, çocukluk döneminde mutlak doğru olarak görülen dini değerler ergenlikte eleştirel bakışla yeniden değerlendirilip, yetişkinlik döneminde seçilebilen alternatifler olarak birey tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.<sup>59</sup>

Karaca modeli, yetişkinlik dönemini genç yetişkinlik, orta yaş ve ileri erişkinlik şeklinde üç dönem olarak değerlendirir. Bireylerin ergenlikte çözümledikleri ve yeniden inşası için çabaladıkları kimliklerini, genç yetişkinlikte diğer insanlarla kurdukları sosyal bağlar vesilesiyle paylaştıkları bilinmektedir.<sup>60</sup> Bu yüzden, bireylerin genç yetişkinlikte davranış sergilerken dini kimliklerini de toplumla aynı zamanda paylaştıklarına işaret eden Karaca, orta yaşla beraber bu durumun yerini din konusunda huzursuzluklara bıraktığını belirtmektedir.<sup>61</sup> Orta yaşta gerçekleşen bilinç açılımları, kişiyi bu huzursuzluklara sevk etmekte ve sonucunda da kişinin dini derinlikleri görerek inancını içselleştirmesine vesile olduğu ifade edilmektedir.<sup>62</sup> Dini ilginin bu dönemde aktifleştiğini savunan Karaca, yansımaların kendini dini davranışlarda veya manevi davranış modeli olarak reiki, yoga, meditasyon şeklinde de gösterebileceğini savunmaktadır.<sup>63</sup> Yetişkinlikle beraber ortaya çıkan hayata atılma ve evlenme gibi isteklerin beraberinde getirdiği anlam arayışı kaygısının da gün yüzüne çıktığı bilinmekte ve hayatın anlamlandırılması, Allah'la kurulan bağ ile de açıklanmaktadır. Bu bağın, kişinin dini değer ve yargılara yaklaşımından etkilenerek derinlikli olarak ortaya çıkması muhtemeldir.<sup>64</sup> Din, bu dönemde hayatı daha güzel yaşayıp anlam katmak için verilen fırsatlar olarak değerlendirilmektedir.

Yaşlılık dönemine gelindiğinde, Karaca'nın bu dönemi yine üç başlıkta değerlendirmesi dikkat çekmektedir.<sup>65</sup> Genç yaşlılık, orta yaşlılık ve ileri yaşlılık. Yaşlılık dönemi gelişimin devam ettiği bir dönem olarak değerlendirilse de bu dönem esasında biyo-psiko-sosyal bir gerilemenin başladığı bir süreç olarak literatürde yer edinmiştir.<sup>66</sup> Dini hayatın genel olarak gerileme etrafında geliştiği vurgulanmaktadır.<sup>67</sup> Yetişkinlik dönemindeki dini hayatta yaşama uyum ve istikrar, bu dönemde yerini kaygı ve çabaya bırakmaktadır. Temelini dine ilgiyi arttıran ölüme yaklaşma fikrinin oluşturduğu bu düzlemin, yaşlılarda dini başa çıkmayı değerli bir pozisyona getirdiğini vurgulayan Karaca, yapılan çalışmaların olumlu dini başa çıkmayı kullanan yaşlıların fiziksel ve psikolojik olarak daha sağlıklı olduklarını gösterdiğini belirtmektedir.<sup>68</sup> Ayrıca, emekliliğin beraberinde getirdiği boş zamanın ise dini aktivitelere daha çok yer vermeye vesile olduğu, dini davranış oranının diğer dönemlere göre yaşlılıkta daha yüksek olduğu ve

<sup>55</sup> Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", 237.

<sup>56</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 278.

<sup>57</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 273; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 86.

<sup>58</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 279.

<sup>59</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 280.

<sup>60</sup> Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 285; Patricia A. Stark- Anthony J. Traxler, "Empirical Validation of Erikson's Theory of Identity Crises in Late Adolescence," *The Journal of Psychology* 86/1 (Ocak 1974), 25-33.

<sup>61</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 279; Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 85.

<sup>62</sup> Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 184.

<sup>63</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 285.

<sup>64</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 282.

<sup>65</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 284.

<sup>66</sup> Volga Tunay, "Yetişkinlerde Fiziksel Aktivite," *Sağlık Bakanlığı Yayını* 730/16 (Şubat 2012), 7; Neslihan Lök - Sefa Lök, "Yaşlıların Fiziksel Aktivite Düzeyleri İle Bilişsel Durumları Arasındaki İlişki," *Yeni Symposium* 54/2 (Haziran 2016), 21-24.

<sup>67</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 285.

<sup>68</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 285.

dinin bireyi psiko-sosyal açıdan besleyerek desteklediği aktarılır.<sup>69</sup> Yine bu dönemde, mistik etkilerin bireyin dini yaşamında rol oynadığı ve bireylerin yaşlandıkça daha mistik ve manevi bir dini inanışa sahip olmaya başladıkları da vurgulanmaktadır.<sup>70</sup>

Genel olarak yetişkinlik ve yaşlılık dönemi için Karaca modelinde, dönemler kendi içinde iniş ve çıkışlara sahip olsa da nihai olarak giderek artan dini olgunluk ve içselleştirilmiş bir din algısı ile karşılaşıldığı belirtilmiştir. Bu durum, modelin önemli bir özelliği olan 'birikimli bir süreç olması' faktörünü yeniden ortaya çıkarmaktadır.<sup>71</sup> Kişiler, bilişsel ve dini gelişimlerine göre bazen bazı seviyelerde takılı kalabilirken, Karaca'nın uyum ve istikrar dönemi olarak adlandırdığı yetişkinlik ve yaşlılık dönemine hiç ulaşamama durumu ihtimaller arasındadır.

## 4. Tartışma ve Öneriler

### 4.1. Genel Bulgular

Yapılan sistemik literatür taramasında, aralarında nitel<sup>72</sup>, nicel<sup>73</sup>, betimleyici<sup>74</sup> ve karma<sup>75</sup> metod kullanan 7 çalışmaya ulaşılmıştır. Taramadaki betimleyici çalışmalardan Karaca modelinde ömür boyu dini gelişim evreleri ele alınırken, Yapıcı modelinde buna teşebbüs edilmiş fakat ergenlikten sonraki sürece yer verilmemiştir. Literatür taraması sonucu elde edilen çalışmalardan Abanoz,<sup>76</sup> Yavuz,<sup>77</sup> Dülgeroğlu<sup>78</sup> ve Şimşek'in<sup>79</sup> çalışmaları sadece çocukluk dönemini ele alırken, ergenlik dönemindeki dini gelişimi yalnızca en-Nemravi ve et-Tel ele almaktadır.<sup>80</sup> Çalışmaların incelediği dönemler gözden geçirildiğinde ise, ilk olarak bebeklik döneminde Yapıcı ve Karaca'nın modellerinden hareketle, bu dönemde bebekler için öncelikli olarak sevgi ve güven gibi temel duyguların oluşması ön plandadır. Araştırmacılar, bu dönemde oluşturulan güven duygusunun ilerleyen yaşlardaki dindarlık duygusuna temel oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Çocukluk dönemine gelindiğinde, dini gelişim açısından en göze çarpan hususun taklit davranışı olduğu sonucuna varılmış olup, aynı zamanda bu dönemin bir hazırlık süreci olduğu tüm araştırmacılar tarafından vurgulanmıştır. Bir sonraki aşama olan ergenlik dönemini karakterize eden duygunun merak ve şüphe olduğu bilgisine ulaşılmış ve bu duygular dini uyanışı tetikleyici bir rol oynamaktadır. Bu dönemde, hem soyut düşünme alanına karşı bir merak gelişirken aynı zamanda, özerkleşen dini inanç ile geleneksel din yapısına karşı eleştirel bir tutum sergilendiği görülmüştür. Son olarak, yetişkinlik ve yaşlılık dönemi yalnızca Karaca tarafından modellenmiş olup, bu dönemde dini inançlarda bir olgunlaşma sürecine girilerek ergenlikte görülen çatışma hali yerini uyuma bırakmaktadır.

Gelişim psikolojisi literatüründe dini gelişimi araştıran çalışmaların hemen hemen hepsi kültürel kodları ihmal ederek dini gelişimi anlamaya yönelmişlerdir. Fakat, farklı teolojik alt yapılarla hazırlanmış modeller aracılığıyla bir toplumun dini gelişimine dair araştırma yapmak ne yazık ki doğru sonuçlar vermeyecektir. Alanda yapılan çalışmalar gösteriyor ki özellikle Müslüman kültüre uygulanan yabancı kaynaklı dini gelişim modelleri, çevresel açıdan toplumdaki dini gelişim evreleriyle uyumsuzdur.<sup>81</sup> Bu durumdan yola çıkarak, kültürel dokunun dikkate alındığı model önerileri ön plana çıkmakta ve bu bilgiler

<sup>69</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 283.

<sup>70</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 283.

<sup>71</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 284.

<sup>72</sup> Rumeysa Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*, 49; Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 73.

<sup>73</sup> Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", 122; Nemravi - Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 744.

<sup>74</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 83; Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 13.

<sup>75</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 15.

<sup>76</sup> Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", 119.

<sup>77</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 1.

<sup>78</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 1.

<sup>79</sup> Rumeysa Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*, 1.

<sup>80</sup> Nemravi - Tel, "Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi", 744.

<sup>81</sup> Heinz Streib - Adem Aygün, "Religious Socialization and Faith Development of Adolescents in Turkey and Germany: Results from Cross-Cultural Research," *Paper for the XVI Meeting of the International Seminar on Religious Education and Values* (Almanya: Cirrus Working Papers, 2008), 2/1-11.

ışığında sunulan literatür çalışmasında, Müslüman kültür için geliştirilen model önerileri veya var olan bir modele dayanmaksızın yapılan dini gelişim çalışmaları incelenmektedir.

Gelişim evrelerinin ilki olan doğum öncesi dönemi ele alan Yapıcı, model çalışması, anne karnı dönemine değinmekte ve bu süreci dini gelişimin en temel evresi olarak ele almaktadır.<sup>82</sup> İslamiyet, anne karnından itibaren bebeğin yalnızca fiziksel değil aynı zamanda psikolojik olarak da geliştiğini öne sürer ve bu yüzden, gelişimsel süreçler İslamiyet'te anne karnından itibaren değerlendirilir.<sup>83</sup> Yapıcı, bu İslami ön kabulü modeline yansıtarak, doğum öncesi evresini 'inançın ilk temelleri' ismiyle açıklamıştır.<sup>84</sup> Bu dönemde, anne ve bebek arasında kurulan bağdan kaynaklı annenin artan dini tutumları, helal-haram noktasındaki hassasiyeti, isim koymada uyguladığı ritüeller, esasında çocuğun inanç temellerini oluşturan ilk faktörler olarak Müslüman kültürde görülmektedir.<sup>85</sup> Yine aynı şekilde, anne karnında bebeğin bilişsel gelişimini destekleyici müzik dinletilmesi de benzer gelişimsel kaygıdan kaynaklı bir davranış olarak görülebilir.<sup>86</sup> Bebeğin anne karnında dini musiki veya Kur'an ile tanıştırılması durumu, oluşan kaygının Müslüman kültürdeki yansımalarının bir sonucudur.<sup>87</sup>

Anne karnında başlayan dini, manevi veya ahlaki gelişim, literatürdeki diğer araştırmacılar tarafından değinilmeyen ve gelişimin bir parçası olarak görülmeyen ancak Müslüman kültürde oldukça önemsenen bir süreçtir. Batı kültüründe geliştirilmiş teorilerde, doğum öncesi dönemin kendine yer bulmaması yadırganmazken, çalışmaya dahil edilen ve Müslüman kültürü kendine konu alan çalışmalardan Yapıcı<sup>88</sup> hariç diğerlerinde de bu düşüncenin yer edinmediği gözlemlenmiştir. Diğer yandan, sunulan literatür taramasına dahil edilen çalışmaların çoğunun örneklem olarak çocukları çalışmış olması durumu ise, dini gelişim çalışmalarının odak noktasının fiziksel, bilişsel ve psikolojik olarak en hızlı gelişim dönemi olan çocukluk dönemi olduğunu göstermektedir.

#### 4.2. Tanrı Tasavvuru

Çocukluk dönemi dini gelişim denildiğinde, alanda en çok tartışılan konuların başında Tanrı tasavvuru gelmektedir. Pek çok araştırmacı bu konuda makale yazmış ve bilişsel gelişime dayalı olarak soyut düşünmenin başladığı döneme kadar, çocuğun Tanrı tasavvurunda somutlaştırma eğiliminin varlığını tartışmışlardır. Bu minvalde, antropomorfik Tanrı algısı (Tanrı'yı, insana benzeyen ve/ya davranışları insan davranışlarıyla özdeşleştirilen bir varlık olarak tasvir etmek) literatürde kendini göstermektedir.<sup>89</sup> Bu durum, çocukluk döneminde Tanrı'nın, gücün ve hakimiyetin en belirgin temsilcileri olan anne/babanın büyük versiyonu olarak düşünüldüğünü ve somutlaştırıldığını savunmaktadır. Sunulan sistematik derlemeye dahil edilen modellerde Yapıcı,<sup>90</sup> Karaca,<sup>91</sup> Yavuz<sup>92</sup> ve Dülgeroğlu'nun<sup>93</sup> çalışmalarında çocukluk döneminde bu düşünceye yer verildiği görülmekte, çocukların Tanrı'yı soyut şekilde algılama yaşlarının 11/12 yaştan sonra soyut düşünme yeteneğinin gelişmesi ile mümkün olacağına değinilmekte ve literatürdeki dini gelişim teorilerine göz atıldığında da bu yaklaşım ile karşılaşılmaktadır.<sup>94</sup>

<sup>82</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 98.

<sup>83</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989).

<sup>84</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 98.

<sup>85</sup> Bayraklı, *İslam'da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*, 103.

<sup>86</sup> Bayram Deleş- Nazan Kaytez, "Çocuk Gelişiminde Müziğin Yeri ve Önemi," *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/10 (Ekim 2020), 134.

<sup>87</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 98.

<sup>88</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 97.

<sup>89</sup> Justin L. Barrett- Rebekaha Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts," *Review of Religious Research* 44/3 (Mart 2003), 300.

<sup>90</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 102.

<sup>91</sup> Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 277.

<sup>92</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 174.

<sup>93</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 106.

<sup>94</sup> Gordon Allport, *The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation*, *The American Journal of Psychology* 64/2 (Nisan 1951), 304-305; Jean-Pierre Deconchy, "The Idea of God: Its Emergence between 7 and 16 Years," *From Religious Experience to Religious Attitude* (Chicago: Loyola University Press, 1965), 97-108; James William Fowler, *The Psychology of Human Development and Quest for Meaning* (San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995), 313; David I. Heller, *The Children's God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 130; Peter John Lawrence, "Children's Thinking about Religion: A Study of Concrete Operational Thinking," *Religious Education* 60/2 (Temmuz 1965), 111-116; W. Chad Nye - Jerry S. Carlson, "The Development of the Concept of

Son zamanlarda yapılan çalışmalarda ise bilişsel gelişim teorisinin aksine çocukların Tanrı'yı algılama yaşlarının 11/12'den çok daha küçük olabileceğine dair sonuçlar elde edilmiştir.<sup>95</sup> Bu çalışmalarda, çocukların Tanrı'yı kavrama kapasitelerinin düşünülenden daha erken oluşabileceği ve dil gelişimiyle paralel olarak ilerleyebileceği ileri sürülmüştür.<sup>96</sup> Buna göre, dil gelişimi ilerleyen çocuk, zaten bilişsel olarak soyut kavramları anlama ve kavramaya yetenekli olarak dünyaya geldiğinden, dille ifade edileni anlamaya başlamasıyla Tanrı'yı Tanrı olarak idrak etmeye başlamaktadır.<sup>97</sup> Gerçekleştirilen literatür taramasındaki makalelerden Şimşek,<sup>98</sup> çalışmasında 5-6 yaşlarındaki çocukların Tanrı algılarının soyut yapıda olduklarını gözlemlemiştir. Aynı şekilde Yavuz,<sup>99</sup> 7-9 yaş çocuklarında antropomorfik Tanrı tasavvurunun varlığından bahsetse de yaptığı çalışmada bu tasavvurun çok az görüldüğünü ve görülen kişilerin de her an soyut tasavvura geçişe hazır durumda olduklarını belirtmektedir.<sup>100</sup> Nitekim, Harms'ın geliştirdiği dini duygu gelişimi teorisi de bu durumu destekler niteliktedir. Harms, 3-6 yaş arasındaki gelişimsel süreci Peri masalı dönemi olarak isimlendirirken,<sup>101</sup> bu dönemdeki çocukların Tanrı tasavvurlarına dair yaptığı çalışmasında, onların Tanrı kavramını insandan öte bir varlık olarak algılamada en olanaklı altyapıda olduklarını göstermiştir. Bu bağlamda, bireylerin soyut düşünme yeteneklerinin gelişimi üzerinden Tanrı tasavvurlarının açıklanması ve dini gelişimin bilişsel gelişime bağlanması fikri, yeni teorilerle dini gelişimin nihai açıklaması olmaktan çıkmıştır.

Tanrı'yı daima kendisinin ihtiyaçlarını gözeten ve istediği her şeyi geri çevirmeksizin veren yaratıcı şeklinde tasavvur etmek manasına gelen egosantrik(benmerkezci) Tanrı tasavvuruna Yapıcı<sup>102</sup> ve Yavuz'un<sup>103</sup> çalışmalarında yer verildiği görülmektedir. 7-12 yaş aralığındaki çocuklarda gözlemlenen ve özellikle 7-9 yaş süreci içinde bulunan çocuklarda karşılaşıldığı belirtilen egosantrik yaklaşım süreci, gelişim psikolojisinde sıkça karşılaşılan Piaget'in bilişsel gelişim teorisiyle paralel ilerler ve işlem öncesi adı verilen evrede yoğun bir şekilde benmerkezci yaklaşım sergileyen bireyin bu durumunun 7-9 yaşlarındaki yansıması olarak ele alınır.<sup>104</sup> Fowler'ın inanç gelişimi evrelerini açıklayan teorisinde de sezgisel-projektif inanç (3-7 yaş) evresindeki bireyin benmerkezci yaklaşım sergilemesi ve bir sonraki süreçte efsanevi-literal inanç (7-11 yaş) evresinde ise egosantrik içeriğe sahip dini düşüncelerin başlangıçta var olup zamanla ortadan kalkması vurgulanmaktadır.<sup>105</sup> Bu bilgiler ışığında Yapıcı da bireyin gelişimiyle birlikte düşünce yapısının da şekillendiğini ve 7-12 yaş sürecinin sonlarına doğru egosantrik Tanrı tasavvurundan uzaklaşmaya başladığını belirtmektedir.<sup>106</sup>

### 4.3. Genel Metodolojik Eleştiriler

Literatür taramasına dahil edilen çalışmaların metodolojik değerlendirilmesi, nicel ve nitel çalışmalar için ayrı ayrı gerçekleştirilmiştir. Nitel çalışmaların hepsinin orta metodolojik kalitede olduğu saptanırken, Dülgeroğlu<sup>107</sup> ve Yavuz'un<sup>108</sup> çalışmalarında etik kurul iznine rastlanmayışı, metodolojik

God in Children," *Journal of Genetic Psychology* 145/1 (Temmuz 1984), 137-148; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 176; Goldman, "Researches in Religious Thinking", 139; Jean Piaget, *The Child Conception of the World* (New York: Harcourt Brace, 1929), 123.

<sup>95</sup> Melanie A. Nyhof- Carl N. Johnson, "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions", *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (Şubat 2017), 60-75; Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts", 300-312.

<sup>96</sup> Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts", 300-312; Susan A. Gelman - Kathleen E. Kremer, "Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate," *Child Development* 62/2 (Nisan 1991), 396-414; Olivera Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism," *Psyche En Geloof* 8 (1997), 151-165.

<sup>97</sup> Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism", 151-165.

<sup>98</sup> Rumeysa Şimşek, *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*, 151.

<sup>99</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 174.

<sup>100</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 175.

<sup>101</sup> Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children," *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.

<sup>102</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 102.

<sup>103</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 174.

<sup>104</sup> Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000), 57.

<sup>105</sup> Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, 313.

<sup>106</sup> Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", 103.

<sup>107</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 2.

<sup>108</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 2.

açından en büyük eksiklik olarak karşılaşılmaktadır. Çalışmaların çocuklarla yapılmasından ötürü hassas bir grup üzerinde yine hassas konulardan olan Tanrı tasavvuru ve dini gelişim düşünceleri araştırıldığından etik konuların tartışılması önem arz etmektedir. Diğer yandan Dülgeroğlu'nun<sup>109</sup> çalışmasının yanlılık değerlendirmesinde araştırmacının din kültürü öğretmeni olması ve 6 ay çalışmanın gerçekleştirildiği kurumda çocuklarla aşinalığı arttırmak için çalışmış olması durumları, bulgulara şüpheyle yaklaşılmasına sebebiyet vermektedir. Çocukların kurumdan faydalanan olmaları ve olumsuz cevap vermeleri durumunda bundan mahrum olma tehdidini oluşturmuş olabileceğinden, cevaplarının daima olumlu yönde olması da güven sarsıcı konumdadır.

Sistematik derlemeye dahil edilen Yapıcı ve Karaca makaleleri, saha çalışması olmadan teori üretir ve teoriler Müslüman toplumlar için geliştirilen ve ömür boyu dini gelişimi açıklamayı hedefleyen nadir teorilerden olsa da yapılan gelişimsel açıklamalar araştırmacıların bireysel gözlemleriyle sınırlı kalmış, gerçeklikteki karşılıkları alan çalışmalarıyla kontrol edilmemiştir. Bu durum, teorileri geçerlilik ve genellenebilirlik açısından zedeleyen bir etken olarak görülmektedir.

#### 4.4. Çalışmanın Sınırlılıkları

Her çalışmada olduğu gibi sunulan derlemenin de zayıf noktaları bulunmakta ve bu noktaların başında çalışmanın literatürde var olan modelleri değerlendirmesi ancak sonucunda derli toplu bir model geliştirememiş olması gelmektedir. Aynı zamanda, çalışmanın nicel, nitel ve karma metotların tümünü taramaya dahil etmesi, analiz açısından zorluk oluşturmuş ve teorik çalışmaların metodolojik açıdan değerlendirilememesine sebep olmuştur. Derlemenin yalnızca Arapça, Türkçe ve İngilizce dillerini taramış olması diğer dillerde Müslüman toplumlar için geliştirilen dini gelişim teorilerini taramaya dahil edilmediğini göstererek taramanın genellenebilirliğini kısıtlamaktadır ve taramaya dahil edilen nicel çalışmaların yetersizliğinden dolayı derleme, bir meta analize dönüştürülemez.

#### Sonuç

Gelişim üzerine çalışmalar yapmış olan bilim insanları gelişimsel süreçlerin bir parçası olan dini gelişime dair incelemeler yapmış ve modeller ortaya koymuştur. Gelişimi etkileyen en önemli etkenlerden olan çevre ve kültürü göz önüne aldığımızda belli bir bölge ve kültürde üretilmiş olan gelişim modelinin diğer kültürlerle uygulanması araştırmacıları elbette doğru sonuçlara ulaştırmayacaktır.

Buradan hareketle gerçekleştirilen çalışma, belli bir teoriyi temel almadan Müslüman toplumlar için şimdiye kadar geliştirilmiş dini gelişim teorilerini bir araya toplayan ilk sistematik derlemedir. Araştırma; nicel, nitel ve teorik çalışmaların tümünü taramasından ve Türkçe, İngilizce ve Arapça olmak üzere üç dilde gerçekleştirilmiş olmasından ötürü çok yönlü bir literatür değerlendirmesi olup teorilerin en kapsamlı şekilde taranması hedeflenmiştir.

Değerlendirme ve verileri dikkate aldığımızda müslüman toplumlarda bebeklik dönemi dini gelişimin anne karnında başladığına dikkat çekilir. Tıpkı Fowler'ın teorisinde olduğu gibi sevgi ve güven duygusu üzerine bir vurgu vardır. Bu süreçte bebeğin gerçekleştirdiği bağlanma ilerleyen yaşlarda Allah ile olan ilişkisini etkiler. Çocukluk dönemine geldiğimizde Batı kültüründe geliştirilen teorilerin aksine Müslüman kültürde dini gelişimde soyut düşünme yeteceğinin daha erken yaşlarda başladığı derlemeye dahil edilen araştırmalar tarafından savunulmaktadır. Müslüman kültürde ergenlik dönemi dini gelişimini ele alan çalışmalara baktığımızda, ergen bireylerin geleneksel dini inançları ve ritüelleri sorgulamaya başlayarak şüphe duymaya başladığı ve özerk değerler sistemini oluşturduğu tespit edilmiş. Anlaşılmaktadır ki ergenlik dönemi dini gelişimi yetişkinlik dönemindeki özerk dini düşünce oluşumu için önemli bir hazırlık sürecidir. Yetişkinlik ve yaşlılık dönemini ele alan çalışmalarda ise bu dönemin daha çok uyum ve istikrarla sembolize edildiği vurgulanmakta ve olgunlaşmış bir din algısından söz edilmektedir.

<sup>109</sup> Dülgeroğlu, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, 83.

Yapılan sistematik derleme sonucunda, Müslüman toplumlar için geliştirilen dini gelişim teorilerinin sınırlı sayıda ve Batı temelli olması ve bunun kültürel uyarlaması yapılmadan Müslüman toplumlara uygulanması, teorik açıdan bu toplumların dini gelişimlerinin yansıtılmasını ve soyut Tanrı tasavvuruna geçiş gibi dönemsel özelliklerin değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda, yeni çalışmaların var olan teorilerin kültürel uyarlaması üzerine çalışıldıktan sonra Müslüman kültür için kullanılması önerilmektedir.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** RNGD: Araştırma, literatür tarama, tasarım, yazım, revizyon. FBA: Araştırma, literatür tarama, yazım, revizyon. AY: Araştırma, literatür tarama, yazım. FB: Araştırma, literatür tarama, yazım BMAF: Araştırma, literatür tarama, yazım.

## Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (Haziran 2020), 119-148.
- Allport, Gordon. "The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation". *The American Journal of Psychology* 64/2 (Nisan 1951), 304-305.
- Barrett, Justin L. - Richert, Rebekaha. "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts". *Review of Religious Research* 44/3 (Mart 2003), 300-312.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.
- CASP, *Qualitative Checklist*. "Critical Appraisal Skills Programme Qualitative Checklist". Erişim 13 Haziran 2023. [https://caspuk.net/images/checklist/documents/CASP-Qualitative-Studies-Checklist/CASP-QualitativeChecklist 2018\\_fillable\\_form.pdf](https://caspuk.net/images/checklist/documents/CASP-Qualitative-Studies-Checklist/CASP-QualitativeChecklist 2018_fillable_form.pdf)
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 43. Basım, 2022.
- Deconchy, Jean-Pierre. "The Idea of God: Its Emergence between 7 and 16 Years." *From Religious Experience to Religious Attitude*. 97-108. Chicago: Loyola University Press, 1965.
- Deleş, Bayram- Kaytez, Nazan. "Çocuk Gelişiminde Müziğin Yeri ve Önemi." *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/10 (Ekim 2020), 133-142.
- Dülgeroğlu, Hatice. *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child." *Review of Religious Research* 12/1 (Eylül 1970), 35-42.
- Fowler, James William- Dell, Mary Lynn. "Bebeklikten Yetişkinliğe İnanç Aşamaları; İnanç Gelişim Teorisinin Otuz Yılı Üzerine Düşünceler". çev. Mustafa Ulu. *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016), 539-559.
- Fowler, James William. *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Fowler, James William. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995.
- Gelman, Susan A.- Kremer, Kathleen E. "Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate". *Child Development* 62/2 (Nisan 1991), 396-414.
- Goldman, Ronald J. "Researches in Religious Thinking". *Educational Research* 6/2 (Temmuz 1964), 139-155.
- Greer, John E. "Stages in the Development of Religious Thinking". *British Journal of Religious Education* 3/1 (Temmuz 1980), 24-29.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children." *American Journal of Sociology* 50/2 (Eylül 1944), 112-122.
- Heller, David I. *The Children's God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 1. Basım, 2016.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Kline, Michelle Ann vd. "Variation Is the Universal: Making Cultural Evolution Work in Developmental Psychology." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 373/1743 (Şubat 2018), 1-8.

- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Aralık 2004), 231-256.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004), 137-154.
- Lawrence, Peter John. "Children's Thinking about Religion: A Study of Concrete Operational Thinking". *Religious Education* 60/2 (Temmuz 1965), 111-116.
- Lök, Neslihan- Lök, Sefa. "Yaşlıların Fiziksel Aktivite Düzeyleri ile Bilişsel Durumları Arasındaki İlişki". *Yeni Symposium* 54/2 (Haziran 2016), 21-24.
- Munn, Zachary vd. "Methodological Guidance for Systematic Reviews of Observational Epidemiological Studies Reporting Prevalence and Cumulative Incidence Data". *JBI Evidence Implementation* 13/3 (Eylül 2015), 147-153.
- Nemravi, Amjad- Tel, Şadiye. "العمرية والجنس المرحلة ضوء متغيري في الأردنية المدارس في المراهقين لدى الديني النمو" (Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Işığında Ürdün Okullarındaki Ergenlerin Dini Gelişimi)". *Macalletül Cami'a el-İslamiye* 28/6 (Aralık 2020), 744-769.
- Nye, W. Chad - Carlson, Jerry S. "The Development of the Concept of God in Children". *Journal of Genetic Psychology* 145/1 (Temmuz 1984), 137-148.
- Nyhof, Melanie A. - Johnson, Carl N. "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions". *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (Şubat 2017), 60-75.
- Page, Matthew J. vd. "The PRISMA 2020 Statement: An Updated Guideline for Reporting Systematic Reviews." *BMJ* 372/71 (Mart 2021), 1.
- Petrovich, Olivera. "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism." *Psyche En Geloof* 8 (Ocak 1997), 151-165.
- Piaget, Jean. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
- Piaget, Jean. *The Child Conception of the World*. New York: Harcourt Brace, 1929.
- Stark, Patricia A.- Traxler, Anthony J. "Empirical Validation of Erikson's Theory of Identity Crises in Late Adolescence". *The Journal of Psychology* 86/1 (Ocak 1974), 25-33.
- Streib, Heinz - Aygün, Adem. "Religious Socialization and Faith Development of Adolescents in Turkey and Germany: Results from Cross-Cultural Research." *Paper for the XVI Meeting of the International Seminar on Religious Education and Values* 2 (Almanya: Cirrus Working Papers, 2008), 1-11.
- Şimşek, Rumeysa. *5-6 Yaş Çocukları Dini Kavramları Algılama Düzeyleri (Arifiye Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 1962), 141-151.
- Tunay, Volga. "Yetişkinlerde Fiziksel Aktivite". *Sağlık Bakanlığı Yayını* 730/16 (Şubat 2012), 7-15.
- Ulu, Mustafa. "İnanç Gelişim Teorisi: İnanç Aşamaları." *Düşünce Platformu* 2016/30 (2016), 139-156.
- Yapıcı, Asım. "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Özel Sayı* (Nisan 2016), 83-113.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.

İSLAMCI DERGİLERDE BİR KIBRISLI: HİZBER MUSTAFA HİKMET  
(HİZBER HİKMETAĞALAR) KIBRIS'IN YAKIN DİNİ TARİHİNE BAKIŞ

*A Cypriot in Islamist Journals: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) An Overview  
of the Recent Religious History of Cyprus*

MUSTAFA ŞENGİL

Dr. Öğrt. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri  
Ana Bilim Dalı, Kırşehir, Türkiye

Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Religious Sciences, Kırşehir, Türkiye

mustafa.sengil@ahievran.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2904-1776

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite as

Şengil, Mustafa. "İslamcı Dergilerde Bir Kıbrıslı: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Kıbrıs'ın Yakın Dini Tarihine Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 216-234. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.04>

Şengil, Mustafa. "A Cypriot in Islamist Journals: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) An Overview of the Recent Religious History of Cyprus". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 216-234. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.  
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.



## İslamcı Dergilerde Bir Kıbrıslı: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Kıbrıs'ın Yakın Dini Tarihine Bakış

### Öz

Kıbrıs Adası tarihin farklı dönemlerinde farklı dinlere ev sahipliği yapmıştır. Geçtiğimiz yüzyılda ada, yoğun ve çatışmalı bir dönem geçirmiş, adada yaşayan dinler de bu çatışmalardan etkilenmiştir. 1878 yılında Kıbrıs'ın idaresi Osmanlı tarafından İngilizlere bırakılmış, İngilizler 1914 yılında adayı tek taraflı ilhak etmiştir. 1923 yılında imzalanan Lozan Anlaşması ile resmen ilhakın tanınması, Kıbrıslı Rumlar ve Türkler için Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşuna giden süreçte az sürede çok olayın yaşanmasına sahne olmuştur. Bu bağlamda Rumlar, adanın Yunanistan'a bağlanması gerektiği tezini hem millî hem de dinî bir ülkü olarak benimserken Türkler, adanın gerçek sahibi Osmanlı'ya (dolaylı olarak Türkiye'ye) iade edilmesi, taksim (adanın iki kısma ayrılması) ya da federasyon tezlerini millî düşüncelerle benimsemişlerdir. Rumların ön plana çıkardığı dinî düşünceler ise Türklerde dönemin şartları içerisinde geri planda kalmıştır. Bu yıllar içerisinde daha önce din uğruna yapılan savaşlar millî mücadele, vatan müdafaası ve var olma mücadelesi formatına dönüşmüştür. Osmanlı döneminde sadece müslim-gayri müslim anlayışı varken İngiliz idaresi döneminde İngiliz ve Rumların baskıları neticesinde yeni bir kimlik arayışına giren Kıbrıslı Türkler, 1923'ten itibaren İslami kimlikten ziyade anavatan özlemi ve varoluş mücadelesi içerisinde Türkçü-Milliyetçi bir kimliğe bürünmüştür. Ancak Kıbrıslı Türklerin İslami kimlikleri arka planda da olsa hep var olagelmıştır. Kıbrıs'ın siyasi, sosyal, ekonomik tarihi her yönüyle incelenirken dinî tarihinin göz ardı edilmemesi büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada Kıbrıslı Türklerin ilgili dönemlerdeki durumuna kendisini mukaddesatçı Türk olarak tanımlayan Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerdeki yazıları özelinde bakılacaktır. Hikmetağalar yazılarında özellikle millî varoluş mücadelesi veren Kıbrıslı Türklerin çarpık laiklik anlayışlarına vurgu yapmıştır. Hikmetağalar İslamcı Dergilerdeki yazılarında Kıbrıs'ta varoluş mücadelesi veren Türklerin, Türklük davası kadar İslam davasına da sahip çıkmaları gerektiğini sık sık vurgulamıştır. Hikmetağalar'ın, Kıbrıs müftüsü Dâni Efendi, Kıbrıs'ta dinî durum, Türklük ve İslam çatışması, Hala Sultan ve Evkaf gibi özellikle Türkiye'yi haberdar etmeyi amaçladığı yazıları dikkat çekmektedir. Makalelerini gönderdiği dergilerin tipolojilerine bakıldığında, bunların mukaddesatçı, Müslümanların sıkıntılarını konu eden, dış politika ile ilgilenen aynı zamanda Türkçü-İslamcı özellikler sergileyen yayınlar olduğu görülmektedir. Türkiye'de yayımlanan ve dış politika ile ilgili olan İslamcı Dergilerde yazılar yazan Hizber Hikmetağalar'ın bu yazılarına kendisi hakkında bilgi veren hiçbir kaynak değinmemiştir. Hizber Hikmetağalar'ın yazdığı şiir kitapları, sivil toplum kuruluşlarında aldığı görevler, gazete ve dergilerde yayımlanan yazıları ile özellikle Lefkoşa ile ilgili kitapları bilinmekle birlikte İslamcı Dergilerdeki yazıları ve bu yazıların içerikleri ile ilgili hiçbir kaynaktan bilgi yoktur. Çalışma Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerdeki yazılarını ele alması ve bu yazıların içerikleri ile ilgili bilgiler vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yönüyle Kıbrıs'ın dinî tarihine ve özellikle İslam mücadelesi veren Kıbrıslıların bilinmesine katkı sağlayacaktır. Çalışmanın İslamcı Dergilerde bulunan Kıbrıslı yazarların tespit edilmesi, İslamcı Dergilerdeki dış politika bağlantılı Kıbrıs yazıları ile Dinler Tarihi çalışmalarının tespiti konusunda ufuk açıcı olması hedeflenmektedir. Çalışma Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı Dergiler Projesi (İDP) kataloğunda ulaşılabilen yazıları ile sınırlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Kıbrıs, İslam, İslamcı Dergiler, Hizber Hikmetağalar.

### A Cypriot in Islamist Journals: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) An Overview of the Recent Religious History of Cyprus

#### Abstract

The island of Cyprus has been home to different religions in different periods of history. In the last century, the island has gone through an intense and conflicted period, and the religions living on the island have also been affected by these conflicts. In 1878, the administration of Cyprus was left to the British by the Ottoman Empire, and the British unilaterally annexed the island in 1914. In 1923, the official recognition of the annexation by the Lausanne Treaty set the stage for Greek Cypriots and Turkish Cypriots to experience many events in a short period of time in the process leading to the establishment of the Republic of Cyprus. In this context, while the Greeks adopted the thesis that the island should be annexed to Greece as both a national and religious ideal, the Turks adopted the theses of returning the island to the Ottoman Empire (indirectly to Turkey), partition (separation of the island into two parts) or federation with national considerations. Religious thoughts, which were emphasized by the Greeks, remained in the background for the Turks under the conditions of the period. During these years, the wars that were previously fought for the sake of religion turned into a national struggle, defense of the homeland and struggle for existence. While there was only a Muslim-non-

Muslim understanding during the Ottoman period, the Turkish Cypriots, who were in search of a new identity as a result of the pressures of the British and Greeks during the British rule, have adopted a Turkic-Nationalist identity in the longing for the homeland and the struggle for existence rather than an Islamic identity since 1923. However, the Islamic identity of Turkish Cypriots has always existed, albeit in the background. While analyzing the political, social and economic history of Cyprus in every aspect, it is of great importance not to ignore its religious history. In this study, the situation of Turkish Cypriots in the relevant periods will be analyzed through the writings of Hizber Hikmetağalar, who defines himself as a sacred Turkish, in Islamist journals. In his writings, Hikmetağalar especially emphasised the distorted understanding of secularism of Turkish Cypriots struggling for national existence. In his writings in Islamist Journals, Hikmetağalar frequently emphasized that the Turks struggling for existence in Cyprus should embrace the cause of Islam as much as the cause of Turkishness. Hikmetağalar's articles such as Dâna Efendi, the Mufti of Cyprus, the religious situation in Cyprus, the conflict between Turkishness and Islam, Hala Sultan and Evkaf are noteworthy. When we look at the typology of the magazines, he sent his articles to, it is seen that these were publications that were sacredist, focused on the problems of Muslims, were interested in foreign policy, and at the same time exhibited Turkish-Islamist characteristics. Hizber Hikmetağalar, who wrote articles in Islamist journals published in Turkey and concerned with foreign policy, was not mentioned in any of the sources providing information about him. Although Hizber Hikmetağalar's poetry books, his duties in non-governmental organizations, his articles published in newspapers and magazines and especially his books on Nicosia are known, there is no information in any source about his articles in Islamist Journals and the content of these articles. This study is important in that it deals with Hikmetağalar's writings in Islamist journals and provides information about the content of these articles. In this respect, it will contribute to the religious history of Cyprus and especially to the knowledge of Cypriots who struggled for Islam. It is aimed that the study will be an eye-opener for the identification of Cypriot writers in Islamist Journals, foreign policy-related Cyprus writings in Islamist Journals and the determination of History of Religions studies. The study is limited to the writings of Hizber Hikmetağalar that can be accessed in the catalogue of the Islamist Journals Project (IDP).

**Keywords:** History of Religions, Cyprus, Islam, Islamist Journals, Hizber Hikmetağalar.

## Giriş

Osmanlı'nın son dönemi ile başlayan İslamcı yayıncılık erken Cumhuriyet dönemi ile birlikte devletin din ve laiklik politikaları etrafında şekillenmiştir. Bu yayınlar zaman zaman Takrir-i Sükûn kanunu ve başka sebeplerle kapanmış veya yayın hayatına ara vermiştir.

Necip Fazıl Kısakürek ile yakınlığı, Şeyh Nazım ile olan irtibatı ve Kıbrıs'ta İslami durumun niteleyicisi olarak dikkatimizi çeken Hizber Hikmetağalar ve İslamcı Dergilerdeki yazılarını konu alan çalışmamızda Hizber M. Hikmet ya da Hizber Hikmetağalar adı ile yayınlamış olduğu konular kronolojik olarak ele alınmıştır. 1960 yılına kadar yazdıkları ile 1977 sonrası yazdıkları arasındaki zamansal duraksama ile bu iki yıl arasında yazmaya ara vermesinin sebepleri, evkaf, Hala Sultan, müftülük gibi hassas konulardaki düşünceleri ile Türklük davası gönderken İslam'ı kendi deyimi ile muğlak bir Atatürkçülük ve çarpık bir laiklik anlayışı ile dışlayanlara yapmış olduğu reddiyeler Hikmetağalar'ın Kıbrıslı yazarlar arasında dikkatimizi çekmesine sebep olmuştur.<sup>1</sup>

Hikmetağalar, Kıbrıs hakkında İslamcı Dergilere yazılar yazarken bir taraftan da şiir kitapları telif etmiş, kendi yayınevini kurmuş, en önemlisi de farklı ideolojik görüşlerde de olsa birçok Kıbrıs aydını ile bir araya gelerek Kıbrıs Türk Sanatçı ve Yazarlar Birliği'nin kurulmasına öncülük etmiştir.

Çalışma Kıbrıs'ta doğup büyümüş bir Kıbrıslı Türkün, Türklüğün varoluş davası ile birlikte İslam'ın varoluş davasını da götüğünü, yakın tarihte Kıbrıs'taki mücadelenin sadece millî varlık mücadelesi olmayıp aynı zamanda dinî varlık mücadelesi de olduğunu Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı dergilerdeki yazıları üzerinden göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, Kıbrıs'ta Türklerin İslami hassasiyetlerini göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

<sup>1</sup> Doğan Duman Türkiye'deki İslamcı yayıncılığı Laiklik karşısında çok büyük bir tehdit olarak görmektedir. Doğan Duman, "Türkiye'de İslamcı Yayıncılık", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Haziran 1994), 77-94.

Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerdeki yazılarının sadece İslamcı Dergiler Projesi (İDP) sitesinde bulunması ve resim formatında olması sebebiyle bir ekleme ya da çıkarma yapmadan metinler olduğu gibi çalışmaya aktarılmıştır. Çalışma Hizber Hikmetağalar'ın sisteme yüklenen ve erişimine izin verilen yazılarıyla sınırlandırılmıştır. Hikmetağalar'ın yazılarını neşrettiği İslamcı Dergiler genellikle mukaddesatçı ve Türkçü-İslamcı tabir edilen çizgide konumlanmaktadır.

## 1. Hizber M. Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Hakkında

Hizber Hikmetağalar 30 Ocak 1936 tarihinde Lefkoşa'da dünyaya gelmiştir. Lefkoşa'nın tanınmış esnaflarından Mustafa Hikmet Bey'in oğludur. İlkokuldan sonra İngiliz okuluna başlamış ancak tamamlamadan babasının yanında ticaret hayatına atılmıştır. Soyadı kanunu öncesi soyadı olarak babasının adını aldığından ismi bazı yerlerde Hizber Mustafa Hikmet olarak geçmektedir. Soyadı kanunu sonrası Hizber Hikmetağalar şeklinde soyadını değiştirmiştir.

1957 yılında *Er Meydanı* adında bir dergi çıkarmıştır. Daha sonra *Er Meydanı* adında bir yayınevi kurmuştur. 23 Nisan 1962 tarihinde gazeteci olan kardeşi Ayhan Hikmet'in bir suikasta kurban gitmesi neticesinde Hikmetağalar bir süre yazmaya ara vermiştir. Bu dönemde Hikmetağalar daha fazla dine yönelmiş ve Şeyh Nazım ile olan dostluğu da bu dönemde pekişmiştir. Yeniden yazmaya Kıbrıs Türk İslam Cemiyeti'nin yayın organı olan ve 16 Kasım 1970 tarihinde yayın hayatına başlayan *Nizam Gazetesi'nde* başlamıştır. 1973 yılında Raif Denктаş tarafından çıkarılmaya başlanan *Zaman Gazetesi'nde* dini konular ağırlıklı yazılar yazmıştır. Türk İslam Cemiyeti'nin 1987 yılında yeniden yayımlanmaya başlayan *Selam: Bütün Müslüman Kıbrıs Türküne* isimli aylık gazetenin sekizinci sayısına kadar yayın yönetmenliğini üstlenmiştir. 1990 yılında Kıbrıs'ın entelektüel insanların kurmuş olduğu *Kıbrıs Türk Sanatçı ve Yazarlar Derneği'nin*<sup>2</sup> kurucuları arasındadır. Bu dernekte Ahmet An, Harid Fedai, Haşmet Muzaffer Gürkan, Kutlu Adalı gibi yazarlar geçmiş kültürel değerleri araştırmak ve hümanist kültür birikimini gençlere aktarmak gibi gayelerle görev almıştır.<sup>3</sup> Kıbrıs Gazetesi'nde *Semtler ve Anılar* başlığı ile Kıbrıs hakkında yazılar yazmıştır. Bu yazıları daha sonra kitap haline getirilmiştir. Hikmetağalar 4 Mart 1993 tarihinde vefat etmiştir.

Hikmetağalar'ın tam tarih aralığı belli olmayan yaklaşık iki yıllık bir İstanbul sürecinden bahsedilir. Bu süreçte üstadı olarak kabul ettiği Necip Fazıl Kısakürek'in yazı ve yayın faaliyetleri içerisinde yer almıştır. Necip Fazıl ile yakınlık ve dostlukları Necip Fazıl'ın vefatına kadar devam etmiştir.<sup>4</sup> İslamcı Dergilerdeki yazılarının fikir öncülüğünün de üstadı tarafından yapılmış olduğu düşünülmektedir.

Hizber Hikmetağalar ile ilgili biyografilerin hiçbirinde İslamcı Dergilerdeki yazılarına atıf bulunmamaktadır. Genellikle ada içerisinde yazdığı şiirler, kitaplar ve gazete yazıları bilinmektedir. Bu bakımdan ilgili çalışma Hikmetağalar'ın bilinmeyen yazılarını ortaya çıkaracak ve biyografisine eklenmesine katkıda bulunacaktır.

## 2. İslamcı Dergilerdeki Yazıları

### 2.1. Sebilürreşad Dergisi

Sebilürreşad Dergisi Millî Mücadele döneminde seferberlik ortamında öne çıkan dergilerden bir tanesidir. "Yayın hayatına 28 Ağustos 1908'de İstanbul'da *Sırât-ı Müstakîm* adıyla başlamıştır. Mehmet Akif'in ismi ve fikir babalığıyla birlikte öne çıkan derginin başyazarlığı H. Eşref Edip tarafından yürütülmüştür ve kurucuları Ebu'ulula Zeynel Abinin ve H. Eşref Edip'tir. İslamcılık fikriyatının yayın organlarından biri olan derginin içerisinde Akif'in yayımlanmış olan şiirleri *Safahat'ı* teşkil etmektedir. Bu minvalde 1925'e kadar yayım hayatını sürdüren dergi *Takrir-i Sükûn Kanunu'yla* kapatılmıştır. Bu döneme kadar haftalık olarak 641 sayı neşredilmiştir. 183. sayıdan itibaren dergi *Sebilürreşad* ismiyle yayımlanmıştır. *Sırât-ı Müstakîm'in* yazar kadrosu *Sebilürreşad* döneminde de büyük oranda dergide yer almıştır. Bunlara düzenli olarak yazmaya

<sup>2</sup> Farklı fikirlerden Kıbrıslı yazar ve düşünürlerin bir araya gelmesi ve fikirlerini paylaşması bakımından bu dernek önem taşımaktadır. Ada'nın kültürel zenginliğinin bir işareti olarak ilgili dernek ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Ahmet An Kişisel Bloğu Can-Kıbrısım, "Hizber Hikmetağalar'ın Ardından" (Erişim 30 Temmuz 2023).

<sup>3</sup> Can-Kıbrısım, "Hizber Hikmetağalar'ın Ardından".

<sup>4</sup> North Cyprus (CYPNET), "Hizber Hikmetağalar (1936-1993)" (Erişim 07 Ağustos 2023).

başlayan Ömer Rıza (Doğrul), Said Halim Paşa, S. M. Tevfik, Bergamalı Ahmed Cevdet, Elmalılı Hamdi (Yazır), Eşref Edip, Hasan Hikmet, Ali Ekrem (Bolayır) gibi isimler de bulunmuştur. Çok partili dönemin getirdiği göreceli özgürlük ortamında Eşref Edip, Sebilürreşad'ı 1948-1966 yılları arasında 362 sayı daha neşretmiştir. Ahmet Hamdi Akseki, Cevat Rifat Atilhan, Ali Fuat Başgil, Ömer Nasuhi Bilmen, Yusuf Ziya Çağlı, Kâmil Miras, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Tahir Harimi Balcıoğlu, Mehmet Raif Ogan, Kemal Kuşçu bu dönemin yazarları arasında bulunmaktadır. Dergide dini hayat ve dini eğitim konularıyla ilgili dikkate değer yazı ve yorumlara yer verilmiştir. 1948 itibarıyla yeniden neşriyata başlayan dergi, Latin alfabesiyle yayımlanmıştır. 1966 yılında yayım hayatına son vermiştir. 14 Ağustos 2016 tarihinde Fatih Bayhan'ın riyasetinde elli yıl sonra Ankara'da yayım hayatına yeniden başlamıştır.<sup>5</sup>

Hizber Hikmetağalar'ın Sebilürreşad Dergisi'nde bir tane makalesi bulunmaktadır. Makalelerin tam metnine İDP'nin sitesindeki PDF formatı dışında ulaşma imkânı olmadığından literatüre katkısı olması amacıyla yazıya dökülmüştür. İlgili makalede Hikmetağalar, dönemin şartlarında seçim ile göreve gelen ilk müftü olma özelliğini taşıyan Müftü Dâna Efendi'yi tenkit eden bir yazı kaleme almıştır. İlgili yazı aynı zamanda Hikmetağalar'ın kronolojik olarak İslamcı Dergilerdeki tespit edilebilen ilk yazısıdır.

*"Hak ve Hakikate Davet*

*Yanlış iş tutan Müftümüze hidayet temenni ederiz.*

*Büyük Millet Meclisinin yüksek hürriyetperver kararıyla anayurtta ve bütün İslam dünyası camilerinde, minarelerinde asliyle, Kur'an lisaniyle okunmakta olan ezanı Muhammedîyi yeşil adamızın göklere yükselen minarelerinden kaldırtarak yanlış bir takım tercüme şeyler okumağa müezzinlerimizi mecbur tutan yeni müftümüz M. Dâna'nın bu yolsuz hareketi, lâikliğe ve vicdan hürriyetine tamamiyle aykırı olan bu keyfi emri hakkında kıymetli Sebilürreşadın yazısı bütün Kıbrıs'taki Müslüman Türkleri son derece sevindirmiştir. Muhterem mecmuamız elden ele dolaşmakta, topluluklarda alenen okunmakta ve alkışlanmaktadır.*

*Biz Türk kardeşleriniz burada türlü türlü mihnet ve cefalarla çarpışırken, güzel Türk yurdumuzun bu cennet misal yeşil parçasını gasp için bütün Rumluk âlemi, papazlarıyla, kiliseleriyle, çanlarıyla kıyametler koparıırken bizim müftümüzün Kıbrıs minarelerinden ezanı Muhammedîyi cebri bir emirle kaldırtması, bizleri dilhun etmiş, çok derin teessür ve infiallere düşürmüştür.*

*Müftü bunu niçin yaptı? Bu hususta ciddî hiçbir cevabı yoktur. Cami ile uzaktan yakından alâkası olmayan birtakım kimseler vardır ki müftü üzerinde siyasi tesir icra etmektedirler. Bunlar seçimde de roller oynamışlardır. Burası hayli zaman ana vatanın mukaddes ruhundan uzak kalmış olduğu için, bir takım yabancı ruhların ve ideolojilerin tesirleri altına düşen bedbahtlar türemiş, bunlar Müslüman Türk halkın hatayı içtimaiyesine ve şairi diniyesine karşı taarruzkâr bir vaziyet almışlardır. Bunlar siyasi kudret ve nüfuzu ellerinde bulundurdukları için asıl milletin gövdesini teşkil eden halk bunlara karşı mukaddesatını müdafaa hususunda âciz ve teşkilâtsiz kalıyor.*

*Müftümüz asıl bu âcizce müdafaa silâhlarından mahrum millî gövdeyi koruyacağı, onun ruhuna ve imanına uygun bir yol tutacağı yerde onu istihfaf eden (hafife alan), onun mukadderatını, onun asil ve kahraman ruhunu bozmak isteyen o mahut zümrenin tesirine kapılarak böyle yanlış bir yola sapması bütün Kıbrıs Müslüman Türk halkını kalbinden yaralamıştır.*

*İşte bu meselenin iç yüzü budur. Yani müftümüz, ruhları yabancı ruhlar ve ideolojilerle bozulan bir zümrenin tesiri altında kalmış, ana vatanın ruhuna, ana vatanın yüksek Meclisinin, ana vatandaki millî iradenin aksine olarak bu muazzam hatayı işlemiştir.*

*Mamafi müftümüzün şayanı tenkid (eleştirilmesi gereken) birçok zaafı da var. Şimdi onları burada teşrih etmek (detaylandırmak) istemiyoruz. Eğer bu hatasında ısrar ederse, Kıbrıs'taki bir avuç Müslüman Türk cemaati ana vatana, bütün İslâm dünyasına karşı cephe almış, İslâm arasında bozguncu bir fitne çıkarmış mevkiinde bırakmakta inat ederse biz de hakikati bütün cihanı İslam'a karşı teşhir edeceğiz.*

<sup>5</sup> İslamcı Dergiler Projesi (İDP), *Sebilürreşad* (Erişim 18 Kasım 2022).

*Beş altı gün evvel Miraç gecesinde Ayasofya cami şerifinde verdiği vaazda tuhaf şeyler söylemesi Müslümanları hayret ve teessüre düşürmüştür. Beş vakit namaz güya uyku arasında farz olmuş, bu sebeple namazı terk etmekle insan günaha girmeyeceğini söylemiştir.*

*Biz müftü efendimizi ciddî olmağa, ana vatandaki millî ruhtan, İslamî hakikatlerden ayrılmamağa davet eder ve işlediği muazzam hatadan dolayı bütün Kıbrıs Müslüman Türkleri namına protesto eder, kendisi için hidayet temenni ederiz.*

*Kıbrıs-Lefkoşe Haksever Cephesi adına.”<sup>6</sup>*

Hizber Hikmetağalar öncelikle yazısında Sebilürreşad Dergisi'nin Kıbrıs'ta takip edilmekte ve okunmakta olduğunu ifade ederek sözüne başlamıştır.<sup>7</sup> Bunun sebebi Hikmetağalar'ın Kıbrıs Türklerinin Türkiye siyasetini, Türkiye'nin de Kıbrıs gündemini takip ettiğini ifade etme gayretidir.

Hikmetağalar'ın bu yazısı tarihinden de anlaşılacağı üzere Türkiye'de ezanın Arapça aslına dönmesine rağmen Kıbrıs'ta müftü emri ile Türkçe okutulmaya devam edilmesine tenkit amacı taşımaktadır. Aynı zamanda bu durumu yazılar yoluyla Türkiye siyasetinin gündemine getirmek de amaçlardan bir tanesidir. Çünkü İslamcı Dergilerdeki yazılar incelendiğinde gündemi etkileyen yazılar yazıldığı görülmektedir.<sup>8</sup>

Müftü Mehmet Dâna Efendi 30 Aralık 1953 tarihinde Kıbrıs Müftüsü seçilmiştir. Dâna Efendi müftülük görevini 1971 yılında emekli oluncaya kadar devam ettirmiştir.<sup>9</sup> Kıbrıs'ta seçilmiş olan ilk ve son müftü Dâna Efendi'dir. Daha sonraki müftü görevlendirmeleri ikili kararname ile atama yoluyla olmuştur. Dâna Efendi Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi döneminde görev yapmış, İngiliz idaresi tarafından zaman zaman Türklerin dini ve siyasi lideri olarak toplantılara çağırılmıştır ve bu şekilde takdim edilmiştir.<sup>10</sup> Ancak Dâna Efendi bunu kabul etmemiş kendisinin dini lider olduğunu, siyasi görüşmelerde Kıbrıs Türk toplumunun liderinin Dr. Fazıl Küçük olduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Dâna Efendi, Dr. Fazıl Küçük'ün telkinleriyle bazı icraatlarda bulunmuştur. Örneğin Mağusa Ayasofya Camii'nin adını Lala Mustafa Paşa; Lefkoşa Ayasofya Camii'nin adını ise Selimiye Camii'ne çevirmiştir. Bu isim değişikliğini Türkçeleştirme çalışmaları kapsamında yapmıştır.<sup>12</sup>

Dâna Efendi'nin, ezanın Türkçe okunmasında bir sakınca olmadığını beyan etmesi, namaz kılmamanın günah olmadığını söylemesi gibi görüşlerinin, dönemin siyasi otoritesi ile ters düşmeme düşüncesine matuf olduğu düşünülmektedir. Hikmetağalar da ilgili yazısında bu konuyu “yabancı ruhların tesiri altında kalmış olması” şeklinde ifade etmektedir. İslami konularda halkın itirazlarına Dr. Küçük gazete yoluyla cevaplar vermektedir. Önemli toplantılara Dâna Efendi'nin “Kıbrıs Türk Cemaati Lideri” olarak davet edilmesi de Dr. Küçük'ü rahatsız etmiş, katılmasına gerek olmadığını gazete yazılarıyla ifade etmiştir. Dolayısıyla siyasi konjonktür ilgili dönemde İslam'ı değil Türklüğü ön plana çıkarmış, Hikmetağalar bu duruma itiraz ederek İslam ve Türklüğün barışık olduğunu bu yazısında olduğu gibi diğer yazılarında da ifade etmiştir. Hikmetağalar Kıbrıs Türk İslam Cemiyeti'nde aktif rol aldığı dönemlerde müftülükle ilgili olarak cemiyet tarafından Cumhurbaşkanı Rauf Raif Denktaş'a sunulan raporda<sup>13</sup> Kıbrıs'ta müftülük makamının Dâna Efendi'den itibaren iyice itibarsızlaştığından, sadece müftülük makamı değil aynı zamanda kurumun da yıprandığından esefle bahsetmektedir. Dâna Efendi dönemindeki dinî durumdan bahsedilirken “Atatürkçülük ve Laiklik ilkelerinin yanlış tefsirleri neticesi dinî müesseselerin ve dinî yaşayış ve davranış

<sup>6</sup> Hizber M. Hikmet, “Hak ve Hakikate Davet”, *Sebilürreşad* 7/170 (Nisan 1954), 317.

<sup>7</sup> Sebilürreşad Dergisi'nde Kıbrıs ve Hıristiyanlık ile ilgili yazıların bir değerlendirmesi için bk. Bekir Zakir Çoban, “Sebilürreşad Dergisinde Hıristiyanlık ve Papalık”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (Ağustos 2018), 8-26.

<sup>8</sup> Bir örnek olarak ilgili çalışma incelenebilir: Bulut Gürpınar, “Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2017), 436-452.

<sup>9</sup> Ahmet An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler (1782-1899)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 426-427.

<sup>10</sup> İsmail Şahin, *Kıbrıs'ın Sosyal Tarihi (Tarihi Arka Planı ve 1945-1974 Arası Olayları)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 188.

<sup>11</sup> Buna rağmen ilerleyen süreçte Dr. Fazıl Küçük ile de tatsızlıklar yaşanmış, Dr. Fazıl Küçük Halkın Sesi Gazetesi'nde müftüye ağır ithamlarda bulunmuştur. Fazıl Küçük Dâna Efendi'yi sürekli siyasi liderliği karşısında bir tehdit olarak görmüştür. Hüseyin Mehmet Ateşin, *Kıbrıs'ta İslamî Kimlik Davası* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 272.

<sup>12</sup> Hüseyin Mehmet Ateşin, *Doktor Fâzıl Küçük ve Şeyh Nâzım Kıbrısî* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 174-175.

<sup>13</sup> Raporun tamamı için bk. Ateşin, *Kıbrıs'ta İslamî Kimlik Davası*, 480-492.

şekillerinin horlanmasına, ihmal edilmesine ve neticede zayıflatılıp cemiyetin üzerindeki etkisinin yok denecek kadar azalmasına kadar varmıştır” diyerek durumun vahametini ortaya koymuştur. Denктаş'a sunulan raporda milletçe girişilecek bir kalkınma seferberliğinde dinî duyguların harekete geçirilebilmesi için müftülük makamının misyonuna yeniden kavuşturulması gerektiğine değinilmiştir.<sup>14</sup>

Hikmetağalar yazısında dolaylı yoldan Dâna Efendi'nin bilinmeyen yönlerinden bahsedeceğini ima etmesi, ilgili dönem yazılarında sıkça görülen bir uygulamadır.

## 2.2. Serdengeçti

Serdengeçti Dergisi 1947-1952, 1956-1960 ve 1962 yıllarında yayım yapabilmiş bir İslamcı dergidir. *“Yayın hayatı yalnızca 33 sayı süren Serdengeçti dergisinin ilk sayısı 20 Nisan 1947 tarihinde okuyucusuyla buluşmuştur. Aylık olarak çıkması planlanan ve ikinci sayısı da bir ay sonra (Mayıs 1947) çıkan Serdengeçti dergisinin, üçüncü sayısı ancak 5 ay sonra okuyucuyla buluşabilmiştir. İşbu fasılalar sebebiyle Osman Yüksel (Serdengeçti), bu durumu “Nerede ne zaman çıkacağı belli olmaz, bir çıkar pir çıkar” sözleriyle ifade etmiştir. Fasılalara ilaveten derginin basım yeri de sürekli olarak değişmiştir. Maddi yetersizliklerin yanında derginin sık sık kapatılması ve Osman Yüksel'in cezaevine gönderilmesi bunun en büyük nedenidir. Dergide Serdengeçti logosunun altında büyük harflerle “Allah'a, millete, vatana koşanların dergisi” ve “Hakka tapar, halkı tutar” düsturlarına yer verilmiştir. Serdengeçti dergisinde çoğunlukla Osman Yüksel'in kendi, müstear isim kullanarak ve imzasız yazıları bulunmaktadır. Dönemin tanınmış isimleri Nurettin Topçu, Ali Fuat Başgil, Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa ve Eşref Edip dergide yazıları yayımlanan isimler olarak öne çıkmaktadır. Osman Yüksel ile özdeşleşen Serdengeçti dergisi, din, mukaddesat ve milliyet düşmanlarına karşı itilaf sürdüren bir yayın politikası sürdürmüş ve “Serdengeçti” adı bu noktada ad olarak alınmıştır. Serdengeçti dergisi çıktığı 15 yıl boyunca 33 sayısında da iktidarla ilişkilerini milletin perspektifinden değerlendirerek düzenlemiştir. Tek parti (CHP) iktidarında otoriteye karşı milletin sesini yazılarında duyurma iddiasında olmuştur. DP döneminde Serdengeçti dergisinde hem iktidar partisi DP hem de muhalefetteki CHP'ye yönelik yazılar müsaveten kaleme alınmıştır. CHP'ye yönelik eleştirilere katıyen devam edilmekle birlikte iktidardaki Demokrat Parti'ye dair ise sergilenen tutum “Bizim muhalefetimiz parti muhalefeti değil, millet muhalefettir” düsturuyla ifade edilmiştir.”<sup>15</sup>*

Hikmetağalar'ın Serdengeçti dergisindeki tek yazısı olan 1957 tarihli yazı, henüz Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulmadığı ancak Rumların tedhiş hareketlerine başladığı yıllara denk gelmektedir. Türk Milliyetçiliği üzerinden varlık mücadelesi verilirken İslam'ın önemszenmemesi, sol fikirlerin toplumda rağbet görmeye başlaması üzerine kaleme alınan aşağıdaki yazı, Hikmetağalar'ın yazmaya ara vermeden önceki yazılarındanır.

