



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler/Contents

Arastırma Makaleleri/Research Articles

Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği
The Effect of Religious-Sociocultural Proximity on Conflict Dynamics and Social Cohesion Process: The Case of Altındağ Incidents
Ramazan Çınar & İhsan Çapcıoğlu

Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık
Spiritual Care Practices and Psychological Health for Veterans
Muhammed Tosun & Öznur Özdoğan

Manevi Danışmanlık Sürecinde Karşılaşılan Direnç Noktaları ve Bununla Baş Etmeye Çalışan Manevi Danışman Yeterlilikleri
Points of Resistance in the Spiritual Counseling Process and the Competencies of the Spiritual Counselor Trying to Cope with It
Büşra Er Özdemir & Gülüşan Göcen

Afyonkarahisar'da Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfı
Leblebici Sarı al-Sayyid al-Hâj Ahmad Agha Waqf in Afyonkarahisar
Saim Savaş & Gül Çiçek

Typology of Hypocrites' Behaviors during the Expedition of Tabuk based on the Sûrah al-Tawbah
Tevbe Süresine Göre Tebük Seferi Sürasında Münafıkların Davranışlarının Tipolojisi
Fereshteh Motamad Langrodi & Fathiyeh Fattahizade

Bir Anakronizm Örneği: el-Bakara Suresi 205. Ayeti ile er-Rûm Suresi 41. Ayetinin Çevre Sorunlarıyla İlişkilendirilmesi
An Example of Anachronism: Relating Verse 205 of Sûrah al-Bakara and Verse 41 of Sûrah al-Rûm to Environmental Problems
Kadir Eser

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Muctehid*'de Hadis Kullanımı ve Yorumu
Ibn Rushd's Use and Interpretation of Hadith in Bidâyat al-Mujtahid
Şuayip Seven

Mütekaddimûn Dönemi İmâmiyye Şî'ası'nda Sünnet Anlayışı: İmâmiyye'ye Göre İmamların Sünnetinden Söz Edilebilir mi?
The Understanding of Sunnah in the Mutaqaddimûn Period of al-İmâmiyya: Is It Possible to Speak of the Sunnah of the Imâms according to the İmâmiyya?
Peyman Ünügür Tekin

An Analysis of the Debate between al-Tûsî and al-Kâtibî on Contingency Argument
et-Tûsî ve el-Kâtibî'nin İmkan Delili Münazarasının Tahlili
Mehmet Tayfun Küçük

Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemden Önce Zamanın Varlığını Zorunlu Kılar mı? *Tehâfutu'l-Felâsife*'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir Münazaranın Mantıksal Analizi
Does the Possibility of the Existence of Other Worlds Before a Created (Hâdith) World Necessitate the Existence of Time Before that World? A Logical Analysis of a Debate on the Eternity of the World in Tahâfut al-Falâsifa
Ayşenur Erken

Arapça Sözlük Yazım Tarihinin Kâfiye Ekolünde *et-Takfiye*'nin Konumu
The Position of al-Taqfiya in the Qâfiya School of History of Arabic Lexicography
İbrahim Emre Özdoğan & Soner Gündüzöz

Arapça Söz Dizimi ve Terkiib: Kavramsal Bir Analiz
Arabic Syntax and Terkiib: A Conceptual Analysis
Yakup Kızılkaya

Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı
The Perception of Captive Women in Arabic Poetry of Jâhiliyya
Mehmet Yılmaz

Arap Şiirinde Hayvanlar İçin Yazılmış *Mersiyeler*
Elegies Written for Animals in Arabic Poetry
Fatih Yavaş

Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/Book and Conference Reviews

Vefa Notu/Tributaries

65 : 1 (2024)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Year: 2024 • Volume: 65 • Issue: 1

ISSN: 1301-0522

Cilt: 65 • Sayı: 1 • Yıl: 2024



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:65 • Sayı:1 • Yıl: 2024

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 65 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2024)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
İrfan Aycan (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdulvahap Kösesoy, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Erkan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

Ayman Shihadeh, Soas University of London, UK

Cemil Kutlutürk, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Cihat Ekiz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Esmâ Türkmen, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Hadi Ensar Ceylan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Hakan Balta, Ankara Üniversitesi, Türkiye

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Mehmet Akif Koç, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, Türkiye

Muhammed Enes Avcı, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Müberra Aygündüz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ömer Özsoy, Goethe-Universität Frankfurt, Germany

Samet Tengiz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Suat Koca, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Thomas Bauer, University of Münster, Germany

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Walid Saleh, University of Toronto, Canada

Yusuf Kabahasanoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Zehra Erşahin, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Recep Gürkan Göktaş, Ankara Üniversitesi, Türkiye

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Abdulkader Tayob**, University of Cape Town, South Africa
Abdulkadir Dündar, Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye
Abdülmecit İslamoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ahmed Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Ahmed El-Shamsy, The University of Chicago, US
Amidu Olekan Sanni, Fountain University, Nigeria
Ayşe Zıőan Furat, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Baki Adam, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Bilal Orfali, American University of Beirut, Lebanon
Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Celal Türer, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Edward Ryan Moad, Qatar University, Qatar
Eyüp Öztürk, Trabzon Üniversitesi, Türkiye
Fadıl Ayđan, Siirt Üniversitesi, Türkiye
Fatih Koca, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Georg Gasser, Universität Innsbruck, Austria
Hanifi Şahin, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Hayrettin Yücesoy, Washington University in St. Louis, US
Hikmet Yaman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Himmet Taşkömür, Harvard University, US
Hüseyin Yılmaz, George Mason University, US
İhsan Toker, Ankara Üniversitesi, Türkiye
İsmail Çalışkan, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Judith Pfeiffer, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany
Kenan Özçelik, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Konrad Hirschler, Freie Universität Berlin, Germany
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen, Germany
Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Mustafa Karagöz, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Orhan Şener Koloğlu, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Osman Aydınlı, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Osman Güman, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Reza Pourjavady, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Germany
Servet Bayındır, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

- Index Islamicus** (1955'ten itibaren / since 1955)
DOAJ (2009'dan itibaren / since 2009)
ULAKBİM TR Dizin (2010'dan itibaren / since 2010)
Atla Religion Database (2016'dan itibaren / since 2016)
SCOPUS (2019'dan itibaren / since 2019)
EBSCO CEEAS (2020'den itibaren / since 2020)

ONLİNE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

31 Mayıs / May 2024

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atuf yapılması şartıyla, dergide yayımlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 65 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2024)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi:
Altındağ Olayları Örneği
*The Effect of Religious-Sociocultural Proximity on Conflict Dynamics and Social Cohesion
Process: The Case of Altındağ Incidents*
RAMAZAN ÇINAR, İHSAN ÇAPCIOĞLU 1-32
- Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık
Spiritual Care Practices and Psychological Health for Veterans
MUHAMMED TOSUN, ÖZNUR ÖZDOĞAN 33-62
- Manevi Danışmanlık Sürecinde Karşılaşılan Direnç Noktaları ve Bununla Baş Etmeye Çalışan
Manevi Danışman Yeterlilikleri
*Points of Resistance in the Spiritual Counseling Process and the Competencies of the Spiritual
Counselor Trying to Cope with It*
BÜŞRA ER ÖZDEMİR, GÜLÜŞAN GÖCEN 63-92
- Afyonkarahisar'da Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfı
Leblebici Sarı al-Sayyid al-Hâj Ahmad Agha Waqf in Afyonkarahisar
SAİM SAVAŞ, GÜL ÇİÇEK 93-120
- Typology of Hypocrites' Behaviors during the Expedition of Tabuk based on the Sûrah al-
Tawbah
Tevbe Süresine Göre Tebuk Seferi Sırasında Münafıkların Davranışlarının Tipolojisi
FERESHTEH MOTAMAD LANGRODI, FATHIYEH FATTAHIZADE 121-148
- Bir Anakronizm Örneği: el-Baqara Suresi 205. Ayeti ile er-Rûm Suresi 41. Ayetinin Çevre
Sorunlarıyla İlişkilendirilmesi
*An Example of Anachronism: Relating Verse 205 of Sûrah al-Baqara and Verse 41 of
Surah al-Rûm to Environmental Problems*
KADİR ESER 149-190
- İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'de Hadis Kullanımı ve Yorumu
Ibn Rushd's Use and Interpretation of Hadith in Bidāyat al-Mujtahid
ŞUAYİP SEVEN 191-231
- Mütekaddimûn Dönemi İmâmiyye Şî'ası'nda Sünnet Anlayışı: İmâmiyye'ye Göre
İmamların Sünnetinden Söz Edilebilir mi?
*The Understanding of Sunnah in the Mutaqaddimûn Period of al-Imâmiyya: Is It Possible to
Speak of the Sunnah of the Imâms according to the Imâmiyya?*
PEYMAN ÜNÜGÜR TEKİN 233-259
- An Analysis of the Debate between al-Tûsî and al-Kâtibî on Contingency Argument
et-Tûsî ve el-Kâtibî'nin İmkan Delili Münazarasının Tahlihi
MEHMET TAYFUN KÜÇÜK 261-287
- Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemden Önce Zamanın
Varlığını Zorunlu Kılar mı? *Tehâfutu'l-Felâsife*'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir
Münazaranın Mantıksal Analizi
*Does the Possibility of the Existence of Other Worlds Before a Created (Hâdith) World Necessitate
the Existence of Time Before that World? A Logical Analysis of a Debate on the Eternity of the
World in Tahâfut al-Falâsifa*
AYŞENUR ERKEN 289-315

Arapça Sözlük Yazım Tarihinin Kâfiye Ekolünde *et-Taḳfiye*'nin Konumu
The Position of al-Taḳfiya in the Qāfiya School of History of Arabic Lexicography
İBRAHİM EMRE ÖZDOĞAN, SONER GÜNDÜZÖZ 317-339

Arapça Söz Dizimi ve Terkiḳ: Kavramsal Bir Analiz
Arabic Syntax and Composition: A Conceptual Analysis
YAKUP KIZILKAYA 341-362

Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı
The Perception of Captive Women in Arabic Poetry of Jâhiliyya
MEHMET YILMAZ 363-395

Arap Şiirinde Hayvanlar İçin Yazılmış *Mersiyeler*
Elegies Written for Animals in Arabic Poetry
FATİH YAVAŞ 397-434

Eser Değerlendirmeleri / Book Reviews

Charles Larmore. *Morality And Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2021. 238 s. ISBN: 978-1108472340
RAMAZAN BAYRAKTAR 435-440

Vincent Ryan Ruggiero. *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber*. Çev. Çağdaş Dedeoğlu. 3. Baskı, İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım, 2016, 366 s.
FATMA ÇAPCIOĞLU 441-446

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi / Conference Review

Arabic Codicology: The Islamic Manuscript Heritage in the El Escorial Collection – Fall Course 2023
ESRA GÖZELER 447-452

Vefa Notları / Tributaries

Kur'an'ın Anlaşılmasına Adanmış Bir Ömür PROF. DR. HÜSEYİN ATAY (1930-2023)
AHMET AKBULUT 453-473

Genel Yayın İlkeleri / Author Guidelines 475-478



Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği

RAMAZAN ÇINAR

Kırıkkale Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Türkiye
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Science, Türkiye
mramazancinar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4126-4187>

İHSAN ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye
ihsancapcioglu@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Öz

Altındağ olayları; 10 Ağustos 2021 tarihinde Ankara ilinde birkaç Türk ve Suriyeli genç arasında çıkan asayiş sorununun ardından bir kitlenin sokaklara çekilmesiyle Altındağ semtinin yoğun olarak Önder, Ulubey, Battalgazi, Hüseyin Gazi, Karapürçek, Solfasol, Baraj ve çevre mahallelerinde mukim Suriyelilere yönelik gerçekleşen şiddet olayları ve kargaşanın adı olmuştur. Altındağ olayları ulusal ve uluslararası medyaya Suriyeli sığınmacılar ile Türk toplumu arasında büyük bir kırılmanın başlangıcı olarak yansıtılmıştır. Buna rağmen bu süreç yaşanan endişenin aksine kısa sürede durularak nihayetlenmiştir. Altındağ olaylarının yatışmasında etkili olan pek çok faktör bulunmaktadır. Söz konusu olayların durum çalışması (örnek olay-case study) olarak mercek altına alındığı nitel bir alan araştırması olan bu makalede, iki toplum arasındaki sosyal temas sürecini etkileyen dinî ve sosyo-kültürel ortaklıkların toplumsal uyumu güçlendiren rolü ele alınmış ve Suriyelilerin inanç ve pratiklerinin çatışma sürecindeki davranışlarına etkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Ankara ilinde ikamet eden ve Altındağ olaylarını yaşamış olan 11 kişi ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada Suriyeli sığınmacıların yerel halk ile özellikle dinî ve sosyo-kültürel ortaklıklar temelinde kurduğu sosyal ilişkilerin onların toplumsal uyum sürecini kolaylaştırıcı etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca bu süreçte her ne kadar olaylar üzerine sıkı güvenlik önlemleri alınmış olsa da çatışmanın büyümesinin önündeki en büyük engellerden birinin geçmiş yıllar içerisinde Suriyeliler ile yerel halk arasında gerçekleşen sosyal temas sürecinin olumlu çıktıları olduğu da elde edilen bulgular arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Altındağ olayları, Suriyeli Sığınmacılar, Göç, Çatışma, Toplumsal Uyum, Kültür, Din.

The Effect of Religious-Sociocultural Proximity on Conflict Dynamics and Social Cohesion Process: The Case of Altındağ Incidents

Abstract

The Altındağ incidents refer to the violence and chaos that occurred following a public order issue between a few Turkish and Syrian youths in Ankara on August 10, 2021. Subsequently, a crowd took to the streets, leading to violence and turmoil, particularly targeting the general Syrian population residing in the neighborhoods of Önder, Ulubey, Battalgazi, Hüseyin Gazi, Karapürçek, Solfasol, Baraj and surrounding areas. The Altındağ incidents gained national and international media attention, portraying it as the beginning of a significant rupture between Syrian refugees and the Turkish community. However, contrary to the concerns raised during the events, this process was relatively short-lived and eventually resolved. Numerous factors played a crucial role in calming the Altındağ incidents. This article, which is a qualitative field study examining the case as a situation analysis, explores the role of religious and socio-cultural commonalities in strengthening social cohesion between the two communities. The research aims to analyze the impact of Syrians' beliefs and practices on their behavior during the conflict. To achieve this, face-to-face interviews were conducted with 11 individuals who reside in Ankara and had experienced the Altındağ incidents. The study observed that the social relationships established by Syrian refugees with the local community, particularly based on religious and socio-cultural commonalities, had a facilitative impact on their social integration process. Additionally, despite stringent security measures taken during this process, the findings suggest that one of the major obstacles preventing the escalation of the conflict was the positive outcomes of the social interaction process between Syrians and the local community in previous years.

Keywords: Altındağ Incidents, Syrian Asylum Seekers, Migration, Conflict, Social Cohesion, Culture, Religion.

Giriş

Ankara'da 10 Ağustos 2021 tarihinde birkaç Türk ve Suriyeli genç arasında çıkan ve bir Türk gencinin ölümüyle sonuçlanan kavganın ardından meydana gelen Altındağ olayları ya da Suriyeli sığınmacıların ifadesiyle *Muşkiletu Altındağ*, büyük bir toplumsal çatışmanın başlangıcı ve Türkiye'deki yabancı düşmanlığının somut göstergesi olan kitlesel bir hareket olarak yansıtılarak bir süreliğine ulusal ve uluslararası medyanın gündemine oturmuştur. Bununla birlikte olaylar devlet erkinin aldığı hızlı önlemlerin de etkisiyle çok kısa sürede son bulmuş ve çatışmaların devamı gelmemiştir ancak toplumda, gruplar arasında şiddetli kırılmaların olduğu yönünde bir algı ve buna bağlı bir tedirginlik oluşturmuştur.

Göç olgusunun toplumsal yansımaları çoğunlukla çatışmalarla gündeme gelmektedir ancak sürecin yalnızca güvenlik boyutuyla ele alınması tek taraflı bir bakış açısının hakim olmasına neden olmakta ve toplumsal çıktıları tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Suriye'den Türkiye'ye yönelik gerçekleşen zorunlu kitlesel göçün etkileri yıllar içerisinde daha somut

şekilde hissedilmekte ve bu süreci şekillendiren toplumsal olgular üzerine akademik ilgi gündemden güne artmaktadır. Bununla birlikte göç olgusu bu olaylar ve çeşitli sorunlar gündeme getirilerek sıklıkla çatışma¹, kriz², sorun³ gibi problematik kavramlarla birlikte anılmakta ve göçmenlerle yerel halk arasında gelişmekte olan olumlu toplumsal ilişkiler arka plana itilmektedir. Bu noktada artan sosyal mesafe ile birlikte ayrımcılığın meşruiyet zeminini oluşturan etkenler, Altındağ olayları özelinde süreci yatıştıran temel dinamikler, devlet erkinin aldığı önlemlerin yanında olayların yatışmasını sağlayan diğer unsurlar, yerel halk ile Suriyeliler arasında yıllar içinde gelişen sosyal ilişkilerin bu gerilimin yatışmasında oynadığı rol, Suriyeli sığınmacıların bu olaylara bakışı ve olaylar karşısında takındıkları tavır gibi pek çok hususun ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Altındağ olayları başta olmak üzere ülkemizde zorunlu göçün ortaya çıkardığı düşünülen tüm çatışma süreçleri ve neden olduğu toplumsal dinamikler benzer hususlar dikkate alınarak titizlikle okunmalı ve yaşanan sürecin, tüm boyutlarıyla kavranabilmesi için kapsamlı bir analize tabi tutulması gerekmektedir.

Gruplar arası çatışma, sosyal temas ve önyargı arasındaki ilişkiye dair çalışmalar bu gibi sorularla toplumsal uyum sürecini derinlemesine analiz etmektedir. Sosyal temasın karşılıklı ve eşit statüde şekillenen bir zeminde gerçekleşmesinin insanların birbirlerine olan bakışlarını olumlu şekillendirdiği ve önyargıların büyük ölçüde kırılmasına katkı sağladığı araştırmalara yansımış bir gerçekliktir.⁴ Sosyal temasın azaldığı ya da ortadan kalktığı ve gruplar arası sosyal mesafenin arttığı durumlar ise zamanla azınlık gruplara yönelik oluşan önyargının, ayrımcılığın ve şiddetin meşruiyet dayanağı haline gelmektedir.⁵ Buradan hareketle göç, mültecilik, birlikte yaşama, toplumsal uyum ya da çatışma gibi olgular çok boyutlu olarak incelenmelidir. Ayrıca kültürel farklılıkların anlaşılması ve değerlendirilmesi, toplumsal uyumun sürdürülebilirliği ve sosyal temasın beklenen koşullarda gerçekleşmesi için önemli bir ön koşuldur. Bu noktada gruplar arası sosyal temasın gerçekleşip gerçekleşmediği araştırılarak, kurulan ilişki biçimlerinin hangi ortak paydalar üzerinden geliştiği,

¹ İbrahim Sirkeci, "Transnasyonal Mobilite ve Çatışma," 353-63.

² Erol Özdemir, "Suriyeli Mülteciler Krizinin Türkiye'ye Etkileri," 114-40.

³ BMMYK, *Dünya Mültecilerinin Durumu: Bir İnsanlık Sorunu*.

⁴ Linda R. Tropp ve Thomas F. Pettigrew, "Relationships between Intergroup Contact and Prejudice among Minority and Majority Status Groups," 951-57.

⁵ Bkz. Esra Çuhadar, "Toplumsal Temas: Önyargı ve Ayrımcılığı Önlemek için Bir Sosyal Değişim Aracı Olarak Kullanılabilir mi?," 255-65.

toplumsal uyumu ne ölçüde kolaylaştırdığı ve yaşanan çatışmaları ne kadar engelleyebildiği tartışılmalıdır. Bu tutum, gruplar arası sosyal ağları artırarak toplumsal tabakalar arasında geçişkenliği mümkün kılabilir ve böylece toplumsal çatışmaların ve ayrımcılığın önüne geçebilecek etkili stratejilerin geliştirilmesine olanak tanıyabilir.

1. Çatışma ve Uyum Tartışmalarına Bir Bakış Açısı Sunmak

Göç olgusu interdisipliner bir alan olması sebebiyle pek çok bilim dalının araştırma sahasına girmektedir. Ancak devletler arası hukuku ilgilendirdiği için özellikle uluslararası ilişkiler açısından meseleyi ele alan çalışmalar ağırlık kazanmaktadır. Bununla birlikte Castles ve Miller göç olgusunu “toplumsal varoluşun her boyutunu etkileyen ve kendi karmaşık dinamiklerini geliştiren bir süreç”⁶ olarak betimlemektedir. Bu sebeple özellikle toplumsal süreç göz önünde bulundurulduğunda ve uyum konusu ele alındığında sosyolojik açıdan meseleyi inceleyen araştırmalara ivedilikle ihtiyaç duyulmaktadır.⁷ Bu minvalde araştırmamız, zorunlu göç olgusunun neden olduğu düşünülen çatışma süreçlerine sahadan ve özellikle sığınmacıların düşüncelerine yer vererek içeriden bir perspektif sunması bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmanın temel amacı bir örnek olay olarak seçilen Altındağ olaylarına yönelik Suriyeli sığınmacıların bakış açılarının araştırılmasıdır. Bu çerçevede sosyal uyum, çatışma, zorunlu göç gibi dikotomik karakterli toplumsal süreçler incelenerek seçilen örnek olaya ilişkin farklı bakış açılarının gün ışığına çıkarılması hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda örneklem grubu olan Suriyeli sığınmacılarla Altındağ olayları esnasında yapılan görüşmeler ve hemen akabinde gerçekleştirilen mülakatlar esas alınmıştır. Suriyeli sığınmacıların Altındağ olaylarına yönelik bakış açılarını, geliştirdikleri tepkileri, yerel halkın tutumunu ve zamanla gelişmiş olan sosyal ilişkilerin bu süreçteki rolünü ele aldığımız çalışmada çatışma olgusunun tek boyutlu bir süreç olmadığı ve içerisinde pek çok etkileşimi de barındırdığı gözlemlenmiştir. Bu veriler ışığında, Suriyeliler ile yerel halkın dinî ve sosyo-kültürel yakınlık temelinde geliştirdikleri ilişki biçimlerinin çatışma sürecinde nasıl bir rol oynadığı tartışılmaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda göç ve uyum konusu din sosyolojisi perspektifiyle ele alınmış ve dinî hassasiyetlerin bu süreçte sığınmacılar ile yerel halk arasındaki ilişkileri nasıl etkilediği tartışılmıştır. Sosyal temas

⁶ Stephen Castles ve Mark J. Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 30.

⁷ Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, 10-16.

sürecini etkileyen temel unsurlardan biri olan dinî ve kültürel aidiyetler, toplumsal uyum için sunduğu imkanların geçerliliği açısından araştırılmaya muhtaçtır. Literatürde yer alan pek çok etkenin yanı sıra entegrasyonun temel dinamikleri arasında yer alan ve toplumsal dayanışmayı sağlayan dinî ve sosyo-kültürel yakınlığın süreci nasıl şekillendirdiği dikkatle ele alınmalıdır. Bu noktada, entegrasyonun öncelikle toplumsal kabul ile doğru orantılı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca Suriyelilerin göç etmeye başladıkları ilk günden itibaren sıklıkla dillendirilen ‘din kardeşliği’ mottosunun işlevselliği yalnızca siyasi bir söylem olmaktan çıkartılarak sahadaki gerçekliğiyle göz önüne serilmelidir. Bu çalışma göç olgusunun eksik kalan bu boyutuna odaklanmakta ve Suriyelilerin dinî ve kültürel yapıları ile bunun toplumsal uyuma etkisi hakkında yürütmekte olduğumuz geniş saha araştırmasının Altındağ olayları hakkında elde edilen verilerine dayanmaktadır.⁸

2. Araştırmanın Deseni, Yöntemi ve Çalışma Grubunun Profili

Araştırmada, nitel araştırma desenlerinden örnek olay incelemesi (durum çalışması-case study) kullanılmıştır. Örnek olay incelemesi bir sosyal olgunun kendi bağlamı içerisinde derinlemesine incelenerek farklı yönlerinin açıklanmasını amaçlamaktadır. Araştırma konusuna yönelik genel kabul dışında var olan farklı bakış açıları ve algılar ele alınarak söz konusu olay veya olgunun tüm boyutlarının gün ışığına çıkarılması hedeflenir.⁹ Bu desen, araştırmanın konusuna ilişkin genel kabul dışındaki bakış açılarına odaklanarak, farklı algıları gün ışığına çıkarmayı hedefler. Yapılan analizler, toplumsal olguların anlaşılmasında ve çeşitli bakış açılarına duyarlı bir yaklaşım geliştirmede önemli bir araç olarak öne çıkar.

“Örnek olay deseninin felsefi temeli ‘yapısalcı paradigmaya’ dayanır. Yapısalcılık, gerçekliğin göreceli olduğunu ve bireyin dünyaya bakış açısına bağlı olduğunu ileri sürer.”¹⁰ Bu nedenle ele alınan örnek olaya ilişkin farklı bakış açılarının araştırılması toplumsal olguların anlaşılması için önem arz etmektedir. Araştırmanın temel amacı, örnek olayın karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu açıklamak, bu sayede geniş bir perspektiften konunun

⁸ Bu çalışma Suriyeliler hakkında 2019-2023 yılları arasında sürdürdüğümüz geniş kapsamlı saha araştırması esnasında meydana gelen Altındağ olayları hakkında elde edilen verilere dayanmaktadır. Bu nedenle araştırmada kullanılan veriler, 23.12.2019 tarihli ve 15/431 karar no’lu Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu onayı ile yürütülen araştırma sonuçlarından elde edilmiştir.

⁹ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 96-102.

¹⁰ Hasan Tutar, “Nitel Araştırma Deseni Belirleme Ölçütleri ve Gerekçelendirilmesi,” 342.

anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu çerçevede, farklı bakış açılarına vurgu yapmak, örnek olayın içsel dinamiklerini daha bütünlükçü bir şekilde ele almayı amaçlar. Bu bağlamda, yapısalcı paradigma temel alınarak gerçekliğin göreceli olduğu perspektifini benimsemiş olan araştırmamız örnek olay olarak tercih edilen Altındağ olaylarının farklı boyutlarını anlama amacı taşımaktadır.

Çalışma grubundaki katılımcıların belirlenmesinde ölçüt (kriter) örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu örnekleme modeli “önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılmasıdır.”¹¹ Bu çerçevede araştırmamızda katılımcıların Suriyeli olması, Ankara ilinde ikamet etmesi ve Altındağ olaylarını yaşamış olması öncelikli kriterler olmuştur. Etik kaygılar nedeniyle 18 yaşından büyük katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bunun dışında yaş, cinsiyet, ekonomik durum ya da etnisite ayrımı gözetilmeksizin araştırmaya katılmayı kabul eden tüm katılımcıların görüşleri çalışmaya dahil edilmiştir. Çalışmada 11 görüşmeci ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Katılımcılardan yalnızca ikisi kadındır. Suriyelilerin mahremiyet kaygıları sebebiyle kadın katılımcılar azınlıkta kalmıştır. Güvenlik kaygıları nedeniyle ve katılımcıların çekincelerini azaltmak amacıyla görüşmecilerin isimleri 1. Katılımcı (K1), 2. Katılımcı (K2) şeklinde kodlanmıştır. Ayrıca doğrudan alıntılarda katılımcılara dair yaş, cinsiyet ve geldikleri şehir ile ilgili veriler katılımcı profillerini zenginleştirmek amacıyla sunulmuştur. Bu bilgiler verilerin analizinde anlamlı bir farklılaşma meydana getirmemektedir.

Altındağ olaylarının yaşandığı Önder, Ulubey, Battalgazi gibi mahallelerde yaşayan Türk ve Suriyelilerin olaylara dahil ve bakışı hakkında literatürde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda doğru verinin elde edilmesi ancak sahadan katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakatlarla mümkün olabilmektedir. Bu sebeple araştırmamız nitel parametrelerle yürütülmüştür. Ayrıca yapılan mülakatlar ile elde edilen verilerin yanı sıra katılımcı gözlem metodu ile göçmenler arasında sıklıkla vakit geçirilmiş, gündelik meseleler hakkındaki samimi görüşleri de irdelenerek elde edilen veriler desteklenmiştir. Altındağ olayları sırasında ve sonrasında yaşanan sürece bizzat tanık olunmuş, görüşülen kimselerin o anda yaşadıkları ve hissettikleri, olayların stresi henüz üzerlerindeyken kayda geçirilmiştir. Araştırma süreci 2021 Ağustos-2022 Ocak ayı

¹¹ Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme,” 254.

arasındaki altı aylık süreci kapsamaktadır. Bu görüşmeler olay güncelliğini korurken gerçekleştirilmiş olup, katılımcılara bu süreçte yaşadıkları ve Altındağ olaylarına dair görüşleri sorulmuştur. Görüşmecilerle daha önceden tanışılmış olduğu için güven inşa süreci ile ilgili bir sorun yaşanmamıştır. Olaylar sırasında kendileri ile iletişim kurulmuş, olaya dair ilk izlenimleri ve tepkileri gözlemlenmiş, sonrasında ise yüz yüze görüşülerek yaşananlara dair düşünceleri kayda geçirilmiştir. Katılımcılara; Altındağ olayları esnasında yaşananlar, yerel halk ile kurulan ilişkiler, bu ilişkilerin olaylar esnasındaki rolü ve Türkiye'ye bakışları ile ilgili açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Araştırma kapsamında derinlemesine mülakatlar ile katılımcılardan elde edilen veriler deşifre edilmiş, görüşmecilerin Altındağ olaylarına bakışı ve bu süreçte yaşadıkları tecrübeler kayda geçirilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden Suriyeli sığınmacıların Altındağ olaylarına ve yerel halk ile kurulan sosyal ilişkilere dair görüşlerine yer verilmiş ve farklı gruplar arasında gerçekleşen sosyal temas sürecinin toplumsal uyuma etkisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda çalışmada öncelikle sosyal temas teorisi ile toplumsal uyum arasındaki ilişki üzerinde durulmuş, ardından dinî ve sosyo-kültürel ortaklıklar temelinde kurulan ilişkilerin çatışma süreçlerindeki rolü tartışılmıştır.