*“Kıbrıs Hakkında*

*Cemaatimiz arasında, her gün şahit olduğumuz bazı hareketlerdeki yanlışlıkları, tuttuğumuz kötü yolları ve bunların en başında gelen din mevzuundaki eksikliğimizi görmem ve bu vaziyet karşısında hüzün duymamam, müteessir olmamam, bu cemaatin bir ferdi olmam hasebiyle, elden gelmiyor.*

*Hakikati, gerçeği görebilen bir kimse, mümkün değil ki cemaatimizin kötü hareketleri karşısında müteessir ve mahzun olmasın ve onun derdine deva bulmağa çalışmasın.*

*Her cemiyette, birçok yanlışlıklar, ahlâksızlıklar vuku bulur. Fakat ben o kanaattayım ki, hiçbir millet kötüye ve bâtıla, bizim olduğumuz kadar, bağlı değildir.*

*Bilhassa, büyük huzursuzluklar ve bizi tehdit eden tehlikelerle karşı karşıya bulunduğumuz bu günlerde, hatalarımızı düzeltmeğe çalışmamak bizim için en büyük bir felakettir. Çünkü hadiseler bize ispat etmiş ve tasdik ettirmiştir ki, bugün bütün dünya Türklüğünü imha etmedikçe gece gündüz canla başla uğraşan birçok düşmanlar mevcuttur. Komünistlik gibi, Farmasonluk gibi, Allahsız gibi... vs.*

<sup>14</sup> Ateşin, Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvası, 484.

<sup>15</sup> İslamcı Dergiler Projesi (İDP), Serdengeçti (Erişim 25 Aralık 2022).

*İşte bu düşmanlar diğer Türk azınlıkları olan yerlerde, memleketlerde, yaptıkları gibi, bu ecdat yadigârı adada, bize de tırpan atmak, huzurumuzu kaçırmak, bizi hicrete mecbur etmek<sup>16</sup> ve en nihayet de Kıbrıs'ta asırlarca şan ve şerefle yaşayan ve hüküm süren ve şimdi de yarı mahkûm mevkiinde olan Türk Müslüman varlığını yok etmek, ortadan kaldırmak emelini güdüyorlar.*

*Ne yazık ki, yıllarca (Sadık Teb'a) siyasetini güden bizler, aleyhimize dönen dolaplara aldanmış ve bu dolaplar sayesinde yine kendi ellerimizle millî ve dinî akidelerimizi bozmuş, kaybetmiş içi boş fakat dışı yaldızlı sözlerle kendi kendimizi avutarak inkılâplarımızla övünmüşüz. Yaptığımız inkılâplar da birer zararlı taklitten ibaret olmuş ve bizi gülünç bir mevkie düşürmekten öteye geçememiştir. En büyük mefahir kaynağımız olan, dillere destan ahlâkımızı da bu suretle elden çıkarmıştık.*

*Hepinizin de vakıf olduğu bu acıklı bahsi burada keselim. Ama, okuyalım, düşünelim, ibret alalım ve her kötünden vazgeçerek iyiye yönelmeğe bakalım. Elden giden mukaddesatımızı, imanımızı, ahlâkımızı tekrar elde etmeğe çalışalım. Dinimize sımsıkı sarılalım. Allah'ın ipine tutunalım. Belki ancak bu sayede kurtuluruz. Yoksa; kıskançlık, dedikodu, taklit... Bizim ancak mahvımıza birer vesile olur. Sakınelim... Sakınelim...*

*Hizber M. HİKMET*

*Lefkoşa-Kıbrıs<sup>17</sup>*

1957 tarihli yazıda Hikmetağalar, önceki yazıda olduğu gibi din konusuna dikkat çekmiş, millî duygular beslenirken dinî duyguların toplumda zayıf kalmasını eleştirmiştir. 1955-1959 yılları arasında EOKA Terör örgütü kurulmuş buna mukabil Türkler kendilerini korumak amacıyla 1957 yılında TMT'yi kurmuştur.<sup>18</sup> Bir Türkçü-İslamcı olarak tanımlayabileceğimiz Hikmetağalar'ın buradaki şikâyeti TMT kurulurken cemaat arasında bazı sorunların vuku bulması olabilecekken cemiyet diye kastettiği dinî kuruluşların veya Müslüman ahalinin vurdumduymazlığı da olabilir.

İlgili dönemde Kıbrıs'ta Evkaf ile ilgili ciddi sorunlar gündemdedir. 1956 yılında çıkarılan bir yasa ile Türk yönetimine bırakılan Evkaf halkın ihtiyaçlarına cevap veremeyecek durumdadır. Camilerin tadilatı ve din görevlisi istihdamı gibi konularda Evkaf yeteriz kalınca 1 Ocak 1957'den itibaren Din vergisi ihdas edilmesi kararı alınmıştır. Dâna Efendi bu verginin verilmesini teşvik için gazetelere demeçler vermiştir.<sup>19</sup>

Hicrete mecbur kalma konusunda ise 1915'te İngilizlerin Kıbrıs'ı tek taraflı ilhakından 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluncaya kadar olan süreçte alınan bazı kararların uygulamasına gönderme yapmaktadır. Öyle ki ilgili dönemde Kıbrıslı Türkler İngiliz vatandaşlığını seçmek ile adayı terk etmek arasında bir tercihe mecbur bırakılmıştır.<sup>20</sup> Bu zor durumun üzerine dinî konuların ihmal edilmesi ve maddi zorluklar hicrete mecbur kalma durumunu ifade etmektedir.

Metinde geçen "Sadık Teb'a" ifadesi Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adası'nın idaresini İngilizlere devrettiği 1878 yılından 1960 yılına kadar geçen süreçte Türklerin Osmanlı'nın telkiniyle İngilizlere karşı hiçbir şekilde baş kaldırmamalarını ifade etmektedir.<sup>21</sup> İngiliz arşivlerinde de Türklerin sadık tebaa oldukları raporlanmıştır.<sup>22</sup> Hikmetağalar İngiliz idaresine Rumlar gibi başkaldırılmamasına rağmen Türklerin dezavantajlı duruma düşmesini eleştirmektedir. Yapılan inkılapların çarpık Laiklik anlayışı sebebiyle zararlı taklit durumuna gelmesi de eleştirdiği konulardandır. Kısa olmasına rağmen ilgili yazı ilgili yılların sıkıntılarını özetlemektedir.

### 2.3. Hilal Dergisi

Hilal dergisi 1958 yılında yayın hayatına başlamıştır. Dergi "Dinî İlmî Siyasî Aylık Mecmua" alt başlığı ile yayımlanmıştır. 1993 yılına kadar dergi aralıklarla birlikte 367 sayı neşretmiştir. "Dergi kendi

<sup>16</sup> Burada İngiltere'ye göç sürecinden bahsetmektedir. Ahmet C. Gazioğlu, *İngiliz İdaresinde Kıbrıs: Statü ve Anayasa Meseleleri* (İstanbul: Ekin Basımevi, 1960), 28-29; Bekir Bozkurt, *İngiltere'nin Kıbrıs Adasını İlhak Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 89.

<sup>17</sup> Hizber M. Hikmet, "Kıbrıs Hakkında", *Serdengeçti* 10/25 (Eylül 1957), 2.

<sup>18</sup> Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Dilek Yiğit Yüksel, "Kıbrıs'ta Yaşananlar ve Türk Mukavemet Teşkilatı (1957-1964)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 34/98 (27 Kasım 2018), 311-376.

<sup>19</sup> Mustafa Haşim Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: (1571-1974)* (Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi, 1986), 1071-1117; Talip Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003), 99-101.

<sup>20</sup> Fadil Niyazi Korkut, *Hatıralar* (Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi, 2000), 64.

<sup>21</sup> Şükrü S Gürel, *Kıbrıs Tarihi (1878-1960): Kolonyalizm, Ulusçuluk ve Uluslararası Politika* (Ankara: Kaynak Yayınları, 1984), 160-161.

<sup>22</sup> National Archive NA, *Colonial Office [CO]*, 883/4/5.

yazarlarına göre, 1960'lı yıllar itibarıyla Türkiye'nin varmış olduğu durumda, yüzyılların mirası haline gelen statik düşünce yapısı, tarihi birikimin sorgulanmamış kabulü, vahyî doğrular yerine şahsi ve ferdî fikirlerin öne çıkartılması, mukaddesatçı, mistik ve gelenekçi kimliğin baskınlığı söz konusudur. Dergi özellikle bu tür kimliklerden sıyrılma gayreti noktasında din ile ilmin bütünlüğü, Müslümanların fenni ilim safhasında geri kalmaları ve benzeri konular işlenmiştir. 1960'lardan itibaren milliyetçi-mukaddesatçı kimliğin ağır bastığı anti-komünizm vasfı yazılarda kendisini göstermeye başlamıştır. Dergi, İslam coğrafyası ve dış dünya<sup>23</sup> ile irtibat konusunda adımlar atmış, bilhassa Muhammed İkbâl, Mevdûdî, Seyyid Kutup, Hasan el-Bennâ gibi isimlerin "İslam Büyükleri ve "Portre" köşelerinde tanıtmıştır. 1970'lere kadar tevhidî anlayış dahilindeki neşriyat dergide ağır basmış ve yoğun tercüme faaliyetleri yapılmıştır."<sup>24</sup>

Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bir yıl önce Hikmetağalar'ın Kıbrıs Hakkında başlığı ile kaleme aldığı yazı Kıbrıs meselesini konu etmektedir.

#### "Kıbrıs Hakkında

Kıbrıs meselesi... Bugün, yalnız Türkiye'yi, yalnız İslâm alemini değil, bütün dünya efkarını yakından alâkadar eden bir meseledir. Kıbrıs hakkında varılan en son anlaşma ve kabul edilen yeni idare şeklinin henüz kimin yararına olacağı pek belli olmamakla beraber; Anayasa hazırlığında adadaki Türk ve Rumlar arasında her gün çıkan yeni bir ihtilaf bu anlaşmanın pek de müsbet neticeler vereceğini göstermemektedir. Yalnız bu anda bizim temennimiz bu anlaşmayı hayırlı bir şekle sokarak kullanmak ve bundan kendi cemaatımız hesabına istifadeler elde etmeye çalışmaktır.

Cemaatımızın din ve mukaddesat mevzuunda çok zayıf oluşu hiç de hayra alâmet değildir. Bir Kıbrıslı olmama rağmen, oradaki Türkler hakkında bir "Mukaddesatçı Türk" kalemiyle yazacaklarım ne yazık ki çok üzücü şeylerdir.

Bugün bir İslâm âlemi, bugüne kadar başlarına gelenleri, çektikleri acı ve sıkıntıları ve yaşadıkları esaret hayatını göz önünde bulundurarak, bunların bir daha tekerrür etmemesi için din ve mukaddesatlarına dört elle sarılmışken, Kıbrıs'ta bulunan bir avuç İslâm Türk topluluğu, "Biz İslâm değil Türk'üz" diye bar bar bağıırıp, üzerlerinden bütün İslâmî mükellefiyetlerini atmağa ve sadece böyle anılıp böyle yaşamağa özenmektedirler.

Cemiyetleri aslî şekli ile ayakta tutan tek amel din ve mukaddesat olduğuna göre, sadece "Türk'üz" demekle hakikaten Türk olarak yaşayacaklarını ümit eden bu topluluk, daha dün denecek bir mazide dinlerini unuttukları için tanassur eden ve babaları Ahmet, Mehmet, Hasan, olduğu halde bugün kendileri Yorgi, Kosti, Nikola diye çağrılan Türk köylülerini de düşünüp ne yazık ki bundan bir ibaret almamaktadırlar.

Modası geçmiş meseleleri yeniden ortaya atmakla İslâm alemindeki birliğe karşı cephe aldıklarının farkında olmuyorlar. Şöyle ki: Bugün Ezanı-Muhammedi her yerde aslı şeklinde okunurken, son birkaç ay önce yeni alınan bir kararla, Kıbrıs'ta Türkçe okutulmağa başlanmıştır. Devrimcilik ve lâiklik bunu mu icap ettirir?

Kıbrıs'ta geniş bir kıyafet serbestisi varken, çarşafli kadınların (ki bunlar da ancak kırkını geçmiş kimselerdir) sokak ortalarında çarşaflarını yırtmağa başladılar. Şimdi, herkes sokakta çıplak kalırım diye ya çarşafı atıp sokağa öyle çıkıyorlar, yahutta çarşafsız dolaşmamak için evlerinde oturuyorlar. Seksenlik bir ninenin üzerinden çarşafını yırtmağa çalışan bir mukaddesat düşmanına ninenin söylediği sözler: "Evladım, benim fakri zaruretimi, yırtığımı örten bu çarşaftır. Çarşafımı yırtacağınıza daha beni giydirmeğe çalışacaksınız. Siz Allah'tan korkmuyor musunuz? Günah, çok günah" Önümüzde büyük davalar ve daima mücadele edip ondan sakınacağımız bir düşman varken, devrimcilik adı altında böyle bayağı hareketlerde bulunup birbirimizle uğraşmak, bizi ne kalkındırır ne de istikbalimizi garanti altına alır.

Bu satırları yazıp ayıplarımızı ortaya dökmek istemezdim ama; Kıbrıs'taki Türk cemaatı sosyal durumunu, din ve mukaddesata olan bağlılık şuurunu daha iyi öğrenebilmeleri için bunları yazmak gerekti.

<sup>23</sup> Sadece Kıbrıs'la ilgili 44 makale tespit edilmiştir. Kıbrıs ve diğer dış dünya ülkeleri dağılımları için bk. Gürpınar, "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı", 446-447.

<sup>24</sup> İslamcı Dergiler Projesi (İDP), *Hilâl* (Erişim 10 Ocak 2023).



*Kıbrıs Türkleri imanlı, gerçek mücahit ve mukaddesatçı bir liderin (ki böyle kişiler mevcuttur) etrafında toplanıp, tam bir din ve ahlâk şuuru ile her işlerini yoluna koyup yürütecek olurlarsa hemen örnek bir topluluk olarak huzur içinde yaşayacaklardır. Fakat şimdiki tutumlarında devam ederlerse, değil yeni kurulacak olan Cumhuriyet idaresinde, Kıbrıs'ın Türkiye'ye ilhakı halinde bile (tabii şimdiki duruma göre) hiçbir zaman fitne, fesat ve huzursuzluktan azade olarak rahat yaşayamayacaklardır.*

*Bu kısa mukaddimeden sonra, gelecek yazılarımda esaslı inceleme ve mukayeseler yaparak, Kıbrıs Türklerinin durumlarını ilmî bir şekilde gözden geçireceğiz.*

*"Kıbrıslı" Hizber M. Hikmet"<sup>25</sup>*



Hilal Dergisi 1. Sayısından bir Resim

Yazının birinci paragrafında bahsi geçen anlaşma 1960 yılında Türkiye, İngiltere ve Yunanistan'ın garantörlüğünde kurulacak olan Kıbrıs Cumhuriyeti için 11 Şubat 1959'da imzalanan Londra ve Zürih anlaşmalarıdır.<sup>26</sup> Bu anlaşma ile Kıbrıs'ta İngiliz idaresi resmen son bulacak Rum ve Türklerin ortak olduğu bir Cumhuriyet kurulacaktır.<sup>27</sup> Hikmetağalar "bu anlaşma pek de müspet neticeler vereceğe benzemiyor" demekle haklı çıkmış, Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduktan üç yıl sonra on bir yıl sürecek olan 1963-1974 olayları başlamıştır. Kıbrıs'ta yaşananlara yazar yine İslam aleminin meselesi olarak dikkat çekerek İslamcı kimliğini ortaya koymuştur. Nitekim ikinci paragrafta kendisini mukaddesatçı Türk olarak tanımlamıştır.

Yazıda Hikmetağalar Kıbrıs'ta Türklük fikrinin gelişirken İslam düşüncesinin göz ardı edilmesini dikkati nazara almıştır. 1914 yılında İngilizlerin Kıbrıs Adası'nı tek taraflı ilhakı sonrasında Kıbrıs Türklerini Kıbrıs İslamları olarak tanımlaması ada Türkleri arasında bir tepkiye neden olmuştur. Kıbrıs'ta Türklük vurgusunun arka planında Rumların taşkınlıkları ile İngilizlerin baskısı kadar 1912'den itibaren Balkan Savaşları ile ilişkili olarak Osmanlılık fikrinin yerini Türklük fikrine bırakması yatmaktadır. Kıbrıs Türkleri de bu düşünceyi kabul etmiştir. Dolaylı olarak Kıbrıs'ta Dr. Küçük öncülüğünde İngilizlere bir tepki olarak Kıbrıs İslamları tanımlaması terk edilerek Kıbrıs Türkleri tanımlaması yayılmıştır.<sup>28</sup> Buna

<sup>25</sup> Hizber M. Hikmet, "Kıbrıs Hakkında", *Hilâl* 1/10 (Ekim 1959), 19.

<sup>26</sup> Halil Fikret Alasya, "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/380-381.

<sup>27</sup> 1959 yılındaki diplomatik trafik ve detaylı bilgi için bk. Kaan Cem Geniş, "Londra-Zürich Anlaşmalarına Giden Süreç (1959)", *Belgi Dergisi* 21 (Ocak 2021), 233-252.

<sup>28</sup> İngilizlerin İslam'a ve Türklüğe karşı sistematik çalışmaları için bk. Emin Onuş, "Kültür ve Edebiyat Zemininde Kıbrıs'a İslâmî Bir Bakış", *Journal of Turkish Studies* 9/6 (2014), 807-826.

mukabil içerisinde İslam geçen tüm kurum ve kavramlara bir tepki oluşmuştur.<sup>29</sup> Türklüğün Kıbrıs'ta devam etmesinin aynı zamanda İslam'ın da varlığına bağlı olduğunu Hikmetağalar bu yazısı ile beraber diğer yazılarında da ifade etmiştir.

Kıbrıs'ta tanassur (Hıristiyanlaşma) vakalarının 1878 sonrası dönemde daha yoğun olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bazı köyler tamamen Hıristiyanlaşmış,<sup>30</sup> ada Müslümanlarına din hizmeti verilemediği için hastalıklarında papazdan yardım isteme, Rumların kutsallarına kutsiyet atfetme gibi bilgisizlikten kaynaklanan durumlar da ortaya çıkmıştır. Evkafın ilgisizliği sebebiyle camilerin tamir edilememesi, görevlisinin bulunmaması gibi sebeplerle merkeze uzak köylerin tamamen Hıristiyanlaştığı, dolaylı olarak da Rumlaştığı kayıtlara geçmiştir.<sup>31</sup> Ancak ne kadar Müslümanın bu dönemde Hıristiyanlaştığı tespit edilebilmiş değildir.<sup>32</sup> Daha önce ezan konusunda müstakil bir yazı kaleme alan Hikmetağalar bu yazısında da ezan konusuna değinmiştir. Çarşaf konusunda ise Türkiye'deki gelişmelere paralel olarak Kıbrıs'ta kadınların çarşafı çıkarmaları gerektiği, Türkiye'nin bundan çoktan vazgeçtiği gazete, dergi ve medya aracılığıyla telkin edilmiştir.<sup>33</sup> Özellikle gazetelerde tesettür konusunda ciddi kara propaganda yapılmıştır. Tesettürün bir Yahudi adeti olduğu, medeni olmadığı sık sık vurgulanmıştır.<sup>34</sup> Kaynaklarda kılık kıyafet inkılabının Kıbrıs'ta en hızlı yayılan inkılaplardan olduğu övünülerek anlatılmaktadır ancak bu durumun arka planında Hikmetağalar'ın bahsetmiş olduğu hadiseler yatmaktadır. Bu acı tabloyu Hikmetağalar devrimcilik adı altında yapılan yanlışlar olarak ifade etmiştir.

Dönemle ilgili olarak federasyon devletinin kurulması, taksim(bölünme) veya Türkiye'ye ilhak konuları<sup>35</sup> gündemde olduğundan Hikmetağalar bu konuya da değinmiş, mütedeyyin lider ifadesi ile de Dr. Küçük'ün din karşıtlığına gönderme yapmıştır.

Hikmetağalar Hilâl Dergisi'nin 10. Sayısında yayımladığı birinci yazısında verdiği söze istinaden bir sonraki sayıda kısa bir yazı kaleme almıştır.

#### *"Kıbrıslı Bir Türk'ün Dileği*

*Kıbrıs'ın Kambilli köyünün minaresinden köyü ve diğer manzaraları seyrederken, bir şeyler düşünüyorum: Karşımda yükselen sıradağlar; yüzlerini Anadolu'ya çevirmiş Beşparmak Dağları, ayaklarımın altında viran evlerin kırık kiremitli damları, yeşil, yemyeşil ovalar... Havada hafif, serin ve tatlı bir esinti. Uzaktan uzağa kuzu melemeleri ve çingirak sesleri. İçimde garip duygular ve uzun zamandır hasretini çektiğimize hâlâ kavuşamamanın büyük hüznü var. Allah'a yalvarıyorum: Artık yeter eyle, lütfet Yarabbi!..*

*İkinci namazı vakti. Tatlı esinti devam etmekte ve ben yüzümü dağlara dönmüş bir şeyler düşünmekteyim. Hep hayal ediyorum: Birgün gelecek ki, dünyadan zulüm kalkacak, korkular silinecek, nizam ve asayiş olacak, velhâsıl adaletle hükmolunacak...*

*Dağların arkasından, uzaklardan, çok uzaklardan ilahi bir sesin geleceğini zannediyorum. Kulaklarım bu sesi duymak için bütün dikkatini bir an meçhule vermiş. Fakat işitemiyorum. Kuş civıltılarını ve şimdi okunmağa başlayan ezanı duyabiliyorum ancak: Allahuekber, Allahuekber... Ve biraz ötelere kuzu melemeleri ve çingirak sesleri Gözlerim yaşıyor. Bir an bu manevi zevki tattıktan sonra, dileklerimizi lütfetmesi için namazı kılmak ve Allah'a beraber yalvarmak üzere camiye iniyorum.*

*Tekrar hep birden, cemaatle, ellerimizi açıyor ve yalvarıyoruz:*

*-Kıbrıs Türklerini koru, selâmete çıkar Yarabbi! Lütfet Yarabbi, lütfet!.."*<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Ahmet Üngüder, "Kıbrıs'ta Türkçülük Düşüncesinde Hakikat Gazetesi Başyazarı Mehmet Fikri'nin Yeri", *Journal of Turkish Studies* 12/22 (Ocak 2017), 771-772.

<sup>30</sup> İsmet Konur, *Kıbrıs Türkleri 1938* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938), 30-31.

<sup>31</sup> Necati Özkan, "Ey Mâceraperestler Artık Sahneyi Siyasetten Çekiliniz", *İstiklâl Gazetesi* (13 Kasım 1949), 1.

<sup>32</sup> Şahin, *Kıbrıs'ın Sosyal Tarihi*, 172.

<sup>33</sup> Sibel Akgün, "Atatürk İlke ve İnkılaplarının Kıbrıs'a ve Kıbrıs Türk Kadınlarına Yansımaları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 22/64-65-66 (2006), 426-427.

<sup>34</sup> Sabahattin İsmail, *Kıbrıs Türk Basınında İz Bırakanlar* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 43.

<sup>35</sup> Detaylı bilgi için bk. Ahmet C. Gazioğlu, *İngiliz Yönetiminde Kıbrıs III, 1951-1959: Enosis Karşı Taksim ve Eşit Egemenlik* (Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (CYREP), 1998).

<sup>36</sup> Hizber M. Hikmet, "Kıbrıslı Bir Türk'ün Dileği", *Hilâl* 1/11 (Aralık 1959), 20.

1959 yılı aralık ayında yayımlanmış olan bu yazısında Hikmetağalar yine ezan konusuna değinmiştir. Kıbrıs'ta sadece Mağusa'da bulunan Lala Mustafa Paşa Camii'nde, Baf'ın ve Girne'nin bazı yerlerinde ezan 1966 yılına kadar Türkçe okunmuştur. Diğer camilerde ise Dâna Efendi müftü seçildikten sonra, 1954 yılından itibaren ezan Arapça olarak okunmuştur. Türkiye'de 1941 yılında yasalaştırılan Arapça ezan okuma yasağı 1950'de kaldırılmıştır. Türkiye'de ezan Arapça aslına uygun olarak okunmaya başladıktan sonraki dönemde de Kıbrıs'ta ezan konusunda polemikler olmuştur.<sup>37</sup> Şeyh Nazım (Nazım Kıbrısî) 1950'de yasak kaldırılmadan hemen önce ezanı Arapça okuduğu için cezalandırılmıştır.<sup>38</sup> Kıbrıs'ta ezan Arapça aslına uygun olarak okunmaya başladıktan sonra da Kıbrıs basınında ezan konusunda tartışmalar devam etmiştir. Arapça ezan okunmasını isteyenler birkaç yobaz şeklinde tasvir edilmiştir. Halkın Sesi gazetesinin sahibi ve başyazarı Dr. Fazıl Küçük, uzun yıllar gazetesinde Türkçe ezan konusunda ısrarlı yazılar kaleme almıştır.<sup>39</sup> Burada Hikmetağalar'ın Şeyh Nazım'a intisabı ve Şeyh Nazım'ın ezan konusundaki gayretleri göz ardı edilmemelidir.<sup>40</sup>

Hikmetağalar'ın Hilal Dergisi'ndeki bir sonraki yazısı ile bu yazısı arasında kronolojik olarak Büyük Doğu dergisine ait *Okuma ve Dava* adlı yazısı bulunmaktadır ancak telif hakkı sebebiyle bu yazıya ulaşılammıştır. Ayrıca Hilâl Dergisi'ndeki son yazısı ile aşağıdaki yazısı arasında zamansal olarak uzun bir boşluk vardır. Bunun sebeplerine yukarıda değinilmişti.

*"Hala Sultan*

*Ey Koca Sultan, Hala Sultan, Hala Sultan... Mazide olduğu gibi, bu mübarek cuma gününde yine dergahında boyun kırmak, kıyama durmak, secdeye varmak arzuları geçiyor içimden. Fakat heyhat heyhat! İslâm'ın bize bu en kutsal yadigarlarından biri olan mübarek merkezini ziyaret etmek, camiinde namaz kılmak, Rabbe yalvarmak ne mümkün şimdi? Bugün senin o mübarek, mukaddes ziyaretgahında olanlar, halılarına basarken incitecekmiş gibi çekinerek vecd ile dolaşan ve o anda kendilerini tüyden hafif hisseden saf saf müminler değildir. Şimdi orayı, olanca kin ve nefret hisleriyle dolup, kurşundan daha ağırlaşarak basıp çiğnedikleri yere gömülen düşmanın mülevves (iğrenç, kirli, pis) ayakları kirletmektedir. Bunun vebali kendi boyunlarına... Biz seni unutmadık, seni ihmal etmedik, Ruhaniyetin elbet makamını da bütün Kıbrıs'ımızı da kurtaracaktır. Budur Türklüğün şanı, budur İslam'ın şanı Ey Sultan, Hala Sultan...*

*Altı yaşımıdayken hatırlıyorum seni ilk ziyaretimi. Ve bu yaşa gelinceye kadar nice bayramlar, nice kandil günleri, nice ramazanlar hep ziyaretine geldim. Cemaat olarak hepimizin, her zaman, ziyaretine ihtiyaç duyduğu bir mabeddir orası, tuzlu göl civarında. Gam ve keder içinde olanlar, ziyaretten sonra oradan muhakkak büyük bir refahlıkla ayrılırlardı. Dertliler, düşünceliler orada muhakkak kendilerine bir teselli bulurlardı.*

*Eskiden, geceleyen ziyaretçiler orada misafir odalarında barındırılır, kendilerine sabah ve akşam yemekleri çıkarılırdı. Sonraları sadece yatak verildi. Ben, her ziyaretçiye, bir köşede devamlı yanmakta olan ocakta çay veya kahve (ama ille de kahve) pişirilip ikram edilen günlere yetiştim. Türbeyi, merhum son şeyh efendi erkek, refikası hanım da kadın misafirleri usulü dairesinde ziyaret ettirirlerdi. Ziyaretçiler namaz ve dualardan sonra, o güzelim bahçede ağaçlar altına, havuz kenarına veya göl civarına örtülerini sererek sofralarını kurarlar, İslami edep içinde yemeklerini yerlerdi.*

*Bilmem hangi tarihte, sanki tekkenin vakıflarının o binlerce liralık iradı azalmış ve masrafları çoğalmış gibi; daha fazla gelir temin etmek mi, yoksa "modern anlayışla turist celbetmek?" mi ne maksadıyla oraya, binlerce lira sarfederek o tarihi ve mukaddes ne manevi havasına ne de mimarî tarzına uygun bir "asri gazino" inşa edildi. Bu bina, güzel bir çehreye takılan iğreti ve çirkin bir maske gibi orada devamlı sırtıp durdu Rağbet görmeyince de kapatıldı.*

<sup>37</sup> Bu polemiklerle ilgili detaylı bilgi için bk. Başak Ocak, "Arapça Ezana Dönüş ve Bunun Kıbrıs Türk Basını'ndaki Yankıları", *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi* 12/31 (Aralık 2006), 39-69.

<sup>38</sup> Bu olay olduğunda Kıbrıs'ta görevde müftü değil fetva emini bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim Türk, *Kıbrıs Fetva Emini Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*, ed. Mahmut Samar (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 51.

<sup>39</sup> Ocak, "Arapça Ezana Dönüş", 62.

<sup>40</sup> Şeyh Nazım bazı sohbetlerini Hizber Hikmetağalar'ın evinde yapmıştır. Örnek olarak bk. Hakkani TV, "Hizber Hikmetağalar'ın Evinde", *YouTube* (13 Ağustos 1990).

*Müminler yemeklerini hep o yeşil ağaçlar altında, ya bir portakal veya bir nar ağacı dibinde yediler. Bir buzlu su içmek için dahi gazinoya girmediler.*

*Şimdi hep o günleri hatırlıyorum, sana hasret duyuyorum. Biz seni ihmal etmedik, Sen de bizi sensiz bırakma, orda yalnız yatma, Ey Sultan, Hala Sultan...*

*Etrafın nuranî örgülerle kuşatılsın, Türk ve İslâm alemleri senden yine ilham alsın. Mabedin çiğnenmesin, mezarın basılmasın. Sen sadece O Yüce Peygamberin değil, bütün müminlerin de halasıdır. Anasıdır, şefaatçisidir. Seninki gibi Şehit Bayraktarımın da Hızır Aleyhisselâmın da ve daha nice ulema ve şühedamın da kabirleri düşman işgalinde bugün. Ama kadrinizi, kıymetinizi bilen cemaatin hürriyetine kavuştu. Şanlı Mehmetçiğim artık Kıbrıs'tadır. Manevi nazarlarınız, niyazlarınız üzerinde oldukça kıyamete kadar da buradan çıkmayız artık.*

*Allah'ın sonsuz selamı üzerinize olsun. Ey Hala Sultan, Sultan Halamız. Kıbrıs'ın Anası, Bizim Anamız..."<sup>41</sup>*

Hikmetağalar'ın Hilâl Dergisi'ndeki son yazısının üzerinden on sekiz sene geçtikten sonra kaleme aldığı Hala Sultan hakkındaki bu yazı 1974 Kıbrıs Barış Harekâtından sonrasına yani Hala Sultan Tekkesinin adanın güneyinde, Rumlara ait bölgede kaldığına işaret etmektedir. Hikmetağalar'ın bahsetmiş olduğu tekke şeyhliği görevi ise 1600 yılından itibaren yapılagelmiştir.<sup>42</sup> Yazıda bahsettiği türbe şeyhinin ise 1910 yılından itibaren 1955 yılına kadar adada bulunan Musa Kâzım Efendi olması muhtemeldir.<sup>43</sup>

Bugün Kıbrıs'ın Rum kesiminde, Larnaka dışında Tuz Gölü civarında yer alan Hala Sultan Tekkesi'nde Hz. Osman döneminde yapılmış olan Kıbrıs Seferi'nde şehit olan Peygamber Efendimizin süt teyzesi Ümmü Haram bint-i Milhân metfundur.<sup>44</sup> Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ı fethettiği 1571 yılında kabri yeniden ihya edilmiştir.<sup>45</sup>

Kıbrıslı araştırmacıların Hala Sultan hakkında bilgilerinin zayıf olması, batılı kaynaklardan yararlanırken seçici olmadıkları dikkat çekmektedir.<sup>46</sup> Hizber Hikmetağalar'ın Hala Sultan Tekkesi hakkındaki hassasiyeti Barış Harekâtı sonrası ziyaretten mahrum kalınması noktasındaki üzüntüsünü dile getirmesi bu açıdan önem arz etmektedir. Yine Bayraktar Camii ve Türbesi de 1974 sonrasında Kıbrıs'ın güneyinde kalmıştır.<sup>47</sup> Bayraktar Camii ve Türbesi ise Kıbrıs Türkleri için Osmanlı fethinin en önemli sembollerindendir. 1962 yılındaki toplumsal olaylarda Bayraktar Camii üç kere bombalanmıştır. Cami 1990 yılında restore edilmiş, 2003 yılında ibadete açılmıştır. Bayraktar Camii'nin ilk bombalanması Kıbrıs Türkleri arasında infiale neden olmuştur. Hikmetağalar'ın kardeşi Ayhan Hikmet, gazetesi Cumhuriyet'te bu bombalamanın toplumu harekete geçirmek için Türk Mukavemet Teşkilatı tarafından yapıldığını iddia etmiştir. Bu olayın ardından Ayhan Hikmet ve Ahmet Muzaffer Gürkan faili meçhul cinayete kurban gitmişlerdir. Hikmetağalar'ın Bayraktar Camii'ni anması ve güneyde kalmasına üzülmelerinden kardeşi ile fikrî olarak aynı çizgide olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>41</sup> Hizber M. Hikmet, "Hala Sultan", *Hilâl* 15/171 (1977), 26.

<sup>42</sup> Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Şeyhleri Üzerine Bir Araştırma (1570-1878)", *Bellekten* 82/294 (Ağustos 2018), 489.

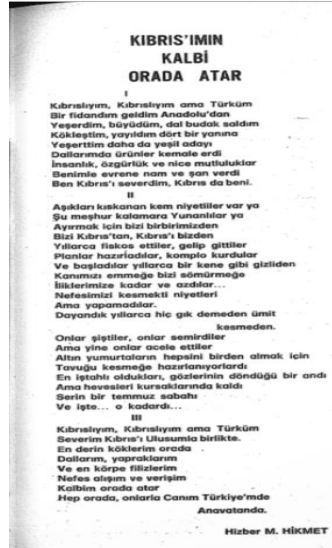
<sup>43</sup> Hür Mahmut Yücer, "Kıbrıs'ta Bir Halidî-Ziyâî: Hala Sultan Türbedarı Ünyeli Musa Kâzım Efendi", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs: Uluslararası Sempozyum*, ed. M. Mahfuz Söylemez vd. (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016), 358-359.

<sup>44</sup> M. Baha Tanman, "Hala Sultan Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/225.

<sup>45</sup> Detaylı bilgi için bk. İsmail Güleç, *Kıbrıs'ın Manevi Atlası* (Lefkoşa: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2018); İsmail Güleç-Haşim Şahin (ed.), *Kıbrıs'ın Fethi ve Hala Sultan* (Lefkoşa: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2017).

<sup>46</sup> Bu konuda bir örnek teşkil etmesi açısından bk. İsmail Güleç, "Tuncer Bağışkan'ın Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri İsimli Eseri Üzerine", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 67-79.

<sup>47</sup> Semavi Eyice, "Bayraktar Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/255-256.



Hilâl Dergisi 15. Cilt 171. Sayı 31. Sayfadaki Hizber M. Hikmet'e ait şiir

Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerde ulaşılabilen son makalesi Kıbrıs vakıfları hakkındadır. Önceki yazıdan hemen bir sonraki sayıda yine 1977 yılında yayımlanmıştır.

*"Kıbrıs'taki Türk Vakıfları ve Bazı Misaller*

*Bazıları, sistemli olarak ecdadımız aleyhine yapılan konuşma ve propagandaların tesiri altında kalarak bilinçsizce ileri geri konuşurlar. "Osmanlı bu adaya geldi de ne yaptı?" derler. "Atalarımız diye öğündüklerimizden bize bugüne ne kaldı?" derler... Bugünkü neslimizin sırf mazisi ile olan bağlarını koparmak için yapılan bu çeşit hor görücü ve küçük düşürücü konuşma ve propagandalar, milletimiz aleyhine sistematik olarak yürütülen bir kampanyanın eseri ve marifetidir.*

*Bu konuda bize büyük görev düştüğünü kabul ettiğimizden, bu şom ağızları susturmak ve menfi iddialarını cevaplandırmak için şöyle bir liste yapalım dedik. Kıbrıs'ta ecdadımızın neler bıraktıklarına dair örnekler vermek için vakıfları şöyle bir karıştıralım. İlk anda ortaya koca bir liste çıkar. Kıbrıs'ta Türk hâkimiyet ve nüfuzunun kökleşmesi için kurulan bu vakıfların bazıları ve yaptıkları hizmetler hakkında kısaca misaller vermeğe çalışayım.*

*Ebubekir Paşanın Kıbrıs Vakıfları,*

*Kıbrıs adası muhafızlığında ve valiliğinde bulunmuş olan Antalyalı Ebubekir Paşanın tam 6 tane vakfiyesi vardır. Bunların ilki Hicri 1136 tarihlidir. Larnaka'nın muazzam su tesisatı (kemerler arklar vs.) bu zat tarafından vücuda getirilmişti. Hayatı arasında Kıbrıs'ta kurduğu İrfan yuvalarıyla bu ülkede milli kültürümüzü yaymak ve kuvvetlendirmek istediği görülmektedir.*

*Kıbrıs Şehirlerinin Suları:*

*Kıbrıs'ın her tarafında Türklerin muazzam su tesisleri ve bunları yaşatacak vakıflar getirdiklerini her Türk iftiharla söylemelidir. Magosa suyu da vakıftır ve Pertev Paşanın eseridir. Lefkoşa suları, Silâhtar ve Arap Ahmet Paşa vakıflarındandır, Girne suyunun çoğaltılması da yine Türklerin eseridir.*

*Ebubekir Efendi Vakfı:*

*Ebubekir Paşadan başka Kıbrıs'ta zengin bir vakıf tesis eden bir de Ebubekir Efendi vardır. Baf kazasında zengin iratları olan bu vakfın Camii ile Mektebi de mevcuttu. (Şimdi hepsi de maalesef gayri müslimlerin eline kalmıştır.)*

*Ali Ruhî Efendi Vakfı:*

*Kıbrıs'ta Türk kültürüne ve varlığına büyük hizmette bulunan vakıflar arasında Lefkoşa'da Ali Ruhî Efendinin cami, mektep çeşme ve kütüphane vakfiyelerinin önemli bir yeri vardır.*

*Sultan Mahmut Kütüphanesi Vakfı:*

*Lefkoşa'da Sultan Mahmut Kütüphanesi de önemli bir vakıftır.*

*Şimdi bir çırpıda beş tane birden sıralayıverdiğimiz bu çok değerli vakıflar karşısında acaba yine bazı gafiller (e, bunlar da bir şey mi?) deyip nankörlüklerine devam edecekler mi?*

*Çok yönlü olan ve o zaman istikbale bakan gözlerle düşünenlerin bıraktıkları bu hayır eserleri birer MİLLİ ABİDE niteliğinde olup, bunların Kıbrıs'ımızda Türklüğü ebediyen temsil ettiğini de kabul etmeliyiz.*

*Bir düşünürümüzün de dediği gibi, abidelerimiz Türk Vatanının tapu senetleridir. Kıbrıs'ta olsun, diğer milli hudutlarımız dışında kalan ülkelerde olsun vakıfeserler birer Türklük damgası olarak yaşıyorlar. Nitekim bu adada da Türklüğün ezeli namını yaşatan, han, hamam, cami, medrese, kütüphane, köprü, çeşme, akarsular, misafirhaneler, bakımevleri vs. gibi vakıf eserleridir. Bunlara çiftlikleri, zeytinlikleri, değirmenleri, basmahaneleri, dokumacılıkların yapıldığı vakıf yerleri de katsak kitaplara sığmaz.*

*Hala Sultan Hazretleri Vakfı:*

*Blindiği gibi Larnaka'da Tuz Gölü civarında türbe ve Camii bulunan Hala Sultan Hazretlerine atalarımız tarafından verilen önem büyüktü. Bütün Kıbrıs'ın tuz ihtiyacının temin edildiği Tuz Gölü bu vakfa ait olduğu gibi, ayrıca binlerce dönümlük verimli arazi, ormanlık ve zeytinlikler de yine bu Sultan vakfına aitti.*

*Çok zengin iradı ve büyük hayrat şartları olan bu müstesna vakfi maalesef bugün Rum Bölgesinde bulunmakta ve istifade olunmamaktadır. Fakat daha önceki yıllarda, hür zamanında kim bu Vakfa ait bir defa olsun millete hesap verdi? Verilmedi. Hiçbir zaman verilmedi; ama gün gelir de sorulur, bizim aradığımız gibi bugün. (Hala Sultan her şeyiyle bugün Rumların idaresinde bulunuyor. Eğer onlarda zerre kadar akıl varsa, vebalinden korksunlar da el sürmesinler vakıflarımızın iradına...)*

*İrik-zâde Vakfı:*

*Bu vakıf adada Türkler arasında mevcut olmayan sanatkârları yetiştirmek için kurulmuştu. Ayrıca gelirlerinden daha düne kadar harice öğrenci gönderilir ve o zaman bir tane olan Lisemizin kütüphanesine kitap, laboratuvarına malzeme ve alet alınır. Her yıl, bu zatın ölüm yıldönümünde ruhuna okutulan mevlide bütün lise öğrencileri katılırlardı.*

*Tabak Derviş Efendi Vakfı:*

*Bu vakıfta okullara öğretmen yetiştirmek, üniversite tahsili yapacak gençlere yardım etmek amacıyla kurulmuştu. Dünün birçok değerli elemanları ve okumuşları bu vakfın yardımıyla yetişmişlerdi.*

*Borazan Cemal Efendi Vakfı:*

*Bu da pek eski olmayan bir vakıftır. Gelirinden lisemizdeki yoksul öğrencilere burslar verilirdi. Görülüyor ki adamızın bu adadaki vakıfları bir bakıma toplumumuzun kültürel kalkınmasına yardımcı oluyordu. Bu vakıfların şartlarına uyulduğu zamanlarda da milli edep ve kültürün yüksek olduğu ve ortada iyi bir seviye bulunduğu sezilir.*

*Şimdi biz bu vakıfların hesabını kimden soralım? Şartları yerine getirilmeyen vakıf sahipleri suçluları lânetlemezler mi? Biz lânetlerden ve vebalden kurtulmak için ilgililer kim ise, onlardan soruyor ve hesap istiyoruz. Bu vakıfların gelirlerini alıyorsunuz ama vakfiyelerindeki şartları yerine getiriyor musunuz?*

*Söylemesi ayıptır ama esaret zamanında bile, Evkafın yaptığı icraatın listeleri gazetelerde yayınlanır, kamuoyuna duyurulurdu. O zamanlardan beri evkaf mallarının şöyle böyle temini yapılır ve harap olmaktan korunurdu. Bugün ise harap olanlar tek mil yıkılanlar gırla... yıkılanları geride boş arsa olarak artık sittin sene duracaktır. Çünkü geçen gün karşılaştığımız Din Başkanı Bay Rifat'ın beyanına göre Evkaf'ın 1977 bütçesinde gayrimenkullerin bakım ve tamiri için sadece KL. 3000 (üç bin Kıbrıs lirası) ayrılmış. Ki bu para, yıktırılan Lâleli Camii minaresinin yapımına bile yetmez...*

*Bu durumda Vakıfların hesabını kimlerden sormalı? Sormakta haklı değil miyiz?"<sup>48</sup>*

*Hikmetağalar daha önceki yazılarında Evkaf'ın kötü yönetimine değinmişti. Bu yazısında ise Evkaf'ın kötü yönetiminin Osmanlı olmadığından, Osmanlı'nın adada birçok vakıf kurduğundan bahsederek bunlardan bazılarını sıralamaktadır.*

*Hikmetağalar Osmanlı'nın adada kurmuş olduğu vakıfları tenkit edenleri eleştirdikten sonra bazı vakıflar hakkında bilgiler vermiştir. Ebubekir Paşa Vakfı tarafından Larnaka'ya su getiren su yolları*

<sup>48</sup> Hizber M. Hikmet, "Kıbrıs'taki Türk Vakıfları ve Bazı Misaller", *Hilâl* 15/172 (1977), 5-6.

yapılmış, ayrıca Larnaka'nın tek camisi olan Larnaka Camii Kebir ya da Larnaka Ulu Camii de Hikmetağalar'ın işaret ettiği yıllarda yapılmıştır.<sup>49</sup> 1746-1748<sup>50</sup> yılları arasında Kıbrıs Valiliği yapmış olan Ebubekir Paşa'nın su yolları projeleri batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir.<sup>51</sup> Birçok batılı araştırmacı Kıbrıs'ın dört bir tarafına Osmanlı tarafından yapılan su yollarından övgüyle bahsetmektedir.<sup>52</sup> Hikmetağalar yazısında Türklerin bu durumla iftihar etmeleri gerektiğini belirtmiştir.

Ebubekir Paşa Vakfı'ndan ayrı bir vakıf olan Baf Kazasındaki Ebubekir Efendi Vakfı, Mehmet Bey ibn Ebubekir Vakfisi şeklinde geçmektedir. Bu vakıf camide görev yapacak olanların şartlarını dahi vakfiyelerinde belirtmişlerdir.<sup>53</sup> Ebubekir Efendi Kıbrıs fethinin hemen ardından Baf Sancak Beyliği yapmıştır. Bugün Baf Kıbrıs'ın güneyinde kalmaktadır. Vakıfların Rumların elinde kalması sebebiyle oluşan duruma sonuçta değinilecektir.

Ali Rûhî Efendi Vakfı Kıbrıs Muhassılı Ali Rûhî Efendi'nin kurduğu üç vakıftan biridir.<sup>54</sup> 19. Yüzyılın ilk yarısındaki yoğun vakıflaşma sürecinde kurulmuştur.

Hikmetağalar'ın Sultan Mahmut Kütüphanesi olarak bahsetmiş olduğu kütüphanenin tam ve doğru adı Sultan II. Mahmut Kütüphanesi'dir. 1829 yılında Kıbrıs muhassılı Ali Rûhî Efendi tarafından kurulmuştur. Bugün bu kütüphanedeki kitaplar daha iyi korunabilmesi için Girne Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi'ne taşınmıştır.<sup>55</sup> Bu kütüphanedeki eserlere 1920'den itibaren çok özensiz davranılmış, içerisindeki kitapların bir kısmı kaybolmuştur.<sup>56</sup> Hikmetağalar vakıf vebalinden bahsederken bu duruma da değinmiştir.

Hala Sultan Tekkesi Evkafı aşevinden medreseye, fukaraya yardımdan zeytinliklere kadar birçok alanı içine alan büyüklüktedir.<sup>57</sup> Hikmetağalar başka bir yazısında olduğu gibi bu yazısında da tekkenin güneyde kalmış olmasının üzüntüsünü dile getirmekte, vakfı koruyamayanlara sitem etmektedir.

Hikmetağalar'ın yazısında bahsetmiş olduğu İrik-zâde Vakfı, Tabak Derviş Efendi Vakfı ve Borazan Cemal Efendi Vakfı aynı sıra ile Halim Baki Kunter tarafından kaleme alınmış olan bir yazıda "Türklüğün korunmasına ve milli kültürün yayılmasına çalışan vakıflar" başlığı altında aynı detaylar ile yer almaktadır. Kunter'e ait yazıda farklı sıra ile Hikmetağalar'ın bahsettiği Ebubekir Efendi, Ebubekir Paşa ve Ali Rûhî Efendi vakıfları ile II. Mahmut Kütüphanesi'nden de bahsedilmektedir.<sup>58</sup> Bu yazının, vakıfların, Türklüğün korunması ile ilişkisi bağlamında Hikmetağalar'ın dikkatini çektiğini, bu sebeple örnekleri de aynı yerden verdiğini düşünmekteyiz.

Son olarak Hikmetağalar Evkaf'ın yönetimi ve korunması ile ilgili uyarılar yapmaktadır. Esaret zamanları şeklinde ifade ettiği dönem muhtemelen 1963-1974 yılları arası Rumların tedhiş hareketlerine kalkıştığı, detaylarına burada konumuz olmaması sebebiyle değinmeyeceğimiz dönemdir.<sup>59</sup>

<sup>49</sup> Siddık Korkmaz, *Osmanlı Devleti Döneminde Kıbrıs'ta Kurulan Vakıflar (1570-1826)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 208.

<sup>50</sup> Kesin tarihler olmamakla birlikte araştırmacılar bu tarihlere işaret etmektedir. M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs'ın Larnaka Şehrine Su Sağlanmasında Hacı Ebubekir Paşa Vakfının Önemi", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 31.

<sup>51</sup> Sir George Francis Hill, *A History of Cyprus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 68.

<sup>52</sup> Claude Delaval Cobham, *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus; Tr. and Transcribed, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus* (Cambridge: Cambridge: University Press, 1908), 397-398; Sir Hamilton Goold Adams, *Kıbrıs'ın El Kitabı*, çev. Ali Çakıroğlu (Lefkoşa: Galerî Kültür Yayınları, 2007), 85; Sir Harry Luke, *Cyprus Under the Turks 1571-1878* (London: C. Hurst, 1969), 69.

<sup>53</sup> Korkmaz, *Osmanlı Devleti Döneminde Kıbrıs'ta Kurulan Vakıflar*, 187.

<sup>54</sup> Muhammet Okudan, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'da Vakıf Kurucularının Sosyal Statülerine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 203.

<sup>55</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, "Kıbrıs II. Mahmut Kütüphanesi ve Havi Olduğu Yazmalar Üzerine Notlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015), 21.

<sup>56</sup> Detaylı bilgi için bk. Söylemez, "Kıbrıs II. Mahmut Kütüphanesi ve Havi Olduğu Yazmalar", 21-37.

<sup>57</sup> Hala Sultan Evkafı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Evkafı", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 39-69.

<sup>58</sup> Halim Baki Kunter, "Türk Vakıflarının Milliyetçilik Cephesi", *Vakıflar Dergisi Sayı III*, ed. Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 5.

<sup>59</sup> Kıbrıs'ta vakıflarla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı (ed.), *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017); Korkmaz, *Osmanlı Devleti Döneminde Kıbrıs'ta Kurulan Vakıflar*; Abdülattif Armağan, "Fetihten Sonra Kıbrıs'ta Kurulan İlk Osmanlı Vakıfları", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 41/72 (Eylül 2022), 211-252.

Hizber Hikmetağalar'ın burada alıntıladığımız altı makalesi ile bir şiiri dışında İslamcı Dergilerde yayımlanmış ancak nüshası bulunmayan bazı makaleleri vardır. Bu makaleleri Hizber M. Hikmet değil, Hizber Hikmetağalar adıyla yazmıştır.

Bunlar; İslam Aylık Mecmua, Ağustos 1990, 84. Sayı 56. Sayfa: Kıbrıs'ın Fetih Erlerinden Kara Baba; İslam Aylık Mecmua, Ekim 1990, 86. Sayı 66. Sayfa: Kıbrıs Ayasofya Camii Şadırvanında; İslam Aylık Mecmua, Mayıs 1991, 93. Sayı 54. Sayfa: Ah O Han Odaları; İslam Aylık Mecmua, Ekim 1991, 98. Sayı 37. Sayfa: Seyyit Mehmed Ağa ve Hayratı; İslam Aylık Mecmua, Aralık 1993, 124. Sayı 40. Sayfa: Surlarıçi Lefkoşe Mahalleleri;<sup>60</sup> Büyük Doğu, 14 Ağustos 1959, 10. Cilt 24. Sayı 16. Sayfa: Okuma ve Dava (Erişim Engelli)<sup>61</sup>

Ulaşabildiğimiz yazıları Hikmetağalar'ın dünyası, ideolojisi ve Kıbrıs hakkındaki görüşleri hakkında fikir sahibi olmamızda bize yeterli gelmektedir.

## Sonuç

Kıbrıslı bir yazarın kaleminden Kıbrıs'ın gündemdeki sorunlarını İslamcı Dergiler perspektifinden görme imkânı bulduğumuz bu çalışmada Hizber Hikmetağalar'ın ezan, evkaf, manevi şuur, mukaddesat, müftülük makamı gibi konulara özel ilgi gösterdiği tespit edilmiştir. İslamcı Dergilerin Türkiye'nin iç siyaseti ve dini durumu ile ilgili yazılar yayımlarken dış politikadan da uzak kalmadıkları yapılan bu çalışma ile tespit edilmiştir. Hizber Hikmetağalar'ın Kıbrıs'ta Türk varlığının devamı için verilen mücadelede İslam varlığının da devam ettirilmesi noktasındaki gayretleri İslamcı kimliği üzerinden müşahede edilmiştir. Kıbrıslı bir mücahit olan Hikmetağalar, İslamcı Dergilerde Necip Fazıl'ın teşviki ile Türkiye'deki dergi okurlarını Kıbrıs hakkında bilgilendirmek amacıyla yazılar yazmıştır. Çalışmada tarihsel olarak yazıların bağlamlarına değinilmeye çalışılmıştır.

Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerde 1954 yılından 1993 yılında vefatına kadar yazmaya devam ettiği görülmektedir. 1960 ile 1977 yılları arasında Kıbrıs'ta gelişen olaylar çerçevesinde yazmaya ara verdiği tespit edilmiştir. İslamcı Dergilerde yazılar yazdığı dönem Kıbrıs'ta İngiliz idaresi, Kıbrıs Cumhuriyeti, Kıbrıs Türk Federe Devleti ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti dönemlerini içine almaktadır. Bu bağlamda yazılarında bir öncekinin ardından yeni kurulacak düzenler hakkında da yorum ve öngörülerde bulunmuştur. Hikmetağalar'ın yazıları, adada kimlik bunalımının olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu anlamda Hikmetağalar halkı aydınlatma ve uyarma görevi de üstlenmiştir.

Hikmetağalar farklı konularda yazılar yazmasına rağmen neredeyse her yazısında laikliğin yanlış anlaşılmasına hassasiyetle vurgu yapmıştır. Dinî özgürlüklerin laiklik kavramının arkasına gizlenerek kısıtlanmasını sık sık eleştirmiştir. Ayrıca Kıbrıs Türk toplumunun teşkilatlanma konusunda geç kaldığını yazılarında belirtmiştir. Dâna Efendi'yi din ve mukaddesata sahip çıkmaması noktasında eleştirmesinin merkezinde de bu teşkilatlanamama ve Rumlar karşısında zayıf duruma düşme endişesi vardır. Bu bağlamda batıldan kurtulma, hak yoluna davet anlamında tebliğ niteliğini haiz yazılar kaleme aldığı görülmektedir.

Ezan konusunda Kıbrıs basınında Türkiye'deki gelişmelerden farklı tarihsel gelişmeler yaşandığı görülmüştür. Türkiye'de Türkçe ezan konusu 1950 yılı itibariyle gündemden kalkmışken özellikle Halkın Sesi gazetesinde uzun yıllar konu gündemde tutulmaya çalışılmıştır.

Çalışma Hizber Hikmetağalar'ın İslamcı Dergilerdeki yazılarını ortaya çıkarmak suretiyle Kıbrıs'ın yakın tarihî literatürüne önemli bir katkı sağlamayı amaçlamıştır.

Hizber Hikmetağalar'ın (Hizber Mustafa Hikmet) biyografisi, yazdığı dergilerin tipolojileri, yayınları ve yayınlarının analizlerini içeren çalışmanın, İslamcı Dergiler, Kıbrıs'ta İslam'ın durumu, Dinler Tarihi açısından Kıbrıs'ta İslam'ın gelişimi gibi konularda yeni çalışmalar yapılmasına aracı olacağı düşünülmektedir.

<sup>60</sup> Lefkoşa ile ilgili gazetelerde ve dergilerde yazdığı yazıları daha sonra bir kitapta bir araya getirilmiştir. Hizber Hikmetağalar, *Eski Lefkoşa'da Semtler ve Anılar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996).

<sup>61</sup> İslamcı Dergiler Projesi (İDP), *Hizber Hikmetağalar* (Erişim 06 Ocak 2023).



Son günlerde Maraş özelinde Kıbrıs'taki vakıf malları ve 1878 sonrası vakıf mallarının İngilizler tarafından haksız bir şekilde gasp edilmesi sonucu oluşan durum zaman içerisinde bir çıkmaza dönmüştür. Vakıf malları kuzeyde hakıyla korunamazken güneyde ise akıbeti meçhul bir duruma düşmüştür. Özellikle günümüzde oluşan sonuçları bakımından vakıfların Kıbrıs'taki tarihsel durumlarıyla ilgili daha fazla çalışma yapılması gerekmekte, arşivler araştırmacıları beklemektedir.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Akgün, Sibel. "Atatürk İlke ve İnkılaplarının Kıbrıs'a ve Kıbrıs Türk Kadınlarına Yansımaları". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 22/64-65-66 (2006), 415-436.
- Alasya, Halil Fikret. "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/380-383. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altan, Mustafa Haşim. *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: (1571-1974)*. Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi, 1986.
- An, Ahmet. *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler (1782-1899)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Armağan, Abdüllatif. "Fetihten Sonra Kıbrıs'ta Kurulan İlk Osmanlı Vakıfları". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 41/72 (Eylül 2022), 211-252.
- Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Doktor Fâzıl Küçük ve Şeyh Nâzım Kıbrısı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvâsı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Bozkurt, Bekir. *İngiltere'nin Kıbrıs Adasını İlhak Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Can-Kıbrısım, Ahmet An Kişisel Bloğu. "Hizber Hikmetağalar'ın Ardından". Erişim 30 Temmuz 2023. <https://can-kibrisim.blogspot.com/2015/12/ozel-hekimler-dislanmamali.html>
- Cobham, Claude Delaval. *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus; Tr. and Transcribed, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus*. Cambridge: Cambridge : University Press, 1908.
- CYPNET, North Cyprus. "Hizber Hikmetağalar (1936-1993)". Erişim 07 Ağustos 2023. <http://www.cypnet.co.uk/ncyprus/literature/hizber.html>
- Çoban, Bekir Zakir. "Sebilürreşad Dergisinde Hıristiyanlık ve Papalık". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (24 Ağustos 2018), 8-26. <https://doi.org/10.21551/jhf.431932>
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Evkafı". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı. 39-69. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Şeyhleri Üzerine Bir Araştırma (1570-1878)". *Belleten* 82/294 (01 Ağustos 2018), 483-510. <https://doi.org/10.37879/belleten.2018.483>
- Duman, Doğan. "Türkiye'de İslamcı Yayıncılık". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Haziran 1994), 77-94.
- Erdoğan, M. Akif. "Kıbrıs'ın Larnaka Şehrine Su Sağlanmasında Hacı Ebubekir Paşa Vakfının Önemi". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı. 31-38. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Eyice, Semavi. "Bayraktar Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gazioğlu, Ahmet C. *İngiliz İdaresinde Kıbrıs: Statü ve Anayasa Meseleleri*. İstanbul: Ekin Basımevi, 1960.
- Gazioğlu, Ahmet C. *İngiliz Yönetiminde Kıbrıs III, 1951-1959: Enosis Karşı Taksim ve Eşit Egemenlik*. Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (CYREP), 1998.
- Geniş, Kaan Cem. "Londra-Zürich Anlaşmalarına Giden Süreç (1959)". *Belgi Dergisi* 21 (01 Ocak 2021), 233-252. <https://doi.org/10.33431/belgi.726417>
- Goold Adams, Sir Hamilton. *Kıbrıs'ın El Kitabı*. çev. Ali Çakıroğlu. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2007.
- Güleç, İsmail. *Kıbrıs'ın Manevi Atlası*. Lefkoşa: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Güleç, İsmail. "Tuncer Bağışkan'ın Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri İsimli Eseri Üzerine". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 67-79.

- Güleç, İsmail - Haşım Şahin (ed.). *Kıbrıs'ın Fethi ve Hala Sultan*. Lefkoşa: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Gürel, Şükrü S. *Kıbrıs Tarihi (1878-1960): Kolonyalizm, Ulusçuluk ve Uluslararası Politika*. Ankara: Kaynak Yayınları, 1984.
- Gürpınar, Bulut. "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (Aralık 2017), 436-452.
- Hakkani TV, "Hizber Hikmetağalar'ın Evinde". *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Ağustos 1990.  
[https://www.youtube.com/watch?v=yZt27\\_6rCYw](https://www.youtube.com/watch?v=yZt27_6rCYw)
- Hikmet, Hizber M. "Hak ve Hakikate Davet". *Sebilürreşad* 7/170 (Nisan 1954), 317.
- Hikmet, Hizber M. "Hala Sultan". *Hilâl* 15/171 (1977), 26.
- Hikmet, Hizber M. "Kıbrıs Hakkında". *Serdengeçti* 10/25 (Eylül 1957), 2.
- Hikmet, Hizber M. "Kıbrıs Hakkında". *Hilâl* 1/10 (Ekim 1959), 19.
- Hikmet, Hizber M. "Kıbrıslı Bir Türk'ün Dileği". *Hilâl* 1/11 (Aralık 1959), 20.
- Hikmet, Hizber M. "Kıbrıs'taki Türk Vakıfları ve Bazı Misaller". *Hilâl* 15/172 (1977), 5-6.
- Hikmetağalar, Hizber. *Eski Lefkoşa'da Semtler ve Anılar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Hill, Sir George Francis. *A History of Cyprus*. 4 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. *Hilâl*. Erişim 10 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/77/hilal>
- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. *Hizber Hikmetağalar*. Erişim 06 Ocak 2023.  
<https://katalog.idp.org.tr/yazarlar/2442/hizber-hikmetağalar>
- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. *Sebilürreşad*. Erişim 18 Kasım 2022. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/97/sebilurresad>
- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. *Serdengeçti*. Erişim 25 Aralık 2022. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/28/serdengeçti>
- İsmail, Sabahattin. *Kıbrıs Türk Basınında İz Bırakanlar*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Konur, İsmet. *Kıbrıs Türkleri 1938*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.
- Korkmaz, Sıddık. *Osmanlı Devleti Döneminde Kıbrıs'ta Kurulan Vakıflar (1570-1826)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Korkut, Fadıl Niyazi. *Hatıralar*. Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi, 2000.
- Kunter, Halim Baki. "Türk Vakıflarının Milliyetçilik Cephesi". *Vakıflar Dergisi Sayı III*. 1-12. Ed. Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Luke, Sir Harry. *Cyprus Under the Turks 1571-1878*. London: C. Hurst, 1969.
- NA, National Archive. *Colonial Office [CO]*. 883/4/5.
- Ocak, Başak. "Arapça Ezana Dönüş ve Bunun Kıbrıs Türk Basını'ndaki Yankıları". *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi* 12/31 (Aralık 2006), 39-69.
- Okudan, Muhammet. "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'da Vakıf Kurucularının Sosyal Statülerine İlişkin Bazı Değerlendirmeler". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Halil Ortakçı. 199-210. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Onuş, Emin. "Kültür ve Edebiyat Zemininde Kıbrıs'a İslâmî Bir Bakış". *Journal of Turkish Studies* 9/6 (2014), 807-826.  
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6782>
- Özkan, Necati. "Ey Mâceraperestler Artık Sahneyî Siyasetten Çekiliniz". *İstiklâl Gazetesi* (13 Kasım 1949), 1.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kıbrıs II. Mahmut Kütüphanesi ve Havi Olduğu Yazmalar Üzerine Notlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015), 21-37.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz - Halil Ortakçı (ed.). *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Şahin, İsmail. *Kıbrıs'ın Sosyal Tarihi (Tarihi Arka Planı ve 1945-1974 Arası Olayları)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tanman, M. Baha. "Hala Sultan Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Türk, İbrahim. *Kıbrıs Fetva Emini Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*. ed. Mahmut Samar. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Üngüder, Ahmet. "Kıbrıs'ta Türkçülük Düşüncesinde Hakikat Gazetesi Başyazarı Mehmet Fikri'nin Yeri". *Journal of Turkish Studies* 12/22 (01 Ocak 2017), 767-782. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12170>
- Yiğit Yüksel, Dilek. "Kıbrıs'ta Yaşananlar ve Türk Mukavemet Teşkilatı (1957-1964)". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 34/98 (27 Kasım 2018), 311-376.
- Yücer, Hür Mahmut. "Kıbrıs'ta Bir Halidî-Ziyâî: Hala Sultan Türbedarı Ünyeli Musa Kâzım Efendi". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs: Uluslararası Sempozyum*. ed. M. Mahfuz Söylemez vd. 352-374. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016.

# Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

## The Journal of Near East University Islamic Research Center

e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2023/9/2

التفسير الاجتماعي في الفكر المصري الحديث

### MISIR'DA İCTİMAİ TEFSİR ÇALIŞMALARI

*Social Interpretation Studies in Egypt*

#### EİD ABDULAZİZ

Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Bayburt, Türkiye

Assist. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,  
Bayburt, Türkiye

efethi@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0927-5129

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 09.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

#### Atıf | Cite as

Abdulaziz, Eid. "Mısır'da İctimai Tefsir Çalışmaları". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 235-253. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.05>

Abdulaziz, Eid. "Social Interpretation Studies in Egypt". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 235-253. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.05>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity

#### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## التفسير الاجتماعي في الفكر المصري الحديث

### ملخص

يهدف هذا البحث إلى توضيح تأثير المدرسة الاجتماعية في حياة المسلمين في العصر الحديث، ومدى تأثير علماء تلك المدرسة الكبار، كالإمام محمد عبده، مفتي الديار المصرية، وغيره من كبار أئمة الإصلاح الاجتماعي في مصر والعالم العربي والإسلامي، وكذلك يهدف إلى الحديث عن نشأة الاتجاه الاجتماعي في التفسير في المجتمع، ودوره في مناقشة كثير من القضايا الاجتماعية التي تحدث عنها القرآن الكريم، وغير ذلك من قصص الأنبياء وأقوامهم، مما شكّل منبجاً عظيمًا لدراسة الحياة والتفكير الاجتماعي. وكذلك هدف البحث إلى الحديث عن أهم القضايا التي تناولها علماء التفسير عقب نشأة المدرسة العقلية والمدرسة الواقعية الاجتماعية على يد محمد عبده، ورشيد رضا، وكانت هذه القضايا متداولة في ذلك الوقت؛ نظرًا لنشأة تلك المدرسة حديثًا، وكذلك بسبب ظهور كثير من المفاصد الاجتماعية، كقضية المرأة، ومحاوله الغرب الأوربي إثارة قضية تعدد الزوجات في الإسلام، وكذلك ملابس المرأة، وكذلك قضية ميراث المرأة في الإسلام، وأن الإسلام قد ظلمها، وكذلك قضية حرية العقيدة الفردية والمجتمعية، والحرية السياسية، كما ظهر كثير من البدع التي أثرت في شباب المجتمع، كانتشار الخمر في البلاد الإسلامية. ومشكلة البنوك التي كان لها أثر واضح على المجتمعات، فأثرت على اقتصاد الدول العربية والإسلامية، وجعلت الشعوب تركز على الاقتراض من تلك البنوك، التي فتحت فروعًا لها في بلدان العالم الإسلامي؛ ولذلك كان على علماء تلك المدرسة دراسة حالة المجتمع ومحاوله ربطه بالقرآن وبالسنه، ليستطيع أن ينهض من جديد، ويقاوم مغريات العصر، كما فعل حسن البنا، الذي حاول إعادة الأمة إلى الإنتاج والصناعة، وعدم الاعتماد على الغرب، وحذر الأمة من ذلك. وقد اعتمد الباحث في بحثه على استقراء معظم ما كتبه الكتاب الذين انتهجوا هذا المنهج في العصر الحديث، كالإمام محمد عبده الذي يعد أشهر من تكلم في هذا الاتجاه، ومبتكر التفسير الأدبي والاجتماعي، ورائد هذه المدرسة، وكان قد اتخذ تفسير القرآن أساسًا لنزعته الإصلاحية في المجتمع، والتجديد الديني. وكان منهجه في تفسيره منهجيًا تربويًا، يعث مقومات الأمة، ويثير أمجادها، وينادي بآداب القرآن من الشجاعة والكرامة، ومحاربه جود الفقهاء وتقليدهم. ومحمد رضا أحد رجال الإصلاح، ومحمد مصطفى المراغي وهو عالم ومفسر من دعاة التجديد والإصلاح، اتصل بمحمد عبده، وتأثر بمنهجه. وعبد العزيز جاويش وهو عالم بالأدب والتفسير ومن رجال الحركة الوطنية الإصلاحية، وسيد قطب، وأمين الخولي، وعائشة عبد الرحمن، وشلنتوت، وأحمد المراغي، وفريد وجدي. ولعل كثرة علماء تلك المدرسة من أهم مشاكل هذا البحث؛ لأن الاطلاع على كل مؤلفات هؤلاء العلماء من المشكلات الكبيرة، وبخاصة إذا أردت القراءة مع الفهم واستخلاص الدروس والعبر والأفكار، وكذلك كثرة القضايا الاجتماعية التي كانت في هذا البحث كثيرة، بحيث أن الوقت والمجال لا يتسعان للحديث عن كل منها على حدة. وقد انتهى، الباحث إلى كثير من النتائج من أهمها: ظهر مدى اهتمام المصريين قديمًا وحديثًا بالقرآن الكريم وتفقههم في الدين، وتفسيرهم له، وكذلك اهتمام علماء المدرسة الاجتماعية في مصر بمستجدات الحياة المعاصرة، وما ظهر من أمور ومشاكل حديثة استجدت على أحوال المسلمين بشكل عام وعلى حياة المصريين بشكل خاص، ومن هذه الأمور مسألة حرية المرأة وعملها وملبسها ومشاركتها الرجل في العمل والحياة العامة، في السياسة وفي المجتمع وهكذا، ولقد حاول كثير من العلماء تقديم الحلول والعلاج لكثير من المشكلات الجديدة في المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وأقوال الصحابة والتابعين. وانشغال علماء الأمة بمسألة أكل الربا، ومحاوله بعضهم تعريف الربا، وحرمة التي أقرها القرآن والسنة، وعلاقتها بالبنوك. وكذلك ظهر الاهتمام من قِبَل علماء هذه المدرسة بما ظهر من انحرافات أخلاقية واجتماعية، وأخذوا في التحذير من البدع والمنكرات التي اجتاحت المجتمع المصري والمجتمع الإسلامي بشكل عام.

الكلمات المفتاحية: التفسير، التفسير الاجتماعي، التفسير في مصر، محمد عبده.

## Mısır'da İctimai Tefsir Çalışmaları

### Öz

Bu araştırma, sosyal okulun modern çağda Müslümanların yaşamları üzerindeki etkisini ve Mısır Büyük Müftüsü İmam Muhammed Abdo ve Mısır'daki ve Arap ve İslam dünyasındaki diğer üst düzey sosyal reform imamları gibi bu okulun büyük alimlerinin etkisinin derecesini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, yorumdaki sosyal eğilimin ortaya çıkışı ve Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen birçok sosyal meselenin tartışılmasındaki rolü ve Kur'an-ı Kerim'de hayat ve sosyal düşüncenin incelenmesi için büyük bir maden oluşturan gönderilen ve doğru peygamberlerin ve kavminin diğer hikayelerini konuşmayı amaçlamaktadır. Araştırma ayrıca, İmam Muhammed Abdo ve Muhammed Reşid Rida'nın akıl okulu ve sosyal gerçekçi okulun ortaya çıkmasından sonra tercümanlık alimleri tarafından ele alınan en önemli konular hakkında konuşmayı amaçlamış ve bu konular, o okulun yakın zamanda ortaya çıkmasının yanı sıra, kadın meselesi ve Avrupa Batı'sının İslam'da çok eşlilik meselesini ve kadın giyimi sorununu, kişisel özgürlük olduğu bahanesiyle gündeme getirme girişimi gibi o dönemde ortaya çıkmasını gerektiren birçok sosyal kötülüğün ortaya çıkması ve miras meselesi gibi o dönemde dolaşımda olan bu konular dolaşımdaydı İslam'da kadınlar ve İslam'ın onlara haksızlık ettiğini, çünkü kadınlar için erkeklerin hakkının yarısına karar verdiği, ayrıca bireysel inanç özgürlüğü ve toplumun inanç özgürlüğü ve siyasi özgürlük meselesi, o zamanlar ortaya çıktığı gibi, toplumun gençliğini etkileyen birçok sapkınlık ve kötülük ve İslam ülkelerinde alkolün yayılması sorunu. Genel olarak toplumlar üzerinde açık bir etkisi olan, Arap ve İslam ülkelerinin ekonomisini etkileyen, bu halkların çabalarını İslam dünyası ülkelerinde şubeler

açan bu bankalardan borçlanmaya odaklanmalarını sağlayan riba tabanlı bankalar sorunu da ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, bu okulun alimleri toplumun durumunu incelemek ve onu Kur'an-ı Kerim'e ve Peygamber'in Sünnetine bağlamaya çalışmak zorunda kaldılar, böylece yeniden yükselebilir ve zamanın ayartmalarına direnebilirdi, tıpkı ulusu üretime ve sanayiye geri döndürmek ve Batı'ya güvenmemek için çok uğraşan ve ulusu bu konuda uyaran İmam Hasan el-Benna'nın yaptığı gibi, çünkü bu Mısır ve İslam endüstrilerini yok edecek ve ekonomik işgal, halklar üzerinde askeri işgalden daha şiddetlidir. Araştırmacı, araştırmasında, bu yönde konuşan en ünlü kişi olarak kabul edilen, edebi ve sosyal yorumun yaratıcısı ve bu okulun öncüsü olan İmam Muhammed Abdo gibi modern çağda bu yaklaşımı benimseyen yazarlar tarafından yazılanların çoğunu tahmin etmeye güvenmiştir. Kur'an'ın yorumlanmasını, toplumdaki reformist eğiliminin ve dinsel yenilenmenin temeli olarak almıştı. Onun yorumuna yaklaşımı, milletin unsurlarını diriltten, şanlarını yükselten, Kur'an'ın cesaret ve haysiyet ahlakını savunan, hukukçuların katılığına ve taklitlerine karşı savaştan bir eğitim yaklaşımıydı. Reformculardan biri olan Muhammed Rida ve yenilenme ve reform alimi ve yorumcusu Muhammed Mustafa el-Maraghi, Muhammed Abdo ile temasa geçti ve metodolojisinden etkilendi. Edebiyat ve yorum alimi ve ulusal reform hareketinin bir adamı olan Abdul Aziz Jawish ve Profesör Seyyid Kutub. ve Emin el-Huuli, bir tane. Ve Ayşe Abdurrahman. Mahmud Şaltout, Ahmed Mustafa el-Maraghi ve Mohamed Farid Wagdy. Belki de o okulun çok sayıda akademisyeni bu araştırmanın en önemli sorunlarından biridir, çünkü bu bilim adamlarının tüm yazılarına erişim, özellikle de anlamakla okumak ve dersler, dersler ve fikirler çizmek istiyorsanız, bu araştırmada çok sayıda sosyal konunun yanı sıra, zaman ve alanın her biri hakkında ayrı ayrı konuşmak için yeterli olmaması için büyük sorunlardan biridir. Araştırmacı, en önemlileri arasında şu sonuca varmıştır: Eski ve modern Mısırlıların Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeleri, din anlayışları ve Kur'an-ı Kerim'i yorumlamaları yoluyla Arap diline olan ilgilerinin derecesi. Mısır'daki sosyal okulun alimleri, çağdaş yaşamın gelişmeleri ve genel olarak Müslümanların koşulları ve özellikle Mısırlıların yaşamları hakkında, kadınların özgürlüğü, çalışması, giyimi ve erkeklerin iş ve kamusal yaşama, siyasete ve topluma katılımı vb. konuları da dahil olmak üzere ortaya çıkan son konular ve sorunlarla ilgilenmektedir. Birçok âlim, Kur'an-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe ve takipçilerin sözlerine atıfta bulunarak Müslüman toplumdaki birçok yeni soruna çözüm ve çareler sunmaya çalışmıştır. Milletin alimleri tefecilik yeme meselesiyle meşguldür ve bazıları tefeciliği, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti tarafından onaylanan kutsallığını ve modern çağda son zamanlarda ortaya çıkan bankalarla ilişkisini tanımlamaya çalışmaktadır. Bu okulun alimleri de ortaya çıkan ahlaki ve sosyal sapmalara ilgi göstermişler ve Mısır toplumunu ve genel olarak İslam toplumunu kasıp kavuran sapkınlıklara ve kötülöklere karşı uyarıya başlamışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İctimai Tefsir, Mısır'da Tefsir Çalışmaları, Muhammed Abduh.

## Social Interpretation Studies in Egypt

### Abstract

This research aims to clarify the impact of the social school on the lives of Muslims in the modern era and the extent of the influence of the great scholars of this school, such as the Grand Mufti of Egypt, Imam Mohammed Abdo, and other senior imams of social reform in Egypt and the Arab and Islamic world. It also aims to talk about the emergence of the social trend in interpretation and its role in the discussion of many social issues mentioned in the Holy Qur'an and other stories of the prophets and their people who were sent and true, which formed a great mine for the study of life and social thought in the Holy Qur'an. The research also aimed to talk about the most important issues addressed by interpreting scholars after the advent of the mental school and the social realist school of Imam Muhammad Abdo and Muhammad Rashid Rida, and these issues were discussed in many social societies that required to emerge at that time, such as the recent emergence of that school, as well as the women's issue and the European West's attempt to raise the issue of polygamy in Islam and the problem of women's clothing under the pretext that it was personal freedom. These issues that were in circulation at that time, such as the emergence of evil and the issue of inheritance, were in circulation in Islam women and that Islam was unfair to them because for women it decided half the right of men, as well as the issue of individual freedom of belief and freedom of belief and political freedom of society, as it turned out at that time, many perversions and evils that affected the youth of society and the problem of the spread of alcohol in Islamic countries. The problem of riba-based banks, which have a clear impact on societies in general, affecting the economy of Arab and Islamic countries, allowing these peoples to focus their efforts on borrowing from these banks that have opened branches in the countries of the Islamic world, has also arisen. Therefore, the scholars of this school had to study the state of society and try to connect it to the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet so that it could rise again and resist the temptations of the times, just as Imam Hassan al-Banna, who worked hard to return the nation to production and industry and not to trust the West, and warned the nation about this, because this would destroy the industries of

Egypt and Islam and prevent economic occupation, it is more violent on peoples than military occupation. In his research, the researcher relied on predicting much of what was written by writers who adopted this approach in the modern era, such as Imam Muhammad Abdo, the creator of literary and social commentary and the pioneer of this school, who is considered the most famous person to speak in this direction. He took the interpretation of the Qur'an as the basis for his reformist tendency and religious renewal in society. His approach to his interpretation was an educational approach that resurrected the elements of the nation, elevated their glory, defended the morality of courage and dignity of the Qur'an, and fought against the rigidity and imitations of jurists. Mohammed Rida, one of the reformers, and Mohammed Mustafa al-Maraghi, a scholar and commentator of renewal and reform, contacted Mohammed Abdo and were impressed by his methodology. Abdul Aziz Jawish, a scholar of literature and commentary and a man of the national reform movement, and Professor Sayyid Qutb. and Amin al-Huuli, one. and Aisha Abdurrahman. Mahmoud Shaltoout, Ahmed Mustafa al-Maraghi and Mohamed Farid Wagdy. Perhaps the large number of academics of that school is one of the most important problems of this research, since access to all the writings of these scientists is one of the big problems, especially if you want to read with comprehension and draw lectures, lectures and ideas, as well as a large number of social issues in this research, as well as not enough to talk about each of them separately in time and space.

**Keywords:** Tafsir, Social Tafsir, Tafsir Studies in Egypt, Muhammed Abduh.

#### مدخل:

لقد بدأ التفسير الاجتماعي في الانتشار والتطور في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وكان الإمام محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا رواد هذا اللون من التفسير، ثم اشتهرت مدرستهما من بعدهما، ثم ظهر آخرون كثر في هذا المجال، ثم وضع بعض العلماء أسسًا لدراسة هذه المدرسة الاجتماعية في مصر، والتي تتسم بالسهولة والوضوح، وبالأسلوب الأدبي البلاغي، حيث إن طبيعة العصر الحديث تحتاج إلى السهولة والبساطة.

#### 1.1. أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في قيمة التفسير الاجتماعي في مصر في الفكر المصري الحديث، ورغبة العلماء المعاصرين في إيجاد حلول من الشريعة الإسلامية، والقرآن الكريم، للمشكلات التي ظهرت في المجتمع المصري، وفي المجتمع الإسلامي بشكل عام.

#### 2. منهج الدراسة:

ينقسم هذا البحث إلى مبحثين، يشتمل الأول على الترجمة للعلماء المصريين الذين اشتهروا بهذا اللون من التفسير، مع ذكر بعض مؤلفاتهم التي تناولت هذا اللون من التفسير، مع أن لهم مؤلفات أخرى كثيرة أعرضت عن ذكرها حفاظاً على الاختصار. أما الآخر وهو المبحث الثاني فيشتمل الحديث عن القضايا الاجتماعية التي كان من أهمها الأخلاق والمجتمع، وحرية العقيدة، وحرية من العبودية لغير الله، وحرية السياسية، والتحذير من البدع والمنكرات، والجانب التهذيبي، والإصلاح الاقتصادي، وقضية المرأة في العصر الحديث، وكذلك الحديث عن السحر وأكل الربا.

#### 3. المبحث الأول: علماء التفسير الاجتماعي:

اشتهر كثير من العلماء والمفسرين بهذا الاتجاه، منهم: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمد مصطفى المراغي، وعبد العزيز جاويش، وحسن البنا، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، وسيد قطب، الذين اتسموا بغزارة التأليف في هذا المجال، وبجودته وشهرته، وكان بعضهم يفسر القرآن الكريم في جلساته العلمية الليلية في شهر رمضان المبارك كالشيخ محمود شلتوت، وكذلك أكثر تفسير للإمام حسن البنا كان ينشره في مجلة منار الإسلام الأسبوعية، ومجلة الإخوان المسلمين اليومية ومجلتها الأسبوعية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (السعودية: إدارة البحوث العلمية، 1986)، 718؛ عبد المجيد عبد السلام المختص، اتجاهات التفسير في العصر الراهن (الأردن: مكتبة النهضة الإسلامية، 1982)، 104-105.

ويعد محمد عبده<sup>2</sup> (1905م) أشهر من تكلم في هذا الاتجاه في العصر الحديث، فهو مبتكر التفسير الأدبي والواقعي الاجتماعي، ورائد هذه المدرسة<sup>3</sup>. وكان يرى أن إعجاز القرآن يعجز الزمان عن إبطال أي شيء منه، وأنه يوافق ما يتجدد من العلم، مما يجعله مزية خارقة للمعتاد في البشر، فهو يشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية<sup>4</sup>.

وكانت جهوده تتجه إلى العمل الأخلاقي<sup>5</sup>. وكان منهجه منهجاً تربوياً، يبعث مقومات الأمة، ويثير أمجادها، وينادي بأداب القرآن من الشجاعة والكرامة، ويحارب جمود الفقهاء وتقليدهم<sup>6</sup>.

وكذلك يعد محمد رشيد رضا (1935م) من أهم رجال تلك المدرسة؛ لأنه لازم شيخه الإمام محمد عبده، وأصدر معه مجلة المنار، له: (تفسير القرآن الكريم)<sup>7</sup>. وله (تفسير سورة الكوثر والكافرون والإخلاص والمعوذتين)<sup>8</sup>، ومال مع المدرسة العقلية الاجتماعية إلى القول بالوحدة الموضوعية، وعده أساساً في فهم القرآن الكريم<sup>9</sup>.

ومحمد مصطفى المراغي<sup>10</sup> (1945م)، وهو عالم ومفسر من دعاة التجديد والإصلاح، اتصل بمحمد عبده، وتأثر بمنهجه<sup>11</sup>. له تفسير (سورة الحجرات)، و(سورة الحديد وآيات من سورة الفرقان)، و(سورتي لقمان والعصر)، و(جزء تبارك) و(الدروس الدينية)<sup>12</sup>.

وعبد العزيز جاويش<sup>13</sup> (1929م)، وهو عالم بالأدب والتفسير ومن رجال الحركة الوطنية الإصلاحية، له: (تفسير أسرار القرآن الكريم). وامتاز تفسيره بالابتعاد عن المجادلات، والضلالات الإسرائيلية<sup>14</sup>، وكان يرى أن الاجتهاد يلزم كل من قدر على فهم القرآن والكتب الصحاح<sup>15</sup>.

وحسن البنا، (1949م) مؤسس الإخوان المسلمين بمصر، له تفسير بعض سور القرآن بثها في المجالات المصرية والعربية، و(مقاصد القرآن الكريم)<sup>16</sup>.

- 2 خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 252/6-253؛ محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله (مصر - القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970)، 160؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المنى، د.ت)، 273/10؛ حسن عباس فضل، التفسير والمفسرون أساسياته ومناهجه في العصر الحديث (الأردن: دار النفائس، 2016)، 13/2-86.
- 3 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، 1989)، 401/2-402.
- 4 عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، د.ت)، 168؛ المختص، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، 130؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، 1315)، 208/1-212؛ فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (السعودية: مؤسسة الرسالة، 1983)، 126/1-142.
- 5 محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده (القاهرة: دار الفضيلة، 2006).
- 6 عبد الله محمد شحاتة، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة وهبة، 1980)، 668؛ محمد هادي عرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب (إيران: الجامعة الرضوية، 1426)، 1012/2.
- 7 الزركلي، الأعلام، 126/6؛ كحالة، معجم المؤلفين، 310/9؛ تشارلز آدمز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة محمود عباس (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، 169-196؛ محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين (دمشق: دار القلم، 1995)، 235/1-250.
- 8 الذهبي، التفسير والمفسرون، 423/2؛ محمود منيع عبد الحليم، مناهج المفسرين (مصر: دار الكتاب المصري والليبياني، 2000)، 315-322.
- 9 الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، 170/1-173؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 718-719.
- 10 أنور الجندي، الإمام المراغي (القاهرة: دار المعارف، 1952)؛ أبو الوفا مصطفى المراغي، الشيخ المراغي بأقلام الكُتّاب (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1957)؛ فضل، التفسير والمفسرون، 229/2-240؛ عادل نويهض نويهض، معجم المفسرين (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988)، 639/2؛ زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1949)، 167/2؛ الزركلي، الأعلام، 34/12؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 261/2؛ البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، 413/1-430.
- 11 الذهبي، التفسير والمفسرون، 433/2.
- 12 محمد عبده، تفسير جزء عم (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1936).
- 13 كحالة، معجم المؤلفين، 246/5؛ آدمز، الإسلام والتجديد في مصر، 201؛ الزركلي، الأعلام، 17/4؛ البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، 67/1-80.
- 14 عبد العزيز جاويش، تفسير أسرار القرآن الكريم (القاهرة: مطبعة الهداية، 1913)، 8؛ الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، 203/1.
- 15 عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية (القاهرة: دار الهلال، 1952)، 70؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 740.
- 16 الزركلي، الأعلام، 184/2؛ فضل، التفسير والمفسرون، 640-671/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 200/3.

وسَيَدُّ قُطْبُ، (1967م)، له: تفسير (في ظلال القرآن)، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام)، و(الإسلام والسلام العالمي)، و(الإسلام ومشكلات الحضارة)، و(التصوير الفني في القرآن)، و(خصائص التصور الإسلامي ومقوماته)، و(مشاهد القيامة في القرآن)، و(معالم في الطريق)، وكتب كثيرة أخرى<sup>17</sup>. وأمين الخولي، (1966م) أحد الكُتَّابِ المصريين. له: (البلاغة العربية)، و(فن القول)، و(المجددون في الإسلام)، و(الأدب المصري)، و(من هدي الرسول)، و(التفسير نشأته وتطوره)<sup>18</sup>.

وعائشة عبد الرحمن (1998م) أحد كُتَّابِ التفسير والإعجاز، لها كتب كثيرة، منها (الإنسان وقضايا العصر)، و(القرآن والتفسير العصري)، و(منهج التفسير البياني)، و(تفسير سورة العصر، منهج وتطبيق)، و(القرآن وحرية الإرادة)، و(قضية الإعجاز)، و(إعجاز البيان القرآني)، و(القرآن وقضايا الحرية)، و(منهج الدراسة القرآنية)، و(من أسرار العربية في البيان القرآني)، و(الإسرائيليات والتفسير)، و(الإعجاز البياني)، وغيرها<sup>19</sup>. وقد حاولت فيها تطبيق منهجية التفسير الأدبي في التعامل مع النص القرآني<sup>20</sup>.

ومحمود شلتوت (1963م): تولى مشيخة الأزهر الشريف، والفقهاء والمفسر المصري، له كتاب (منهج القرآن في بناء المجتمع)، وله (التفسير) وغيره<sup>21</sup>.

وأحمد مصطفى المراغي، (1952م)، له كتب، منها: (تفسير المراغي) (الحسبة في الإسلام)، و(الوجيز في أصول الفقه)، و(علوم البلاغة)<sup>22</sup>.

ومحمد فريد وجدي، (1954م): من الكُتَّابِ الفضلاء، له تفسير (صفوة العرفان) وغيره من الكتب الإسلامية<sup>23</sup>.

#### 4. المبحث الثاني: القضايا الواقعية والاجتماعية:

لاشك أن الغرب من تجاوز كثيرًا عن الحق وابتعدوا عنه، ومالوا إلى الباطل، وكذلك ابتعدوا عن الفضيلة وفضلوا الرذيلة، حتى خفيت معالم العلم الصحيح وحدوده، ولم يتركوا ميدانًا من ميادين المعرفة حتى أعملوا في أساسها وأركانها معاول التشكيك؛ ضلالًا وجهلاً<sup>24</sup>؛ وأخذوا في إفساد المجتمعات، ومحاربة وحدة الأمة الإسلامية؛ ولذلك قاموا بمحاربة قضايا الوحدة الإسلامية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وحرية العقيدة، وإصلاح العقيدة من الخرافات، وإصلاح التعليم، وإصلاح الاقتصاد الإسلامي، وقضية المرأة، وقضايا التربية، والالتزام بمبادئ الإسلام التهديبية<sup>25</sup>، وتطبيق الحدود، والمسائل الجديدة في الفقه، كقضيي الاجتهاد والتقليد، والخلافة ونظام الحكم، والموقف من الاستعمار، والعلاقة مع الغرب<sup>26</sup>.

وسوف نتحدث هنا عن أهم تلك القضايا التي أثرت في تلك التفاسير، والتي ركز عليها العلماء الأفاضل :

#### 4.1 . المشاكل الاجتماعية:

تُعَدُّ المشاكل الاجتماعية من القضايا المهمة؛ لذلك نجد المراغي يتعرض لمشاكل المجتمع، وأسباب الانحطاط، فيعالجها من خلال توجيه الخطاب إلى الحكام، ويلفت أنظارهم إلى ما في أعناقهم من أمانة، ويأخذ بيدهم إلى صلاح من تحت إمرتهم ورعايتهم، فيقول في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الشورى: 13) "... فالحكمة من هذه الشرائع الإلهية، أن الإنسان إذا ترك إلى مداركه الحسية ونظرياته العقلية،

<sup>17</sup> فضل، التفسير والمفسرون، 360-365/2.

<sup>18</sup> الزركلي، الأعلام، 16/2.

<sup>19</sup> عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 9-10.

<sup>20</sup> عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان (القاهرة: دار المعارف، 1999)، 22؛ فضل، التفسير والمفسرون، 490-485/1.

<sup>21</sup> الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، 1/ 198-200؛ الزركلي، الأعلام، 173/7؛ عبد الحليم، مناهج المفسرين، 347-354.

<sup>22</sup> عرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه التشبي، 325؛ الزركلي، الأعلام، 258/1؛ فضل، التفسير والمفسرون، 2/ 241-276.

<sup>23</sup> الزركلي، الأعلام، 6/329؛ كحالة، معجم المؤلفين، 11/126؛ البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، 1/91-106.

<sup>24</sup> عبد العزيز جاويش، أثر القرآن في تحرير الفكر البشري (مصر - القاهرة: مكتبة نضرة مصر، 1928)، 5.

<sup>25</sup> الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 779.

<sup>26</sup> الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 77-97.



صَلَ وكره الحياة، وكان أشقى من الحيوان، وشقاوته تكون من ناحية العمل نفسه، فقد دلت التجارب على أن العقل غير المؤيد بالشرع الإلهي يذهب مذاهب شتى.....<sup>27</sup>.

وعندما تعرض لقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: 185) قال: "هذا هو القرآن الذي سعد به المسلمون بحياة روحية هي المثال الأعلى للنفس الإنسانية، وبحياة جنمانية طاهرة، وبحياة علمية لا يزال ما بقي من نورها يستمتع به الناس..... سعدوا به حقبة، ثم انحرفوا عنه؛ فعاقبهم الله بالذل والهوان، حتى أصبحوا يخافون تخطف الناس لهم، وصاروا في حاجة إلى غيرهم في كل مرافق الحياة"<sup>28</sup>.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لُحُوبًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ (لقمان: 6). "أن من الناس فريقًا مؤمنًا بالقرآن وبرسالة محمد، ويعظمهما ويحلمهما فإذا قلت له: لم لا تقطع يد السارق، وتحد القاذف؟ ولم لا تحكّم القرآن في الحياة ونحن مؤمنون به؟ هن كنفية وابتسم وقال: إنها رجعية لا يحتملها تمدن العصر الحديث!!.... ثم يقول: أليس هذا استهزاء بالآيات؟ واشتراء للباطل؟ وضلالاً عن سبيل الله؟"<sup>29</sup> وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَجْهَالَةٍ...﴾ (الحجرات: 6) يقول: "... وللتثبت في الأخبار فضيلة ليست كثيرة عند الناس، وأكثر الناس يقعون عند تصديق أكثر الأقوال من حيث لا يشعرون، ولبعض مهرة الكاذبين حيلٌ تخفى على أشد الناس تنبأً من الأخبار، وكثيراً ما يقع عدم التثبت من العظماء الذين يملكون النفع والضرر يجيئهم ذلك من ناحية استبعاد أن يكذب بطانتهم عليهم، وهو مدخل للخطر عظيم"<sup>30</sup>.

وفي الآية نفسها يقول أحمد المراغي: "أدب الله عباده المؤمنين بأدب نافع لهم في دينهم ودنياهم، أنه إذا جاءهم الفاسق المجاهر بترك شعائر الدين بأيّ خير، لا يصدقونه حتى يتثبتوا، ويتطلبوا انكشاف الحقيقة، فإن من لا يبالي بالفسق لا يبالي بالكذب، كراهة أن يصيبوا بأذى قومًا هم جاهلون حالهم"<sup>31</sup>.

ويرى جاويش أن من آثار الإيمان القلبي الصادق "إقامة ما وقع الإيمان به، وملازمة حدوده، ومخالفة وساوس الصدور، فمتى رأيت من ينقاد إلى شيطانه، ويتكل على غير ربه ويحارب شريعته؛ فاعلم أنه غير مؤمن"<sup>32</sup>.

وكان البنا قد كتب مقالاً بعنوان (مقدمات في علم التفسير)، تحدث فيه عن القرآن الكريم، مبيّناً بركته الكبرى، التي تتمثل في تدبره، وتفهم معانيه ومقاصده، وتحقيقها في الأعمال الدينية والدنيوية، وتحدث عن الحاجة إلى التفسير، وعن نشأته، وعناية السلف الصالح به، كما ذكر أن أساليب التفسير قد تتأثر بالتطورات الاجتماعية والثقافية في العصور المختلفة<sup>33</sup>. وكانت طريقته في التفسير تقوم على التفسير الوعظي والإرشاد التربوي، والتفسير العلمي المبالغ فيه، الذي سار فيه على نصح محمد عبده ورشيد رضا<sup>34</sup>، وظهر فيه حرصه على ربط الآيات القرآنية بالواقع المعاش؛ لأن تفسيره كان نابغاً من واقع نفسه، وواقع مجتمعه، واستلهم كل علاج للمشكلات النفسية والاجتماعية والسياسية والثقافية من القرآن الكريم<sup>35</sup>.

وكان ما يكتبه البنا من تفسير يقوم على إدامة التدبر، وإطالة التفكير، ومقارنات قرآنية، فيقول: فلنتدارس هذه الآية الكريمة معاً، أقرأها كما قرأتها بتدبر وإمعان، وسل نفسك بعد ذلك هذه الأسئلة كما سألت نفسي من قبلك، وسأجيبك عنها، فإن طابقت إجابتي ما وصلت إليه فيها، وإن فتح الله

27 محمد مصطفى المراغي، الدروس الدينية لسنة 1356 هـ (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1938)، 34-36.

28 محمد مصطفى المراغي، الدروس الدينية لسنة 1365 هـ (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1938)، 40-60.

29 الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 441-442.

30 محمد مصطفى المراغي، تفسير سورة الحجرات، 1940، 11.

31 أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1946)، 126/26.

32 جاويش، الإسلام دين الفطرة والحريّة، 66.

33 فضل، التفسير والمفسرون، 2/ 706-707.

34 فضل، التفسير والمفسرون، 2/ 676-677.

35 حسن البنا، مقاصد القرآن الكريم (الكويت: دار الوثيقة، 2004)، 363.

عليك بخير كما فتح به علي فاحمد الله، وإن شئت أن تفيدي إياه فافعل، ... ولم لا تكون هذه المدارس نوعًا آخر من أنواع التفسير ومسلًا مبتكرًا من مسالكه؟<sup>36</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات:12] يرى أن الله أمر المؤمنين أن يبتعدوا عن: كثير من الظن، والتجسس، والغيبة، وإنما نأهم عنها؛ لأنها موجبة للفرقة والبغضاء جالبة للكراهية والعداء قاطعة لأخوة الإيمان ورابطة الحب الإسلامي، وكثيرًا ما تكون غير حقيقية فيندم صاحبها بعد أن يكون قد فُضي الأمر<sup>37</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة:1] يؤكد على مبدأ الأخوة: إن الله تبارك وتعالى ينهى المؤمنين عن عدة خصال من خصال الشر التي يترتب عليها شق العصا ووقوع البغضاء والكراهية بين الناس وتفريق وحدة المسلمين والقضاء على أخوتهم ومحبتهم. من هذه الخصال: أن يحقر بعضهم بعضًا ... وأن يعيب بعضهم بعضًا بقول أو إشارة أو لقب بغض إليه، ثم بين لهم أن ظلمة هذا الشر لا تنفق مع نور الإيمان، وأن نعمة الأخوة لا تقابل بأسباب القطيعة<sup>38</sup>.

أما سيد قطب في كتابه (في ظلال القرآن)، وهو خواطر وانطباعات عاشها في ظلال القرآن، ودونها منطلقًا من حقيقة أن القرآن حقيقة، ذات كينونة مستمرة، كهذا الكون، فالكون كتاب الله المنظور، والقرآن كتاب الله المقروء، وكلاهما شاهد على صاحبه المبدع، فالكون يؤدي دوره الذي قدره الله له، والقرآن أدى دوره للبشرية، فهو خطاب الله للإنسان؛ لذا كان لا بد من التمعن لإدراك المعاني التي زمت إليها سورة وآياته؛ ولهذا يمضي يستشف معانيه، ويفسر آياته بعيدًا عن أساليب المفسرين المتقدمين، ملتزمًا بروح تفاسيرهم وبجوهرها<sup>39</sup>، وبهذا التفسير أسس لمدرسة التفسير الحركي الدعوي التربوي<sup>40</sup>.

ويرى أن منهج القرآن الكريم يحافظ على الشخصية العامة للمجتمع من خلال بيانه لطبيعة العلاقة بين الأفراد، وما ينبغي القيام به من خدمات لتحقيق السعادة للجميع من خلال التكاليف الاجتماعية، وربط الفرد بقوة إيمانه والإرادة والخلق والسمو الروحي والإحساس بالمسئولية، مما يتسبب في صلاح المجتمع، وينشر السعادة والرفاهية المجتمعية<sup>41</sup>.

أما أمين الخولي فيؤكد على حضور الإصلاح الاجتماعي والإصلاح النفسي، وهو ما يوضحه في حديثه في كتاب (من هدي القرآن)، بقوله: ... ونريد هنا لنقف عند هذه الوحدة للاستعمال القرآني في تعبيره بالضعف والضعفين ﴿فِيضَاعِفُهُ﴾ (البقرة:245)، وهي وقفة أدبية، على أنها وقفة ليست وقفة يراد منها الفن للفن، بل هي فن مرتبط بالهدف الاجتماعي، الذي يرمي إليه القرآن دائمًا، ... فهو يجعل منه وسيلة لإصلاح الحياة البشرية، ذلك الإصلاح الخلقى والاجتماعي الذي أنزل من أجله هدى للناس ورحمة<sup>42</sup>.

#### 4.2. الأخلاق والمجتمع:

ورأى حسن البنا ظهور موجة من التحلل في النفوس والآراء والأفكار باسم التحرر العقلي، وفي المسالك والأخلاق والأعمال باسم التحرر الشخصي، فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية؛ لذلك رأى أن يحارب ذلك الاتجاه من خلال جماعة الإخوان المسلمين<sup>43</sup>.

36 البناء، مقاصد القرآن الكريم، 363.

37 البناء، مقاصد القرآن الكريم، 397.

38 البناء، مقاصد القرآن الكريم، 396.

39 أسماء عمر حسن، منهج سيد قطب في ظلال القرآن (السعودية: جامعة أم القرى، 1416)، 103-104.

40 محمد توفيق بركات، سيد قطب: خلاصة حياته (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1990)، 437.

41 سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم (مصر - القاهرة: دار الشروق، 2004)، 555/1.

42 أمين الخولي، من هدي القرآن (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1996)، 109.

43 حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، أبو الأعلى الندي (القاهرة: مركز الإعلام العربي، 2011)، 68-78.

وتحدث محمد عبده عن الأخلاق، وعما يصلحها، وتأثيرها في الشعوب والأمم<sup>44</sup>، وعن الأخلاق ومفاسدها<sup>45</sup>، وربط كل هذا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>46</sup>، وتحدث عن الأمم وابتلائها بالحسنات والسيئات تربية لها<sup>47</sup>. كما وقف أمام الآيات القرآنية التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة للعالم المادي، ولعالم الاجتماع الإنساني، والسنن التي تحكم العالم لحركة الكون وأسباب التقدم والتخلف في الأمم والمجتمعات<sup>48</sup>.

كما قال في قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر:3)، "إن الصبر مَلَكَةٌ في النفس يتيسر معها احتمال ما يشق احتمالها، والرضا بما يكره في سبيل الحق، وهو خلق متعلق به، بل يتوقف عليه كمال كل خلق، وما أتي الناس من شيء مثل ما أتوا من فقد الصبر أو ضعفه.....مثلاً: نقص العلم عند أمة من الأمم كالمسلمين اليوم، إذا دقت النظر وجدت السبب فيه ضعيف الصبر، فإن من عرف باباً من أبواب العلم، لا يجد في نفسه صبراً على التوسيع فيه، والتعب في تحقيق مسأله..... وهكذا لو أردت أن أعدَّ جميع الرذائل، وأبحث من علتها الأولى، لوجدتها تنتهي إلى ضعف الصبر أو فقده.."49.

ثم يتحدث عن وسائل الدعوة إلى الخير فيقول: ".....يجب على العلماء ومن يتشبه بهم، أن يتعلموا من وسائل القيام بالواجب ما تدعو إليه الحال، على حسب الأزمان، واختلاف أحوال الأمم، وأول ما يجب عليهم في ذلك أن يتعلموا التاريخ الصحيح، وعلم تكوين الأمم، وارتفاعها وانحطاطها، وعلم الأخلاق وأحوال النفس.....ومعرفة طرق التوفيق بين العقل والحق، وسبل التقريب بين اللذة والمنفعة الدنيوية والأخروية، ووسائل استمالة النفوس عن جانب الشر إلى جانب الخير، فإن لم يحصلوا على ذلك كله، فوزر العامة عليهم، ولا تنفعهم دعوى العجز، فإنهم ينفقون من أزمانهم في القيل والقال، والبحث في الألفاظ والأقوال ما كان يكفيهم أن يكونوا بحار علم، وأعلام هدى ورشد، فليطلبوا العلم من سبله التي قام عليها السلف الصالح، والله كفيل أن يمددهم بمعونته، أما وقد انقطعوا إلي ما يعجزهم عن القيام بأمره، فلن يقبل الله لهم عذراً، بل فليتربصوا حتى يأتي أمر الله...."50.

وقال محمد عبده في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ (الانفطار:13): "لا يُعَدُّ الشخص بَرًّا حتى يكون للناس من كسبه ومن نفسه نصيب، فلا يعتز أولئك الكسالى الخاملون، الذين يظنون أنهم يدركون مقامات الأبرار بركات من الخشية خاليات، ويتسيحات وتكبيرات وتحميدات ملفوظات غير معقولات، وصيحات غير لائقات بأهل المروءة من المؤمنين والمؤمنات، ثم بصوم أيام معدودات، لا يجتنب فيها إيذاء كثير من المخلوقات، مع عدم مبالاة الواحدة منهم بشأن الدين قام أم أسقط، ارتفع أو انحط..."51.

وعندما تعرض لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْضُرْ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ (الماعون:3)، قال: "كناية عن الذي لا يجود بشيء من ماله على الفقير المحتاج إلى القوت الذي لا يستطيع له كسباً... وإنما جاء بالكناية ليفيدك أنه إذا عرضت حاجة المسكين، ولم تجد ما تعطيه، فعليك أن تطلب من الناس أن يعطوه، وفيه حث للمصدقين بالدين على إغاثة الفقراء، ولو بجمع المال من غيرهم، وهي طريقة الجمعيات الخيرية"52.

44 رضا، تفسير المنار، 118/9-309.

45 رضا، تفسير المنار، 548/9.

46 رضا، تفسير المنار، 227/9.

47 رضا، تفسير المنار، 576-382/9.

48 محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، 2005)، 83-85.

49 الذهبي، التفسير والمفسرون، 414-413/2؛ محمد عبده، مجموعة تفسير سورة الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن الكريم (القاهرة، د.ت، 1367)، 87-89؛ رضا، تفسير المنار، 309-118/9.

50 عبده، مجموعة تفسير سورة الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن الكريم، 99-100.

51 عبده، تفسير جزء عم، 37.

52 عبده، تفسير جزء عم، 162.

ويرى محمد المراغي أن الله قد أرشد العباد إلى ما يجب أن يكونوا عليه من التعاون، وحثهم على إنفاق المال. ولم يقبل الإنفاق إلاً حيث يكون المال المبذول محبوباً، وأن يكون البذل نفسه محبوباً بعد رياضة النفس عليه واعتياده؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ [البقرة: 177]،<sup>53</sup> ولذلك كان علماء الاجتماع يجدون في دروسه حلولاً لتطبيق القرآن على معارفهم<sup>54</sup>.

ويقول فريد وجدي عن هذا الأمر: "إن العمل الصالح ليس بالتوجه شرقاً وغرباً للبحث عن مكان القبلة، بل يجب الإيمان بالله تعالى وبالآخرة وبالملائكة وبالكتب الإلهية وبجميع النبيين، كما يجب على المسلم أن يبذل المال على ذوي القربى واليتامى والمساكين والمسافرين والسائلين، كما يجب العمل على فك رقاب الأسرى بأداء ديانتهم قياماً بحقوق المجتمع، وتوفية التكافل فيه، كما يجب على الجميع القيام بالصلاة والزكاة تطهيراً للأرواح والأموال، كما يجب الصبر في مواطن الشدة من فقر أو مرض أو حرب"<sup>55</sup>.

#### 4.3. حرية العقيدة:

كل إنسان يشعر بفطرته أن ثمة واحداً نظم العالم ودبره، لا يشابهه المخلوقات في شيء من صفاتها، ولا يستطيع إدراكه إلاً بآثاره<sup>56</sup>؛ ولذلك جعل الله حرية الإيمان به تعود إلى الإنسان نفسه، ولذلك تعتبر حرية العقيدة من القضايا الشائكة في الإسلام، فقد أعلن الإسلام: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] وقال محمد عبده عنها: "....قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجوز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحداً من أهله على الخروج منه. وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن، وحفظ هذه القاعدة، إذا كنا أصحاب قوة ومنعة، نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتننا في ديننا..... فالجهاد من الدين بهذا الاعتبار أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياج له وجنة فهو أمر سياسي لازم له للضرورة"<sup>57</sup>.

وقال محمد عبده في سورة الإخلاص: "إنما تشتمل على أهم الأركان التي قامت عليها رسالة النبي وهي ثلاثة: الأول توحيد الله، والثاني: تقرير الحدود العامة للأعمال ببيان الصالحات وما يقابلها، وذلك هو الشريعة، والثالث: أحوال النفس بعد الموت من البعث. وأول هذه الأركان التوحيد والتنزيه لإخراج العرب وغيرهم من الشرك والتشبيه"<sup>58</sup>.

وقال رشيد رضا: "أنا قد أمرت بالقتال.... وأن الإكراه ممنوع، وأن العمدة في دعوة الدين بيانه، حتى يتبين الرشد من الغي، وأن الناس مخبرون بعد ذلك في قبوله وتركه"<sup>59</sup>.

وعن حرية الجدل الديني قال فريد وجدي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (العنكبوت: 46): "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالخصلة التي هي أحسن الخصال، كمقابلة خشوتهم باللين، وشغبهم بالنصح، إلا من ظلم منهم"<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> المراغي، الدروس الدينية لسنة 1365هـ، 12-13.

<sup>54</sup> أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، 122؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 416/2.

<sup>55</sup> محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي) (بيروت: دار الجيل، 1991)، 66.

<sup>56</sup> جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، 16.

<sup>57</sup> رضا، تفسير المنار، 37/3.

<sup>58</sup> عبده، تفسير جزء عم، 176.

<sup>59</sup> رضا، تفسير المنار، 39/3.

<sup>60</sup> محمد فريد وجدي، المصحف المفسر (القاهرة: مطبعة السلام، د.ت)، 537.

## 4.4. الحرية من العبودية لغير الله:

ساوى الإسلام بين الأمم من غير اعتبار لاختلاف أصنافها وألوانها، والمسلمين واليهود والنصارى، ماداموا في سلم<sup>61</sup>. كما حث على تحرير الرقيق؛ لأن الأصل حرية الإنسان من العبودية إلا لله؛ ولذلك قال عبده في قوله: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُ رَقِيَةً﴾ (البلد: 11-12): "يشير إلى ميل الإسلام إلى الحرية، وجفوته للأُسْر والعبودية"<sup>62</sup>.

وقال محمد المراغي: "أن الإيمان بالله يشمل الإيمان بأنه متصف بصفات الكمال، لا يأمر إلا بالنافع، ولا ينهي إلا عن القبيح"<sup>63</sup>.

كما قال محمد رشيد رضا: "أن التوحيد أهم ما جاء لأجله الدين؛ ولذلك لم يكتف في الفاتحة بمجرد الإشارة إليه بل استكملة بقوله: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فاجتث جذور الشرك والوثنية التي كانت فاشية في جميع الأمم<sup>64</sup>. كما رأى في قوله تعالى: ﴿لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: 2] أي لا أعبد ما عشت ما تعبدون من آلهة اتخذتموها وجعلتم رب العالمين واحدًا منها، أو إله قديم سلطانه المطلق بشفاعتها ووساطتها، وإنما أعبدته وحده مخلصًا له الدين"<sup>65</sup>.

## 4.5. الحرية السياسية:

لقد شرع الله الشورى للمسلمين، فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159). فقال رضا: "شاورهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، أي دُم على المشاورة، وواظب عليها، كما فعلت قبل الحرب في هذه الواقعة (غزوة أحد)، وإن أخطأوا الرأي فيها"<sup>66</sup>.

ويعلل عدم وضع الرسول ﷺ قاعدة ونظامًا للشورى بحكم وأسباب منها: "أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان، وأن النبي ﷺ لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون دينًا، وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان. وأنه لو وضع تلك القواعد من نفسه ﷺ لكان غير عامل بالشورى وذلك محال في حقه ﷺ؛ لأنه معصوم من مخالفة أمر الله..."<sup>67</sup>.

## 4.6. التحذير من البدع والمنكرات:

نزل القرآن ليؤدي ما قصد منه من هداية الناس وابتعادهم عن الضلالة والشقاء من الجهالة، وما زال القرآن إمامًا يُتَّبَعُ وَقَبِيصًا يَحْكُمُ فِي النَوَازِلِ، حتى ساد الجهل وأخذ من المسلمين مأخذه، فاستعملوا آيات القرآن في غير ما وضعت له، وأخذ المشعوذون يستغلون الدين في تحقيق رغباتهم الشخصية، فاتخذوا الآيات القرآنية الكريمة وسيلة للفتك بالأعداء، وكشف عالم الغيب، وقضاء الحاجات، وحل الطلسمات، وتسخير الجن، وتوسيع الرزق، واجترأوا على القرآن ومُنَزَّلِهِ، فأولوا القرآن طِبْقًا لأهوائهم<sup>68</sup>.

كما يشوب العقيدة بعض البدع والخرافات، كتقديم الأولياء، ولزوم المقابر، ودعاء الأموات، والذبح لغير الله، ففي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾ (هود: 116). قال رضا: "...إن الصالحين المصلحين في الأرض هم الذين يحفظ الله بهم ما داموا يطيعون سنة الله... وقد فهِمَ الوعاظ والفقهاء الجاهل بخلاف ما كان يفهمه السلف من بركة الصالحين المتقدمين، وحفظ الله الأمم بهم، فظنوا أن

<sup>61</sup> وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 202؛ جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، 71.

<sup>62</sup> عبده، تفسير جزء عم، 89.

<sup>63</sup> المراغي، الدروس الدينية لسنة 1365هـ، 9-10.

<sup>64</sup> محمد رشيد رضا، تفسير الفاتحة و6 سور من خواتيم القرآن (العصر والكثرة والكافرون والإخلاص والمعوذتين) (القاهرة، د.ت، 1367)، 18-19.

<sup>65</sup> رضا، تفسير الفاتحة و6 سور من خواتيم القرآن، 120-121.

<sup>66</sup> رضا، تفسير المنار، 199/4-200.

<sup>67</sup> رضا، تفسير المنار، 200/4-201.

<sup>68</sup> جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، 20-21.

المراد الذين يكثرون الصيام والقيام وقراءة الأوراد ... كلاً إن من أصحاب الأوراد من يقوم ليله بورد من تشريع مبتدع هو به عاص الله تعالى لعبادته بغير ما شرعه... "69.

واستدل أحمد المراغي بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا أَتَيْتُمْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 145). على أن سماع هذا الوعيد؛ يوجب على المؤمن أن يفكر طويلاً، ويتأمل حال المسلمين اليوم، وكيف أن علماءهم يجارون العامة في بدعهم وضلالاتهم، مع أنهم يعترفون ببعدها عن الدين "70.

وأكد هذا محمد عبده بقوله: "نقرأ هذا التشديد والوعيد، ولا نذجر عن اتباع أهواء الناس، ومجاراتهم على بدعهم وضلالتهم حتى أنك ترى الذين يشكون من هذه البدع والأهواء ويعترفون ببعدها عن الدين يجارون أهلها عليها ويمازجهم فيها... "71. وعلق رضا على هذا بقوله: "وأعجب من الذي ذكره الإمام أنك ترى هؤلاء المعترفين بهذه البدع والأهواء ينكرون على منكرها، ويُستَهْجِون رأيه، ويعدون عابثاً أو مجنوناً، إذ يحاول ما لا فائدة فيه عندهم فهم يعرفون المنكر، وينكرون المعروف، ويدعون مع ذلك أنهم على شيء من العلم والدين"72.

ويرى رضا أن العبادة بعد أن دُكِرَتْ في مقام التوحيد بقوله: ﴿إِنَّكَ تَعْبُدُ وَإِنَّكَ تَسْتَعِينُ﴾. أوضح معناها بعض الإيضاح في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ أي أنه قد وضع صراطاً سيحده وتكون السعادة في الاستقامة عليه، والشقاوة في الانحراف عنه، وهذه الاستقامة عليه هي روح العبادة "73. وكان رسول الله يأتي المباحات كلها، ولا يتحرج إلا من المحرمات، والمحرمات في الإسلام محرمات في العقل والطبع والوضع"74.

#### 4.7 الجانب التهذيبي:

اعتنى أصحاب هذه المدرسة ببيان الفضيلة، وتحذير المجتمع من الرذيلة، فقال شلتوت: "قام بعض الخالدين بمحاولة تفسير القرآن الكريم، وقد تميز تفسيرهم عن تفسير السابقين في تضمين تراكيب القرآن وألفاظه، المعاني الخفية التي أمر بها الإسلام، وشرعها الله، لتهذيب النفس، وتركيب الوجدان، وتنمية المعرفة، والسمو بالإنسانية عن خبائث السلوك"75.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (البقرة: 238). يقول محمد رشيد رضا "أن هذه الآيات والأحاديث الناطقة بالعزيزية قد نال التأويل منها نيله في الزمن الماضي، وأعرض جمهور المسلمين عنها حتى كثرت الغافلون، وندر المصلون المحافظون، ذلك أن الإسلام عند هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بالمتقدمين قد خرج عن كونه عقيدة دينية إلى كونه جنسية سياسية، آية الاستمساك به، والمحافظة عليه، مدح كبراء حكاه، وإن كانوا لا يقيمون حدوده، ولا ينفذون أحكامه، ورفعوا أنفسهم إلى مرتبة التشريع العام واستبدال القوانين الوضعية بما نَزَّلَ الله. فكان من أثر ترك الصلاة والتهاون بالدين؛ فشوا الفواحش والمنكرات، وحانات الخمر والرقص، وبيوت القمار، حتى في رمضان، وعبد الناس المال، ... وغير ذلك من فساد الأخلاق في الأفراد... "76.

وحدث محمد عبده على خلق الصبر كما قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: 3). حيث يرى أن الصبر خُلُقٌ من أفضل الأخلاق؛ لأنه دُكِرَ في القرآن كثيراً، ومدح أهله، وبشَّرَهُمُ بالفوز والفلاح "77.

69 رضا، تفسير المنار، 4/ 244-254.

70 المراغي، تفسير المراغي، 19/2.

71 رضا، تفسير المنار، 2/ 18-19.

72 الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 784.

73 رضا، تفسير الفاتحة و6 سور من خواتيم القرآن، 19-20.

74 وحدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 55.

75 محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم (القاهرة: دار القلم، د.ت)، 11.

76 رضا، تفسير المنار، 2/ 440-443.

77 محمد عبده، تفسير سورة العصر (القاهرة: مطبعة المنار، 1912)، 23-24.

ويقول محمد رشيد رضا "أن الخصام والرشوة، يتسببان في ضياع الثروات، فكم من بيوت حُرِّيت، ونفوس أهيئت، وجماعة فُرِّقت، بسبب الخصام والإدلاء بالمال إلى الحكام؟"<sup>78</sup>. كما يرى في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ (البقرة: 246). "أن الأمم إذا قهرها العدو ونكل بها، غلب عليها الجبن والمهانة، فإذا أراد الله تعالى إحياءها، ينفخ روح الشجاعة والإقدام في خيارها، فيعملون ما لا يعمله الآكثرون....."<sup>79</sup>. وفي ذم بخص الناس أشياءهم يرى رضا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: 85). "أنها نقيصة فاشية بين الأمم والشعوب في هذا العصر. فبعضهم يذم بعضاً، وينكر فضله كالأفراد، وترى التجار في عواصم أوروبا يغالون من الأسعار للغرباء ما يُرْحِطُونَ لأهل البلاد، وترى بعض الغرباء يَسْتَحْلُونَ من نخب أموال المصريين بضروب الحيل والتليس ما لا يستحلون مثله في معاملة أبناء جلدتهم....."<sup>80</sup>. كما يرى "أن الحاسد يكره نعمة الله على غيره ولا سيما أقرانه، ويتمنى زوالها عنهم، وهو خلق خبيث لا يتمكن إلا من الأنفس الخبيثة يكون في الأفراد والقبائل والشعوب"<sup>81</sup>.

ويتناول أحمد المراغي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: 219). ويذكر "أضرار الخمر الصحية التي تبدأ بإفساد المعدة، ومرض الكبد والكلى والسُّلِّ، حتى قال بعض الأطباء: أغلقوا نصف الحانات، أضمن لكم الاستغناء عن نصف المستشفيات..... ويتحدث عن مضارها العقلية والمالية، ومضارها في المجتمع، ووقوع النزاع والخصام بين بعض السكاري، وبينهم وبين من يعاشرهم، ومضارها النفسية من إفشاء الأسرار، كأسرار الحكومات، وشؤونها العسكرية"<sup>82</sup>.

ويرى جاويش أن أمريكا لما قامت الحرب العالمية؛ اضطرت لتحريم شرب الخمر؛ لأنها قد رأت آثار التحريم في إصلاح الحياة الاجتماعية والآداب الخلقية، وتقليل الجرائم والتجاني عن كثير من المحارم؛ فلم تتردد في الثبات على قرارها والدفاع عن الأمر بكل صرامة<sup>83</sup>. وكذلك قارن بين ما فعلته حكومة النرويج من تحريم الخمر على شعبها، وبين ما فعلته الحكومات الإسلامية من السماح لشعوبها بشرب الخمر<sup>84</sup>.

#### 4.8. الإصلاح الاقتصادي:

أوجد الإسلام نظاماً اقتصادياً استوعب جميع المبادئ العمرانية التي تخفف خطر الفقر وآثاره، فأجبر الأغنياء على دفع الصدقات، وكذلك الزكاة كضريبة إجبارية لأغراض اجتماعية، وقد لجأت الأمم الغربية اليوم إلى هذا الأمر باسم الضرائب على رؤوس الأموال، والدَّخْل، والموارث؛ لتدارك حاجات الفقراء<sup>85</sup>.

وقد حاول علماء هذه المدرسة إصلاح الاقتصاد، وكتبوا عن مزايا الشريعة الإسلامية في إدارة الأموال، وقارنوا بين نظرة الإسلام والسياسة المالية عند اليهود والنصارى، وبينوا أن منهج الإسلام هو المنهج الصحيح؛ لأنه يجمع بين مصالح الروح والجسد في الدنيا، والسعادة في الآخرة<sup>86</sup>. وذكر رضا أن الأصول الإسلامية لإصلاح المسألة المالية هي: "إقرار الملكية الشخصية، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وتحريم الربا والقمار، ومنع جعل المال دولةً بين الأغنياء، والحجر على السفهاء، وفرض الزكاة، وفرض نفقة الزوجية والقرابة، وكفاية المضطر، وصدقات التطوع، وذم الإسراف والتبذير والبخل والشح وإباحة الزينة، بشرط اجتناب الإسراف"<sup>87</sup>.

78 رضا، تفسير المنار، 2/ 201.

79 رضا، تفسير المنار، 2/ 474.

80 رضا، تفسير المنار، 8/ 526.

81 رضا، تفسير الفاتحة و6 سور من خواتم القرآن، 134.

82 المراغي، تفسير المراغي، 2/ 140-144.

83 عبد العزيز جاويش، آثار الخمر في نظر أرقى الأمم المسيحية (القاهرة: الأوقاف الإسلامية، 1923)، 3-4.

84 جاويش، آثار الخمر في نظر أرقى الأمم المسيحية، 7.

85 وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 224.

86 رضا، تفسير المنار، 11 / 29-30.

87 رضا، تفسير المنار، 11/ 31.

أما حسن البناء فقد أدرك هذه القضية منذ وقت مبكر؛ لتعلقها بالسيطرة الأجنبية على موارد البلاد، فأخذ يحث المصريين على مقاطعة الشركات الأوروبية، وتشجيع المشروعات الوطنية، والتنمية المستقلة أمام التغلغل الأجنبي الذي من شأنه إحكام روابط التبعية بالخارج. وقد انطلق من اعتقاده بأن الاحتلال الاقتصادي والاحتكار الأجنبي هو سبب تدهور الأوضاع الاقتصادية في مصر، وتفاقم المشكلات الاجتماعية، مثل مشكلة الفقر، والجهل وانتشار المرض والتحلل الأخلاقي، والتفاوت الطبقي والظلم الاجتماعي<sup>88</sup>.

#### 4.9 قضية المرأة في العصر الحديث:

لما كانت الأمة تتكون من البيوت والعائلات فصالح العائلة صلاح للأمة، ومن لم يكن له بيت، لا تكون له أمة؛ ولذلك فقد كانت الأسرة مركز اهتمام الإمام محمد عبده، وتركيزه على إصلاحها وإقامتها، على أسس سليمة؛ لأنه هو الضمانة لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي يريده من الإصلاح<sup>89</sup>.

وكذلك أثارت قضية المرأة جدلاً كبيراً في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، وكانت قضية الأحكام الخاصة بالمرأة في القرآن الكريم خير دليل على ذلك، ولقد حارب المستشرقون الإسلام كثيراً، بقضايا المرأة مثل قضية تعدد الزوجات، وميراث المرأة، لكونه يبلغ نصف ميراث الرجل، وقضية شهادتها، حيث إن شهادة الرجل بشهادة امرأتين، وغير ذلك من الأحكام، التي تعمدوا فيها القول بالباطل، لإثارة الناس بالباطل<sup>90</sup>.

ونسى هؤلاء ما كانت عليه المرأة قبل الإسلام، فقد كانت مستعبدة، ومحرومة من جميع الحقوق الطبيعية، وكانت مملوكة لزوجها، كما كانت رجساً لا تأكل اللحم، وبعضهم جعل على فمها قفلاً من حديد، وكان بعضهم يعتبرها من البهائم، وتجبر على الفسق والتهتك<sup>91</sup>.

وكان الغرب وما زال كثير التحدث عن حرية الجنس، وكيف أن المرأة لا بد أن تكون لها الحرية فيه، لأنه حرية شخصية، وقد وصل الحد بدولة كبريطانيا، أنها أباحت الشذوذ الجنسي، واعتبرته أمراً مشروعاً ومباحاً، ثم اكتشفوا مرض الإيدز، وإذا بهم يقولون: إنه لا علاج لهذا المرض إلا بالتمسك بالفضيلة، وأن مرض الإيدز لا يصيب الزوج وزوجته، ولكنه يصيب كل من يتجاوز الحدود؛ ولذلك تناول رجال هذه المدرسة آيات القرآن الكريم، وحاولوا أن يصلحوا المجتمع على ضوءها، وأن يثبوا من خلال تفسيرها ما يرون فيه إصلاحاً لأوضاع المرأة<sup>92</sup>.

قال رشيد رضا في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: 61): "في الآية ما ترى من الحكم بمشاركة النساء للرجال في الاجتماع للمباراة القومية، والمناضلة الدينية، وهو مبني على اعتبار المرأة كالرجل حتى في الأمور العامة، إلا ما استثني منها ككونها لا تباشر الحرب بنفسها، بل يكون حظها من الجهاد خدمة المحاربين كعلاج الجرحى..... فأين هذا من حال نساءنا اليوم؟.... لا علم لهن بحقائق الدين، ولا بما بيننا وبين غيرنا من الخلاف والوفاق، ولا يشاركن الرجال في عمل من الأعمال الدينية، ولا الأعمال الاجتماعية، مع أن الدين لم يحرم على أحد علم الدنيا والدين، ولكن الرجال فسقوا عن أمر ربهم..... ولبت المسلمون على هذا الجهل الفاضح أحقاباً، حتى قام فيهم اليوم من يعيرهم باحتقار النساء واستعبادهن، ويطالبونهم بتحريرهن، ومشاركتهن في العلم والأدب، وشؤون الحياة، منهم من يطالب بهذا اتباعاً لهدي الإسلام، وما جاء به من الإصلاح، ومنهم من يطالب به تقليداً لمدينة أوروبا، وقد فُضِّلت الدعوة الأولى من قبيل البعض بالقول دون العمل وفُضِّلت الدعوة الأخرى من قبيل البعض بالعمل على ذم الأكثرين لها بالقول فأنشأ المسلمون

<sup>88</sup> إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنان (مصر - القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2013)، 344-345؛ محمد عمارة، معالم المشروع الحضاري في فكر حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع، 2006)، 62-65.

<sup>89</sup> عمارة، المنهج الإصلاحية للإمام محمد عبده، 127-128.

<sup>90</sup> محمد بن جميل زينو، كيف نفهم القرآن (أنواع التفسير وشرح بعض آي القرآن (السعودية: د.ت، د.ت)، 92-96.

<sup>91</sup> وحدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 206-207.

<sup>92</sup> الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 794.



يعلمون بناتهم القراءة والكتابة، وبعض اللغات الأوروبية، والعزف بالآلات اللهاو، وبعض أعمال اليد كالخياطة والتطريز، ولكن هذا التعليم لا يصحبه شيء من التربية الدينية، ولا من إصلاح الأخلاق والعادات، بل هو من عوامل الانقلاب الاجتماعي الذي تجهل عاقبته<sup>93</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ تَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: 195). فقد قال أحمد المراغي: "أن الإسلام أصلح معاملة الرجل للمرأة، واعترف لها بالكرامة، وأنكر المعاملة القاسية، فقد كان بعضها يعدها كالبهيمة المسخرة، وبعضهم يعدها غير أهل للتكاليف الدينية، وكان الإسلام سباقاً إلى الاعتراف بكرامة المرأة ومساواتها للرجل"<sup>94</sup>.

وقال وجدي: "وما اختص به الإسلام الذهاب في احترام الحقوق الطبيعية للمرأة إلى حدود لم تُدْرُ في خيال مشرع مدني إلى اليوم فالإسلام لم يُكَلِّف المرأة، وهي زوجة بأي حق تؤوله للرجل غير حفظ عرضه وطاعته في المعروف"<sup>95</sup>.

ويرد شلتوت على خصوم الإسلام: "إن هذا من فروع هضم الإسلام حق المرأة، وهي إنسان كالرجل، وفاتهم أن الذكر تتعدد مطالبه، وتكثر تبعاته في الحياة، فهو ينفق على نفسه وعلى زوجته، وعلى أبنائه، ومن أصول الشريعة أنه يدفع المهر لمن يريد أن يتزوجها، أما الأنثى فإنها لا تدفع مهرًا، ويُزَمَّ زوجها بنفقتها في مآكلها ومشربها ومسكنها، وذلك فوق تبعاته العائلية التي لا يلحق الأنثى مثلها"<sup>96</sup>.