3. Sosyal Temas ve Toplumsal Uyumun Teorik Arka Planı

Toplumsal uyum kavramı literatürde pek çok farklı uygulamayı içeren geniş bir yelpazede ele alınmaktadır. Asimilasyon, entegrasyon, sosyal uyum, çok kültürlülük, akültürasyon, harmonizasyon gibi pek çok kavramla ifade edilen ve çeşitli uygulamaları olan bu süreç, devletlerin göç politikalarına paralel olarak farklılık göstermiştir.¹² Bu tanımlar ve süregelen uygulamalar çerçevesinde uyum kavramı farklı bakış açıları ile ele alınmış ve literatürde toplumsal uyumun insan hakları bağlamında sürdürülebilmesi için hangi şartları taşıması gerektiği tartışılmıştır. Entegrasyondan asimilasyona uzanan geniş bir yelpazede ülkelere göre farklılaşan uygulamaları bulunan¹³ entegrasyon, sadece tek bir grubun değil, göçmenlerin yanı sıra ev sahibi devlet, kurumlar ve toplumların da sorumluluğundadır.¹⁴ Nihai olarak göç yönetimi ile toplumsal uyum birlikte

¹² Ali Çağlar ve Abdulkadir Onay, "Entegrasyon/Uyum: Kavramsal ve Yapısal Bir Analiz," 60-63.

¹³ Müşerref Yardım, "Göç ve Entegrasyon Politikaları Işığında Fransa'da Toplumsal Kabul," 110-14.

¹⁴ Richard Perruchoud, *Göç Terimleri Sözlüğü*, ed. Bülent Çiçekli, 17.

ele alınarak, uyum sürecinin ve yönetim mekanizmalarının işlerliği arasında önemli bir ilişki olduğu dile getirilmektedir.¹⁵

Ulusal ve uluslararası politikalarla şekillenen göç yönetimi uygulamaları, doğrudan uyum politikalarına da yön vermektedir. Tüm sistemin birbirini şekillendirdiği bu mekanizmanın pek çok yönlendirici unsuru bulunmaktadır. Bu konuda kavramsal bir çerçeve çizen ve uyum sürecinin kriterlerini sınıflandıran Ager ve Strang, entegrasyon konusunda dört temel başlık belirlemişlerdir. Bu kriterler; “belirleyiciler (*barınma, sağlık, eğitim, çalışma*), sosyal ilişkiler (*sosyal köprüler, sosyal bağlar, sosyal bağlantılar*), kolaylaştırıcılar (*dil ve kültür bilgisi; güvenlik ve istikrar*) ve dayanaklar (*haklar ve vatandaşlık*)” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Söz konusu kriterlerin temeline *haklar ve vatandaşlık* kriterini yerleştiren ve diğer ölçütleri bunun üzerine inşa eden Ager ve Strang, temel haklara erişimin uyum sürecinin diğer aşamalarını hızlandırdığını ifade etmişlerdir.¹⁶ Ager ve Strang’ın temel aldığı kriterler uyum sürecinin gereklilikleri açısından bir çerçeve çizmektedir. Ancak bu ilişkiler ağı arasındaki kesişim noktalarının daha girift ve eklektik olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple toplumsal uyumun, tüm etkenlerin birbirini harekete geçirdiği bir süreç olduğu ifade edilebilir.

Bununla birlikte sosyal ağların ve ilişkilerin uyum sürecine olumlu yönde etki ettiğini ve göçmenlerin haklara erişimini kolaylaştırdığını ifade eden araştırmalar da mevcuttur.¹⁷ Entegrasyon sürecinde yaşanan tüm zorluklara ve isteksiz politikalara rağmen tüm sosyal ilişkilerin göçmenlerin toplumsal uyumunu desteklediği ve sürece olumlu katkılar sunduğu ifade edilmektedir.¹⁸ Yeni toplum yapısı içerisinde gelişen gruplar arası sosyal ilişkiler tüm süreci olumlu yönde şekillendirmektedir. Bu noktada sosyal temasın, önyargıyı ortadan kaldırdığını dile getiren çalışmalar aydınlatıcı olmaktadır.¹⁹ Çalışmamızda da zamanla gelişen sosyal ilişkilerin gruplar arası teması olumlu yönde etkileyen ve önyargıyı azaltan bir kriter olduğu ifade edilmektedir.

¹⁵ Bkz. Michelle S. Dromgold Sermen, *Farklılıkları Yönetme Kültürü: Göç Yönetimi Alanı ve Türkiye’ye Göç Eden Suriyeliler*; Ali Zafer Sağıroğlu, “Türkiye’de Merkezi Göç Yönetimi,” 45-70.

¹⁶ A. Ager ve A. Strang, “Understanding Integration: A Conceptual Framework,” 170.

¹⁷ Doğuş Şimşek, “Mülteci Entegrasyonu, Göç Politikaları ve Sosyal Sınıf: Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler Örneği,” 370.

¹⁸ Elizabeth Ferris ve Kemal Kirişçi, “Syrian Displacement and the International Order,” 119.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Thomas F. Pettigrew, “Intergroup Contact Theory,” 65-85; Sanem Küçükkömürler ve Nuray Sakallı Uğurlu, “Gruplar Arası İlişkileri Düzenlemede Sosyal Temas Kuramları: Gruplar Arası, Yayılmacı ve Hayali Temas,” 1-31; Çuhadar, “Toplumsal Temas: Önyargı ve Ayrımcılığı Önlemek için Bir Sosyal Değişim Aracı Olarak Kullanılabilir mi?,” 260.

Toplumsal tabakalaşma teorileri gruplar arası sınırları ve hiyerarşiyi ele alarak farklı sosyal sınıflar arasındaki ilişki biçimlerine ışık tutmaktadır.²⁰ Bu teorilere göre sürekli olarak sosyalleşme ihtiyacı hisseden kimselerin olduğu ve gruplar arası temasın önündeki engellerin kaldırıldığı bir toplumsal yapının dinamik seyrini koruması mümkün olur. Bunun aksine gruplar arası ilişkilerin sınırlandırıldığı yalıtılmış toplumsal yapılar içerisinde sosyal temasın gerçekleşmesi güçleşmektedir.²¹ Günümüzde, gelişen iletişim kanalları sayesinde farklı coğrafyalarda yaşayan insanların, mesafeye rağmen iletişim kurdukları; hayatları, inançları, öncelikleri ve hassasiyetleri gibi pek çok konuda birbirlerinden haberdar oldukları bir dünyada yaşanmaktadır. Bu durumda, gruplar arasında kurulan sosyal ilişkilerin toplumsal uyum sürecine etkisini inceleyen temas teorilerinin önemi artmaktadır.

Temas teorileri gruplar arası ilişkilerin hangi şartlarda gerçekleştiği ve rekabet, çatışma, önyargı gibi olguların bu süreçteki rollerini irdelemektedir. Pettigrew ve diğerlerinin aktardığına göre temas teorilerine dair ilk çalışma Cornell Üniversitesi'nde sosyolog olan Robin Williams tarafından 1947 yılında gerçekleştirilmiştir.²² Bu araştırma, gruplar arası temasın önyargı üzerindeki etkilerine odaklanmıştır.²³ Bu konuda bir alan araştırması yürüten Deutsch ve Collins de New York'ta farklı mahallelerde yaşayan beyaz ev kadınlarıyla röportaj yapmışlar ve siyahi komşusu olan kimselerin olmayanlara kıyasla daha olumlu tutumlar geliştirdiklerini tespit etmiştir.²⁴

Allport da temas teorilerine dayalı bu araştırmaların verilerine dayanarak gruplar arası ilişkileri detaylı bir şekilde incelemiş ve sosyal temas sürecinde önyargı ve ayrımcılığın azaltılması ile olumlu sosyal ilişkilerin güçlendirilmesi için belirli ön koşulların gerekliliğini vurgulamıştır. Bu ön koşulları "pozitif faktörler" olarak nitelendiren Allport, temas durumundaki grupların eşit statüsü, ortak hedefler, gruplar arası iş birliği ve yetkililerin, yasaların veya geleneklerin desteği şeklinde dört ana madde olarak sıralamıştır. Ancak bu şartların eksik olduğu durumlarda, negatif güdüleme, çıkar çatışmaları, eşitsizlik, otorite ve geleneklerin

²⁰ İsmail Doğan, *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*, 141-73.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Robert Ezra Park, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar & Sosyoloji Bilimine Giriş V*, 38-43.

²² Thomas F. Pettigrew ve diğerleri, "Recent Advances in Intergroup Contact Theory," 272-73.

²³ Bkz. Robin M. Williams, "The Reduction of Intergroup Tensions."

²⁴ Bkz. Morton Deutsch ve Mary Evans Collins, *Interracial Housing: A Psychological Evaluation of a Social Experiment*.

ayırıştırıcı etkileri gibi faktörlerin toplumsal temasın uyumdan ziyade çatışmaya yol açabileceğine dikkat çekmiştir.²⁵

Çeşitli araştırmalar ile temelleri atılan ve Allport'un sistematize ettiği sosyal temas teorilerinin, gruplar arası iletişimde etkili olduğu gözlemlenmiş ve pek çok araştırmada farklı yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Bu tutum temas teorilerinin çeşitlenmesini sağlamıştır.²⁶ Sosyal temas sürecini çeşitli yönleriyle ele alarak sınavan gruplar arası temas kuramı/*intergroup contact theory*, bir kimsenin diğer gruptan biriyle iletişime geçmediği halde kendi grubundan birinin iletişime geçtiğini bildiği durumları ifade eden yayılmacı temas kuramı/*extended contact theory*²⁷ ve yalnızca zihinsel olarak farklı gruplarla iletişime geçildiğinin tasarlanmasını ifade eden hayali temas kuramı/*imagined contact theory*²⁸ sosyal temas kuramlarının çeşitleri olarak araştırmalara yansımıştır.

Temas teorilerinin geliştirilmesi ve sınavması hususunda en kapsamlı araştırmaları gerçekleştiren kişi Pettigrew olmuştur. O, sosyal temas teorisinin derinlikli olarak sınavması gerektiğini vurgulayarak, daha önce ortaya atılan hipotezleri sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmıştır.²⁹ Ayrıca Pettigrew, temas sürecinin genellenebilirliği üzerinde de durmuştur. Ona göre farklı gruplarla iletişim kuran bireylerin deneyimleri, grubun diğer üyelerine ya da farklı gruplara karşı da olumlu bir tutum geliştirmelerini sağlayarak geniş bir etki yaratmaktadır. Pettigrew'un araştırmaları, sosyal temas sürecinin genellenebilir olduğunu ve hiç iletişim kurulmamış kişi ve gruplara karşı olan önyargının azaltılmasında olumlu bir etki yaptığını ortaya koymuştur.³⁰

Temas teorileri, önyargıyı etnik gruplar arasındaki çatışmaların temel nedeni olarak öne sürmektedir. Sosyal temas sürecinin var olan önyargıları ortadan kaldıracığı savını ortaya atan bu teoriler çatışmaların

²⁵ Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*; Türkçe çevirisi için bkz. Gordon W. Allport, *Önyargının Doğası*, çev. Nur Nirven; Ayrıca bkz. Thomas F. Pettigrew ve Linda R. Tropp, "Allport's Intergroup Contact Hypothesis: Its History and Influence," 262-77.

²⁶ Küçükkömürler ve Sakallı Uğurlu, "Gruplar Arası İlişkileri Düzenlemede Sosyal Temas Kuramları: Gruplar Arası, Yayılmacı ve Hayali Temas," 12-18.

²⁷ Lindsey Cameron ve diğerleri, "Changing Children's Intergroup Attitudes toward Refugees: Testing Different Models of Extended Contact," 1208-19; Maxim Sytch ve diğerleri, "Toward a Theory of Extended Contact: The Incentives and Opportunities for Bridging Across Network Communities," 1658-81.

²⁸ Richard J. Crisp ve diğerleri, "Imagined Intergroup Contact; Theory, Paradigm and Practice," 1-18.

²⁹ Pettigrew, "Intergroup Contact Theory," 65-85.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Pettigrew ve diğerleri, "Recent Advances in Intergroup Contact Theory"; Tropp ve Pettigrew, "Relationships between Intergroup Contact and Prejudice among Minority and Majority Status Groups"; Thomas F. Pettigrew, "Race and Class in the 1980s: An Interactive View," 233-55.

önlenmesinin en temel dayanağının bunların giderilmesi olduğunu belirtirler. Farklı toplumsal grupların karşılıklı uyumlarının mümkün olması için yasal çerçevenin ötesinde gereklilikler bulunmaktadır. Toplumsal gruplar arasında kurulan sosyal ilişkilerin karşılıklı, önyargısız ve eşit statüde şekillenen bir zeminde gerçekleşmesi bunların başında gelir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus temel haklara erişimin, göçmenin refahını sağlamanın ötesinde yerel halk ile olan ilişkiyi ne ölçüde geliştirdiğidir. Literatürde eşit haklara ve fırsatlara erişim, güvenli gelecek elde etme gibi kriterler entegrasyonun temel ölçütleri olarak ele alınmaktadır. Bu kriterlerin göçmenler için önemi aşikârdır ancak gruplar arası ilişkilerin kurulmasında ne kadar etkili olduğu araştırılmaya muhtaçtır. Uyum sürecinin incelenmesi için bunlardan başka kriterlerin de ölçüt olarak ele alınması gerekmektedir.³¹ Çünkü tüm hakları elde etseler de yerel halk tarafından dışlanan göçmenlerin olduğu bir toplumda uyumdan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim yerel halkın ihtiyaç sahibi olduğu durumlarda kendileri yerine göçmenlere yardım edilmesi -bu yardım uluslararası kaynaklarca yalnızca göçmenler için aktarılmış bir ödenek de olsa- tepki çekmekte ve göçmenlere yönelik önyargılara sebep olmaktadır. Önyargıların kırılmadığı ve karşılıklı iletişim kanallarının tıkandığı durumlarda ise uyum süreci sekteye uğramakta ve bir grubu dışlama/ötekileştirme refleksi toplumsal yapı içerisinde sürekli bir kısır döngü haline gelmektedir.³²

4. Altındağ Olayları: Çatışmanın Dinamikleri ve Toplumsal Uyumun Gerekliği

Etnisite kavramı sıklıkla rekabet, içirme, dışlama, yalıtma, göç gibi farklı toplumsal olgularla birlikte ele alınmaktadır.³³ Hakim kültürün, alt kültürlere ve azınlıklara yönelik bakış açıları ve yürüttükleri politikalar her zaman sürecin temel belirleyenleri arasında sayılmaktadır. Göç ile toplumsal yapıya dahil olan ya da hâlihazırda toplumsal hiyerarşide makbul³⁴ sayılacak bir konumda olmayan azınlık gruplar hemen her toplumda gerek çoğunluğun dayattığı politikalarla (*segregasyon*) gerekse

³¹ Toplumsal uyum ve sosyal temas ilişkisi hakkında bkz. Ramazan Çınar, "Zorunlu Kitlesele Göçler ve Toplumsal Uyum Sürecinde Dinin Rolü: Suriyeli Sığınmacılar Örneği," 86-105.

³² Bkz. Mîm Sertaç Tümtaş, *Nöbetleşe Dışlanma: Göç ve Sosyal Dışlanma Döngüsü*.

³³ Etnisite ve göç ilişkisine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*.

³⁴ Didem Daniş ve Ayşe Parla, "Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri Örneğinde Göçmen, Dernek ve Devlet," 131-36.

kendilerini koruma refleksleri (*seperasyon*) ile yalıtılarak³⁵ demografik olarak bir bölgede gettolaşmaktadır. Bu durum her ne kadar hakim toplumsal yapının doğrudan ya da dolaylı etkisiyle şekillenen bir süreç olsa da o bölgedeki yoğunluk arttıkça toplumun genelinde tedirginliğe sebep olabilmektedir. Nitekim bu hususu dile getiren Castles ve Miller'a göre "etnik mahalleler çoğunluğun kimi üyeleri tarafından onların 'ele geçiren yabancı' korkularının bir sağlaması olarak görülür. Etnik cemaatler egemen kültüre ve ulusal kimliğe bir tehdit olarak algılanır."³⁶ Bu sebeple demografik olarak yoğunlaşan ve özellikle ekonomik açıdan azınlık grubun avantaj sağladığı bölgeler rahatsızlığa sebep olabilmektedir. Ankara ilinde de sığınmacı nüfusunun belli bölgelerde yoğunlaşması sonucunda bu süreçte benzer tepkiler açığa çıkmış ve Altındağ semti bu olaylarla gündeme gelmiştir.

Altındağ olayları (*Muşkiletu Altındağ*) bu tepki ve tedirginliğin ortaya çıkardığı bir süreç olarak okunabilir.³⁷ Çünkü her ne kadar göçmenlerden kaynaklanan asayiş problemlerine dair istatistikler aksini gösteriyor olsa da³⁸ bu konudaki yaygın kanı göçmenlerin toplumsal düzene bir tehdit unsuru oldukları ve yakın gelecekte marjinalleşerek kriminalize olacakları yönündedir.³⁹ Ankara ilinde, Altındağ olaylarının gerçekleştiği bölge, göçmenlerin yoğunluk kazandığı mahallelerdir. Mezkûr mahal, yıllar içerisinde süregelen iç göç sonucunda Türkiye'nin çeşitli illerinden Ankara'ya göç eden vatandaşların yerleşmesiyle meydana gelmiş, şehrin çeperini oluşturan ve çoğunlukla sosyo-ekonomik açıdan toplumun alt kesiminin ikamet ettiği bir bölgedir. Uluslararası düzensiz göçün artmasıyla

³⁵ Nebile Özmen, *Çok Kültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*, 56-58; Park, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar & Sosyoloji Bilimine Giriş V*, 86-87.

³⁶ Castles ve Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 53.

³⁷ Altındağ olayları Ankara ilinde Suriyelilere yönelik yaşanan ilk kitlesel şiddet olayı değildir. İlki 15 Temmuz gecesi, ikincisi ise İdlib'te çok sayıda Türk askerinin şehit olması üzerine yaşanmış ve Suriyelilerin Küçük Halep olarak da isimlendirdikleri Şehit Rafet Sever Caddesi boyunca uzanan dükkanları tahribata uğramıştır. Bununla birlikte Altındağ olayları Suriyeliler nezdinde diğer iki olaydan farklı karşılık bulmuştur. Çünkü diğer olaylarda oluşan tahribat giderilmiş ve dükkanlar tekrar açılmış ancak Altındağ olaylarında hedef olan dükkanların bulunduğu ve kentsel dönüşüm kapsamında olan binalar yıkılarak yeniden bir çatışma yaşanmasının önu bu şekilde alınmak istenmiştir.

³⁸ M. Murat Erdoğan, *Suriyeliler Barometresi-SB 2017: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*, 72; "Türkiye'deki Suriyeliler hakkında güncel bilgiler neler?," BBC News Türkçe, 26 Ağustos 2021, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58329307>, Son Erişim: 06.06.2023.

³⁹ Bu algıya dair bkz. M. Murat Erdoğan, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*, 29; Zahir Kızmaz, "Göç ve Suç Arasında Bir İlişki Var mı?: Bütüncül Bir Bakış," 562-99; Mithat Arman Karasu, "Suç Korkusu, Göç ve Suriyeli Sığınmacılar: Şanlıurfa Örneği," 332-47; Eray Göç, "Geçici Koruma Kapsamında Bulunanların Suç Oranlarına Dair Algı Araştırması: Çankırı İli Örneği," 1516-33.

başta Suriye olmak üzere pek çok ülkeden Türkiye'ye gelen göçmenler, Siteler mobilya üretim merkezine yakın olması nedeniyle iş imkanı elde edebilecekleri ve yaşam standartları açısından ekonomik olarak tutunabilecekleri bir bölge olması gibi sebeplerle bu mahalleleri tercih etmişlerdir. Sığınmacıların demografik yoğunluğunun oldukça arttığı bu bölgede, binalar yıkılmadan önce özellikle bahsi geçen dükkanların olduğu cadde, ziyaretçilerinde bir Arap ülkesine gelmiş hissi uyandırmaktaydı. Günümüzde de yıkılan dükkanların pek çoğu bu mahallelerin çeşitli yerlerine dağılarak tekrar açılmış ve işlerine devam etmektedirler. Bununla birlikte Arap alfabesiyle yazılan tabelaların Latin alfabesiyle değiştirilmesi nispeten bu tepkileri azaltmıştır.⁴⁰

İrklar arası rekabet ve çatışma teorileri toplumsal gruplar arasında yaşanan ötekileştirme, yalıtma, ayrıştırma gibi olguları pek çok farklı nedene dayandırmaktadır. Her ne kadar siyasi, etnik, dinî, tarihsel vb. etkenlerle bu nedenler çoğaltılabiliyor olsa da temel olarak demografik etkenler bunların başında sayılmaktadır.⁴¹ Türkiye'nin son yıllarda yaşadığı kitlesel göç akını her ne kadar kontrol altında tutulmaya çalışılsa da çoğunlukla sahanın dinamikleri ile şekillenmektedir. Göçmenlerin yerleşeceği şehrin seçiminde büyük oranda etkili olan ağ teorisinin⁴² sonucu olarak her grubun yoğunluk kazandığı iller ve bu iller içerisinde de çeşitli semtler öne çıkmaktadır.

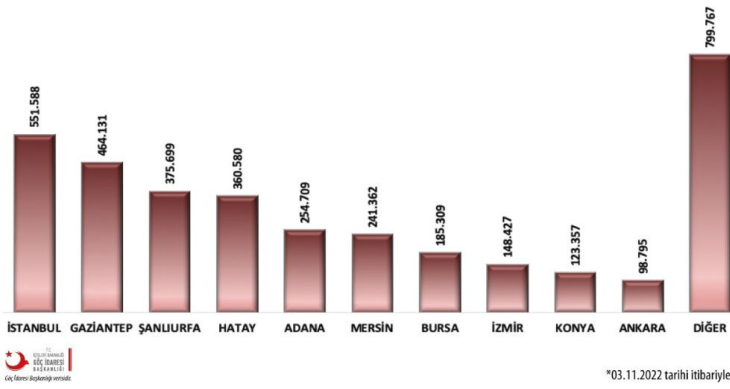
Ankara ili, özellikle Siteler mobilya üretim merkezinin sunduğu iş imkanları ve görece ucuz hayat standartları nedeniyle pek çok göçmen tarafından tercih edilmektedir. Suriye'de, özellikle Halep ilinde mobilyacılık yapan pek çok usta ve işçi burada sanatlarını icra etmeye devam ederek geçimlerini sağlayabilmektedir. Göç İdaresinin verilerine göre Ankara yüz bine yaklaşan nüfusla en çok Suriyeli sığınmacının ikamet ettiği ilk on şehir içerisinde son sırada yer almaktadır. Bununla birlikte Şekil 1'deki verilere göre Türkiye'de yaşayan Suriyelilerin üç milyona yakın kısmı bu ilk on şehirde ikamet etmektedir. Ayrıca İstanbul dışında ilk sıradaki şehirleri güneydoğu illeri oluşturmakta ve sığınmacı nüfusun büyük bir kısmı bu şehirlerde yaşamaya devam etmektedir. Güneydoğu illerinde yaşanan bu

⁴⁰ Arapça tabelalar ile ilgili tartışmalar gün yüzüne çıkmasa da spekülasyonlar uzun süre devam edeceğe benzemektedir. Ana dil mevzusu siyasi bir tartışma olması sebebiyle Türkiye gündeminin hassas olduğu noktalardan birisidir. Ayrıca harf inkılabı ile Latin alfabesine geçilmesi de Cumhuriyet tarihi boyunca sürmüş olan bir tartışmadır. Bu nedenle Arapça tabelaları eleştirenler kadar olumlayan söylemler de üretilmektedir.

⁴¹ Robert Ezra Park, *Rekabet ve Çatışma & Sosyoloji Bilimine Giriş III*, 171-73.

⁴² Castles ve Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 35-40.

yoğunlukta akrabalık ilişkileri ve sosyo-kültürel yakınlığın etkisi büyüktür.⁴³



Şekil 1. Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyelilerin İlk On İle Göre Dağılımı (GİGM)

Türkiye'ye yönelik gerçekleşen kitlesel insan hareketliliğinin temel sorununun göç yönetiminde yaşanan aksaklıklar olduğu dile getirilmektedir. Bunu ifade eden araştırmacılar savlarını bu tabloya da yansıdığı şekliyle, bazı şehirlerin demografik açıdan bu denli öne çıkmasına ve göçmen nüfusunun yoğun artışına dayandırmaktadır.⁴⁴ Ancak uluslararası göç hareketliliğinin yönetimi noktasında tek aktörün Türkiye olmadığı göz ardı edilmemelidir. Başta Avrupa ülkeleri olmak üzere diğer dünya ülkelerinin de göçmen kabulünde isteksiz duruşları ve koydukları engeller zorunlu sebeplerle meydana gelen kitlesel insan hareketliliğinin yönetimini imkansız hale getirmektedir.⁴⁵

Göç yönetimine dair yoğunlukla sayısal verilerin analiz edildiği araştırmalar ön plana çıkmaktadır. Ancak tüm sayısal veriler göz önünde bulundurulsa dahi derinlemesine analiz edilmiş toplumsal olaylar tutarlı sonuçlar sunabilmektedir. Ayrıca mutlak çatışma ya da mutlak uyumun doğrusal olarak tahmin edilebilir ölçüler içerisinde gerçekleşip gerçekleşmediği de tartışma konusudur. Bu bağlamda bir gruba yönelik oluşan algıların süreci şekillendirdiği, sosyal tema yön verdiği, gruplar arası ilişkilerin sınırlarını çizdiği ve sonuç olarak başlangıçta çatışma ya da

⁴³ Mahmut Kaya, *Türkiye'deki Suriyeliler & İç İçe Geçişler ve Karşılaşmalar*, 27-56.

⁴⁴ Kemal Kirişçi, "Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin Suriyeli Mülteciler Sınavı," 21-25.

⁴⁵ Sağiroğlu, "Türkiye'de Merkezi Göç Yönetimi"; Ramazan Çınar ve İhsan Çapcıoğlu, "Türkiye-Suriye Sınır Hattının Oluşum Süreci ve Sınır Güvenliği Politikalarının Göç Yönetimine Etkisi," 147-74; Enver Günay ve diğerleri, "Dünya'da ve Türkiye'de Göç Yönetimi," 37-60; Sibel Çetiner, "Uluslararası Toplumun Kitlesel Göçlere Tepkisi ve Uluslararası Göç Yönetimi: Suriye Krizi Örneği," 653-72.

uyum olarak öne sürülen bir kehanetin kendini gerçekleştirdiği dile getirilmektedir.⁴⁶ Doğrudan ifade etmek gerekirse bir gruba yönelik üretilen algıların süreç içerisinde toplumda yerleşmesine, kanıksanmasına ve genel geçer bir tavra dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda yaşanan bir toplumsal olayın niteliğini doğrudan bir nedene hasretmek güçleşmekte, bu sürecin çatışma mı yoksa uyum mu olduğunu belirtmek ancak gruplar arasında yaşanan etkileşimlerin analizi üzerinden mümkün olabilmektedir.

Toplumsal olayların bir özelliği olan bu dikotomik karakter çok yönlü bakış açısına sahip olmayı zorunlu kılmaktadır.⁴⁷ Bu sebeple gruplar arasında yaşanan bir çatışma topyekûn bir kırılma değil aynı zamanda bu grupların farklı bireyleri arasında bir dayanışmaya da etki edebilmektedir. Çoğunluğun kimi üyelerince istenmeyen yabancı olarak nitelenen azınlık grubuna mensup kimseler toplumun diğer kesimlerince birer iş ya da okul arkadaşı, komşu, kimi zaman aynı evi paylaştığı eş, aynı ortamda ibadet ettiği dindaş vb. olarak görülebilmektedir. Bu noktada çatışma olarak görülen bir olay, gruplar arasında olumlu sosyal temas pratiği geliştiren bireylerin birbirlerine daha fazla destek olmasını ve ilişkilerinin bu süreçte pekişerek güçlenmesini sağlamaktadır. Göçmen grubun pek çok üyesi de aynı hislerle yabancı bir ülkede olduğunu düşünmemekte, özellikle dinî ve sosyo-kültürel ortaklıklar sayesinde kendisini ait olduğu yerde hissetmektedir.⁴⁸ Özellikle din temelli kurulan sosyal ağların ulus ötesi göç sürecinde topluluk bilincini canlı tutarak insanların dayanışmasını desteklediği görülmektedir.⁴⁹ Hatta aynı dinî, tarihî ve sosyo-kültürel arka plana sahip olduklarını düşünen farklı etnik unsurlar birbirlerini öteki olarak görmemektedirler. Bu minvalde var olan ortak paydaların yaşanan çatışma süreçlerinde nasıl rol oynadığı dikkatle incelenmeye muhtaçtır.

5. Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Süreçlerinin Yatıştırılmasındaki Rolü

Din olgusu her ne kadar pek çok toplumsal olayda çatışmanın önemli aktörlerinden biri gibi görülse de⁵⁰ başlatıcı ve yön verici makro-politikaları

⁴⁶ H. Andaç Demirtaş Madran, "Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet," *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, 29-40.

⁴⁷ Bkz. Chris Jenks, ed., *Temel Sosyolojik Dikotomiler*.

⁴⁸ Ayhan Kaya, "A Tale of Two Cities: Aleppo and Istanbul," 365-87.

⁴⁹ S. Gülfer İhlamur Öner, "Ulus-Ötesi Göç Sürecinde Dinî Ağlar ve Örgütler," *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, 310; Mahmut Kaya, *Göç: Dini Ağlar ve Entegrasyon*.

⁵⁰ James K. Wellman ve Kyoto Tokuno, "Dinsel Şiddet Kaçınılmaz mıdır?," 361-68; İhsan Çapcıoğlu ve Mehmet Akın, "Kur'an Ayetlerinin Dini Motifli Şiddetin Meşruiyet Kaynağı Olarak Kullanılması: Enfal Suresi 8/39 Örneği," 1-16.

belirleyen faktörler arasında önemsiz olanlardan biridir. Bu süreçleri belirleyen etkenler öncelikle reel-politik ve iktisadi gelişmelerdir. Bu anlamda söz konusu olayların pek çok açıdan seküler süreçler olduğunu söylemek mümkündür.⁵¹ Göç sürecinde makro-politikaların rolünün etkin şekilde işlendiği, buna mukabil mikro etkenlerin ve göçmenlerin kişisel tercihlerinin ikinci planda kaldığı düşüncesi literatürde hakim paradigma olarak öne çıkmaktadır.⁵² Ancak yapı-fail ilişkisi bağlamında göçmenlerin yalnızca edilgen birer unsur olmadıkları ve göçün her aşamasında bireysel tercihlerinin makro yapılara rağmen etkin şekilde rol oynadığı önemli bir tartışma konusudur.⁵³ Bu kapsamda dinî inanç ve ritüellerin göçmenlerin tercihlerini nasıl şekillendirdiği, göç sonrasında yeni toplumsal yapıya sosyal uyumlarını ne ölçüde etkilediği, yerel halk ile kurulan sosyal ilişkilerinde ne denli etkin olduğu ve ayrıca çatışma süreçlerinde bu ilişkilerin nasıl bir rol oynadığı gibi hususlar göç literatüründe dikkatli inceleme gerektiren önemli araştırma konularıdır.

Bu amaçla araştırma kapsamında Altındağ olaylarının gerçekleştiği bahsi geçen mahallelerde yaşayan Suriyeli sığınmacılar ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Altındağ olaylarından önce yürütülen saha araştırmaları esnasında tanışılmış ve güven ilişkisi geliştirilmiş olan katılımcılarla olaylar esnasında telefon görüşmeleri yapılarak olaylar hakkında bilgi alınmış, sonrasında ise evlerinde ve iş yerlerinde ziyaret edilerek yaşananlar üzerine yüz yüze kapsamlı görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda kurulan güven ilişkisi sayesinde elde edilen bulguların güvenilirliği hakkında bir tereddüt yaşanmamıştır. Katılımcıların kendilerini rahat hissetmeleri için onların uygun gördükleri zaman ve ortamlarda gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların Türkiye'ye bakışı, geldikleri günden beri yerel halk ile geliştirdikleri sosyal ilişkiler, bu ilişkilerde dinî ve sosyo-kültürel ortaklıkların rolü, Altındağ olayları esnasında yaşananlar ve sürece yönelik düşünceleri sorgulanmıştır. Sorularda işlenen temaların seçilmesindeki amaç, ortak dinî inanç ve pratiklerin, yaşanan çatışma süreçlerindeki rolünü sorgulamaktır. Görüşme verilerinin analiz ve yorumlanmasında katılımcıların vurguladığı hususlar bu çerçevede tasnif edilerek konu detaylı şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede sınıflandırma, dinî inancın insanların birbirlerine ve Türkiye'ye

⁵¹ Mustafa Göleç, *Avcı Siperinde Harp Sinematografı: Birinci Dünya Savaşı Fotoğraflarında Savaş ve Başka İnsanlık Halleri*, 351.

⁵² Ernest George Ravenstein, "The Laws of Migration," 167-235.

⁵³ Bkz. Oliver Bakewell, "Göç Kuramında Yapı ve Fail Kavramları Üzerine Bazı Görüşler," 188-218.

bakışını ve bireyler arasındaki ilişkileri nasıl yönlendirdiği temaları üzerinden yapılmıştır.

5.1. Toplumsal Uyumun İmkani: “Müslüman Bir Ülkede Yaşamayı İsterim”

Bu araştırmayı yönlendiren ana konu göçmenler ile yerel toplum arasında var olan dinî ve sosyo-kültürel ortaklıklar çerçevesinde gelişen sosyal ilişkilerin meydana gelen çatışma süreçlerinin engellenmesi ya da yatıştırılması hususunda oynadığı roldür. Bu amaçla öncelikle katılımcıların Türkiye’ye bakışı ve kurdukları sosyal ilişkiler üzerinde durulmuştur. Suriyeli sığınmacıların Türkiye’yi ikamet için tercih etmelerinde her ne kadar mücbir koşulların yanı sıra ekonomik imkanlar ve sosyal ağlar ön plana çıksa da pek çok katılımcı Türkiye’yi tercih sebebinin dinî hassasiyetleri olduğunu ifade etmiştir. Özellikle ezan sesi duymanın kendileri için önemli bir husus olduğunu ve Türkiye’de yaşadıkları sosyal hayatın bu anlamda Suriye’dekinden çok farklı olmadığını belirtmişlerdir.

Biz Türkiye’yi seviyoruz. Çocuklarımızın burada büyümesini istiyoruz. Müslüman ülke olduğu için burada kalıyoruz. Burada ezan sesi duyuyoruz...(K3, Erkek, 68 yaş, Halep)

Türkiye’ye yönelik bakış açılarının çoğunlukla dinî ve sosyo-kültürel ortaklıklar çerçevesinde şekillendiği gözlemlenen katılımcılar arasında Avrupa’ya göç edenlerin çoğunlukla daha rahat ekonomik imkanlar elde etmek arzusunda olduklarını ancak dinî ve manevi değerleri noktasında endişe duyduklarını dile getiren katılımcılar bulunmaktadır. Kendisine Avrupa’ya iltica etmeyi isteyip istemediği sorulan bir katılımcı Altındağ olaylarından önceki düşüncelerine dair şunları ifade etmiştir:

Ben daha önce bunu hiç düşünmedim. Sadece Türkiye’de kalmak ya da Suriye’ye dönmek istedim. Önceden bize sordular gitmek istiyor musun diye. Ben hayır dedim. İlk geldiğimiz zaman Avrupa’ya gitmek serbestti ama o zaman biz gitmek istemedik... O zaman gidecek olanlar gittiler. Ama biz istemedik. Burada kalmak isteyenler hep neden kaldı biliyor musun? Müslüman bir ülke olduğu için kaldılar. (K4, Erkek, 58 yaş, Halep)

Bu konuda benzer bir örnek ise tüm ailesini Türkiye’de bırakıp İsveç’e çalışmaya giden Suriyeli bir babadır. Babalarıyla ilgili konuşurken kendilerini neden götürmediği sorulan K1 babalarının onların Müslüman bir ülkede büyümesini istediğini ve Avrupa’da çocuk büyütme hususunda tedirgin olduklarını dile getirmiştir. Bununla birlikte Altındağ olaylarından sonra oluşan tepkisellik sebebiyle Türkiye’de geleceklerine dair kaygılı

olduklarını ancak babasının İsveç'te oturumu olmasına rağmen bir süredir gitmediğini, yeterince para kazandığını ve burada bir iş kurmak istediğini belirten bu katılımcımız henüz ne yapacaklarını bilmediklerini, babasının kazandığı parayı kaybetmemek ve dikkatli bir yatırım yapmak için imkanları değerlendirdiklerini aktarmıştır. Bu konuda sosyal ilişkilerin ve sosyo-kültürel yakınlığın her şeye rağmen ön planda olduğu hatta ekonomik kaygılara rağmen sığınmacıların Müslüman bir ülkede kalmayı istedikleri görülmektedir.

Babam bizim orada bozulacağımızdan korkuyor. Kendisi her ay gidip geliyor. Orada çalışıp kazandığı parayı buraya getiriyor. (K1, Erkek, 20 yaş, Halep)

Görüşülen Suriyelilerin tamamı Türkiye vatandaşı en az bir kişi ile olumlu ilişkiler geliştirdiğini belirtmiştir. Gençler çoğunlukla okul arkadaşları ya da öğretmenleri ile bu ilişkileri geliştirirken orta yaşlı erkekler iş yerlerinde, yaşı ileri olan erkek katılımcılar ise çoğunlukla cami cemaati ve komşuları ile ilişkiler kurduklarını belirtmişlerdir. Ancak ev hanımları bu konuda fazla iletişime geçememektedirler. Türkçeyi öğrenme süreleri, Suriyelilerin diğer yaş ve cinsiyet gruplarına göre daha yavaştır ve bu sebeple komşularıyla dahi yeterince ilişki kuramamaktadırlar. Ancak bu durum tüm ev hanımları için geçerli değildir. Bazı katılımcılar, annelerinin Türkçe öğrenen çocukları sayesinde komşuları ile iletişim kurduklarını, birbirlerine gidip geldiklerini, komşuların kendilerini cuma sohbetlerine çağırdıklarını ve birlikte Kur'an okuduklarını ifade etmişlerdir. Kur'an okumalarının daha iyi olması sebebiyle komşu kadınların kendilerinden destek istediklerini ve kendilerine de güzel okumayı öğretmelerini arzu ettiklerini belirtmişlerdir. Örneğin; "Çevrenizde düzenli olarak görüştüğünüz, birbirinize misafirlige gidip geldiğiniz Türkiyeli aileler var mı? Sizce bir Suriyelinin dinî değerlerine bağlılığı, çevresindeki Türklerle ilişkilerini olumlu yönde etkiliyor mu?" soruları üzerine bir katılımcı şunları anlatmıştır:

Çok etkiliyor. Bizim apartmanımızda bizden başka Suriyeli yok. Hepsi Türk. Annemin komşularla ilişkisi çok iyi. Annem fazla Türkçe bilmiyor ama ablalarımın Türkçesi çok iyi. Bu yüzden komşularla çok rahat konuşuyorlar. Her hafta bir gün bir komşunun evinde kadınlar toplanıyorlar. Kuran okuyorlar, sohbet ediyorlar, yemek yiyorlar. Komşularımız ablalarımıza 'siz Arap'sınız. Kur'an'ı daha iyi biliyorsunuz. Bize biraz öğretin' diyorlar. Ablalarım komşularımıza Kur'an okumayı öğretiyorlar. Hatta tecvitle okumayı öğretiyorlar. Binadaki tüm abiler beni görünce durup konuşuyorlar. Ben mesela Kütahya'da üniversite

okurken, Ankara'ya geldiğimde, komşularımız beni görünce, 'hoş geldin, derslerin nasıl' falan derler. Her zaman halimizi sorarlar. Hatta ilk dairemize taşındığımız zaman ben kimseyi tanıımıyordum ama onlar bizi tanımışlar. Markette bana selam verdi birisi. Ben "aleyküm selam" dedim ama "bu kim acaba?" dedim içimden. Sonra binaya gelip görünce anladım komşumuz olduğunu. (K2, Erkek, 22 yaş, Halep)

Elbette bu ilişkilerde yalnızca dinî referanslar etkili olmamakta aynı zamanda gündelik ilişkiler ve alışkanlıklar da bu bakış açısını şekillendirmektedir. Bu konuda Türkiye'de büyüdüğünü, buraya alıştığını ve kalmak istediğini belirten K6 şunları dile getirmiştir:

Avrupa daha rahat daha güzel diyorlar ama ben istemiyorum. Burada biz geleli altı yıl oldu. Türkçe öğrendim güzelce, okudum, emek verdim hep. Şimdi üniversiteyi de kazandım. Burada arkadaşlarım oldu, çevrem oldu. Ben Türkiye'yi sevdim, Ankara'yı sevdim. Burada büyüdüm. Gençliğimi burada yaşıyorum. Bu şehri tanıdım ilk. Ben Rakka'yı fazla bilmem ama Ankara benim şehrim oldu. (K6, Kadın, 18 yaş, Rakka)

Katılımcıların söylemlerine yansıyan dinî referanslar arasında, *Türkiye'nin Müslüman bir ülke olması veya ezan sesi* gibi olgular dikkat çekicidir. Örneğin yaşlı katılımcılar camide sosyalleştiklerini, Avrupa'ya giderlerse eve kapanmak zorunda kalacakları endişesini taşıdıklarını, Müslüman bir ülkede yaşamının kendileri için toplumsal hayata katılımı artıran bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Görüşmecilerin çoğunluğunun beklentileri -özellikle orta yaş üzeri olanlar- gündelik sosyal ilişkiler, dinî-kültürel yaşantı ve güvenlik konularında odaklanmaktadır. Din kardeşliği söylemi, siyasi bağlamda zayıfladığı ve tepkisel bir söylem üretmeye başladığı için insanlar arasında temkinli bir biçimde kullanılmaktadır. Katılımcılar tarafından, aynı dine inanmanın yeterli olmadığı bunun yanı sıra 'imanı güçlü olma' vurgusu yapılarak dinî bilgi ve inanç düzeyinin yüksek olmasının da gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte sosyal temas kurma konusunda daha hevesli olanların büyük oranda ortak dinî ve manevi değerlere sahip kimseler olduğu ve sosyal temas sürecinin ortak manevi değerlerle örtüşerek güçlendiği durumlarda uyum sürecinin kolaylaştığı gözlemlenmiştir.⁵⁴ Bu husus, ortak dinî inancın başta ele alınan entegrasyon kriterlerinin pek çoğu gerçekleşmese dahi farklı toplumsal grupların bir arada yaşamasını ve olumlu ilişkiler geliştirmesini mümkün kılabildiğini göstermektedir. Ayrıca

⁵⁴ İhsan Çapcıoğlu ve Ramazan Çınar, "Sosyokültürel Uyumunu Kolaylaştırıcı Bir Değer Olarak Vefa: Suriyeli Sığınmacılar Örneği," 624-56.

insanların birbirleriyle ilgili olumlu yargılar geliştirmelerini ve ilişkilerini etkileyecek olumsuz tutumları aşmalarını sağlayabilmektedir.

5.2. Kültürlerarası Etkileşimin İşlevselliği: “Şükür Bizi Tanyanlar da Var”

Suriyelilerin Altındağ olaylarına bakışı ve olaylardan sonra yaşadıkları tedirginlik dikkat çekicidir. Bununla birlikte katılımcılar yaşanan olayların toplumun büyük çoğunluğu tarafından eleştirildiğini ve toplumun genelinde kendilerine yönelik olumsuz bir algı olmadığını düşündüklerini belirtmektedirler. Olaylara karışan kimselerin azınlıkta olduğunu düşünmektedirler. Bu konuda genç bir katılımcı olan 18 yaşındaki İHL öğrencisi K5 Altındağ olaylarının olduğu gece dışarı çıktığını belirterek gördüklerini betimlemiş ve olaylara karışan kimselerin kendi mahallelerinden olmadığını düşündüğünü ifade etmiştir.

Ben o gece evden çıktım, arabayla gezdim her yeri. Arabam normal Türkiye plakası olduğu için kimse benim Suriyeli olduğumu anlamaz yani. Türkçeyi de iyi biliyorum zaten. O yüzden rahatça dolaşım. Ben o gecede bir tane tanıdık kimse görmedim. Bu mahallede tanıdığım bir kişiyi bile o adamların arasında görmedim. (K5, Erkek, 18 yaş, Halep)

Katılımcılar, olayların Türk toplumunun genel bakışını yansıtmadığını düşünmektedirler. Buna karşın daha önce hiç düşünmedikleri halde olaylardan sonra mümkün olursa Avrupa'ya ya da Arap ülkelerine gitmeyi düşündüğünü belirten katılımcılar da olmuştur. Başlarda Suriyeliler arasında Avrupa'ya gitme konusunda yoğun bir istek varken dahi bunu istemediklerini belirten K4, Türkiye'de kalmak istemesinin temel nedeninin ortak dinî hayat olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Altındağ olaylarından sonra tedirginliklerinin arttığını ve bu nedenle üçüncü bir ülkeye yerleştirilmeyi yeniden düşünmeye başladıklarını da dile getirmiştir.

...Şimdi kötü şeyler olmaya başladı. Şimdi gelip sorsalar düşünürüm gitmeyi. Çünkü şimdi artık bizi istemiyorlar. Altındağ olayları olduğunda biz korktuk maalesef. Burada geçim çok zor. Benim ailemde on kişi var mesela. Bir kişi çalışıyor sadece. Kira var, faturalar var, yemek için çok az para kalıyor valla. Ama biz sorun yapmıyoruz. Sadece Altındağ olaylarından sonra biz Avrupa'ya gitmeyi düşündük. (K4, Erkek, 58 yaş, Halep)

Yaşanan sorunlara rağmen buradaki hayatlarından memnun olduklarını, kendilerine destek olan ve güler yüz gösteren pek çok kimse olduğunu, buradaki hayata alıştıklarını, yeniden bir başlangıç yapmak istemediklerini, Ankara'yı sevdikleri için burada yaşamak istediklerini

belirten katılımcılar da olmuştur. Özdemir'in çalışmasında da ele aldığı şekilde, Türkiye'ye geldikleri yıllarda insanlardan destek gördüklerini ancak daha sonra olumsuz algıların da oluştuğunu ve bazen dışlayıcı davranışlar yaşayabildiklerini, yerel halktan kendileriyle aralarına sınırlar koyan kimseler olduğunu⁵⁵ aktaran katılımcılar olmuştur. Kendilerine tepki gösteren kimselerin Altındağ olaylarından sonra daha rahat bu tutumu sergileyebildiklerini de ifade etmişlerdir. Güven ve istikrarın çok önemli olduğu bir gerçektir ancak yerel halkla sosyal ilişkiler geliştirmiş olmak bu noktada anlamlı bir farklılaşma meydana getirmektedir.

Şimdi Altındağ olaylarından sonra bir kişi suç işlediği için bize düşmanlık yapıyorlar. Biz şimdiye kadar burada bir karıncaya bile zarar vermedik. Aksine burada çalıştık. Benim oğlum çalışıyor komşumuzun yanında. Komşumuz hem oğlumu hem de bizi çok sever. Oğlum bir evde elektrik tesisatı işi yapmaya gitmiş. Sonra o ev sahibi sormuş 'sen Suriyeli misin'? Evet deyince evimden çık git demiş. Oğlum Yahya, 'neden böyle söylüyorsun? Sen beni tanıyor musun? Ben kime kötülük yapmışım şimdiye kadar' demiş ama o adam ben Suriyelileri istemiyorum demiş. Onu çıkarmış evinden. Orada bir Türk, Yahya'nın iş arkadaşı, o adama kızmış. 'Sen böyle diyemezsin. Bu adamı tanımıyorsun. Bu iyi bir adam. Senin yaptığın ayıp' demiş. Şükür bizi tanıyanlar da var. Onlar bizi biliyorlar. Bu yüzden de savunuyorlar bizi. Eskiden kimse böyle yapmazdı bize ama Altındağ olaylarından sonra artık yapıyorlar. Bazen düşünüyorum, kimse bizi istemiyor diyorum. Üzülüyorum. Bizim bir atasözümüz var. 'Bana gülümse ama yemek verme.' Yeter ki güler yüzlü ol bana karşı. Başka bir şey istemem. 'Tebessüm sadakadır' demiş Peygamberimiz. Şükürler olsun burada da bize tebessüm edenler var. Camiye gidiyoruz, fazla Türkçe bilmiyorum ama yine de anlaşmaya çalışıyoruz cemaatle. Evimize davet ediyorum çay içmeye geliyorlar. Bazen imamın işi oluyor, ben kıldırıyorum namazı. Herkesle aramız iyi mahallemizde. (K3, Erkek, 68 yaş, Halep)

Gruplar arası sosyalleşme süreci gündelik olaylar içerisinde olağan akışında seyrederken, çatışma süreçlerinde farklı hassasiyetlerle ilerleyebilmektedir. Gündelik ilişkiler daha sıradan olmakta ve karşılaştıklarında selamlaşan, birbirlerini zaman zaman arayan kişilerin bir anda dayanışmasının artmasını mümkün kılmakta, bu durum ise dostlukların pekişmesini sağlamaktadır. Bu konuda katılımcıların tamamı Altındağ olaylarının olduğu gün Türk vatandaşı olan en az bir tanıdıklarının

⁵⁵ Suriyelilere yönelik inşa edilen sosyal sınırlar hakkında Altındağ özelinde önemli bir araştırma için bkz. Zelal Özdemir, "Gündelik Sınırların İnşası ve Suriyeli Sığınmacılar: Altındağ Örneği," 86-103.

kendilerini arayıp iyi olup olmadıklarını sorduğunu belirtmişlerdir. Özellikle öğrenci olanlar sınıf arkadaşları ya da öğretmenleri tarafından muhakkak arandıklarını, kimileri de komşularının gelip hatırlarını sorduğunu söylemişlerdir. Yaşı ileri olan erkek katılımcılardan düzenli olarak gittikleri cami imamının kendilerini aradığını belirtenler olmuştur. Bu konuda İHL öğrencisi olan K7 Altındağ olayları olduğu gün arkadaşlarının kendisini arayıp sorduğunu ifade etmiştir.

Altındağ olayları olduğunda sağ olsun Türk arkadaşlarım her gün birisi arıyordu beni. Hasan var mesela hemen aradı beni. Bana diyorlardı bir şey istiyorsan bak sakın inme sokağa, ben gelirim, getiririm ne istersen. Ekmek, alışveriş ne istersen ben alıp geleyim kapıya kadar dediler. Bizim sınıftaki Türk arkadaşlar mesela beni her hafta arıyorlar. (K7, Erkek, 23 yaş, Halep)

Yaşadıkları apartmanda komşuları ile güçlü ilişkiler kurduklarını, dinî sohbetler ve Kur'an okumaları yaptıklarını belirten K2 benzer şekilde olaylar süresince komşularının kendilerine destek olduğunu belirtmiştir.

Biz komşularımızla her gün görüşüyoruz. Hani Altındağ olayları oldu ya. Bize ne dediler? Sakın oğlunuz dışarı çıkmasın. Size ne lazım olursa biz alırız. İşe de gitmesin. Ne isterseniz biz alırız, sadece siz dışarı çıkmayın bir süre. Size bir zarar gelmesini istemiyoruz dediler. Tüm komşularımız öyle dediler vallahi hocam. Allah razı olsun dedik hepsine. (K2, Erkek, 22 yaş, Halep)

Fiziksel engelli olan K8 yaşanan olaylardan çok tedirgin olduğunu ancak komşularının tavırlarının kendisini rahatlattığını şu sözlerle dile getirmiştir:

Muşkiletu Altındağ olduğunda abi ben çok korktum. Çünkü çocuklarım çok küçük ve ben engelliyim. Hiç onları koruyamam bir şey olursa. Ama Allah'a şükür sadece o dükkanların olduğu yerde olup bitti sıkıntılar. Buradaki komşular hiç bize karşı kötü davranmadılar. Hatta benim komşularım var. Onlar çok iyiler maşallah. Abi yani ben insan ayırmak için demiyorum bunu. Sadece buradaki komşularım maşallah hepsi namazlarını kılan, aileleri bizim gibi olan insanlar. Camide hep beni görüyorlar, selam veriyorlar, konuşuyorlar. Aynı bizim gibi onların da yaşantıları. Onlar bana her zaman soruyorlar bir dert olursa bize haber ver diyorlar. Muşkiletu Altındağ olunca da geldiler bana sorun var mı diye sordular. (K8, Erkek, 36 Yaş, İdlib)

Geçen zaman içerisinde Suriyeliler ile sosyal temas kuran Türklere topyekûn bir Suriyeli algısının ortadan kalktığı ve iyi kimseleri ayırt ederek ilişki kurdukları belirtilmektedir. Altındağ olaylarından sonra pek çok kimse tedirgin olmuş olsa da öncesinde kurulmuş olan sosyal ilişkilerin

olaylardan etkilenmediği görülmektedir. İHL mezunu olup şu an Ankara'da üniversite okuyan K2, yerel halktan çok arkadaşının olduğunu, onlarla çok iyi anlaştıklarını ve komşularının da kendilerini sevdiğini ifade etmiştir. K2'nin sözlerinden sosyal temasın olumlu çıktılarının görülmeye başlandığı ve birbirleriyle ilişki kuranların artık Suriyeli ya da Türk olarak değil, iyi insan-kötü insan ayrımı yaptıkları görülmektedir.

Bizim komşular hepsi bize iyi davranıyor. Bizim arkadaşlar var buralarda. Suriyelilerle Türkler arasında çok arkadaş olanlar var, sitelerde çalışan, okullarda okuyan. Ama internette hep kavga var gibi gösteriyorlar. Bak hocam halktan çok yardım yapan var Suriyelilere ama iyisiyle kötüsünü ayırıyorlar haklı olarak. Başlarda herkese yardım ederlerdi ama artık insanlar da görüyor tüm Suriyeliler aynı değil. O yüzden iyi olanlara sahip çıkıyor kötü olanlarla kimse arkadaş olmuyor. (K2, Erkek, 22 yaş, Halep)

Çevrimiçi platformlarda üretilen nefret söylemlerinin sosyal hayat içerisinde organik temaslar kuran bireyler arasında karşılık bulmadığı pek çok katılımcı tarafından ifade edilmiştir.⁵⁶ Bu konuda komşuluk ya da akrabalık ilişkileri çerçevesinde bir sosyal çevre edinen kimselerin uyum sürecinde daha fazla mesafe katettikleri ve yaşanan olaylara rağmen kendilerini güvende hissettikleri görülmüştür. Ayrıca alışkanlık ve duygusal bağlar gibi temel insani dürtülerin de göçmenlerin tercihlerinde etkili olduğu görülmektedir. Altındağ olaylarından sonra tedirgin olan ailesine rağmen burada kalmak istediğini belirten kadın katılımcı K6 şunları dile getirmiştir:

...Şimdiye kadar ailem burada kalmak istiyordu ama Altındağ olaylarından sonra artık Avrupa'ya gitmek istiyorlar. Ben gitmek istemiyorum ama kesinlikle. Ben burada kalmak istiyorum. Çok istiyorum gerçekten. Vatandaşlığımız olsa burada daha rahat olabiliriz. Haklarımız olur. Kirada oturmak zorunda olmayız. Bir şeyler kesin olur bizim için. Artık gidecek miyiz kalacak mıyız? Bu şekilde yaşamak gerçekten zor. Hiçbir şey yapmak mümkün olmuyor gelecek belli olmadan. (K6, Kadın, 18 yaş, Rakka)

Tüm katılımcılar yaşanan olayların kitlesel bir şiddet olmadığını düşündüklerini belirtmişlerdir. Bununla birlikte pek çok katılımcı burada olumlu sosyal ilişkiler geliştirmiş olsalar ve Ankara'ya alıştıklarını belirtse de Altındağ olaylarından sonra tedirginlik yaşadıklarını ifade

⁵⁶ Çevrimiçi platformlarda üretilen nefret söylemlerine dair kapsamlı bir araştırma için bkz. Fatma Esra Öztürk, "Çevrimiçi Okur Yorumlarında Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Nefret Söylemi: Altındağ Örneği," 508-30.

etmişlerdir. Bu olaylardan sonra olumsuz söylemlerin ve gündelik hayat içerisinde kendilerine yönelik sözlü sataşmaların arttığını belirten katılımcılar olmuştur. Olaylardan sonra üçüncü ülkelere iltica niyetinde olduğunu ifade etmekle birlikte eğer güvenlik açısından bir sorun çıkmazsa gitmek istemediklerini, Türkiye'ye alıştıklarını, arkadaşlar edindiklerini ve kendilerini buranın bir parçası gibi hissettiklerini belirtmişlerdir. Olayların etkisiyle yaşanan tedirginlik, katılımcıların günlük yaşamlarında daha dikkatli olmalarına neden olmuştur. Bazıları, olumsuz atmosferin, topluluklarındaki birlikteliği ve dayanışmayı zorlaştırdığını belirtmiştir.

5.3. Ortak Dinî Referansların Gücü: “İnanç Bağı Birleştirir”

Çatışma sürecinde Suriyelilerin sükuneti telkin eden söylemlerinin ana dayanağının dinî referanslarla temellendirilen fitne söylemi olduğu görülmüştür. Katılımcıların tamamı gerek Altındağ olaylarında gerekse daha önce yaşanan bahsi geçen olaylarda herkesin tutumunun bu olduğunu ve fitneye dahil olmanın önemli bir cürüm olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte özellikle Altındağ olaylarında manevi değerlerin suistimal edildiği yönünde oluşturulmaya çalışılan algılar Suriyeli gençler nezdinde de karşılık bulmuş ancak daha bilinçli olan büyüklerin akliselimi önceleyen tutumları sorunların büyümesine engel olmuştur. Bu konuda gençlerin aralarında mesajlaşarak Altındağ olayları sırasında yaşanan birtakım olaylara tepki gösterdiklerini ancak ailelerinin kendilerini engellediğini belirten K7 olaylar hakkında babasının fitne kavramını kullandığını aktarmıştır.

O gecede herkes mesajlaşıyordu. Gruplardan mesajlar geliyordu sürüyle. Arkadaşlarımızla konuşuyorduk ne olacak diye. Sonra bir kadının ses kaydı gelmeye başladı tüm gruplardan. Yardım istiyordu. Sonra resim attılar. Evini taşlamışlar ve küçük çocuğunun başı yaralanmış. Biz arkadaşlarla bunları görünce çıkmayı düşündük. Çünkü dükkanlar falan hiç mesele değil. Onlara isteyen istediğini yapsın ama bu kadına ve çocuklara sahip çıkmak zorundayız. O zaman ben çıkıyorum dediğimde babam bana ‘eğer bu gecede dışarı çıkarsan hakkımı helal etmem’ dedi. Babam bugüne kadar bana bu lafı sadece bir kere o gecede söyledi. Ben babama anlattım böyle oluyor, biz bu yüzden çıkacağız diye. Ama o bana bunlar fitne dedi ve tabi çıkamadım. (K7, Erkek, 23 yaş, Halep)

Yaşanan şiddet olaylarının çözümünde hem var olan sosyal ilişkilerin kullanıldığını hem de dinî referansların önemsendiğini belirten bir diğer katılımcı da Altındağ olaylarının ilk şiddet vakası olmadığını, 15 Temmuz gecesi de kendilerine yönelik bir provokasyonun olduğunu ifade etmiştir.

Ankara’da bir STK temsilcisi olan Suriyeli katılımcı yaptığı bu iş vesilesi ile Suriyeli ve Türk pek çok kimse ile tanışmış olduğunu, olaylar sırasında herkese sükûneti telkin ettiğini ve devlet yöneticilerinden tanıdığı kimselere hemen ulaşip olaylar hakkında bilgi verip yardım istediğini belirterek hem gerekli önlemlerin alındığını hem de dinî referanslarla insanların olaylara karışmasının engellenerek olumlu bir tutum geliştirmelerinin sağlandığını aktarmıştır.

O gecede çok büyük bir fitne vardı. Sadece yönetime bir darbe yapılmadı. İç savaş çıkarılmak istendi. Bizim gençlerimizi de sokağa çekmek isteyenler oldu. Ama biz buna her zaman engel oluyoruz, olacağız. Darbe ile bizim ilgimiz ne ki? Bizim hiç alakamız yokken Suriyelilere de saldıranlar oldu. Evlerini taşıyanlar oldu. Bazı evleri kundakladılar. Benim elimde fotoğraflar var bir sürü o geceye ait. Gösterebilirim. Kızılay Toplum Merkezinin personelleri insanlara yardımcı oldular hep. Sayın MV. Dr. beni şahsen tanır. Benim gözümde Ankara’yı kurtaran adamdır. Kendisini aradım, Sayın Vekilim Suriyelilere saldıranlar var dedim. Benden hemen konum istedi. Sen konum at ve evinde dur, başka hiçbir şey yapma dedi. Özel kuvvetleri buraya yığdı ve olayları engelledi. Biz o gecede tüm Suriyeliler arasında Fetih Suresi okuttuk. 4.5 milyon Fetih Suresi okuduk. Olaylar bitene kadar hiçbir Suriyeli o gecede uyumadı. Biz o gecede hiçbir Suriyelinin provokasyona gelmesine izin vermedik. (K11, Kadın, 52 yaş, Lazkiye)

Olaylar hakkında konuşurken “Bu olaylar olduğunda hiçbiriniz karşı çıkmadınız mı ya da şikayetçi olmadınız mı?” sorusu yöneltilen K9 aynı şekilde ‘fitne’ söylemini ön plana çıkarmıştır.

Hocam bu bir fitne. Siz de iyi biliyorsunuz fitne ne demek. Suriye’de de fitne çok oldu. Biz orada da uzak durduk. Burada da uzak duruyoruz. Peygamberimiz (sav) bize söylemiş. Bir yerde fitne olursa ondan uzak durun. ‘Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: İleride birtakım fitneler meydana gelecektir. O zaman oturan kişi, ayakta durandan; ayakta duran, yürüyenden; yürüyen de koşandan daha hayırlıdır. Fitne çıkarmaya yeltenen kişi kendisini o fitnenin içinde buluverir. Kim de (fitneden kurtulup) sığınacak bir yer bulursa hemen oraya sığınsın.⁵⁷ Fitne zamanı sakın olmak ve hayırlı işler yapmak önemlidir. Biz burada İdlib’te şehit olan Türk askerleri için mevlit okutmayı düşünmüştük. İnsanları çağırıp ikram yapalım dedik diğer esnaf arkadaşlarla. Ancak bunu kendi başımıza yapamıyoruz maalesef. (K9, Erkek, 41 Yaş, Halep)

Kendini Türkçe ifade etmeye çalışırken günlük dilde konuşabilen ancak hadis metnini aktarmakta zorlanan K9, hadisin tamamını Arapça olarak

⁵⁷ Buhârî, Fiten, 9; Mehmet Emin Özafşar ve diğerleri, “Hadislerle İslam,” c. 7, s. 589.

ezberinden söylemiştir. Suriyelilerin, gençler de dahil olmak üzere, çoğunluğunda karşılaştığımız dinî referanslara hakimiyet hususu dikkat çekicidir. Özellikle ayet ve hadislerle vukûfiyetlerinin sebebi sorulduğunda Arapça olmasının bunu kolaylaştırdığını ancak kültürlerinin bir parçası olarak gündelik hayatları içerisinde bu bilgilerin çokça yer aldığını ve bu sebeple aşına olduklarını dile getirmişlerdir. Dinî bilgilerinin yüksek olması gündelik olaylar hakkında çoğunlukla dinî bir referans ile hareket etmelerini mümkün kılmaktadır. Bu konuda dinî söylemlerin insanlar tarafından yeterince bilinmediğini ve sorunların aslında bundan kaynaklandığını ifade eden K3; Kalem Suresi, 17-33. ayetleri okumuş ve bu ayetlerde geçen “bahçe ehli” olarak isimlendirilen bir kıssayı izah ederek bu konuda şöyle demiştir:

Kur’an’da çok güzel bir ahlak var. İnsanların birbirlerine yardım etmesini, ihtiyaç sahiplerini gözetmesini, Allah’ın rızasını her şeyin üstünde tutmasını söylüyor Kur’an. Kur’an’ın manasını anlamak çok önemli. Burada Kur’an ahlakına sahip insanlar var. Onlardan biz hiç zarar görmüyoruz... Peygamberimiz’in (sav) komşuluk hakkı için hadisi var. “Cebrail bana komşu hakkından o kadar çok bahsetti ki komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim.⁵⁸” demiş. Bizim için komşu bu kadar kıymetli. İslam’da komşu hakkını bilen birisi komşusu ne olursa olsun ona iyi davranmak zorundadır. Başka dinden de olsa komşuya değer verilir, ona ikramda bulunulur, onun hakkı gözetilir... (K3, Erkek, 68 yaş, Halep)

Dinin emir ve yasaklarının bilinmeyişinin toplumsal sorunların yaşanmasında etkili olduğunu belirten Suriyeli bir akademisyen olan K10 da yaşanan çatışma sürecini fitne olarak nitelemiştir. Fitneye karşı dinin açıkça uyarıları olduğunu belirten bu katılımcı da fitne hadisini zikretmiş ve dini doğru anlamının öneminden bahsetmiştir. Ona göre:

...Dinimizi doğru anlamak için din eğitimini önemsemek gerekir. Cahil kimseler dinimizi doğru bilmezler ve bu sebeple de kötü niyetli kişiler tarafından aldatılırlar. Bunların dışında dinimizi doğru öğrenen kimse asla aldatılamaz, fitneye düşmez. (K10, Erkek, 52 Yaş, Hama)

Dinî referansların inananlar için güçlü bir yönlendirici unsur olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dinî liderlerin veya otoritelerin açıklamaları, toplumda geniş bir etki yaratabilmekte ve bu açıklamaların tonu, içeriği ve yönlendirdiği mesajlar insanların algısını büyük ölçüde şekillendirebilmektedir. Çatışma süreçleri gibi hassas durumlarda olayları

⁵⁸ Tirmizî, Birr, 28; Özafşar ve diğerleri, c. 4, s. 341.

körükleyecek ya da yatıştırarak dinî söylemlerin seçilmesi doğrudan olayın seyrini değiştirebilmektedir. Yaşanan bu örnekte fitne söyleminin öne çıkması olayların durulmasında önemli bir etken olmuş ve ciddi çatışmaların yaşanmasına engel olmuştur.

Değerlendirme ve Sonuç

Suriyeli göçünün başladığı ilk günden itibaren yaşanan süreç bir bütün olarak ele alındığında çatışma ve uyum olgularının dikotomik bir karakter arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda Altındağ olaylarının ulusal ve uluslararası medyaya yansıdığı aksine yalnızca bir çatışma olmadığı, aynı zamanda pek çok farklı toplumsal etkisinin olabileceği yönünde bir çerçeve betimlenmeye çalışılmıştır. Bu hususta toplumsal hayata etki eden en önemli aktörlerden biri olan din ve soyo-kültürel ortaklıkların bu süreçte insanlar arasında gerçekleşen sosyal temas sürecine ne kadar ve hangi bağlamlarda etki ettiği odak noktamız olmuştur.

Göç, küreselleşme, din, çatışma, uyum ve benzeri tüm toplumsal fenomenler doğrudan ya da dolaylı olarak birbirlerini etkilemektedir. Bir sosyal olgunun tutarlı ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi için modern şehir hayatının sunduğu olanaklar ve sınırlar, küreselleşmenin meydana getirdiği toplumsal etkiler, geleneksel değerler ve alışkanlıklar gibi pek çok sosyolojik etken göz önünde bulundurulmalıdır. Göç yalnızca kaynak ülke ile hedef ülke arasında gerçekleşen bir insan hareketliliği değil aynı zamanda insana dair her şeyin aktarımıdır. Bu bağlamda göç olgusunun bütün toplumsal fenomenlerle etkileşimi bağlamında sosyolojik açıdan ele alınması gerekmektedir.

Altındağ olayları çatışma olarak gösterilen bir süreçtir ancak aynı zamanda farklı etnik gruplar arasında yaşanan karşılaşmalar ortak paydaların oluşmasını ya da var olan ortaklıkların pekişmesini de sağlayabilmektedir. Çatışma süreçlerinde dahi ötekileştirici söylemlere rağmen toplumun farklı kesimleri arasında uyum süreci devam etmektedir. Hatta bu çatışma süreci var olan ilişkileri güçlendirebilmektedir. Bu noktada geride bırakılan on bir yılın ardından bir arada yaşayan farklı milletlerden insanların hiçbir olumlu tutum ve davranış geliştirmedeğini var saymak, bunları görmezden gelmek ya da çoğunlukla meseleyi problematik açıdan ele almak yanlı bir bakış açısı olarak ifade edilmese de toplumsal gerçekliğe gözümüzü kapatmak olarak nitelenebilir. Toplumsal sorunların her daim var olduğu bir gerçektir ve çözümüne yönelik adımların atılmaması katlanarak büyümelerine sebep olmaktadır. Buna karşın

yalnızca problematik perspektiften bir meseleye bakmak çözümden ziyade ele alınan olgu hakkında olumsuz algıların pekişmesine sebep olmaktadır. Altındağ olayları da bu algının köpürtülmesiyle başlamış ancak kısa sürede durularak sona ermiştir. Bu bağlamda çalışmamızda meselenin iç dinamikleri üzerinden bir okuma yaparak sıklıkla kriz, çatışma, sorun gibi kavramlarla ele alınan göç olgusunun toplumsal çatışmalara gebe olup olmadığı incelenmiştir.

Bu çalışmada mercek altına alınan Altındağ olaylarından sonra pek çok Suriyeli hala Türkiye'de kalmayı tercih etmelerine rağmen gelecekte olabilecek muhtemel tehlikeler hakkında tedirgin olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak ele alınan örneklerden hareketle yerel halk ile olumlu sosyal ilişkiler geliştiren Suriyelilerin sosyal uyum noktasında önemli mesafe kat ettikleri ve bu ilişkilerin çatışma süreçlerinde kendilerine destek sağladığı görülmüştür. Bu sebeple Altındağ olayları gibi spesifik bir örnekten hareketle aslında çatışma olarak görünen bir olayın dahi farklı çıktıları olabileceği, ayrıca dinî ve sosyo-kültürel ortak noktaların sosyal teması güçlendiren bir unsur olarak öne çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle Suriyeliler ile yerel halk arasında süreç içerisinde kurulan olumlu ilişkiler uyum sürecine önemli ölçüde katkı sunmakta ve çatışma süreçlerinde yaşanan zorlukların aşılmasına yardımcı olmaktadır. Kanaatimizce yaşanan süreci yalnızca çatışma kuramları çerçevesinden ele almak ya da güvenlik kaygıları ile meseleye bakmak pek çok toplumsal etkileşimin göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

Yaşanan çatışma süreçlerinin kapsamlı şekilde ele alınması ve meselenin içerisinden bir bakışın geliştirilmesi tutarlı çıkarımlar yapılabilmesini mümkün kılacaktır. Bu bağlamda Altındağ olaylarının bir çatışma süreci olarak tanımlanması mümkündür ancak başka süreçleri de içerisinde barındırıp geliştirdiği ifade edilmelidir. Özellikle dinî referanslarla bertaraf edilen şiddet kültürünün önemli bir toplumsal dinamizm yarattığı belirtilmelidir. Buna göre dinî referanslar, göçmenlerin, göçe karar verdikleri aşamadan itibaren gidilecek destinasyondan çalışılacak işe ve hatta görüşülen insanlara kadar pek çok husustaki tercihlerini etkilemektedir. Ortak dinî inanç ve pratiklerin göçmenler ile yerel halk arasındaki ilişkileri yönlendiren önemli unsurlardan biri olduğu araştırmamıza yansıyan bir diğer önemli husus olmuştur. Bu çerçevede ortak dinî inanç ve pratiklerin sosyal uyuma destek olduğu ve bu temelde kurulan ilişkilerin çatışma süreçlerinde yaşanan tedirginlik ve güvensizlik hissini azaltarak toplumsal huzura katkı sunduğu gözlemlenmiştir. Bu

ortaklıkların aynı zamanda göçmenlerin içinde yaşadıkları ülkeye ve insanına bakışı, yerel halk ile kurulan ilişkileri ve çatışma olgusuna yaklaşımlarını anlamlı şekilde etkilediği görülmüştür.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 23.12.2019, Karar no:15/431 / This research is conducted with the permission of the Humanities Ethics Committee of Ankara University, decree no: 15/431, 23.12.2019.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Ramazan Çınar %50, İhsan Çapcıoğlu %50

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Ager, A. ve A. Strang. "Understanding Integration: A Conceptual Framework." *Journal of Refugee Studies* 21:2 (2008): 166-91.
- Allport, Gordon W. *Önyargının Doğası*. Çeviren Nur Nirven. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Allport, Gordon W. *The Nature of Prejudice*. London: Addison-Wesley Publishing Company, 1966.
- Bakewell, Oliver. "Göç Kuramında Yapı ve Fail Kavramları Üzerine Bazı Görüşler." *Göç Araştırmaları Dergisi* 1:2 (2015): 188-218.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme." *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7:1 (2018): 231-74.
- BBC News Türkçe. "Türkiye'deki Suriyeliler hakkında güncel bilgiler neler?." 26 Ağustos 2021. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58329307>.
- BMMYK. *Dünya Mültecilerinin Durumu: Bir İnsanlık Sorunu*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Cameron, Lindsey, Adam Rutland, Rebecca Douch ve Rupert Brown. "Changing Children's Intergroup Attitudes toward Refugees: Testing Different Models of Extended Contact." *Child Development* 77:5 (2006): 1208-19.
- Castles, Stephen ve Mark J. Miller. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çeviren Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.

- Crisp, Richard J, Sofia Stathi, Rhiannon Turner ve Shenel Husnu. "Imagined Intergroup Contact; Theory, Paradigm and Practice." *Social and Personality Psychology Compass* 2 (2008): 1-18.
- Çağlar, Ali ve Abdulkadir Onay. "Entegrasyon/Uyum: Kavramsal ve Yapısal Bir Analiz." *Göç ve Uyum*, editör İbrahim Sirkeci, Betül D. Şeker ve M. Murat Yüceşahin, içinde 39-76. London: Transnational Press London, 2015.
- Çapcıoğlu, İhsan ve Mehmet Akın. "Kur'an Ayetlerinin Dini Motifli Şiddetin Meşruiyet Kaynağı Olarak Kullanılması: Enfal Suresi 8/39 Örneği." *Journal of Turkish Studies* 13:9 (2018): 1-16.
- Çapcıoğlu, İhsan ve Ramazan Çınar. "Sosyokültürel Uyumunu Kolaylaştırıcı Bir Değer Olarak Vefa: Suriyeli Sığınmacılar Örneği." *Peygamberimiz ve Vefa Toplumu*, içinde 624-56. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Çetiner, Sibel. "Uluslararası Toplumun Kitlesele Göçlere Tepkisi ve Uluslararası Göç Yönetimi: Suriye Krizi Örneği." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17:46 (2020): 653-72.
- Çınar, Ramazan. "Zorunlu Kitlesele Göçler ve Toplumsal Uyum Sürecinde Dinin Rolü: Suriyeli Sığınmacılar Örneği." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2023.
- Çınar, Ramazan ve İhsan Çapcıoğlu. "Türkiye-Suriye Sınır Hattının Oluşum Süreci ve Sınır Güvenliği Politikalarının Göç Yönetimine Etkisi." *Türkiye'nin Komşu Ülkelerle Göç ve Sınır Politikaları*, editör Zuhul Karakoç Dora ve Nuri Korkmaz, içinde 147-74. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Çuhadar, Esra. "Toplumsal Temas: Önyargı ve Ayrımcılığı Önlemek için Bir Sosyal Değişim Aracı Olarak Kullanılabilir mi?." *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, editör Kenan Çayır ve Müge Ayan, içinde 255-65. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Danış, Didem ve Ayşe Parla. "Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri Örneğinde Göçmen, Dernek ve Devlet." *Toplum ve Bilim* 114 (2009): 131-58.
- Demirtaş Madran, H. Andaç. "Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet." *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, editör Kenan Çayır ve Müge Ayan, içinde 29-40. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Deutsch, Morton ve Mary Evans Collins. *Interracial Housing: A Psychological Evaluation of a Social Experiment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1951.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Erdoğan, M. Murat. *Suriyeliler Barometresi-SB 2017: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Erdoğan, M. Murat. *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*. Ankara: Hugo Yayınları, 2015.
- Ferris, Elizabeth ve Kemal Kirişçi. "Syrian Displacement and the International Order." *The Consequences of Chaos: Syria's Humanitarian Crisis and the Failure to Protect*, içinde 109-42. Brookings Institution Press, 2016.
- Göç, Eray. "Geçici Koruma Kapsamında Bulunanların Suç Oranlarına Dair Algı Araştırması: Çankırı İli Örneği." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 16:43 (2023): 1516-33.

- Göleç, Mustafa. *Avcı Siperinde Harp Sinematografi: Birinci Dünya Savaşı Fotoğraflarında Savaş ve Başka İnsanlık Halleri*. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2021.
- Günay, Enver, Dilek Atılğan ve Emine Serin. "Dünya'da ve Türkiye'de Göç Yönetimi." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 7:2 (2017): 37-60.
- Jenks, Chris, ed. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. Çeviren İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2012.
- Karasu, Mithat Arman. "Suç Korkusu, Göç ve Suriyeli Sığınmacılar: Şanlıurfa Örneği." *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 1:3 (2018): 332-47.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Kaya, Ayhan. "A Tale of Two Cities: Aleppo and Istanbul." *European Review* 25:3 (2017): 365-87.
- Kaya, Mahmut. *Göç: Dini Ağlar ve Entegrasyon*. İstanbul: Çıra Akademi, 2022.
- Kaya, Mahmut. *Türkiye'deki Suriyeliler & İç İçe Geçişler ve Karşılaşmalar*. İstanbul: Hiper Yayın, 2017.
- Kızmaz, Zahir. "Göç ve Suç Arasında Bir İlişki Var mı?: Bütüncül Bir Bakış." Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7:2 (2018): 562-99.
- Kirişçi, Kemal. "Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin Suriyeli Mülteciler Sınava." Çeviren Sema Karaca. Ankara: Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), 2014.
- Küçükkömürler, Sanem ve Nuray Sakallı Uğurlu. "Gruplar Arası İlişkileri Düzenlemede Sosyal Temas Kuramları: Gruplar Arası, Yayılımacı ve Hayali Temas." *Nesne Psikoloji Dergisi* 5:9 (2017): 1-31.
- Öner, S. Gülfer İhlamur. "Ulus-Ötesi Göç Sürecinde Dinî Ağlar ve Örgütler." *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, editör S. Gülfer İhlamur Öner ve N. Aslı Şirin Öner, içinde 309-33. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Özafşar, Mehmet Emin, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul ve Huriye Martı, ed. "Hadislerle İslam." Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Özdemir, Erol. "Suriyeli Mülteciler Krizinin Türkiye'ye Etkileri." *Ankasam: Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 1:3 (2017): 114-40.
- Özdemir, Zelal. "Gündelik Sınırların İnşası ve Suriyeli Sığınmacılar: Altındağ Örneği." *Nüfusbilim Dergisi* 43:1 (2022): 86-103.
- Özmen, Nebile. *Çok Kültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Öztürk, Fatma Esra. "Çevrimiçi Okur Yorumlarında Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Nefret Söylemi: Altındağ Örneği." *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14:4 (2022): 508-30.
- Park, Robert Ezra. *Rekabet ve Çatışma & Sosyoloji Bilimine Giriş III*. Çeviren Gökçe İnan Yağlı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Park, Robert Ezra. *Yalıtım ve Sosyal Temaslar & Sosyoloji Bilimine Giriş V*. Çeviren Gökçe İnan Yağlı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

- Perruchoud, Richard. *Göç Terimleri Sözlüğü*, editör Bülent Çiçekli. Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü Yayınları, 2009.
- Pettigrew, Thomas F. "Intergroup Contact Theory." *Annual Review of Psychology* 49:1 (1998): 65-85.
- Pettigrew, Thomas F. "Race and Class in the 1980s: An Interactive View." *American Academy of Arts & Sciences* 110:2 (1981): 233-55.
- Pettigrew, Thomas F. ve Linda R. Tropp. "Allport's Intergroup Contact Hypothesis: Its History and Influence." *On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport*, editör John F. Dovidio, Peter Glick ve Laurie A. Rudman, içinde 262-77. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Pettigrew, Thomas F., Linda R. Tropp, Ulrich Wagner ve Oliver Christ. "Recent Advances in Intergroup Contact Theory." *International Journal of Intercultural Relations* 35 (2011): 271-80.
- Ravenstein, Ernest George. "The Laws of Migration." *Journal of the Statistical Society of London* 48:2 (1885): 167-235.
- Sağiroğlu, Ali Zafer. "Türkiye'de Merkezi Göç Yönetimi." *Türkiye'de Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler: Tespitler ve Öneriler*, editör Adem Esen ve Mehmet Duman, içinde 45-70. İstanbul: Wald Vakfı, 2016.
- Sermen, Michelle S. Dromgold. *Farklılıkları Yönetme Kültürü: Göç Yönetimi Alanı ve Türkiye'ye Göç Eden Suriyeliler*. Ankara: Odtü Yayıncılık, 2020.
- Sirkeci, İbrahim. "Transnasyonal Mobilite ve Çatışma." *Migration Letters* 9:4 (2012): 353-63.
- Sytch, Maxim, Adam Tatarynowicz ve Ranjay Gulati. "Toward a Theory of Extended Contact: The Incentives and Opportunities for Bridging Across Network Communities." *Organization Science* 23:6 (2012): 1658-81.
- Şimşek, Doğuş. "Mülteci Entegrasyonu, Göç Politikaları ve Sosyal Sınıf: Türkiye'deki Suriyeli Mülteciler Örneği." *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40:2 (2018): 367-92.
- Tropp, Linda R. ve Thomas F. Pettigrew. "Relationships between Intergroup Contact and Prejudice among Minority and Majority Status Groups." *Psychological Science* 16:12 (2005): 951-57.
- Tutar, Hasan. "Nitel Araştırma Deseni Belirleme Ölçütleri ve Gerekçendirilmesi." *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25:1 (2023): 334-55.
- Tümtaş, Mim Sertaç. *Nöbetleşe Dışlanma: Göç ve Sosyal Dışlanma Döngüsü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Wellman, James K. ve Kyoto Tokuno. "Dinsel Şiddet Kaçınılmaz mıdır?." Çeviren İhsan Çapcıoğlu. *Dini Araştırmalar* 7:20 (2004): 361-68.
- Williams, Robin M. "The Reduction of Intergroup Tensions." New York: Social Science Research Council, 1947.
- Yardım, Müşerref. "Göç ve Entegrasyon Politikaları Işığında Fransa'da Toplumsal Kabul." *Göç Araştırmaları Dergisi* 3:2 (2017): 100-136.



Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık

MUHAMMED TOSUN

Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye

Ministry of National Education, Türkiye

m.ikbal87@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2539-7318>

ÖZNUR ÖZDOĞAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye

mutluluguseciyorum@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-7115-5913>

Öz

Kahramanlık ve vatan savunmasıyla ilişkilendirilmesi nedeniyle askeri bir ünvan olan gaziliğe, manevi bir anlam atfedilmektedir. Gazilerin savaşın/terör olaylarının getirdiği zorlu deneyimlerle başa çıkabilmeleri ve hayata uyumlarını sürdürüebilmeleri için manevi ihtiyaçlarının bilinmesi ve karşılanması oldukça önemlidir. Bilimsel çalışmalar gazilerin manevi ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan çalışmaların süreçteki zorlukların aşılmasını kolaylaştırdığını göstermektedir. Bu araştırmada askerlik görevi sırasında gazi olan bireylere Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı (DOMAB) uygulanmış, programın gazilerin Yaradan algısı ve psikolojik sağlıkları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Keşifsel ve deneysel desende hazırlanan araştırmaya toplamda 64 gazi katılmıştır. Bunların 32'si deney grubuna, 32'si ise kontrol grubuna dahil edilmiştir. Tema odaklı grup toplantılarıyla gerçekleştirilen manevi bakım oturumlarında Özdoğan (2019) tarafından geliştirilen DOMAB programında yer alan değerlerden azim, özveri, denge, özgürlük, irade, özgüven, olumlu bakış açısı ve barış sevgi, takva, dua, sabır, adalet, şükür ve insan kutsal kitap ilişkisi temaları ele alınmıştır. Uygulamada ön test-son test kontrol gruplu model yöntemi esas alınmıştır. Veri toplama aracı olarak Güler (2007) tarafından geliştirilen Tanrı Algısı Ölçeği ve Derogatis (1992) tarafından geliştirilen, Şahin ve Durak (1994) tarafından Türkiye uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılan Kısa Semptom Envanteri kullanılmıştır. Bulgular, uygulamanın gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlık puanlarını farklılaştırdığını göstermektedir. Buna göre araştırmanın temel hipotezi olarak belirlenen "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı kapsamında gerçekleştirilen manevi bakım uygulamaları ile gazilerin Tanrı algısı puanları ve psikolojik sağlık düzeyi puanları farklılaşacaktır" tezi desteklenmiştir. Bulguların analizi sonucunda: (a) Tanrı algısı puanları, deney grubu gazilerinin lehine olacak şekilde farklılaşmıştır. Deney grubu katılımcılarının sevgi yönelimli Tanrı algısı son test puanlarında, ön test puanlarına göre artış görülürken, korku yönelimli Tanrı algısı son test puanlarında ise ön test puanlarına göre düşüş yaşanmıştır. Ayrıca, deney grubu katılımcılarına yapılan üç ay sonraki izleme testi sonuçları, manevi bakımın etkilerinin sürdüğünü ve uygulamanın korku yönelimli Tanrı algısı puanları

üzerindeki etkisini koruduğunu göstermiştir. (b) psikolojik sağlık puanlarını deney grubu gazilerinin lehine olacak şekilde farklılaştırmıştır. Deney grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri son test puanlarında, ön test puanlarına göre düşüş olduğu görülmüştür. Bu uygulama sonucunda, katılımcıların anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilete boyutlarında iyileşme yaşadığı açıkça görülmektedir. Üç ay sonra gerçekleştirilen izleme testi sonuçları, deney grubu katılımcılarında bu etkinin sürdüğünü ve katılımcıların Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve hostilete (öfke/düşmanlık) boyutlarında tespit edilen iyileşmenin devam ettiğini göstermiştir. Bununla birlikte, kontrol grubunun aynı ölçeklerin son testinden aldıkları puanlarda herhangi bir iyileşme gözlenmemiştir. Bu nedenle, gazilerin Tanrı Algısı Ölçeği ve Kısa Semptom Envanteri puanlarına bakılarak uygulanan programın gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlıkları üzerinde olumlu etkisinin olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Bakım, Gazi, Gazilik, Tanrı Algısı, Psikolojik Sağlık.