وعن قضية الطلاق والتعدد قال وجدي في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنَّ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: 3): "على أن للإسلام من إقراره مبدأ التعدد غرضًا بعيد الغور في الإصلاح الاجتماعي، لا يدركه إلا نافذو البصر في العلم؛ لأنه علم أن من الرجال من لا يمكن أن يردعهم رادع عن المضي في شهواتهم، وأن العقوبات المشددة والنصائح المؤكدة لا تكفي، في كبح اندفاعاتهم الجنسية؛ فأباح لهم التعدد"<sup>97</sup>.

#### 4.10. السِّحْرُ:

ذهب محمد عبده إلى ما ذهب إليه المعتزلة من أن السحر لا حقيقة له، وبذلك يكون قد خالف رأي جمهور السنة<sup>98</sup>، ولذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفرقان: 4). يقول: "المراد بالنفثات هنا هم النَّمَامُون، المقطعون الروابط الألفة، المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نائمهم، ... والنميمة تشبه أن تكون ضررًا من السحر؛ لأنها تحول ما بين الصديقين من محبة إلى عداوة"<sup>99</sup>.

ولا يرى رضا السحر إلا ضررًا من التمويه والخداع، وليس له حقيقة كما يقول أهل السنة، وهو يوافق بهذا القول قول محمد عبده، وقول المعتزلة من قبله، فقال: والآية تدل على أن السحر خداع باطل، وتخييل يرى ما لا حقيقة له في صورة الحقائق<sup>100</sup>.

#### 4.11. أكل الربا:

الربا من الأمور القديمة الجديدة، نتيجة ظهور البنوك في العصر الحديث، وقال محمد عبده ورشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران: 130). إن الربا المحرم هو ما كان أضعافًا مضاعفة، والمراد بالربا فيها ربا الجاهلية المعهود عند المخاطبين عند نزولها لا مطلق المعنى اللغوي الذي هو الزيادة فيها كل ما يسمى زيادة محرمة<sup>101</sup>.

<sup>93</sup> الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 794.

<sup>94</sup> المراغي، تفسير المراغي، 166/4.

<sup>95</sup> وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 175.

<sup>96</sup> شلتوت، تفسير القرآن الكريم، 172؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 797.

<sup>97</sup> وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)، 216-218.

<sup>98</sup> زينو، كيف نفهم القرآن (أنواع التفسير وشرح بعض آي القرآن، 90-91.

<sup>99</sup> رضا، تفسير المنار، 46/9-59؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 420/2؛ عبده، تفسير جزء عم، 181.

<sup>100</sup> رضا، تفسير المنار، 311/7؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 428/2.

<sup>101</sup> رضا، تفسير المنار، 123/4.

ويرى محمد عبده أن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في كتبهم؛ ولذلك اضطروا العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها، وقد ابتلي أهل مصر بهذا، حيث اضطروا الناس إلى الاستدانة بأرباح فاحشة؛ استنزفت ثروة البلاد، والفقهاء هم المسؤولون عند الله عن هذا؛ لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها<sup>102</sup>.

#### أهم نتائج البحث:

لقد ظهر من خلال هذا البحث عدو أمور، منها:

- 1- أن موضوع التفسير الاجتماعي في مصر قد أخذ حيزًا كبيرًا من تفكير العلماء المعاصرين، وبخاصة بعد أن جاء الاستعمار الأوروبي إلى بلادنا، وحط رحاله في العالم الإسلامي، وحاول بكل ما أوتي من قوة أن يسيطر على بلاد الإسلام، وحاول محاولات كثيرة حتى يجز هذه البلاد إلى الضياع الاجتماعي، وكان من هذه المحاولات: نشر الربا، ونشر سياسة الإقتراض من البنوك، سواء الدولية أو البنوك التي فتحو لها فروعًا في كل بلد عربي وإسلامي، وكذلك مسألة حرية المرأة في الملبس، وحرمتها وحققها في العمل مع الرجل كتنفًا بكتف، وحتى مشاركتها في الأعمال التي لا يصلح لها إلا الرجال كالأعمال العسكرية مثلاً، وكذلك في الحياة السياسية؛ وكانت هذه الأمور من أهم المشاكل التي أثارها الاستعمار بين المسلمين، كما كانت من ضمن مخططاتهم الدنيئة لإفساد المجتمع الإسلامي، تحت مسمى الحداثة وحرية المرأة وهكذا.
- 2- وقد حاول كثير من المفسرين والعلماء إيجاد بعض الحلول لهذه المشكلات كالإمام حسن البنا الذي كان يشجع المسلمين العرب على العمل والإنتاج حتى لا يسمع للأوربيين التحكم في بلاد الإسلام.
- 3- كما حاول كثير من هؤلاء العلماء وبخاصة الإمام محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، والإمام حسن البنا، تقديم الحلول والعلاج لكثير من هذه المشكلات، وذلك من خلال الرجوع إلى القرآن والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين.
- 4- وكذلك ظهر انشغالهم بمسألة أكل الربا، وكذلك ظهر اهتمامهم بالانحرافات الأخلاقية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي كالسحر والشعوذة وغيرها، وأخذوا في التحذير من تلك البدع والمنكرات التي اجتاحت المجتمع المصري والمجتمع الإسلامي بشكل عام، وزاد أوارها.

#### توصيات البحث:

يوصي الباحث بعدة أمور مهمة:

- 1- أنه يجب على الباحثين الاهتمام كثيرًا بموضوع التفسير الاجتماعي في القرآن الكريم؛ لشدة الصلة بينه وبين المجتمع الإسلامي الذي يحتاج إلى تضافر الجهود إلى النهوض والاهتمام به.
- 2- ويجب على علماء الأمة الإسلامية التشديد والتحذير من البدع التي ما زالت منتشرة بكثرة في مجتمعاتنا بالرغم من جهود العلماء السابقين في محاولة حلها.
- 3- وكذلك يجب عليهم التحذير من أكل الربا، وبخاصة أن البنوك قد انتشرت كثيرًا في وقتنا، وأصبح لها آثارها السلبية على حياتنا، وبخاصة أنه قد ظهرت سهولة الحصول على القروض من هذه البنوك، مثل قروض الحصول على البيوت أو السيارات أو القروض الدراسية.
- 4- وكذلك الاهتمام بموضوع المرأة التي ما زالت مشكلاتها بلا أي حلول حتى الآن، بل زادت تعقيدًا، وبخاصة بعد انتشار حرية تعليم البنات، وعملهن بعد التخرج؛ لأنه من غير المعقول أن تتعلم كالأولاد كتنفًا بكتف ثم تجلس في البيت بلا عمل، وهذا كان سبب في ظهور مشكلات كبيرة وكثيرة، كعدم رغبة البنات في الزواج حتى لا يشاركها الزوج في راتبها، وحتى لا يتحكم فيها ولا في حياتها، وفي الوقت نفسه يخاف الشباب من الزواج؛ لرغبتهم في عدم تحكم المرأة في حياتهم، وهذا في حد ذاته خلق مشكلة أخرى شديدة الأهمية، وهي قلة أعداد الأمة، وبالتالي انتهاء بعض الأسر بشكل تام بعد فترة وجيزة.

<sup>102</sup> رضا، تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده، 944/1.

## Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## المصادر والمراجع

- آدمز، تشارلز. الإسلام والتجديد في مصر. ترجمة محمود عباس. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.
- البناء، حسن. *مكتبرات الدعوة والداعية*. أبو الأعلى الندوي. القاهرة: مركز الإعلام العربي، الأول، 2011.
- البناء، حسن. *مقاصد القرآن الكريم*. الكويت: دار الوثيقة، الأول، 2004.
- اليومي، محمد رجب. *النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين*. دمشق: دار القلم، 1995.
- الجندي، أنور. *الإمام المراغي*. القاهرة: دار المعارف، 1952.
- الخنولي، أمين. *من هدى القرآن*. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1996.
- الذهبي، محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1989.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن. *اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*. السعودية: إدارة البحوث العلمية، الطبعة الأولى، 1986.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. *منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير*. السعودية: مؤسسة الرسالة، الثانية، 1983.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002.
- المحتسب، عبد المجيد عبد السلام. *اتجاهات التفسير في العصر الراهن*. الأردن: مكتبة النهضة الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1982.
- المراغي، أبو الوفا مصطفى. *الشيخ المراغي بأقلام الكُتّاب*. القاهرة: المطبعة المنيرية، 1957.
- المراغي، أحمد مصطفى. *تفسير المراغي*. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1946.
- المراغي، محمد مصطفى. *الدروس الدينية لسنة 1356 هـ*. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1938.
- المراغي، محمد مصطفى. *الدروس الدينية لسنة 1365 هـ*. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1938.
- المراغي، محمد مصطفى. *تفسير سورة الحجرات*. القاهرة: د.ت، 1940.
- أمين، عثمان. *رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، د.ت.
- بركات، محمد توفيق. *سيد قطب: خلاصة حياته*. مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1990.
- بن عاشور، محمد الفاضل. *التفسير ورجاله*. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970.
- جاويش، عبد العزيز. *آثار الخمر في نظر أرقى الأمم المسيحية*. القاهرة: الأوقاف الإسلامية، 1923.
- جاويش، عبد العزيز. *أثر القرآن في تحرير الفكر البشري*. مصر - القاهرة: مكتبة نضرة مصر، 1928.
- جاويش، عبد العزيز. *الإسلام دين الفطرة والحريّة*. القاهرة: دار الهلال، 1952.
- جاويش، عبد العزيز. *تفسير أسرار القرآن الكريم*. القاهرة: مطبعة الهداية، 1913.
- حسن، أسماء عمر. *منهج سيد قطب في ظلال القرآن*. السعودية: جامعة أم القرى، 1416.
- رضا، محمد رشيد. *تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده*. القاهرة: دار الفضيلة، الثانية، 2006.
- رضا، محمد رشيد. *تفسير الفاتحة و6 سور من خواتم القرآن (العصر والكوثر والكافور والإخلاص والمعوذتين)*. القاهرة، الثانية، 1367.
- رضا، محمد رشيد. *تفسير المنار*. القاهرة: مطبعة المنار، 1315.
- زينو، محمد بن جميل. *كيف نفهم القرآن (أنواع التفسير وشرح بعض آي القرآن)*. السعودية: د.ت، السادسة، د.ت.
- شحاتة، عبد الله محمد. *منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1980.
- شلنتوت، محمود. *تفسير القرآن الكريم*. القاهرة: دار القلم، الثانية، د.ت.
- عبد الحلیم، محمود منیع. *مناهج المفسرين*. مصر: دار الكتاب المصري واللبناني، 2000.
- عبد الرحمن، عائشة. *التفسير البياني للقرآن الكريم*. القاهرة: دار المعارف، السابعة، د.ت.
- عبد الرحمن، عائشة. *القرآن وقضايا الإنسان*. القاهرة: دار المعارف، 1999.
- عبده، محمد. *تفسير جزء عم*. القاهرة: مطبعة الرغائب، 1936.

- عبدہ، محمد. *تفسیر سورة العصر*. القاهرة: مطبعة المنار، 1912.
- عبدہ، محمد. *مجموعۃ تفسیر سورة الفاتحة وست سور من خواتیم القرآن الکریم*. القاهرة، الثانية، 1367.
- عرفة، محمد هادي. *التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب*. إيران: الجامعة الرضوية، الطبعة الثانية، 1426.
- عمارة، محمد. *المنهج الإصلاحی للإمام محمد عبدہ*. القاهرة: مكتبة الإسكندرية، 2005.
- عمارة، محمد. *معالم المشروع الحضاري في فكر حسن البنا*. القاهرة: دار التوزيع، 1 الطبعة، 2006.
- غانم، إبراهيم البيومي. *الفكر السياسي للإمام حسن البنا*. مصر - القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 1 الطبعة، 2013.
- فضل، حسن عباس. *التفسير والمفسرون أساسياته ومناهجه في العصر الحديث*. الأردن: دار النفائس، 2016.
- قطب، سيد. *في ظلال القرآن الکریم*. القاهرة: دار الشروق، 32 الطبعة، 2004.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.
- مجاهد، ركي محمد. *الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الأولى، 1949.
- مقبل، فهمي توفيق محمد. *رائد الإصلاح في العصر الحديث*. مركز عيسى الثقافي، الأولى، 1995.
- نويهض، عادل نويهض. *معجم المفسرين*. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988.
- وجدي، محمد فريد. *الإسلام دين الهداية والإصلاح (تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي)*. بيروت: دار الجيل، الأولى، 1991.
- وجدي، محمد فريد. *المصحف المفسر*. القاهرة: مطبعة السلام، الخامسة، د.ت.

## Kaynakça

- Abdu'l-Halim, Mahmud Meni. *Menahicu'l-Müfessirin*. Mısır: Daru'l-Kütüb el-Mısri ve'l-lübnani, 2000.
- Abduh, Muhammed. *Mecmuatu Tefsiri'l-Fatiha ve Sittü suver min Hevatiimi'l-Kur'an*. el-Kahire: es-Saniye, H.1367.
- Abduh, Muhammed. *Tefsiru Cüzi Amme*. el-Kahire: Matbaatu'r-Regaib, 1936.
- Abduh, Muhammed. *Tefsiru Sureti'l-Asr*. el-Kahire: Matbaatu'l-Menar, 1912
- Abdurrahman, Aişe. *et-Tefsiru'l-Bayani li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Daru'l-Mearif, es-Sabia, ts.
- Abdurrahman, Aişe. *el-Kur'ani'l-Kerim*. el-Kahire: Daru'l-Mearif, 1999.
- Adamz, Taşarz. *el-İslam ve't-Tecdid fi Mısır*. trc. Mahmud Abbas. el-Kahire: el-Merkezu'l-Kavmi l'i-Terceme, 2015.
- Berekat, Muhammed Tevfik. *Seyyid Kutup, Hülasatu Hayatihi*. Mekke el-Mükerreme: Mektebetu'l-Menare, 1990.
- Buyûmi, Muhammed Recep. *en-Nahdatu'l-İslamiyye fi Sibri'l-Lamiha el-Muasirin*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Caviş, Abdulaziz. *el-İslam Dinu'ul-Fitrati ve'l-Hürriye*. Kahire: Daru'l-Hilal, 1952.
- Caviş, Abdulaziz. *Asaru'l-Kur'an fi Tahriri'l-Fikri'l-Beşeri*. el-Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır, 1928.
- Caviş, Abdulaziz. *Tefsiru Esrari'l-Kur'ani'l-Kerim*. el-Kahire: Matbaatu'l-Hidaye, 1913.
- Caviş, Abdulaziz. *Asaru'l-Hamr fi Nazari Erkami'l-Ümeme'l-Mesihyye*. el-Kahire: el-Evkafi'l-İslamiyye, 1923.
- Emin, Osman. *Raidu'l-Fikri'l-Mısri, el-İmam Muhammed Abduh*. el-Kahire: el-Meclisu'l-A'la li's-Sakafat, ts.
- Emin, el-Hulî. *min Hadyi'l-Kur'an*. el-Kahire: el-Heyet'u-Ammetu el-Mısriyyetu li'l-Kitab, 1996.
- Enver, el-Cüdi. *el-İmam el-Meraği*. el-Kahire: Daru'l-Mearif, 1952.
- Fadl Hasan, Abbas. *et-Tefsir ve'l-Müfessirin Esasiyyatuhu ve Menahicuhu fi'l-Asri'l-Hadis*. Ürdün: Daru'n-Nefais, 2016.
- Çanim, İbrahim el-Beyumi. *el-Fikru's-Siyasi li'l-İmam Hasan el-Benna*. el-Kahire: Medarat li'l-Ebhas ve'n-Neşr, et-Tabatu'l-Ula, 2013.
- Hasan, el-Benna. *Makasidu'l-Kur'an el-Kerim*. el-Kuveyt: Dâru'l-Vasikâ, el-Ulâ, 2004.
- Hasan, el-Benna. *Muzekkerat'u-Dava ve'd-Daiye*. ebu'l-Ala en-Nedvi. el-Kahire: Muzekkeru'l-İlam el-Arabi el-Ulâ, 2011.
- Hasan Esmâ, Ömer. *Menhecu Seyyid Kutub fi Zilali'l-Kur'an*. es-Suudiyye: y.y., H.1416.
- İbn Aşûr, Muhammed el-Fadıl. *et-Tefsir ve Ricaluhu*. el-Kahire: Mecmeu'l-Buhus el-İslamiyye, 1970.
- Kehhale, Ömer Rıda. *Mu'cemu'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetu'l-Müsenna, ts.
- Meraği, Ahmed Mustafa: *Tefsiru'l-Meraği*. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halabi, 1946.
- Meraği, Ebu'l-Vefa Mustafa. *eş-Seyh el-Meraği bi Eklami'l-Küttab*. el-Kahire: el-Matbaa el-Müniriyye, 1957.
- Meraği, Muhammed Mustafa. *ed-Dürus ed-Diniyye liseneti 1356*. el-Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1938.
- Meraği, Muhammed Mustafa. *ed-Dürus ed-Diniyye liseneti 1365*, el-Kahire, Matbaatu'l-Ezher, 1938.
- Meraği, Muhammed Mustafa. *Tefsiru Sureti'l-Hücurat*, el-Kahire: y.y., 1940.
- Muhammed, İmare. *el-Menhecu'l-İslahi li'l-İmam Muhammed Abduh*. el-Kahire: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2005.
- Muhammed, İmare. *Mealim el-Meşruu'l-Hedari fi Fikri Hasan el-Benna*: el-Kahire: Daru't-Tevzi, et-Tabatu'l-Ula, 2006.

- Muhtesep, Abdulmecid Abdusselam. *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Asri'r-Rahin*. Ürdün: Mektebtu en-Nahdati'l-İslamiyye, et-Tabatu's-Saniye, 1982.
- Mukbil, Fehmi Tefvik Muhammed. *Raidu'l-Islah fi'l-Asri'l-Hadis*. B.y.: Merkez İsa es-Sakafi, el-Ula, 1995.
- Mücahid Zeki, Muhammed. *el-Alamuş's-Şerkiyye fi'l-Mieti'r-Rabiate Aşare*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1949.
- Nuveyhid, Adil Nuveyhid. *Mu'cemu'l-Müfessirin*. Beyrut: Muessetu Nuveyhid es-Sekafiyye, 1988.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Menar*. el-Kahire: Matbaatu'l-Menar, H.1315.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Fatiha ve Sittu suver min Hevatimi'l-Kur'an, (el-Asru ve'l-Kevser ve'l-Kafirun ve'l-İhlas ve'l-Muavvizetyen)*. el-Kahire: es-Saniye, 1367.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tarihu'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. el-Kahire: Daru'l-Fadile, es-Saniye, 2006.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticehat et-Tefsir Fil-karn er-Rabii aşar*. es-Suudiyye: idaretl-buhus el-İlmiye el-ule, 1986.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecu'-Medresetu'l-Akliyyetu'l-Hadise fi't-Tefsir*. es-Suudiyye: es-Saniye, 1983.
- Seyyid, Kutup. *fi Zılali'l-Kur'ani'l-Kerim*. el-Kahire: Daru's-Şuruk, et-Tabatus'-Saniyetü ve's-Sealasan, 2004.
- Şehhate, Abdullah Muhammed. *Menhecu el-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri'l-Kur'an el-Kerim*. el-Kahire: Mektebetu Vahbe, 1980.
- Şeltut, Mahmud. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*. el-Kahire: Daru'l-Kalem, es-Saniye, ts.
- Urfe, Muhammed Hadi. *et-Tefsir ve'l-Müfssirin fi Sevbihî el-Keşib*. İran: el-Camia er-Radaviyye, et-Taba es-Essaniye, H.1426.
- Vecdi Muhammed, Ferid. *el-İslam Dinu'l-Hidayeti ve'l-Islah (Tahlil Dakik li Mebadii'd-Dini'l-İslami)*. Beyrut: Daru'l-Cil, el-Ula, 1991.
- Vecdi Muhammed, Ferid. *el-Mushaf el-Müfesser*. el-Kahire: Matbaatu's-Selam, el-Hamise, ts.
- Zehebi, Muhammed Huseyn. *et-Tefsiru'l- ve'l-Müfessirin*. el-Kahire: Mektebetu Vehbe, 1989.
- Zeynu, Muhammed b. Cumeyl. *Keyfe Nefhemu'l-Kur'an, (Envau't-Tefsir ve Şerhu badi Ayi'l-Kur'an)*. es-Süudiyye: es-Sadise, ts.
- Zirikî, Hatru'd-Din. *el-Alam*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, et-Tabatu'l-Hamiste Aşare, 2002.

**THE PRACTICE AND LEGITIMACY OF MISYAR MARRIAGE: A CRITICAL  
ANALYSIS WITHIN ISLAMIC LAW**

*Misyar Evliliğinin Uygulaması ve Meşruiyeti: İslam Hukukunda Eleştirel Bir Analiz*

**A H M Ershad Uddin**

Öğrt. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel Bilimleri Bölümü, Kocaeli,  
Türkiye

Lec. Dr., Kocaeli University, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Kocaeli, Türkiye

ahmershad86@gmail.com; ershad.uddin@kocaeli.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6270-9117

**Article Information | Makale Bilgisi**

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Received | Geliş Tarihi: 14.09.2023

Accepted | Kabul Tarihi: 15.11.2023

Published | Yayın Tarihi: 30.12.2023

**Cite as | Atıf**

Ershad Uddin, A.h.m. "The Practice and Legitimacy of Misyar Marriage: A Critical Analysis within Islamic Law". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 254-270.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.06>

Ershad Uddin, A.h.m. "Misyar Evliliğinin Uygulaması ve Meşruiyeti: İslam Hukukunda Eleştirel Bir Analiz". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 254-270.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.06>

**Plagiarism | İntihal**

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Copyright | Telif Hakkı**

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## The Practice and Legitimacy of Misyār Marriage: A Critical Analysis within Islamic Law

### Abstract

The family, as an institution dating back to the dawn of humanity, holds a paramount position in the lives of individuals from birth to death, providing them with initial education, guidance, and emotional support. In Islamic jurisprudence, the family is esteemed as a sacred sanctuary akin to a protective fortress. Islamic law places significant emphasis on the family, establishing meticulous and dependable provisions that safeguard the interests of all parties involved, preserving their rights, and ensuring the continuity of generations to foster the establishment and endurance of this vital institution. At the heart of the family unit lies the institution of marriage, which is the foundation upon which society's foundation is built. Families founded upon sturdy ethical principles and values are better equipped to fulfill their expected roles and contribute positively to the broader community. In contrast, families with frail foundations and unstable dynamics can become a burden not only to the family itself but also to the community, ultimately affecting the well-being of individuals within them. In light of these considerations, it becomes imperative to investigate and scrutinize the practice of "misyār marriage," a phenomenon that has gained prominence, particularly in Gulf nations. It has shown inclinations to spread to other Islamic states. This form of marriage has sparked discussions and debates regarding its compatibility with Islamic jurisprudence and its harmony with the desires of individuals under specific conditions. This study aims to unveil the similarities and divergences between misyār marriages and traditional marriages practiced in society, emphasizing examining their legitimacy within the framework of the conditional theory of Islamic family law. Despite historical gaps in understanding this practice, our study aims to evaluate misyār unions compared to established matrimonial norms, shedding light on their dynamics, implications, and societal significance. The research delves deep into contemporary Islamic contexts. It thoroughly examines references from the Qur'an, the Sunnah (traditions and practices) of the Prophet Muhammad, and the opinions of classical and modern Islamic scholars. Throughout this extensive inquiry, the study maintains a critical yet impartial stance in addressing the multifaceted challenges posed by misyār marriage. Furthermore, it seeks to provide an outlook based on conditional theory for assessing the genuineness and validity of misyar marriages in challenging situations, thereby enhancing our comprehension of the distinct dynamics and consequences associated with such unions. This research strives to advance the understanding of the merits and demerits of misyar marriages within Muslim societies. Additionally, it aims to foster constructive discourse and deliberate reflection on the intricacies of Islamic family structures and relationships. Ultimately, this research serves as a bridge, connecting Sharia principles, the perspectives of Islamic scholars, and the evolving landscape of contemporary society, thus enabling a more profound grasp of the adverse effects of misyar marriages rather than their short-term benefits.

**Keywords:** Islamic Law, Misyār, Marriage, Family, Gulf.

### Misyār Evliliğinin Uygulaması ve Meşruiyeti: İslam Hukukunda Eleştirel Bir Analiz

#### Öz

Aile, insanlık tarihinde kökleri derinlere uzanan ve bireylerin doğumundan ölümüne kadar yaşamlarının merkezinde yer alan önemli bir kurumdur. Bu kurum, bireylere hayatları boyunca temel eğitim, rehberlik ve duygusal destek sağlayarak onların gelişimine katkıda bulunur. İslam hukukunda ise aile, koruyucu bir kale gibi kabul edilen kutsal bir mabet olarak yüceltilir. İslam hukuku, aileye büyük bir değer atfeder ve ilgili tüm tarafların çıkarlarını koruyan, haklarını güvence altına alan ve nesillerin devamlılığını teşvik eden titiz ve güvenilir hükümler getirir. Toplumun temelini atan evlilik kurumu, ailenin temel yapı taşıdır. Bu aileler, sağlam etik değerler ve ilkeler üzerine kuruludur ve toplumun beklentilerine uygun hareket ederek daha büyük topluma olumlu katkılarda bulunmaya daha yatkındır. Ancak, zayıf temellere sahip ve istikrarsız dinamiklere sahip aileler, yalnızca aile üyeleri için değil, aynı zamanda toplum için de bir yük olabilir ve sonunda aile içindeki bireylerin refahını etkileyebilir. Bu nedenle, aile kurumu sağlam ve istikrarlı bir temel üzerine inşa edilmelidir, çünkü bu, hem bireylerin hem de toplumun genel refahını etkileyen kritik bir faktördür. Bu bağlamda, özellikle Körfez ülkelerinde yaygınlaşan ve diğer İslam toplumlarına da etki etmeye başlayan "misyar nikahı" uygulamasının daha fazla araştırılması ve derinlemesine analiz edilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu tür evliliğin İslam hukukuna uygunluğu ve belirli koşullar altında bireylerin kişisel istekleri ile uygunluğu üzerine ciddi bir tartışma ve inceleme süreci başlamıştır. Bu konu, İslam toplumlarının geleneksel evlilik normlarına nasıl bir alternatif sunduğunu ve bu uygulamanın İslam hukukunun değerleriyle ne kadar uyumlu olduğunu anlamamız gereken karmaşık bir meseledir. Ayrıca, misyar nikahının toplumsal etkileri ve sonuçları da derinlemesine ele alınmalıdır. Bu geniş çaplı araştırmanın temel amacı, misyar evlilikleri ile geleneksel evlilikler arasındaki benzerlikleri

ve farkları açığa çıkarmak ve bu evlilik türünün İslam aile hukukunun şart teorisi çerçevesinde incelemektir. Tarihsel belirsizliklere rağmen, bu çalışma misyar birlikteliklerini yerleşik evlilik normlarıyla karşılaştırarak, bu evliliklerin dinamiklerini, sonuçlarını ve toplumsal önemini anlamaya çalışmaktadır. Araştırma, çağdaş İslam bağlamını derinlemesine incelemektedir. Bu bağlamda, Kur'an'dan, Hz. Muhammed'in sünnetinden (gelenekler ve uygulamalar) ve klasik ve modern İslam alimlerinin görüşlerinden geniş bir referans yelpazesi kullanılmaktadır. Bu kapsamlı araştırma sürecinde, misyar evliliğinin karmaşıklığına eleştirel ancak tarafsız bir bakış açısıyla yaklaşılmaktadır. Bu araştırmanın temel amacı, misyar evlilikleri hakkında derinlemesine bir anlayış sunmak ve bu uygulamayı çevreleyen daha bilgili ve nuanslı bir tartışmaya katkıda bulunmaktır. Aynı zamanda, zorlu durumlarda misyar evliliklerinin doğruluğunu ve meşruiyetini değerlendirmek için koşullu teori bakış açısı sunmayı hedefler ve bu sayede bu tür birlikteliklerin farklı dinamiklerini ve sonuçlarını daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Bu araştırma, Müslüman toplumların misyar evliliklerinin avantajlarını ve dezavantajlarını anlama yolunda ilerlemeyi amaçlar. Ayrıca, İslam aile yapısı ve ilişkilerinin karmaşıklıklarını yapıcı bir şekilde tartışmayı ve düşünmeyi teşvik etmeyi hedefler. Nihayetinde, bu araştırma, Şeriat hükümlerini, İslam alimlerinin bakış açılarını ve çağdaş toplumun gelişen gerçekliklerini birbirine bağlayarak, misyar evliliklerinin kısa vadeli faydaları yerine daha derinlemesine olumsuz etkilerini anlamamıza yardımcı olan bir köprü görevi görür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Misyar, Evlilik, Aile, Körfez.

## Introduction

Marriage plays a vital role in both society and religion. In Islam, its importance is emphasized through clear guidance in the Quran and the Sunnah (Prophet's traditions). Religious marriage serves several essential purposes. Some include ensuring the continuation of human life through having children, maintaining purity by following religious guidelines, mutual support in problem-solving between spouses, and strengthening the bonds of love and harmony. All of these aspects are nurtured within a foundation of love and understanding. In its fundamental tenets, Islam advocates for marriage to be 'permanent' or 'indefinite.'

Islamic scholars have extensively examined the essence of marriage and its associated rules. The concept of family is deeply ingrained in the fabric of human existence. This truth is eloquently captured in the verse: "And among His Signs is this, that He created for you mates from among yourselves, that ye may dwell in tranquility with them, and He has put love and mercy between your (hearts): verily in that are Signs for those who reflect."<sup>1</sup>

However, within certain Muslim societies, particularly in Arab and Shia-based regions, temporary marriages are practiced under the framework of Islam. These unions are seen as brief connections between a man and a woman. Unlike traditional marriage, they lack the commitment associated with long-term relationships and might not adhere to specific timeframes. Sunni and Shiite Muslims generally agree that temporary marriage was initially allowed by Prophet Muhammad. However, they debated whether the second caliph, Umar, or the Prophet himself later prohibited it.<sup>2</sup>

Misyar differs from mut'a in terms of its formal requirements. In mut'a, the declaration of intent uses words specific to müt'a and its derivatives. Regarding the duration stipulation, mut'a and temporary marriage (a concept addressed by classical jurists who have also explored this type of union under alternate names like secret marriage, marriage of the night, or nikah of daytime) are essentially the same. However, the difference lies in the expressions of intent, as seen in Hanafi jurisprudence. Mut'a marriages are deemed invalid, whereas temporary marriages (as having no time limit is considered an essential condition for its validity) are regarded as corrupt. Examining the meaning and objectives of misyar, it can be argued that although it may not share the exact formal prerequisites as müt'a, it exhibits functional and operational similarities.

<sup>1</sup> al-Rūm 30/21.

<sup>2</sup> Tofol Jassim Al-Nasr, "Gulf Cooperation Council (GCC) Women and Misyar Marriage: Evolution and Progress in the Arabian Gulf," *Journal of International Women's Studies* 12/3 (March 2011), 44.



The inception of misyar can be traced back to the latter part of the 20th century, as misyar was a phenomenon absent in the classical or pre-modern era, which led to inquiries among scholars regarding its legal status. While some scholars approved it, others rejected it, and a subset took a middle stance. Köse (2009) stated that Ibrāhīm al-Khuḍayrī, a judge at the Riyadh High Court, asserts that this form of marriage holds a longstanding tradition within the Najd region of Saudi Arabia. Referred to as the mid-morning marriage (*al-Nikāḥ al-ḍuḥawīyah*), it earns its name from the husband's frequent visits to his wife, predominantly during the morning hours.<sup>3</sup>

## 1. The Concept of Misyār Marriage

"Misyār" finds its roots in "sayr", denoting movement on the ground. It is implied that the verb "Sāra" conveys the action of an individual progressing by walking or stepping forward.<sup>4</sup> al-Fayrūzābādī (2005) explained that the person frequently traverses from his country or homeland; nonetheless, the term also encompasses the notions of departure or journeying.<sup>5</sup> Therefore, "misyār" is distinctly of Arabic origin, not foreign. Conversely, mainly foreign and local expressions are employed in specific regions of Saudi Arabia, particularly in Najd, to allude to daytime visits. Nonetheless, comparable arrangements might exist under diverse names and cultural customs in other countries.<sup>6</sup>

According to al-Qaraḍāwī's (1997) explanation, "misyār" is a vernacular expression in certain Gulf nations. It refers to a temporary passage rather than a prolonged stay.<sup>7</sup> However, misyār marriage involves formalizing a legal contract between a man and a woman who mutually consents to live together without establishing a permanent residence. In an alternate definition, misyār marriage is characterized by the man entering the woman's residence, with the woman not relocating to the man's domicile. Often, this arrangement involves a second wife, where the man already has another wife residing in his household, whom he supports financially.<sup>8</sup>

Quoting Aḥmad Tamīmī, al-Ashqar (2012) noted that a man finalizes his union with a woman through a legally binding contract that satisfies all the necessary components within this marital arrangement. However, the woman relinquishes her entitlement to accommodation and financial support.<sup>9</sup> Within this particular marital dynamic, a man, often already married, agrees to marry another woman. In these unions, women commonly relinquish rights such as *nafaqah* or maintenance, a shared residence, cohabitation, and an equitable time distribution between wives. While not explicitly acknowledged during the contract's inception, these marriages typically remain undisclosed and frequently result in divorce shortly after their establishment. Irfan (2003) discerns that misyār marriage involves a formal contractual agreement and an agreed-upon dowry between the partners. However, it deviates from two fundamental elements typically indispensable for establishing a marital union. These exemptions include relieving the man of his obligation to provide alimony for the wife and exempting him from her right to share a residence with her.<sup>10</sup> However, As per Arif (2003), it meets all the requisites of a marital contract, encompassing al-'Ijāb and al-qabūl (offer and acceptance), witnesses, a guardian, al-Kafā'ah (compatibility), and a pre-established dowry amount

<sup>3</sup> Saffet Köse, "Misyār Nikāḥı -Kur'ân ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (April 2009), 23.

<sup>4</sup> Ibrāhīm Anīs et al., *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Cairo-Egypt: Dār al-Da'wah, 2004), 467.

<sup>5</sup> Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2005), 1/371.

<sup>6</sup> 'Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Muṭṭalq, *Kitāb Zawāj al-Misyār Dirāsah Fiqhīyah Wa'l-İjtimā'īyah Naqḍīyah* (Saudi Arabia: Dār Ibn La'būn lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1423), 65.

<sup>7</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Ḥawla Zawāj Al-Misyār", *Majallat Al-Mujtama' al-Kuwaytiyah* 13/1 (May 1997), 13.

<sup>8</sup> al-Qaraḍāwī, "Ḥawla Zawāj Al-Misyār," 31.

<sup>9</sup> Usāmah 'Umar Sulaymān Ashqar, *Mustajaddāt Fiqhīyah Fī Qaḍāyā Al-Zawāj Wa-al-Ṭalāq* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2012), 163.

<sup>10</sup> Irfān ibn Salīm al-'Ashshā Ḥassūnah al-Dimashqī, *Nikāḥ Al-Misyār Wa-Aḥkām al-Ankiḥah al-Muḥarramah* (Beirut-Lebanon: al-Maktabah al-'Aşriyah, 2003), 3.

unless the husband and the misyār wife reach an agreement that she will not possess the rights of financial support, residence, cohabitation, and equal allocation of time, as customary for regular wives.<sup>11</sup>

The scholars' definitions explain that this kind of activity entails a mentally competent adult man entering a lawful marriage with a mentally competent adult woman, permissible within legal bounds. This marriage is formalized with a specified and recognized dowry, accompanied by witnesses satisfying the "*Shahādah*" testimony criteria. It is stipulated that the man refrains from spending full nights with her except on limited occasions and also abstains from shouldering her financial support. This abstention may be a contractual clause or a customary and situational arrangement.

However, *Zawāj misyār* has evolved into a comparable structure to *Zawāj Mut'ah* or temporary marriage, as observed among Shiite communities, with the vital distinction being that *Zawāj Mut'ah* is formalized through mutual agreement and a stipulated timeframe. In contrast, misyār retains an ambiguous nature; even though it is officially contracted as permanent, the couples involved often intend for it to be of short duration.

## 2. The Inception of Misyār Marriage

Upon reviewing jurisprudential texts, it is clear that the historical origins of the misyār marriage concept predate its specific terminology. Instances resembling misyār marriages are evident in historical archives. This is why classical jurisprudential texts address cases where particular conditions were applied, such as forgoing alimony and modifying commitments. For instance, Ibn Qudāmah highlighted misyār -like cases in his "*al-Mughnī*". One instance involved a man marrying a woman with the condition of spending each Friday night together. Another case outlined a man marrying a woman while stipulating a monthly allowance of five or ten dirhams. Likewise, another situation required setting aside specific days for the wife each month. The primary distinction between earlier jurisprudential records and contemporary misyār marriages lies in terminology.<sup>12</sup>

This marriage with the name of "misyār" practice was established many years ago and emerged close to its inception. It gained traction in Saudi Arabia's Qassim region in the central region.<sup>13</sup> However, Fahd Al-Ghunaim was considered the first person in the Middle East to bring this concept. His marriage intermediaries aimed to facilitate marriage for women who missed formal legal opportunities or divorced women who had encountered challenges in prior unions.<sup>14</sup> However, regarding misyār marriage, al-Qaraḍāwī noted that in the past, individuals from Qatar and Gulf countries engaged in maritime professions would spend months away from their homelands and families. Some would marry women in African or Asian countries they visited during their voyages. They would cohabit with these women during their stay in those coastal towns, and upon departing for their own countries, they would leave their temporary spouses. They might return to these women during subsequent travels.<sup>15</sup> Although originating in the Qassim province of Saudi Arabia, the practice of misyār marriage is gaining momentum. Its prevalence is notably increasing in Gulf countries such as Saudi Arabia. However, its popularity extends beyond these regions, reaching countries like Egypt, various North African nations, Indonesia, the Philippines, and other Islamic countries like Malaysia. Additionally, there is a growing trend of misyār marriage in select Western countries where Muslim communities form a minority.<sup>16</sup> Based on research, the history of the misyār marriage dates back no more than fifty years.

<sup>11</sup> Arif Ali, "Zawāj al- Misyār: Ru'yah Islāmīyah", *Tajdid IIUM* 13 (February 2003), 128.

<sup>12</sup> 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 7/450.

<sup>13</sup> Köse, "Misyār Nikāhı -Kur'ân ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım-", 23.

<sup>14</sup> al-Muṭṭlaq, *Kitāb Zawāj Al-Misyār Dirāsah Fiqhīyah Wa'l-İjtimā'iyah Naqdīyah*, 78.

<sup>15</sup> al-Qaraḍāwī, "Ḥawla Zawāj Al-Misyār", 8.

<sup>16</sup> Hacı Mehmet Günay, *Gizli Evlilik, Misyar Nikāhı ve Tescil Edilmeyen Nikāhlar (Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Meseleler)* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 505.

However, viewed similarly but open to diverse interpretations, *misyār* marriage involves setting a specific dowry aligned with witnessed conditions. This arrangement involves a man spending limited nights with his wife and forgoing ongoing maintenance support. Whether declared in the contract or assumed through custom or law, this raises concerns for adult grooms marrying permissible partners. Aḥmad al-Kurdī, observing agreements within such contracts as Saudi Arabia's Shari'ah judges register them, sheds light on the parties' perspectives. Commonly, women relinquish alimony rights in *misyār* contracts. The contract is officially recorded despite mutual consent, resembling a standard marriage but omitting explicit conditions. This safeguards wives' and children's rights from potential loss.<sup>17</sup> Considering these combined perspectives, the concept of *misyār* marriage can be summarized with the following key aspects:

- The contract is formalized with witnesses present.
- A specified mahr (dowry) is established.
- Women willingly relinquish certain rights.
- The agreement outlines that the man is exempted from customary housing and alimony responsibilities. Instead, he spends specific scheduled time with his wife.

### 3. Motivations and Factors Behind *Misyār* Marriage

*Misyār* marriage were once rare due to their simplicity and minimal material and social barriers. Women often relied on inheritance for financial stability, which hindered their adoption. However, contemporary circumstances have increased marital challenges, including divorce rates and widowed individuals. Women's employment has also empowered them with independent financial means, altering the landscape. Factors contributing to the rise and popularity of *misyār* marriages include the increase of unmarried women and widows resulting from divorce or spousal death, particularly among women beyond the typical marriageable age. Additionally, some married men take on additional wives while avoiding complete separation due to issues like sexual complications, illnesses, or social challenges. These factors can be categorized into three main aspects, each of which can be subsequently broken down into several specific points;

#### 3.1. Aspects concerning women

**a) Unmarried, divorced, or widowed women:** Among the pivotal factors contributing to the prevalence and propagation of *misyār* marriage is the notable presence of numerous women within Islamic societies who have reached marriageable age but remain single or who have previously married but experienced separation due to divorce or the passing of their spouses. This phenomenon has driven the consideration of *misyār* marriage as a potential solution to assist these women in their future endeavors.<sup>18</sup>

**b) Women's reluctance towards the concept of polygamy:** When a woman is unwilling to accept a husband who is already married to another woman, even if she is older and struggling to find a partner, she might find herself compelled to compromise for the sake of marriage, as seen in the context of present-day *misyār* marriages.<sup>19</sup>

**c) The necessity for a woman to reside in a separate household from her husband:** Certain women find themselves in a situation where they must live in their family home to fulfill caregiving duties for their parents. She may be their sole provider or have a disability that hinders her from assuming the household responsibilities.<sup>20</sup> Besides this, the women who have entered *misyār* marriages have typically surpassed the typical marriage age due to factors like pursuing education and establishing careers, resulting in a significant age difference.

<sup>17</sup> al-Muṭṭlaq, *Kitāb Zawāj al-Misyār Dirāsah Fiqhiyah Wa'l-Ijtimā'iyah Naqdiyyah*, 77.

<sup>18</sup> Buthaynah al-Sayyid al-'Irāqī, *Asrār Fī Ḥayāt Al'ānsāt* (Riyadh: Dār Ṭuwayq, 1417), 34.

<sup>19</sup> Justin Thomas, "Traditional 'Temporary Marriages' Are Now a Permanent Problem", *The National* (1 February 2013).

<sup>20</sup> al-Muṭṭlaq, *Kitāb Zawāj al-Misyār Dirāsah Fiqhiyah Wa'l-Ijtimā'iyah Naqdiyyah*, 71.

**d) Freedom:** Women who do not feel financially reliant on others aspire to lead a married life while avoiding the constraints on freedom often associated with marriage.

### 3.2. Causes Related To Men

**a) Certain men possess a heightened pleasure in women:** Some men aspire to polygamy primarily to enhance their enjoyment. In cases where the first wife might be elderly or preoccupied with childcare and household responsibilities, and the man's desires are unfulfilled within that relationship, he might opt for a misyār marriage.<sup>21</sup>

**b) A man's innate need for more than one wife:** Specific men cannot be satisfied with a single woman due to their intense desires and insatiable lust. Consequently, they turn to misyār marriage to fulfill these desires. Also, the man's longing for a second marriage is met with financial constraints, preventing him from pursuing it.<sup>22</sup> Consequently, the woman is willing to forfeit her right to alimony and residence rights.

**c) To Prevent Harm To Their Homes:** Due to their anticipation of the potential consequences that their first wife's reaction might bring, certain men hesitate to declare their second marriage openly. They fear that this could disrupt household harmony and lead to various difficulties. As a result, they opt for misyār marriage as a means to mitigate these concerns. In other meaning, when a husband plans a second marriage but faces resistance from his current spouse or family, he might choose to marry in a distant location, away from his wife and family. This situation legitimizes the woman in the misyār marriage, giving up her right to equal treatment among the spouses.

**d) Misyār Marriage Originating From Merchant Travel:** Misyār marriage emerged due to traders voyaging to distant lands for their livelihoods. They often journey to far-off places, periodically leaving their hometowns for work, sometimes for extended periods. Merchants occasionally married local women to avoid adultery while staying in these towns. Historical records indicate that marriages occurred under these circumstances. Once their business concludes, traders leave their second wives in these towns, as they cannot relocate them. Subsequently, they revisit these towns during their travels, maintaining the arrangement.<sup>23</sup>

### 3.3. Societal Factors

**a) Elevated Dowries and Marriage Expenses:** Numerous men need help to afford the steep expenses of marriage. Conversely, society includes a substantial count of divorced or widowed women, some of whom possess financial means and an aspiration for marital union driven by a longing for virtue and parenthood, even if they contribute financially.<sup>24</sup>

**b) Perception of Misyār Marriage within Society:** Individuals in every society carry aspirations for marriage, guided by their distinct rules and cultural norms. Parents, driven by the desire for their children's happiness, readily make sacrifices. While they endeavor to secure their daughter's well-being, they simultaneously seek partners to safeguard her virtue and honor upon marriage. Hence, parental attitudes and actions revolve around this moral upbringing. Equally important is the parents' emphasis on marriage to ensure lineage continuity.<sup>25</sup> Moreover, the distress caused by unmarried women of marriageable age or post-divorce women weighs heavily on parents. These positive or negative factors contribute to the emergence and progression of misyār marriage.

<sup>21</sup> Mushtaq Lodi, *Islam and the West: The Clash Between Islamism and Secularism* (Texas-USA: Strategic Book Publishing, 2011), 59.

<sup>22</sup> Lisa L. Wynn, "Like a Virgin": Hymenoplasty and Secret Marriage in Egypt", *Medical Anthropology* 35/6547-559 (March 2016), 550.

<sup>23</sup> 'Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Muṭṭāq, *Al-Zawāj al-'urfī Dākhl al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah Wa-Khārījihā Dirāsah Fiqhīyah Wa-Ijtīmā'īyah Naqdīyah* (Saudi Arabia: Dār al-'Āshimah, 2006), 321.

<sup>24</sup> Emma Green, "The Debate over Muslim College Students Getting Secret Marriages", *The New Yorker* (9 September 2022).

<sup>25</sup> M. Tahir Maloko, "Unregistered Marriage in Islamic Law Perspective: A Critical Study of Islamic Law Compilation", *Al-Mawarid Journal of Islamic Law* 15/1 (August 2015), 59.

**c) Misyār Marriage's Root in Varied Polygamy Laws:** Within the contemporary legal landscape, the evolution of misyār marriage finds its roots in the diverse polygamy regulations. While not universally applicable across Islamic nations, unique legal interpretations of polygamy have directly or indirectly impacted the emergence of misyār unions. Notably, Saudi Arabia, Jordan, and Egypt have adopted lenient approaches to polygamy, facilitated by their legal frameworks, thus paving the way for misyār marriages.<sup>26</sup> Similarly, countries like Syria, Iraq, Morocco, Yemen, and Indonesia emphasize particular polygamy conditions, prompting certain men to opt for misyār arrangements. These criteria aim to prevent family conflicts, necessitating factors such as judicial consent, agreement from the first spouse, financial capability, and health conditions. While polygamy remains regulated in Pakistan, Bangladesh, and India, it is not widely practiced. In contrast, Tunisia and Turkey have imposed a complete ban on it.

**d) Society's Censure of Polygamy and the Adoption of Misyār Marriage:** In certain situations, a man might find himself compelled to pursue a second marriage, yet society might criticize him for indulging in his desires. Often, he is unfairly labeled as driven solely by physical appetite, disregarding his emotional needs. Consequently, he might resort to misyār marriage to shield his union from societal scrutiny and alleviate some of the responsibilities and expenses associated with conventional marriages.<sup>27</sup>

#### 4. The Legal Requirements for Misyār Marriage

Misyār marriage is established through the mutual proposal and consent of the mature as all jurists agreed that the elements of offer and acceptance stand as fundamental pillars of the marriage contract, rendering it only possible for the agreement to be finalized with these two essential elements<sup>28</sup>, mentally sound spouses, often with the guardian's approval<sup>29</sup> and two witnesses' presence<sup>30</sup>. The new wife usually resides in her or her family's residence, while the union remains undisclosed to the husband's family, particularly his first wife and children. In this arrangement, the new wife voluntarily relinquishes certain housing rights, allowing the husband to visit her periodically, whether weekly or with varying frequency, during daylight or nighttime. In the event of either spouse's demise, inheritance rights apply.<sup>31</sup> misyār marriage is intended to be enduring rather than temporary. If the wife bears a child, her lineage to the father is established. If issues arise, the husband can initiate divorce, while the woman may also seek divorce through compensation. This marriage is often documented in Sharī'ah courts, although sometimes it may be informal. Frequently, the contract includes conditions set by the husband that exempt him from certain Sharī'ah-mandated obligations and these conditions may be discussed in Sharī'ah courts or during the customary agreement.

This marriage is formalized through a contract witnessed by persons. However, it grants the husband exemptions from specific responsibilities, such as providing financial support, offering legal housing, and ensuring equitable division of resources among his wives. The wife willingly forfeits these entitlements to address her concerns. She can even forgo spending every night together without financial support and opt for spending only a few designated nights together. She exercises complete freedom and autonomy through her voluntary decision to waive specific rights.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Günay, "Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar", 519.

<sup>27</sup> al-Muṭṭlaq, *Kitāb Zawāj Al-Misyār Dirāsah Fiqhīyah Wa'l-İjtimā'īyah Naqdīyah*, 73.

<sup>28</sup> Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'ī' Al-Şanā'ī' Fī Tartīb al-Şarā'ī'* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 2003), 2/229; Abū al-Barakāt Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Dardīr, *Al-Şarḥ al-Şaghīr 'alā Aqrāb al-Masālik İllā Madhhab al-İmām Mālik* (Egypt: Dār al-Ma'ārif, 2008), 2/334.; al-Khaṭīb Shīrbīnī, *Mughnī Al-Muḥtāj İllā Ma'rīfat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj* (Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1997), 3/139.

<sup>29</sup> İbrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Fyrwzābādhy al-Şūrāzī, *Al-Tanbīh Fī al-Fiqh al-Şāfi'ī* (Beirut-Lebanon: 'Ālam al-Kutub, 1983), 223.

<sup>30</sup> Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Aḥmad al-Samarqandī Abū Bakr 'Alā' al-Dīn, *Tuḥfat Al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1984), 1/131.

<sup>31</sup> Ali, "Zawāj al- Misyār: Ru'yah İslāmīyah", 137.

<sup>32</sup> Barakāt, "Āşifat al-Misyār", *Majallat Al-Waṭan al-'Arabī* 1111 (June 1998), 53; Abdullah, Khālid, "Zawāj al-Misyār", *Majallat Al-Mujtama'* 49 (May 1997), 20.

Furthermore, scholars commonly concur that marriage should not be a private affair but should be celebrated openly. Several hadiths attributed to Prophet Muhammad, peace be upon him (PBUH), emphasize the importance of announcing and publicizing marriages. The Prophet encouraged announcing marriages by pounding drums, playing songs, and even conducting the solemnization ceremony at the local mosque. He urged, "Announce this marriage, hold it in the mosque, and let the drums resound."<sup>33</sup> In another hadith, he emphasized the significance of the announcement, stating, "The distinction between what is lawful (halal) and unlawful (haram) in marriage is the act of beating the drum and making joyful sounds."<sup>34</sup>

## 5. The Legal Ruling and Implications of Misyār Marriage

Considering the proximity of misyār marriage to the research's historical context, there is no clear consensus within classical sources regarding its direct permissibility. However, given its recent prominence, ongoing research is juxtaposed with emerging viewpoints on misyār marriage. Modern jurists exhibit a tripartite division concerning misyār marriage: those who endorse or permit it, prohibit it, and adopt a neutral stance.

### 5.1. Arguments in Support of Misyār Marriage Permissibility

Most scholars consulted or who have written about this form of marriage opine that it aligns with Sharī'ah principles. The subsequent compilation represents their viewpoints: Ibn Bāz's stance is that he does not oppose this marriage arrangement as long as it adheres to the requisite legal foundations of this type of union.<sup>35</sup> Shaykh Naṣr Farīd regards misyār marriage as a valid form of matrimony and substantiates its validity by asserting that it fully satisfies the pillars of Sharī'ah.<sup>36</sup> Shaykh Sa'ūd Shuraym, the imam of the Grand Mosque, does not view the misapplication of misyār marriage as a justification for its prohibition.<sup>37</sup> He argues that potential harm stemming from it could manifest in various ways, and abstaining from this type of marriage might yield more significant societal detriment than allowing it. Ṣāliḥ Sadlān's perspective is favorable, seeing misyār marriage as legally sound.<sup>38</sup> He stipulates that it has no issue as long as it includes the essential components of marriage, such as witnesses, dowry, and mutual consent. Yūsuf al-Qaraḍāwī clarifies that he neither advocates for nor desires misyār marriage. He underscores that while he has not actively supported or defended it, the crucial aspect is the essence of the marriage, not merely its terminology. al-Qaraḍāwī points out historical instances where people marry without disclosing it to their spouse. He equates misyār marriage to customary marriage, with some parallels. He specifies that if four conditions are met—consent from the woman's family, disclosure of relevant information, the absence of undue pressure, and the provision of a dowry, even if later waived—the marriage complies with Islamic legal maxim's rule "*al-'Ibrah fī al-'uqūd lilmaqāṣid wa-al-ma'ānī wa-laysat lil-alfāz wa-al-mabānī*"<sup>39</sup> which means in contractual matters, the emphasis is placed on interpreting and honoring the intention and significance behind the agreement, rather than focusing solely on the literal words and formalities used. He excludes the right to sexual intimacy, which cannot be relinquished as it undermines the contract's intent. Shaykh Maṣṣūr al-Rifā'ī 'Ubayd and Wahbah al-Zuḥaylī, like al-Qaraḍāwī, deem this marriage permissible by Sharī'ah.<sup>40</sup> In addition, Sayyid Ṭaṇṭāwī, the prominent Shaykh of al-Azhar, underscored the legality of misyār marriage by highlighting its adherence to all the requirements outlined in Islamic law (Sharī'ah). He

<sup>33</sup> Muḥammad Ibn 'Īsā Ibn Mūsā Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī* (Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1977), 3/398.

<sup>34</sup> Aḥmad ibn 'Alī ibn Shu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nisā'ī, *Sunan Al-Nisā'ī al-Kubrā* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), "Kitāb al-Nikāḥ" 6/127 (No. 3369).

<sup>35</sup> Barakāt, "Āṣifat Al-Misyār," 53.

<sup>36</sup> Barakāt, "Āṣifat Al-Misyār," 54.

<sup>37</sup> Bilāl Aḥmad, "Zawāj Al-Misyār," *Majallat Al-Mujtama* 49 (September 1997), 20.

<sup>38</sup> Aḥmad, "Zawāj Al-Misyār," 20.

<sup>39</sup> Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'āmm* (Beirut: Dār al-Qalam, 2004), 2/1080.

<sup>40</sup> Abdullah, "Zawāj Al-Misyār," 21.

maintained that such a marriage is considered valid if a woman consents to relinquish certain marital rights within the framework of *misyār*. Ṭaṇṭāwī contended that *misyār* marriages are particularly suitable for women who prioritize their independence and desire to reside with their children.<sup>41</sup> The endorsement of its permissibility also comes from Shaykh Ibn ‘Uthaymīn, a Council of Senior Scholars member.

They also presented both verses of Surah an-Nisa<sup>42</sup> and an-Noor<sup>43</sup> as evidence that those considering entering into a *misyār* marriage might be financially constrained and incapable of establishing a new household. *misyār* marriage could serve as a means to enhance their financial status and self-sufficiency, preventing them from engaging in forbidden activities. This form of marriage is designed to avert errors, transgressions, extramarital affairs, and dubious illicit relationships. It eradicates the prevalence of mistresses, casual relationships, and the unrestricted associations seen in Western societies. Furthermore, it contributes to resolving a societal predicament that stresses individuals, households, and the community.

A narration from ‘Ā’ishah recounts that the Prophet asked her to share her nights with Sawdah, underscoring Sawdah's willingness to relinquish her rights for ‘Ā’ishah's sake.<sup>44</sup> Another hadith was narrated by ‘Ā’ishah,<sup>45</sup> where she clarified the meaning of the verse in Surah Nisa.<sup>46</sup> This verse pertains to a scenario where a man harbors a displeasure towards his wife or does not frequently visit her, and there exists a concern that he might contemplate divorcing her. In response, the wife proposes he marry another woman instead of divorcing her. She suggests he can maintain two separate households and divide his time and financial support between the wives as he sees fit. This arrangement grants him complete autonomy in providing for their financial needs and allocating his time among them.

Ṣāliḥ Sadlān has remarked that those who criticize *misyār* marriage as a desperate act devoid of broader marital objectives should recognize that the legitimacy of marriage encompasses three key aspects: the fulfillment of sexual needs, the desire for progeny, and addressing pressing circumstances.<sup>47</sup> A person may pursue one or more of these objectives. If a woman's entitlements involve maintenance, accommodation, and homemaking, she retains the right to waive them, akin to how the wives of the Prophet willingly did. Distinctions between waiving with permission or stipulation are inconsequential, as both are permissible actions. Neither the Quran nor the Sunnah of the Prophet explicitly, implicitly, or indirectly mandates that a woman must assert her claims to maintenance, accommodation, and homemaking. This implies that individual rights do not guarantee the preservation of particular interests and may include compensation for dropping or removing rights such as dowry and alimony in marriage, among others.<sup>48</sup> Indeed, this pertains to women's rights, which can be relinquished through acceptance or intentional waiver. However, one jurisprudential legal maxim states, “*Dar’ al-mufsidah muqaddam ‘alā jalb al-maṣlaḥah*” that preventing mischief is better than bringing benefits.<sup>49</sup> In this context, the harm being averted is the occurrence of adultery. By allowing this marriage, we prevent the potential harm that would arise if it were prohibited. This potential harm holds significance not just for individuals but for society as a whole. Introducing a specific personal benefit (*Jalb Maṣlaḥat*) to a woman, as observed in *misyār* marriage, involves the woman voluntarily relinquishing a portion of her entitlement to financial support and accommodation. The justification for supporting *misyār* marriage is rooted in applying another jurisprudential principle known as the “lesser of two evils” (*akhaḥfu al-dḍararayn*).<sup>50</sup> When considering a woman's situation, the harm associated with her not marrying is considerable. Consequently, marrying her

<sup>41</sup> Aḥmad, “Zawāj Al-Misyār,” 20.

<sup>42</sup> al-Nisā’, 4/138.

<sup>43</sup> al-Nūr, 24/32.

<sup>44</sup> Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Bayhaqī Abū Bakr, *Sunan Al-Bayhaqī al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 5/292.

<sup>45</sup> ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Abī Shaybah, *Al-Kitāb al-Muṣannaf Fī al-Aḥādīth Wa-al-Āthār* (Beirut: Dār al-Tāj, 1989), 4/328.

<sup>46</sup> al-Nisā’, 4/128.

<sup>47</sup> Aḥmad, “Zawāj Al-Misyār,” 20.

<sup>48</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997), 323–324.

<sup>49</sup> Muḥammad al-Zuḥaylī, *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah* (Beirut: Dār al-Qalam, 1993), 226.

<sup>50</sup> al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī al-‘āmm*, 2/1081.

with certain rights waived is viewed as a lesser harm compared to the alternative of her staying unmarried. This rationale underpins the concept of misyār marriage, as it is the option that incurs less harm than her remaining unmarried.

Furthermore, a jurisprudential legal maxim asserts, "If something cannot be obtained in its entirety, it should not be entirely disregarded" (*mā lā yadriku kulluhu lā yatraku julluhu*).<sup>51</sup> In the case of misyār marriage, the ideal scenario might not be achieved, but this marriage represents a pragmatic choice compelled by life's necessities. The inability to fulfill all desired objectives does not nullify (bātīl) the marriage contract; it might mar (fāsīd) and affect it. In such cases, achieving something, even if it falls short of the ideal, is preferable to having nothing.<sup>52</sup> In addition, the official formal word is optional for the legitimacy of the marriage contract if the proposal is connected to acceptance during the contract council (Majlis), which involves the presence of two witnesses and the wife's guardian. Once these conditions are met, the marriage becomes valid. It is important to note that documenting the contract in writing or an official record is not a prerequisite for the marriage's validity.<sup>53</sup>

However, the eighteenth Convention of Islamic Jurisprudence, held in April 2004, explicitly confirms the acceptability of misyār marriage. This declaration asserts that this new system of marriage contracts must adhere to Islamic law principles regardless of their distinctive labels and descriptions (Sharī'ah). The validity of these contracts is contingent upon meeting the essential requirements and conditions of marriage while avoiding any prohibited elements within the contract.<sup>54</sup>

## 5.2. Arguments Against Misyār Marriage Permissibility

From the perspective of those who disagree with misyār marriage, a prominent group of contemporary scholars arguing that it is invalid and even forbidden within the Islamic jurisprudence framework. They argue that misyār marriages often lack transparency and honesty, as they are often secretly or with limited disclosure to family members and society. It can lead to the exploitation of vulnerable individuals, particularly women, and they may undermine marriage by allowing for temporary and easily dissolvable unions. These scholars advocate for a more cautious and conscientious approach to marital contracts within Islamic law, focusing on transparency, exploitation, the sanctity of marriage, and potential societal consequences. Commenting on the matter, 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qaradāghī (1998) firmly states that misyār marriage should not be regarded as a legitimate form of Islamic matrimony. This perspective resonates with the viewpoint of numerous earlier jurists who expressed reservations about misyār marriages that imposed specific conditions regarding the timing of the union, whether during the day or at night.<sup>55</sup> To support his stance, al-Qaradāghī references verse from the Quran, particularly those found in Surah Rum, where Allah explicitly highlights one of His profound signs - creating spouses from within your own communities. This divine design is intended to bring about tranquility, and Allah has imbued affection and mercy between the spouses as a manifestation of this sign.<sup>56</sup>

Muhammad al-Sharif (1998) asserts, "misyār marriage represents a new innovation (*bid'ah*) conceived by individuals seeking to evade familial obligations and the essential commitments of married life. Marriage should not be reduced to merely satisfying one's sexual desires under a facade of legality. He explicitly states that Allah does not sanction such a practice." He also delved into the central objective of the verse above from Surah Ar-Rum, providing insight into its intended meaning. He stated that concerning the aspects of this contract that render it impermissible, they run counter to the fundamental purposes of marriage, as indicated by the verse. One critical issue is the absence of a stable residence for the concerned

<sup>51</sup> al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'āmm*, 2/1082.

<sup>52</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, "Al-Misyār Bayna al-Mu'ayyid Wa-al-Mu'arid," *Majallat Al-Farḥah* 24 (May 1998), 58.

<sup>53</sup> Maṣṣūr 'Ubayd al-Rifāi, "Zawāj Al-Misyār Irṭibāt Ghayr Kāmil Tubīḥuh al-Ḍarūrah," *Al-Taṣawwuf al-Islāmī* 6 (June 1998), 18.

<sup>54</sup> Ashqar, *Mustajaddāt Fiqhiyah Fī Qaḍāyā Al-Zawāj Wa-al-Ṭalāq*, 179.

<sup>55</sup> 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qaradāghī, "Al-Misyār Bayna al-Mu'ayyid Wa-al-Mu'arid," *Majallat Al-Farḥah* 24 (September 1998), 56.

<sup>56</sup> al-Rūm, 30/21.



woman, who is constantly apprehensive about when her husband might divorce her after his desires and caprices have been satisfied.<sup>57</sup> Among those who object to misyār marriage, Yūsuf Zarrāz contends that it fundamentally disregards Allah's decrees and the legal protections afforded to women's rights in the name of consent and agreement. He argues that this practice involves accepting conditions contradicting established and explicit Islamic laws and nullifying Islamic jurisprudence's well-established and evident provisions.<sup>58</sup>

When examining the practical implications of misyār marriage within society, which essentially involves relinquishing a woman's rights, including her entitlement to alimony, housing, and household support, it becomes evident that individuals are entering into agreements that directly contravene the rights prescribed by Allah and His Messenger, once a legal marriage is contracted. From this perspective, it is asserted that misyār marriage is a form of ignorance-based materialistic union, one that is deemed invalid and unacceptable. Those who advocate for or engage in such marriages, along with those who adopt this practice, are, in essence, treading on dubious ground and deviating from Islam's established norms and principles. It emphasizes that the primary aim of misyār marriage is solely to fulfill a sexual need, whereas a genuine, formal marriage encompasses broader objectives. A formal marriage focuses on providing housing, fostering tranquility, building a family, and strengthening familial bonds. It is seen as a comprehensive institution that nurtures and sustains family relationships beyond mere sexual satisfaction.