Spiritual Care Practices and Psychological Health for Veterans

Abstract

Due to the association of 'veteranhood' with heroism and defense of the homeland, a spiritual significance is attributed to the military title of veteranhood. Understanding and addressing the spiritual needs of veterans are considered crucial for helping them cope with the demanding experiences wrought by the war or terrorism and the aiding in their reintegration into civilian life. Academic research suggests that initiatives aimed at meeting these spiritual needs can significantly ease the challenges faced by veterans during their transition. In this study, a Value-Focused Spiritual Empowerment and Care Program was implemented for individuals who became veterans during their military service, and its effects on veterans' God perception and their psychological health were examined. A total of 64 veterans participated in the experiment, with 32 assigned to the experimental group and 32 to the control group. In the spiritual care sessions held with theme-oriented group meetings, the themes of the values in the DOMAB program developed by Özdoğan are perseverance, dedication, balance, freedom, will, self-confidence, positive perspective and peace, love, piety, prayer, patience, justice, gratitude and human-holy book relationship. The study employed a pre-test/post-test control group design method for the implementation. The God Perception Scale developed by Güler (2007) and the The Brief Symptom Inventory, originally created by Derogatis (1992) and adapted for use in Turkey by Şahin and Durak (1994) with established reliability and validity, were utilized as data collection instruments. The findings indicate that the implementation led to significant differences in veterans' scores for their God perception and psychological health. Accordingly, the primary hypothesis of the study, which postulated that "Spiritual care practices conducted within the context of developed by Özdoğan "Value-Focused Spiritual Empowerment and Care Program" will result in differentiation in veterans' perception of God scores and psychological health level scores," supported. As a result of the data analysis: (a) it differentiated perception of God scores in favor of the experimental group veterans. The post-test scores of the experimental group participants showed an increase in love-oriented perception of God compared to their pre-test scores, while there was a decrease in fear-oriented perception of God post-test scores compared to their pre-test scores. Furthermore, the results of the follow-up test conducted three months later with the experimental group participants demonstrated the persistence of the effects of spiritual care, with the application maintaining its impact on the scores of fear-oriented perception of God. (b) it differentiated psychological health scores in favor of the experimental group veterans. The post-test scores of the experimental group

participants using the The Brief Symptom Inventory showed a decrease compared to their pre-test scores. As a result of this intervention, it is evident that participants experienced improvements in the dimensions of anxiety, depression, negative self-concept, and hostility. The results of the follow-up test conducted three months later clearly indicate the persistence of this effect in the experimental group, with participants continuing to exhibit improvements in the somatization and hostility dimensions of the The Brief Symptom Inventory. However, no improvement was observed in the scores of the control group on the same scales at the post-test. Therefore, by looking at the veterans' God Perception Scale and Brief Symptom Inventory scores, it can be stated that the implemented program has a positive effect on the veterans' perception of God and their psychological health.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Care, Veteran, Veteranhood, God Perception, Psychological Health.

Giriş

İnsanın yaratılmasından ve farklı toplulukların dünya üzerinde ortaya çıkmasından bu yana süregelen savaş¹ hukuki, ideolojik, siyasi, felsefi, ekonomik, sosyal ve psikolojik yönleri içeren bir olgudur. Bu noktada savaşlar, bireylerin ve toplumların psikolojik sağlıkları üzerinde geniş çaplı etkilere yol açabilir. Terör ise yıldırma ve korkutma unsurlarını içeren bir olgudur ve savaşta olduğu gibi bireylerin psikolojik durumlarını etkileyen korku ve şiddet koşullarını yansıtır.² Savaşlar ve terör faaliyetleri sırasında fiziksel yaralanmalara uğrayan bireyler veya bu tür olaylara tanık olanlar, bu deneyimlerin etkisiyle akut ve kronik seviyede psikolojik sorunlar yaşayabilir.³ Bu kişilerin günlük yaşamları, düşünce yapıları ve gelecek hakkındaki hislerinde kalıcı zararlar ortaya çıkabilir.⁴

Olumsuz yaşam olaylarından sonra, insanlar olayları ve ortamları anlamak için bir yaklaşıma ihtiyaç duyarlar. İyi yapılandırılmış bir bilişsel işleme, ihtiyacı karşılayabilir ve karmaşık bilgileri basitleştirebilir.⁵ Terörün veya savaşın askerler üzerindeki bu olumsuz etkilerine rağmen Türk askerinin savaş ve terörle mücadeledeki kararlılığında dini, tarihsel,

*Bu çalışmada Muhammed Tosun'un Prof. Dr. Öznur Özdoğan danışmanlığında 2023 yılında tamamladığı "Gazilerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Gazilere Yönelik Manevi Bakım Uygulamaları" başlıklı doktora tezinin bulgularının bir kısmı kullanılmıştır. Çalışma için Ankara Üniversitesi Etik Kurul Başkanlığının 31.05.2021 tarih ve 201 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. Muhammed Tosun, "Gazilerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Gazilere Yönelik Manevi Bakım Uygulamaları." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2023.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime II*, 38.

² Necmettin Özerkmen, "Terör, Terörizm ve Radikal İslamcı Terör," 249.

³ Vedat Şar, "Savaş ve Terör Yaşantılarında Travma Sonrası Stres," 115.

⁴ Aylin Demirli, "Terörizm, Psikososyal Etkileri ve Müdahale Modelleri," 66.

⁵ Mualla Yıldız ve diğerleri., "Defense Mechanism Against Mortality Salience in Turkish Muslim Population," 48.

sosyal, ekonomik, siyasi vb. faktörlerin önemli bir yeri vardır. Türk kültüründeki vatan sevgisi ve barış tercihi de köklerini dini inançlardan, peygamber sevgisinden, Anadolu bilgeliğinden ve Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün iç ve dış politika yaklaşımından alır. İslam'ın öğretilerinde savaşa hazır olunmasına⁶ ve düşmanla dostluk kurmamaya⁷ vurgu yapılmasının yanında, İslam'ın bir barış dini olduğu⁸ ve savaş yerine barışın teşvik edildiği⁹ vurgulanır. Bu düşünce, Hz. Muhammed'in sözleriyle de desteklenir, çünkü peygamber, düşmanla karşılaşmayı arzu etmemeyi¹⁰ öğütlemektedir. Ayrıca “vatan sevgisinin imandan olduğu anlayışı” Türk kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Bu anlayışın özünde, vatana ve millete duyulan derin sevgi ve bağlılık bulunur. Yani vatan sevgisi, Türk kültüründe dini bir boyutla ifade edilir. Vatan sevgisi ve iman arasındaki bu ilişki, tarihsel deneyimler ve ulusal değerlerle güçlenmiş bir anlayışı yansıtır. Bu, Türk milletinin bağımsızlık ve vatan sevgisi konusundaki kararlılığını ve inancını ifade eder.

Aynı şekilde, Anadolu bilgelerinden Hz. Mevlana eserlerinde barış, sevgi ve uzlaşma gibi değerlere vurgu yapar ve savaşın anlamsızlığını ve bayağılığını dile getirir.¹¹ Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün “Yurtta Sulh, Cihanda Sulh” ilkesi, hem yurt içinde hem de uluslararası düzeyde barışın, huzurun ve güvenin temelini oluşturan iç ve dış politikanın temel yapı taşıdır.

IX. yüzyıl Arap Edebiyatının önemli temsilcilerinden birisi olan Cahiz, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri* adlı eserinde, Türklerin vatan sevgisini övgüyle değerlendirmiştir. Ona göre, Türkler arasında vatan sevgisi, diğer milletlere göre en yüksek seviyededir ve bu vatan sevgisi tüm insanları ve milletleri kapsar. Cahiz'e göre, bu durum vatanlarına derin bir bağlılık, ona büyük bir saygı ve özlem duymanın İslam'ın kutsal metinlerinde yer almasına ve Türklerin vatanlarına duyduğu özlemin diğer insanlara göre daha güçlü olmasına dayanmaktadır.¹²

Geçmiş dönemlerde olduğu gibi günümüzde de Türkiye dâhil birçok ülke, terör olayları ve savaşlarla mücadele etmeye devam etmektedir.¹³

⁶ 8/el-Enfâl: 60.

⁷ 60/el-Mümtehine: 9.

⁸ 2/el-Bakara: 192-193.

⁹ 2/el-Bakara: 208.

¹⁰ el-Buhâri, Cihad, 112, 156.

¹¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I/109.

¹² Cahiz, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, 77-79.

¹³ Derya Okçu, “Uluslararası Terör ve Türkiye'ye Etkileri,” (yüksek lisans tezi), 15.

Ülkemizde süregelen terör sorunu, uzun yıllardır varlığını sürdüren ve her bireyi farklı şekillerde etkileyen bir gerçeklik olarak gündemde kalmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda, toplum içinde şehitlik ve gazilik gibi kavramlar sıkça konuşulan ve üzerine düşünülen konular arasında yer almaktadır.¹⁵

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, şehit yakınları ve gazilerin ihtiyaçlarını karşılamak, onların toplum uyumlarını sağlamak ve haklarını korumak amacıyla çeşitli kamu kurumları aracılığıyla önemli çalışmalar yürütmektedir. Bu kapsamda, Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) Başkanlığı, Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Millî Savunma Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), Emniyet Genel Müdürlüğü, Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ), Kredi ve Yurtlar Kurumu (YURTKUR) gibi kurumlar, şehit yakınları ve gaziler için çeşitli hizmetler sunmakta ve onların haklarını korumaktadır. Bu kurumlar aracılığıyla şehit yakınları ve gaziler, sağlık hizmetlerinden, eğitim imkânlarına, konut desteğinden, iş fırsatlarına kadar bir dizi hizmet ve ayrıcalıkla desteklenmektedir. Bu çalışmalar, devletin şehit yakınları ve gaziler için duyduğu saygının ve vatanlarına olan minnettarlığın bir yansımasıdır.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından sunulan bu çeşitli hizmetlerin yanı sıra, gazilere yönelik manevi bakım uygulamaları, ortaya çıkan problemlerin maneviyat odaklı çözümüne katkı sağlayabilecek önemli bir unsur olarak görülmektedir. Konuyla ilgili çalışma yapan kurumlar, şehitlik ve gazilik kavramlarının temelini yüksek manevi ve psikolojik şuura dayanan diğergamlık ruhu ve inancı üzerine inşa edildiğini, bu ruha sahip bireyler ve aileleri için ortaya çıkan görev ve sorumlulukların sadece maddi politikalarla sınırlı kalmaması gerektiğini ifade etmektedir. Manevi yaşamla ilgili bilgilendirici ve motivasyon sağlayıcı etkenlerin; toplumsal yaşamın her alanına etkili bir şekilde entegre edilebilmesi amacıyla 'manevi bakım' kavramının kamusal ve sosyal hayata dahil edilmesinin gerekliliğine de işaret edilmektedir. Örneğin, Smith-MacDonald ve arkadaşlarının yaptığı sistematik derleme, savaş gazileri üzerinde maneviyat ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Çalışmada olumsuz dini başa çıkmanın genellikle artan psikolojik hastalık tanıları ve semptom şiddeti ile ilişkili olduğu; olumlu dini başa çıkmanın ise iyileştirici bir etkisi olduğu sonucuna

¹⁴ Demirli, "Terörizm, Psikososyal Etkileri ve Müdahale Modelleri," 66.

¹⁵ Semra Nurdan Yağlı Soykan, "Şehit Yakınlarının Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Emniyet Mensubu Şehitlerin Yakınlarına Yönelik Manevi Bakım Uygulamaları," (doktora tezi), 2.

ulaşmıştır.¹⁶ Rabon ve arkadaşlarının 541 ABD gazisinin katılımıyla gerçekleştirdiği çalışmada kendini sevmenin, intihar davranışının sonucuyla orta derecede ilişkili olduğu ve depresif belirtiler, Travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) semptomları, öfke, utanç, engellenmiş aidiyet ve başkalarına yük olarak algılanma ile yüksek derecede negatif ilişkilere sahip olduğu tespit edilmiştir.¹⁷ Pietrzak ve Southwick'in çalışması daha fazla sosyal destek, özellikle aile desteği ve danışmanlık hizmetlerinin, gazilerin psikolojik dayanıklılığı ile güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.¹⁸ Kopacz ve arkadaşlarının TSSB semptomlarına sahip gaziler ve askeri personellerden oluşan karma bir örnekleme yaptıkları çalışma genel güvenin TSSB, depresyon ve anksiyete semptomları ile negatif bir ilişkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹ Currier ve arkadaşlarının 532 gazi ile yürüttüğü çalışmada daha fazla günlük manevi deneyimi onaylayan, dua veya meditasyonu düzenli olarak uygulayan ve daha yüksek düzeyde bağışlamayı kabul eden gazilerin, olumlu dini başa çıkma stratejileri sergilemeye başladığı tespit edilmiştir.²⁰ Straus ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada²¹ intihar eğilimi gösteren gaziler algılanan stres ve yalnızlık ölçümlerinden daha yüksek puan; dini hizmetlere katılım sıklığı, yaşamın amacı, şükran duygusu, merak/keşif, topluluk bütünleşmesi (Topluma Entegrasyon), algılanan sosyal destek ve vicdanlılık ölçümlerinde daha düşük puan almışlardır. Ayrıca bu gaziler daha az yakın arkadaş ve akrabaya sahip olduklarını ve en zorlu olaylarda başa çıkmak için inkâr mekanizmasını kullanmaya yatkın olduklarını bildirmişlerdir. Chang ve arkadaşlarının yaptıkları nitel bir çalışmada gaziler, savaş deneyimlerini daha iyi anlama arzusu da dâhil olmak üzere dini ritüeller, kişilerarası ilişkiler, destek, sohbetler ve rehberlik gibi çok çeşitli manevi ihtiyaçlar dile getirmiştir. Bununla birlikte manevi bakım uzmanlarına daha fazla erişimin

¹⁶ Lorraine Smith-MacDonald ve diğerleri, "Spirituality and Mental Well-Being in Combat Veterans: A Systematic Review," e1920.

¹⁷ Jessica Kelliher Rabon ve diğerleri, "Self-Compassion and Suicide Risk in Veterans: When the Going Gets Tough, Do the Tough Benefit More From Self-Compassion?," 548.

¹⁸ Robert H. Pietrzak ve Steven M. Southwick, "Psychological Resilience in OEF-OIF Veterans: Application of a Novel Classification Approach and Examination of Demographic and Psychosocial Correlates," 560.

¹⁹ Marek S. Kopacz ve diğerleri, "Association Between Trust and Mental, Social, and Physical Health Outcomes in Veterans and Active Duty Service Members With Combat-Related PTSD Symptomatology," 1.

²⁰ Joseph M. Currier ve diğerleri, "Spirituality Factors in the Prediction of Outcomes of PTSD Treatment for U.S. Military Veterans," 62.

²¹ Elizabeth Straus ve diğerleri, "Purpose in Life and Lonscientiousness Protect Against the Development of Suicidal Ideation in US Military Veterans With PTSD and MDD: Results From the National Health and Resilience in Veterans Study," 6.

ve askeri deneyimlerinin maneviyatları üzerindeki etkisinin açık bir şekilde tartışılmasının onlara fayda sağlayabileceği de belirtilmiştir.²²

Yazıcıoğlu ve arkadaşlarının çalışması²³ sosyal destek unsurlarının gaziler arasında sosyodemografik ve tıbbi faktörlerden daha büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Çalışmada ayrıca gazilerin maddi destekten ziyade anlayış ve sempati beklemedikleri vurgulanmıştır. Güloğlu ve Kararımak'ın çalışması²⁴ manevi desteğe ihtiyaç duyan gazilerin, manevi desteğe ihtiyaç duymayan gazilere göre travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon riskinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Duran ve Ünsal'ın çalışmasına²⁵ göre katılımcıların %9.1'inde depresyon tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcılar sadece maddi destek değil, aynı zamanda manevi destek de beklemediklerini ifade etmişlerdir. Hatun tarafından yapılan çalışma²⁶ gazilerin zorlu deneyimlerle baş etmek için dini inançlara sığınma ve soğukkanlı davranma gibi farklı stratejiler kullandığını göstermiştir. Çalışmada ayrıca malul gazilerin, normal hayata döndüklerinde içe kapanma, öfke patlamaları, geçmiş deneyimleri tekrar yaşama, uyku sorunları, yeme sorunları ve unutkanlık gibi çeşitli psikososyal belirtiler gösterdikleri, deneyimledikleri olayları kabullenememelerinin ise psikolojik etkilere yol açtığı, bu etkilerin de şok, kaygı, umutsuzluk ve anlamsızlık gibi duygusal tepkilere neden olduğu sonucuna varılmıştır. Duyan ve arkadaşlarının çalışmasında²⁷ duygusal-empatik sosyal destek ile güvence veren sosyal desteğe sahip olan gaziler ile bu desteklere sahip olmayanlar arasında yapılan karşılaştırmada benlik saygısı düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiştir. Bununla birlikte bilgi sağlayıcı sosyal desteğin sadece benlik saygısı üzerinde etkili olduğu bulunmuştur.

Yapılan literatür incelemesi sonucunda gazilerle ilgili farklı disiplinlerde birçok çalışmaya rastlanmış olmasına rağmen, manevi bakım içeren uygulamalı bir çalışmanın eksikliği göze çarpmaktadır. Bu nedenle gazilere yönelik manevi bakım uygulamalarının gerçekleştirilmesinin ve bu

²² Bei-Hung Chang ve diğerleri, "Spiritual Needs and Spiritual Care for Veterans at End of Life and Their Families," 1.

²³ Kamil Yazıcıoğlu ve diğerleri, "Effects of Sociodemographic Characteristics, Illness Process, and Social Support on the Levels of Perceived Quality of Life in Veterans," 1083.

²⁴ Berna Güloğlu ve Özlem Kararımak, "Güneydoğu Gazilerinde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Gelişimi," 237.

²⁵ Songül Duran ve Gül Ünsal, "Çankırı İlindeki Şehit Aileleri ve Malul Gazilerin Psikolojik Dayanıklılık ve Depresif Durumlarının Belirlenmesi," 162-163.

²⁶ Osman Hatun, "Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları: Bir Gömülü Teori Araştırması," (doktora tezi), 135.

²⁷ Veli Duyan ve diğerleri, "Sosyo-Demografik Özelliklerin, Hastalık Sürecinin ve Sosyal Desteğin Gazilerin Benlik Saygısı ve Kaygı Düzeyine Etkisi," 13.

uygulamaların gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlıkları üzerindeki etkilerinin araştırılmasının, bu alana önemli bir katkı sunacağı düşünülmüştür. Bu amaçla askerlik hizmeti sırasında gazi olan bireyler için manevi bakım uygulamaları gerçekleştirilmiştir.

Araştırma sürecinde, literatürdeki mevcut çalışmalar gözden geçirilmiş, ayrıca özel günlerde ve çeşitli etkinlikler sırasında gazilerle bir araya gelinmiş, hastanelerde gerçekleştirilen ziyaretlerde gözlemler yapılmış ve ayrıca ikili görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte elde edilen veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak incelenmiş ve temalara dayalı kategoriler oluşturulmuştur. Tema odaklı grup toplantılarıyla gerçekleştirilen manevi bakım oturumlarında gazilerin gereksinim hissettiği ve sevgi yönelimli Tanrı algısı puanlarının artmasına katkısı olacak sevgi, takva, dua, sabır, adalet, şükür, insan kutsal kitap ilişkisi; psikolojik sağlığa olumlu katkısı olacak azim, özveri, denge, özgürlük, irade, özgüven, olumlu bakış açısı ve barış konuları ele alınmıştır. On beş temaya yönelik on altı oturum (Barış konusu “Hz. Muhammed ve Barış” ile “Toplumsal Barış” olarak ikiye iki oturumda işlenmiştir) gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamaların temelini, Özdoğan tarafından geliştirilen Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı (DOMAB)²⁸ oluşturmaktadır. Uygulama öncesi ve uygulama sonrasında katılımcılara Tanrı Algısı Ölçeği²⁹ ile Kısa Semptom Envanteri³⁰ uygulanmıştır.

Araştırmanın temel hipotezi şu şekildedir: “Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı kapsamında gerçekleştirilen manevi bakım uygulamaları ile gazilerin Tanrı algısı puanları ve Kısa Semptom Envanteri puanları farklılaşacaktır.”

Alt hipotezler ise bu bağlamda şu şekilde belirlenmiştir:

- 1- DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarına katılan bireylerin Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeği puanları, uygulama öncesi puanlarına ve uygulamalara katılmayanların (kontrol grubunun) puanlarına göre artacaktır.

²⁸ Öznur Özdoğan, “Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması,” 907-912. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının kısaltması olan DOMAB kullanımını tercih edilecektir.

²⁹ Özlem Güler, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 123-133.

³⁰ Nesrin H. Şahin ve Ayşegül Durak, “Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI): Türk Gençleri İçin Uyarlanması,” 44-56.

- 2- Deneş grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğine ait son test puanları ön test puanlarından yüksek olacaktır.
- 3- Deneş grubu katılımcılarının Korku Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğine ait son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 4- Deneş grubu katılımcılarının Tanrı Algısı Alt Ölçeklerinden alınan izleme testi puanları ile son test puanları arasında anlamlı bir fark meydana gelmeyecektir. Başka bir ifade ile DOMAB programı kapsamındaki uygulamaların etkisi devam edecektir.
- 5- Deneş grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğinden alınan son test puanları kontrol grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğinden aldıkları puanlarına göre artış olacaktır.
- 6- DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarına katılan bireylerin Kısa Semptom Envanteri'nden aldıkları puanları, uygulama öncesi puanlarına ve uygulamalara katılmayanların (kontrol grubunun) Kısa Semptom Envanteri puanlarına göre daha düşük olacaktır.
- 7- Deneş grubu katılımcılarının anksiyete son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 8- Deneş grubu katılımcılarının depresyon son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 9- Deneş grubu katılımcılarının olumsuz benlik son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 10- Deneş grubu katılımcılarının somatizasyon son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 11- Deneş grubu katılımcılarının hostilete son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.
- 12- Deneş grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri izleme testi puanları ile son test puanları arasında anlamlı bir fark meydana gelmeyecektir. Başka bir ifade ile DOMAB kapsamındaki uygulamaların etkisi devam edecektir.
- 13- Deneş grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri son test puanları kontrol grubundan düşük olacaktır.

1.Yöntem

1.1.Araştırmanın Modeli

Araştırma deneysel desende hazırlanmıştır. Deneysel araştırmalar, farklı müdahale yöntemlerinin etkilerini inceleyen çalışmalardır. Bu tür araştırmalarda bir veya daha fazla bağımsız değişken, bir veya daha fazla bağımlı değişken üzerindeki etkileri değerlendirmek için kullanılır. Deney grubu müdahale alırken, kontrol veya karşılaştırma grubu aynı müdahaleyi almayabilir veya farklı bir müdahale alabilir. Kontrol veya karşılaştırma grubu, deneysel araştırmalarda çok önemlidir, çünkü müdahalenin etkisini belirlemeye yardımcı olur. Grupların oluşturulmasında rastgele atama önemlidir, çünkü bu grupları daha eşit hale getirir. Ölçümler aynı anda yapılır, böylece gruplar arasında eşdeğerlik sağlanıp sağlanmadığı kontrol edilir. Eğer gruplar eşdeğer değilse, eşleştirme tasarımları kullanılabilir. Bu, özellikle grupların sayısı azsa önemlidir.³¹

Bu çalışmada, gazilere yönelik düzenlenen tema odaklı grup toplantılarıyla gerçekleştirilen manevi bakım uygulamalarının, gazilerin Tanrı Algısı Ölçeği ve Kısa Semptom Envanteri puanlarını anlamlı bir şekilde değiştirip değiştirmediğini belirlemek amacıyla “gerçek deneysel tasarımlı kontrol gruplu ön test-son test deseni” kullanılmıştır. Araştırma aşamaları aşağıda özetlenmiştir:

I. Aşama	II. Aşama	III. Aşama	IV. Aşama	V. Aşama	VI. Aşama	VII. Aşama
Görüşme ve Gözlem (Konuların Belirlenmesi)	Grupları Belirleme	Deney Grubu	Ön-test	DOMAB'ın Uygulanması	Son-test	İzleme Testi
		Kontrol Grubu		-		

Tablo 1. Manevi Bakım Uygulamasının Evreleri

Çalışmaya Tablo 1’de belirtildiği gibi öncelikle görüşmeler ve gözlemlerle gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlıklarına olumlu etkisi olacak konuların belirlenmesi ile başlanmıştır. Daha sonra çalışma grubu belirlenerek katılımcılar deney ve kontrol grubu olarak ayrılmıştır. Ölçme araçları deney ve kontrol grubuna eş zamanlı bir şekilde ön test olarak

³¹ Jack R. Fraenkel ve diğerleri, *How to Design and Evaluate Research in Education*, 265-272.

uygulanmıştır. Akabinde sadece deney grubuna DOMAB kapsamında manevi bakım uygulamaları yapılmış, uygulamalar bittikten sonra söz konusu iki gruba yine aynı ölçme araçları eş zamanlı bir şekilde son test olarak uygulanmıştır. Bununla DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarının katılımcıların Tanrı Algısı Ölçeği ve Kısa Semptom Envanteri puanlarını anlamlı düzeyde farklılaştırıp farklılaştrmadığı test edilmiştir. En son olarak, DOMAB kapsamındaki uygulamaların kalıcılığını ölçmek için söz konusu ölçekler, üç ay sonra deney grubuna izleme testi olarak uygulanmıştır.

Manevi bakım uygulamaları deney grubuna haftada bir değer işlenmek üzere toplam 16 hafta boyunca tema odaklı grup toplantıları şeklinde gerçekleştirilmiştir. Tema odaklı grup toplantısı altı bölüm şeklinde sunulmuştur. Bu bölümler; “kazanımlar, oturumun amacı, giriş, içerik sunumu, kıssadan hisse ve kalıcılığı sağlama” şeklindedir. Ayrıca bazı oturumlarda gazilerin fıkhî konulardaki sorularını cevaplamak için ek olarak “fıkıh saati” adında bir bölüm daha oluşturulmuştur. Kazanımlar bölümünde oturumda anlatılan değerlerin gazilerin kendi yaşamlarında onlara neler kazandırmayı hedeflediği açıklanmıştır. Oturumun amacı bölümünde temanın amacının neler olduğu izah edilmiştir. Giriş bölümünde gazilere haftanın değeri ile ilgili sorular sorulmuş, değerlerin terim ve sözlük anlamları verilmiştir. İçerik sunumunda literatür taraması sonucu elde edilen bilgiler disiplinler arası bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmış, değerlerin farklı boyutları ayetler, hadisler ve Anadolu bilgilerinden sözlerle alt başlıklar halinde sunulmuştur. Kıssadan hisse bölümünde bir hikâye ya da gerçek bir olay anlatılarak belirlenen değerlerin içselleştirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Kalıcılığı sağlama bölümünde kimi zaman üzerinde konuşacağımız bir ayet, hadis ya da veciz bir söz, kimi zaman bir olay kurgusu, kimi zaman da değerle ilgili güncel bir konu ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca gazilerin ibadet, ahiret, aile hayatı, çalışma hayatı, eşler arası ilişkiler gibi fıkhî konulara ait soruları için de bazı haftalar fıkıh saati olarak isimlendirdiğimiz bir zaman diliminde soruları cevaplanmaya çalışılmıştır.

1.2.Çalışma Grubu

Bir araştırma sürecinin ilk adımı, araştırma problemiyle uyumlu bir yöntemin seçilmesidir. Ardından araştırma evreni belirlenir ve bu evrenden

örneklem seçimi yapılır.³² Bilimsel araştırmalarda araştırma problemini çözmek için kullanılacak bilgi ve veriler, genellikle araştırmanın tüm evreninden değil, evrenin temsil edildiği kabul edilen, yani evrenin özelliklerini yansıtmaya kapasitesine sahip küçük bir örneklem üzerinden elde edilir.³³ Evren, bir araştırmanın amacına uygun olan, inceleme yapılabilecek veya sonuçları genellenebilecek bireylerin oluşturduğu gruptur. Örneklem ise evrenden belirli kurallara göre seçilmiş ve evreni temsil edebilme yeteneğine sahip daha küçük bir birey grubudur. Bu grup üzerinde araştırma ve çalışmalar gerçekleştirilir.³⁴

Bu bağlamda araştırmanın genel evreni Türkiye Cumhuriyeti Milli Savunma Bakanlığına bağlı Kuvvet Komutanlıklarında askerlik görevi sırasında yaralanarak gazi olan bireylerdir. Çalışmanın örneklemini Gaziler Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon Eğitim Araştırma Hastanesinde tedavi oldukları sırada kendileriyle tanışılan ve Türkiye Harp Malulü Gaziler Şehit Dul ve Yetimleri Derneği Ankara Şubesi ile iletişimi olan bütün gazilerdir. Gaziler üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmada katılımcıların belirli bireysel özelliklere sahip olmasından dolayı amaçlı örnekleme (purposive sampling) seçilmiştir. Bu bakımdan araştırmanın örneklemine belli sayıda katılımcı arasından araştırmanın amacına ulaşmasına hizmet edeceği düşünölen 32'si deney grubunda, 32'si de kontrol grubunda olmak üzere toplam 64 kişi seçilmiştir.