Critics label misyār marriage as a secretive union, opposing the Maliki school's view that deems it illegal. They term it "nikah of the secret." According to ibn Juzayy al-Gharnāṭī (2011), if an annulment occurs, it is recommended to disclose it. Hanbali school, however, requires public announcement, which conflicts with secrecy. These Islamic legal views contribute to objections against misyār marriage.<sup>59</sup> Proponents argue that the proper course of action, as per the hadith of Aisha on the authority of the Prophet, is to announce marriages, hold them in mosques, and celebrate with festivities like beating tambourines.<sup>60</sup> This tradition emphasizes the public and communal nature of marriages in Islam. Another hadith emphasizes the rights of married women, with the Prophet stating it is their right over you that you treat them kindly in their clothing and food.<sup>61</sup> Misyār marriage is criticized for seemingly disregarding Allah's provisions and Islamic law regarding women's rights, often under the guise of consent, while agreeing to conditions that conflict with established legal norms. In addition, the Prophet cautioned against the permissiveness of exploiting (vagina) in the name of marriage. Ibn Taymīyah asserts that the permissibility of adultery is not through explicit fornication, as this is universally condemned. Instead, it occurs through marriages that outwardly appear legitimate but, in reality, are deviations from the lawful form of marriage, akin to incest.<sup>62</sup> Moreover, this situation aligns with the Islamic legal maxim known as "*sadd al-dhārā'i*", which advocates for blocking the means to evil to prevent individuals from inadvertently engaging in forbidden actions. Misyār marriage exemplifies how such arrangements can potentially lead to forbidden outcomes without the participants' awareness. al-Rifā'i's example, where a man marries two women secretly, and they bear children who unknowingly become siblings, underscores the need to close these avenues to avoid unforeseen complications and ethical dilemmas.<sup>63</sup> As a result, the consequences of misyār marriage can be far-reaching and problematic. It poses a threat to socially stable families and provides an opportunity for some men to seek additional wives. Critics argue that misyār marriage can be used as an excuse for having legal concubines and mistresses, contrary to the principles of Islamic marriage. Moreover, it operates in

<sup>57</sup> Muḥammad al-Sharīf, "Zawāj Al-Misyār Bid'ah Jadīdah," *Ṣaḥīfat Al-Waṭan al-Kuwaytīyah* (26 January, 1998), 1.

<sup>58</sup> Yūsuf Zarrāz, "Nikāḥ Al-Misyār 'Azm al-Shubuhāt WaFitnat al-Shahawāt," *Jarīdat Al-Sharq al-Awsaṭ* (24 June, 1998), 3.

<sup>59</sup> Muḥammad ibn Aḥmad ibn Juzayy al-Gharnāṭī, *Al-Qawānīn al-Fiqhīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 2013), 131.

<sup>60</sup> Tirmidhī, "Bāb al-nikāḥ", 3 (No. 1089).

<sup>61</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Egypt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1999), 1/311.

<sup>62</sup> Abū al-'Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Bayān Al-Dalīl 'alā Buṭlān al-Taḥlīl* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 68.

<sup>63</sup> al-Rifā'i, "Zawāj Al-Misyār Irṭibāt Ghayr Kāmil Tubīḥuh al-Ḍarūrah", 16.

secrecy, countering the transparency and openness expected in marriage. This secrecy can inadvertently contribute to the spread of corruption, as individuals may exploit the notion of misyār marriage as a cover for their unethical behavior.<sup>64</sup>

The legal maxim rule "*al-'Ibrah fī al-'uqūd lilmaqāsid wa-al-ma'ānī wa-laysat lil-alfāz wa-al-mabānī*"<sup>65</sup> emphasizes that the essence and objectives behind contracts and actions take precedence over their mere form and wording. In line with this maxim, the law does not permit a marriage where one party is deceived, even if the formalities are technically met. Similarly, it prohibits "*bai al'inah*" or buy-back transaction, that a dubious maneuver through which an individual sidesteps engaging in ribā dealings, which Allah has prohibited. The underlying principle is to prevent actions that contradict the intended purpose and spirit of the law.<sup>66</sup> While al-Qaradāghī distinguishes between conditions before and after a contract. Jurists differentiate between stipulations that contradict the contract's requirements, which render it invalid, and situations where the contract is already completed, and a woman willingly gives up her rights, such as alimony, overnight stay, or division. The Quran instructs the payment of dowry, and most scholars consider contracts invalid when the dowry is negated through conditions. However, it is permissible if the woman willingly foregoes her dowry after the contract.<sup>67</sup> Shaykh Albānī referenced a hadith to argue against the permissibility of misyār marriage. He contended that those who engage in misyār marriages attempt to circumvent the prohibition of forbidden relationships and evade their religious duties. Their intention, Shaykh Albānī suggests, is to alter the proper Islamic approach to lawful marriage by introducing elements that deviate from its core principles of mutual contentment and agreement. He supports his argument by invoking a hadith wherein the Prophet warns against introducing innovations into Islam, indicating that Allah would reject such innovations.<sup>68</sup>

These pieces of evidence are the most compelling points presented by jurists who disapprove of misyār marriage. Their discourse underscores the preference for conducting marriages in mosques, while misyār marriages typically occur outside mosques, precluding public announcements. These scholars contend that marriage must be openly acknowledged, and as a result, they view secret marriages as invalid, citing the evidence above as their basis.

Notable figures who have expressed opposition to misyār marriage include Ibrāhīm Fāḍil al-Dabbū, Shaykh Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jabr al-Fuḍayyat, 'Abd Allāh al-Jubūrī, Muḥammad al-Zuḥaylī, Maḥmūd al-Sarṭāwī, and 'Umar al-Ashqar. They have all voiced objections or reservations regarding this form of marriage.<sup>69</sup>

### 5.3. Scholars with Reserved Views on the Legitimacy of Misyār Marriage

In the third perspective on misyār marriage, certain scholars have refrained from delivering a decisive verdict due to the perceived complexity of the matter, deeming it worthy of further contemplation. These scholars have underscored specific drawbacks associated with misyār marriage, briefly acknowledging the evidence presented by those who favor it. Additionally, they have noted that several renowned scholars have expressed reservations regarding its permissibility. Given its numerous intricacies and potential pitfalls, they stress the need for a comprehensive and meticulous study of misyār marriage. The absence of a definitive ruling from these scholars signifies their reluctance to judge.

<sup>64</sup> "Āṣifat Al-Misyār," 53-55.

<sup>65</sup> al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'āmm*, 2/108.

<sup>66</sup> al-Sharīf, "Zawāj Al-Misyār Bid'ah Jadīdah," 1.

<sup>67</sup> al-Qaradāghī, "Al-Misyār Bayna al-Mu'ayyid Wa-al-Mu'arid," 57.

<sup>68</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1/7.

<sup>69</sup> Ashqar, *Mustajaddāt Fiqhiyah Fī Qaḍāyā Al-Zawāj Wa-al-Ṭalāq*, 234-260.

## 6. Negative Consequences of Misyār Marriage

Misyār marriage, a practice that has gained popularity in recent years, has given rise to many negative consequences, particularly concerning children born from such unions. In Saudi Arabia, the media has begun to highlight the serious issues surrounding the future of children born through misyār marriages, as many husbands involved in such marriages often refuse to acknowledge their offspring. This poses a significant dilemma for these children, who may face challenges establishing their identity and securing their rights.

While misyār marriage has been presented as an alternative to traditional marriages and, in some cases, as a way for unmarried couples to legitimize their relationships within the bounds of Islamic law, it has been widely misused. Reports from Saudi Arabia reveal alarming cases where individuals, including Saudi citizens and expatriate workers, engage in misyār marriages without a genuine commitment to the union. The kingdom's Al-Watan newspaper reported that this has led to many short-lived marriages, with most ending in divorce within weeks or months.<sup>70</sup>

One of the most concerning repercussions of misyār marriages is the plight of children born from these unions. Increasingly, Saudi women find themselves in a predicament where their husbands refuse to acknowledge their children from misyār relationships, leaving these innocent offspring uncertain. In some cases, women are compelled to pursue legal action against their husbands to secure the rights and recognition their children deserve. Such cases disrupt the lives of these children and create additional burdens for the judicial system.<sup>71</sup>

The Human Rights Association in Jeddah has become involved in addressing these complex issues, highlighting many cases where fathers deny their parental responsibilities. The association has initiated multiple cases to establish paternity and secure these children's rights. In one such case, a female citizen complained to her misyār husband, who had failed to provide identification papers for their marriage or child despite living together for several years. This disturbing pattern reveals the dire consequences that can arise from misyār marriages, mainly when children are involved.<sup>72</sup> Moreover, the easy accessibility of online platforms that promote and facilitate misyār marriages has further exacerbated the problem. These platforms encourage and normalize a practice that often lacks the fundamental commitment and responsibilities associated with traditional marriages. The proliferation of such websites and applications has contributed to the commodification of marriage, undermining its sanctity and solemnity.<sup>73</sup>

The adverse effects of misyār marriages are becoming increasingly evident in Saudi society. Children born from these unions face uncertain futures due to fathers who refuse to acknowledge them, and the practice has led to short-lived marriages and a general degradation of the institution of marriage. Addressing these issues through legal and societal means is imperative to protect the rights and well-being of those affected by misyār marriages, particularly the innocent children caught amid these complex situations.<sup>74</sup>

However, Saudi social researcher Abdullah bin Abdul Aziz, Vice President of Al-Imam University, attributes the primary reason for misyār marriage to men seeking sexual pleasure with women after losing their first wives. In misyār marriage, men often gain all the desired rights, which may not align with Sharī'ah law and can strip women of their fundamental human rights. In this context, women are viewed merely as objects to satisfy men's desires within a secretive, house-bound relationship that excludes the possibility of having children. This arrangement can be initiated or terminated at the man's discretion, resembling a transaction led by intermediaries who profit from such relationships. Saudi human rights activist

<sup>70</sup> *The Arab Weekly*, "Saudi Arabia Confronts the Rise of 'misyar' Marriage in a Changing Society" (July 5, 2021).

<sup>71</sup> Russia Today (RT), "'al-Misyār' Yulqā Rawjā Fī al-Sa'ūdiyyah Raghma Mu'arīdihī" (July 4, 2021).

<sup>72</sup> *Al-Khalij Online*, "Aṭfāl Al-Misyār Bi-al-Sa'ūdiyyah Fatīl Qunbulat Mudammirah Yawāṣil Alishti'āl" (December 2, 2019).

<sup>73</sup> Tariq Al-Maena, "License to Have Multiple Partners without Much Responsibility", *Saudi Gazette* (September 10, 2019).

<sup>74</sup> *Al-Khalij Online*, "Aṭfāl Al-Misyār Bi-al-Sa'ūdiyyah Fatīl Qunbulat Mudammirah Yawāṣil Alishti'āl."

Muhammad al-Sahli affirms the prevalence of a thriving misyār marriage market where women engage in short-term marriages, seeking divorce afterward. They may escape and enter another misyār marriage if divorce is not granted. The secrecy surrounding these unions often leaves the first spouse unaware of these actions.<sup>75</sup>

## Conclusion

The practice of misyār marriage has been a topic of extensive debate within the context of Islamic jurisprudence, and it continues to raise important questions about its legitimacy, ethical implications, and impact on human rights. This discussion aims to provide a comprehensive overview of the arguments favoring and against misyār marriage while addressing human rights.

As an informal form of marriage within Islamic jurisprudence, misyār marriage challenges the formal understanding of marriage. Traditional Islamic marriage emphasizes the sanctity of the union, mutual responsibilities, and the establishment of a stable family unit. In contrast, misyār marriages prioritize the immediate desires and convenience of the parties involved, often at the expense of broader societal and ethical considerations.

One of the fundamental principles in Islamic jurisprudence is preventing harm (*ḍarar*) and promoting benefits (*maṣlahah*). However, examining misyār marriage closely shows that it often brings more harm than benefit. These marriages frequently result in high divorce rates, leaving women vulnerable and diminishing husbands' authority. Pursuing immediate gratification in such marriages can undermine the essential elements of mutual respect, support, and cooperation foundational to a successful Islamic marriage.

Moreover, misyār marriage deviates from the principles of polygamy practiced pretty and justly within Islamic guidelines. It portrays an image of fundamentally unjust polygamy, where women may unknowingly share a husband, and the equality and justice intended in Islamic polygamy are compromised. This distortion of polygamy can significantly negatively affect women's rights within marriage.

From a human rights perspective, misyār marriage raises concerns regarding women's rights. Human rights principles underscore the importance of informed consent and the ability to make decisions freely. In misyār marriages, where secrecy and ambiguity may be prevalent, there is a risk that some women may enter into such arrangements without fully understanding the implications or without genuine consent. This could infringe upon women's rights to autonomy and agency. While it is essential to acknowledge that misyār marriage may have some benefits and features, such as providing solutions for some spinsters, widows, divorced women, and potentially chastening men, these advantages must be weighed against the disadvantages. One significant disadvantage is that misyār marriage often fails to meet the minimum requirements of a woman's rights. Women in such marriages may feel they are not receiving their full rights and responsibilities within the family unit. Additionally, misyār marriage can psychologically impact women, leading to insecurity and potential humiliation, mainly if the husband primarily focuses on personal pleasure rather than fulfilling his responsibilities.

The family dynamics in misyār marriages may also suffer, with reduced affection, mercy, and accommodation due to the husband's absence for extended periods. This can weaken the family structure and negatively affect children's psychological and social development. Furthermore, the lack of documentation in some cases can lead to disputes and the potential loss of rights for the wife.

However, misyār marriage poses complex challenges within Islamic jurisprudence and raises valid concerns about human rights and ethical considerations. While some jurists permit it under specific conditions, it remains a contentious issue, and its permissibility should be limited to those who genuinely require it and have no viable alternatives. Efforts should be made to curb its prevalence despite the lack of absolute certainty regarding its prohibition or invalidity. Ultimately, the sanctity and well-being of

---

<sup>75</sup> *Muwāṭin*, "Ba'da 'arḍ Musalsal 'Ḍahāyā Ḥallāl Hal Ghayyarat al-Sa'ūdiyāh Nazratuhā Tujāha Zawāj al-Misyār?" (January 23, 2023).

individuals within the context of marriage should take precedence over any formal contract, and measures should be taken to ensure that the practice aligns with Islamic principles, ethical standards, and human rights principles. Though misyār marriage may present certain advantages, it is crucial to weigh its potential drawbacks and take measures to prevent its improper implementation within society, safeguarding the rights and dignity of all parties involved.

## Declaration

**1. Finance:** The author declares that no finance/incentive was used in the study.

**2. Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest in the study.

**3. Ethical Statement:** The author declares that research and publication ethics are complied with in this article. In addition, Ethics Committee Permission is not required for this research.

## References

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997.
- Aḥmad, Bilāl. “Zawāj Al-Misyār Ḥall Qadīm Li-Mushkilat Jadīdah.” *Majallat Al-Mujtama’* (September 1997), 37-49.
- Al, Khalij Online. “Aṭfāl Al-Misyār Bi-al-Sa’ūdīyah Fatīl Qunbulat Mudammirah Yuāṣil Alishṭ’āl” (2 December 2019).  
<https://alkhaleejonline.net>
- Ali, Arif. “Zawāj al-Misyār: Ru’yah Islāmīyah.” *Tajdid IIUM* 13 (February 2003), 127–156.
- Maeena, Tariq. “License to Have Multiple Partners without Much Responsibility.” *Saudi Gazette* (10 September 2019).  
<https://saudigazette.com.sa/article/576887>
- Nasr, Tofol Jassim. “Gulf Cooperation Council (GCC) Women and Misyar Marriage: Evolution and Progress in the Arabian Gulf.” *Journal of International Women’s Studies* 12/3 (March 2011), 43–57.
- Anīs, Ibrāhīm et al. *Al-Mu’jam al-Wasīf*. Cairo: Dār al-Da’wah, 4th Ed., 2004.
- Ashqar, Usāmah ‘Umar Sulaymān. *Mustajaddāt Fiqhīyah Fī Qaḍāyā Al-Zawāj Wa-al-Ṭalāq*. Jordan: Dār al-Nafā’is, 1st Ed., 2012.
- Barakāt. “Āṣifat Al-Misyār.” *Majallat Al-Waṭan al-‘Arabī* 1111 (June 1998), 17-30.
- Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-. *Sunan Al-Bayhaqī al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.
- Dardīr, Abū al-Barakāt Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Sharḥ al-Ṣaghīr ‘alā Aqrāb al-Masālik Ilā Madhhab al-Imām Mālik*. Egypt: Dār al-Ma’ārif, 2008.
- Dimashqī, ‘Irfān ibn Salīm al-‘Ashshā Ḥassūnah al-. *Nikāḥ Al-Misyār Wa-Aḥkām al-Ankiḥah al-Muḥarramah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2003.
- Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 8th Ed., 2005.
- Gharnāṭī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Juzayy al-. *Al-Qawānīn al-Fiqhīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2013.
- Green, Emma. “The Debate over Muslim College Students Getting Secret Marriages.” *The New Yorker* (9 September 2022).  
<https://www.newyorker.com/news/annals-of-education/the-debate-over-muslim-college-students-getting-secret-marriages>
- Günay, Mehmet Günay. *Gizli Evlilik, Misyar Nikāhi ve Tescil Edilmeyen Nikāhlar Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Meseleler*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Al-Kitāb al-Muṣannaf Fī al-Aḥādīth Wa-al-Āthār*. Beirut: Dār al-Tāj, 1989.
- Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd al-Rab’ī al-Qazwīnī Abū ‘Abd Allāh. *Sunan Ibn Mājah*. Egypt: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1999.
- Ibn Taymīyah, Abū al-‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Bayān Al-Dalīl ‘alā Buṭlān al-Taḥlīl*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998.
- Irāqī, Buthaynah al-Sayyid al-. *Asrār Fī Ḥayāt Al’ānsāt*. Riyadh: Dār Ṭuwayq, 1417.
- Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas’ūd al-. *Badā’i’ Al-Ṣanā’i’ Fī Tartīb al-Sharā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.
- Khālīd, Abdullah. “Zawāj Al-Misyār.” *Majallat Al-Mujtama’* 49 (May 1997), 21-32.
- Köse, Saffet. “Misyār Nikāhi -Kur’ân ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (April 2009), 13–34.
- Lodi, Mushtaq. *Islam and the West: The Clash Between Islamism and Secularism*. Texas-USA: Strategic Book Publishing, 2011.

- Maloko, M. Tahir. "Unregistered Marriage in Islamic Law Perspective: A Critical Study of Islamic Law Compilation." *Al-Mawarid Journal of Islamic Law* 15/1 (August 2015), 49–68.
- MU, Muwāṭin. "Ba'da 'arḍ Musalsal 'Daḥyā Ḥallāl' Hal Ghayyarat al-Sa'ūdīyah Naẓratuhā Tujāha Zawāj al-Misyār?" (23 January 2023).
- Muṭlaq, 'Abd al-Malik ibn Yūsuf al-. *Al-Zawāj al-'urfī Dākhil al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah Wa-Khārijihā Dirāsah Fiqhīyah Wa-Ijtimā'īyah Naqđīyah*. Saudi Arabia: Dār al-'Āshimāh, 2006.
- Muṭlaq, 'Abd al-Malik ibn Yūsuf al-. *Kitāb Zawāj Al-Misyār Dirāsah Fiqhīyah Wa-Ijtimā'īyah Naqđīyah*. Saudi Arabia: Dār Ibn La'būn lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1st Ed., 1423.
- Nesā'ī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Shu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-. *Sunan Al-Nisā'ī al-Kubrā*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001.
- Qaradāghī, 'Alī Muḥyī al-Dīn. "Al-Misyār Bayna al-Mu'ayyad Wa-al-Mu'arīd." *Majallat Al-Farḥah* 24 (September 1998), 1-24.
- Qaradāwī, Yūsuf al-. "Al-Misyār Bayna al-Mu'ayyad (al-Mu'ayyid) Wa-al-Mu'arīd." *Majallat Al-Farḥah*.
- Qaradāwī, Yūsuf al-. "Ḥawla Zawāj Al-Misyār." *Majallat Al-Mujtama' al-Kuwaytīyah* 13/1 (May 1997), 1-19.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *Al-Mughnī*. Dār 'Ālam al-Kutub. 7 Volume. Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Rifāi, Manṣūr 'Ubayd al-. "Zawāj Al-Misyār Irṭibāṭ Ghayr Kāmil Tubīḥuh al-Ḍarūrah." *Al-Taṣawwuf al-Islāmī* 6 (June 1998).
- RT, *Russia Today*. "'al-Misyār' Yulqā Rawjā Fī al-Sa'ūdīyah Raghma Mu'arīdihī" (4 July 2021). <https://arabic.rt.com/society/1248485>
- Samarqandī, Abū Bakr 'Alā' al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Aḥmad al-. *Tuḥfat Al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984.
- Sharīf, Muḥammad al-. "Zawāj Al-Misyār Bid'ah Jadīdah." *Ṣaḥīfat Al-Waṭan al-Kuwaytīyah* (26 January 1998).
- Shīrāzī, Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-. *Al-Tanbīh Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983.
- Shirbīnī, al-Khaṭīb. *Mughnī Al-Muḥtāj Il ā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Egypt: Dār al-Ma'rifah, 1997.
- TAW, The Arab Weekly. "Saudi Arabia Confronts the Rise of 'misyar' Marriage in a Changing Society." (5 July 2021). <https://theArabweekly.com/saudi-arabia-confronts-rise-misyar-marriage-changing-society>
- Thomas, Justin. "Traditional 'temporary Marriages' Are Now a Permanent Problem." *The National* (1 February 2013). <https://www.thenationalnews.com/traditional-temporary-marriages-are-now-a-permanent-problem-1.316300>
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā ibn ibn Mūsā al-. *Sunan Al-Tirmidhī*. Saudi Arabia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- Wynn, Lisa L. "Like a Virgin': Hymenoplasty and Secret Marriage in Egypt." *Medical Anthropology* 35/6547–559 (March 2016). <https://doi.org/10.1080/01459740.2016.1143822>
- Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad al-. *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'āmm*. Beirut: Dār al-Qalam, 2004.
- Zarrāz, Yūsuf. "Nikāḥ Al-Misyār 'Azm al-Shubuhāt Wa-Fitnat al-Shahawāt." *Jarīdat Al-Sharq al-Awsaṭ* (24 June 1998), 3.
- Zuḥaylī, Muḥammad al-. *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah*. Beirut: Dār al-Qalam, 1993.

# Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2023/9/2

## İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINDA GEÇEN SAYI VE İSTATİSTİKLERİN OTANTİKLİĞİ ÜZERİNE 1: FÜTÛHÂT SAVAŞLARI ÖRNEĞİ

*On the Authenticity of Numbers and Statistics in Islamic Historical Sources: Sample of the  
Islamic Conquests*

### VEYSİ TURUN

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana  
Bilim Dalı, Hakkâri, Türkiye  
Assist. Prof., Hakkari University of Hakkari, Faculty of Theology, Department of Islamic  
History and Arts, Hakkari, Türkiye  
veysiturun@hakkari.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0002-0873-6771

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article  
Geliş Tarihi | Received: 14.09.2023  
Kabul Tarihi | Accepted: 25.11.2023  
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

### Atıf | Cite as

Turun, Veysi. "İslam Tarihi Kaynaklarında Geçen Sayı ve İstatistiklerin Otantikliği Üzerine 1: Fütûhât Savaşları Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Aralık 2023) 9/2, 271-288. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.07>

Turun, Veysi. "On the Authenticity of Numbers and Statistics in Islamic Historical Sources: Sample of the Islamic Conquests". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (December 2023) 9/2, 271-288. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.07>

### İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.  
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## İslâm Tarihi Kaynaklarında Geçen Sayı ve İstatistiklerin Otantikliği Üzerine 1: Fütûhât Savaşları Örneği

### Öz

İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında şehirlerin nüfusu, orduların asker sayısı, savaşlarda öldürülen veya esir edilen askerlere ilişkin istatistikler ve ele geçirilen ganimetlerin miktarı hususunda genellikle abartılı sayı ve istatistiklere yer verilmiştir. Bazı coğrafi bölgelerden alınan vergi veya cizye miktarına ilişkin mübalağaların yanında veba hastalığı, sel, deprem, kuraklık ve kıtlık gibi doğal afetlerin sebebiyet verdiği maddi kayıplar noktasında da dönemin demografik ve sosyo-ekonomik yapısı ile uyumlu olmayan yüksek rakamlar kendisine yer bulabilmektedir. Benzer mübalağalı rakamlar, bazı halife, sultan veya zengin şahsiyetlerin sahip olduğu köle ve cariye sayısına ilişkin olarak da mevcuttur. Bu makalede, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen Suriye ve İran-Irak fetihlerindeki Müslüman, Bizans ve Sâsânî ordularına dair verilen rakam, sayı ve istatistikler tahlil ve tenkit edilmektedir. Klasik İslâm tarihi kaynaklarında, özellikle Bizans ve Sâsânî ordularındaki asker sayısı olduğundan çok daha kalabalık gösterilmiştir. Aynı şekilde savaşlarda düşmandan öldürülen veya esir edilen askerlere ilişkin rakamlar da abartılmıştır. Elinizdeki bu çalışmanın ana hedefi, fetihlerde, düşman ordularının Müslüman ordularından onlarca kat kalabalık olmadığını ilmî bir şekilde ortaya koymaktır. Araştırmamızın ikinci temel hedefi ise İslâm tarihi kaynaklarında, düşmandan öldürüldüğü iddia edilen asker sayısının abartılı olduğu hususuna bilimsel açıdan işaret etmektir. Makalemizin temel hedeflerinden biri de bazı çevrelerce iddia edildiği gibi, İslâmî fütûhâtın, “kanlı” ve “acımasız” olmadığını bilimsel bir tarzda savunmaktır. Düşman ordularındaki asker sayısı ve öldürülen kişilere ait rakamların, kaynaklarda belirtilenden çok daha az olduğu görüldüğünde, İslâmî fetihlerin daha barışçıl bir zeminde gerçekleştiği kendiliğinden anlaşılacaktır. Okuyucunun sağlıklı bir kanaate varması amacıyla, öncelikle klasik İslâm tarihi kaynaklarının Suriye ve İran-Irak fetihlerinde yapılan savaşlar çerçevesinde naklettikleri rakamlar olduğu gibi aktarılmıştır. Ayrıca karşılaştırma yapılmasına imkân tanınması açısından, aynı dönemin fetihlerini anlatan Hıristiyan ve Mecûsî kaynaklara -imkânlar dâhilinde- müracaat edilmiştir. Keza, Bizans ve Sâsânî tarihi üzerinde uzmanlaşmış modern tarihçilerin de araştırmalarından yararlanılmıştır. Klasik kaynakların fetihler bağlamında naklettiği rakamlar tahlil, tenkit ve mukayese yöntemleri kullanılarak irdelenmiştir. Sadece İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgiler esas alındığında, Suriye-Filistin fetihleri sırasında her bir savaşta ortalama 100-200 bin kişiden oluşan Bizans ordusundaki asker sayısı, toplamda 500-600 bin kişiye ulaşmaktadır. Keza, önemli savaşlara 150-200 bin kişi ile katıldığı iddia edilen İran ordusunun fetihler boyunca askere aldığı asker sayısının 500-600 bini geçmesi gerekmektedir. Aynı kaynaklara göre Müslümanlar, Suriye ve Irak-İran cephelerinin her birinde 25-40 bin kişi olmak üzere her iki cephede yaklaşık 50-80 bin kişilik askeri güç ile fetihlere katılmışlardır. Yine kaynaklara göre her iki cephede düşmandan öldürülen asker sayısı bir milyonu aşmaktadır. Ancak ilgili dönemi anlatan bütün kaynaklar sağlıklı bir okumaya tabi tutulduğunda hem düşman ordusundaki asker sayısının hem de düşmandan öldürüldüğü iddia edilen kişi sayısının fazlasıyla abartıldığı görülecektir. Aynı şekilde aslında Müslümanlarında azımsanmayacak bir askeri güç ile kalabalık bir şekilde fetih hareketlerine giriştikleri anlaşılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Klasik Kaynaklar, Rakam, İstatistik, Ordu, Savaş, Fetihler.

## On The Authenticity of Numbers and Statistics in Islamic Historical Sources: Sample of the Islamic Conquests

### Abstract

Early Islamic historical sources included exaggerated numbers, figures and statistics on city populations, soldier counts in armies, statistics on casualties or prisoners in wars, and the amount of booty. In addition to exaggerations of tax and jizya from some geographical regions, there were also high figures on material losses caused by natural disasters such as plague, flood, earthquake, drought and famine not compatible with the demographic and socio-economic structure of the period. Similar exaggerated figures also exist about slave counts and concubines owned by some caliphs, sultans, or the rich. In this article, the figures, numbers and statistics given about the Muslim, Byzantine and Sassanid armies in the Syrian and Iranian-Iraqi conquests taking place during Hulefâ-yi Râşidîn period were examined and criticized. Classical Islamic historical sources show the number of soldiers, especially in the Byzantine and Sassanid armies, to be much larger. Similarly, the statistics on soldiers killed or captured by the enemy in wars are too high to correspond to the facts. This study mainly aims to reveal that the enemy armies, outnumbering the Muslim Arab armies, were not tens of times more numerous; secondly, to reveal that the number of soldiers allegedly killed by the enemy is greatly exaggerated in Islamic historical sources; also, to discuss that Islamic conquests were



not “bloody” and “cruel,” as some circles claim. Considering soldier count in enemy armies and casualties are much less than in the sources, it will be understood that the Islamic conquests took place on a more peaceful ground. For a healthy opinion, firstly, the figures of classical Islamic historical sources about Syrian wars and the Iranian-Iraqi conquests were quoted as they were. In addition, Christian and Magi sources describing the same conquests were consulted—within the limits of the possibilities—to allow for comparisons. Likewise, studies of modern historians specializing in Byzantine and Sassanid history were also used. The figures provided by classical sources on these conquests were examined using analysis, criticism and comparison methods. Based on the information in Islamic historical sources, it can be seen that the number of soldiers in the Byzantine army, consisting of 100-200 thousand people on average in each war during the Syrian-Palestinian conquests, reached 500-600 thousand people in total. Likewise, the number of Iranian army recruits, allegedly participating important battles with 150-200 thousand people, exceeds 500-600 thousand during the conquests. In the same sources, the Muslims participated in the conquests with a military force of about 50-80 thousand people, 25-40 thousand people in each of the Syrian and Iraqi-Iranian fronts. Again, according to sources, the number of soldiers killed on both fronts exceeds one million. However, sources overestimating the crowds of enemy armies have greatly exaggerated the number of people allegedly killed by them. However, when all sources describing the relevant period are subjected to a sound reading, it will be seen that both the number of soldiers in the enemy army and the number of people claimed to have been killed by the enemy are greatly exaggerated. Likewise, it will be understood that Muslims actually attempted conquest movements in large numbers with a considerable military force.

**Keywords:** History of Islam, Classical Sources, Figures, Statistics, Army, War, Conquests.

## Giriş

Tarih kaynaklarında yer alan istatistikleri tashih etmenin en makul yöntemi, verilen rakamları, ait olduğu dönemin nüfus kayıtları ve malî bilançoları ile mukayese etmekten geçmektedir. Antik Mısır, Roma ve Akdeniz Medeniyetlerinde nüfus sayımına ışık tutacak arazi tahrir defterlerini tutma geleneği vardı. Hatta İsrailoğulları da nüfus sayımı yapmaktaydılar.<sup>1</sup> Müslümanlar da Hz. Peygamber’in (as) Medine döneminde ilk nüfus sayımını yapmışlardır.<sup>2</sup> Ancak bu önemli uygulama, maalesef sonraki dönemler için bir devlet geleneği haline gelememiştir. Hz. Ömer’in kurduğu divan teşkilatı, hazine gelir-giderleri (devlet bütçesi) ile dönemin Müslüman savaşçı sayısını tespit etmek için<sup>3</sup> önemli bir referans kaynağıdır. Aynı şekilde İslâm devletleri döneminde giderek kurumsallaşan Divan teşkilatının verileri<sup>4</sup> ilgili dönemlerin demografik ve ekonomik yapısına ilişkin önemli bilgiler içermesine rağmen, Osmanlı devleti hariç bu divan kayıtlarının tutulduğu defterlerin günümüze gelmemesi,<sup>5</sup> bizleri önemli bir bilgi kaynağından mahrum bırakmakta ve tarih araştırmacısının işini zorlaştırmaktadır.

Dünya nüfusuna ilişkin ilk ilmî çalışmalar 18. yüzyılın sonlarında yapılmıştır. Bu açıdan demografi/nüfus biliminin filizlenmesi henüz çok yenidir. 19. asırda ilk nüvelerini gördüğümüz nüfus sayımının, 20. yüzyılın ortasından itibaren hız kazandığı görülmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla Ma’sûmî’nin de işaret ettiği gibi, nüfus sayımı esasen modern çağa ait bir uygulamadır. Özellikle İslâm’ın ilk dönemlerinde kapsayıcı nüfus sayımları yapılmadığından elimizde o döneme ilişkin güvenilir istatistikler de bulunmamaktadır.<sup>7</sup>

İslâm tarihinin ilk çağlarına ait demografik ve ekonomik göstergelerine dair sağlam tarihî malzemenin elimizde olmayışının, bizleri tarih kaynaklarında yer alan sayı ve istatistikî bilgileri kritik etmekten alıkoymaması gerektiği hususu izahtan varestedir. Bir tarihçi, elindeki malzemeyi iç ve dış

<sup>1</sup>Muhammed Tayyib Okıç, “İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 7 (1958-1959), 11.

<sup>2</sup>Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/183; Okıç, “Nüfus”, 15.

<sup>3</sup>Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Tarîhu’r-Rûsûl ve’l-Mülûk* (Beyrut: Daru’t-Turâs, 1387), 3/614-615; Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem ve Te’âkibu’l-Himem*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrût: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2003), 1/262-263.

<sup>4</sup>Geniş bilgi için bkz. Abdulaziz ed-Dûrî, “Divan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/377-387.

<sup>5</sup>Okıç, “Nüfus”, 11-12.

<sup>6</sup>Levent Aksu, “Dünya’da ve Türkiye’de Nüfus Analizleri”, *Istanbul Journal of Sociological Studies* 25 (Eylül 2011), 220, 255; Hüseyin Saraç, *Nüfus Politikaları ve İlahi Dinlerdeki Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 22-23, 37.

<sup>7</sup>Muhsin Ma’sûmî, “Teemmülî Ber Durustî ve Dikkat-ı Âmâr ve Erkâm-ı Mevcûd Der Menâbi’-ı Tarih-i İslâm”, *Faslnâme-yi İlmî-yi Pejûhî-yi Tarih Nigârî ve Tarih Nigârî* 2/78 (Yaz 1388), 126.

tenkide tabi tutarak konu hakkında bir yargıya varabilir. Tarihçinin aktardığı bilgi Kur'an'a, Hadislere, akla ve tarihsel verilere arz edilmek suretiyle kritik edilebilir.<sup>8</sup> Kuşkusuz olayın geçtiği bölgenin iklimine, coğrafi, ekonomik ve demografik yapısına ilişkin veriler de bizlere tarihî hadiseyi sağlıklı bir zeminde değerlendirme imkânı tanıyacaktır.

Çalışmamızda, makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurularak, klasik kaynakların Hulefâ-yi Râşidîn dönemi fetihlerine ilişkin zikrettiği orduların asker sayısı, savaşlarda öldürülen veya esir edilen kişi sayıları tetkik ve tenkit edilecektir. Bunu yapmamızdaki temel gerekçe ise fetihlerin "kılıçların gölgesinde" gerçekleştiği, "aşırı şiddet" içerdiği, "maddî saiklerin", "dinî-manevî hedef ve gayelerin önüne geçtiği" şeklindeki yanlış algıyı tashih etmektir.<sup>9</sup>

Araştırmada, kaynaklarda zikredilen rakamların tarihî hakikatlerle ne kadar örtüştüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kitaplarda geçen abartılı rakamların, tarih araştırmacısını hatalı sonuçlara, bu sonuçların da onu ve okuyucuyu yanlış algı ve kanaatlere ulaştırdığı görüldüğünde araştırmamızın önemi daha da artmaktadır. Keza, Masûmî'nin de işaret ettiği gibi müelliflerin aktardıkları rakam, sayı ve istatistikleri hangi kaynaktan ve nasıl elde ettikleri bilgisini bizlere bildirmediği ve bu bilgilerin o dönemin gerçekleriyle örtüşmediği mülahaza edildiğinde olay başka bir veçhe kazanmaktadır. Bu makalede tarih kaynaklarında verilen sayı ve istatistiki bilgiler, yine tarih kaynaklarında geçen bazı bulgu ve karinelerle mukayese edilerek, onları akıl, tarihî gerçekler, coğrafi, ekonomik ve demografik hakikatlerle karşılaştırmak suretiyle bazı hususlarda verilen sayı, bilanço ve istatistiklerin çok mübalağalı olduğunu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Kaynaklarda Suriye Fetihleri Bağlamında Zikredilen Sayılar

Hız. Peygamber dönemindeki Mûte Savaşı (8/629) ile Suriye ve Filistin fetihleri sırasında Bizans ile yapılan Ecnâdeyn (13/634), Fihl (13/635) ve Yermük (15/636) Savaşlarında Bizans ordusundaki asker sayısı, öldürülen veya esir edilen düşman sayısı hakkında verilen abartılı rakamlar, İslam tarihi kaynaklarında yer alan mübalağalı sayıların birinci örnek olayı olarak incelenecektir. Kaynaklarda söz konusu savaşlara ilişkin serdedilen sayısal rakamlar verildikten sonra bu istatistiklerin otantikliği hakkındaki analizlerimiz, değerlendirme bölümünde yer alacaktır.

Kaynaklarda Mûte Savaşı'nda Müslüman ordusunun 3 bin; Bizans ordusunun ise Heraklius'un ordusundan 100 bin ve Suriye'deki Hıristiyan Arap kabilelerinden 100 bin olmak üzere 200 bin kişiden müteşekkil olduğu belirtilmektedir.<sup>10</sup> Vâkıdî ise Bizans ordusunun 100 bin kişilik olduğunu rivayet etmektedir.<sup>11</sup> Buna göre, düşmanların kalabalık oluşu karşısında yeniden durum değerlendirmesi yapan Müslümanlar, neticede onlarla savaşmaya karar vermiştir. Meydana gelen savaşta ilk üç komutanını kaybeden Müslümanlar, Hâlid b. Velîd'in komutayı ele alması üzerine taktik manevralar yaparak geri çekilmiş ve ordu güvenli bir şekilde Medine'ye ulaştırılmıştır.<sup>12</sup> Bu savaşta Müslümanların 8<sup>13</sup> veya 12 şehit<sup>14</sup> verdiğini belirten kaynaklar, düşmanın kayıpları konusunda herhangi bir bilgi vermemektedirler.

Klasik kaynaklar, Ecnâdeyn Savaşı'nda da Bizans ordusunu olduğundan çok daha kalabalık göstermişlerdir. Onlara göre bu savaşta Bizanslılar 80 bin,<sup>15</sup> 90 bin<sup>16</sup> veya "yaklaşık" 100 bin<sup>17</sup> kişidir. 30

<sup>8</sup>Ali Arslan, "Tarih ve Hadis İlimlerinde Tenkit Usulleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Ocak 2015), 57-58.

<sup>9</sup>Geniş bilgi için bkz. Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023). Araştırmaya konu ettiğimiz Seküler-milliyetçi İranlılar tamamen İslâm tarihi kaynaklarını referans alarak aşırı şiddet içeren fetihlerin ganimet elde etmek ve Araplara yeni bir yurt bulma hedefiyle gerçekleştirildiği iddiasında bulunmaktadırlar. Bunun temel nedenlerinden biri de kaynaklarda geçen birçok bilginin tenkit süzgecinden geçirilmeden doğru kabul edilmesidir.

<sup>10</sup>Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Himyârî, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sika (Mısır: Mustafa el-Bâyî Yayınları, 1955), 2/373; Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 2/128-130; et-Taberî, *Tarih*, 3/36-41; Ali b. Muhammed b. İbnu'l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Kâmil Fî't-Târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997) 2/112; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 4/241-242.

<sup>11</sup>Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/760.

<sup>12</sup>Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/ 259-265; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/275, 282; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/128-130.

<sup>13</sup>Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/769.

<sup>14</sup>İbn Hişam, *Sîre*, 2/275, 288-389; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/259.

<sup>15</sup>Ahmed b. Ali el-Kûfî İbn A'sem, *el-Futûh*, Farçaya çev. Muhammed b. Ahmed el-Herevî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392), 59, 69.

bin<sup>18</sup> veya “bir rivayete göre” 20 bin kişi olan Müslümanlar,<sup>19</sup> düşmandan 3 bin<sup>20</sup> veya 50 bin kişiyi öldürmüş, buna karşın sadece 450 şehit vermişlerdir.<sup>21</sup> Bizanslıların “çok kalabalık” olduğunu belirten diğer kaynaklar ise düşmanın sayısı ve kayıpları konusunda net rakamlar vermemektedirler.

Kapsamı ve sonuçları itibariyle Ecnâdeyn ve Yermük'ten küçük olmasına rağmen Fihl Savaşı ile ilgili de mübalağalı sayılar verilmektedir. Kaynaklara göre, Fihl Savaşı'nda Bizans ordusu 30-40 bin<sup>22</sup> 50 bin veya 60 bin askerden oluşmaktadır.<sup>23</sup> Bizanslılar bu savaşta “yaklaşık” 10 bin,<sup>24</sup> veya 11 bin kayıp verirken, 20 bin kişilik Müslüman ordusu sadece 17 şehit vermiştir.<sup>25</sup> Keza Bizanslıların 80 bin kayıp verdiğini belirten bazı kaynaklar ise onlardan “çok az kişinin” kurtulduğunu belirtmektedirler.<sup>26</sup>

Suriye ve Filistin'i kalıcı olarak Müslüman Arapların yurdu haline getiren Yermük Savaşı bağlamında verilen abartılı rakamlar ise çok daha dikkat çekicidir. İslâm tarihi kaynakları Yermük Savaşı'na katılan Bizanslıların sayısını “yaklaşık” 200 bin,<sup>27</sup> 200 bini “aşkın”,<sup>28</sup> 240 bin,<sup>29</sup> 300 bin<sup>30</sup> ve 400 bin<sup>31</sup> kişi olarak vermektedirler. Mübalağalı rakamları bir adım öteye taşıyan Vâkıdî'ye göre ise Bizans ordusu 600 bin, 700 bin, 860 bin hatta bir milyon kişiden müteşekkil idi.<sup>32</sup> Aynı kaynaklar Yermük Savaşı'na katılan Müslümanların sayısını 24 bin,<sup>33</sup> 30 bin,<sup>34</sup> 32 bin,<sup>35</sup> 35 bin,<sup>36</sup> 36 bin,<sup>37</sup> 40 bin,<sup>38</sup> 36-40 bin<sup>39</sup> ve 43 bin kişi<sup>40</sup> olarak göstermektedirler.

Kureys'ten birkaç kişinin şehit edildiği Yermük Savaşı'nda, Ensâr'ın kayıp vermediği zikredilmektedir.<sup>41</sup> Keza kaynaklarda, Müslümanların 3 bin<sup>42</sup> veya 4 bin<sup>43</sup> kayıp verdiği bilgisi yer almaktadır. Bizanslılardan öldürüldüğü iddia edilen kişi sayısına dair verilen sayılar ise çok daha yüksektir. Düşmandan “yaklaşık” 70 bin,<sup>44</sup> 100 bin ölü, 100 bin esir ve 100 bin boğulan olmak üzere toplam 300 bin,<sup>45</sup> “yaklaşık” 105 bin ölü, 40 bin veya 100 bin kişinin esir edilmesi gibi rakamlar zikredilmektedir.<sup>46</sup> Uçurumdan düşen 80 bin ve kılıçla öldürülen 70 bin olmak üzere toplam 150 bin,<sup>47</sup> Uçurumdan 80 bin, kılıçla 50 bin olmak üzere 130 bin<sup>48</sup> veya savaşta öldürülenler hariç 120 bin kişi

<sup>16</sup>Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm* (Beyrût: Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/44, 60-61.

<sup>17</sup>Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 116.

<sup>18</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 59, 69.

<sup>19</sup>İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/31

<sup>20</sup>Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, *Futûhu's-Şam* (Kalkuta: Baptist Mission, 1854), 79-80.

<sup>21</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, 1/44, 60-61.

<sup>22</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 90.

<sup>23</sup>Ezdî, *Futûh*, 97, 115.

<sup>24</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 118.

<sup>25</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 90-91.

<sup>26</sup>Taberî, *Tarih*, 3/443; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/270; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/54.

<sup>27</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 112, 136-137;

<sup>28</sup>Taberî, *Tarih*, 3/402; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/255. (Taberî başka bir yerde 100 bin rakamını vermektedir. bkz. Taberî, *Tarih*, 3/570).

<sup>29</sup>Taberî, *Tarih*, 3/394; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/255; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/7.

<sup>30</sup>Ebû Amr Halife b. Hayyât el-Basrî. *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1397), 130; Ezdî, *Futûh*, 134.

<sup>31</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 125, 140; Ezdî, *Futûh*, 160; Mutahhir b. Tahir el-Makdîsî, *el-Bed' ve't-Tarih* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, ts.), 5/184. (İbn Kesîr başka bir yerde Müslümanları 24 bin, Bizanslıları ise 120 bin olarak göstermektedir. bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/5).

<sup>32</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 1/150, 166.

<sup>33</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 112, 136-137.

<sup>34</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 1/159; Ezdî, *Futûh*, 185.

<sup>35</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 1/201.

<sup>36</sup>Makdîsî, *Tarih*, 5/185

<sup>37</sup>Taberî, *Tarih*, 3/395;

<sup>38</sup>Taberî, *Tarih*, 3/394;

<sup>39</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/255; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/7.

<sup>40</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 127,

<sup>41</sup>Halife, *Tarih*, 130; Taberî, *Tarih*, 3/418.

<sup>42</sup>Taberî, *Tarih*, 3/402; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 258; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/14.

<sup>43</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 215-216; İbn A'sem *Futûh*, 147.

<sup>44</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 137; Taberî, *Tarih*, 3/572.

<sup>45</sup>Vâkıdî, *Futûh*, 1/216

<sup>46</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 215-216; İbn A'sem *Futûh*, 147

<sup>47</sup>Makdîsî, *Tarih*, 5/184-185.

<sup>48</sup>Ezdî, *Futûh*, 207, 210

uçurumdan düşmek suretiyle öldürülmüştür.<sup>49</sup> Bazı kaynaklar ise düşmandan “büyük bir topluluğun” etkisiz hale getirildiğini belirtmesine rağmen herhangi bir rakam zikretmemektedirler.<sup>50</sup>

Kuşkusuz Filistin sahil kenti Kayseriya'nın fethi bağlamında zikredilen rakamlarda da aşırı bir mübalağa görülmektedir. Bu savaşa 80 bin kişi ile katılan Bizanslılar,<sup>51</sup> 80 bin<sup>52</sup> veya 100 bin<sup>53</sup> kayıp vermişlerdir. Ancak Ezdî'ye göre bu savaşta Bizanslılardan sadece bin<sup>54</sup> veya “yaklaşık” 5 bin kişi öldürülmüştür.<sup>55</sup>

## 2. Kaynakların Irak-İran Fetihleri Bağlamında Verdiği Sayılar

Irak-İran fetihlerinin, Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde Hâlid b. Velîd'in komutasında ve Hz. Ömer döneminde Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın genel komutasında gerçekleşen fetihler olmak üzere iki bölümde incelenmesi uygun görülmüştür.

### 2.1. Hâlid b. Velîd Komutasında Gerçekleşen Irak-İran Fetihleri

Klasik İslâm tarihi kaynaklarında geçen veriler herhangi bir kritiğe tabi tutulmadan sahih kabul edildiğinde, Hâlid b. Velîd'in Irak fetihlerinin “çok kanlı” geçtiği ve “aşırı şiddet içerdiği” sonucuna varılabilir. Ancak ileriki değerlendirmelerimizde görüleceği üzere “aşırı abartı” içeren bu rakamların doğru olması mümkün değildir.

Irak fütûhâtının başlangıcında suda boğulanlar hariç Übülle'de Sâsânîlerden 4 bin kişinin öldürüldüğünü belirten kaynaklar,<sup>56</sup> Mezar Savaşı'nda da ırmağa atlayan bütün İranlıların boğulduğunu iddia ederek bu savaşta 30 bin kişinin öldürüldüğünü iddia etmektedirler.<sup>57</sup> Bunlara göre, çok kan aktığı için bölgedeki ırmağa “Nehru'd-Dem” ismini veren Ulleys Savaşı'nda ise 80 bin kişilik Sâsânî ordusundan 70 bin kişi öldürülmüştür.<sup>58</sup> Keza kaynaklar, Zâtu's-Selâsil Savaşı'nda esir edilen İranlıların akşama kadar “durmadan” öldürüldüğünü,<sup>59</sup> Enbâr'daki “Zâtu'l-'Uyûn” Savaşı'nda ise bin kişinin gözlerinin oklarla köreltildiğini belirtmektedirler.<sup>60</sup> Aynı şekilde Sinî Savaşı'nda 30 bin İranlı öldürülürken,<sup>61</sup> hemen akabinde meydana gelen Vellece Savaşı'nda Sâsânîlerden “çok sayıda kişi”,<sup>62</sup> Nemark'te de “önemli sayıda İranlı” öldürülmüştür.<sup>63</sup> Kaynaklar Dûmetülcendel'de kaleye sığınan bütün düşmanların Hâlid'in emriyle öldürüldüğünü,<sup>64</sup> Husayd ve Hanafis Savaşları'nda da İranlılardan “büyük bir topluluğun” öldürüldüğünü,<sup>65</sup> Dimaşk kuşatmasında surlarda ele geçirilen bütün Bizanslıların öldürüldüğünü,<sup>66</sup> keza Hâlid'in Irak-Suriye sınırındaki el-Firâd Savaşı'nda 100 bin kişiyi öldürdüğünü iddia etmektedirler.<sup>67</sup> Yine Hâlid, Suriye cephesindeyken Irak'ta meydana gelen Cisir savaşında (13/635) Müslümanlar, 80 bin kişilik Sâsânî kuvvetlerine karşı 5 bin kişi ile savaşmış,<sup>68</sup> 4 bin kayıp veren Müslümanlar, Sâsânîlerden 6 bin kişiyi öldürmüştür.<sup>69</sup> Mübalağalı rakam vermeyi rivayetlerin tarzı haline getiren bu kaynaklara göre,

<sup>49</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/13. (Buna göre bunlar zincirle birbirine bağlı olduğundan biri düşünce ona bağlı olanlar da uçurumdan düşüyordu. Halbuki el-Ezdî'ye göre, bu savaşta en fazla 30 bin kişi zincirle birbirine bağlanmıştı. bkz. el-Ezdî, *Futûh*, 198.)

<sup>50</sup>Halife, *Tarih*, 130; Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târih-u'l-Ya'kûbî*, Farsçaya çev. Muhammed İbrahim Ayetî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395), 2/23.

<sup>51</sup>Vâkîdî, *Futûhu's-Şam*, 2/14; Ya'kûbî, *Tarih*, 2/37

<sup>52</sup>İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/54

<sup>53</sup>Taberî, *Tarih*, 3/604; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/327.

<sup>54</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 185

<sup>55</sup>Ezdî, *Futûh*, 257.

<sup>56</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 50.

<sup>57</sup>Taberî, *Tarih*, 3/245, 352; İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/345.

<sup>58</sup>Taberî, *Tarih*, 3/357-358; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/238.

<sup>59</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/516.

<sup>60</sup>Taberî, *Tarih*, 3/374; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/241; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/526.

<sup>61</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/236.

<sup>62</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/236; İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/346.

<sup>63</sup>Taberî, *Tarih*, 3/449.

<sup>64</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/243.

<sup>65</sup>Taberî, *Tarih*, 3/380; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/244.

<sup>66</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/269.

<sup>67</sup>Taberî, *Tarih*, 3/384; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/245; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/535.

<sup>68</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 96-97.

<sup>69</sup>Taberî, *Tarih*, 3/455, Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, Farsçaya çev. Ebu'l-Kasım Pâyende (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396), 2/665; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/278; İbn Kesîr, *Bidâye* 7/28.

Buveyb Savaşı'nda da 100 bin İranlı öldürülmüştür.<sup>70</sup> Öyle ki bu savaşa "A'sar" ismi verilmiştir. Çünkü rivayete göre 100 Müslümandan her biri karşı taraftan 10'ar düşman öldürmüştür.<sup>71</sup>

## 2.2. Hz. Ömer Dönemi'ndeki Kâdisiye, Celûla ve Nihâvend Savaşları Bağlamında Verilen Rakamlar

İslâm tarihi kaynaklarının aktarımına göre Hz. Ömer döneminde meydana gelen Kâdisiye (14/636), Celûla (16/638) ve Nihâvend (21/642) Savaşları, Irak-İran fetihlerinin seyrinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu savaşlar neticesinde Sâsânîler nihâî yenilgiye uğradığı gibi, Irak-İran coğrafyası kalıcı bir şekilde Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Söz konusu hadiseler bağlamında verilen rakamların otantikliği makalemizin üçüncü örnek olayı olarak ele alınacaktır.

Hiç şüphesiz, İslam tarihi kaynaklarının Irak-İran fetihleri bağlamında üzerinde en çok durduğu savaş, Kâdisiye Savaşı'dır. Sâsânî ordusunu çok kalabalık gösteren kaynakların her iki ordudaki asker sayısına ilişkin verdiği rakamlar yine birbiri ile çelişmektedir. Kâdisiye Savaşı'na katılan Müslümanların sayısında ihtilaf olduğunu belirten Taberî, Müslümanların toplam sayısını 30 bin küsur olarak vermektedir.<sup>72</sup> Hz. Ömer'in 20 bin kişilik bir orduyu Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Irak'a sevk ettiğini belirten Dîneverî de Müsennâ'nın ordusunun da ona katıldığını belirtmektedir<sup>73</sup> ki kaynaklar Müsennâ'nın ordusunu 16 bin<sup>74</sup> veya 8 bin kişi<sup>75</sup> olarak vermektedir. Bu bilgi ölçü alındığında Müslüman ordusu 28 bin veya 36 bin askere ulaşmaktadır. Suriye'den gelen 6 bin kişilik yardımcı kuvvet ile beraber Müslümanlar 42 bine ulaşmış olmalıdır. Yine kaynaklar Müslümanların sayısını 6-7 bin,<sup>76</sup> 9-10 bin,<sup>77</sup> 8-9 bin, 30 bin, 36 bin,<sup>78</sup> 60 bin,<sup>79</sup> veya 88 bin kişi<sup>80</sup> olarak vermektedirler.

Bahse konu kaynaklara göre Sâsânî ordusu 120 bini yaya, 30 bini atlı olmak üzere 150 bin,<sup>81</sup> 30 fil, 120 bin asker,<sup>82</sup> bağlı kuvvetler ile birlikte 200 bin,<sup>83</sup> 240 bin,<sup>84</sup> 70 fil ile donatılan 40 veya 60 bin asker,<sup>85</sup> yerel kuvvetler hariç 60 bin,<sup>86</sup> 60 bin, 80 bin ve 200 bin kişi olarak verilmektedir.<sup>87</sup> Sayıca İranlıları Müslümanlardan daha az gösteren Mes'ûdî'ye göre ise Sâsânîler 60 bin kişidir.<sup>88</sup>

Kâdisiye Savaşı'nda her iki taraftan öldürülen asker sayısına ilişkin verilen rakamlar da abartılı, müphem ve çelişkilidir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla 4 gün süren savaşta ilk iki gün Sâsânîlerin nispi üstünlüğü söz konusu iken, üçüncü ve dördüncü günde, Suriye'den dinlenmiş destek birliklerinin gelmesinin de etkisiyle savaş Müslümanların zaferiyle neticelenmiştir. Müelliflerimiz savaşın ilk iki gününde verilen kayıpları ekseriyetle sükût ile geçiştirmektedirler. İlk dört günde iki tarafın "çok fazla" kayıp verdiğini belirten İbn A'sem, İranlıların beşinci günde 10 bin kayıp verdiğini belirtmektedir.<sup>89</sup> Müslümanların 1.500 kayıp verdiğini belirten Mes'ûdî, İranlıların 30-40 bin kayıp verdiğini,<sup>90</sup> Makdisî ise öldürülen İranlılardan dolayı meydanın kan gölüne döndüğünü belirterek Müslümanların 2.500 kayıp

<sup>70</sup>Ahmed b. Davûd ed-Dîneverî, *el-Ahabârü't-Tivâl*, thk. Abdulmun'im Amir (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubu'l-Arabî, 1960), 115; Taberî, *Tarih*, 3/467; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Umem*, 1/201-205-206; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/ 280-281; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/29,31.

<sup>71</sup>Taberî, *Tarih*, 3/468; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/281.

<sup>72</sup>Taberî, *Tarih*, 3/487; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/289.

<sup>73</sup>Dîneverî, *Ahbâr*, 119.

<sup>74</sup>Taberî, *Tarih*, 486;

<sup>75</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/288.

<sup>76</sup>Halife, *Tarih*, 131.

<sup>77</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 252; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 1/211.

<sup>78</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/36, 38, 43.

<sup>79</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 105-106.

<sup>80</sup>Mes'ûdî, *Murûc*, 1/669.

<sup>81</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 105-106.

<sup>82</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 252; Taberî, *Tarih*, 3/535; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/235,294; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 1/211.

<sup>83</sup>Taberî, *Tarih*, 3/505; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/38.

<sup>84</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/39.

<sup>85</sup>Halife, *Tarih*, 131.

<sup>86</sup>Makdisî, *Tarih*, 5/171.

<sup>87</sup>İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/38, 43.

<sup>88</sup>Mes'ûdî, *Murûc*, 1/669.

<sup>89</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 106-113.

<sup>90</sup>Mes'ûdî, *Murûc*, 1/674-676.

verdiğine işaret etmektedir.<sup>91</sup> Başka kaynaklara göre Müslümanlar 8.500, Sâsânîler ise sadece son iki günde 20 bin kayıp vermiştir.<sup>92</sup> İbn Kesîr ise Sâsânîlerin Kâdisiye’de 20 bin, Müslümanların da 2.500 kayıp verdiğini belirtmektedir.<sup>93</sup> Vâkıdî’nin bu savaşta Müslümanların sadece 89 kayıp verdiği şeklindeki rivayetini<sup>94</sup> ise kayda değer bulunmamaktadır. Zira iki taraftan yaklaşık 80-90 bin kişinin savaştığı ve 4 gün süren bir savaş için bu rakam gerçekçi görünmemektedir.

Irak-İran fetihleri çerçevesinde meydana gelen en önemli ikinci savaş ise Celûlâ Savaşı’dır. Kaynaklar, 16/638 yılında meydana gelen Celûlâ Savaşı’nda Müslümanların sayısını 10 bin<sup>95</sup> veya 12 bin kişi olarak vermektedir.<sup>96</sup> Müslümanları 24 bin, İranlıları 80 bin kişi olduğunu belirten İbn A’sem<sup>97</sup> dışındaki müellifler, bu savaşa katılan İranlıların sayısı hakkında bilgi vermemektedirler. Ancak 100 bin İranlının öldürüldüğünü ve ölü sayısının fazlalığından dolayı bu savaşa Celûlâ (büyük felaket) isminin verildiğine işaret etmektedirler.<sup>98</sup> Ya’kûbî ise bu savaşta İranlıların “çok fazla” kayıp verdiğini belirtmekle yetinmektedir.<sup>99</sup> Öyle ki bu savaşta çok sayıda İranlı kadın cariye edilerek kendileriyle cinsel ilişkiye girildiğinden Hz. Ömer “Allah’ım ben Celûlâ esirlerinin çocuklarından sana sığınırım” demiştir.<sup>100</sup>

Fetihlerde oynadığı önemli rol nedeniyle İslâm tarihçilerince “Fethu’l-Futûh” diye isimlendirilen Nihâvend Savaşı, Kâdisiye’den sonraki en önemli savaştır. Mübalağalı istatistikler burada da görülmektedir. Bunlara göre Nihâvend Savaşı’nda 70 fille desteklenen Sâsânî kuvvetleri 150 bin,<sup>101</sup> 60 veya 100 bin<sup>102</sup> veya “sayılamayacak kadar çok” kişidir.<sup>103</sup> Müslümanlar ise bu savaşta 30 bin<sup>104</sup> veya “30 binden fazla”<sup>105</sup> kişidir.

Rivayete göre Nihâvend Savaşı’nda içi alevle dolan hendeklerde 80 veya 100 bin, savaşta da 30 bin olmak üzere İranlılardan 110-130 bin kişi etkisiz hale getirilmiştir.<sup>106</sup> Kılıçla öldürülenler haricinde ateşte 100 bin İranlının öldürüldüğünü, çok az İranlının kurtulduğunu ileri süren kaynaklar,<sup>107</sup> üç gün süren savaşta kanın su gibi aktığını, vadi ve ovaların ceset yığınları ile dolduğunu bildirmektedirler.<sup>108</sup> Mes’ûdî, “çok kalabalık” olan İranlıların “çok fazla” kayıp verdiğini,<sup>109</sup> Makdîsî de İranlıların, “sayısını sadece Allah’ın bilebileceği kadar çok” kayıp verdiğini iddia etmektedir.<sup>110</sup> Taberî’ye göre de Sâsânîlerin büyük kayıplarına karşın Müslümanlar “çok az sayıda” kayıp vermiştir.<sup>111</sup>

### 3. Kaynaklarımızda Fetihler Bağlamında Verilen Rakamların Tahlil ve Tenkidi

Kuşkusuz, kalbinde Allah yolunda cihat ve şehadet arzusunu barındıran Müslümanlar, iki güzellikten birini (şehadet veya zafer) arzularak<sup>112</sup> sayı ve teçizat bakımından daha üstün olan düşman ordularıyla savaşmışlardır. Bu savaşlarda dini motivasyon sayesinde Müslümanların galip gelmesi de gayet normaldir. Paralı düşman askerlerinin manevî motivasyondan yoksun oluşu ise onların elini zayıflatmıştır. Kur’an’da da işaret edildiği gibi “...Allah’ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük

<sup>91</sup>Makdîsî, *Tarih*, 5/174.

<sup>92</sup>Taberî, *Tarih*, 3/550; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/309, 313.

<sup>93</sup>İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/44.

<sup>94</sup>Vâkıdî, *Futûhu’s-Şam*, 2/178.

<sup>95</sup>İbn A’sem, *Futûh*, 152.

<sup>96</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 260; Taberî, *Tarih*, 4/24-25; Makdîsî, *Tarih*, 5/178; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 1/232; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/346; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/69.

<sup>97</sup>İbn A’sem, *Futûh*, 152.

<sup>98</sup>Halife, *Tarih*, 137; Taberî, *Tarih*, 3/604, 4/26; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 1/233; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/346; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/70.

<sup>99</sup>Ya’kûbî, *Tarih*, 2/38.

<sup>100</sup>Dîneverî, *Ahbâr*, 129.

<sup>101</sup>Taberî, *Tarih*, 4/122-123; İbn A’sem, *Futûh*, 229; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 243; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/392; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/106.

<sup>102</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 296.

<sup>103</sup>Makdîsî, *Tarih*, 5/180.

<sup>104</sup>Taberî, *Tarih*, 4/136; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/112.

<sup>105</sup>İbn A’sem, *Futûh*, 236.

<sup>106</sup>Taberî, *Tarih*, 4/136.

<sup>107</sup>Taberî, *Tarih*, 4/132; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, 1/251; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/110.

<sup>108</sup>İbn A’sem, *Futûh*, 248-249.

<sup>109</sup>Mes’ûdî, *Murûc*, 1/681.

<sup>110</sup>Makdîsî, *Tarih*, 5/182.

<sup>111</sup>Taberî, *Tarih*, 4/135.

<sup>112</sup>İbn A’sem, *Futûh*, 153.

*topluluklar vardır...*<sup>113</sup> Keza, Bizanslı casusun efendisine rapor ettiği gibi “gecelelerini ibadetle geçiren, gündüzleri ise oruçlu”,<sup>114</sup> “geceleleri âbid, gündüzleri savaşçı veya aslan olan”<sup>115</sup> veya Hâlid b. Velîd’in Irak fetihlerinde İranlı muhatabına söylediği gibi “...kâfirlerin yaşamayı arzuladığı gibi, ölüme (şehadet) susamış Müslümanların...”<sup>116</sup> İslâm’dan aldıkları ilham ile savaşlarda olağanüstü cesaret ve gayret sarf ettiklerini söylemek izahtan varestedir.

Bu çalışma hiçbir suretle, Müslümanların fütuhattaki cesaret, fedakârlık, gayret ve emeklerini küçümseme veya görmezden gelme peşinde değildir. Burada açıklığa kavuşturulmak istenen temel husus, fetih hareketlerinin bazılarının iddia ettiği gibi “çok kanlı” geçmediğini, esasen fütuhattaki düşman ordularının da –kaynaklarda gösterildiği kadar- kalabalık olmasının dönemin tarihi gerçekleri ile bağdaşmadığı hakikatini ortaya koymaktır. Esasen, Hz. Ömer’in çizdiği strateji doğrultusunda, coğrafi fetihden önce kalplerin fethinin gayreti içinde olan Müslümanların “öldürme” peşinde olmadığını, fetih hadiselerinde Müslümanların, kaynaklarda ifade edildiği kadar “çok fazla insan öldürmediğini” açıklığa kavuşturmak.<sup>117</sup>

Şimdi bütün bu savaşlar bağlamında kaynaklarda geçen rakam ve sayısal değerlerin otantikliğini masaya yatıralım. İslâm tarihi kaynakları, bilhassa fetih hareketleri boyunca Sâsânî ve Bizans ordularını olduğundan çok daha kalabalık göstermişlerdir.<sup>118</sup> Aynı eserler, düşmandan öldürülen veya esir edilen kişi sayısında da çok abartılı rakamlar vermişlerdir. İslam ordusundaki asker sayısına ilişkin verilen rakamların ise daha gerçekçi olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, olayı nakleden râvînin İslam ordusuna dair elinde gerçeğe yakın bilgilerin olmasından kaynaklanmış olmalıdır.<sup>119</sup>

Fetih hareketleri, o dönemin iki süper gücü olan Bizans ve Sâsânîlerin 26 yıllık kesintisiz ve yıpratıcı büyük savaşlarının (cenghâ-yı fersâyîşî) (603-628) hemen akabinde meydana gelmiştir. Kaynaklar, 26 yıllık bu savaşın Bizans ve İran’ı demografik, ekonomik, askerî ve siyasî açıdan çökerttiğini, onları askerlik hizmeti için gerekli insan kaynağından yoksun bıraktığını, askerî lojistiği zora soktuğunu özellikle vurgulamaktadırlar.<sup>120</sup> Bu hakikat, fetihlerde Müslümanlar karşısında konumlanan düşman orduları hakkında bizlere “kilit önemde” bir fikir vermektedir. Öte taraftan Bizans’ın, İranlılarla mücadele edebilmek için Hazar Türklerinden 40 bin kişilik askerî destek alması,<sup>121</sup> İranlıların ise Avarlarla ittifak kurması,<sup>122</sup> bu iki devletin fetihlerden hemen önce askerî güçlerinin ne kadar zayıfladığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Sâsânî vassal devleti Hire’nin, 602-603 yıllarında II. Hüsrev Pervîz tarafından yıkılması, İran’ın batı sınırlarını bedevi Araplara karşı savunmasız hale getirirken;<sup>123</sup> Bizans Vassal devleti

<sup>113</sup>*Kur’ân Yolu Meal-Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/249.

<sup>114</sup>Vâkîdî, *Futûhu’s-Şam*, 1/149; İbn A’sem, *Futûh* 120; Ezdî, *Futûh*, 133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/15.

<sup>115</sup>Taberî, *Tarih*, 3/418; Ezdî, *Futûh*, 85; İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 2/261; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/7.

<sup>116</sup>Taberî, *Tarih*, 3/346, 370; İbn A’sem, *Futûh*, 51; Ezdî, *Futûh*, 59; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/513.

<sup>117</sup>Hz. Ömer’in fetih stratejisi için bkz. Turun, *İran’ın Fethi*, 90-95.

<sup>118</sup>Turun, *İran’ın Fethi*, 87-89.

<sup>119</sup>Fütuhattaki Müslüman askerler kabile esasına göre sayılmışlardır. Bazen kaynaklar, doğrudan her bir kabilenin kaç savaşçı ile fetihlere katıldığını belirtirken, bazen daha genel olarak Yemeni/Kahtânî ve Adnânî/Nizarî gibi genellemeler ile toplam savaşçı sayısına işaret etmişlerdir.

<sup>120</sup>*The Chronicle of Theophanes Confessor*, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, İngilizceye Tercüme Cyril Mango- Roger Scott (Oxford: Clarendon Press, 1997), 466; İhsan Yârşatur, Huzûr-ı İrânîyân *Der Cehân-ı İslâm*, Fasçaya çev. Feridun Meclîsî, (Tahran: Murvarîd, 1381), 15; İhsan Yârşatur, *Tarih-i İnan Ez Sulûkiyân Ta Furûpâşî-yi Sâsânîyân*, Fasçaya çev. Hasan Enûşe (Tahran: Emîr Kebîr, 1380), 3/1, 269; Türec Deryâyî, *Sukût-ı Sâsânîyân: Fatihan-ı Hâricî, Mukâvemet-i Dâhilî ve Tasvîr-i Pâyân-ı Cehan*, Fasçaya çev. Mansure İttihadiye (Tahran: Neşr-i Tarih-i İnan, 1383), 59; Bertold Spuler, *Cehân-ı İslâm Der Doran-ı Hilafet*, Fasçaya çev. Kamer Âryân (Tahran: Sipehr, 1354), 47; Muhammed-i Muhammed Melâyirî, *Tarih ve Ferheng-i İnan Der Doran-ı İntikâl Ez Asr-ı Sâsânî Be Asr-ı İslâmî* (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375), 1/235; Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 39-40; Robert G. Hoyland, *In God’s Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (Newyork: Oxford University Press, 2015), 56-57; Aleksandr Aleksandroviç Vasilyev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Arif Müfid Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 250-253; Gerorg Ostrogrosky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 92.

<sup>121</sup>*The Chronicle of Michael the Great*, Ermeniceden çev. Robert Bedrosian (New Jersey: Sources of the Armenian Tradition, 2013), 133; Hoyland, *Arab Conquests*, 94.

<sup>122</sup>Vasiliev, *Bizans Tarihi*, 251.

<sup>123</sup>Abdulhoseyn Zerînkûb, *Tarih-i İnan Ba’d Ez İslâm* (Tahran: Emîr Kebîr, 1383), 298; Melâyirî, *Asr-ı İntikâl*, 1/301; Nasır Râd, *Tarih-i Serzemîn-i İlam* (Tahran: İntişârât-ı Argânûn, 1374), 130-131; Caferîyân Resul, *Tarih-i Siyasî-yi İslâm – Tarih-i Hulefâ-* (Kum: Delil-i Mâ, 1382), 57; Keyûmers Mîrzâyî, “Berresi-yi Revâbit-ı Siyasî-yi Sâsânîyân ve İmâret-i Arabî-yi Hire Ez Âğâz Ta Sukût-ı İn İmâret”,

Gassanilerin de 613-614 yıllarında Sâsânîlerce ortadan kaldırılmış olması da<sup>124</sup> Suriye'deki Hıristiyan Arapların düzenli bir orduyu sevk ve idare etmesini zora sokmuştur.

İslâm tarihi kaynakları, Müslümanların kalabalık bir şekilde fütuhata başladığını haber vermektedir. Kaynaklar, ilk iki halifenin cihat çağrısı üzerine, Müslüman Arapların fetih hareketlerine katılmak üzere Medine'ye doğru kalabalık bir şekilde akın ettiklerini belirtmektedir.<sup>125</sup> Vâkidî Suriye fetihleri ile ilgili şöyle demektedir: "...Müslümanların başarılı olması ve ganimet elde etmesi üzerine Mekke, Hicaz ve Yemenliler Ahiret sevabı ve ganimet kazanmak için Şam'a gitmek üzere birbirleri ile yarışa giriştiler."<sup>126</sup> Benzer ifadeler kullanan Belâzûrî'ye göre de orduları Suriye'ye sevk eden Hz. Ebubekir'in Mekke, Taif, Yemen, Hicaz'daki kabileleri askere çağırması üzerine, Araplar dört bir yandan Medine'ye gelmişlerdir.<sup>127</sup> Keza başka kaynaklar da ilk iki halifenin çağrısı üzerine Arap kabilelerinin Irak ve Suriye'ye akın ettiklerine işaret etmektedirler.<sup>128</sup>

Hıristiyan ve Mecûsî kaynaklarından da Müslümanların kalabalık bir şekilde fetihlere giriştiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hıristiyan kaynakları, Seracenlerin (Araplar) çok kalabalık bir şekilde Suriye fetihlerine katıldığına işaret etmektedirler.<sup>129</sup> Keza Hûzistan Kroniğinin müellifi de "...Yezdgerd döneminde, deniz kenarındaki kum misali kalabalık bir şekilde İran'a saldıran İsmailoğullarının (Araplar) önünde hiçbir zırh, kalkan, duvar veya siperin duramadığını..." ifade etmektedir.<sup>130</sup> 3/9. asırda telif edilen Mecûsî bir kaynakta da şu ifadeler yer almaktadır: "...Yezdgerd padişah olunca 20 yıl hükümdarlık yaptı. O dönemde Araplar çok kalabalık bir şekilde İran'a saldırdılar. Yezdgerd'in onlarla savaşacak gücü yoktu. (Bu nedenle) o, Horasan ve Türkistan'a kaçtı. O, oradan at, adam ve yardım istedi. ..." <sup>131</sup> Bu kaynaklar, Müslümanların kalabalık bir şekilde fetihlere katıldığını bildiren İslam tarihi kaynaklarını teyit etmektedirler. Bu veriler ışığında fetih hareketlerinde cihat, şehadet ve ganimet dürtüsü ile hareket eden Müslümanların sayısının, 26 yıllık savaşta her açıdan yıpranan Bizans ve İranlılara oranla onlarca kat az olmadığını söylemek mümkündür.

Suriye fetihlerinde Müslümanlara karşı savaşan Bizans ordusunun asker sayısı hakkında bir fikir sahibi olmak için Bizans, Ermeni ve Süryanî kaynaklar ile bu kaynaklar üzerinde çalışma yapan araştırmacıların verdiği rakamlara da bakmakta fayda vardır. Bizans Vakanüvisi Theophanes (758-818) Mûte Savaşı'ndaki asker sayısı hakkında bilgi vermemesine rağmen, Müslümanların bu savaşta üç komutanı ile birlikte askerlerinin büyük bir kısmını kaybettiğini iddia etmektedir.<sup>132</sup> Halbuki İslâm tarihi kaynaklarına göre Müslümanlar sadece 8 veya 12 şehit vermiştir. Hz. Ebubekir dönemindeki savaşta (Ecnadeyn?) Bizans ordusunu 300 kişi olarak gösteren Theophanes,<sup>133</sup> Hz. Ömer dönemindeki Suriye fetihleri için Bizanslıları 40 bin veya 80 bin olduğunu belirtmektedir.<sup>134</sup> Nikephoros (ö. 811 veya 815) ise Suriye fetihlerinin detayı ve ordudaki asker sayısı hakkında bilgi vermemektedir.<sup>135</sup> Sebeos (ö. VII. yüzyıl) ile Süryani kronikçi Mikail'e göre ise fetih sırasında Bizanslılar 70 bin kişidir.<sup>136</sup> Siirt Kroniğinin müellifine göre ise Müslümanların özverisi ve başarısı hakkında rapor alan Heraklius, bu durumu Allah'ın İsmailoğullarına bir vaadi olarak değerlendirip direnmenin bir fayda sağlamayacağı kanaatine varmış ve

*Tarih Der Ayine-i Pejûhiş* 8/3 (Güz-1390), 87-108; Kûroş Salihî, "Nakş-ı Zaman ve Mekân Der Eserpezirî-yi Dihkânân Ez Futuh-ı İlsamî," *Tarih-i İran* 5/63 (Kış-1388), 130-160.

<sup>124</sup>Ahmet Ağırakça, "Gassaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/397-398.

<sup>125</sup>Vâkidî, *Futûh*, 1/62; Belâzûrî, *Futûh*, 249; Taberî, *Tarih*, 3/389-391, 486; İbn A'sem, *Futûh*, 61.

<sup>126</sup>Vâkidî, *Futûhu's-Şam*, 1/61, 101.

<sup>127</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 1/111.

<sup>128</sup>Ya'kûbî, *Tarih*, 2/12; Ezdî, *Futûh*, 6-7; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/31.

<sup>129</sup>Theophanes, *Cronicle*, 470.

<sup>130</sup>*Rûydâtnâme-i Hûzistân -Rivâyetî Ez Âherîn Sâlhâ-yı Pâdîşâhî-yi Sâsânî-*, Farsçaya çev. Hudâdâd-ı Rızahânî (Tahrân: Hikmet-i Sîna, 1395), 89.

<sup>131</sup>Ferenbeğ-i Dâdeğî, *Bundehiş*, Farsçaya çev. Mihrdâd Behâr (Tahrân: Tûs, 1395), 141; Mihrdâd Behâr, *Pejûhiş Der Esâtîr-i İran* (Tahrân: Agâh, 1391), 186.

<sup>132</sup>Theophanes, *Cronicle*, 466.

<sup>133</sup>Theophanes, *Cronicle*, 467.

<sup>134</sup>Theophanes, *Cronicle*, 467-468.

<sup>135</sup>Nikephoros Patriarch of Costantinople, *Short History*, İngilizceye çev. Cyril Mango (Washington: Dumbarton Oaks, 1990), 186-187.

<sup>136</sup>Sebeos, *Heraklius Tarihi*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2020), 89; The Chronicle of Michael, 136.



pasif bir direniş sergilemiştir.<sup>137</sup> İslâm tarihi kaynakları da Müslümanların fedakârlık ve kararlılığını gören Heraklius'un, Yermük Savaşı'ndan sonra daha fazla inat etmeden istemeyerek de olsa Suriye'ye veda ettiğini bildirmektedirler.<sup>138</sup>

Esasen fetihler, İran-Bizans barışının imzalandığı bir ortamda başlamıştır. Bilindiği gibi 26 yıl süren İran-Bizans savaşında İran'ın mağlup olması üzerine 8/628 yılında iki devlet arasında barış anlaşması imzalanmıştır. Anlaşmaya göre, İran kutsal haçı iade edecek, ayrıca her iki taraf da savaş esnasında ele geçirdikleri topraklardan çekileceklerdi.<sup>139</sup> Batılı kaynaklar Heraklius'un, Bizans'ın Sâsânîlere karşı kazandığı zaferi kutlamak, İranlıların iade ettiği kutsal haçı Kudüs'teki yerine bırakmak ve hacetmek üzere 8/629 yılında Suriye'de bulunduğu işaret etmektedirler.<sup>140</sup> İşte tam da İran-Bizans barışının sağlanmasından bir yıl sonra meydana gelen Mûte Savaşı esnasında (8/629) hac ibadeti için bölgede bulunan Heraklius'a<sup>141</sup> 200 bin kişilik bir ordunun eşlik etmesi makul ve olası görünmemektedir. Çünkü o dönemin şartlarında 200 bin kişilik bir ordunun lojistiğini sağlamanın zorluğu yanında, barışın hâkim olduğu bir ortamda bu büyüklükte bir orduyu hazır kıta bekletmenin bir izahı da olmasa gerekir.

Kuşkusuz, Bizans ile Sâsânîlerin, 26 yıllık savaşının son yıllarındaki asker sayıları, bu iki devletin ordularının fütuhattaki rakamlarının sahihliği hakkında da bizlere fikir verecektir. İranlıların bu savaşta 40 bin kişi olduğunu belirten Theophanes, Bizans ordusuna ilişkin rakam zikretmemektedir.<sup>142</sup> Sebeos'a göre ise Heraklius'un 30 bin askeri vardı.<sup>143</sup> Ancak kronik yazarlarının aktardıklarından Bizanslıların, Sâsânî başkomutanı Şehrberâz'ı yanına çekmek suretiyle İranlıları nihai yenilgiye uğrattığı anlaşılmaktadır.<sup>144</sup> Nitekim Sâsânî tarihi uzmanlarına göre de İran'ın 8/628'de Bizans'a karşı yenilmesinin temelinde Şehrberâz başta olmak üzere İranlı bazı soylu ailelerin Bizanslılar ile yaptığı iş birliği yatmaktadır.<sup>145</sup> Dolayısıyla Bizans'ın Sâsânîlere karşı galip gelmesinin, ordusunun çok kalabalık olması ile hiç bir ilgisi yoktur. Hoyland'a göre de 5 bini Bizanslı, 40 bini Hazarlar olmak üzere Rumlar toplamda 45 bin askerden müteşekkil idi.<sup>146</sup> Ayrıca Bizanslılara destek güç olarak gelen Hazarların da 627 yılında ülkelerine döndüklerini<sup>147</sup> ifade etmek gerekir.

Çağdaş araştırmacılardan Kaegi, Bizans ordusunun Suriye fetihlerinde 10-20 bini Bizanslı, 15-20 bini de Hıristiyan Arap olmak üzere yaklaşık 30-40 bin,<sup>148</sup> de Geoje ise 80 bin kişilik bir askerî güç<sup>149</sup> ile Müslümanlara mukavemet ettiğini belirtmektedir. Bizans tarihçisi Otrogorsky, ordudaki asker sayıları hakkında herhangi bir rakam vermezken,<sup>150</sup> Vasiliev'e göre ise -Hıristiyan Arap güçleri dâhil- Bizans ordusu Suriye-Filistin fetihleri sırasında 27 bin askerden oluşan Müslüman ordusundan daha azdır.<sup>151</sup>

Suriye fetihlerinde Bizanslıların kayıpları noktasında Hıristiyan kaynaklar da birbirinden çok farklı bilgiler vermektedir. Hûzistan Kroniği, Bizanslıların 10 bin<sup>152</sup> veya 100 bin kayıp verdiğini

<sup>137</sup> *et-Tarihu es-Siirdî*, thk. Adday Şir (İstanbul: Ma'had Turasil Kurdî, 2010), 197-198.

<sup>138</sup> İbn A'sem, *Futûh*, 149; Ezdî, *Futûh*, 133, 213.

<sup>139</sup> *Rûydâtnâme-i Hûzistan*, 84-85; Sebeos, *Heraklious Tarihi*, 80-82, 85; Theophanes, *Cronicle*, 457-458; Vasiliev, *Bizans Tarihi*, 252; Pîrniyâ, Hasan, *Tarih-i İran-ı Bâstân* (Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1391), 225; Seyyit Şehmerdân, *Tarih-i Zertoştîyân Pes Ez Sâsânîyân* (Tahran: Çap-ı Rastî, 1360), 28; Celîlîyân, Şehrâm, "Du Padişah Der Âstâne-yii Nabûdî-yi Sâsânîyân", *Tarih-i İran* 5/69 (Kış-Bahar-1390), 23-42.

<sup>140</sup> Sebeos, *Heraklius Tarihi*, 84-85; Theophanes, *Cronicle*, 457-458; Vasiliev, *Bizans Tarihi*, 252; Otrogorsky, *Bizans Tarihi*, 97.

<sup>141</sup> Theophanes, *Cronicle*, 458. (Taberî ise Heraklius'un Yermük Savaşı yılında Hac ibadeti için bölgede bulunduğu işaret etmektedir. Bkz. Taberî, *Tarih*, 3/402).

<sup>142</sup> Theophanes, *Cronicle*, 439.

<sup>143</sup> Sebeos, *Heraclius Tarihi*, 79.

<sup>144</sup> Theophanes, *Cronicle*, 452-458; 132-133; Michael, *The Cronicle Of Michael*, 136.

<sup>145</sup> Pîrniyâ, *Tarih-i İran*, 224; Melâyirî, *Asr-ı İntikâl*, 1/269; Arthur Christensen, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*, Farçsaya çev. Reşid Yasmi (Tahran: Duniyâ-yı Kitâb, 1368), 639, 642; Kolesnikov, Ali İvanoviç, *İran Der Âstâney-i Sukût-ı Sâsânîyân*, Farçsaya çev. Muhammed Refik Yahyayî (Tahran: Kend ü Kâv, 1389), 161; Âbhîz, Ebu'l-Fadl, *Nakş-ı Hanedanhâ-yı Bozorg-ı Sâsânî Der Sukût-ı Devlet-i Sâsânî* (Meşhed: Meşhed Firdevsî Üniversitesi, Ali Şeriatî Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 1394), 161.

<sup>146</sup> Hoyland, *Arab Conquests*, 94.

<sup>147</sup> Otrogorsky, *Bizans Tarihi*, 96.

<sup>148</sup> Kaegi, *Islamic Conquests*, 39-41. (Kaegi'ye göre Müslüman Arap fetihleri sürecinde İtalya, Balkanlar, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye, Anadolu ve Ermenistan'ı yani bütün Bizans topraklarını koruyan Bizans ordusu 98-113 bin kişi aralığındadır.)

<sup>149</sup> Michael Jan de Geoje, *Mémoires Mémoire Sur La Conquête De La Syrie* (Leiden: Brill, 1900), 113.

<sup>150</sup> Otrogorsky, *Bizans Tarihi*, 102-106;

<sup>151</sup> Vasiliev, *Bizans Tarihi*, 268.

<sup>152</sup> *Rûydâtnâme-yi Hûzistan*, 90.

bildirmektedir.<sup>153</sup> Hoyland'ın aktardığına göre Süryani patrik Thomas the Presbyter kroniğinde Gazze yakınlarında meydana gelen savaşta (Yermük?) 4 bin fakir köylü öldürülmüştür.<sup>154</sup> Bizanslıların büyük bir yenilgi aldığını aktaran Mozarabic 754 Kroniği sayı vermezken, Mikail kroniğinde Bizanslıların Suriye fetihlerinde 40 bin,<sup>155</sup> Yermük Savaşı'nı anlatan başka bir Süryanice metinde ise 50 bin kayıp verildiği anlatılmaktadır.<sup>156</sup> Bu rakamların mütenakız olması bir yana, bunlar bütün Suriye fetihleri boyunca verilen kayıplardır. İslam tarihi kaynaklarına göre ise her bir savaşta düşman kayıpları neredeyse on binleri hatta yüz binleri aşmaktadır.

Yukarıda işaret edildiği üzere İslam tarihi kaynaklarında zikri geçen savaşlarda Müslümanların Bizanslılardan öldürdüğü iddia edilen asker sayısına ilişkin verilen rakamların da çok abartılı olduğunu ifade etmiştik. Ecnâdeyn Savaşı örneğinde 90-100 bin kişilik olduğu iddia edilen Bizanslıların 50 bin kayıp vermesi, buna mukabil Müslümanların sadece 450 şehit vermesi; Fihl Savaşı'nda 60-80 bin kişilik Bizanslıların 10-11 bin, hatta 80 bin kaybına karşılık, Müslümanların sadece 17 kayıp vermesi rasyonel görünmemektedir. Yermük Savaşı'nda ise yaklaşık 30 bin kişilik Müslüman orduya karşı savaşan 200-500 bin kişi arasında olduğu iddia edilen Bizans ordusundan 70 bin, 105 bin veya 150 bin askerın öldürülmesi, 100 bin kişinin esir edilmiş olması da mümkün görünmemektedir. Keza Suriye'de bu kadar ağır kayıp veren Bizanslıların, İfrikkiye fetihlerinde Müslümanlara karşı tekrar 120 bin kişilik bir ordu toplayabilmesi<sup>157</sup> mümkün müdür? Özellikle Mûte Savaşı örneğinde olduğu gibi 200 bin kişilik Bizanslıların yarım gün süren bir savaşta Müslümanlardan sadece 8-12 kişi şehit etmiş olmasını izah etmek zordur.

İddia edildiği gibi Bizanslıların Ecnâdeyn Savaşı'nda 50 bin kayıp vermesi durumunda kısa süre sonra vuku bulan Fihl Savaşı'na 80 bin kişilik bir askerî güç toplaması mümkün olmasa gerektir. Keza Fihl Savaşı'nda 80 bin kayıp veren bir ordunun aynı yıl meydana gelen Dımaşk kuşatmasında 60 bin<sup>158</sup> veya 80 bin kişilik bir ordu toplaması ihtimal dâhilinde değildir.<sup>159</sup> Kaldı ki el-Ezdî, Dımaşk kuşatmasında Heraklius'un, Humus ve diğer bölgelerden gönderdiği destek kuvveti ile Bizanslıların sayısının ancak 15 bine ulaştığını belirtmektedir.<sup>160</sup> Veya Dımaşk muhasarasında düşmandan bin kişi öldürülmesine rağmen Müslümanlardan bir can kaybının bile olmaması<sup>161</sup> veya sadece 5 şehit vermesi mantıklı istatistikler değildir.<sup>162</sup> Kuşkusuz Yermük'ten önce toplamda 150 bine yakın kayıp veren Bizans'ın, bir yıl sonra meydana gelen Yermük Savaşı'nda o dönemin şartlarında, 200-500 bin kişilik bir askerî güç toplamasının imkânı da yoktur.<sup>163</sup> Öte taraftan 30 bin kişilik bir Müslüman kuvvetinin, yarım gün süren bu çatışmalarda kendilerinden en az 10 kat büyük olan bir ordudan 50 bin, 100 bin kişiyi bir günde öldürmesi, bir o kadarını da esir etmesi makul görünmemektedir. Ayrıca yenilmekte olduğunu gören düşman ordusunun geri çekilme taktiğini hiç uygulamadığını düşünmek mümkün müdür? Çünkü Mûte Savaşı'nda toplu imha ile karşı karşıya kalan Müslümanların geri çekilmiş olması gibi, Bizans ve Sâsânîlerin de mağlubiyet esnasında geri çekildiğini veya askerlerin öldürülmemek için kaçtığını tahmin etmek zor değildir. Söz konusu iki devletin güçlü devlet geleneği, ordu disiplini ve askerî tecrübesi göz önünde bulundurulduğunda tezimizin haklılığı ortaya çıkacaktır. Kaldı ki Taber'nin rivayetinden bizzat Müslümanların, yenilen düşmanın kaçışına göz yumduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yermük Savaşı'nda

<sup>153</sup>Rûydâtnâme-yi Hûzistan, 90, 101.

<sup>154</sup>Hoyland, *Arab Conquest*, 42-43; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It* (New Jersey: The Darwin Press, 1997), 120. (Müslümanlar sivil köylüleri öldürmeyeceğine göre bu savaşta asker bulmakta zorlanan Bizanslıların, Çiftçileri orduya almış olması güçlü bir ihtimaldir. Bu durum bile Bizanslıların asker kaynağının ne kadar kısıtlı olduğunu göstermektedir.)

<sup>155</sup>*The Chronicle of Michael*, 136.

<sup>156</sup>Abdurrahman Acar, "Müslümanlarla Bizans Arasındaki Yermük Savaşı'nı Anlatan Süryanice En Eski Metin", *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 73.

<sup>157</sup>İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 2/463.

<sup>158</sup>Vâkıdî, *Futûh*, 50.

<sup>159</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/119.

<sup>160</sup>Ezdî, *Futûh*, 83-84.

<sup>161</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 75.

<sup>162</sup>Vâkıdî, *Futûh*, 1/33.

<sup>163</sup>Öte taraftan Halife, Bizanslıların bu harekât esnasında Ebû Ubeyde ile barış yaptığını belirtmektedir. Bkz. Halife, *Tarih*, 127.

yenilip vadide kısırılan Bizans askerlerini tamamen imha etmek mümkün iken onlara yol açılmış ve geri çekilmelerine/kaçmalarına göz yumulmuştur.<sup>164</sup>

Şimdi de Irak-İran fetihlerini aynı açıdan mercek altına alalım. İlgili dönemin dünya konjonktürü ve fetihlerin hemen öncesinde meydana gelen siyasî-askerî gelişmelerin arka planı göz önünde bulundurulduğunda Sâsânî ordularının da kaynaklarda geçtiği kadar kalabalık olmadığı net bir şekilde görülecektir. İran ordularının kalabalık olmadığı görüldüğünde, savaşlarda düşmandan öldürüldüğü iddia edilen asker sayısının da çok abartılı olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır.

Taberî, İbnü'l-Esir ve İbn Kesîr'in rivayetlerine bakıldığında Hâlid b. Velîd, Irak fetihleri sırasında Sâsânîlerden çok fazla düşman askeri öldürmüştür. Ancak diğer tarihçilerin rivayetlerine göre, Irak toprakları ekseriyetle sulh ile fethedilmiştir. Örneğin Halife, Hâlid'in fetihlerine ilişkin ordudaki asker sayısı ve savaşlarda öldürülen kişilere ait rakamlar vermezken, Nehru'l-Mer'e, Meysan, Kesker, Zenderûd, Ulleys, Bârûsmâ, Hürmüzgerd, Nehru'l-Melik ve Hîre'nin barış ile fethedildiğine işaret etmektedir.<sup>165</sup> Hâlid'in Irak faaliyetleri çerçevesinde sadece Aynu't-Temr'deki çatışmadan söz eden Dineverî ise Hire'nin barış ile fethedildiğini zikretmektedir.<sup>166</sup> Keza bu kapsamda sadece Aynu't-Temr'in fethi ve Hâlid'in Suriye cephesinde görevlendirilmesine değinen Belâzûrî de onun Irak fetihleri hakkında başka da bir bilgi vermemektedir.<sup>167</sup> İbn A'sem de onun, sadece Ubulle, Hîre ve Aynu't-Temr fethinden söz etmektedir ki buna göre Übülle hariç diğer bölgeler sulh ile fethedilmiştir.<sup>168</sup>

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre Hire'nin fethedilmesi ile "bekle gör" siyasetini izleyen mahalli hâkimler, Hâlid ile anlaşma yolunu seçmişlerdir. Kissu'n-Natif merzbânı Salubâ b. Nastûna ve Fırat dihkânı Zâd b. Bihiş,<sup>169</sup> Banikya ve Barusma merzbânı Câban<sup>170</sup> Hîre'nin fethinden sonra Müslümanlarla barış imzalayan mahalli idarecilerdir. Hâlid'in Irak fetihlerine çok özet bir şekilde değinen Makdisî'nin anlatımlarından da Hâlid'in Irak'ı çoğunlukla "sulh ile" fethettiği anlaşılmaktadır.<sup>171</sup> Bu verilerden hareketle Hâlid b. Velîd'in Irak fetihlerinin bazı kaynakların iddia ettiği kadar "kanlı" olmadığını ve "şiddet içermediğini" söylemek gerekir. Kanaatimizce Hâlid, Irak'a varmadan önce Müsennâ b. Harise Irak'ın sınır boylarını fethetmiş olmalıdır. Nitekim tarihçiler Müsennâ b. Harise'nin, Hâlid'in Irak cephesinde görevlendirilmesinden bir yıl önce Sâsânîlere akın düzenlediğini haber vermektedir.<sup>172</sup> Bu durumda el-Âmilî'nin de işaret ettiği gibi Hâlid'in, Müsennâ'nın önceden fethettiği bölgelerde anlaşma imzalamak suretiyle<sup>173</sup> fetihlere resmîyet kazandırdığını söylemek mümkündür. Öte yandan Sâsânî tarihi uzmanı Zerrînkûb'un da haklı olarak belirttiği gibi büyük ihtimalle Hâlid, Irak'taki Hıristiyan Arapları te'dîb etmek ve mürted kabilelerin işbirlikçilerini hizaya getirmek amacıyla Irak'a gitmesine rağmen savaş, sonraki süreçlerde Sâsânî zayıflığının anlaşılması üzerine İran-Arap savaşına doğru evrilmiştir.<sup>174</sup> Nitekim Irak cephesinde "planlanan hedefler"e varan Hâlid'in hemen sonrasında Suriye cephesinde görevlendirilmesi de bunu göstermektedir.

Hâlid'in küçük çaplı ordusu ile her bir savaşta 10 bin, 30 bin veya 100 bin kişiyi öldüremeyeceği ise meselenin başka bir boyutudur. Araştırmaya konu ettiğimiz bazı kaynaklar Hâlid'in, Müsennâ'nın güçleri dâhil 18 bin kişi ile Irak fetihlerine başladığını belirtmektedirler.<sup>175</sup> Irak'tan Suriye'ye giden Hâlid'in askerlerini ikiye bölerek yarısını Irak'ta bıraktığı noktasında ise neredeyse bütün kaynaklar hemfikirler.<sup>176</sup> Ancak yukarıda 18 bin sayısını veren aynı kaynaklar, Hâlid'in Suriye cephesine sadece

<sup>164</sup>Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tarih*, 3/400.

<sup>165</sup>Halife, *Tarih*, 118-119.

<sup>166</sup>Dineverî, *Ahbâr*, 113.

<sup>167</sup>Bkz. Belâzûrî, *Futûh*, 111-115.

<sup>168</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 54.

<sup>169</sup>Taberî, *Tarih*, 3/367-68; İbn A'sem, *Futûh*, 54; İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/343,348.

<sup>170</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/343.

<sup>171</sup>Bkz. Makdisî, *Tarih*, 5/166.

<sup>172</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 238; İbn A'sem, *Futûh*, 47.

<sup>173</sup>İ el-Kûrânî el-Âmilî, *Kıraatun Cedîde li'l-Fütûhâti'l-İslâmiyye* (Kum: Neşr-i Bakiyât, 1432), değişik sayfalar.

<sup>174</sup>Zerrînkûb, *Tarih-i İran*, 295.

<sup>175</sup>Örneğin bkz. Taberî, *Tarih*, 3/347; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2/235; İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/344.

<sup>176</sup>Taberî, *Tarih*, 3/406, 408, 411; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2/252.

300 veya 500 kişi ile gittiğini haber vermektedir.<sup>177</sup> Öte taraftan Belâzûrî'ye göre Hâlid, en zorlu savaşı olan Aynu't-Temr fethine sadece 500, 600 veya 800 kişi ile katılmıştır.<sup>178</sup> Vâkıdî, Hâlid'in 1500;<sup>179</sup> İbnu'l-Esir, 500, 600, 800, 6 bin veya 9 bin,<sup>180</sup> İbn Kesîr ise 900, 6 bin veya 9 bin kişi ile Suriye'ye hareket ettiğini belirtmektedir.<sup>181</sup> Bu veriler Hâlid'in küçük bir ordu ile Irak seferine çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla dakik bir okumaya tabi tutulduğunda Hâlid'in en fazla 2-4 bin kişi ile Irak fetihlerine katıldığı söylenebilir. Bu nedenle –faraza Hâlid b. Velîd'in şiddet eğilimli ve acımasız olduğu kabul edilse bile-<sup>182</sup> bir tarihçinin, Hâlid'in maksimum 4 bin kişi ile giriştiği fetihlerde bir yıl içinde sayıları 250 bini aşan kişiyi katlettiğini kabul etmesi gerçekçi değildir.

Esasen yukarıda Suriye fetihleri bağlamında yapılan değerlendirmelerin hepsi Irak-İran fetihleri için de geçerlidir. Hâlid'in Irak fetihleri sırasında 100-200 bin civarında askerini kaybeden Sâsânîlerin, Kâdisiye'de 150-200 bin kişilik güç toplaması mümkün değildir. Keza Kâdisiye'de 40 bin kayıp veren İranlıların, Celûla'da 100 bini aşkın orduyu toplaması, Celulâ'da bütün ordusu imha olan Sâsânîlerin, Nihâvend'te 150-200 bin kişilik bir ordu toplaması mümkün değildir. Bu noktada Mecûsî kaynakları iki tarafın orduları hakkında bilgi vermemekle birlikte, yukarıda geçtiği üzere “Arapların çok kalabalık bir şekilde İran'a saldırdığını, İran şahının direnmeye güç yetiremediğini” belirtmektedir. Hıristiyan kaynaklarına bakıldığında da İran ordusundaki asker sayıları 100 binleri aşmamaktadır. Örneğin Sebeos Sâsânîlerin, Yezdgerd'in 10. yılında –ki Nihâvend Savaşına tekabül etmektedir- yapılan savaşa 60 bin, Arapların ise 40 bin kişi ile katıldığını belirtmektedir.<sup>183</sup> Irak fetihlerinde, İranlıların yenildiğini belirten Hûzistan kroniğinin müellifi ise Kâdisiye Savaşı'nı tek cümle ile geçiştirmekte ve asker sayıları hakkında bilgi vermemektedir.<sup>184</sup> Ancak bu kronik de yukarıda geçtiği üzere Arapların “kum misali” kalabalık bir şekilde İran'a saldırdığını rivayet etmektedir.

İslâm tarihi, Hıristiyan ve Mecûsî kaynaklarının verdiği bilgiler bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda Suriye fetihleri sırasında Bizans ordusunun Hıristiyan Arap güçleri ile birlikte yaklaşık 45-60 bin civarında, Müslümanların ise yaklaşık 25-40 bin civarında olduğunu söylemek mümkündür. Keza Hz. Ömer döneminde yapılan Irak-İran fetihlerinde ise Müslüman Arapların 35-40 bin kişi ile katıldığı; Sâsânîlerin ise 50-70 bin kişilik bir güç ile mukavemet ettiği ifade edilebilir. Bu rakamların, “...Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener...”<sup>185</sup> âyetinin ruhuna da daha uygun düştüğü kanaatindeyiz. Dolayısıyla fetihler sırasında Bizans ve Sâsânî orduları Müslümanlardan kalabalık olmasına rağmen, bu fazlalık en çok bir buçuk, iki katı kadardır. Karineler, 30 yıldan fazla süren Irak-İran fetihleri boyunca Sâsânîlerden 20-30 bin, Suriye fetihlerinde de Bizanslılardan 10-15 bini aşkın düşmanın öldürülmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bir tarihçinin, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki fetihlerde kaynaklarda geçtiği şekliyle yüzbinleri hatta milyonları aşan insanın öldürüldüğünü kabul etmesi makul görünmemektedir.

#### 4. Kaynaklarda Geçen Sayıları Tartışmalı Hale Getiren Hususlar

Savaşlardaki asker sayısı ve verilen kayıplara ilişkin verilen istatistiklerde kaynaklar arasında büyük bir uçurum vardır. Hatta çoğunlukla aynı kaynakta verilen rakamlar arasında bile bir “tutarlılık” yoktur. Dolayısıyla kaynakların verdiği sayısal değerlerin çelişkili olması, bu rakamları “tartışmalı” hale getiren ve bizleri belirtilen istatistiklerin doğru olmadığı sonucuna götüren önemli bir göstergedir. Bu durum, müelliflerin elinde bu hususta net veri, belge ve bilançoların olmadığını göstermektedir. Örneğin

<sup>177</sup>Taberî, *Tarih*, 3/406, 408, 411; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/252.

<sup>178</sup>Belâzûrî, *Futûh*, 114.

<sup>179</sup>Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, 30, 36.

<sup>180</sup>İbnu'l-Esir, *Kâmil*, 2/252.

<sup>181</sup>İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/26.

<sup>182</sup>Suriyelerin, Ebû Ubeyde'yi Hâlid'e tercih ettiğini savunan Ezdî'ye göre, Hâlid b. Velîd sert ve katı tabiatlı biriydi. Bkz. Ezdî, *Futûh*, 91.

<sup>183</sup>Sebeos, *Heraklius Tarihi*, 94.

<sup>184</sup>*Rûydâtnâme-yi Hûzistan*, 89.

<sup>185</sup>*Kur'an Yolu Meal Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Enfal 8/66.

Belâzurî, İstahr'da İranlılardan 40 bin veya 100 bin kişi öldürüldüğünü belirtirken,<sup>186</sup> İbn A'sem'e göre bu savaşa katılan İranlıların toplam sayısı 30 bindir.<sup>187</sup> Kaynaklar buna benzer çelişkili rakamlarla doludur. Öte yandan, bu hususlarda sayı bildiren tarihçilerin "söylendiğine" göre, "rivayete göre", "iddia edildiğine göre", "denildi ki", "yaklaşık", "...den çok"<sup>188</sup> gibi ifadeler kullanması, onların elinde bu konuda sağlam ve net sayıların olmadığını, hatta bizzat kendilerinin de bu bilgilere zımnen "şüphe ile" yaklaştığını gösteren diğer önemli bir karinedir. Bu nedenledir ki müellifler bazen net rakam ifade etmek yerine "büyük bir topluluk", "çok fazla sayıda" gibi muğlak ifadelerle konuyu geçiştirmişlerdir. Esasen, Halife ve Ya'kubî gibi tarihçilerin bu konularda sayı vermemesi,<sup>189</sup> el-Ezdî'nin de-çoğunlukla- net rakamlar vermekten imtina etmesi, onların bu bilgilere şüphe ile yaklaştığının işareti olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan, -Ma'sumî'nin de belirttiği gibi- düşman ordusundaki asker sayısını gösteren rakamların mahremiyetine rağmen, askerlerin kim tarafından ve nasıl sayıldığı ve ravilerin bu bilgileri hangi kaynaktan aldıkları gibi sorular cevap bekleyen önemli hususlardır.<sup>190</sup>

Kuşkusuz rakamların dönemin siyasî, coğrafi, ekonomik, askerî ve demografik gerçekleri ile uyumlu olmayışı da verilen sayıların doğru olmadığını göstermektedir. Örneğin, Gassânî devletinin ortadan kaldırıldığı bir ortamda Suriye'deki Hıristiyan Arap kabilelerin 100 bin; 26 yıllık savaşın yıkıcı etkisindeki Bizans'ın ise 200-500 bin kişilik bir orduyu toplayamayacağı açıktır. Keza Sâsânîlerin de her savaşta 150-200 bin kişilik bir ordu toplayamayacağı izahatından varestedir. Çünkü dönemin şartları bunu imkânsız hale getirmektedir. Bundan daha önemlisi ise her savaşta orduları neredeyse "imha" olan düşmanın, kısa süre sonra bu askerleri nerelerden celp ettiği ve orduların lojistiğini nasıl sağladığı cevap bekleyen sorulardır. Aynı şekilde düşmanın, Müslümanların eline ganimet olarak düşen silah ve teçizatı bir sonraki savaş için tekrar nerelerden temin ettiği de merak konusudur. Aynı şekilde Müslümanların her savaşın sonunda tutsak ettiği iddia edilen on veya yüz binlerce esirin işesini nasıl sağladığı hususu da cevap bekleyen önemli bir husustur.

Arapçada bin, 7 bin, 10 bin, 70 bin, 100 bin vd. ifadeler, kesretten kinayeyi (çokluk) ifade etmektedir. Muhtemelen müellif, Müslümanların 10 bin kişi ile giriştiği savaşta, düşmandan 100 bin kişinin öldürüldüğünü söylerken bu rakamın hakikatine inanarak söylememiştir. O, bununla esasen düşmanın Müslümanlardan daha çok kayıp verdiğini kastetmiş olmalıdır. İşte bu ifadelerin, günümüzde gerçek anlamıyla anlaşılması, meseleyi zora sokan başka bir husustur. Çünkü bu durum, modern araştırmacıyı fetih hareketlerinin "acımasız" ve "kanlı" olduğu veya "aşırı şiddet" içerdiği gibi yanlış değerlendirmelere sevk edebilmektedir. Yine tarih kitaplarında geçen "değirmen çalıştıracak kadar kanın akıtılması"<sup>191</sup> gibi ifadeler gerçek bir durumdan ziyade mübalağaya işaret etmektedir. Nitekim esirlerin kanı ile hiçbir değirmenin çalıştırılmayacağı aşîkârdır. Ayrıca, kaynaklardan Resulullah'ın yöntemini esas alan fetih komutanlarının, zorunlu olmadıkça zeval vaktinden önce savaşa girişmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>192</sup> Bu durum, savaşların en fazla yarım gün sürdüğünü göstermektedir. İki-üç gün süren savaşlar ise son derece azdır. Dolayısıyla, yarım gün içinde Müslümanların kendilerinden onlarca kat kalabalık olan ordulardan yüzbinlerce kişiyi öldürmesinin de aklen mümkün olmadığını belirtmek gerekir.

Arap kabile asabiyetinin de rakamların abartılmasında etkili olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin el-Ezdî'nin rivayetleri esas alındığında, Suriye fetihlerinde ana rolü oynayanlar başta Ezd olmak üzere Yemen kabileleridir. Ona göre Adnânî kabileler Suriye fetihlerinde az rol almışlardır.<sup>193</sup> Seyf b. Ömer'in fetih ile ilgili rivayetleri göz önünde bulundurulduğunda ise Ahnef b. Kays liderliğindeki Temim kabilesine büyük roller verildiği görülecektir. Dolayısıyla Arap raviler, kabile mensuplarının cesaret ve fedakârlığını

<sup>186</sup>Belâzurî, *Futûh*, 378.

<sup>187</sup>İbn A'sem, *Futûh*, 280-281.

<sup>188</sup>Vâkîdî, *Futûh*, 1/302; Ezdî, *Futûh*, 160; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, 2/252, 255, 397; İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/26; Makdîsî, *Bed' ve't-Tarih*, 5/184.

<sup>189</sup>Bkz. Halife, *Tarih*, 115-122; Ya'kubî, *Tarih*, 2/11-60; Ezdî, *Futûh*, 116.

<sup>190</sup>Ma'sumî, *Durustî-yi Erkam*, 129-130.

<sup>191</sup>Belâzurî, *Futûh*, 121; Taberî, *Tarih*, 3/356.

<sup>192</sup>Dîneverî, *Ahbâr*, 136; Belâzurî, *Futûh*, 297; Ya'kubî, *Tarih*, 2/28, Mes'ûdî, *Murûc*, 1/680; Makdîsî, *Tarih*, 5/182; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/317.

<sup>193</sup>Bkz. Ezdî, *Futûh*, 195, 199-203.

övmek ve düşmanı küçümsemek amacıyla mümkün olduğu kadar düşman ordularını kalabalık gösterdikleri gibi, onlardan öldürülenlerin sayılarını aşırı bir şekilde abartmışlardır.<sup>194</sup>

Peygamber (as) ve Hulefâ-yi Râşidîn'in komutanlarına verdikleri tavsiye ve emirler göz önünde bulundurulduğunda, fütuhât esnasında kaynaklarda geçtiği kadar kişinin öldürülmediği kendiliğinden anlaşılacaktır. Orduyu Mûte'ye doğru yola çıkaran Hz. Muhammed (as), savaşmadan önce düşmanı İslâm'ı veya cizye ödemeyi kabul etmeye çağırılmalarını tavsiye etmiştir. Ayrıca onlara çocuk, kadın, yaşlı ve dinî liderleri öldürmemelerini, ağaç, ekin ve evleri tahrip etmemelerini, emân isteyen düşmana güvenlik garantisi vermelerini emretmiştir.<sup>195</sup> Aynı yöntemi takip eden Halifeler de fetih ile görevlendirdikleri komutanlarına Allah'tan korkmalarını, bölge halkına iyi davranmalarını, onların gönüllerini kazanmalarını emretmişlerdir.<sup>196</sup> Hz. Ömer'in, komutanları sahabenin önde gelen kişileri arasından seçmeye riayet etmesi, komutanlara sahabeden müşavirler ataması, onları İslâm'ın esaslarına uymaya davet etmesi gibi durumlar, onun adaleti ikame etme çabasının bir ürünüdür. Tarihçiler, ordudaki asker sayısını verirken, savaşa katılan sahabeyi ayrıca zikretmişlerdir. Çünkü sahabe nesli, orduları komuta etmenin yanında, tebliğ, irşat ve rehberlik rollerini de üstlenmişlerdir.<sup>197</sup> Bu açıdan, hassasiyetle seçilen bu kadroların, büyük katliamlara imza attığını veya insan kıyımına göz yumduğu savunmak haksızlık olacaktır.

## Sonuç

Klasik İslâm tarihi kaynakları, birçok konudaki sayı ve istatistikleri abartılı ifadelerle aktarmışlardır. Fetih dönemindeki savaşlarda düşman ordusundan öldürülen, esir edilen askerlere ilişkin istatistikler ile ordudaki asker sayısı da bu mübalağadan nasibini fazlasıyla almıştır. Fetihler, 603-628 yılları arasında 26 yıl devam eden Sâsânî-Bizans savaşının bıraktığı siyasî, askerî ve ekonomik tahribat ile Gassânî ve Hîre gibi vassal devletlerin ortadan kaldırıldığı bir süreçte başlamıştır. Bu arka plan, Bizans ve Sâsânîler'in asker sayısı itibarıyla İslâmî fetihlerde, kalabalık ordularla mukavemet etmesini imkânsız hale getirmiştir.

Kaynakların sağladığı sayısal veriler arasında büyük bir çelişki vardır. Bazen aynı kaynak, aynı savaşa katılan veyahut öldürülenlere ilişkin dört-beş farklı istatistik verebilmektedir. Öte yandan aynı hadiseyi ele alan kaynakların verdiği sayı ve bilançolar arasında da büyük çelişkiler vardır. Öyle ki kimi müellifler 4-5 bin rakamını telaffuz ederken, aynı olay hakkında başka müellifler 100 binleri aşan sayılar verebilmektedir. Savaşa katılan veya öldürülenlere ilişkin verilen rakamlar arasında büyük bir tenakuzun olması, bu sayıların doğru olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan istatistik veren tarihçilerin "söylendiğine" göre, "rivayete göre", "iddia edildiğine göre", "denildi ki", "yaklaşık", ve "...den çok" gibi ifadeleri, müelliflerin elinde net istatistiki verilerin olmadığını, hatta onların da zımnen bu bilgilere şüphe ile yaklaştığını göstermektedir.

Kuşkusuz verilen rakamların, ilgili dönemin askerî, coğrafi, ekonomik ve demografik yapısıyla uyumlu olmayışı, bu sayısal verilerin doğru olmadığını veyahut en azından tartışmalı olduğunu göstermektedir. Konu ile ilgili Hıristiyan ve Mecûsî kaynakları da ele alındığında düşman ordularının kaynaklarımızda abartıldığı kadar kalabalık olmadığı ve hatta Müslümanların da o dönemin konjonktüründe çok kalabalık bir şekilde fetihlere giriştiği net bir şekilde görülecektir.

Klasik İslâm tarihi müellifleri, Arapçadaki mübalağa sanatının bir özelliği olarak binlerle ifade edilen değişik rakamları çokluğu (kesret) ifade etmek için kullanmışlardır. Hatta sayılardaki mübalağa neredeyse tarih kitaplarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kendi kabilesi ile Müslümanların cesaret ve fedakârlığını övmek ve düşmanı küçümsemek isteyen râvinin tutumu da bu mübalağalı rakamların kitaplara girmesinde çok etkili olmuştur.

<sup>194</sup>Zerrînkûb, *Tarih-i İnan*, 283.

<sup>195</sup>Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/758.

<sup>196</sup>Vâkıdî, *Futûh*, 1/14; et-Taberî, *Tarih*, 3/483-484, 4/115; Mes'ûdî, *Murûc*, 1/659.

<sup>197</sup>Turun, *İnan'ın Fethi*, 92.

Hız. Peygamber'in, Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ashab-ı kirâmın söz ve fiillerine bakıldığında fetihlerde kaynaklarda iddia edildiği kadar düşmanın öldürülmediği kesinlikle anlaşılacaktır. Çünkü onların esas önceliği İslâm'ın ilkelerini muhatabına aktarmaktı. Dolayısıyla, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki fetihlerde kaynaklarda geçtiği şekliyle yüzbinlerce, hatta milyonlarca insanın öldürüldüğünü iddia etmenin ilmî bir zemini bulunmamaktadır. Genel İslâm tarihi ve fütûh kitapları bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında fetihlerde asıl olanın "sulh" olduğu, Suriye, Mısır, Irak ve İran topraklarının ekseriyetle sulh ile fethedildiği anlaşılacaktır. Bütün bu nedenlerden dolayı, Ma'sumî'nin de belirttiği gibi İslam tarihi kaynakları üzerinde araştırma yapacak kişinin sayı ve istatistikleri kullanırken son derece ihtiyatlı olması gerekir. Aksi takdirde söz konusu istatistiklerin tamamen doğru olduğu varsayımı üzerine yapılacak bir araştırma, kişiyi hatalı sonuçlara sevk edecektir. Hatalı netice ve yanlış değerlendirmeler ise hakikati yansıtmayan algıların oluşmasına sebebiyet verecektir.

## Beyannâme

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Âbhîz, Ebu'l-Fadl. *Nakş-ı Hanedanhâ-yı Bozorg-ı Sâsânî Der Sukût-ı Devlet-i Sâsânî*. Meşhed: Meşhed Firdevsî Üniversitesi, Ali Şeriatî Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 1394.
- Acar, Abdurrahman. "Müslümanlarla Bizans Arasındaki Yermük Savaşı'nı Anlatan Süryanice En Eski Metin". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 70-76.
- Ağırakça, Ahmet. "Gassaniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/397-398. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Aksu, Levent. "Dünya'da ve Türkiye'de Nüfus Analizleri". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 25 (Eylül 2011), 219-309.
- Âmilî, Ali el-Kürânî. *Kıraatun Cedîde li'l-Fütûhât-i İslâmiyye*. 2 Cilt. Kum: Neşr-i Bakiyât, 1432.
- Arslan, Ali. "Tarih ve Hadis İlimlerinde Tenkit Usulleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Ocak 2015), 53-78.
- Behâr, Mıhrdâd. *Pejûhîşî Der Esâtîr-i İnan*. Tahrân: Ağâh, 1391.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Caferîyân, Resul. *Tarih-i Siyasî-yi İslâm -Tarih-i Hulefâ-*. Kum: Delil-i Mâ, 1382.
- Celîlîyân, Şehrâm. "Du Padişah Der Âstâney-i Nabûdî-yi Sâsânîyân". *Tarih-i İnan* 5/69 (Kış-Bahar-1390), 23-42.
- Christensen, Arthur. *İnan Der Zaman-ı Sâsânîyân*. Farçsaya çev. Reşîd Yasmî. Tahrân: Duniyâ-yı Kitap, 1368.
- Dâdegî, Ferenbeğ. *Bundeş*. Farçsaya çev. Mıhrdâd Behâr Tahrân: Tûs, 1395.
- De Geoje, Michael Jan. *Mémoires Mémoire Sur La Conquête De La Syrie*. Leiden: Brill, 1900.
- Deryâyî, Tûrec. *Sukût-ı Sâsânîyân: Fatihan-ı Hâricî, Mukâvemet-i Dâhilî ve Tasvîr-i Pâyân-ı Cehân*. Farçsaya çev. Mansure İttihadiye. Tahrân: Neşr-i Tarih-i İnan, 1383.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davûd. *el-Ahabâru't-Tivâl*. thk. Abdulmun'im Amir Kahire: Daru İhyâ'i'l-Kutubu'l-Arabî, 1960.
- Dûrî, Abdulaziz. "Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/386-387. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah. *Futûhu's-Şam*. Kalkuta: Baptist Mission, 1854.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hoyland, Robert. *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Newyork: Osgord University Press, 2015.
- İbn A'sem, Ahmed b. Ali el-Küfî. *el-Futûh*. Farçsaya çev. Muhammed b. Ahmed el-Herevî. 2 Cilt. Tahrân: İntişarât-ı İlmi ve Ferhengî, 5. Basım, 1392.
- İbnu'l-Esrî, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil Fi't-Târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sika- İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Mustafa el-Bâyî Yayınları, 1955.
- Kur'an Yolu Meal-Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Makdîsî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed' ve't-Tarih*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dînîyye, ts.
- Mîrzâyî, Keyûmers. "Berresî-yi Revâbit-ı Siyasî-yi Sâsânîyân ve İmâret-i Arabî-yi Hîre Ez Âğâz Ta Sukût-ı İn İmâret". *Tarih Der Ayine-i Pejûhiş* 8/3 (Güz-1390), 87-108.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed. *Tecaribu'l-Umem ve Te'âkibu'l-Himem*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Kaegi, Walter Emil. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kolesnikov, Ali İvanoviç. *İran Der Âstâney-i Sukût-ı Sâsânîyân*. Farsçaya çev. Muhammed Refik Yahyayî. Tahran: Kend ü Kâv, 1389.
- Ma'sûmî, Muhsin. "Teemmulî Ber Durustî ve Dikkat-ı Âmâr ve Erkâm-ı Mevcûd Der Menâbı'ı Tarih-i İslâm". *Fasl-nâme-yi İlmî-yi Pejûhiş-yi Tarih Nıgerî ve Tarih Nıgârî* 2/78 (Yaz 1388), 125-143.
- Melâyirî, Muhammed-i Muhammed. *Tarih ve Ferheng-i İran Der Doran-ı İntikal Ez Asr-ı Sâsânî Be Asr-ı İslâmî*. 6 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin. *Murûcu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*. Farsçaya çev. Ebu'l-Kasım Pâyende. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396.
- Nikephoros, Patriach of Costantinople. *Short History*. İngilizceye çev. Cyril Mango. Waşington: Dumbarton Oaks, 1990.
- Pîrniyâ, Hasan. *Tarih-i İran-ı Bâstân*. Tahran: İntişârât-ı Nıgâh, 1391.
- Râd, Nasır. *Tarih-i Serzemîn-i İlam*. Tahran: İntişarat-ı Argânûn, 1374.
- Rûydâtnâme-i Hûzistân - Rivâyetî Ez Âherîn Sâlhâ-yı Pâdişâhî-yi Sâsânî*. Farsçaya çev. Hudâdâd-I Rızahânî. Tahran: Hikmet-i Sîna, 1395.
- Okiç, Muhammed Tayyib. "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1958-1959), 11-20.
- Ostrogrosky, Gerorg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Salihî, Kûroş. "Nakş-ı Zaman ve Mekân Der Eserpezîrî-yi Dihkânân Ez Futûh-ı İlsamî". *Tarih-i İran* 5/63 (Kış-1388), 130-160.
- Saraç, Hüseyin. *Nüfus Politikaları ve İlahi Dinlerdeki Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Sebeos. *Heraklius Tarihi*. çev. Z. Zühre İlkgelen. İstanbul: Ayışığı kitapları, 2020.
- Spuler, Bertold. *Cehân-ı İslâm Der Doran-ı Hilafet*. Farçaya çev. Kamer Âryân. Tahran: Sipehr, 1354.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Daru't-Turâs, 2. Basım, 1387.
- Tarihu es-Siirdî*. thk. Adday Şîr. İstanbul: Ma'had Turasil Kurdi, 2010.
- The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. İngilizceye Tercüme Cyril Mango- Roger Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- The Chronicle of Michael the Great*. Ermeniceden çev. Robert Bedrosian. New Jersey: Sources of the Armenian Tradition, 2013.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *Futûhu's-Şâm*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Vasilyev, Aleksandr Aleksandroviç. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfid Mansel, Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk. *Târih-u'l-Ya'kûbî*. Farsçaya çev. Muhammed İbrahim Ayetî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395.
- Yârşatır, İhsan. *Huzûr-ı İrânîyân Der Cehân-ı İslâm*. Fasçaya çev. Feridun Meclisî. Tahran: Murvarîd, 1381.
- Yârşatır, İhsan. *Tarih-i İran Ez Sulûkiyân Ta Furûpâşi-yi Sâsânîyân*. Farsçaya çev. Hasan Enûşe. Tahran: Emîr Kebîr, 1380.
- Zerrînkûb, Abdulhoseyn. *Tarih-i İran Ba'd Ez İslâm*. Tahran: Emîr Kebîr, 1383.



MEHMED FAHREDDİN EFENDİ'NİN GÜLZÂR-I İRFÂN ADLI ESERİNDEKİ  
MÛSİKÎŞİNASLAR

*Musicians in Mehmed Fahreddin Efendi's Gülzar-ı İrfan*

ŞEMSETTİN ÇOBAN

Dr., Öğretim Görevlisi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi  
Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye  
PhD., Lecturer, Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Turkish  
Religious Music, Balıkesir, Türkiye  
semsettincoban82@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-4494-3700

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article  
Geliş Tarihi | Received: 15.09.2023  
Kabul Tarihi | Accepted: 18.12.2023  
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite as

Çoban, Şemsettin. "Mehmed Fahreddin Efendi'nin Gülzâr-ı İrfân Adlı Eserindeki Mûsikîşinaslar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 289-302.  
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.08>  
Çoban, Şemsettin. "Musicians in Mehmed Fahreddin Efendi's Gülzar-ı İrfan". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 289-302.  
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.08>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.  
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.  
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## Mehmed Fahreddin Efendi'nin *Gülzâr-ı İrfân* Adlı Eserindeki Mûsikîşinaslar

### Öz

Bursa, Osmanlı döneminde kaleme alınan vefeyatnâmeler bakımından en zengin şehirlerden biridir. Şehirlerin dinî-tasavvufî hayatına dair zenginliğinin günümüze kadar ulaşmasında vefeyatnâme sahibi müelliflerin önemli bir yeri vardır. Başta idareci, müderris ve mutasavvıflar olmak üzere şehirlerin sanatsal hayatına yön veren şahısların da hayat hikâyelerine yer verilmesi bu eserleri Türk İslam sanatları bakımından da birinci elden kaynaklar haline getirmiştir. Bursa üzerine yazılan on iki vefeyatnâme mevcuttur. Bu durum şehrin yetiştirdiği âlim, mutasavvıf, şair ve sanatkârların zenginliğine de işaret etmektedir. Bursa'nın ilim, kültür ve sanat tarihi bakımından önemli kaynakları arasında yer alan *Gülzâr-ı İrfân* Enârî Dergâhı şeyhi Mehmed Fahreddin Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Bursa vefeyatnâmelerinin en hacimli olan bu eser kendinden önce kaleme alınan İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ı ile Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sülehâ*'sının bir devamı niteliğindedir. Nitekim Fahreddin Efendi eserinin mukaddime kısmında Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sülehâ*'sını tezyil etmek için bu kitabı yazdığını belirtmiştir. Mehmed Fahreddin Efendi eserinde bu iki vefeyatnâmeden seçkiler yaptıktan sonra 1196/1781 ile 1258/1843 yılları arasında Bursa'da yaşamış ilim ve sanat erbabını eserine ilave etmiştir. Eser, dönemi ve öncesine dair kaynak değeri ile Bursa vefeyatnâme geleneğinin son halkasını teşkil eden Mısırî Dergâhı son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'nin kaleme aldığı *Yâdigâr-ı Şemsî*'nin de en önemli kaynakları arasında yer almıştır. Fahreddin Efendi'nin *Gülzâr-ı İrfân*'da belirtilen tarihler arasında vefat eden padişah, şehzade, vezir, şeyhülislâm, şeyh, vali, kadı müderris, dersiam, vaiz, imam, hatip, şair ve mûsikîşinasların hayat hikâyelerine yer verdiği görülmektedir. Eserde kendilerine bölüm ayrılan sanatkâr zümrelerden biri de mûsikîşinaslardır. Müellif tarafından yirmi yedi mûsikîşinas ve zâkirin terceme-i hallerine yer verilmiş olup bu sanatkârların büyük bir bölümünün mutasavvıf zümreden olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde isimleri zikredilen sanatkârların bir kısmı dönemin cami mûsikîsinin de önemli isimleridir. Fahreddin Efendi *Gülzâr-ı İrfân*'da hal tercemelerini verdiği yirmi yedi mûsikîşinas zâttan Derviş Ali Efendi, Derviş Sadâyî, İsa Efendi, Mevlûdî Osman Efendi, Derviş Abdi, Havvarzâde Hüseyin Efendi, Çatalsakal Derviş Mustafa Efendi, Sarıcazâde Seyyid İbrahim Efendi, Sultan İmamı el-Hac Mustafa Efendi ile Yeşil Camii imamlarından Nizâmeddin Efendi'nin hayat hikâyeleriyle ilgili olarak İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ından iktibaslar yapmıştır. Kronolojik sıraya göre daha sonra Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sülehâ*'sından Hastazâde Abdullah Efendi, Kapan Kâtibîzâde Mustafa Efendi, Cumâbeyzâde el-Hac Salih Efendi, Çıkrıkızâde Siyâhî Ahmed Efendi ve Kocagözzâde Mustafa Efendi olmak üzere beş mûsikîşinası eserine ilave etmiştir. *Güldeste* ve *Gülzâr-ı Sülehâ*'dan seçkiler yaptıktan sonra *Gülzâr-ı Sülehâ*'ya zeyl mahiyetinde kendi döneminden Laz el-Hac Hasan Efendi, Râgıp Paşa Kitapçısı Âmâ Sadık Efendi, Karaböcekzâde Münâdî Ahmed Efendi, Katırcızâde Seyyid Ahmed Efendi, Sofuzâde Seyyid el-Hac Ahmed Efendi, Sıçancızâde Ali Efendi, Baytârîzâde Hattat el-Hac Mehmed Efendi, Reisü'l-Müezzinin Hakkızâde İbrahim Efendi, Kalburcuzâde Seyyid Mehmed Efendi, Celvetî Şerif Efendi ve Hâşim Efendizâde Seyyid Mehmed Muhyiddin Efendi olmak üzere on iki mûsikîşinası eserine ilave etmiştir. Bu çalışmada temel kaynak olarak Fahreddin Efendi'ye ait İstanbul Millet Kütüphanesi bünyesinde, Ali Emîrî Şer'iyye Kataloğu'nun içerisinde yer alan 1098 numaralı el yazması nüsha esas alınmakla birlikte mûsikîşinasların hayat hikâyeleri hakkında diğer kaynaklardan da faydalanılmıştır. Fahreddin Efendi'nin bu eseri dışındaki kaynaklarda ismine rastlanmayan Bursalı kârî, mûsikîşinas ve zâkirlerin tanıtılmasının yanında Bursa dinî mûsikî tarihi safahatının ortaya konulması bakımından da çalışma önem arz etmektedir. *Gülzâr-ı İrfân*'ın tamamı üzerinde yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî Mûsikî, *Gülzâr-ı İrfân*, Mehmed Fahreddin Efendi, Mûsikîşinas, Zâkir, Vefeyatnâme, Bursa.