		Deney		Kontrol	
		N	%	n	%
Yaş	35 yaş ve altı	10	31,25	7	21,88
	36 yaş ve üstü	22	68,75	25	78,13
Medeni Durum	Bekâr	5	15,63	5	15,63
	Boşanmış	2	6,25	3	9,38
	Evli	25	78,13	24	75,00
Eğitim Düzeyi	İlkokul	5	15,63	3	9,38
	Ortaokul	4	12,50	5	15,63
	Lise	14	43,75	12	37,50
	Ön lisans	4	12,50	9	28,13

³² Yener Özen ve Abdulkadir Gül, "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu," 395.

³³ Savaş Baştürk ve Mehtap Taştepe, "Evren ve Örneklem," 131.

³⁴ Adnan Erkuş, *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*, 91-92.

	Lisans	5	15,63	3	9,38
Gazi olduğu yıl	2000 yılı ve öncesi	10	31,25	11	34,38
	2001-2010 yılları arası	14	43,75	15	46,88
	2011-2021 yılları arası	8	25,00	6	18,75
Malullük derecesi	1. Derece	7	21,87	5	15,63
	2. Derece	1	3,13	2	6,25
	3. Derece	2	6,26	2	6,25
	4. Derece	5	15,63	6	18,75
	5. Derece	7	21,88	5	15,63
	6. Derece	10	31,25	12	37,50

Tablo 2. Katılımcıların Özellikleri

Tablo 2 incelendiğinde deney grubundaki katılımcıların 10'unun 35 yaş ve altında, 22'sinin 36 yaş ve üstünde olduğu; kontrol grubundaki katılımcıların 7'sinin 35 yaş ve altında, 25'inin 36 yaş ve üstünde olduğu görülmektedir. Deney grubundaki katılımcıların 5'i bekâr, 2'si boşanmış ve 25'i evli; kontrol grubundaki katılımcıların 5'i bekâr, 3'ü boşanmış ve 24'ü evlidir. Eğitim düzeyi açısından incelendiğinde deney grubundaki katılımcıların 5'i ilkökul, 4'ü ortaokul, 14'ü lise, 4'ü ön lisans ve 5'i lisans mezunu; kontrol grubundaki katılımcıların 3'ü ilkökul, 5'i ortaokul, 12'si lise, 9'u ön lisans ve 3'ü lisans mezunudur. Gazi olduğu yıl açısından incelendiğinde deney grubundaki katılımcıların 10'u 2000 yılı ve öncesi, 14'ü 2001-2010 yılları arasında, 8'i 2011-2021 yıllarında gazi olmuştur; kontrol grubundaki katılımcıların 11'i 2000 yılı ve öncesi, 15'i 2001-2010 yılları arasında, 6'sı 2011-2021 yıllarında gazi olmuştur. Malullük derecesi açısından incelendiğinde deney grubundaki katılımcıların 7'si birinci derece, 1'i ikinci derece, 2'si üçüncü derece, 5'i dördüncü derece, 7'si beşinci derece ve 10'u altıncı derece; kontrol grubundaki katılımcıların 5'i birinci derece, 2'si ikinci derece, 2'si üçüncü derece, 6'sı dördüncü derece, 5'i beşinci derece ve 12'si altıncı derecedir. Buna göre deney ve kontrol gruplarının yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, gazi olunan yıl ve malullük derecesi gibi temel demografik özellikler bakımından dengeli bir şekilde dağıtıldığı ifade edilebilir. Bu dengeli dağılım, gruplar arasında demografik farklılıkların etkisini minimize ederek elde edilen sonuçların iç geçerliliğini artırmaktadır.

1.3. Ölçme Araçları

Bir araştırmamanın sağlam ve güvenilir sonuçlara ulaşabilmesi için, araştırmada geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş ölçeklerin kullanılması kritik öneme sahiptir. Bu nedenle araştırmada, geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları tamamlanmış olan ölçekler, veri toplama aracı olarak tercih edilmiş ve elde edilen veriler SPSS programı kullanılarak analiz edilip incelenmiştir. Araştırmada Tanrı Algısı Ölçeği (TA) ve Kısa Semptom Envanteri (KSE) kullanılmasına karar verilmiştir.

Tanrı Algısı Ölçeği: Bu araştırmada, katılımcıların Tanrı'ya yönelik inanç, duygu ve düşüncelerini ölçmek amacıyla Güler (2007) tarafından geliştirilen Tanrı Algısı Ölçeği (TA) kullanılmıştır. Bu ölçek, 22 madde içermekte olup “sevgi yönelimli Tanrı algısı” ve “korku yönelimli Tanrı algısı” olarak adlandırılan iki farklı Tanrı algısı yönelimini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ölçek, 5'li Likert tipi bir değerlendirme ölçeği olarak tasarlanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik analizinde, Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,83 olarak hesaplanmıştır, bu da ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir. Faktör analizi sonuçlarına göre, ölçeğin beş faktörden oluştuğu ve bu faktörlerin toplam varyansın %55,6'sını açıkladığı belirlenmiştir. Bu faktörlerin “seven Tanrı,” “Tanrı'ya yönelik olumlu duygular,” “uzak/umursamaz Tanrı,” “korkutan ve cezalandıran Tanrı,” ve “Tanrı'ya yönelik olumsuz duygular” ölçtüğü belirlenmiştir. Tanrı Algısı Ölçeği (TA) ile Kısa Semptom Envanteri (KSE) arasındaki korelasyon -21 ($p < .01$) negatif yönde anlamlı bir ilişki göstermiştir. Bu sonuç, olumsuz Tanrı algısına sahip bireylerin psikolojik semptomlarının daha fazla olduğunu işaret etmektedir.³⁵

Kısa Semptom Envanteri: Katılımcıların psikolojik sağlık düzeylerini değerlendirmek için Derogatis (1992) tarafından geliştirilen Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI) kullanılmıştır. Bu envanter, çeşitli tıbbi durumlarda psikiyatrik değerlendirme yapmak amacıyla geliştirilen bir ölçektir ve toplamda 90 madde içermektedir. Ölçeğin dokuz alt ölçeği vardır, bunlar “Somatizasyon”, “Obsesif-Kompulsif Bozukluk”, “Kişilerarası Duyarlılık”, “Depresyon”, “Anksiyete”, “Hostilite”, “Fobik Anksiyete”, “Paranoid Düşünceler” ve “Psikotizm” olarak adlandırılır. Şahin ve Durak (1994) tarafından Kısa Semptom Envanteri'nin Türkiye uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılmıştır. İç tutarlık hesaplamaları sonucunda toplam ölçek için Cronbach Alfa katsayısı $\alpha = 0,95$ ile $\alpha = 0,96$

³⁵ Güler, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 123-133.

arasında değişmiştir. Alt ölçekler için güvenilirlik değerleri ise $\alpha = 0,55$ ile $\alpha = 0,86$ arasında bulunmuştur. Kısa Semptom Envanteri'nin geçerlik çalışmaları, ölçeğin psikolojik sağlık düzeyini değerlendirmede kullanılabilceğini desteklemektedir.³⁶

1.4.Verilerin Toplanması ve Analiz

Araştırma modeli, "bir araştırmanın amacına uygun ve ekonomik olarak verilerin toplanması, çözümlenebilmesi için gerekli koşulların düzenlenmesine" denir. Koşulların düzenlenmesinde tarama ve deneme modeli olmak üzere iki yaklaşım (model) vardır.³⁷ Araştırmanın ilk aşamasında, gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlıklarına olumlu katkısı olacak konuların belirlenmesi için keşifsel desen kullanılmış, uygulama aşamasında ise deneysel desen tercih edilmiştir. Bu araştırma iki desenin birlikte kullanılması nedeniyle karma desenli bir çalışma olarak nitelenebilir.

Analiz yöntemini seçerken, ölçek puanlarının normal dağılım varsayımını göz önünde bulundurmak önemlidir. Bu varsayımın değerlendirilmesi için çarpıklık ve basıklık istatistikleri incelenmiştir. Deney grubu ile kontrol grubu arasında karşılaştırma yaparken, örneklem gruplarının bağımsız olduğunu dikkate alarak, ölçümlerin normal dağılımı sağlandığında bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır. Normal dağılım varsayımı sağlanmadığında ise Mann Whitney U testi tercih edilmiştir. Deney grubunda ön test-son test ve son test-izleme testi ölçümlerini karşılaştırırken, ölçümlerin bağımlı olduğunu göz önünde bulundurarak, ölçümlerin normal dağılımı sağlandığında bağımlı örneklem t testi kullanılmıştır. Normal dağılım varsayımı sağlanmadığında ise Wilcoxon işaretli sıralar testi tercih edilmiştir. Bu şekilde analiz yöntemi seçimi, verilerin dağılım özellikleri göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

2.Bulgular

2.1.Tanrı Algısı Ölçeğine İlişkin Bulgular

Deney ve kontrol gruplarındaki katılımcıların uygulama öncesi Tanrı Algısı Ölçeği puanlarının (ön test) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için öncelikle ölçek puanlarının normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Ancak, her iki grupta da ölçek puanlarının normal dağılım göstermediği tespit edilmiştir. Bu nedenle Mann Whitney U

³⁶ Şahin ve Durak, "Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI): Türk Gençleri İçin Uyarlanması," 44-56.

³⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Metodu*, 79.

testi kullanılarak analiz gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 3'te sunulmuştur.

	Grup	N	\bar{X}	Medyan	Sıra Ortalaması	Z	p
Sevgi Yönelimli	Deney	32	51,28	57,50	34,89	1,304	0,301
	Kontrol	32	51,38	56,00	30,11		
Korku Yönelimli	Deney	32	19,09	16,00	31,88	0,269	0,788
	Kontrol	32	18,97	17,00	33,13		

Tablo 3. Deney ve Kontrol Grubu Katılımcılarının Tanrı Algısı Ölçeği Ön Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 3'ün incelenmesi sonucunda, deney ve kontrol gruplarının sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu ön test puanları ile korku yönelimli Tanrı algısı boyutu ön test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Bu durum, uygulama öncesinde deney ve kontrol gruplarının sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısı boyutlarındaki puanlarının benzer olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, deney ve kontrol grubu arasındaki Tanrı Algısı Ölçeği son test puanlarındaki farklılığın uygulamadan kaynaklandığı sonucuna varılabilir.

Deney ve kontrol gruplarındaki katılımcıların uygulama sonrası Tanrı Algısı Ölçeği puanlarının (son test) istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için normal dağılım varsayımının incelenmesi amacıyla, öncelikle puanların normal dağılım gösterip göstermediği değerlendirilmiştir. Puanların her iki grupta da normal bir dağılım göstermediği tespit edildiği için, analiz için Mann Whitney U testi tercih edilmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 4'te sunulmuştur.

	Grup	n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ortalaması	Z	p
Sevgi Yönelimli	Deney	32	55,03	57,50	39,06	2,841*	0,004
	Kontrol	32	50,78	53,50	25,94		
Korku Yönelimli	Deney	32	15,50	14,00	27,20	2,286*	0,022
	Kontrol	32	19,37	18,00	37,80		

* $p<0,05$

Tablo 4. Deney ve Kontrol Grubu Katılımcılarının Tanrı Algısı Ölçeği Son Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 4 verilerinin analizi sonucunda, deney ve kontrol gruplarının hem sevgi yönelimli Tanrı algısı hem de korku yönelimli Tanrı algısı boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) belirlenmiştir. Puanların ortalama değerlerine bakıldığında, deney grubundaki katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının kontrol grubundaki katılımcılardan daha yüksek olduğu, aynı zamanda deney grubundaki katılımcıların korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının kontrol grubundakilerden daha düşük olduğu gözlemlenmiştir. Bu sonuçlar, uygulamanın sevgi yönelimli Tanrı algısını artırıcı ve korku yönelimli Tanrı algısını azaltıcı etkiye sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Deney grubundaki katılımcıların uygulama öncesi ve sonrası Tanrı Algısı Ölçeği puanları arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılığı incelemek için, öncelikle normal dağılım varsayımı göz önünde bulundurulmuştur. Deney grubunda, ölçek puanlarının normal bir dağılım sergilemediği tespit edildiğinden, analiz için Wilcoxon işaretli sıralar testi tercih edilmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 5'te sunulmuştur.

	Test	n	\bar{X}	Medyan	Z	p
Sevgi	Ön test	32	51,28	57,50	2,386*	0,017
Yönelimli	Son test	32	55,03	57,50		
Korku	Ön test	32	19,09	16,00	4,905*	0,000
Yönelimli	Son test	32	15,50	14,00		

* $p<0,05$

Tablo 5. Deney Grubu Katılımcılarının Tanrı Algısı Ölçeği Ön Test-Son Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 5'in incelenmesi sonucunda, deney grubundaki katılımcıların hem sevgi yönelimli Tanrı algısı hem de korku yönelimli Tanrı algısı boyutlarında ön test ile son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu ($p<0,05$) görülmektedir. Bu analizde, deney grubunun sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda son test puanlarının ön test puanlarına kıyasla yüksek olduğu, aynı zamanda korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise son test puanlarının ön test puanlarına kıyasla düşük olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda, yürütülen uygulamanın sevgi yönelimli Tanrı algısını artırdığı ve korku yönelimli Tanrı algısını düşürdüğü sonucuna ulaşılabilir.

Deney grubundaki katılımcıların uygulama sonrası (son test) ve uygulamadan belirli bir süre sonrası (izleme testi) Tanrı Algısı Ölçeği puanları arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılığı belirlemek amacıyla, ilk olarak ölçek puanlarının normal dağılım varsayımı göz önünde bulundurulmuştur. Deney grubu verilerinin normal dağılım göstermediği tespit edildiği için, bu karşılaştırmada uygun yöntem olarak Wilcoxon işaretli sıralar testi kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 6'da sunulmuştur.

	Test	n	\bar{X}	Medyan	Z	p
Sevgi Yönelimli	Son test	31	54,87	57,00	0,109*	0,913
	İzleme	31	54,90	57,00		
Korku Yönelimli	Son test	31	15,65	14,00	3,191*	0,001
	İzleme	31	13,87	14,00		

*p<0,05

Tablo 6. Deney Grubu Katılımcılarının Tanrı Algısı Ölçeği Son Test-İzleme Testi Puanlarının İncelenmesi

Tablo 6'da yapılan incelemeden elde edilen sonuçlara göre, deney grubundaki katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu son test-izleme test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>0,05$). Ancak, korku yönelimli Tanrı algısı boyutu son test-izleme test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmıştır ($p<0,05$). Ortalama değerler incelendiğinde, korku yönelimli Tanrı algısı boyutu izleme testi puanlarının son test puanlarından düşük olduğu gözlenmiştir. Sonuçlar, gerçekleştirilen manevi bakım uygulamalarının korku yönelimli Tanrı algısının azaltılmasındaki etkisinin sürdüğüne işaret etmektedir.

2.2.Kısa Semptom Envanterine İlişkin Bulgular

Deney ve kontrol gruplarındaki katılımcıların uygulama öncesi Kısa Semptom Envanteri puanlarının (ön test) arasındaki istatistiksel farklılığın belirlenmesi için, öncelikle bu verilerin normal dağılım varsayımını karşılayıp karşılamadığı değerlendirilmiştir. Anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve somatizasyon boyutlarının en az birinin normal dağılım göstermediği gözlemlenmiştir. Bu nedenle, bu boyutlardaki puanların gruplar arasındaki farklılık analizi için Mann Whitney U testi kullanılmıştır.

Diğer yandan, Kısa Semptom Envanteri hostilete boyutu puanlarının her iki grupta normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir. Bu nedenle, hostilete boyutunda gruplar arasındaki farkı değerlendirmek için ilişkisiz örneklem t testi tercih edilmiştir. İlgili sonuçlar Tablo 7'de sunulmuştur.

	Grup	n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ortalaması	Z	p
Anksiyete	Deney	32	12,66	10,00	32,11	0,168	0,867
	Kontrol	32	12,16	11,50	32,89		
Depresyon	Deney	32	16,22	13,00	32,70	0,087	0,930
	Kontrol	32	14,81	15,00	32,30		
Olumsuz Benlik	Deney	32	14,34	9,50	32,98	0,208	0,835
	Kontrol	32	12,84	11,00	32,02		
Somatizasyon	Deney	32	6,34	4,50	32,14	0,155	0,877
	Kontrol	32	6,50	4,50	32,86		
	Grup	n	\bar{X}	ss	Sd	t	p
Hostilite	Deney	32	9,78	7,22	62	0,419	0,677
	Kontrol	32	9,12	5,13			

Tablo 7. Deney ve Kontrol Grubu Katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri Ön Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 7 analizi sonuçlarına göre, deney ve kontrol gruplarının Kısa Semptom Envanteri boyutlarına ilişkin puanlarında uygulama öncesinde (ön test) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p>0,05$). Bu durum, deney ve kontrol gruplarının uygulama öncesinde söz konusu boyutlarda benzer düzeyde puanlar elde ettiğini göstermektedir. Bu nedenle, Kısa Semptom Envanteri son test puanlarındaki farklılığın uygulamadan kaynaklandığı sonucuna varılabilir.

Deney ve kontrol gruplarının uygulama sonrası Kısa Semptom Envanteri puanları (son test), istatistiksel olarak anlamlı farklılık olup olmadığının belirlenmesi amacıyla normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Kısa Semptom Envanteri somatizasyon boyutu puanlarının en az bir grupta normal dağılım göstermediği gözlemlendiğinden, bu boyut puanlarının deney ve kontrol grupları arasındaki farklılığının analizi için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Diğer yandan, Kısa Semptom Envanteri anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilete boyutu puanları deney ve kontrol gruplarında normal dağılım sergilediğinden, bu boyut puanlarının gruplar arasındaki karşılaştırılmasında ilişkisiz örneklem t testi tercih edilmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 8'de sunulmuştur.

	Grup	n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ortalaması	Z	p
Somatizasyon	Deney	32	6,22	6,00	29,97	1,091	0,275
	Kontrol	32	7,31	6,00	35,03		
	Grup	n	\bar{X}	Ss	Sd	t	p
Anksiyete	Deney	32	8,88	5,99	62	2,723*	0,008
	Kontrol	32	12,97	6,04			
Depresyon	Deney	32	11,84	7,40	62	1,813	0,075
	Kontrol	32	14,75	5,24			
Olumsuz Benlik	Deney	32	9,88	5,84	62	2,286*	0,026
	Kontrol	32	13,16	5,64			
Hostilite	Deney	32	6,22	3,42	62	4,042*	0,000
	Kontrol	32	9,84	3,74			

*p<0,05

Tablo 8. Deney ve Kontrol Grubu Katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri Son Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 8'den elde edilen verilere göre, deney grubu ile kontrol grubu arasında Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve depresyon boyutlarında son test puanları arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır ($p>0,05$). Ancak, Kısa Semptom Envanteri anksiyete, olumsuz benlik ve hostilite boyutlarında deney ve kontrol grupları arasında son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($p<0,05$). Bu bağlamda, deney grubundaki katılımcıların Kısa Semptom Envanteri anksiyete, olumsuz benlik ve hostilite boyutlarındaki ortalama puanlarının kontrol grubundaki katılımcıların puanlarından anlamlı derecede düşük olduğu gözlenmiştir. Bu sonuçlar, uygulamanın katılımcıların anksiyete, olumsuz benlik ve hostilite boyutlarındaki psikolojik durumlarını olumlu yönde etkilediğini ve bu boyutlarda iyileşme sağladığını göstermektedir.

Deney grubunun Kısa Semptom Envanteri ön test ve son test puanlarının farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilk olarak normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Bu bağlamda deney grubundaki katılımcıların Kısa Semptom Envanteri somatizasyon boyutu puanları normal dağılım göstermediği için Wilcoxon işaretli sıralar testi kullanılmış, diğer boyutlara ait ölçek puanları normal dağılım gösterdiği için ise ilişkili örneklem t testi uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 9'da sunulmuştur.

	Grup	n	\bar{X}	Medyan	Z	p
Somatizasyon	Ön Test	32	6,34	4,50	0,193	0,847
	Son Test	32	6,22	6,00		
	Grup	n	\bar{X}	Ss	t	p
Anksiyete	Ön Test	32	12,66	11,56	2,684*	0,012
	Son Test	32	8,88	5,99		
Depresyon	Ön Test	32	16,22	11,63	3,702*	0,001
	Son Test	32	11,84	7,40		
Olumsuz Benlik	Ön Test	32	14,34	11,72	3,187*	0,003
	Son Test	32	9,88	5,84		
Hostilite	Ön Test	32	9,78	7,22	3,708*	0,001
	Son Test	32	6,22	3,42		

*p<0,05

Tablo 9. Deney Grubu Katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri Ön Test ve Son Test Puanlarının İncelenmesi

Tablo 9'un analizi sonucunda, deney grubunda Kısa Semptom Envanteri somatizasyon boyutu ön test ve son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p>0,05$). Ancak, deney grubunda Kısa Semptom Envanteri anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilite boyutları için ön test ve son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmıştır ($p<0,05$). Bu sonuçlara bakıldığında, uygulamanın deney grubundaki katılımcıların anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilite boyutlarındaki semptomlarını azalttığı ve bu semptomlarda iyileşme sağladığı söylenebilir.

Deney grubundaki katılımcıların uygulama sonrası (son test) ve uygulamadan belirli bir süre sonrası (izleme testi) Kısa Semptom Envanteri puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için, öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Somatizasyon boyutu puanları normal dağılım göstermediği için Wilcoxon işaretli sıralar testi kullanılmış, diğer boyutlara ait ölçek puanları normal dağılım gösterdiği için ilişkili örneklem t testi uygulanmıştır. Tablo 10 elde edilen sonuçları içermektedir.

	Grup	n	\bar{X}	Medyan	Z	p
Somatizasyon	Son Test	31	6,23	6,00	3,217*	0,001
	İzleme	31	5,74	5,00		
	Grup	n	\bar{X}	Ss	t	p
Anksiyete	Son Test	31	8,77	6,06	0,926	0,362

	İzleme	31	8,61	6,03		
Depresyon	Son Test	31	11,81	7,52	0,360	0,721
	İzleme	31	11,74	7,14		
Olumsuz Benlik	Son Test	31	9,65	5,79	1,293	0,206
	İzleme	31	9,45	5,71		
Hostilite	Son Test	31	6,19	3,48	2,886*	0,007
	İzleme	31	5,68	2,94		

*p<0,05

Tablo 3. Deney Grubu Katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri Son Test ve İzleme Testi Puanlarının İncelenmesi

Tablo 10'daki veriler incelendiğinde, deney grubundaki katılımcıların Kısa Semptom Envanteri anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik boyutlarındaki son test ve izleme testi puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı ($p>0,05$), yani uygulamanın etkililiğinin devam ettiği görülürken; deney grubunda Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve hostilete boyutlarındaki son test ve izleme testi puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Ortalama ve medyan değerlerine göre, deney grubunun Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve hostilete boyutlarında izleme testi puanlarının son test puanlarından daha düşük olduğu görülmektedir. Bu nedenle, uygulamanın katılımcıların Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve hostilete boyutlarındaki iyileşmeyi sürdürdüğü söylenebilir. Bunun nedeni ise zaman ve süreç farklılıkları, başa çıkma stratejileri ve bireysel farklılıklar olabilir. Çünkü belirli semptomların düzelmesi farklı zaman dilimlerine yayılabilir. Somatizasyon veya hostilete gibi belirli psikolojik özellikler, diğerlerine göre daha uzun bir süreç gerektirebilir. Somatizasyon ve hostilete, kişinin başa çıkma mekanizmaları ve duygusal tepkileri ile yakından ilişkilendirilebilir. Bu boyutlardaki iyileşme, kişinin başa çıkma stratejilerini ve psikolojik zorlukları ele alma yeteneğini geliştirme sürecini yansıtabilir. Katılımcılar arasındaki farklılık, somatizasyon ve hostilete boyutlarındaki iyileşme hızında farklılıklara neden olabilir. Bazı bireyler daha hızlı iyileşebilirken, diğerleri için daha fazla zaman ve çaba gerekebilir.

Tartışma

Yaradan algısının psikolojik sağlık ile ilişkisine yönelik deneysel araştırmalar son 50 yıldır süregelmektedir. Bu araştırmalar örneklerin çeşitliliği, çalışma tasarımlarının farklılığı ve kullanılan yöntemlerin

çeşitliliğine rağmen araştırmacılar arasında Yaradan algısının temel unsurları hakkında geniş bir uzlaşma olduğunu göstermektedir. Özellikle, faktör analizi çalışmaları Tanrı algısı ile “sevgi dolu,” “bağışlayıcı,” “ilgili” ve “koruyucu” gibi bir dizi olumlu özellik arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu göstermektedir.³⁸

Tanrı algısının sevgi yönelimli olması ile psikolojik iyi olma hali arasında pozitif, Tanrı algısının korku yönelimli olması ile psikolojik iyi olma hali arasında negatif bir ilişkinin olduğu söylenebilir.³⁹ Benzer şekilde bireylerin Tanrı algısının alt faktörlerine yönelik algıları ile psikolojik sağlamlık ölçeğinin alt faktörleri arasında olumlu bir ilişki olduğu ifade edilebilir. Bu, bireylerin sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduklarında psikolojik sağlamlık düzeylerinin arttığının bir göstergesidir.⁴⁰

Psikolojik dayanıklılık, yaşamın zorluklarına karşı direnç gösterme yeteneğini ifade eder. Bu bağlamda yapılan bir çalışma⁴¹ Tanrı algısı ile psikolojik dayanıklılık düzeyi arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir. Yüksek psikolojik dayanıklılığa sahip bireyler, Tanrı'yu daha sevgi dolu ve bağışlayıcı bir şekilde algılamaktadır. Olumlu duygularla Tanrı algısına sahip olan bireylerin, yaşama bağlılık seviyeleri ve yaşamı sürdürme motivasyonları daha yüksektir. Özellikle Tanrı'ya güvenle bağlanan bireyler daha sağlıklı sosyal, fiziksel ve duygusal yaşamlar sürdürme eğilimindedir. Daha sıkı sosyal ilişkiler kurmaları kaygı ve endişe seviyelerinin daha düşük olmasına ve daha iyi psikolojik sağlığa sahip olmalarına katkı sağlar.⁴² Bununla birlikte sevgi yönelimli Tanrı algısı ile travma sonrası stres belirtileri arasında pozitif bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Korku yönelimli Tanrı algısına sahip olan bireylerde travma sonrası stres belirtileri daha fazla görülmektedir.⁴³

Çeşitli araştırmaların sonuçları psikolojik sağlık, dini başa çıkma, hoşgörü, Tanrı'ya güvenli bağlanma, psikolojik sağlamlık, psikolojik iyi olma, psikolojik duyarlılık, benlik algısı, benlik saygısı, sabır, umut, mutluluk gibi bir dizi faktör ile sevgi yönelimli Tanrı algısı arasında olumlu

³⁸ Matt Bradshaw ve diğerleri, “Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology,” 646.

³⁹ Beyazıt Yaşar Seyhan, “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler,” 90.

⁴⁰ Bülent Dilmaç ve Ayşenur Çıfci, “14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlamlık İlişkisinin İncelenmesi,” 24.

⁴¹ Emine Erdoğan, “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme,” 239.

⁴² Saffet Kartopu, “Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi,” 900.

⁴³ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, “Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki,” (yüksek lisans tezi), 88.

bir ilişki olduğu göstermektedir. Bununla birlikte başka çalışmalarda da depresyon, hayal kırıklığı, travma sonrası stres belirtileri, suçluluk hissi, şiddet eğilimi, yalnızlık, kaygı ve öfke gibi faktörler ile korku yönelimli Tanrı algısı arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır.

Gaziler ile yürütülen bu araştırma DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarının katılımcıların Tanrı algısına etkisi incelemiştir. Araştırma sonuçları manevi bakım uygulamalarının katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısını artırdığını ve korku yönelimli Tanrı algısını azalttığını göstermektedir. Bu bulgular daha önce yapılan çalışmaların sonuçları ile uyumlu bulunmuştur. Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasındaki ilişkilere odaklanan ve bu bağlantının insanların zihinsel ve duygusal iyi oluşlarına etkisini inceleyen çalışmalar, sevgi yönelimli Tanrı algısının psikolojik sağlık üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip bireyler daha sürdürülebilir bir zihinsel sağlığa sahip iken, korku yönelimli Tanrı algısına sahip bireyler ceza ve reddedilme korkusu gibi olumsuz duygular yaşayabilmektedir.⁴⁴ Bununla beraber sevgi yönelimli Tanrı algısının depresyon, anksiyete, somatizasyon, hostilite ve olumsuz benlikle negatif bir ilişkisi olduğu, korku yönelimli Tanrı algısının ise bu olumsuz etkileri artırdığı ifade edilebilir.⁴⁵

Bireylerin öfke yaşantılarını azaltmada ve benlik algılarını daha pozitif hale getirmede sevgi yönelimli Tanrı algısının önemli bir rolü vardır.⁴⁶ Ayrıca Tanrı'yı bu şekilde algılamının bireylerin psikolojik iyi oluş haline katkı sağladığı⁴⁷ ve sosyal kaygı seviyelerini azalttığı dolayısıyla bireylerin Tanrı'yı sevgi dolu, rahatlatıcı, bağışlayıcı bir varlık olarak algılamalarının, kendilerini iyi hissetmelerine ve kaygı düzeylerinin düşmesine katkı sağladığı söylenebilir.⁴⁸

Literatürdeki çalışmalara dayanarak Kısa Semptom Envanteri'nde yer alan anksiyete, depresyon, olumsuz benlik algısı, hostilite ve somatizasyon gibi faktörlerle çeşitli değişkenler arasında önemli ilişkiler bulunduğu söylenebilir. Araştırma sonuçlarına göre, Kısa Semptom Envanteri ile sevgi

⁴⁴ Zahra Khaksari ve Zohreh Khosravi, "Positive and Negative Conception of God and Its Relationship with Student's Self-Esteem and Mental Health," 66.

⁴⁵ Halil İbrahim Özasma, *Eşler Arası İletişim ve Maneviyat*, 233; Özlem Güler Aydın, "Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü," (doktora tezi), 110.

⁴⁶ Ayşe Koç, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı," (yüksek lisans tezi), 86.

⁴⁷ Nuran Erdoğruca Korkmaz, "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma," 108.

⁴⁸ Veysel Uysal ve diğerleri, "Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler," 234.

yönelimli Tanrı algısı, Tanrı'ya güvenli bağlanma, sevgi, öz saygı, psikolojik iyi oluş, algılanan sosyal destek, anlam duygusu ve benlik algısı arasında olumlu ilişkiler bulunmaktadır. Diğer yandan, Kısa Semptom Envanteri ile korku yönelimli Tanrı algısı, genel kaygı, ölüm kaygısı, sıkıntı, tükenmişlik, kişiler arası duyarlılık, otoriter anne baba tutumu, düşmanca duygular ve öfke arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırmada elde ettiğimiz verilere göre gazilere yönelik gerçekleştirilen manevi bakım uygulamalarının gazilerin Kısa Semptom Envanteri'ne ait puanlarında ve psikolojik sağlıkları üzerinde önemli bir rol oynadığı sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla manevi bakım uygulamalarının bu önemli topluluk için bir güçlenme ve iyileşme kaynağı olacağını ifade edebiliriz.

Sonuç

DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarının gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlık puanlarına olan etkisi Tanrı Algısı Ölçeği ve Kısa Semptom Envanteri vasıtasıyla ulaşılan puanlar üzerinden değerlendirilmiştir. Elde edilen sonuçlar DOMAB kapsamındaki uygulamaların gazilerin Tanrı algısı ve psikolojik sağlık puanlarını farklılaştırdığını göstermiştir. Buna göre araştırmanın temel hipotezi olarak belirlenen “Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı kapsamındaki uygulamalar ile gazilerin Tanrı algısı puanları ve psikolojik sağlık düzeyi puanları farklılaşacaktır.” tezi desteklenmiştir. Tanrı algısına ilişkin; “DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarına katılan bireylerin Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeği puanları, uygulama öncesi puanlarına ve uygulamalara katılmayanların (kontrol grubunun) puanlarına göre artacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğine ait son test puanları ön test puanlarından yüksek olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Korku Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğine ait son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Tanrı Algısı Alt Ölçeklerinden alınan izleme testi puanları ile son test puanları arasında anlamlı bir fark meydana gelmeyecektir. Başka bir ifade ile DOMAB programı kapsamındaki uygulamaların etkisi devam edecektir.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğinden alınan son test puanları kontrol grubu katılımcılarının Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı Alt Ölçeğinden aldıkları puanlarına göre artış olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Bu bağlamda Tanrı algısına ilişkin veriler incelendiğinde şunlar ifade edilebilir:

(a) DOMAB kapsamında yapılan uygulamalar, gazilerin Tanrı algısı puanlarını farklılaştırmıştır; deney grubu katılımcılarının sevgi yönelimli Tanrı algısı son test puanlarında ön test puanlarına göre artış, korku yönelimli Tanrı algısı son test puanlarında ise ön test puanlarına göre düşüş gerçekleşmiştir. Deney grubu katılımcılarına üç ay sonra yapılan izleme testinde kalıcılığın devam ettiği ve uygulamanın korku yönelimli Tanrı algısını düşürmedeki etkisinin sürdüğü tespit edilmiştir. Psikolojik sağlığa ilişkin; “DOMAB kapsamındaki manevi bakım uygulamalarına katılan bireylerin Kısa Semptom Envanteri’nden aldıkları puanları, uygulama öncesi puanlarına ve uygulamalara katılmayanların (kontrol grubunun) Kısa Semptom Envanteri puanlarına göre daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının anksiyete son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının depresyon son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının olumsuz benlik son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının somatizasyon son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının hostilete son test puanları ön test puanlarından daha düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri izleme testi puanları ile son test puanları arasında anlamlı bir fark meydana gelmeyecektir. Başka bir ifade ile DOMAB kapsamındaki uygulamaların etkisi devam edecektir.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. “Deney grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri son test puanları kontrol grubundan düşük olacaktır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Bu bağlamda psikolojik sağlığa ilişkin veriler incelendiğinde şunlar ifade edilebilir: (b) DOMAB kapsamında yapılan uygulamalar, gazilerin psikolojik sağlık puanlarını farklılaştırmış; deney grubu katılımcılarının Kısa Semptom Envanteri son test puanlarında ön test puanlarına göre düşüş gerçekleşmiştir. Yapılan uygulama ile katılımcıların anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilete durumlarından iyileşme yaşandığı söylenebilir. Üç ay sonra gerçekleştirilen izleme testinde de uygulamanın etkililiğinin devam ettiği görülürken, katılımcıların Kısa Semptom Envanteri somatizasyon ve hostilete boyutlarında tespit edilen iyileşmenin devam ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla DOMAB kapsamında gazilere yönelik gerçekleştirilen manevi bakım uygulamalarının gazilerin Tanrı Algısı Ölçeği

ve Kısa Semptom Envanteri puanlarında olumlu etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 31.05.2021, Karar no:201 / This research is conducted with the permission of the Humanities Ethics Committee of Ankara University, decree no: 201, 31.05.2021
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Muhammed TOSUN %50, Öznuur ÖZDOĞAN %50

KAYNAKÇA

- Aydın, Özlem Güler. "Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.
- Baştürk, Savaş ve Mehtap Taştepe. "Evren ve Örneklem." *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Savaş Baştürk, içinde 129-159. Ankara: Vize Yayıncılık, 2013.
- Bei-Hung Chang, Nathan R. Stein, Kelly Trevino, Max Stewart, Ann Hendricks ve Lara M. Skarf. "Spiritual Needs and Spiritual Care for Veterans at End of Life and Their Families." *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* 29:8 (2012): 1-8.
- Bradshaw, Matt, Christopher G. Ellison ve Kevin J. Flannelly. "Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47:4 (2008): 644-659.
- Currier, Joseph M., Jason M. Holland ve Kent D. Drescher. "Spirituality Factors in the Prediction of Outcomes of PTSD Treatment for U.S. Military Veterans." *Journal of Traumatic Stress* 28:1 (2015): 57-64.
- Demirli, Aylin. "Terörizm, Psikososyal Etkileri ve Müdahale Modelleri." *Turkish Psychological Counseling & Guidance Journal* 4:35 (2011): 66-78.
- Dınvar, Parvaneh Ebrahimi. "Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.
- Dilmaç, Bülent ve Aysenur Çıfci. "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkisinin İncelenmesi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1:1 (2019): 14-28.
- Duran, Songül ve Gül Ünsal. "Çankırı İlindeki Şehit Aileleri ve Malul Gazilerin Psikolojik Dayanıklılık ve Depresif Durumlarının Belirlenmesi." *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5:2 (2014): 158-163.

- Duyan, Veli, Kamil Yazıcıoğlu, Kasım Karataş, Mehmet Taşkaynatan, Gülsüm Çamur Duyan ve Sinem Aksu. "Sosyo-Demografik Özelliklerin, Hastalık Sürecinin ve Sosyal Desteğin Gazilerin Benlik Saygısı ve Kaygı Düzeyine Etkisi." *Ufku Ötesi Bilim Dergisi* 1 (2005): 5-16.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmâ'îl. *Saḥīḥu'l-Buḥārī (el-Cāmī'u'ş-Şaḥīḥ)*. Beyrut: Dârül Bevâiril İslamiyye, 1989.
- el-Cāhiz, Ebū 'Uşmān 'Amr b. Baḥr. *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*. Çev. Ramazan Şeşen. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1967.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemi." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12:29 (2015): 223-246.
- Erkuş, Adnan. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Fraenkel, Jack R., Norman E. Wallen ve Helen H. Hyun. *How to Design and Evaluate Research in Education*. 8. baskı. New York: Mc Graw-Hill, 2012.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48:1 (2007): 123-133.
- Güloğlu, Berna ve Özlem Kararırmak. "Güneypoğu Gazilerinde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Gelişimi." *Anatolian Journal of Psychiatry* 14:3 (2013): 237-244.
- Halcomb, Elizabeth J. ve Louise Hickman. "Mixed Methods Research." *Nursing Standard: Promoting Excellence in Nursing Care* 29:32 (2015): 41-47.
- Hatun, Osman. "Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları: Bir Gömülü Teori Araştırması." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru." *Değerler Eğitimi Dergisi* 4:12 (2006): 29-63.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Çev. Zakir Kadiri Urgan. II. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Metodu*. Ankara: Hacettepe Taş Kitapçılık, 1984.
- Kartopu, Saffet. "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi." *Electronic Turkish Studies* 9:2 (2014): 887-903.
- Khaksari, Zahra ve Zohreh Khosravi. "Positive and Negative Conception of God and Its Relationship with Student's Self-Esteem and Mental Health." *Journal of Life Science and Biomedicine* 2:3 (2012): 62-68.
- Kıraç, Ferdi. "Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007.
- Koç, Ayşe. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.
- Kopacz, Marek S., Donna Ames ve Harold G. Koenig. "Association Between Trust and Mental, Social, and Physical Health Outcomes in Veterans and Active Duty Service Members With Combat-Related PTSD Symptomatology." *Frontiers in Psychiatry* 9 (2018): 1-9.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Çev. Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Okçu, Derya. "Uluslararası Terör ve Türkiye'ye Etkileri." Yüksek Lisans Tezi, Ufuk Üniversitesi, Ankara, 2009.
- Özasma, Halil İbrahim. *Eşler Arası İletişim ve Maneviyat*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Özdoğan, Öznur. "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması." *5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Kitabı, Üsküp/Kuzey Makedonya*, ed. Özcan Güngör, içinde 907-912. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Özen, Yener ve Abdulkadir Gül. "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu." *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 394-422.
- Özerkmen, Necmettin. "Terör, Terörizm ve Radikal İslamcı Terör." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44:2 (2004): 247-265.
- Pietrzak, Robert H. ve Steven M. Southwick. "Psychological Resilience in OEF-OIF Veterans: Application of a Novel Classification Approach and Examination of Demographic and Psychosocial Correlates." *Journal of Affective Disorders* 133:3 (2011): 560-568.
- Rabon, Jessica Kelliher, Jameson K. Hirsch, Andrea R. Kaniuka, Fuschia Sirois, Byron D. Brooks ve Kristin Neff. "Self-Compassion and Suicide Risk in Veterans: When the Going Gets Tough, Do the Tough Benefit More From Self-Compassion?." *Mindfulness* 10:12 (2019): 2544-2554.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2014): 65-97.
- Smith-MacDonald, Lorraine, Jill M. Norris, Shelley Raffin-Bouchal ve Shane Sinclair. "Spirituality and Mental Well-Being in Combat Veterans: A Systematic Review." *Military Medicine* 182:11-12 (2017): e1920-e1940.
- Straus, Elizabeth, Sonya B. Norman, Jessica C. Tripp, Michelle Pitts ve Robert H. Pietrzak. "Purpose in Life and Lonscientiousness Protect Against the Development of Suicidal Ideation in US Military Veterans With PTSD and MDD: Results From the National Health and Resilience in Veterans Study." *Chronic Stress* 3 (2019): 1-10.
- Şahin, Nesrin H. ve Ayşegül Durak. "Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI): Türk Gençleri İçin Uyarlanması." *Türk Psikoloji Dergisi* 9:31 (1994): 44-56.
- Şar, Vedat. "Savaş ve Terör Yaşantılarında Travma Sonrası Stres." *Okmeydanı Tıp Dergisi* 33 (2017): 114-120.
- Uysal, Veysel, S. Nazlı Batan, Selma Baş ve Hakan Zafer. "Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler." *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 11:42 (2014): 221-237.
- Yağlı Soykan, Semra Nurdan. "Şehit Yakınlarının Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Emniyet Mensubu Şehitlerin Yakınlarına Yönelik Manevi Bakım Uygulamaları." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2020.
- Yazıcıoğlu, Kamil, Veli Duyan, Kasım Karataş, Ahmet Özgül, Bilge Yılmaz, Gülsüm Çamur Duyan ve Siner Aksu. "Effects of Sociodemographic Characteristics,

- Illness Process, and Social Support on the Levels of Perceived Quality of Life in Veterans." *Military Medicine* 171:11 (2006): 1083-1088.
- Yıldız, Mualla, F. Zeynep Belen, Kübra Türkmen Arslan ve Halil İbrahim Özasma. "Defense Mechanism Against Mortality Salience in Turkish Muslim Population." *Dini Araştırmalar* 20:52 (2017): 33-55.



Manevi Danışmanlık Sürecinde Karşılaşılan Direnç Noktaları ve Bununla Baş Etmeye Çalışan Manevi Danışman Yeterlilikleri

BÜŞRA ER ÖZDEMİR

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye
İstanbul University, Graduate School of Social Sciences, Türkiye
busrraerr.97@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-0369-9843>

GÜLÜŞAN GÖCEN

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
İstanbul University, Faculty of Divinity, Türkiye
gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4856-9653>

Öz

Bu makale manevi danışmanların danışma sürecinde danışanlarca ortaya konan direncin sebepleri ve görünümünü, danışmanların bununla nasıl başa çıkma becerisi gösterdiklerini, görüşmede ele aldıkları meseleyi manevi alana getirebilme etkililiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Durum deseninde hazırlanmış bu nitel araştırmada, çalışma grubu kartopu ve zincir örnekleme yöntemiyle oluşturulmuştur. 6'sı kadın, 4'ü erkek, 30-55 yaş aralığında (yaş ortalaması 38), İstanbul'da halen hastanelerde manevi danışmanlık yapan, ortalama 4 yıldır bu görevde yer alan, ağırlıklı olarak lisansüstü eğitime sahip 10 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Betimsel analiz ile (a) manevi danışman tanımına, (b) danışan direncine karşı manevi danışmanın yeterliliklere, (c) direncin görünümüleri, sebepleri ile (d) direnci aşmada kullandıkları yöntemlere ait temalarda çözümlenmeler yapılmıştır. Manevi danışmanların danışanlar tarafından karşılaştıkları direnç karşısında; güven vererek (i), samimi ortam oluşturarak (ii) ve konuşmayı doğru yönlendirerek (iii) baş ettikleri tespit edilmiştir. Manevi danışmanların, sorularla yönlendirme (i), danışmanlık becerilerini kullanma (ii), danışanın inancına göre ilerleme (iii), danışana güven verme (iv) ve danışanın cesaretlendirilmesiyle kendisinin mesele edindiği manevi noktayı açması (v) ile danışmanın seyrinin manevi alana ilerlediği öne çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manevi Danışmanlık, Manevi Danışman, Danışan Direnci, Manevi Danışmada Direnç Yönetimi, Yeterlilik, Direncin Üstesinden Gelme.

Points of Resistance in the Spiritual Counseling Process and the Competencies of the Spiritual Counselor Trying to Cope with It

Abstract

This article aims to reveal the causes and manifestations of the resistance that spiritual counsellors encounter in the counselling process, how the counsellors show the ability to manage with it, and how effectively they carry the issue they discuss into the spiritual field. In this qualitative research designed as a case study, the study group has been formed using snowball and chain sampling method. Semi-structured interviews are conducted with 10 people, 6 females and 4 males, aged between 30-55 years (average age 38), who currently work as a spiritual counsellor in hospitals in Istanbul and have been in this position for an average of 4 years most of them holding postgraduate degrees. Descriptive analysis is conducted on thematic areas related to (a) the definition of spiritual counseling, (b) the competencies of spiritual counselors in the face of client resistance, (c) manifestations and reasons for resistance, and (d) methods used to overcome resistance. In dealing with resistance encountered from clients, spiritual counselors are found to cope by instilling trust (i), creating a sincere atmosphere (ii), and effectively guiding the conversation (iii). Notably, spiritual counselors guide clients through questioning (i), utilize counseling skills (ii), progress according to the client's beliefs (iii), instill confidence in the client (iv), and encourage the client to address their spiritual concerns (v), highlighting the progression of counseling into the spiritual domain.

Keywords: Spiritual Counseling, Client Resistance, Resistance in Spiritual Counseling, Managing Resistance in Spitual Counseling, Overcoming Resistance.

Giriş

İnsanların maddi ihtiyaçları kadar birtakım manevi ihtiyaçları da bulunmaktadır. İnsan olmak, bir bütünlük içeriyorsa maddi ve manevi tüm istek ve ihtiyaçlarıyla kapsanmayı da gerekli kılmaktadır. Kişinin ve toplumun olgunluk ve mutluluğu, denge ve uyumu için bir dine/inanca yönelmesi, bu ihtiyaçların karşılanmasında önemli başvuru noktası olagelmıştır.¹ Bununla birlikte maddi istek ve ihtiyaçlardan farklı olarak manevi alan daha spesifik, soyut, kompleks yapısı nedeniyle ayrı bir anlama, işleme, aktarma becerisi gerektirmesi diğer taraftan insanın insanla etkileşimi ile aktiflenmesi, insanlara destek verebilecek, dertlerine/problemlerine dini referanslar ile çözümler bulabilecek, onların yanında olabilecek kişileri olan ihtiyacını da öne çıkarmıştır. Yüzyıllardır insanın insanla iyileşmesi geleneğinin bir uzantısı olarak “manevi bakım”, “danışmanlık” ve “rehberlik”, -kelimelerinden de anlaşılacağı üzere- farklı isimlerde, zamanlarda ve disiplinlerde var olmuştur. Bugünse Batı literatüründe çok disiplinli bir alan olarak “pastoral care” veya “spiritual counseling” ifadeleri ile kullanılmakta olup ülkemizde ise daha çok “manevi

¹ Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji,” 130; Crystal Park, “Din ve Anlam,” 46-47.

bakım ve danışmanlık”, “manevi danışmanlık ve rehberlik” gibi isimlendirmelerle karşımıza çıkmaktadır.²

Bir kişiye karşı duyulan sevgiden dolayı onunla ilgilenme, ihtimam gösterme gibi anlamlara gelen manevi danışmanlık; kişinin kendini ve yaşadıklarını anlamlandırması, maddi ve manevi sıkıntılarını çözebilmesi, hayatıyla ilgili gerçekçi kararlar alabilmesi, çevresine sağlıklı bir şekilde uyum sağlayabilmesi, hayatının amacıyla uyumlu dengede bir yaşam sürebilmesi için kendi inancı veya dini referanslarından destek alarak iyileşmesi ve gelişmesi için bu alanda eğitilmiş olan kişilerin vermiş olduğu yardıma verilen isimdir.³ Ağilkaya-Şahin’in (2017) en yalın haliyle tanımladığı üzere; “insanın kendisine yardım etmesine yardımdır.”⁴

Türkiye’de cezaevleri, çocuk esirgeme kurumları, huzurevleri, öğrenci yurtları gibi kurumlarda yer açılan manevi danışmanlık ve rehberlik (MDR) alanının, hem teoride hem pratikte birtakım eksiklikleri bulunsa da zamanla yaygınlaştığı, geliştiği ve daha fark edilir olmaya başladığı görülmektedir.⁵ Bununla eş zamanlı olarak ülkemizde ilahiyat, sosyal hizmetler, psikoloji ve PDR gibi lisans programlarında seçmeli dersler, lisansüstü programlarda tezli ve tezsiz yüksek lisans programları çoğalırken uzaktan eğitimle birlikte yüz yüze sertifika programlarında manevi danışmanlık ve rehberlik alanı yoğun ilgi görmeye devam etmektedir.

Manevi danışman, insanların inanç dünyalarının yaşamlarına etkilerini fark etmelerini sağlayarak onların din veyahut maneviyat ile ilişkilendirdiği problemleriyle başa çıkmalarında danışma teknikleriyle birlikte dini manevi yöntemleri birlikte kullanan kişidir.⁶ Manevi danışmanlık hizmetinin yürütüldüğü alanların ortak özelliği, dezavantajlı grupları bünyesinde barındırmasıdır. Dolayısıyla bu hizmeti dezavantajlı bireylerle yürütecek olan kişilerin gerekli yeterliklerinin bulunması ayrıca önem arz etmektedir. Yeterlik konusunda ilk olarak manevi danışmanın kişisel yeterlik göstermesi

² Ömer Faruk Söylev, “Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği,” (doktora tezi), 298; Zuhâl Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 23; Mustafa Koç, “Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma,” 210-212.

³ Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji,” 132; Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası I*, 41-45.

⁴ Zuhâl Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 23.

⁵ Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 237; Aysun Özkan, “Türkiye’de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması” (doktora tezi); Aysun Bahadır, “Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimi: Almanya KSA Modeli ve Türkiye’de Uygulanması,” (doktora tezi), 29.

⁶ Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 34; Halil Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 8; Sevdâ Düzgüner ve Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, 24.

gerekmektedir.⁷ Bir insanla yardım edici bir ilişki kurulabilmesi, insanın kendisiyle böyle bir ilişki kurabilmesine bağlıdır. Bu anlamda diğer özelliklerin yanında kişinin kendisiyle kurduğu ilişki büyük önem arz eder. Manevi danışmanlık yapacak olan kişinin öncelikle kendini keşfetmesi ve kendi dini değerlerinin farkında olması elzemdir.⁸

Manevi danışmanlığı, psikolojik danışmanlıktan ayıran en önemli ayrıcalardan biri, “din”dir.⁹ Akademik psikolojinin din, inanç ve kültüre bakışı, modern bilim düzleminde pozitivisttir. Bu sebeple psikolojik danışmanlıklarda kişinin bütüncüllüğüne hitap edebilme, kişinin manevi boyutunu kavrayabilme konusunda psikolojinin bakışının darlığı, önemli bir sorunsaldır.¹⁰ İnsanın hem metafiziksel ihtiyacı hem de fiziki dünyadaki ihtiyaçları çerçevesinde kutsal evren ve insan/insanlar ile ilişkisini düzenleyen inanç ve dini sistemler, kişinin sağlıklı ilişkiler kurabilmesini ve potansiyellerini en iyi şekilde kullanarak anlamlı ve huzurlu bir yaşam kurabilmesini sağlarlar.¹¹ Bundan dolayı manevi danışmanlığın yapı taşlarından biri olmuştur.

Manevi danışmanlık, psikolojik danışmanlığın aksine insanın problemlerine din çerçevesinde çözümler bulmaya çalışırken amacı, onlara yaşam sorunlarıyla birlikte inanç sorunlarında da yardımcı olabilmektir. Bu çerçevede manevi danışmanların dini boyutta gerekli yeterliğe sahip olmaları gerekmektedir. Genel dini bilgilerden önce kendi inancından emin olmalı ve varoluşsal sorunlarına kendi içinde cevaplar verebiliyor olmalıdır. Bununla birlikte -Müslümanlara yönelik bir manevi danışmanlık yapılacaksa- İslam inanç, ibadet ve ahlak esaslarını bilmeli, ayet ve hadisleri yorumlayabilmeli, Kur’an’ı Kerim’de insanlara verilmek istenen mesajlar, işlenen konular, kıssalar hakkında bilgi sahibi olmalı, o dinin insana ve hayata bakışı, hayatın anlam ve amacını yorumlama şeklini bilmelidir; yani

⁷ Faruk Caner Yam, “Psikolojik Danışmanların Tükenmişlik Düzeyleri, İş Doyumu/Mesleki Memnuniyet Düzeyleri ve Psikolojik Danışma Öz Yeterlikleri: Türkiye’de Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi,” 125.

⁸ Ağlıkaya-Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 80; Hatice Kılınçer, “Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma,” 57.

⁹ Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 13.

¹⁰ Deniz Canel Çınarbaş, “İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye’de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri,” 28; Fuad Bakioğlu, “Psikolojik Danışman Adaylarının Özyeterlikleri ile Kültüre Duyarlılıkları, Cinsiyet Roller ve Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi,” (doktora tezi), 19.

¹¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 32; Göcen, *Kavram Atlası I*, 6.

kişinin dini ve manevi inançla uygulamalarını o kültürel bağlam içinde tanımlayabilmelidir.¹²

İletişim yeterliği, manevi danışmanda olması gereken bir diğer unsurdur. Bununla manevi danışmandan beklenen, güzel konuşma becerisine sahip olması, açık, net ve anlaşılır bir dille konuşması, insanlarla iyi ilişkiler kurabilmesi, iyi bir dinleyici olması ve kişilerarası ilişkilerinde başarılı olmasıdır.¹³ Aynı zamanda manevi danışman, olaylara geniş yelpazelerden bakabilecek donanımına sahip olmalıdır. Maneviyatı kapsamlı bir şekilde her yönüyle (inançlar, ritüeller) ele alabilmesi gerekir; önemli noktalar göz ardı edildiği takdirde danışanın değişim yolculuğunu olumsuz etkileyebilmektedir. Bunun yanında danışma sürecinde sadece maneviyat odaklı olmak, danışanın başvuracağı diğer meselelerin çözümünü zorlaştırmaktadır.¹⁴

Manevi danışmanlıkta olması gereken bir diğer yeterlik, psikolojik yeterliktir. Manevi danışmanlığı psikolojik danışmanlıktan ayıran unsurlar olduğu gibi ikisini birleştiren unsurlar da mevcuttur. Manevi danışmanlar her ne kadar psikolog ya da psikiyatrist olmasa da ilk yardım düzeyinde psikoloji bilgisine sahip olmaları gerekmektedir.¹⁵ Manevi danışmanlık bir alan/disiplin olarak insanı merkez almasına ve ona destek verme bakımından psikolojiye yardımcı olmak istemesine karşın ülkemizde din ve psikoloji ilişkisinin birbirinin karşıtı ya da muadili gibi görme tutumu sebebiyle her iki taraftan da birtakım ön yargılarla karşılaşmaktadır.¹⁶ Manevi danışmanı, danışmanlık sürecine girerken -bu sebepten- kişisel bağlamdan önce dini ve manevi konuları konuşabilmede sosyal, kültürel, dini ve tarihi ve siyasi faktörlerden etkilenen geniş tabanlı bir konteksten yansıyan direnç karşılamaktadır. Bu makalede kişisel dirence

¹² Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği," 299; Turgay Şirin, *Manevi Danışma ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İHSAN Modeli ve Vaka Sunumu*, 196-198.

¹³ Ağlıkaya-Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 80; Bahadır, "Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimi: Almanya KSA Modeli ve Türkiye'de Uygulanması," 33-40.

¹⁴ Nihal İşbilin, "Manevi Danışmanlık Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Morristown Tıp Merkezi Healthcare Chaplaincy (ABD Örneği)," 612-613.

¹⁵ Gülüşan Göcen, "Danışmanın Maneviliğinin Gerekliği Üzerine: Dini İçerikli TV Programlarında Soruların Sorular Üzerine Nitel bir Araştırma," 311; Mevrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış," 1279-1281.

¹⁶ Kılınçer, "Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma," 57; Keşer Çağlan ve Gülüşan Göcen, "Psikolojik Yardım Alanının Dini/Manevi Açısından Damgalanması ve Bu Süreci Yaşayanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerinden Beklentileri," 169.

odaklanılacağından ve bu sosyal konteksin daha geniş ve detaylı alınması yerinde olacağından makalenin sınırlılığı sebebiyle kısmen değinilecektir.

Psikolojik danışmanlıkta olduğu gibi manevi danışmanlıkta da belirli ön yargılardan dolayı danışanların görüşmelerde danışmana karşı bir tutum sergileyerek ona ve görüşmeye duvar ördüğü görülmektedir. Sergilenen bu tutum psikoterapide “direnc” kavramıyla açıklanmaktadır.¹⁷ Modern psikolojide direnc kavramının kökeni, Freud’un psikodinamik geleneğine kadar gitmektedir. Terapi uygularken Freud, danışanlarında tekrarlayıcı bir biçimde ortaya çıkan ve terapiye karşı duran bir gücün varlığını yani danışanların göstermiş olduğu direnci fark eder. Danışan konuşurken duraklayabilir, söylediği bir sözü defalarca düzeltmeye çalışabilir, giysisinin bir parçası ile oynayarak dikkat dağıtabilir, konuyla alakasız sorular sorarak konuyu dağıtmaya çalışabilir. Danışanlar direnc gösterirken konuşmalar bile anlamsız çağrışımlarda bulunarak duygu ve düşüncelerini çeşitli savunma mekanizmaları kullanarak danışmanın ve danışma sürecinin önüne bir engel olarak koyar. Ona göre direnc, aktarıma yönelik bir savunmadır.¹⁸

Psikoloji literatüründe direnc; konuşma direnci, mahremiyet direnci, katılım direnci, ilişkiyel direnc, çözüme direnc ve kurallara direnc gibi çeşitli formlarda görülebilmektedir. Benzer direnc türleri manevi danışmanlık sürecinde de görülebilmektedir. En çok karşılaşılan direnc türlerinden biri olarak kabul edilen konuşma direnci, danışanın yeterli düzeyde konuşmamasını ifade etmektedir. Uzun süre sessiz kalan danışanlar konuşmaya direnirler. Bunun yanında konuştuklarında da kendi yaşantıları ve duygularından ziyade farklı konulara geçişler yaparlar. Genel olarak “evet”, “hayır”, “bilmiyorum” gibi kısa cevaplar vererek asıl konuşulması gereken konuları geçiştirirler. Aynı zamanda, danışmana da gerekli gereksiz hatta cevabını bildiği sorular sorarak zaman geçirirler.¹⁹

Mahremiyet direnci ise danışanların mahrem yönlerini danışmanıyla paylaşırken konu her ne kadar önemli olsa da ayrıntıya inmeden yüzeysel konuşmalar yapmasını ifade eder. Kısa ve konuyla alakalı olmayan bilgilendirici yanıtlar verir. Sorumluluk direnci olarak da bilinen katılım direnciyse danışanın görüşme sürecinde kendisinden beklenen sorumluluğu ve katılımı göstermemesidir. Bu direnci gösteren danışanlar, genelde kendi

¹⁷ Erdinç Öztürk ve Hülya Ayhan, “Psikoterapinin Temel İlkeleri ve Temel Bileşenleri,” 146.