### Musicians in Mehmed Fahreddin Efendi's *Gülzâr-ı İrfân*

#### Abstract

Bursa is one of the richest cities in terms of vefeyatnâmes written during the Ottoman period. It is known that the authors of the vefeyatnâme had a significant impact on the richness of the religious-mystical life of the city, which has been formed over the centuries, reaching the present day. Since the life stories of the people who direct the artistic life of the city, especially the administrators, teachers and sufis, are included in the vefeyatnâmes, these works have become first-hand sources in terms of Turkish Islamic arts. There are twelve vefeyatnâmes written on Bursa. This indicates the wealth of scholars, sufis, poets and artists the city has produced. It was written by Mehmed Fahreddin

Efendi, the sheikh of Gülzâr-ı İrfân Enârî Dervish Lodge, which is among the important sources of Bursa in terms of science, culture and art history. This work is the most voluminous of the Bursa vefeyatnâmes and is a continuation of İsmail Belîğ's *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* and Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi's *Gülzâr-ı Sülehâ*, which were written before it. As a matter of fact, Fahreddin Efendi stated in the introduction of his work that he wrote this book to embellish Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi's *Gülzâr-ı Sülehâ*. As a matter of fact, Fahreddin Efendi stated in the introduction of his work that he wrote this book to embellish Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi's *Gülzâr-ı Sülehâ*. Mehmed Fahreddin Efendi made selections from these two obituaries in his work, and also included in his work scholars and artists who lived in Bursa between 1196/1781 and 1258/1843. With its source value regarding its period and before, the work is among the most important sources of *Yâdigâr-ı Şemsî*, written by Mehmed Şemseddin Efendi, the last sheikh of Mîsrî Dervish Lodge, which constitutes the last link of the Bursa vefeyatnâme tradition. It is seen that Fahreddin Efendi includes the life stories of the sultans, princes, vizier, sheikhulislam, sheikh, governor, kadi muderris, lecturer, preacher, imam, preacher, poet and musician who died between the dates specified in *Gülzâr-ı İrfân*. One of the artistic groups for which a section is allocated in the work is the musicians. The author includes translations of twenty-seven musicians and poets, and it is seen that most of these artists are from the Sufi group. However, some of the artists whose names are mentioned in the work are also the unique names of the mosque music of the period. Among the twenty-seven musicians whose statements he gave in *Gülzâr-ı İrfân*, the author are Dervîş Ali Efendi, Dervîş Sadâyî, İsa Efendi, Mevlûdî Osman Efendi, Dervîş Abdi, Havyarzâde Hüseyin Efendi, Çatalsakal Dervîş Mustafa Efendi, Saricazâde Seyyid İbrahim Efendi, Sultan's Imam el-Hajj. He made quotations from İsmail Belîğ's *Gülteste-i Riyâz-ı İrfân* in the context of the life story of Mustafa Efendi and Nizâmeddin Efendi, one of the imams of the Green Mosque. Later, he added five musicians to his work in chronological order, namely Hastazâde Abdullah Efendi, Kapan Kâtibizâde Mustafa Efendi, Cumâbeyzâde el-Hac Salih Efendi, Çıkrıkçızâde Siyâhî Ahmed Efendi and Kocagözzâde Mustafa Efendi, who appeared in Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi's *Gülzâr-ı Sülehâ*. Subsequently, as an addition to *Gülzâr-ı Sülehâ*, Laz el-Hac Hasan Efendi, Râgıp Pasha Bookstore Sâdık Efendi, Karaböcekzâde Münâdî Ahmed Efendi, Katırcızâde Seyyid Ahmed Efendi, Sofuzâde Seyyid el-Hac Ahmed Efendi, Sıçancızâde Ali Efendi, Baytârîzâde Hattat el-Hac Mehmed Efendi added twelve musicians to his works, including Resû'l-Müezzînîn Hakkızâde İbrahim Efendi, Kalburcuzâde Seyyid Mehmed Efendi, Celvetî Şerif Efendi and Hâşim Efendizâde Seyyid Mehmed Muhyiddin Efendi. In this study, the main source is the manuscript number 1098 in the Ali Emîrî Şer'iyeye catalogue, belonging to Fahreddin Efendi, in the Istanbul Millet Library. Other sources about musicians were also used in the study. In addition to introducing the scholars, musicians and poets from Bursa whose names are not found in sources other than this work of Fahreddin Efendi, the study is also important in revealing the historical phases of Bursa's religious music. There is no completed work on the work.

**Keywords:** Religious Music, Gülzâr-ı İrfân, Mehmed Fahreddin Efendi's, Musicians, Zâkir, Vefeyatnâme, Bursa.

## Giriş

Orhan Gazi tarafından 1326'da fethedilmesinin akabinde dinî, ilmî ve kültürel müesseseleriyle mamur bir İslam şehrine dönüşen Bursa'nın bu birikimi sonraki yüzyıllarda da zenginleşerek devam etmiştir. Dinî kültürünü besleyen bir tarafta medrese geleneği diğer tarafta ise cami ve dergâh çevreleriyle hem ilmî hem de kültürel ve sanatsal hayat bakımından Osmanlı coğrafyasının en önemli şehirleri arasında yer almıştır.<sup>1</sup> Bursa'nın bu bağlamda tefrik edici niteliklerinden biri de yüzyıllara matuf müktesebatının vefeyatnâme türü eserlerde önemli ölçüde kayıt altına alınmış olmasıdır. Zira bu tür eserler şehir tarihleri bakımından son derece önemli kabul edilmektedir. Öte yandan Osmanlı dönemi şehir tarihleri incelendiğinde onun üzerinde eser ile hakkında en çok vefeyatnâme türünde eser verilen şehirlerden birinin de Bursa olduğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Baldırzâde Selisi Şeyh Mehmed Efendi'nin *Ravza-i Evliyâ'sı* ile başlayan bu gelenek Bursa vefeyatnâme geleneğinin en önemli halkalarından birini teşkil eden İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ıyla devam etmiştir. Eşrefzâde Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sülehâ* isimli eseri ise *Güldeste'*ye zeyl olarak kaleme alınmıştır. Gazzîzâde Şeyh Abdüllatif Efendi'nin *Ravzatü'l Muflihûn'u Gülzâr-ı Sülehâ'yı* tezyil ederken *Hülâsatü'l Vefeyât* isimli eseri de kendisinden önce kaleme alınan

<sup>1</sup> Mustafa Kara, *Bursa'da Dinî Kültür* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 224.

<sup>2</sup> Kadir Atlansoy vd., *Bir Masaldı Bursa* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 433.

vefeyatnâmelerin bir özeti mahiyetindedir. Bakırcı Raşid Mehmed Efendi'nin *Zübdetü'l Vekâyî der-Belde-i Celîle-i Bursa* adlı eseri ise padişah isimlerine göre tasnif edilmiş olup döneminin önde gelen ilim ve sanat erbabı hakkındaki bilgiler kendinden önceki vefeyatnâmelerden özetlenerek kaleme alınmıştır.<sup>3</sup>

Bursa vefeyatnâme geleneğinin en mühim halkalarından biri de Enârî (Narlı) Dergâhı Şeyhi Mehmed Fahreddin Efendi'nin Sultan Abdülmecid Han adına kaleme aldığı *Gülzâr-ı İrfân* isimli eseridir. Zira eser muhteva bakımından Bursa vefeyatnâmelerinin en hacimli olanıdır. *Gülzâr-ı Sülehâ'*ya zeyl olarak kaleme alınan eser kendinden önce yazılan vefeyatnâmelerden seçkiler ihtiva etmekte olup 1196/1781 ile 1258/1843 yılları arasını da kapsamaktadır. Bu geleneğin son halkası ise Mısırî Dergâhı son postnişîni Mehmed Şemseddin Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî* adlı eseridir.<sup>4</sup>

Bursa vefeyatnâmeleri kuruluş döneminden Osmanlı son devrine kadar devlet ricali başta olmak üzere ilim ve sanat erbabının hal tercemeleri hakkında kıymetli bilgiler ihtiva ettiği gibi döneminin sanat hayatına ışık tutması bakımından da önem arz etmektedir. İşte bu zümrelerden biri de mûsikîşinaslardır. Bu makalemizde 19. yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından Enârî Dergâhı şeyhi Mehmed Fahreddin Efendi'nin *Gülzâr-ı İrfân* isimli eserine aldığı Bursalı mûsikîşinasların hayatları yaşadıkları devrin dinî mûsikî kültürüne katkıları bakımından ele alınacaktır.

## 1. Halvetîlik ve Bursa'da Halvetî Dergâhları

Ömer Halvetî'ye (ö. 800/1397-1398) nispet edilen Halvetîlik İslam dünyasının en yaygın tarikatı olarak kabul edilmektedir. Azerbaycan'da kurulup gelişen Halvetiyye buradan Anadolu'ya, Anadolu vasıtasıyla da Balkanlar, Suriye, Mısır ve diğer bölgelere yayılmıştır. Tarikat Anadolu'ya Yahya Şîrvânî'nin halifelerinden Sadreddin Hıyâvî'nin halifesi Amasyalı Pir İlyas tarafından getirilmiştir. Yine Yahya Şîrvânî'nin halifeleri arasında yer alan Dede Ömer Rûşenî ve Habib Karamânî bu bağlamda en mühim isimlerdendir.<sup>5</sup>

Halvetiyye Tarikatı ve kolları Bursa tasavvuf tarihi bakımından önde gelen cereyanlar arasında yer almıştır. Halvetiyye'ye mensup mutasavvıf şahsiyetler ile Bursa dergâh çevrelerinde yüzyıllar boyu bu tarikatın usûl, âdâp ve erkânı icrâ edilegelmiştir. Şehrin dinî kültürü ve tasavvuf tarihi bakımından önemli bilgiler ihtiva eden eserlerde farklılık arz etmekle birlikte Halvetiyye'ye mensup tekkelerin sayıca fazlalığı dikkat çekmiştir. Bursa'da tasavvuf kültürüne yüzyıllar boyu hizmet eden Ahmed Paşa Fenârî Dergâhı, Abdal Murad Dergâhı, Hacı Şevki Efendi Dergâhı, Yakub Efendi Dergâhı, Zağferanlık Dergâhı, Pars Bey Dergâhı, Mısırî Dergâhı, Ahmed Gazzî Dergâhı, Atinalı Ali Rıza Efendi Dergâhı ve Enârî Dergâhı bu tekkeler arasında yer almıştır. Bu dergâhların dışında belli dönemlerde Halvetiyye'ye mensup tarafından idare edilen dergâhlar arasında ise Çarşamba Dergâhı, Başçı İbrahim Zâviyesi, Karakâdî Dergâhı, Mîr-i Büdelâ Tekkesi, Miskinler Zâviyesi ve Nasûhî Dergâhı zikredilmiştir.<sup>6</sup> Cehri zikir yapan Halvetiyye ve kollarının Osmanlı dönemi Bursa tasavvufî hayatındaki etkinliği şehrin dinî mûsikî kültürüne de önemli katkılar sağlamıştır.

## 2. Enârî Dergâhı ve Postnişînleri

### 2.1. Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1118/1706)

Dergâhın bânîsi Seyyid Mehmed Emîrî'l-Enârî'dir. Konya'nın Bozkır Kasabası'nda dünyaya gelen Seyyid Mehmed Efendi tahsilinin ardından tasavvufî hayata meyletmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine Batı Anadolu'ya doğru seyahat ederek Lofça'ya gelmiştir. Burada Halvetî meşâyihinden şeyh Ali Efendi'ye intisap ederek tarikatın usûl, âdâp ve erkânını öğrenmiş ve şeyhinden icazet almıştır. Daha sonra ise Bursa'ya gelmiştir. Bir müddet Pars Bey Zâviyesi'nde misafir olan Seyyid Mehmed Efendi Ahmed Paşa

<sup>3</sup> Ali İhsan Karataş, *Medeniyet Şehri Bursa* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 174.

<sup>4</sup> Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyatnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 74.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/394.

<sup>6</sup> Mustafa Kara, "Bursa Tekkeleri ve Tasavvufî Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak, 1987), 87.

Fenâri Dergâhı şeyhi Kasımpaşalı Mustafa Efendi'nin himayelerinde bu dergâhta münzevi bir hayat yaşamıştır. 1091/1680 yılında Enarlı Mahallesi'nde bulunan zâviyesini inşa ederek vefatına kadar bu dergâhta irşada devam etmiştir.<sup>7</sup>

## 2.2. Mehmed Bedreddin Efendi (ö. 1124/1712)

Seyyid Mehmed Emîrû'l-Enârî'nin iki torunundan biri olarak dedesinin vefatından sonra dergâhın meşihat makamına geçmiştir. Altı sene kadar bu vazifede bulunan Mehmed Bedreddin Efendi genç yaşında vefat ederek dergâhın haziresinde dedesi Seyyid Mehmed Emirü'l-Enârî'nin yanına defnedilmiştir.<sup>8</sup>

## 2.3. Mustafa Efendi (ö. 1146/1733)

Mustafa Efendi'de şeyhi ve kayınpederi olan Seyyid Mehmed Emîrû'l-Enârî gibi Konya'da doğup ilim tahsilinin ardından Bursa'ya gelmiştir. Seyyid Mehmed Efendi'ye intisab ederek seyr-ü sülûkunu tamamlamış ve şeyhine damat olmuştur. Seyyid Mehmed Efendi'nin vefatının ardından büyük oğlu Mehmed Bedreddin Efendi postnişin olmuş ancak genç yaşta vefat edince Mustafa Efendi küçük oğluna vekâleten vefatına kadar dergâhın meşihat makamında bulunmuştur.<sup>9</sup>

## 2.4. Sadreddin Efendi (ö. 1195/1781)

Dergâhın bânisi Seyyid Mehmed Efendi'nin torunu, Mehmed Bedreddin Efendi'nin kardeşi ve Mustafa Efendi'nin küçük oğludur. Emsile şârihi Köseci Ali Efendi'den ilim tahsil eden Sadreddin Efendi dönemin en mühim mutasavvıf zâtları arasında yer alan İsmail Hakkı Bursevî'nin meclislerinde de bulunmuştur. Seyr-ü sülûkunu ise Halvetî-Mısrî geleneğinin önde gelen zâtları arasında yer alan Ahmed Gazzî'ye intisab ederek tamamlamıştır. Babası Mustafa Efendi'nin vefatından sonra dergâha postnişin olmuştur. İlim, irfan ve keramet sahibi bir zât olarak şöhreti Sultan I. Abdülhamit Han'a ulaşmıştır. Padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiş ancak yaşlılığını mazeret beyan edip Bursa'da kalmıştır. Yetmiş dokuz yaşında iken vefat ederek dergâhın haziresine defnedilmiştir.<sup>10</sup>

## 2.5. Bedreddin Efendi (ö. 1216/1801)

Babası Sadreddin Efendi'den sonra dergâha postnişin olmuştur. Halvetî usûlünü babası Sadreddin Efendi'den, Fûrûât-ı hamseyi Gazzî Dergâhı şeyhi Mustafa Nesîb Efendi'den talim eden Bedreddin Efendi ta'lik hattını ise dönemin meşhur sanatkâr siması Kaltakçızâde Hacı Halil Efendi'den meşk etmiştir. İstikbale dair pek çok kerameti nakledilen Bedreddin Efendi'nin dönemin Osmanlı sultanları ile mektuplaşmaları da olmuştur. Münzevî ve müteşerri bir zât olarak yirmi bir sene dergâhın meşihat makamında bulunmuştur. Altmış dokuz yaşında iken vefat eden Bedreddin Efendi dergâhın haziresinde babası Sadreddin Efendi'nin yanına defnedilmiştir.<sup>11</sup>

## 2.6. Şerâfeddin Efendi (ö. 1227/1812)

Pederi Bedreddin Efendi'nin vefatından sonra postnişin olan Şerâfeddin Efendi ilim tahsiline küçük yaşlarda Hâce Bekir Efendi'de başlamıştır. Halvetiyye üzere seyr-ü sülûkunu ise pederi Bedreddin Efendi'den ikmal eylemiştir. Döneminde dergâhın vuku bulan bir yangında harap olması üzerine bir müddet Nasûhî Dergâhı'nda mukim olmuşlardır. Vâlîde Kethüdası Yusuf Ağa tarafından dergâh tekrar inşa ettirilmiştir. 1225/1810 senesi Receb-i şerîfinde iki yüz elli kadar dervişiyle birlikte Rusya Muharebesi'ne

<sup>7</sup> Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları I-II (Yâdigâr-ı Şemsî)*, Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 163.

<sup>8</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 164.

<sup>9</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 164-165.

<sup>10</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 165.

<sup>11</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 168-169.

iştirak edip gazi olarak geri dönmüştür. Ateşli hummaya yakalanarak elli yaşında vefat etmiş ve dergâhta pederinin yanına defnedilmiştir.<sup>12</sup>

### 2.7. Mehmed Fahreddin Efendi (ö. 1256/1840)

Dergâhın yedinci postnişini olan Mehmed Fahreddin Efendi ve eseri *Gülzâr-ı İrfân* hakkında bir sonraki bölümde bilgi verilecektir.

### 2.8. Mehmed Rıza Efendi (ö. 1288/1871)

Mehmed Fahreddin Efendi'nin çocuğu olmaması sebebiyle vefatından sonra dergâhın meşihat makamına müderris Seyyid Mehmed Efendi geçmiştir. On beş sene kadar bu vazifede bulunup 1288/1871 senesinde vefat etmiş ve dergâhın haziresine defnedilmiştir. Kendisinden sonra posta oğlu Hafız Bahâeddin Efendi geçmiştir.<sup>13</sup>

### 2.9. Bahâeddin Efendi (ö. 1330/1912)

Şeyh Bahâeddin Efendi hıfz-ı Kur'ân'a muvaffak ilim ehli bir zât olarak bilinmiştir. Hatta ilm-i havasta da yektâ bir mutasavvıf olmasıyla hastaları okuyarak şifalarına vesile olmuştur. Zamanının büyük bir bölümünü tekkesinde ibadet ve tâatle geçirmiştir. Dergâhın kütüphanesinde bulunan şeyh Mehmed Fahreddin Efendi'ye ait *Gülzâr-ı İrfân* adlı eseri kimseyle paylaşmamış hatta istinsahına dahi müsaade etmemiştir. Mehmed Şemseddin Mısri *Yâdigâr-ı Şemsî* adlı eserini kaleme alırken *Gülzâr-ı İrfân*'a ulaşamaması sebebiyle güçlük çektiğini dile getirmiş, ancak şeyh Bahâeddin Efendi'nin vefatından sonra mahdumu Şeyh Rıza Efendi tarafından bu eserin kendisine verildiğini dile getirmiştir. Bahâeddin Efendi 1330/1912 senesinde vefat ederek dergâhın haziresine defnedilmiştir.<sup>14</sup>

### 2.10. Rıza Efendi (ö. ?)

Babası Şeyh Bahâeddin Efendi'nin vefatı üzerine dergâhın hizmeti kendisine tevdi edilmiştir. Dergâhın bakımı ve işleri ile meşgul olmaktan dolayı seyr-ü sülûkunu tamamlayamamıştır. Dergâhın son postnişini olan Rıza Efendi döneminde dergâhta tarikat âyini icrâ edilmemiş olup sadece derişâna mahsus odaların birinde haftada bir gün namaz kılınıp tarikat usûlü icrâ edilmiştir. Rıza Efendi'nin vefat tarihine dair bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>15</sup>

## 3. Mehmed Fahreddin Efendi (ö. 1272/1856) ve Gülzâr-ı İrfân

Bursa'nın fethedildiği dönemden itibaren güçlü bir tasavvuf kültürüne sahip olması erken döneme ışık tutan eserlere de yansımıştır.<sup>16</sup> Yüzyıllar boyunca bu kültür zenginleşerek varlığını devam ettirmiştir. Bursa tasavvuf kültürünün ilmî ve sanatsal birikimi hiç şüphesiz verilen bu eserlerde dile getirilmiştir. Zira Bursa vefeatnâmelerinin müellifleri incelendiğinde hemen hemen tamamının mutasavvıf zümreden olduğu görülmektedir. İşte bu isimlerden birisi de Bursa Enârî Dergâhı şeyhi Seyyid Ahmed Şerafeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Fahreddin Efendi'dir.<sup>17</sup> Babası Ahmed Fahreddin Efendi'nin 1812 yılında vefatı üzerine dergâha şeyh olmuş, vefat ettiği 1856 senesine kadar dergâhın meşihat makamında bulunmuştur. Bursa Halvetî-Mısri geleneğinin önde gelen dergâhları arasında yer alan Gazzî Dergâhı'nın bânisi ve ilk

<sup>12</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 171-172.

<sup>13</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 173.

<sup>14</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 173-174.

<sup>15</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 174.

<sup>16</sup> Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta, Tancı, *İbn Battûta Seyehatnâmesi*, çev. A. Sait Aykur (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 1/430; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, haz. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949), 1/149.

<sup>17</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 172.

şeyhi Ahmed Gazzî'nin müntesipleri arasında yer almış olup aynı zamanda şeyhinin kızı Hüsniyye Hanım ile evlenmiştir. 3 Nisan 1856 yılında vefat ederek dergâhın haziresine defnedilmiştir.<sup>18</sup>

Muhtevası itibarıyla Bursa vefeyatnâmelerinin en mühim halkalarından birini teşkil eden *Gülzâr-ı İrfân* adlı eserini 1847 yılında tamamlamıştır. Eser Sultan Abdülmecid Han'ın Bursa'yı teşriflerinde müellif tarafından padişaha arz edilmiştir.<sup>19</sup> Fahreddin Efendi bu eserinde İsmail Belîğ'in *Güldeste*'siyle Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sulehâ* adlı eserlerinde yer alan şahıslardan bir seçki yapmış daha sonra ise 1782-1841 yılları arasında yaşamış döneminin önde gelen şahıslarını eserine ilave etmiştir. *Gülzâr-ı İrfân* on ana bölüm ile sekiz alt tabakaya ayrılmıştır. Müellif bu tarihler aralığında vefat eden padişah, vezir, şehzade, şeyhülislâm, kadı, mutasavvıf, vali, dersiam, imam hatip, şair ve mûsikîşinas olmak üzere pek çok zâtın hayat hikâyesini on ravza ve sekiz tabakada tasnif ederek ele almıştır.<sup>20</sup> Dokuzuncu bölümünün yedinci alt başlığı ise mûsikîşinas, zâkir ve hanendelere ayrılmıştır. Mûsikîşinaslar alt başlığı altında yirmi yedi adet mûsikîşinasın hayat hikâyesine yer verilmiştir. Eserin tespit edilen iki nüshası bulunmaktadır. (Millet Ktp. Ali Emîrî Şer'iyye, nr. 1098, 383 varak; Âtîf Efendi Ktp. nr. 1923, 362 varak). Kayıp bir nüshanın fotokopisi ise Mustafa Kara'nın özel kütüphanesinde.<sup>21</sup> Eserin neşri henüz yapılmamıştır. Bu makale Millet Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınarak hazırlanmıştır.

#### 4. Gülzâr-ı İrfân'daki Mûsikîşinaslar

##### 4.1. Dervîş Ali Efendi (ö. 1023/1614)

*Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ın mûsikîşinaslar bölümünde zikredilen ilk isimdir. Kebapçızâde Bostan Efendi'nin oğlu olan Dervîş Ali Efendi buğday tenli olması sebebiyle Esved (kara) lakabıyla tanınmıştır. Henüz küçük yaşlarda iken mûsikî kabiliyeti sebebiyle hicaz ile şehnazı tefrik edebilecek seviyeye ulaşmıştır. Yine bu yaşlarda iken murabba ve savtlar besteleyerek İsfahan ve Nihavend üstadları seviyesinde bir bestekâr olmuştur. Aynı zamanda iyi bir icrâcı da olan Dervîş Ali Efendi Ahmed Paşa Zâviyesi'nde Şeyh Efendi'nin baş zâkiri olmuştur. 1614'te vefat etmiş ve Muradiye Beşikçiler Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>22</sup> Vefatına *Güldeste*'de şöyle tarih düşülmüştür. "*Gitti bu tekyeden Esved dahi vâh*"<sup>23</sup> Dervîş Ali Efendi'nin mûsikî sanatındaki maharetine dair *Güldeste*'de yine şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Dönemin İstanbullu zâkirlerinden bir kaç şahıs mûsikî meclislerinde bulunmak üzere Bursa'ya gelirler. Henüz Bursa meclislerinde bilinmeyen bestelerini okurlar. Esved bu besteleri büyük bir hayranlıkla dinler. Misafir zâkirler kendi aralarında meşk ederken güçlü bir hafızaya sahip Dervîş Ali eserleri mahfuzâtına alır. Ertesi gün İstanbullu zâkirlerin de bulunduğu mecliste bu eserleri büyük bir maharetle okuyan Dervîş Ali Efendi misafirleri büyük bir hayranlık içerisinde bırakır. Kendisi gibi mûsikîde yektâ bir kız kardeşinin olduğu da nakledilen bilgiler arasındadır.<sup>24</sup>

##### 4.2. Dervîş Sadâyî (ö. 1066/1655)

Mısır Kahire Şeyh İbrahim Gülşenî Asitânesi fukarasından Sadâyî namıyla bilinmiş olup mûsikî ilmindeki mahareti ve sesinin güzelliği ile şöhret bulmuştur. Uzun seyahatlerin ardından zengin dergâh kültürüyle tanınan Bursa'ya yerleşmiştir. Post sahibi mutasavvıf bir mûsikîşinas iken 6 Muharrem 1655'te vefat etmiş, Deveciler Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>25</sup> Bursa vefeyatnâmelerinde Gülşeniyî'ye mensup

<sup>18</sup> Mustafa Erkan, "Gülzâr-ı İrfân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/ 259.

<sup>19</sup> Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, 172.

<sup>20</sup> Atlansoy vd., *Bir Masaldı Bursa*, 113-116; Donuk, *İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, 74.

<sup>21</sup> Mustafa Erkan, "Gülzâr-ı İrfân", 259; Abdurrezzak Tek, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 11.

<sup>22</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* (Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1302/1885), 523; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (İstanbul: Millet Ktp. Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 349b-350a; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 56-57.

<sup>23</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 523.

<sup>24</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 523-524; Mahmut Râgıp Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî* (Bursa: Bursa Yeni Basımevi, 1943), 11.

<sup>25</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 524; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 350a; Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî*, 12, Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 61.

olduğu bildirilmişken Şeyhülislam Mehmed Es'ad Efendi *Atrâbü'l-Âsâr*'da Mevlevî dervişânından olduğunu nakletmiştir.<sup>26</sup>

#### 4.3. İsa Efendi (ö. 1077/1666)

Bursa'da dünyaya gelen İsa Efendi asrın ulemasından ilim tahsil edip döneminin ilim sahibi zâtları arasında yer almıştır. Ardından meşrebinin bir gereği olarak mûsikî sanatını da devrin sanatkârlarından meşk ederek bu fenedeki maharetiyle Bursa dergâhlarında ser zâkir olmuştur. Aynı zamanda hâfız-ı kelâm ve ta'lik hattında mahir bir hattat olarak da bilinmiştir. Zâkirlik ve hattatlığının yanında Süleyman Çelebi mevlîdini besteleyen Bursalı Sekban'dan da bu eseri meşk ederek kırâatine me'zun olmuştur. Ömrünün son döneminde Şeyhülislam Bahâyî Efendi Âsitânesi'nde bulunmakla Bursa mîzân-ı harîrinde birkaç akçe yevmiye ile görev almıştır. 1077/1666 Zilhicce'sinde vefat etmiş olup Pınarbaşı Mezarlığı'nda medfun bulunan pederi Nakşibediyye meşâyihinden Hacı Ahmed Efendi'nin civarına defnedilmiştir.<sup>27</sup>

#### 4.4. Mevlûdî Osman Efendi (ö. 1079/1668)

Bursa'da dünyaya gelen Osman Efendi bilhassa Mevlûdî Osman Efendi denmekle şöhret bulmuştur. Sekban'ın talebesi Ubeyd Efendi'den besteli mevlîdi meşk ederek kırâatine me'zun olmuştur. Fenn-i mûsikî ve Kurân-ı Kerim tilâvetindeki maharetiyle Orhan Camii şerifinde devirhan, Mevlevîhâne'de na'thanlık vazifelerinde bulunmuştur. Mûsikî sanatındaki hüneri hakkında "*Firâz-ı nahli gülde bülbül-i nâlân ederler yâd- Sanasın devr okur mahfilde bir sâhib nefes üstâd*" mısraları nakledilmiştir. Pınarbaşı Kabristanı'nda Mevlevîhâne hizasına defnedilmiştir.<sup>28</sup>

#### 4.5. Derviş Abdi (ö. 1107/1695)

Kefeli olup asıl ismi Abdullah bin Ali'dir. Uzun seyahatlerin ardından Mısır Kahire Gülşenî Âsitânesi'ne yerleşmiştir. Burada bulunduğu süre zarfında dergâhın meşâyihine hizmet etmiştir. Daha sonra tekrar seyahatte bulunarak Bursa'ya gelmiştir. Halvetî meşâyihinden Yakup Efendi'nin zâviyesine misafir olmuştur. Mûsikî ile hemhal bir zât olarak bilinen Yakup Efendi mûsikînin on iki makamını icrâdaki mahareti sebebiyle Derviş Abdi Efendi'yi dergâhına zâkir yapmıştır. Yine Kara Zâkir denmekle meşhur Ebubekir Zâkirî Efendi'nin talebesi Mevlûdî Osman Efendi'den de bazı savtlar meşk ederek bu sahada devrinin "*Nâdiru'l akrân*" bir zâtı olarak bilinmiştir. Şeyh Yakup Efendi'nin vefatından sonra Kadı Muharrem Efendi ile birlikte bazı kasabaların naipliği vazifelerinde de bulunmuştur. Mûsikî sanatındaki maharetiyle nice ilâhi ve savtlar bestelemiştir. Mûtî mahlasıyla şiirleri de vardır. 1107/1695 senesi Reb'ul-evvel'inin on ikinci gecesi vefat etmiş, Deveciler Mezarlığı'nda Sukûnî Efendi'nin civarına defnedilmiştir.<sup>29</sup>

#### 4.6. Havyarzâde Hüseyin Efendi (ö. 1115/1703)

Bursa Karakâdî Mahallesi'nde imam olup Havyarzâde namıyla şöhret bulmuştur. Devrinin meşâyih-i kirâmından İştibîzâde Seyyid Ahmed Efendi ve Debbağzâde şeyh Mustafa Efendi'lerin meclislerine iştirak ederek hizmetlerinde bulunmuştur. Bu iki zâtın dergâhlarında ser zâkir olup mûsikî fenninde "*Fâiku'l akrân*" olmak hasebiyle nice savt ve besteler yapmıştır. Ayrıca kemankeşlik ve ta'lik hattındaki maharetiyle de tanınmıştır. 1115/1703 Şevvali'nde vefat ederek Deveciler Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Cem Bahar, *Şeyhülislam'ın Müziği -18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Müsiki ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Âsâr'ı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 247.

<sup>27</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 350a.

<sup>28</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 526; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* 350a, 350b; Gazimihal, *Bursa'da Müsiki*, 13; Ergun, *Türk Müsiki Antolojisi*, 62.

<sup>29</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 526-527; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 350b; Gazimihal, *Bursa'da Müsiki*, 13-14; Ergun, *Türk Müsiki Antolojisi*, 78.

<sup>30</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 52-528; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 351a; Gazimihal, *Bursa'da Müsiki*, 14; Ergun, *Türk Müsiki Antolojisi*, 80.



#### 4.7. Çatalsakal Derviş Mustafa Efendi (ö. 1121/1709)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. Önceleri maîşet temini için çeşitli mesleklerle iştigal etmiş daha sonra ise istidadını tekâmül ettirmek üzere fâzıl-ı devran İshak Hocası Ahmed Efendi'nin meclislerine mülâzemet ederek kesb-i kemâl etmiştir. Daha sonra ise Üftâdezâde şeyh İbrahim Efendi'ye intisap ederek uzun müddet hizmetinde bulunmuştur. Sesinin güzelliği ile şöhret bulan Mustafa Efendi nice besteler vücuda getirmiştir. Dergâhın ser zâkiri iken 1121/1709 Receb-i şerîfi'nde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>31</sup>

#### 4.8. Sarıcazâde es-Seyyid İbrahim Efendi (ö. 1121/1709)

Bursa'da dünyaya gelip Sarıcazâde İbrahim Efendi denmekle meşhur olmuştur. Henüz küçük yaşlarda ilim tahsiline başlamıştır. Sesinin güzelliği ve malik olduğu ilim payesiyle Ulu Camii hatipliğine vekâlet etmiştir. Davudi sesiyle okuduğu Muhammediye ve mevlîdler ile tanınmıştır. 1709 senesinde vefat etmiş olup Deveciler Mezarlığı'nda medfundur. Celvetî meşâyihinden İsmail Hakkı Bursevî vefatına şöyle tarih düşmüştür: "*Sarıcazâde Efendi sararup soldu vâh.*"<sup>32</sup>

#### 4.9. Sultan İmamı el-Hac Mustafa Efendi (ö. 1133/1720)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. İlim ve kültürde velûd bir çevrede yetişen Mustafa Efendi ilim tahsilinden sonra devrin dinî mûsikî muhitinin en mühim simalarından olan mevlûdî Osman Efendi ve bazı mûsikîşinas zevattan besteli mevlîd ve mûsikî meşkinde bulunarak mevlîd-i şerif kıraatında kendine mahsus nağmelerıyla devrinin eşsiz bir icrâcısı olmuştur. Nice meşâyih-i kirâmın iltifat ve davetlerine mazhar olup Selami Ali Efendi'nin hizmetinde bulunmuştur. Çelebi Sultan Mehmed Camii (Yeşil Camii) Şerifi imam hatibi iken 1720 senesinde vefat etmiş, Selami Ali Efendi Zâviyesi'ne defnedilmiştir.<sup>33</sup>

#### 4.10. Nizâmeddin Efendi (ö. 1150/1737)

Yeşil Camii imam hatibi el-Hac Mustafa Efendi'nin oğludur. Babası gibi Nizameddin Efendi'de sesinin güzelliği ile şöhret bulmuştur. Mûsikî ilmine heves edip babası Mustafa Efendi'nin besteli mevlîd ve mûsikî meşkinde önde gelen talebeleri arasında yer almıştır. Besteli mevlîd meşkinin en önemli halkalarından biri olan Nizameddin Efendi kıraat ve icrâdaki maharetiyle de dinleyenler üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Devrinin meşâyih-i kirâmının dua ve iltifatlarına mazhar olup pederi Mustafa Efendi'nin yerine Yeşil Camii ikinci imam hatibi olarak vazife yapmıştır. İbadet ve tâat ile geçen bir ömrün ardından 1150/1737 senesinde vefat ederek Selami Ali Tekkesi'nde pederi el-Hac Mustafa Efendi'nin civarına defnedilmiştir.<sup>34</sup>

#### 4.11. Hatem Mehmed Efendi (ö. 1153/1740)

Devrin Celvetî meşâyih-i Selami Ali Efendi'nin hulefâsından şeyh İbrahim Efendi'nin oğludur. Babası hac yolculuğunda iken vefat etmiştir. 1110/1698 senesinde Bursa'da dünyaya gelmiştir. İlm-i mûsikîye heves edip bu sahada hüner sahibi bir zât olmuştur. Sultan İmamı el-Hac Mustafa Efendi'den besteli mevlîdi meşk edip kırâatine me'zun olmuştur. Nice dinî eserlere muttali olup güzel sadâ ve nağmelerıyla okuduğu bu ilâhiler dinleyenler üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bunun yanında Eşrefzâde İzzeddin

<sup>31</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 528-529; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 351a; Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî*, 14-15; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 148-149.

<sup>32</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 528; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 351b; Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî*, 14; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 148.

<sup>33</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 529; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 351b-352a; Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî*, 15; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 169.

<sup>34</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste*, 530; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 352a.

Efendi'nin dergâhında ilâhihan olduğu gibi İzzeddin Efendi'nin bazı şiirlerini de bestelemiştir. 1153/1740 senesinde vefat etmiş, üstadı el-Hac Mustafa Efendi gibi Selami Ali Efendi Dergâhı'na defnedilmiştir.<sup>35</sup>

#### 4.12. Hastazâde Abdullah Efendi (ö. 1159/1746)

Bursa'da dünyaya gelmiş olup Hastazâde Abdullah Efendi namıyla şöhret bulmuştur. İlim tahsilinin yanında mûsikî fenninde de hüner sahibi bir zât olarak bilinmiştir. Ahmed Gazzî dergâhına intisap ederek "*İlm-i mezkurda mislü nazîri nâbud olmağın*" diye ifade edilen bu yeteneğiyle dergâhın ser zâkiri olmuştur. Dergâh ve muhtelif meclislerde güzel sesiyle kıraat ettiği Kur'ân-ı Kerim ve ilâhilerle dinleyenler üzerinde son derece müessir de olmuştur. Bunun yanında Ahmed Gazzî Dergâhı'nda sıbyan muallimliği vazifesinde de bulunmuştur. 1159/1746 senesinde amansız bir hastalığa yakalanarak vefat etmiş ve Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>36</sup>

#### 4.13. Kapan Kâtibzâde Mustafa Efendi (ö. 1169/1755)

Bursa'da dünyaya gelen Mustafa Efendi şeyh Şerefzâde Şerâfeddin Efendi'nin oğludur. Mutasavvıf ve mûsikîşinas bir muhitte yetişmiştir. Zümre-i mûsikîşinâsân ile hem dem olup bu sahada dergâh çevrelerinde hüner sahibi bir zât olmuştur. Davudi sesiyle dergâhlarda ilâhihan ve zâkirliğinin yanında mevlîd-i şerif kıraatında da devrinin üstadları arasında zikredilmiştir. 1134 senesinde vefat etmiş olan Üftâde Dergâhı şeyhi Mustafa Efendi'ye de damat olmuştur. Kapan Han'ında babasından kalma kâtiplik görevini devam ettirerek geçimini temin etmiştir. 1169/1755 senesinde vefat etmiş ve Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>37</sup>

#### 4.14. Cuma Beyzâde el-Hac Salih Efendi (ö. 1186/1772)

Bursa'da Ahmed Gazzî Dergâhı civarında yer alan Duhter-i Şeref Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası Gazzî Dergâhı ser zâkiri el-Hac Mehmed Efendi'dir. Tasavvuf ve mûsikî kültürü bakımından velûd bir muhitte yetişen Salih Efendi babası başta olmak üzere dergâhın zâkirlerinden mûsikî meşki hususunda çokça istifade etmiştir. Dinî mûsikî de ulaştığı seviye ile ilgili "*Ol fende fâiku'l akrân ve beyne'z zâkirin müşârun bi'l benâm*" olarak nitelendirilmiştir. Mahfûzâtında nice ilâhi ve savtlar bulunduğu gibi yeni bestelerde icad etmiştir. Bunun yanında mevlîd-i şerif kıraatında da devrinin yektâ isimlerinden biri olarak meclislerde kıraat eylediği mevlîdler ile de makes bulmuştur. 1186/1772 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'nda pederi el-Hac Mehmed Efendi'nin civarına defnedilmiştir.<sup>38</sup>

#### 4.15. Çıkrıkçızâde Siyâhî Ahmed Efendi (ö. 1192/1778)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. Pederi Emir Sultan Dergâhı fukarasındandır. Çıkrıkçılık ile meşguliyeti dolayısıyla bu isimle anılmıştır. Medrese tahsilinin yanında mûsikî eğitimi için de İstanbul'a giderek devrin mûsikî üstadlarından faydalanmıştır. Güzel ses ve edasıyla temayüz edip tekrar Bursa'ya dönünce Eşrefzâde Dergâhı şeyhi Abdülkâdir Necip Efendi'ye intisap etmiştir. Şeyhi Abdülkâdir Efendi'nin iltifatlarına da mazhar olan Ahmed Efendi dergâhta okuduğu ilâhi ve mevlîd-i şerifler ile dinleyenler üzerinde derin tesirler bırakmıştır. 1192/1778 yılında vefat etmiş ve Emir Sultan Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 352b; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 179.

<sup>36</sup> Eşrefzâde Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-Sülehâ ve Vefayât-ı Urefâ* (Bursa: BEEK. Orhan Kit. 1018/2), 197a; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 352b.

<sup>37</sup> Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ* (Orhan Kitaplığı, 1018/2), 197a-197b; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 353a; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 181.

<sup>38</sup> Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ* (Orhan Kitaplığı, 1018/2), 198b; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 353b; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 182.

<sup>39</sup> Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ* (Orhan Kitaplığı, 1018/2), 197a-199b; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 353b, 354a; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 185.

#### 4.16. Kocagözzâde Mustafa Efendi (ö. 1195/1781)

Bursa Muradiye Sempti'nde dünyaya gelmiştir. Musikîşinâsân zümresiyle ülfeti sayesinde bu mecrada kendini yetiştirmiştir. Eşrefzâde İzzeddin Efendi'ye intisap ederek tasavvuf yolunda sülûkunu tamamlamıştır. Mahfûzâtında nice ilâhiler olan Mustafa Efendi meşâyih meclislerinde ser zâkir olarak vazife almıştır. Çevresinde mu'tekid ve dil-âgâh bir zât olarak bilinen Mustafa Efendi Muradiye Camii'nde ser müezzin iken 1195/1781 senesinde vefat etmiş ve Muradiye Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>40</sup>

#### 4.17. Laz el-Hac Hasan Efendi (ö. 1200/1786)

Trabzon civarında bir beldede dünyaya gelmiş, daha sonra ise Bursa'ya hicret ederek Laz Hacı Hasan Efendi namıyla şöhet bulmuştur. Çıra pazarındaki dükkânında maîşetini temin etmiştir. Devrin önde gelen tasavvuf muhitlerinden biri olan Ahmed Gazzî Dergâhı'na intisap ederek Ahmed Gazzî'nin dâire-i aliyelerinde bulunarak dergâhın müsikîşinas zevatından nice savt ve ilâhiler meşk etmiştir. Gazzî Dergâhı'nın zikir meclislerinde altmış seneden fazla zâkir ve ilâhihan olarak vazife yapmıştır. Naif ve zarif bir kişiliğin sahibi olan Hasan Efendi özellikle miskin, düşkün ve muhtaçlarla hemhal olmuştur. Bunun yanında şer-i şerîfe ihtiramıyla da bilinmiş ve beş vakit namazı cemaatle kılma hususunda büyük ihtimam göstermiştir. Yaşı doksanı geçmiş iken 1200/1786 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>41</sup>

#### 4.18. Râgıp Paşa Kitapçısı Âmâ Sâdık Efendi (ö. 1213/1799)

İstanbul'da dünyaya gelen Âmâ Sadık Efendi ilim tahsilinde devrin ulemasından istifade etmiştir. Daha sonra Vezir Râgıp Paşa'nın kitapçısı olmuştur. Râgıp Paşa'nın vefatından sonra görme yetisini kaybetmiştir. Âmâ olduğu dönemde Bursa'ya gelerek bir müddet tasavvuf ve müsikî mahfillerinde bulunmuştur. 1213/1799'da vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Müsikî çevrelerinde özellikle şarkı besteleriyle bilinmiş olup kendine mahsus nağmelerle bestelediği peşrevler ile de döneminde dikkat çekmiştir.<sup>42</sup>

#### 4.19. Karaböcekzâde Münâdî Ahmed Efendi (ö. 1215/1801)

Bursa'da dünyaya gelen Münâdî Ahmed Efendi Enârî Dergâhı şeyhi Şeyh Mehmed Sadreddin Efendi'ye derviş olmuştur. Dergâhın zâkir ve müsikîşinaslarından müsikî meşk etmiştir. Daha sonra dergâhın zâkirleri arasına giren Ahmed Efendi okuyuşundaki güzellik ve etkileyicilik ile dervişânı cezbeyle getiren bir zâkir olarak bilinmiştir. 1215/1801 senesinde vefat ederek Şehreküstü yakınlarında Halvetî şeyhi Şeyh Arac Mehmed Efendi'nin civarına defnedilmiştir. Âlim, ârif ve zarif bir zât olduğu nakledilmiştir.<sup>43</sup>

#### 4.20. Katırcızâde es-Seyyid Abdurrahman Efendi (ö. 1214/1800)

Halvetî meşâyihinden şeyh Ahmed Gazzî'nin dervişânından Uzun Derviş Mustafa isimli bir zâtın oğludur. Gençlik yıllarında ilim ve irfan sahibi olmak için gayret sarf etmiştir. Ulu Cami'de otuz seneden fazla müezzinlik vazifesinde bulunmuştur. Ayrıca dönemin Bursa dergâh çevrelerinin önde gelen bir zâkiri olarak da bilinmiştir. 1214/1800 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Seyyid Abdurrahman Efendi devrinin önde gelen zâkir ve mutasavvıf bir zâtı olarak bilindiği gibi marangozluk zanaatındaki maharetiyle de şöhet bulmuştur.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ* (Orhan Kitaphığı, 1018/2), 199b; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 353b-354a.

<sup>41</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 354a.

<sup>42</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 355a-355b-356a.

<sup>43</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 356a.

<sup>44</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 356b-357a.

#### 4.21. Sofuzâde es-Seyyid el-Hac Ahmed Efendi (ö. 1217/1803)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası Sofuzâde Mehmed Efendi'dir. Ahmed Gazzî Dergâhı Dervişânından Hastazâde Abdullah Efendi'den Kur'ân-ı Kerim eğitimi almış olup daha sonra Gazzî Dergâhı'na intisap etmiştir. Ayrıca devrin ulemasından ilim tahsilinde de bulunmuştur. Ahmed Gazzî'nin sağlığında dergâhta yirmi sene zâkirlik vazifesinde bulunmuştur. Ahmed Gazzî'den sonra postnişîn olan şeyh Mustafa Efendi ve Seyyid Abdülatif Efendi dönemlerinde ise dergâhın zâkirbaşılığını yapmıştır. 1217/1803 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'nda Kalenderhâne bölgesine defnedilmiştir. Âbid, zâhid, âlim ve geceleri çok ibadet eden bir zât olarak bilinmiştir.<sup>45</sup>

#### 4.22. Sıçancızâde Ali Efendi (ö. 1218/1804)

Hisar Camii müezzinlerinden Hacı Salih Efendi'nin oğlu olarak Bursa'da dünyaya gelmiştir. Enârî Dergâhı şeyhi Şeyh Bedreddin Efendi'ye intisap ederek onun manevi terbiyesinde yetişmiştir. Bedreddin Efendi'nin vefatından sonra aynı dergâhın postnişîni olan Ahmedzâde Abdülatif Efendi'ye intisap etmiştir. Enârî Dergâhı'nın zâkirleri arasında yer alan Ali Efendi Nasuhzâde Tekkesi'nde vekil olarak âyin icrâ ettiği esnada vefat etmiş olup Ahmed Gazzî Dergâhı haziresine defnedilmiştir. Edip, vakur ve sabır ehli bir zât olarak tanınmıştır.<sup>46</sup>

#### 4.23. Baytârîzâde Hattat el-Hac Mehmed Efendi (ö. 1219/1805)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. O dönem Mudanya bölgesinde bulunan Reisü'l-hattâtîn Haffaf el-Hac İsmail Efendi'den hat taliminde bulunarak nesih, sülüs ve celî hattında icazet almıştır. Geçimini ise ayakkabıcılık mesleğinden temin etmiştir. Bunun yanında Baytârîzâde namıyla tanınmıştır. El-Hac Mehmed Efendi Üftâde Camii hatipliği ile Nasuhzâde Tekkesi'nde şeyh vekilliği vazifelerinde de bulunmuştur. Dergâhta bulunduğu süre zarfında mûsikî müktesebatını geliştirerek devrin önde gelen icrâcılarında biri olmuştur. Özellikle mevlîd ve mi'râciyye kıraatinde devrinin seçkin zâtları arasında zikredilmiştir. İlk yolculuğundan sonra defaatle hacca gitmek nasip olmuştur. 1219/1805 senesinde vefat etmiş ve Nasuhzâde Dergâhı'nın haziresine defnedilmiştir. Baytârîzâde Mehmed Efendi devrin pek çok kâmil zâtının meclislerinde bulunmasıyla da tanınan bir mutasavvıf mûsikîşinastır.<sup>47</sup>

#### 4.24. Reisü'l-Müezzinîn Hakkızâde İbrahim Efendi (ö. 1224/1810)

Ahmed Gazzî Dergâhı müntesiplerinden Bulgur Sıddî İsmail Efendi'nin oğlu olarak Bursa'da dünyaya gelmiştir. Hakkızâde namıyla şöhret bulmuştur. Otuz seneden fazla hiçbir ücret almadan Yıldırım Camii müezzinliği vazifesinde bulunmuştur. Geçimini ise Yıldırım Camii civarında bulunan kahve dükkânından temin etmiştir. 1224/1810 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Hakkızâde İbrahim Efendi Delâil-i şerif ve ilâhi okumak hususunda devrinin önde gelen zâtları arasında yer almıştır.<sup>48</sup>

#### 4.25. Hikmetîzâde Damadı Kalburcuzâde es-Seyyid el-Hac Mehmed Efendi (ö. 1237/1823)

Bursa'da dünyaya gelmiş ve Kalburcuzâde namıyla tanınmıştır. Hikmetîzâde şeyh Mehmed Efendi'ye damat olunca kendisine Celvetî şeyhliği verilmiştir. El-Hac Mehmed Efendi'nin mûsikîşinaslığında Bursa mûsikî çevreleriyle olan ünsiyetinin yanında İstanbul'a giderek Ümmî Sinanzâde'den dinî eserler meşk edip ona talebe olması da mühim bir yer tutmaktadır. İstanbul'dan dönünce kayınpederinin postnişîn olduğu İsmail Hakkî Dergâhı'nda kırk yıldan fazla ser zâkirlik

<sup>45</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 357a-357b.

<sup>46</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 357b-358a.

<sup>47</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 358a-358b.

<sup>48</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 358b-359a.

vazifesinde bulunmuştur. 1237/1823 senesinde vefat etmiştir. Devrinin önde gelen Celvetî müsikîşinasları arasında yer alan Kalburcuzâde Mehmed Efendi hoş sohbet ve tıp ilminde de mahir bir zât olarak bilinmiştir.<sup>49</sup>

#### 4.26. Celvetî Şerif Efendi (ö. 1247/1833)

Bursa'da dünyaya gelen Şerif Efendi geçimini tütüncülükten kazandığı için "*dühânî*" tütüncü namıyla şöhret bulmuştur. Bursa'da bulunduğu süre zarfında Bursalı müsikîşinaslardan pek çok eser meşk etmiştir. 1216/1801 Bursa büyük yangınında dükkânının yanması sebebiyle İstanbul'a gitmiştir. İstanbul Hüdâyî Asitânesi yakınlarında otururken bu dergâhta Celvetî tacı ile zikirlere iştirak etmiştir. 30 seneden fazla Hüdâyî Âsitânesi'nde zâkirlik vazifesinde bulunmuştur. Özellik makam bilgisi itibariyle mümtaz bir zât olan Şerif Efendi otuz sene sonra "*Ya türâbı çeker yahut âbı*" diyerek Bursa'ya geri dönmüş ve kısa bir süre sonra 1247/1833 senesinde Bursa'da vefat ederek Üftâde Dergâhı haziresine defnedilmiştir. Secde ve niyaz ehli zarif bir zât olarak bilinmiştir.<sup>50</sup>

#### 4.27. Hâşim Efendizâde es-Seyyid Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 1245/1831)

Aslen Diyarbakırlı olan Mehmed Muhyiddin Efendi Kâdirî dervişi olup es-Seyyid Mehmed Haşim Efendi'nin oğludur. Diyarbakır'da doğup daha sonra babası ile birlikte İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da Enderûn-u Hümâyun'da ilim tahsil ederek iyi derecede Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Bunun yanında Enderunlu müsikîşinaslardan müsikî meşk etmiştir. Mehmed Muhyiddin Efendi asabi davranışlarından dolayı saraydan kovulmuştur. İstanbul'dan ayrılmasının akabinde bir süre Konya'da bulunmuş ancak tekrar Bursa'ya gelmiştir. Mehmed Fahreddin Efendi bu zâtın vasıflarını dile getirirken onun iyi bir hafız, hattat, müsikîşinas ve şair olduğundan bahsetmektedir. Hat sanatında da mahir bir zât olan Mehmed Muhyiddin Efendi Bursa'da reisü'l-küttâplık vazifesine getirilmiştir. 1245/1831 senesinde vefat ederek Emir Sultan Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>51</sup>

### Sonuç

Mehmed Fahreddin Efendi Osmanlı dönemi Bursa dinî müsikî tarihine dair kıymetli bilgiler ihtiva eden *Gülzâr-ı İrfân* adlı eserinde müsikîşinaslar zümresi içinde 27 sanatkârın hayat hikâyesini ele almıştır. *Güldeste*'den on, *Gülzâr-ı Sülehâ*'dan da beş müsikîşinası eserine alan Mehmed Fahreddin Efendi *Gülzâr-Süleha*'ya zeyl olarak döneminden de on iki müsikîşinas ve zâkirin hayatını eserine ilave etmiştir. *Gülzâr-ı İrfân*'da verilen bilgiler ışığında hem 18 hem de 19. yüzyılda Bursa dergâh çevrelerinde zengin bir dinî müsikî birikimin varlığı görülmektedir. Sadece icrâ bakımından değil özellikle bestekârlık açısından da tasavvuf çevrelerinin velûd bir muhit olduğu anlaşılmaktadır. Ancak dönemin Bursalı zâkir ve müsikîşinaslarına dair çok az eser günümüze ulaşabilmiştir. Zira dergâh çevrelerinde meşk silsilesi ile devam eden bu gelenek tekkelerin kapanmasıyla devam ettirilememiştir.

Fahreddin Efendi'nin *Gülzâr-ı İrfân*'da zikrettiği müsikîşinaslar hakkında dikkat çeken bir diğer husus bu isimlerin hemen hemen tamamının mutasavvıf zümreden olmasıdır. Özellikle Halvetiyye'nin kollarından olan Ahmed Gazzî Dergâhı'na müntesip zâkir ve müsikîşinasların sayıca fazlalığı dikkat çekmektedir. Fahreddin Efendi'nin Gazzî Dergâhı'nın bânisi Ahmed Gazzî'ye hem intisabı hem de damat olması onun bu dergâhla olan güçlü münasebetini ortaya koymaktadır. Mehmed Fahreddin Efendi'nin eserinde verdiği bilgilere göre Bursa dinî müsikî kültürü bakımından önemi hâiz tarikatlar arasında yer alan Celvetî ve Kâdirî-Eşrefî müsikîşinasların da mühim bir yer tuttuğu görülmektedir. Diğer taraftan bu isimlerin bir bölümü selâtin camilerde imam hatip ve müezzin olarak vazife yapmıştır. Dolayısıyla başta

<sup>49</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 359a-359b.

<sup>50</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 359b-360a.

<sup>51</sup> Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emîrî Şer'iyye, 1098), 360b-361a.

kıraat ve mevlîd tilâvetindeki maharetleriyle dönemin camii mûsikîsinin yektâ isimleri olarak da kabul edilebilirler.

### Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

### Kaynakça

- Atlansoy, Kadir vd. *Bir Masaldı Bursa*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Bahar, Cem. *Şeyhülislam'ın Müziği-18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Mûsikîsi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Âsâr'ı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyatnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta, Tancî. *İbn Battûta Seyehatnâmesi*. 1. Cilt. Çev. A. Sait Aykur. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Erkan, Mustafa. "Gülzâr-ı İrfân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/259. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eşrefzâde Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi. *Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*. Bursa: Eski Eserler Kurumu, Orhan Kitaplığı, 1018/2, 197a-199b.
- Gazimihal, Mahmut Râgıp. *Bursa'da Mûsikî*. Bursa: Bursa Yeni Basımevi, 1943.
- İsmail, Belîğ. *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*. Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1302/1885.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Dinî Kültür*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kara, Mustafa. "Bursa Tekkeleri ve Tasavvufî Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Ocak 1987), 77-88.
- Karataş, Ali İhsan. *Medeniyet Şehri Bursa*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Mehmed, Neşrî. *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*. 1. Cilt. Haz. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949.
- Mehmed Fahreddin Efendi. *Gülzâr-ı İrfân*. İstanbul: Millet Ktp. Ali Emîrî Şer'îyye, 1098, 350a-361a.
- Mehmed Şemseddin. *Yâdigâr-ı Şemsî I-II*. Haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Tek, Abdurrezzak. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/394. İstanbul: TDV Yayınları 1997.

## SELÇUKLU VEZİRİ İHTİYÂRÜDDİN HASAN VE SELÇUKLU DİPLOMASİSİ

*Wazîr of the Seljuks Ikhtiyar al-Din Hasan and Seljukids Diplomacy*

**NADİR KARAKUŞ**

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Çorum,  
Türkiye

Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Çorum,  
Türkiye

nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1508-9752

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 22.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

### Atıf | Cite as

Karakuş, Nadir. "Selçuklu Veziri İhtiyârüddin Hasan ve Selçuklu Diplomasisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 303-321.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.09>

Karakuş, Nadir. "Wazîr of the Seljuks Ikhtiyar al-Din Hasan and Seljukids Diplomacy". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/2 (December 2023), 303-321.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.2.09>

### İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

## Selçuklu Veziri İhtiyârüddin Hasan ve Selçuklu Diplomasisi

### Öz

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na nazaran; Anadolu Selçuklu Devleti tarihi, özellikle on birinci asır sonları ve on ikinci yüzyılda bazı bilinmezlerle kaplıdır. Bu hususlardan bazıları da Anadolu Selçuklu sultanlarına vezirlik yapan devlet adamları, devletlerarası diplomasinin nasıl yapıldığı ve dönemin ilmî ortamı ile fikirlere karşı gösterilen hoşgörüdür. Bunun cevabını vermeye çalışacak olan bu makale hazırlanırken tahmin edileceği üzere yeterli kaynağın olmaması, en büyük sorunu oluşturmuştur. Bu husus da ele alacağımız konunun yeterince aydınlatılmamasını sağlayan en büyük problem olarak kendisini göstermiştir. Makaleye ismini veren II. Kılıcarşan'ın veziri İhtiyârüddin Hasan, Eyyûbîler ile gerçekleştirdiği diplomatik münasebetler vesilesiyle Arap-İslâm kaynakları tarafından yeterince ele alınmaya çalışılmıştır. Bu önemli kazanç da Anadolu Selçuklularında vezirlerin yetkileri ve diplomasinin nasıl ve kimlerle işlerlik kazandığı sorusuna yeterince cevap olacak mahiyette karşımıza çıkmıştır. Bu görüşmelerin merkezinde Selâhaddîn-i Eyyûbî gibi bir Kudüs fatihinin ve Haçlılara karşı büyük zaferler kazanan bir kimsenin de yer alması, bahsedilen kapalılıkların çözüme kavuşturulmasında önemli bir kazanım olmuştur. Bundan dolayı da zaman zaman Haçlı kaynaklarına ve kroniklerine de müracaat edilerek bu süreç daha iyi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu makale, Anadolu Selçuklularının Dânişmendliler, Mengüçükler, Artuklular, kısmen Zengîler ve Eyyûbîlerle olan ilişkilerinin de çok kısa bir özeti olmuştur. Diğer yandan çalışma, bu dönemin diğer aktörleri olan Kilikya'daki Ermeniler ve Haçlılar ile ilgili bazı olaylara da ışık tutmuştur. Bu olaylar arasında da Kudüs'ün fethini hazırlayan nedenler içinde Selâhaddîn'in bölgedeki Müslüman hânedanlarla yaptığı sulhün ne kadar önemli olduğu ve Üçüncü Haçlı Seferi esnasındaki bazı kritik olayların arka planında Anadolu Selçukluların oynadığı kilit rol öne çıkmıştır. Bu süreç içinde yine Vezir Hasan, önemli başarılarla imza atmıştır. Yine bu esnada II. Kılıcarşan'ın ülkesini oğulları arasında pay etmesi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezî yapısını bozduğu gibi devleti bir iç savaşa doğru sürüklemeye başlamıştır. Başarılı diplomat kişiliği ile tanıdığımız II. Kılıcarşan'ın veziri Hasan, Eyyûbî ve Artuklular ile yapılacak olan kaçınılmaz bir savaşı engellemekle kalmamış, Anadolu'da yeniden üniter bir devlet yapısının oluşmasını sağlamıştır. Bu çabaları onun hayatına mal olsa da Anadolu'da kardeş kavgasının sona ermesi ve merkezî yapını yeniden sağlanmasında önemli çabaları kendisini daha da yüceltmıştır. Bu başarısında da kendisinin de tabii olduğu onuncu yüzyıl ortalarından beri Bizans'a hizmet eden köklü Gavras ailesinin diplomasi birikimleri önemli rol oynamıştır. Aileden gelen birikimini, kendi yetenekleri ile daha da geliştiren İhtiyârüddin Hasan, Anadolu Selçuklu diplomasisinin oluşmasına ve devletin merkezî yapısının güçlendirilmesine olumlu katkı sağlamıştır. Kılıcarşan'ın veziri ayrıca Konya'da yaptırdığı bir cami, Kayseri'de açtığı bir medrese ve oluşturduğu zengin vakıflarla Anadolu Selçuklularının dinî, kültürel ve sosyal yapısını güçlendirmiştir. Bununla da yetinmeyen İhtiyârüddin Hasan, Anadolu'da âlimlere kol kanat gerilmesi ve hoşgörü kültürünün hâkim olmasında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Onun hayatının yeterince anlaşılması da on ikinci yüzyılın son çeyreğindeki Anadolu Selçuklularının devlet yapılanması, diplomasinin şekillenmesi ve ilmî faaliyetlerin ne ölçüde olduğu hususunu daha net olarak gözler önüne sermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Selçuklular, Kılıcarşan, İhtiyârüddin Hasan, İktidar Mücadelesi, Arabulucu.

## Wazir of Seljuk Ikhtiyar al-Din Hasan and Seljukids Diplomacy

### Abstract

Compared to the Great Seljuk Empire; The history of the Anatolian Seljuk State is covered with some unknowns, especially in the late eleventh and twelfth centuries. Some of these issues are the statesmen who served as viziers to the Anatolian Seljuk sultans, how interstate diplomacy was carried out, and the scientific environment of the period and the tolerance shown towards ideas. While preparing this article, which will try to answer this question, as can be expected, the biggest problem was the lack of sufficient resources. This issue has shown itself as the biggest problem that prevents the subject, we will be discussing from being adequately illuminated. Ikhtiyar al-Din Hasan, the wazir of Kılıcarşan II, who gave his name to the article, has been tried to be adequately discussed by Arab-Islamic sources on the occasion of his diplomatic relations with the Ayyubids. This important gain appears to be sufficient to answer the question of the powers of the wazirs in the Anatolian Seljuks and how and with whom diplomacy became effective. The fact that a conqueror of Jerusalem like Saladin Ayyubi and a person who won great victories against the Crusaders was at the center of these negotiations was an important gain in resolving the aforementioned obstacles. For this reason, this process has been tried to be revealed better by referring to Crusader sources and chronicles from time to time. In addition, this article has also been a very brief summary of the relations of the Anatolian Seljuks with the Danishmends, Mengucuks, Artuquids, and partly the Zangids and Ayyubids. On the other hand, the study also shed light on some events



related to the Armenians and Crusaders in Cilicia, other actors of this period. Among these events, the importance of Saladin's peace with the Muslim dynasties in the region among the reasons that led to the conquest of Jerusalem and the key role played by the Anatolian Seljuks in the background of some critical events during the Third Crusade came to the fore. During this process, Wazir Hasan again achieved important successes. Meanwhile, Kilicarslan's division of his country among his sons disrupted the central structure of the Anatolian Seljuk State and began to drag the state towards a civil war. Kilicarslan's wazir Hasan, whom we know as a successful diplomat, not only prevented an inevitable war with the Ayyubids and Artuqids, but also ensured the formation of a unitary state structure in Anatolia. Although these efforts cost him his life, his important efforts in ending the fratricide in Anatolia and restoring the central structure further exalted him. The diplomatic knowledge of the well-established Gavras family, which has been serving Byzantium since the mid-tenth century, played an important role in this success. Ikhtiyar al-Din Hasan, who further developed his family knowledge with his own talents, made a positive contribution to the formation of Anatolian Seljuk diplomacy and the strengthening of the central structure of the state. Kilicarslan's wazir also strengthened the religious, cultural and social structure of the Anatolian Seljuks with a mosque he built in Konya, a madrasah he opened in Kayseri, and the rich foundations he created. Not content with this, İkhhtiyar al-Din Hasan filled an important gap in taking under the protection of scholars and dominating the culture of tolerance in Anatolia. A sufficient understanding of his life has also revealed more clearly the state structure, shaping of diplomacy and the extent of scientific activities of the Anatolian Seljuks in the last quarter of the twelfth century.

**Keywords:** History of Islam, Seljukids, Kilicarslan, Ikhtiyar al-Din Hasan, Struggle for Power, Mediator.

## Giriş

Vezir, İslâm tarihinde hükümdardan veya halifeden sonra gelen en yüksek kademedeki yönetici ve devlet görevlisidir.<sup>1</sup> İran menşeli olduğu söylenen vezirlik,<sup>2</sup> Karahanlılar (840-1212), Sâmânîler (819-1005) ve Gazneliler (963-1186) kanalıyla Büyük Selçuklulara da (1040-1157) tevârüs etmiştir.<sup>3</sup> Büyük Selçuklu İmparatorluğu, ilk saltanat yıllarından itibaren İran kökenli vezirlerden yararlanmış, Tuğrul Bey'den (1040-1063) Sultan Melikşah'a (1072-1092) uzanan çizgide, Ebû Nasr Amîdülmülk el-Kündürî (öl. 1064) ve Nizâmülmülk (öl. 1092) gibi yetenekli ve hırslı vezirlerden faydalanmıştır.<sup>4</sup>

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Anadolu'da kurulan kolu da bu kurum ile erken dönemde tanışmış Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın (1075-1086) Hasan b. Tâhir adlı veziri kaynaklarımızda yer almıştır.<sup>5</sup> Bundan sonraki vezirlerin kim olduğu tespit edilememiş, I. Kılıcarşan (1092-1107) ve Sultan I. Mesud (1116-1155) dönemlerinde kimlerin vezirlik yaptığı, tıpkı bazı olaylar gibi muamma olarak kalmıştır. Bu kesintiden sonra karşımıza II. Kılıcarşan'ın (1155-1192) veziri konumundaki Rum kökenli mühtedi İhtiyârüddin Hasan veya diğer ismiyle Hasan b. Gavras çıkmıştır. Hakkında oldukça kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Vezir Hasan'ın Anadolu Selçukluları adına yaptığı bazı diplomatik faaliyetler, dönemin anlaşılmasına katkı sağladığı gibi Selçuklu diplomasisinin de tahlil edilmesine imkân tanımıştır. Öte yandan bu önemli ve yetenekli vezirin yaptırdığı medrese ve cami ile ilme verdiği değer de Anadolu Selçuklu tarihinin bilinmezlerinin ortaya çıkmasına ve dönemin açmazlarının vuzuha kavuşmasında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu konuda herhangi bir müstakil makale hazırlanmaması ise konumuzu daha elzem ve önemli hale getirmiştir.

Böyle bir konunun araştırılmasında her zaman olduğu gibi ana kaynak sıkıntısı kendisini bir kez daha ortaya koymuştur. Anadolu Selçuklularının yazılı geleneğinin XIII. yüzyıl ortalarına doğru ortaya çıkmaya başlaması, II. Kılıcarşan döneminin anlaşılmasında bizleri Ermeni, Süryânî, Bizans ve Arap kaynaklarına

<sup>1</sup> Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, nşr. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî (Kahire: y.y., 1401/1980), 29 vd.; Mâveridî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, nşr. Muhammed Hamid el-Fakkî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 25-32.

<sup>2</sup> S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill Publishing, 1968), 168, 172-173; Mahmûd Hilmî, "el-Vizâre fi'd-Devleti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî* 1 (1398), 156-163.

<sup>3</sup> Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî, *Siyâsetnâme: Siyerü'l-Mülûk*, çev. Mehmet Altay Köymen (Ankara: TTK Yayınları, 1982), 56-57, 60-62, 200-202, 207, 219-221, 285-300; C. E. Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznavids", *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (1937), 49-82.

<sup>4</sup> Aydın Taneri, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 5/8-9 (1970), 121-131.

<sup>5</sup> Refik Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması* (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 38.

yönelmeye icbar etmiştir. Bundan dolayı Malatyalı Süryânî tarihçi Gregory Abu'l-Farac (öl. 1286), Ermeni tarihçi Urfalı Mateos (öl. 1136) gibi kaynaklar yanında Bizans dönemini anlatan Niketas Khoniates (öl. 1217) ve Ioannes Kinnamos (öl. 1185) gibi müellifler, bu dönemin bilinmezlerini ortaya çıkarmada bizlere yardımcı olmuşlardır. Tüm bunlara rağmen asıl bilgi zenginliği, Suriye ve Mısır kaynaklarından elde edilmiştir. Kemâlüddin İbnü'l-Adîm (öl. 1262), Burhaneddin Halebî veya diğer ismiyle Sıbt İbnü'l-Acemî (öl. 1438) gibi Halep tarihçileri, Eyyübî-Selçuklu ilişkilerinin anlaşılmasına katkı sunmuşlardır. İhtiyârüddin Hasan'ın yaptığı diplomatik görüşmeler ise İzzeddin İbnü'l-Esir (öl. 1233) ve Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 1267) gibi müelliflerin verdikleri orijinal bilgilerden dolayı bizlere oldukça yardımcı olmuştur. Ayrıca kaynakçada gösterdiğimiz Mısır kaynakları ile Ebû Abdillâh İbn Vâsıl (öl. 1298) gibi Eyyübî döneminin yazılı eserleri de konunun vuzuha kavuşmasında önemli boşlukları doldurmuştur.

Bu makale kaleme alınırken oldukça uzun ve kapsamlı bir konu olan II. Kılıcarşan'ın oğullarına ülkeyi paylaşması hususu, sadece başlığımızı ilgilendiren bölümü ile ele alınmaya çalışılmıştır. Konudan sapmamak için bazı lüzumlu açıklamalar da dipnotlarda izah edilmeye gayret edilmiştir. Makalede geçen hicri-miladi tarihlerin verilmesinde Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Klavuzu esas alınmıştır. Makale, Türkiye Selçukluları ile Eyyübî-Artuklu ilişkilerinden daha çok İhtiyârüddin Hasan ve onun diplomatik faaliyetleri üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Makalenin bir başka önemli tarafı da bu dönemde Anadolu'daki imar faaliyetleri ve dinî eğitim ile âlimlere verilen değerlerin ortaya konulması olmuştur. Dar bir alanda ele almaya çalışacağımız bu husus, aynı zamanda Suriye ile Anadolu arasında fikirlere karşı hoşgörünün bir mukayesesi üzerine de bina edilmiştir.

## 1. İhtiyârüddin Hasan ve Kimliği

XII. yüzyılda Anadolu Selçuklularında Rum ve Ermeni devlet adamlarının, Bizans'ta ise Türk kökenli önemli kumandanların başarılı hizmetlerle göz doldurduklarını biliyoruz. Haçlı seferlerinin ilk başlarında (1096-1097) oldukça aktif olan Bizanslı kumandan Tatikios'un, Turkopol asıllı bir asker olduğu ortaya konulmuştur.<sup>6</sup> Yine İmparator Ioannes Komneneos'un (1118-1143) en yakın arkadaşı ve sırdaşı Aksukhos (muhtemelen Aksungur'dan bozulmuş) Türk kökenli bir devlet adamıdır. Aksukhos, savaş becerisi yanında cömertliği ve terbiyesi ile bu mevkiin hakkını vermiş, Bizanslı devlet adamları katında herkesin saygı duyduğu bir kimse konumuna yükselmiştir.<sup>7</sup>

Anadolu Selçuklularında ise Rum ve Ermeni kökenli devlet adamları arasında sultanlara sadakatle hizmet etmiş kimseler vardır. Bunlardan birisi de Ermeni veya Rum kökenli olduğu söylenen İhtiyârüddin Hasan'dır. Bu hususu onun isminin devamında verilen Gafras isminden anlarız.<sup>8</sup> Gafras'ın Ermenilerde yaygın olan "Gabos" isminden geldiğini dikkate alarak<sup>9</sup> onun bir Ermeni mühtedisi olduğu ile ilgili ilk yorumu yapabiliriz.<sup>10</sup> Diğer yandan Gafras adının, özellikle Trabzon'daki Rumlar arasında yaygın olan Gavras<sup>11</sup> isminin Araplar ve Türkler tarafından telaffuzundan yola çıkarak onun bir Rum mühtedi olabileceği ihtimalinin daha ağır bastığını belirtebiliriz.<sup>12</sup> Nitekim ana kaynağımız Niketas Khoniates ile modern araştırmacılarından Claude Cahen'in verdiği bazı bilgilerin bu ihtimali daha da güçlendirdiğini ifade etmeliyiz. Buna göre Gavras ailesi Dânişmendlilerden (1071-1178) Anadolu Selçuklularına (1075-1308)

<sup>6</sup> John France, "The Departure of Tatikios from the Crusading Army", *Bulletin of the Institute of Historical Research* 44 (November 1971), 137-147.

<sup>7</sup> Niketas Khoniates, *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 5-6.

<sup>8</sup> İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis* (b.y.: Dâru'l-Menâr, 1425-2004), 1/116; İbn Vâsıl, *Müferrüçü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyüb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. (Kahire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1377/1957), 2/253.

<sup>9</sup> Gabos ismi için bk. Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 148.

<sup>10</sup> Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükûmet Mekanizması*, 132.

<sup>11</sup> Niketas Khoniates, *Historia*, 131'de bu isim, Gabras olarak verilir.

<sup>12</sup> Gavras/Gabras ismi için bk. Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 263; Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 13; Ferdinand Chalandon, *Jean II Comnene 1118-1143 et Manuel I Comnene 1143-1180* (Paris: Picard, 1912), 35; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 2/173; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century* (London: University of Wisconsin Press, 1971), 119.

kadar pek çok olayda aktif olmuş bir ailedir. İlk Gavras adlı Rumu, İmparator Aleksios Komnenos zamanında (1081-1118) görürüz. Bu dönemde ismine rastladığımız Konstantin Gavras, I. Aleksios Komnenos adına karşı Dânişmendlilerle 504/1111 yılında savaşmıştır.<sup>13</sup> Yine aynı Bizanslı kumandan,<sup>14</sup> Dânişmend Gazi'nin (1071-1085) oğlu Gümüştegin'e (1085-1104) karşı Erzincan'daki Mengüçük<sup>15</sup> Beyi ile anlaşmakta bir sakınca görmemiştir. Fakat bu olay Bizans'ın ve Mengüçük Beyi'nin beklediği gibi olmamış, Dânişmendlilere destek veren Malatya civarındaki Artuklu Belek b. Behrâm (öl. 1124), Dânişmendli süvarilerle birlikte birleşik Mengüçük-Bizans kuvvetlerini bozmuştur. Bu esnada Gavras ve Mengüçük beyi Belek'e esir düşmüşler, Gavras 30.000 Bizans altını karşılığı serbest bırakılırken Mengüçük beyi Dânişmendlilerin damadı olduğu için serbest bırakılmıştır.<sup>16</sup>

Sultan Mesud'un yanında yetişen bir başka Gavras, Selçuklular adına bir eyaleti yönetmiştir. Hatta Mesud'un sadık kumandanı Gavras, İkinci Haçlı Seferi'nin (1147-1148) hemen öncesinde, 541/1146 yılında "Tribrelitzeman" denilen ve muhtemelen Çivrelî Çermen (Miryokefalón) olarak Türkçeleştirebileceğimiz<sup>17</sup> yerde yapılan küçük çaptaki Bizans-Selçuklu muharebesinde İmparator Manuel Komnenos'un askerlerine esir düşmüştür.<sup>18</sup>

Bundan sonraki tespit ettiğimiz bir başka Gavras ise II. Kılıcarslan'ın iktidarı zamanında karşımıza çıkar. 557/1162 yılında Bizans-Selçuklu ilişkileri sıcak bir dostlukla farklı bir çehreye bürünmüş ve bu yıl II. Kılıcarslan İstanbul'a giderek burada İmparator Manuel Komnenos tarafından büyük bir misafirperverlikle ağırlandı.<sup>19</sup> Bu iyi ilişkiler kısa süre sekteye uğrasa da 562/1167 yılında II. Kılıcarslan'ın Macaristan'daki karışıklıklar esnasında Bizans'a verdiği askerî destek, Manuel tarafından da takdir edilmiştir. Kılıcarslan, Bizans'a sağladığı desteğin karşılığını almak için elçi olarak Gavras'ı göndermiştir.<sup>20</sup>

Bu süreç içerisinde Bizans'ın hizmetinde olan Gavras isimli başka kimselere de rastlarız. Bu da bize bu büyük aile fertlerinin hem Selçuklulara ve hem de Bizans'a hizmet ettiklerini gösterir. Halep, Dımaşk, Musul ve Mısır'ın hâkimi olan Nureddin Zengî'nin 569/1174 yılındaki ölümü,<sup>21</sup> Niksar ve çevresindeki Dânişmendlileri sahipsiz bırakmıştır.<sup>22</sup> II. Kılıcarslan, bu fırsattan faydalanarak Dânişmendlilere ait son toprakları da ele geçirmek için harekete geçmiş ve şehirlerin kendisine teslimi için haber göndermiştir. Amasya'yı Dânişmendlilerden almak isteyince Zünnûn'a (1172-1175) destek vermek üzere İmparator Manuel, Mihail Gavras isimindeki bahsettiğimiz aileden olmayan bir görevlisini göndermiştir. Ancak bu

<sup>13</sup> Claude Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 21.

<sup>14</sup> Diğer kaynaklarımız Mengüçük beyinin Bizans'tan değil de Urfa Haçlı Kontu I. Joscelin de Courtenay'dan (1119-1131) imdat istediğini belirtirler. Ancak bu sırada Joscelin önce Tel-Bâşir lordu (1101-1113), daha sonra ise Taberiye senyörüdür (1113-1119); ayrıca bu esnada Urfa Haçlı Kontluğu'nu Baudouin de Bourg (1100-1118) adlı Joscelin'le anlaşılamayan bir Haçlı yönetmektedir. Bk. William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 1/449 vd.; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/195-210; Robert L. Nicholson, "The Growth of the Latin States, 1118-1144", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/368-409.

<sup>15</sup> Bu kelimenin yazılışı "Mengüçük" ve "Mengücek" şeklinde de yazılmasına rağmen biz Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ni esas aldık. Farklı yazımlar için bk. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 26, 540, 71; Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 21; Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 1-14; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Turan Neşriyat Yayınevi, 1973), 55-79; Ali Öngül, "Mengüçükler", *Türkler*, nşr. Hasan Celal Güzel (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6/456-460.

<sup>16</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 24.

<sup>17</sup> Bu yer adının Denizli'nin kuzey doğusunda yer alan Çivril ilçesi olabileceğini zannediyoruz.

<sup>18</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 31.

<sup>19</sup> Urfalı Mateos, 334; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/339.

<sup>20</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 38.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 18/209; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 5/149; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/130-131; Kutbüddin Yunînî, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992), 1/84; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 3/55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/374; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fî Sinaâtî'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/177; İbn Vâsil, *Müferrücü'l-Kurûb*, 1/262.

<sup>22</sup> Nüreddin Zengî'nin 1174'te vefatı üzerine Sivas'ta bulunan onun sadık emiri Fahreddin Abdülmesih, efendisinin ölüm haberini öğrenince Sivas'ı terk ederek Suriye'ye dönmüş, bu da Kılıcarslan'ın işini kolaylaştırmıştır. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/397; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/181; İbn Vâsil, *Müferrücü'l-Kurûb*, 2/6; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âti'z-Zamân*, 21/186; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 2/263.

kumandan ve beraberindeki Bizanslı birlikler, II. Kılıcarşlan karşısında tutunamayacaklarını anlayınca geri dönmüşler ve Amasya Selçukluların eline geçmiştir.<sup>23</sup>

Gerginleşen Selçuklu-Bizans ilişkileri sonucunda 571/1176'da kazanılan meşhur Miryokefalon öncesinde II. Kılıcarşlan adına İmparator Manuel Komnenos'a (1143-1180) barış önerisini götüreren de Gavras isminde bu aileden bir başka zattır ve bu kişi de makalemizin konusu olan İhtiyârüddin Hasan'ın babasıdır.<sup>24</sup> "İkinci Malazgirt" olarak görülen<sup>25</sup> bu unutulmaz zafer öncesinde, Kılıcarşlan'ın elçisi olarak İmparator Manuel'in huzuruna çıkan Gavras, büyük bir diplomat ve çok iyi bir müzakereci olduğunu hal-hareket ve giyim-kuşamıyla ortaya koymuş, bu da olayı bizlere birinci elden anlatan Bizans kaynağının oldukça dikkatini çekmiştir. Gavras, Manuel'in huzuruna çıkınca olayı bizlere nakleden Niketas Khoniates, "barbarlara mahsus bir selam" dese de Selçuklu geleneği ile onu selamlamış ve kendisine bazı hediyeler takdim etmiştir. Bu hediyeler ise gümüş eğer takımı ile birlikte özel olarak törenler için yetiştirilmiş bir at ve iki tarafı keskin bir kılıçtır. Bu görüşme esnasında İmparator Manuel, Gavras'ın hakimane konuşmasından ve tavırlarından oldukça etkilenmiştir. Manuel, imparatorlara has zırhın üzerine giyilen sarı renkte, altın işlemelerle süslü ve çiçeklerle bezenmiş görkemli elbisesi ile Gavras'ı kabul etmiş ve konuşmanın sonlarında II. Kılıcarşlan'ın elçisi, mutluluk getirmeyen sarı rengin özellikle savaş esnasında insanların felâketini hazırladığını bildirmiştir. Bunun üzerine hafifçe gülümseyen İmparator Manuel, üzerindeki paha biçilmez sarı renkli elbiseyi çıkararak Gavras'a hediye etmiştir.<sup>26</sup>

Gavras'ın Bizans İmparatoru Manuel Komnenos ile yaptığı bu başarılı görüşmenin benzer yanları ve diplomatik tarafı, ileride oğlu İhtiyârüddin Hasan'ın "şarkın en sevgili Sultanı" Selâhaddîn-i Eyyûbî (1171-1193)<sup>27</sup> ile yapacağı görüşme esnasında da görülecektir. Bu husus da İhtiyârüddin Hasan'ın başarısında aileden gelen unsurların olduğunu tüm çıplaklığı ile gözler önüne serecektir. Bu konuyu kapatırken, İhtiyârüddin Hasan'ın nerede doğup babasının yerini ne zaman aldığına dair bir bilgiye rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Bu bölümle ilgili son olarak onun ön adı olan "اختيار" kelimesinin Hak dini seçtiği ve ihtidâ ettiğinin bir kanıtı olarak sayılması gerektiğinin altını çizmeliyiz.

## 2. İhtiyârüddin Hasan'ın Selçuklu-Artuklu Gerilimindeki Arabulucu Rolü

Anadolu Selçuklularının Suriye ve el-Cezîre'deki ırkdaşları ile yaptıkları ve kendi zararları ile neticelenen mücadeleler, devletin ilk yıllarından beri bilinen bir gerçektir. Devletin kurucusu I. Süleyman Şah, 479/1086'da Antakya ve Halep'e hâkim olduktan sonra amcazadesi Tutuş (1079-1095) ve onun meşhur kumandanı Artuk Bey'e (öl. 1091) yenilerek, hayata veda etmiştir.<sup>28</sup> I. Süleyman Şah'ın oğlu ve Birinci Haçlı Seferi'nin (1096-1097) kahramanı olan oğlu I. Kılıcarşlan'ın da bölgeye ilgisi devam etmiştir. Ancak 501/1107'de Musul'a hâkim olmak için Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (1105-1118) asî emiri Çavlı Sakâvu'ya yenilerek Habur Çayı'nda hayatını noktalamıştır.<sup>29</sup>

Anadolu Selçukluları, Sultan Mesud zamanında da aynı bölgeye gözünü dikmiş, ancak Halep'teki Zengîler (1127-1183) ile herhangi büyük bir problem yaşanmamıştır. Üstelik Nureddin Zengî ile Sultan Mesud arasında hem bir sıhriyet kurulmuş, hem de Urfa Haçlı Kontluğu'nun (1098-1150) son bakiyelerine

<sup>23</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 43.

<sup>24</sup> Niketas Khoniates, *Historia*, 131; Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 44.

<sup>25</sup> Ralph-Johannes Lilie, "Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert", *Revue des études Byzantines* 35 (1977), 257-275; Kemal Turfan, "Recherches recentes sur la Bataille de Myriokephalon", *Revue Internationale d'histoire Militaire* 67 (1988), 3-27.

<sup>26</sup> Niketas Khoniates, *Historia*, 131.

<sup>27</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: İnkılab Yayınevi, 2011), 831; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1992), 5/102.

<sup>28</sup> Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 29; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 161-164; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 42; Kerîmüddin Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 14-15; İbn Fadlullah Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 223; Münecimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, 2/138-139.

<sup>29</sup> İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/13; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/538; Işın Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 62-64.

karşı<sup>30</sup> bir ittifak meydana gelmiştir.<sup>31</sup> Daha sonraki ilişkiler ise II. Kılıcarslan döneminde bir dizi olayla devam etmiş ve yeni gerginlikler yaşanmış, bu süreç de İhtiyârüddin Hasan'ın diplomatik kimliğini öne çıkarmıştır.

Suriye-el-Cezîre ile Anadolu gerginliği, önce Miryokefalon Zaferi ve ardından Dânişmendlilerin 574/1178'de sona erdirilmesinden sonra yeniden hız kazanmıştır.<sup>32</sup> 575/1179'da Eyyûbîler (1171-1462) ve Anadolu Selçukluları karşı karşıya gelmişlerdir. Onları savaşa sürükleyen neden, Nureddin'in daha önce Kılıcarslan'dan aldığı Fırat yakınlarındaki Halep ve Samsat/Sümeysat arasında yer alan Ra'bân Kalesi<sup>33</sup> olmuştur. Selâhaddîn'in Halep'teki Zengîlerle ve Haçlılar (1098-1291) ile uğraşmasını fırsat bilen II. Kılıcarslan, 20.000 kişilik ordusu ile Ra'bân'ı muhasara etmek için harekete geçmiştir.<sup>34</sup> Cizreli müverrih, muhaddis ve edip İzzeddin İbnü'l-Esir, 575/1179 olaylarını anlatırken Eyyûbîler ile Selçuklular arasındaki Ra'bân Kalesi'nin paylaşımı konusundaki anlaşmazlıkta kalenin gerçek sahibinin Şemseddin b. Mukaddem olduğunu belirtmiştir. Bu rivayette II. Kılıcarslan için Konya ve Aksaray'ın sahibi ibaresinin kullanılmasına bakacak olursak<sup>35</sup> Miryokefalon fatihinin Aksaray'ı 575/1179'dan önce kurduğunu da anlamış oluruz. Selâhaddîn de ona karşı 1.000 kişilik bir ordu ile Haçlıların "Taki" dedikleri yeğeni Takiyyüddin Ömer'i<sup>36</sup> göndermiştir. Yapılan savaşta Takiyyüddin (öl. 1191), II. Kılıcarslan'ın askerlerini mağlup ederek Selçukluları tekrar Anadolu içlerine sürmüştür.<sup>37</sup> Haçlılara karşı kazandığı zaferlerle de bilinen Takiyyüddin Ömer, elde ettiği bu büyük zaferle hep övünmüştür.<sup>38</sup>

Yukarıdaki olaydan bir yıl sonra, 576/1180'de Selâhaddîn-i Eyyûbî ile II. Kılıcarslan, başka bir hususta yeniden karşı karşıya gelmişlerdir. Bu kez anlaşmazlığın nedeni, Kılıcarslan'ın Artuklu Nureddin Muhammed b. Kara Arslan ile evli olan kızı Selçûka Hâtun'un içine düştüğü hazin durum olmuştur. Bu karmaşık ve elim aile anlaşmazlığında, arabulucu olarak karşımıza II. Kılıcarslan'ın veziri İhtiyârüddin Hasan çıkmış ve dönemi aydınlatan bir dizi olaya şahitlik etmiştir.<sup>39</sup>

Bu seferki neden, Kılıcarslan'ın kızı ile evlenen Hısn-ı Keyfâ ve Diyârbekir/Âmid'in sahibi, Nureddin Muhammed b. Kara Arslan'ın bir şarkıcı cariye ile vakit geçirip, Sultan'ın kızını ihmal etmesi olmuştur.<sup>40</sup> Durumu öğrenen II. Kılıcarslan, damadını cezalandırmak ve mehir olarak kendisine verdiği kaleleri geri almak üzere yola çıkmıştır. Bu yeni gelişme ile dehşete düşen Artuklu Nureddin Muhammed de Selâhaddîn'e sığınarak onun emânında olmasından dolayı Sultan'dan yardım istemiştir.<sup>41</sup> Şimdi Kılıcarslan bir de Mısır

<sup>30</sup> İmâdüddin Zengî, 1144 yılında Urfa'yı Haçlılardan almasına rağmen Franklar Tel-Bâşir ve çevresinde bir müddet daha tutunmayı başarmışlardır. Bk. İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekîyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, 1382/1963), 66-68; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 139-150; Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 322-323; Christopher MacEvitt, "Joscelin II of Courtenay (d. 1159)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 698.

<sup>31</sup> Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 67, 135-136; Robert Gardiner, "Crusader Turkey: The Fortifications of Edessa", *Fortress: The Castles and Fortifications Quarterly* 2 (1989), 23-35.

<sup>32</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 217, 225.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 8/566; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/358; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/462; Ebü'l-Fidâ, *el-Yevâkit ve'd-Darb fi Târîhi Haleb* (b.y.: y.y., ts.), 1/21; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/317; Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fi Târîhi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/139; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/242; 3/51-52; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb*, 3/254; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 157.

<sup>34</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/31; Münecimbaşı, *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Öngül (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017), 2/29.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/442.

<sup>36</sup> Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, ed. Austin P. Evans (New York: Columbia University Press, 1941), 115, 215.

<sup>37</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 3/31; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 212.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/442; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/324; Münecimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, 2/29.

<sup>39</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 175; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 212.

<sup>40</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 3/55; Münecimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, 2/29.

<sup>41</sup> Artuklu Kara Arslan'ın oğlu Muhammed, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin himayesine girmiş ve onun Musul ve Âmid muhasaralarına iştirak etmiştir. Sultan da onun bu hizmetine cömertçe karşılık vermiş, 579/1183'te Âmid'i ele geçirince hizmetine karşılık burayı Nureddin Muhammed'e vermiştir. Selâhaddîn bundan başka Âmid'de ele geçirilen bir milyon dinar değerinden daha fazla zahireye de tenezzül etmeyerek hepsini Artuklulara bırakarak cömertliğini bir kez daha göstermiştir. Bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 21/293; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/257; İbn

ve Suriye'nin efendisi Selâhaddîn'i karşısına almak zorunda kalmıştır. Selâhaddîn'in kendisine karşı harekete geçmesi üzerine, onunla savaşmayı göze alamayan Kılıcarşan,<sup>42</sup> elçileri vasıtası ile anlaşma yolunu tercih etmiş ve sonunda sulh sağlanmıştır. Bu önemli başarının elde edilmesinde ve Müslüman kanının dökülmesinin önlenmesinde İhtiyârüddin Hasan'ın rolü fevkalade mühimdir. Anlaşma öncesinde gelişen olaylara Selâhaddîn oldukça kızmış ve Kılıcarşan, Konya'ya dönmediği takdirde kendisinin de pek yakın bir mesafede olduğu Malatya üzerine yürüyüp taş üstünde taş bırakmayacağı tehdidinde bulunmuştur.<sup>43</sup>

Oldukça öfkeli olduğunu ifade ettiğimiz Selâhaddîn, ilk görüşmede, II. Kılıcarşan'ın elçisi ve vezirini dinlemeyerek dışarı çıkartmıştır. İhtiyârüddin Hasan'ın yetenek ve sabrı, bundan sonra kendisini göstermiş, kısa süre bekleyip Sultan Selâhaddîn'in öfkesinin geçmesini bekleyen Vezir Hasan, şartların olgunlaştığını hissedince ikinci bir görüşme talebinde bulunmuştur. Talebinin kabul edilmesinden sonra da Selâhaddîn'i Haçlılara karşı kazandığı başarılarından dolayı göklere çıkararak İhtiyârüddin Hasan, ardından da şarkıcı bir kadın için cihattan vaz geçerek Haçlılara nefes aldırmasının hoş olmadığını zikretmiştir. Bu övgü dolu cümlelerden oldukça hoşnut olan Selâhaddîn de meseleyi Artuklu Nureddin Muhammed ile II. Kılıcarşan'ın kendi aralarında halletmeleri gerektiğine hükmederek bu konuda tarafsızlığını ortaya koymuştur.<sup>44</sup>

Bu görüşme esnasında İhtiyârüddin Hasan'ın giydiği şık elbiseler, elindeki altın asa ve takındığı mücevherler, Eyyübî tarihçilerinin olduğu kadar Sultan Selâhaddîn'in de oldukça dikkatini çekmiş ve bu husus da sulhün sağlanmasında kısmen etkili olmuştur.<sup>45</sup> Onun bu görkemli duruşu ve devlet adamlarına yakışır vakarı, Batılı araştırmacıların da gözlerinden kaçmamıştır. Britanyalı tarihçi Anthony Bryer (öl. 2016), İhtiyârüddin Hasan'ı bilge bir devlet adamı olarak kabul ettiği gibi kaftanı ve kişisel mücevherleri ile onu Orta Çağ'ın en renkli simalarından birisi olarak göstermiştir.<sup>46</sup>

576/1180 yılında yapılan anlaşmaya göre ise Artuklu Nureddin Muhammed, birlikte olduğu şarkıcı cariyeyi bir yıl içinde terk ederek eşine dönecek, bunu yapmadığı takdirde ise Selâhaddîn'in emânını geri çekmesini kabul edecektir. Bu şartlar altında barış sağlanmış ve Artuklu Nureddin de söz verdiği gibi bir yıl sonra cariyeden ayrılarak eşine dönmüştür.<sup>47</sup> Kardeş iki Müslüman devlet arasındaki mutlak bir savaş önleyen Vezir İhtiyârüddin Hasan'a ise bir hil'at giydirilerek mükâfatlandırılmıştır.<sup>48</sup> Bu anlaşmanın en kayda değer tarafı ise barışın sağlanması nedeniyle bir İslâm ittifadının oluşması ve dengenin Haçlılar aleyhine işlemeye başlamasıdır.<sup>49</sup> Bu anlaşmadan zararlı çıkan bölgenin bir başka Hristiyan topluluğu da Kilikya'daki Ermeni Kralı III. Rupen (1178-1187) olmuştur. Adana ve Misis şehirlerini zapt ederek buradaki Türkmenlere zarar veren Ermeniler, bahsettiğimiz gelişmeler karşısında Selâhaddîn-Kılıcarşan ittifakından çekinerek Müslüman müttefiklere sulh teklif etmişlerdir. Üstelik verdiği zararları da telafi eden Rupen ayrıca para vererek de sulh sağlamaya muvaffak olmuş ve Müslüman komşularının hâkimiyetini tanımıştır.<sup>50</sup>

Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 6/98.

<sup>42</sup> Bu olaydan bir yıl önce Selâhaddîn, 1179'da Haçlılara karşı Beytü'l-Ahzân ve Merc-i Uyûn'da parlak zaferler kazanarak onları sindirmiş ve Haçlılardan pek çok asili esaret zinciri ile tanıştırmıştır. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/110; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/382; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/430-433; Thomas Asbridge, *The Crusades, The War for the Holy Land* (London: Simon & Schuster Publishing, 2012), 344; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/351; Alan V. Murray, "Marj Ayun, Battle of (1179)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 801.

<sup>43</sup> İsfahânî, *Hurûbu Selahaddîn*, 1/116; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 225-227.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/113-114; İbn Vâsıl, *Müferrü'ü'l-Kurûb*, 2/253; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/192.

<sup>45</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 4/6; İbn Vâsıl, *Müferrü'ü'l-Kurûb*, 2/253.

<sup>46</sup> Anthony M. Bryer, "A Byzantine Family: The Gabrades, 979-1653", *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970) 164-187; Stefan Heidemann, "İhtiyâr ad-Dîn al-Hasan ibn Gafras. Ein Rûm-seldschukischer Usurpator aus byzantinischem Adel im Jahr 588/1192", *Der Islam* 95/2 (2018), 450-478.

<sup>47</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/113.

<sup>48</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 3/55.

<sup>49</sup> Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükûmet Mekanizması*, 136.

<sup>50</sup> Robert W. Edwards, *The Fortifications of Armenian Cilicia* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1987), 233 vd.; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 212-213; Yavuz Selim Burgu, *Anadolu Selçukluları Alâeddin Keykubad ve Zamanı* (İstanbul: Selenge Yayınları 2011), 32.

Görüldüğü üzere bu son derece önemli sulhün sağlanmasında Anadolu Selçuklu veziri İhtiyârüddin Hasan'ın sabrı ve tecrübesi büyük bir rol oynamıştır.<sup>51</sup> Bu bilgiler de bize babası Gavras'ın Miryokefalon öncesi İmparator Manuel ile yaptığı görüşme ile oğlu Hasan'ın Selâhaddîn ile yaptığı görüşmenin birbirine benzer başarılarla dolu olduğunu ortaya koymuştur.

II. Kılıcarslan'ın kızı Selçûka Hâtun ise daha sonra Nureddin Muhammed'in ölümünden sonra 584/1188-89'da Abbâsî halifesi en-Nâsır Lidînillâh (1180-1125) ile evlenerek Bağdat'ta büyük bir saygı görmüştür.<sup>52</sup> Selçûka Hâtun'u Artuklu Nureddin Muhammed yerine Nureddin Zengî ile karıştıran bazı kaynaklar da onun eşinin vefatından sonra maceralı bir hac yolculuğundan sonra Halife en-Nâsır-Lidînillâh ile evlendiğini belirtmişlerdir.<sup>53</sup>

İhtiyârüddin Hasan, 583/1187'de Kudüs fethedilince,<sup>54</sup> Selçukluların kutlama mesajını II. Kılıcarslan adına Selâhaddîn'e ulaştırmıştır.<sup>55</sup> 584/1188 yılında yapılan bu ikinci buluşma anında da Vezir İhtiyârüddin Hasan, Sultan Selâhaddîn'i oldukça etkilemiştir. Haçlı seferlerinin önemli merkezleri arasında yer alan Akkâ'da<sup>56</sup> yapılan görüşme esnasında 576/1180 yılında başlayan dostluk ilişkileri daha da geliştirilmiş ve kalıcı hale gelmiştir.<sup>57</sup> Bu dostluğun da 586/1190'da Anadolu topraklarından geçmek isteyen Alman İmparatoru Frederich Barbarossa'nın yıpranmasında ve sonrasında acı akıbetinde<sup>58</sup> oldukça önemli bir payı olmuştur.

### 3. İhtiyârüddin Hasan'ın Öldürülmesi Hadisesi

II. Kılıcarslan döneminin en önemli konularından birisi de onun, ülkesini oğulları arasında taksim etmesidir. İslâm Tarihi ana kaynakları bu zor süreçte genellikle İhtiyârüddin Hasan'dan II. Kılıcarslan'ın oğulları arasında ülkeyi taksimi esnasında bahsederler ve onu tedbirli bilge bir vezir olarak tanıtır.<sup>59</sup> Bahsettiğimiz ülkenin melikler arasında pay edilmesi aşamasında, Sivas ve Aksaray Kutbeddin Melikşah'a, Tokat ve çevresi Rükneddin Süleymanşah'a, Kayseri Nureddin Mahmud Sultansah'a,<sup>60</sup> Elbistan Muğiseddin Tuğrulşah'a, Malatya Muizzeddin Kayserşah'a, Ankara, Çankırı, Kastamonu ve Eskişehir Muhyiddin Mesud'a, Niksar ve Koyluhisar Nasreddin Berkyarukşah'a, Amasya Nizameddin Argunşah'a, Niğde Arslanşah'a, Ereğli ve güney uçlar Sancarşah'a, Uluborlu ve Kütahya havalisi en küçük oğul Gıyaseddin Keyhüsrev'e verilmiştir.<sup>61</sup>

Bu paylaşırma olayı, Selçukluların merkezî yapısını zarara uğrattığı gibi ülkenin bir iç savaşa doğru sürüklenmesinin de önünü açmıştır. 584/1188 yılında, Uç Türkmenlerinin desteklediği Kutbeddin Melikşah

<sup>51</sup> İsfahânî, *Hurûbu Selâhaddîn*, 1/116; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 261; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, 2/30.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/64; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, 2/29.

<sup>53</sup> Burgu, *Anadolu Selçukluları Alâeddin Keykubad ve Zamanı*, 32.

<sup>54</sup> Bk. Paul M. Cobb, *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 200-204; Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London: Independently Published, 1898), 230-234; Simon Sebag Montefiore, *Jerusalem, The Biography* (New York: Alfred A. Knopf Publishing, 2011), 331-332; Karen Armstrong, *Jerusalem, One City Three Faith* (New York: Ballantine Books, 1997), 392-395.

<sup>55</sup> Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, 175.

<sup>56</sup> David Jacoby, "Crusader Acre in the Thirteenth Century: Urban Layout and Topography", *Studi Medievali* 20 (1979), 1-45; Benjamin Z. Kedar, "The Outer Walls of Frankish Acre", *Atiqot* 21 (1997), 157-180.

<sup>57</sup> Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 73. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/47'de İhtiyârüddin Hasan'ın adından bahsedilemez ve sadece Kılıcarslan'ın elçisinin Akkâ'ya gelerek Selâhaddîn'e Kudüs'ün fethinden dolayı tebriklerini arz ettiği zikredilir.

<sup>58</sup> Kutsal Roma-Cermen İmparatoru Frederich Barbarossa (1155-1190), Üçüncü Haçlı Seferi için karayolu ile Anadolu'yu geçerken Silifke Çayı'nda boğularak ölmüştür. Bk. Müverrih Vardan, "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269", *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, çev. Hrant D. Andreasyan (İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937), 215; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 376-377; Rudolf Hiestand, "Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany", *England and Germany in the Middle Ages: Essays in Honour of Karl J. Leyser*, ed. Alfred Haverkamp - Hanna Vollrath (Oxford: Oxford University Press, 1996), 235-265; Hans Eberhard Mayer, "Der Brief Kaiser Friedrichs I. An Saladin von Jahre 1188", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 14 (1958), 488-494.

<sup>59</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 27/97; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Divânü Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/192; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 4/349.

<sup>60</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97.

<sup>61</sup> İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber* 5/192; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 217.

ile Kılıcarşan'ın veziri İhtiyârüddin Hasan arasında kaynaklarda sebebi tam olarak açıklanmayan ancak iktidar mücadelesi başlamıştır. Anladığımız kadarıyla Vezir Hasan, Kutbeddin Melikşah'ın doymayan hırslarına engel olmak istediği için bu anlaşmazlık ortaya çıkmıştır.<sup>62</sup> Ayrıca bu anlaşmazlığın Kılıcarşan ile birlikte İhtiyârüddin Hasan'ın Uluborlu ve Kütahya havalisi Meliki Gıyaseddin Keyhüsrev ile Kayseri Meliki Nureddin Mahmud Sultanaşah'ı desteklemesinden kaynaklandığı, ilk akla gelen ve tarihi hakikatlerle örtüşen bir başka ihtimal olarak kendisini göstermiştir.

Sivas ve Aksaray Meliki olan oğul Melikşah ve Konya'da son günlerini geçiren baba Kılıcarşan arasında, Kayseri yakınlarında beklenen savaş sonunda gelip çatmıştır. Ancak sıcak bir çatışma olmadan Miryokefalon ile efsaneleşen Kılıcarşan'ın güçlü kişiliği, Melik Kutbeddin Melikşah'ın askerleri üzerinde etkili olmuş ve oğul Melikşah, hüküm alanlarından birisi olan Sivas'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Daha sonraki gelişmelere göre Kılıcarşan'ın damadı Mengüçüklü Fahreddin Behram Şah (öl. 1225), bu gelişmelerden kaygılanarak İhtiyârüddin'in vezaretten alınmasını sağlamıştır.<sup>63</sup> Malatyalı Süryânî tarihçi İbnü'l-İbrî de denilen Gregory Abu'l-Farac'ın (öl. 1286) kendisini vezir değil de hâcib<sup>64</sup> olarak tanıttığı İhtiyârüddin Hasan, Kılıcarşan ile oğulları arasında fesat çıkardığı gerekçesiyle Behram Şah'ın şimşeklerini üzerine çekmiştir. Sonunda Kayseri'den ayrılması kararlaştırılmış, İhtiyârüddin Hasan, 200 kişilik geniş ailesiyle Kamyuh Ovası denilen Kayseri yakınlarındaki bir yere doğru yol almaya başlamıştır. Bu esnada da adı geçen ovada 585/1189'da Türkmenler tarafından kısırılan İhtiyârüddin, parçalanarak öldürülmüştür.<sup>65</sup> Bu rivayet aşağıda bahsedeceğimiz bilgilere göre daha az dikkate şayan olmasına rağmen bu olayda Kutbeddin Melikşah gibi Mengüçük beyinin kayınbiraderlerinin kışkırtmalarını rahatlıkla hesaba katabiliriz. Yine aşağıda vereceğimiz rivayetin içine Behram Şah da dâhil edilebilir, diye düşünmeden geçemiyoruz.

Olayla ilgili farklı rivayetler silsilesi, başka yanlışlıklarla devam etmiştir. İhtiyârüddin Hasan'ın bu yıl öldürüldüğünü söyleyen ana kaynağımız, olayın içine uç Türkmenlerini değil de bizzat Kılıcarşan'ı da dâhil etmiş ve yukarıda savaş olmadan Kılıcarşan lehine gelişen olaylar, farklı anlatmıştır. Verilen bu bilgilere göre Kutbeddin Melikşah, olaylarda hâkim konumda olmuş ve babasını savaş meydanından kaçırttığı gibi veziri İhtiyârüddin Hasan'ı da katlettirmiştir.<sup>66</sup> Bu birbirini tutmayan rivayetlerden sonra daha makul rivayetlerle konunun vuzuha kavuşturulması elzem olmuştur.

Diğer ağırlık kazanan ve daha muteber görünen rivayete göre ise olay 588/1192-1193 yılında Sultan II. Kılıcarşan'ın vefatından hemen önce<sup>67</sup> veya tarihi hakikatlere uygun olarak sonra meydana gelmiştir.<sup>68</sup> Bu olay Kayseri'de hüküm süren Melik Nureddin Sultanaşah ile kardeşi Aksaray Meliki Kutbeddin Melikşah arasındaki sürtüşme esnasında cereyan etmiştir. Kayseri yakınlarındaki bu karşılaşmada, Kılıcarşan'ın veziri İhtiyârüddin Hasan da Nureddin Sultanaşah'ın saflarında onun veziri olarak yer almıştır. Bu olayda ayrıca kardeşine yenilen Nureddin Sultanaşah da maktul düşmüştür. Kardeşinin katledildiğini haber alan Kutbeddin Melikşah, bu akıbete rıza göstermeyerek olaya karışanları darp etmiştir.<sup>69</sup> Fakat İhtiyârüddin Hasan'a ait 1193 tarihli Kayseri'deki Hoca Hasan Medresesi'nin kitabesi, bu olaydaki eksiklikleri tamamlıyor gibidir. Bu kitabeden, Hasan'ın Kayseri meliki Nureddin Sultanaşah'ın yanında vezirlik yaptığını,

<sup>62</sup> V. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 48; Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatinde İdare Mekanizmasının Rolü", *AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1964), 116-122.

<sup>63</sup> İsfahânî, *Hurûbu Selahaddin*, 1/325.

<sup>64</sup> Hâcib, kelime anlamı olarak araya girmek, mani olmak, birinin bir yere girmesini engellemek; örtmek, gizlemek anlamına gelir ve daha çok Sultan ile halk arasında bir nevi protokol müdürü olarak görev yapar. Bk. Kivâmüddin Feth b. Ali el-Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kivâmüddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 115-117; Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamani* (Ankara: TTK Yayınları, 1976), 85; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 33-34, 80.

<sup>65</sup> İbn Vâsil, *Müferrücu'l-Kurûb*, 2/411; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/450; Burgu, *Anadolu Selçukluları*, 34.

<sup>66</sup> Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/450.

<sup>67</sup> İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/192.

<sup>68</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97.

<sup>69</sup> İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/192; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97.



Melikşah'ın Kayseri'yi almasından sonra katledildiğini anlarız.<sup>70</sup> Bu da olayın II. Kılıcarslan'ın vefatından sonra olduğuna kesinlik kazandırmıştır.

İhtiyârüddin Hasan'ın 588/1192-1193 yılında parçalanarak öldürüldüğüne dair ağırlık kazanan rivayeti esas alacak olursak, bu vahşiyane katil olayı sonrası, onun cesedinin köpeklere yem edilmesi gibi daha elim bir olay daha karşımıza çıkar. Ancak oldukça caniyane olan bu ölüm şekli, Kayseri'deki<sup>71</sup> halk tarafından protesto edilmiştir. Gale yana gelen halk, İslâm'a hizmeti ve hayırlı faaliyetleri ile bilinen böyle bir kişiye layık görülen sonun, oldukça yanlış olduğunu yüksek sesle telaffuz etmişlerdir. Onların protestoları arasında Kayseri'de yaptırdığı medrese ise özellikle dile getirilmiştir. İlim öğrenmek için bir medrese yaptıran devlet adamının, köpeklere bu şekilde parçalattırılmasının doğru olmadığı açıkça vurgulanarak İhtiyârüddin Hasan'a reva görülen acı son, şiddetle eleştirilmiştir. Halkın bu tepkisi üzerine Kılıcarslan'ın vezirinin naaşının gömülmesine izin verilmiş ve bu önemli tarihî şahsiyet, kendisinin bizzat yaptırdığı Hoca Hasan Medresesi'ne defnedilmiştir.<sup>72</sup> Bu olaydan sonra Sivas ve Aksaray Meliki Kutbeddin Melikşah da hayata gözlerini yummuş, böylece en küçük kardeş olan I. Gıyâseddin Keyhusrev (1192-1196) Konya'da Anadolu Selçuklu Sultanı ilân edilmiş, Kılıcarslan'ın çocukları arasındaki bu, devleti de yıpratın ve parçalanma noktasına getiren elîm kavgalar, nispeten yatışmıştır.<sup>73</sup>

Bu süreçte, Anadolu'da yeniden bir birliğin sağlanmasında ve merkezî devlet yapısının güçlenmesinde dolaylı olarak Kılıcarslan'ın tecrübeli veziri İhtiyârüddin Hasan'ın da hayatı pahasına çabaları etkili olmuş ve böylece kardeş kavgası geçici de olsa sona erdirilmiştir. Öte yandan onun yönetimde birlik çabaları ve kardeşler arasındaki ölümcül rekabetin sona erdirilmesi arzuları, daha sonra iş başına gelecek olan Vahdet-i vücûd düşüncesinin Anadolu'daki en etkin temsilcisi olan Sadreddin Konevî'nin (1274) babası Mecdüddîn İshak'a (öl. 1221) da ilham kaynağı olmuştur, diyebiliriz.

#### 4. İlme ve Âlimlere Verdiği Değer

İhtiyârüddin Hasan'ın ilme önem verdiğini ve Kayseri'de kendi ismiyle anılan bir medrese yaptırdığından yukarıda bahsetmiştik. Diğer yandan bu önemli vezir, Konya'nın imar edilmesinde ve bazı hayır eserlerinin yapılmasında da aktif olarak hizmet etmiştir. Konya Meram'da, adına küçük bir cami yaptıran İhtiyârüddin Hasan (bk. Ekler: 1, 2, 3, 4), bu yönüyle dindar ve hayırsever bir kişi olduğunu ortaya koymuştur.<sup>74</sup> Bu konuya yoğunlaşan araştırmacılar, Konya'da en geniş vakıflara sahip kişiler arasında İhtiyârüddin Hasan ve II. İzzeddin Keykâvus'un (1246-1249 müstakil, 1249-1262 müşterek saltanat) veziri, Sâhib Ata Fahreddin Ali'yi (öl. 1288) zikrederler.<sup>75</sup>

Dinî yapılara gösterdiği ilgi yanında âlimleri ve bilge insanları koruyup gözettiğine şahit olduğumuz İhtiyârüddin Hasan, kendisini tedavi eden Urfalı hekim Hasnûn'a oldukça alicenap davranmış ve onu Konya'da uzun sayılabilecek bir müddet zarfında misafir etmiştir.<sup>76</sup> Hristiyan bir hekim olan Tabip Hasnûn, tedavi sanatı yanında felsefenin inceliklerine de vakıf olan bir kimse olarak karşımıza çıkmıştır. Eski hükümdarlara ve hekimlere ait bazı hikâyeler anlatması ile de tanınan Hasnûn, II. Kılıcarslan'ın emirlerinden Emîr-i Âhûr Seyfeddin ile Sultan'ın meşhur veziri İhtiyârüddin Hasan'a hizmet etmiştir. Sultan II. Kılıcarslan üzerinde oldukça büyük bir tesiri olan İhtiyârüddin Hasan'ın öldürülmesinden sonra Hasnûn yeni bir arayış içerisine girmiştir. Bunun üzerine Eyyûbîlerin Halep kolu hükümdarı ve Selâhaddîn'in oğlu

<sup>70</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97.

<sup>71</sup> Klasik Mısır ve Suriye tarihleri, Kayseri için Kaysâriye tabirini kullanırlar. Bu ifadenin de Suriye'deki Kaysâriye ile karıştırılmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/192.

<sup>72</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/97; Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması*, 137; Halil Edhem, *Kayseriyye Şehri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniyye, 1334), 2-7.

<sup>73</sup> A. G. C. Savvides, *Byzantium in the Near East, Its Relations with the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols, AD. c. 1192-1237* (Selanik: Institute for Byzantine Studies, 1981), 53 vd.

<sup>74</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007), 88; *Konya İl Merkezi Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Envanteri*, haz. Erkan Aygör vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, İmar ve Şehircilik Daire Başkanlığı, İmar Planlama Şube Müdürlüğü Yayınları, 2015); Ali Boran, "Meram'daki Cami ve Mescidler", *Konya Kültür Envanteri*, ed. Haşim Karpuz (Ankara: y.y., 2009), 1/179-180.

<sup>75</sup> Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması*, 93.

<sup>76</sup> Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/523-524.

el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'nin (1186-1216) idaresindeki Halep'e gitmiştir. Bu kadîm şehirde ez-Zâhir'in atabegi Tuğrul'a<sup>77</sup> hizmet etmiş ancak Tuğrul, ona Hristiyan kimliğinden dolayı eziyette bulunmuştur. Bu duruma oldukça üzülen Hasnûn, Halep'ten ayrılma hazırlıkları yaparken hastalanmış ve bu kadîm şehirde vefat etmiştir.<sup>78</sup>

İhtiyârüddin Hasan vasıtası ile gündeme gelen bu olay da bizlere XII. yüzyıl sonlarında, Anadolu Selçuklularında Eyyûbîlerden ve dolayısıyla Suriye'den daha fazla ilmî hoşgörünün olduğunu gösteren oldukça önemli bir ayrıntı olmuştur. Nitekim İshrâkî felsefe akımının kurucusu olan Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktûl, aynı süreçte 587/1191'de bazı görüşleri nedeniyle Halep'te öldürülmüştür.<sup>79</sup> Halep'te meydana gelen bu üzücü olay, İhtiyârüddin Hasan'ın âlimlere verdiği değer diğer hânedanlara nazaran daha iyi durumda olduğunun da bir göstergesi, ihtiyar vezirin ise ufkunun ne kadar açık olduğunun bir başka kanıtı olarak kendisini göstermiştir. Bu olaylar da âlimlere değer vermeyen insanların unutulup gideceğine dair meşhur anlayışın ne kadar doğru olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur.

## Sonuç

Anadolu Selçuklu tarihinin ilk yıllarına dair oldukça kapalı kısımlar ve halledilmemiş olaylar kendisini fazlasıyla göstermiştir. Bu konular arasında dönemin vezirleri, devletin takip ettiği diplomatik girişimler ve ilmî faaliyetler de yer almıştır. Anadolu Selçuklularının kurucusu sayılan Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın veziri Hasan b. Tâhir hakkında bazı bilgilere sahip olsak da daha sonraki sultanlara vezirlik yapanların kimler olduğu bir sır olarak kendisini korumuştur. XII. yüzyılın son çeyreğinde II. Kılıcarslan'ın veziri olarak karşımıza çıkan Bizans Rumları'ndan İhtiyârüddin Hasan, yukarıda bahsettiğimiz bilinmezlerin aydınlığa kavuşmasında önemli bir isim olarak kaynaklarımızda yerini almıştır. 979 yılında başlayıp 1653 senesine kadar hükümleri sürecek köklü bir aile olan Gavraslar, 1176 yılında Bizans'a karşı kazanılan parlak Miryokefalon Zaferi öncesi, İmparator Manuel Komnenos ile II. Kılıcarslan yaptığı diplomatik görüşme ile bu dönemin bilinmezlerini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İmparator Manuel ile görüşen Gavras'ın oğlu daha sonra bilmediğimiz bir zaman diliminde İslâm dinini seçerek Müslüman olmuş, ayrıca II. Kılıcarslan'a vezir olarak hizmet etmeye başlamıştır.

Bu dönemde Dânişmendli, Zengî ve Artuklu komşularıyla bazı sorunlar yaşayan Selçuklular, 1179 yılından itibaren Eyyûbîler ve dolayısıyla da Kudüs fatihi Büyük Selâhaddîn ile karşı karşıya gelmişlerdir. Mısır ve Suriye'yi birleştirip, Haçlılar karşısında büyük başarılar kazanan Selâhaddîn, Kılıcarslan için oldukça zorlu bir rakip olmuştur. Artuklu Nureddin Muhammed ile evli olan kızının yaşadığı bir dram üzerine Kılıcarslan Doğu'ya doğru bir sefer çıkınca Artuklu damadı, hamisi olan Selâhaddîn'den yardım istemiştir. İki taraf arasında savaş kaçınılmaz olunca devreye Kılıcarslan'ın yetenekli veziri Hasan girmiş ve tarafların anlaşmasını sağlamıştır. İki taraf arasında kardeş kanı dökülmesi önlediği gibi bu yeni durum Haçlılar ve Kilikya'daki Ermeniler aleyhine olarak kendisini göstermiştir. Bundan bir müddet sonra 1187'de Kudüs, Selâhaddîn tarafından 88 yıl sonra Haçlılardan geri alınınca İhtiyârüddin Hasan, Akkâ'da görüştüğü Kudüs fatihine Kılıcarslan'ın tebriklerini ve iyi niyetini bildirmiştir. Onun bu son diplomatik görüşmesi, yaklaşan Üçüncü Haçlı Seferi öncesi iki tarafın yeniden yakınlaşmasına ve Kutsal Roma Cermen İmparatoru'nun Anadolu'da gerekli desteği bulamamasına neden olmuş, onun beklenmeyen ölümü ise denizden sel gibi akan Franklar karşısında Selâhaddîn'i rahatlatmıştır.

Selçukluların İhtiyârüddin Hasan vasıtasıyla kazandıkları bu diplomatik başarılar, daha önceki dönemlerde vezir zafiyetinin de olduğunu göstermiştir. Bu husus, 1086'da Tutuş ile 1107'de Büyük Selçuklu emiri Çavlı ile yaşanan gerginliklerin ve peş peşe iki sultanın hayatını kaybetmelerinde diyalog eksikliğinin

<sup>77</sup> İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Kesf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*, thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû (Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.), 1/250; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 1/52; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/453-454; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/31.

<sup>78</sup> Erhan Yoska, *Türkiye Selçuklularında XIII. Yüzyıldaki Tıbbî Gelişmeler* (Kayseri: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 76-77.

<sup>79</sup> Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hükemâ*, nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib (Trablus: Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmî, 1988), 375-392; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 202-216.

ve barışa götürecek diplomatların olmadığını da göstermiştir. İhtiyârüddin Hasan, sadece bölgedeki gerilimin düşmesinde aktif olmamıştır. Ayrıca Kılıcarşan'ın ülkesini oğulları arasında pay etmesi sürecinde, ortadan kaybolmaya başlayan merkezî idarenin kurulmasında ve iç savaşın çıkmamasında da İhtiyârüddin Hasan'ın çabaları olmuştur. Hayatı pahasına da olsa bunları önlemeye çalışan Kılıcarşan'ın veziri, Anadolu'da üniter yapının sağlanmasına büyük bir katkı sunmuştur. Bu başarılarını Kayseri'de yaptırdığı Hoca Hasan Medresesi, Konya'da bânîsi olduğu İhtiyârüddin Hasan Camii ile süsleyen Kılıcarşan'ın veziri, âlimleri kollayıp gözetmesi ile de bilinmiştir. Hristiyan bir hekim olan Hasnûn, 1192'ye kadar Anadolu Selçuklularının bu unutulmaz vezirine hizmet etmiş, İhtiyârüddin Hasan'ın ölümüyle Suriye'ye gitmiştir. Hekim Hasnûn, vasil olduğu Halep'te Anadolu'daki hoşgörüyü bulamamış ve cefâ gördüğü Eyyûbî atabeği yüzünden üzüntüsünden hayatını kaybetmiştir. Bu süreç de İhtiyârüddin Hasan'ın dinî hoşgörü yanında âlimleri himaye ettiğinin, Anadolu'da ilim ve irfanın gelişmesine katkı sağladığının bir göstergesi olmuştur.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târîhi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Aksarâyî, Kerîmüddin. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Ambroise. *The Crusade of Richard Lion-Heart*. ed. Austin P. Evans. New York: Columbia University Press, 1941.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Armstrong, Karen. *Jerusalem, One City Three Faith*. New York: Ballantine Books, 1997.
- Asbridge, Thomas. *The Crusades, The War for the Holy Land*. London: Simon & Schuster Publishing, 2012.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Boran, Ali. "Meram'daki Cami ve Mescidler". *Konya Kültür Envanteri*. ed. Haşim Karpuz. 1/179-180. Ankara: y.y., 2009.
- Bosworth, C. E. "The Imperial Policy of the Early Ghaznavids". *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (1937), 49-82.
- Bryer, Anthony M. "A Byzantine Family: The Gabrades, 979-1653". *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970) 164-187.
- Burgu, Yavuz Selim. *Anadolu Selçukluları Alâeddin Keykubad ve Zamanı*. İstanbul: Selenge Yayınları 2011.
- Bündârî, Kivâmüddin Feth b. Ali. *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kivâmüddin Burslan. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Cehşiyârî, Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. nşr. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. Kahire: y.y., 1401/1980.
- Chalandon, Ferdinand. *Jean II Comnene 1118-1143 et Manuel I Comnene 1143-1180*. Paris: Picard, 1912.
- Cobb, Paul M. *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Demirkent, Işın. *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Ebü Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nüriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Yevâkît ve'd-Darb fî Târih-i Haleb*. b.y.: y.y., ts.
- Edwards, Robert W. *The Fortifications of Armenian Cilicia*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1987.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Ankara: İnkılap Yayınevi, 2011.

- France, John. "The Departure of Tatikios from the Crusading Army". *Bulletin of the Institute of Historical Research* 44 (November 1971), 137-147.
- Gardiner, Robert. "Crusader Turkey: The Fortifications of Edessa". *Fortress: The Castles and Fortifications Quarterly* 2 (1989), 23-35.
- Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill Publishing, 1968.
- Gordlevski, V. A. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Halil Edhem. *Kayseriyye Şehri*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniyye, 1334.
- Hasan İbrahim Hasan. *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1992.
- Heidemann, Stefan. "İhtiyâr ad-Dîn al-Hasan ibn Ğafiras. Ein Rûm-seldschukischer Usurpator aus byzantinischem Adel im Jahr 588/1192". *Der Islam* 95/2 (2018), 450-478.
- Hiestand, Rudolf. "Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany". *England and Germany in the Middle Ages: Essays in Honour of Karl J. Leyser*. ed. Alfred Haverkamp - Hanna Vollrath. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Ioannes Kinnamos. *Historia*. çev. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis*. b.y.: Dâru'l-Menâr, 1425-2004.
- İbn Bibi. *el-Evâmiru'l-Alâiyye: Selçuknâme*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Divânu Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Nazîf. *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Kesf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*. thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû. Dımaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esir. *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1382/1963.
- İbnü'l-Kalânîsi. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Jacoby, David. "Crusader Acre in the Thirteenth Century: Urban Layout and Topography". *Studi Medievali* 20 (1979), 1-45.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Kaymaz, Nejat. "Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü". *AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1964), 116-122.
- Kedar, Benjamin Z. "The Outer Walls of Frankish Acre". *Atiqot* 21 (1997), 157-180.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Konya İl Merkezi Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Envanteri. haz. Erkan Aygör vd. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, İmar ve Şehircilik Daire Başkanlığı, İmar Planlama Şube Müdürlüğü Yayınları, 2015.
- Konyalı, İbrahim Hakki. *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Köymen, Mehmet Altay. *Tuğrul Bey ve Zamani*. Ankara: TTK Yayınları, 1976.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Lilie, Ralph-Johannes. "Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert". *Revue des etudes Byzantines* 35 (1977), 257-275.
- MacEvitt, Christopher. "Joscelin II of Courtenay (d. 1159)". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 698. California: Santa Barbara, 2006.
- Mahmûd Hilmî. "el-Vizâre fi'd-Devleti'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî* 1 (1398), 156-163.

- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mâverdi. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. nşr. Muhammed Hamid el-Fakkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Mayer, Hans Eberhard. "Der Brief Kaiser Friedrichs I. An Saladin von Jahre 1188". *Deutsches Archiv fur Erforschung des Mittelalters* 14 (1958), 488-494.
- Montefiore, Simon Sebag. *Jerusalem, The Biography*. New York: Alfred A. Knopf Publishing, 2011.
- Murray, Alan V. "Marj Ayun, Battle of (1179)". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 801. California: Santa Barbara, 2006.
- Müneccimbaşı. *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Öngül. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017.
- Nicholson, Robert L. "The Growth of the Latin States, 1118-1144". *A History of the Crusades*. ed. Kenneth M. Setton. 2/368-409. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Niketas Khoniates. *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Öngül, Ali. "Mengücükler". *Türkler*. nşr. Hasan Celal Güzel. 6/456-460. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Savvides, A. G. C. *Byzantium in the Near East, Its Relations with the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols, AD. c. 1192-1237*. Selanik: Institute for Byzantine Studies, 1981.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zehab fi Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sümer, Faruk. *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944.
- Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd. *Târîhu'l-Hükemâ*. nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib. Trablus: Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmî, 1988.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyübî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Taneri, Aydın. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 5/8-9 (1970), 121-131.
- Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yayınevi, 1973.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Turan, Refik. *Türkiye Selçuklularında Hükûmet Mekanizması*. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Turfan, Kemal. "Recherches recentes sur la Bataille de Myriokephalon". *Revue Internationale d'histoire Militaire* 67 (1988), 3-27.
- Tüsî, Hasan b. Ali b. İshak. *Siyâsetnâme: Siyerü'l-Mülûk*. çev. Mehmet Altay Köymen. Ankara: TTK Yayınları, 1982.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Vardan, Müverrih. "Türk Futuhatı Tarihi, 889-1269". *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*. çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937.
- Vryonis, S. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*. London: University of Wisconsin Press, 1971.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yoska, Erhan. *Türkiye Selçuklularında XIII. Yüzyıldaki Tıbbî Gelişmeler*. Kayseri: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Yunîni, Kutbüddin. *Zeylü Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.

**EKLER**



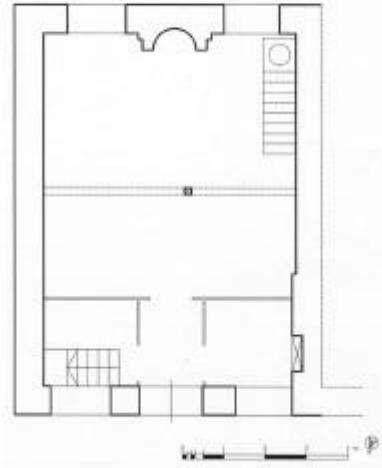
**Ek 1.** İhtiyârüddin Hasan Camii'nin eski hâli. (Karpuz, *Konya Kültür Evnanteri*, 1/179-180)



**Ek 2.** İhtiyârüddin Hasan Camii'nin son hâli ve iç görünümünden bir kesit (Boran, *Meram*, 1/392)



İhtiyarottin Mescidi'ain Mahfil



İhtiyarottin Mescidi'ain Planı

**Ek 3.** İhtiyârüddin Hasan Camii'nin planı ve üst mahfil (Konya'da Türk Kültür Varlıkları)





İhtiyârettin Camii, Sahip Ata Külliyesinin kuzeyinde bulunmaktadır. Stil kritiği ile eser Geç Osmanlı Dönemine tarihlendirilmektedir. Camide yapım malzemesi olarak moloz taş kullanılmıştır. Camii avlusunda abdest alma yeri ve gasilhane bulunmaktadır. Kare planlı cami, kırma çatı ile örtülmüştür. Camiye giriş tek kapı ile sağ-

lanmaktadır. Kible ve karşısındaki cephede ikişerden dört pencere mevcuttur. Yuvarlak kemerli pencereler iki kanatlıdır ve sonraki dönemlerde yenilenmiştir. Tavan kontrplak kaplıdır. Mihrap ve minber sanatsal karakterli olmayıp sonraki dönem ilavesidir.



Mihrap ve Minber Görünüşü



Kadınlar Mahfili Görünüşü

**Ek 4.** İhtiyârüddin Hasan Camii'nin günümüzde yerini gösteren harita ve camiden kesitler. (Karpuz, *Konya Kültür Evnanteri*, 1/149)