¹⁸ Ezgi Tuna, “Psikoterapide Direnci Anlamak ve Direncle Çalışmak,” 11.

¹⁹ İsa Özgür Özer, “Terapötik Yolculukta Bir Tümsek: Direnc,” 224; Ağılıkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 80.

sorunlarını dışsallaştırarak çevresindeki insanları suçlarlar. Bu kişilerden "Bu benim problemim değil." ifadesi çokça duyulur.²⁰

İlişkisel direnç, danışan ve danışman arasındaki ilişkinin antiterapötik bir hale geldiğini göstermektedir. Danışan, danışmanına karşı kişisel ilgi gösterebilir, danışmana karşı düşmanlıktan cinsel arzuya kadar uç duygular geliştirebilir. Ayrıca danışmanı sürekli tartışma haline girerek eleştirmesi, yeteneğini sorgulaması danışanların bu noktada yaptığı kalıp davranışlardır. Çözümüne direnç ise danışanların problemlerinin çözümlerine yanaşmamalarıdır. Kendini anlamaya karşı olmak, kişisel sorunlarını reddetmek, şimdiki yaşamak yerine geçmişe ya da geleceğe takılı kalma, problemlerin çözümünü yok sayarak belirtilerle uğraşmak gibi davranışlar direncin bu boyutunu temsil etmektedir.²¹ Son olarak ele alacağımız kurallara direnç ise danışanın danışma sürecinde belirli olan kurallara bilinçli olarak uymamasını ifade eder. Danışanın randevuya sürekli geç gelmesi, ücret ödememesi, danışmana bir şeyler satmaya çalışmak gibi davranışlar bu direnç çeşidine girmektedir.²²

Danışanların direnç göstermesine sebep olarak birden çok faktör sayılmaktadır. Ağılıkaya-Şahin, içsel ve dışlar nedenler olmak üzere iki faktörde incelemiştir.²³ Buna göre kişinin bulunduğu yer, zaman, kişi, bağlam dışsal direnç faktörlerini oluştururken kendi kendine halledebileceği böyle kontrol ve güven altında olduğu inancı, problem hakkında konuşmanın kaygı artırması, duygu ve düşüncelerinin konuşursa kontrolden çıkacağı ve yaşamını zorlaştıracağı düşüncesi içsel direnç faktörlerini oluşturmaktadır.

Dış direnç faktörlerinden sayılabilecek sosyokültürel etmenlerin direnci ortaya çıkarmadaki etkisi, oldukça fazladır.²⁴ Mesela aile hayatıyla alakalı mevzular mahrem sayıldığından dolayı onları başkalarına anlatmak bazı kültürlerde ayıplıdır. Bu da danışanların belirli konuları anlatmalarında direnç göstermelerine sebep olmaktadır. Bunun yanında ataerkil kültürde büyümüş bir erkek, duygularını tamamıyla belli etmeyi ve özellikle kadınlara duygularından bahsetmeyi güçsüzlük olarak algıladığından dolayı direnç gösterebilmektedir. Kimi kadınlar ise dini ve

²⁰ Polat Tunçer, "Değişim Yönetimi Sürecinde Değişime Direnme," 376.

²¹ Meryem Akoğlan Kozak ve Volkan Genç, "Değişim Sürecinde Ortaya Çıkan Direnci Önlemede Duyguların Yönetiminin Önemi: Hizmet İşletmeleri Açısından Bakış," 85.

²² Tunçer, "Değişim Yönetimi Sürecinde Değişime Direnme," 376; Özer, "Terapötik Yolculukta Bir Tümsek: Direnç," 222-225.

²³ Ağılıkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 15.

²⁴ Muharrem Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler," 205.

kültürel altyapılarından dolayı erkeklere kendilerini açamamaktadır.²⁵ Aynı zamanda geçmişten gelen acı tecrübeler, geçmişin acı tecrübelerinin yeniden canlanma korkusu, kişinin kendisine kendisinden başkasının yardım edemeyeceği inancı ve ihtiyaçlarının giderilemeyeceği inancı danışanlarda dirence sebep olabilmektedir.

Direncin nedenlerine baktığımızda genelde danışan odaklı nedenler üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Fakat tüm nedeni danışana yüklemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Geleneksel bakış açıсындаysa önceleri direnç danışandan kaynaklı bir süreç olarak görülmekteyken zamanla bu durumun yalnızca danışandan kaynaklı değil, danışmandan ve aradaki ilişkiden de kaynaklanabileceği görüşü benimsenmiştir. Bazen danışmanın sözleri, davranışları ve kullanmış olduğu metot da danışanı dirence itebilmektedir.²⁶ Özellikle dine ve kültüre duyarlılığın daha çok olduğu geleneksel toplumlarda danışmanın geçtiği modern eğitim ile danışanın dünya görüşü arasındaki uzaklık ya da bununla ilgili olumsuz tecrübeler danışma sürecine girme ve süreci ilerletebilme veyahut süreçten yararlanabilme durumlarını etkilemektedir.²⁷

Çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan direnç, üstesinden gelinmesi gereken ya da ortadan kaldırılmasa bile danışman tarafından yönetilmesi gereken bir olgudur. Özer, bu durumu "Direncin yönetilmesinden kasıt aslında onu ortadan kaldırmak için enerji harcamak yerine, terapötik bir faktöre çevirmek adına uğraşmanın ... doğru analiz yapıldığı takdirde bir ilerlemenin habercisi olarak görmek gerektiğinin danışanların konuşmak istemedikleri konu ve kişiler ya da hatırlamakta zorlandıkları anıların psikolojik danışman tarafından yakalanması, danışanların gösterdikleri direnci ve onun nedenlerini fark etmeleri için doğru anda yorumlanması gerekli"²⁸ olduğunun altını çizmektedir. Bunun yanında dirençle karşılaşan danışmanın müdahale etmek için öncelikle öz değerlendirme yapması gerektiğini vurgulamaktadır. Danışman müdahale öncesinde kendi duygu durumunu kontrol altında tutmalı, danışana öfkelenmek, tartışmaya girmek gibi gereksiz tepki vermekten kaçınılmalıdır. Aynı zamanda danışmanın

²⁵ Omar M. Mahmood ve Sawsan R. Ahmed, "Psikolojik Ölçme ve Değerlendirme," 73; Levent Yaycı, "Grupla Psikolojik Danışmada Direnç: Önleme ve Müdahale Yolları," 1001.

²⁶ Kozak ve Genç, "Değişim Sürecinde Ortaya Çıkan Direnci Önlemede Duyguların Yönetiminin Önemi: Hizmet İşletmeleri Açısından Bakış," 88; Tuna, "Psikoterapide Direnci Anlamak ve Dirençle Çalışmak," 12-13.

²⁷ Vick Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler," 79-80; Bakioğlu, "Psikolojik Danışman Adaylarının Özyeterlikleri ile Kültüre Duyarlılıkları, Cinsiyet Rollerini ve Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi," 103-105.

²⁸ Özer, "Terapötik Yolculukta Bir Tümsek: Direnç," 9.

kendini suçlamadan müdahalelerini gözden geçirmesi de direnci yönetmede önemli faktördür. Mesela danışmanın bazı söz ve tutumlarından dolayı kendini yönlendirilmiş ve baskı altında hisseden danışanlara karşılık; danışman, uzman kimliğinden sıyrılarak danışanlarla gerçek ilişki kurması dirence karşı atılmış bir adım olabilmektedir.

Ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik gelişmekte olan, çalışılması beklenen, konuları bakımından zengin bir alandır. Makalemizin konusu yurt içi literatürde görebildiğimiz kadarıyla daha önce çalışılmamış olup bu haliyle manevi danışmanlık alanında akademik olarak ilk kez çalışılmaktadır. Kendi içinde sınırlılıklarıyla birlikte bu makalenin amacı manevi danışmanların danışmanlık desteği almak için gelen kişilerde karşılaştıkları direnç ve çeşitlerinin ne olduğunu, bunu ortaya çıkaran sebepleri ve bunu aşabilmesi ve kişiye eşlik edebilmesi için manevi danışmanların o direnç ile nasıl başa çıktıklarını ortaya koymaktır. Elbette bununla birlikte danışanın direnci kadar danışmanın kişiye açabilmeyi sağlayabilme becerisi yani yeterlilikleri de öne çıkacağı için araştırmanın diğer alt amacı da direncin aşılmasını sağlama ve ileri safhada önleme için danışmanın donanımlarına dair görüşlerin ortaya konmasıdır. Bu sebeple çalışmada (i) Danışanların direnç göstermesine sebep olan faktörler nelerdir? ve MDR görevlisi katılımcılar bununla nasıl baş etmektedir? (ii) MDR görevlisi katılımcılara göre manevi danışmanın ne gibi yeterliklere sahip olması gerekmektedir? sorularına cevap aranacaktır.

1. Yöntem

Bu çalışmada manevi danışmanlık yapan kişilerin danışanlarıyla ilişkilerinin nasıl olduğu, onları olumlu-olumsuz etkileyen faktörlerin neler olduğu, danışanları tarafından karşılaştıkları direncin nedenleri, bu dirençle başa çıkma yollarını incelemek için nitel araştırma yöntemi içerisinde durum çalışması modeli kullanılmıştır. Henüz ülkemizde yeni gelişmekte olan bir alan olarak MDR'yi sahada yaşanan olgu ve olayları yerel kodlarıyla anlamak için nitel metodoloji tercih edilirken bir durumun derinlemesine çalışılıp betimlenmesine odaklanması, olaylar ve durumlar hakkında önemli ve zengin bakış açısı kazandırmasından dolayı desen olarak durum çalışması, araştırma amacı ve sorularıyla uyumlu olmuştur.²⁹ Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmış, konuşmanın akışına göre ilave sorular eklenerek konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Manevi

²⁹ John Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 79; Münevver Subaşı ve Kübra Okumuş "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması," 420.

danışmanlık görevinde olan kişilerle yapılan görüşmelerin betimsel analizi yapılarak kişilerin bu görevde edindikleri tecrübeler, karşılaştıkları olumlu ve olumsuz tutumlara ilişkin bulgu ve öneriler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1.1. Çalışma Grubu

Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme ile kartopu/zincir örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. Süreç içerisinde ulaşılan katılımcının yönlendirmesiyle kartopu gibi büyüyen kartopu örneklemede zamanla bazı isimler öne çıkarken hangi özellikli kişilerin amaca daha çok veri taşıyacağı da gündeme gelmektedir. Ölçüt örneklemede ise duruma ilişkin bu kıstaslar ile katılımcıların niteliğinin artırılması amaçlanmaktadır.³⁰ Bu doğrultuda araştırmamızda çalışma grubumuzdaki manevi danışmanlar, İstanbul'da hastanede görev yapan ya da yapmış olan MDR görevlilerinden seçilmiş olup özellikle lisansüstü eğitilmiş olmasına öncelik verilmiştir. Lisansüstü eğitimlerinin olmasının istenmesindeki sebep, kendini ifade etme ve işini yerine getirirken eğitimi bakımından donanımlı olmalarının yeterlilik ve beceri bakımından daha zengin veri sağlayacağı düşüncesidir. Aynı zamanda katılımcımızın hepsi İstanbul'da ikamet etmektedir. İstanbul, hastane MDR görevlileri bakımından da en eski ve onlara gelen danışan çeşitliliği bakımından da daha yoğun bir şehirdir ki kartopu yöntemine de bu sebeple daha da müsaittir. İlk hastane MDR uygulamalarının İstanbul'da başlamış olması ve halen yoğunluklu olarak burada devam ettirilmesi de bu şehri öne çıkarmaktadır.

Farklı yaş ve cinsiyette 6'sı kadın, 4'ü erkek olmak üzere 10 kişiden oluşan katılımcıların 30-35 yaş arası 1 kişi, 39-45 yaş arası 6 kişi, 45-55 yaş arası 3 kişidir. Katılımcıların 3'ü bekar, 7'si evlidir. Bununla birlikte katılımcılarımızın 5'i Manevi Danışmanlık ve Rehberlik yüksek lisans mezunu, 2'si Din Psikolojisi alanında doktora yapmakta, 1'i Din Eğitimi yüksek lisans mezunu, 1'i Sosyoloji yüksek lisans mezunudur. Katılımcılarımızın bu görevde olma süreleri en az 6 ay, en fazla 7 yıldır. Bu çeşitlilikle mesleki tecrübenin en az ve daha yoğun olanları arasındaki çeşitlilik yakalanmaya çalışılmıştır.

1.2. Veri Toplama Aracının Oluşturulması ve Veri Toplama Süreci

Görüşmeler için öncelikle ilgili literatür taranmış bir soru havuzu oluşturulmuştur. Araştırmanın amacı ve soruları çerçevesinde soru sayı ve içerikleri tekrar gözden geçirilerek uygulanacak forma ulaşabilmek için bir

³⁰ Saharan Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 55-82.

dizi işleminden geçirilmiştir. Yarı yapılandırılmış biçimdeki sorular mantığa ve sürece uygun şekilde oluşturulup sıralanmış, katılımcıların anlayabileceği seviyede sade bir dil kullanılmıştır. Soruların geçerliliği bakımından görüşme formu, din psikolojisi alanında uzman iki akademisyen tarafından incelenerek geri dönüşleri alınmış, onların da görüşleri doğrultusunda tekrar düzenlemelerden geçirilmiştir. Katılımcılarla ana mülakatlara geçmeden önce 2 kişi ile pilot görüşme yapılarak soruların içeriği, sıralaması, anlaşılması ve soruların veri almaya elverişliliği test edilmiştir. Bu işlemlerden sonra toplam 12 soruluk elde edilen forma, katılımcıların kişisel bilgilerinden oluşan (isim-soy isim, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, çalıştığı kurum) birinci kısım da eklenmiştir.

Nihai şeklini alan veri toplama aracı, uygulamaya geçilmeden önce İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Etik Kurulu'na sunulmuş ve onay alınmıştır (23.11.2022-1397209). Etik kurul onayından sonra da görüşmeyi kabul eden kişilerle gerekli randevular oluşturulmuş, katılımcıların görüşme yapmak istedikleri yer öncelenecek -ki bunlar çoğunlukla görev yaptıkları hastaneler olmuştur- belirtilen tarih ve saatte görüşülmüştür. Görüşme öncesinde sağlıklı veri alabilmek için katılımcılara ses kaydı alınacağı tekrar teyit edilerek alıntılama izni için onam formu sunulmuştur. Katılımcıların izni ile görüşmeler ses kaydına alınarak koruma altına alınmıştır.

1.3. Verilerin Analizi, Geçerlik ve Güvenirlik İşlemleri

Görüşme esnasında alınan ses kayıtlarındaki verilerin deşifreleri yapıldıktan sonra 2022 yılının Aralık ayında analiz edilerek değerlendirilmeleri yapılmıştır. Görüşmelerin hemen sonrasında vakit kaybetmeden deşifrelerin yapılmasına özen gösterilmiştir. Betimsel analizle analiz sürecine başlanılan çalışmada önce hangi temaların kullanılacağı belirlenmiş, ardından tematik çerçeve oluşturulmuştur. Sonrasında sorular bazında katılımcıların cevapları bir araya toplanarak kodlama işlemine geçilmiştir. Kodlamalardan sonra temalar ortaya çıkarılmıştır. Bulguları betimsel analizle dört ana başlık altında ele alınmıştır: (i) Manevi Danışmanın Tanımı, (ii) Danışanın Direncine Karşı Manevi Danışmanların Kendi Yeterliliklerine Dair Görüşleri, (iii) Manevi Danışmanlıkta Direncin Sebepleri ve Çeşitleri, (iv) Danışanların Görüşme Sürecini Etkileyen Engellerini Aşmada Manevi Danışmanların Başvurdukları Yöntemler.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliği için birtakım prosedürler de dikkatle takip edilmiştir. Katılımcılar ile yapılan görüşmelerin ses kayıtları olduğu şekli ile yazıya dökülmüş ve katılımcıların kimlik bilgileri gizli

tutulmuştur. İsim yerine katılımcılar, yaşlarının da belirtildiği kısaltmalar ile ifade edilmiştir. Mesela birinci kadın katılımcı için (K1K) kullanılırken ikinci erkek katılımcı için (K2E) ifadesi kullanılmıştır. Aktarılabildik kriterini sağlamak için araştırma süreci şeffaf yürütülmüş ve makalede de ayrıntılı yazılmış, katılımcı grubun belirlenmesi ve grubun özellikleri hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Araştırmaya ilişkin bulgular değerlendirilerek gerekli yerlerde görüşmelerden doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Ayrıca veri analizi sürecinde alanında uzman iki araştırmacı birlikte kodlar ve temalar yeniden yapılarak karşılaştırmaları yapılmıştır.

1.4. Araştırmacıların Rolü

Nitel araştırma ile araştırmacı, araştırmanın doğal bir parçası haline gelerek kendisinin veri oluşturma aracı olmasına ve katılımcılar ile birebir ilişki kurarak alanda farklı bakış açıları kazanma olanağı bulmaktadır.³¹ Manevi danışmanlık ülkemizde yeni oluşmuş bir alandır ve çeşitli kurumlarda manevi danışmanlar hizmet vermektedir. Henüz yeni yeni oluşmaya başlayan manevi danışmanlık ve rehberlik alanında teorik alanda çalışmaların azlığı, sahada çalışanların vaka örneklerini aktarırken dile getirdikleri danışanların direnç konusu dikkatimizi çekmiştir. Özellikle sahada çalışan manevi danışmanların ne şekilde dirençlerle karşılaştıkları, bunlarla nasıl başa çıktıklarını daha yakından anlamak ve betimlemek isteği ile çalışmaya başlandığında sahadakilerin de bunu yaşıyor olmalarına karşın bir isimlendirme içinde kavram olarak farkında olmadıkları gözlemlenmiştir.

2. Bulgular ve Değerlendirme

2.1. Manevi Danışmanın Tanımı

Manevi danışman, danışanların yaşamış oldukları sıkıntılarda, din ve inanç ile ilişkilendirdikleri problemlerle başa çıkmalarında danışma tekniklerini kullanarak onlara destek olan kişidir.³² Literatüre bakıldığında bu tanımlamada farklılıklar göze çarpmaktadır.³³ Katılımcılarımızda manevi danışmanlığın terimsel çeşitliliğinin kafa karışıklığından çok işlevine odaklanılarak tanımlama yoluna gidildiği görülmektedir. Manevi danışmanlık tanımında katılımcılarımızın en çok vurguladığı nokta, insanların sıkıntılı ve zor zamanlarında bu süreci atlatabilmelerinde destek

³¹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 179; Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 199.

³² Ağılıkaya-Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 120; Göcen, *Kavram Atlası I*, 44.

³³ Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış," 1279; Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği," 298.

olmaktır. Bu sebeple manevi danışmanlığın hassas gruplara olan olumlu işlevi etkili görünmektedir. Manevi danışmanlığı, kişinin iyilik halini daha iyiye taşıyabilmek için rehberlik eden, manevi yönden destek olan, insanların hastalık dönemlerinde karmaşa, karamsarlık ve umutsuzluk anlarında onlara destek olan, insanların ruhuna dokunan bir iş olarak tanımlamaları da bunu işaret etmektedir.

Manevi danışmanlığı insanların kendilerini çaresiz hissettikleri, derin çıkmazlarının olduğu bir anda onlara dokunan bir el olarak tanımlayan bir katılımcımız (K1K), “Manevi danışmanlık insanların sıkıntılı, acılı, zor dönemlerinde bazen böyle hayatı anlamlandıramadıkları, yaşamını anlamlandıramadıkları dönemlerde, yaşamına rehberlik edecek, ellerinden tutup düştükleri o karamsarlık kuyusundan çıkmalarına yardım edecek bir hizmet bana göre.” ifadelerini kullanmıştır. Benzer şekilde manevi danışmanı; (K4K), kişinin içinde barındırdığı manevi boyutu açığa çıkarmaya yardım eden; (K7K), kişilerin sıkıntılı süreçlerinde onlara moral ve motivasyon sağlayan ve (K10E) ise dini referanslarla çözümler üreterek insanları rahatlatan kişiler olarak tarif etmiştir.

Hem saha hem de teorik çalışmalara bakıldığında manevi danışmanların, kişilerin zor ve sıkıntılı zamanlarında onların bu süreci kolay bir şekilde atlatabilmelerine destek olma, aynı zamanda kişilerin cevaplandırmada zorlandıkları varoluşsal sorularına cevap bulmada eşlik etme işlevini önde tuttukları görülmektedir.³⁴ Burada da çeşitli hastalıkları bulunan kişilerin daha çok bu soruları sorduğunu dile getiren katılımcımız (K6K), kişinin içinde bulunduğu durumla nasıl başa çıkabileceğini gösterdiğini belirtmiştir:

“İnsanlar ‘Neden ben?’ diyorlar, ‘Neden ben bu hastalığı yaşıyorum? Neden ben buradayım?’ Sadece işin maddiyat kısmına ve hastalıkla ilgili gelen arazlarla ilgileniyorlar. Ben de onun bir aşkın gücünün olduğunu, o durumla ilgili başa çıkabilmesi için neler yapılabileceğini ona tarif eden, gösteren, biraz da bununla başa çıkabilmeyi öğreten kişiyim aslında.”

Bu tanımlardan hareketle katılımcıların genelinin bu görevi tercih etme sebebi, bir yandan insanların ihtiyaçlarına yönelik hizmet etmek ve onlara faydalı olabilmekten, bir yandan da insanlara yararlı olabilmenin verdiği hazzı tatmak olması da ilgi çekici bir bulgudur. Danışan ve danışmanı

³⁴ Düzgüner ve Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, 18; Hilal Kurtoğlu, “Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Değerlendirilmesi (Marmara Bölgesi Örneği),” (Yüksek Lisans Tezi); İhsan Demir, “Manevi Danışmanlar Gözüyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma,” (Yüksek Lisans Tezi).

birbirine bağlayan benzer manevi referanslar, danışanı ihtiyacın ortaya çıkardığı boşluk anlamında doldururken danışmanı da iyilik için iyilik yapan kişi olarak olumlu manada iyi hissettirmektedir. Bu durumu (K2E)'nin "Hastanede böyle bir hizmetin başladığını görünce daha önceden de yaptığım için lezzetini bildiğim için hastalara olan faydasını, hastalara olan geri dönüşünü az çok hissettiğim için ben de aynı şekilde öyle hastanede manevi danışman olarak görev yapmaya başlamak istedim" sözlerinde de görmek mümkündür.

Katılımcılarımızın "Manevi danışman kimdir?" sorusuna verdikleri cevapları ayrıca kabaca yeniden tasnif edersek; i) kişilerin yaşamsal durumdaki anlam arayışları, başa çıkma süreçleri ve çaresizliklerine vurgu yaparak kişinin manevi destek ihtiyacına odaklanarak tanımlayanlarla, ii) bu dezavantajlı gruba yardım ederken -bu durumu kabul etmekle birlikte diğerlerinden farklı olarak dini referansları odağa yerleştirerek bunun eksikliği, ihtiyacı ve talep edilmesi vurgusu üzerinden tanımlayanlar olarak ikiye ayrılabilir. Bu ayrımı bir cümlede toplayan (K8K)'in "Bana göre manevi danışmanlık ve rehberlik, psikoloji ile ilahiyatın böyle hani tek potada eritilip kişiye sunulan hizmet. Nedir, biz buradan psikolojiden uzak kalamayız ama direkt psikolojinin yani direkt psikoloğun yaptığını da yapamayan ama bir din görevlisinin bir vaizin de yaptığından ayrışan iki alanın kesişim noktası." sözlerinde de görmek mümkün olmaktadır.

2.2. Danışanın Direncine Karşı Manevi Danışmanların Kendi Yeterliliklerine Dair Görüşleri

Bir manevi danışmanın bu mesleği doğru bir şekilde icra edebilmesi için hem kişisel hem de mesleki anlamda birtakım yeterliliklere sahip olması gerekmektedir. Danışmanın danışma sürecinde karşılaştığı dirençle ilişkili olarak kendine döndüğünde sorguladığı şey, kendi öz-yeterliliğidir. Çalışmamızdaki katılımcılarımızın vermiş olduğu yanıtlar doğrultusunda bir manevi danışmanda en çok aranan beceri, yeterliliklerin, donanımların ne olduğuna bakıldığında; i) dini kavram ve olayları anlama ve anlatmaya dair yeterlilik, ii) kişilerin farklılıklarını anlama ve ona göre karşılık verebilmek için gerekli psikoloji bilgisi, iii) bu iki bilişsel yapıdan gelen bilgileri kullanabilme alanlara dair teknikleri bilme ve uygulama, iv) alanı sevmesi, ona ilgi duyması, gönüllü olarak işini yapması karşımıza çıkmıştır.

MDR görevlilerinin ilahiyat eğitimi oldukları ve görevlendirildikleri kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı, onlara yönlendiren sağlık çalışanlarının da danışmaya gelen tüm kişilerin de bu bilgiler dahilinde hareket ettiği

düşünüldüğünde manevi danışmanın yeterli dini bilgisinin olmaması düşünülemez. Bu sebeple katılımcımız (K1K) bu hususta manevi danışmanın önce dini yeterliklerini tamamlamış olması gerektiğini, dini bilgileri özümseyip yaşayarak hem hali ve tavırla hem de duruşuyla insanlara göstermesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte bir diğer katılımcımız (K2E) ise manevi danışmanın en az ilahiyat mezunu olarak gerekli ilmi alması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada kendi yaşantısından edindiği tecrübeler vesilesiyle bu mesleği tercih ettiğini ifade eden katılımcımız (K4K), “Kendi gelişim yolculuğumda da kendi sıkıntılarımınla mücadele ederken dini ve manevi dinamiklerinden yararlanıyordum.” sözleriyle karşılaşmış olduğu zorluklarla başa çıkarken dini dinamiklerin öneminden bahsetmiştir.

Manevi danışmanlıkta dini yeterliliğin yanı sıra psikoloji bilgisi de büyük önem arz etmektedir. İkinin de ilişkili olduğu bu alanda hiçbiri tek başına düşünülemez ve bir manevi danışmanın hem psikoloji hem de teoloji bilgisinin olması gerekmektedir. Manevi danışmanlar psikolog ya da psikiyatrist olmasalar da belirli seviyede psikoloji bilgisi ve tercih edilen terapötik metot hakkında temel bilgilere sahip olmalıdır.³⁵ Özellikle manevi danışmanlığın temelinde insan olduğu için manevi danışmanın insan psikolojisine hakim olması gerekmektedir. Bu minvalde insan psikolojine vurgu yapan katılımcımız (K5K), bu bilgi sayesinde kişilik analizini en doğru şekilde yaparak ona göre davranılması gerektiğini “Manevi danışmanın ilk o insan psikolojisini, insanı tanıması, ondaki hal ve tavırları bilerek onunla tanışmaya ve görüşmeye devam etmeli. Kişiyi kısaca analiz edip ona göre o kişinin eksikliğini tespit edip ona o yönden yaklaşarak yanında olmayı becerebilmelidir.” sözleriyle ifade etmiştir. Aynı şekilde diğer katılımcımız (K7K) da manevi danışmanın psikoloji alanında da kendini geliştirmesi gerektiğini vurgulamıştır. İlahiyat eğitimini tamamlayan katılımcılarımız (K4K, K6K, K7K), psikolojiye olan ilgilerinden dolayı bu mesleği tercih ettiklerini belirterek manevi danışmanlıkta iki alanın da birbirinden ayrılmayacağını vurgulamıştır.

Dini yeterlilik ve psikoloji bilgisinin yanı sıra manevi danışmanın sahip olması gereken bir diğer yeterlilik de alana dair danışmanlığa yönelik teknik bilme ve uygulamadır. Katılımcımız (K5K), manevi danışmanın, alana dair okumalar yapması, devamlı kendini geliştirmesi gerektiği üzerinde durarak

³⁵ Uğurlu, “Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümlemesi Üzerine Nitel Bir Araştırma,” 360; Bahadır, “Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimi: Almanya KSA Modeli ve Türkiye’de Uygulanması,” 244-246.

böylece danışanı tarafından karşılaştığı farklı tepkilere karşılık tepki üretebileceğini dile getirmiştir. Bir manevi danışman yalnızca okumalar yaparak ve teknik bilgiyi öğrenerek değil, tüm bu öğrenilenleri hayata geçirme noktasında da başarılı olmalıdır. Bu konuda katılımcımız (K8K), “Teknik bilgiyi öğrenebiliriz ama onu hayata dönüştürebiliyor mu? Bu önemli. Dinleyebilme becerisi, empati becerisi, bu tarz becerilerin de çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu tarz becerilere sahip bir insanın daha ideal bir şekilde bu mesleği icra edebileceğini düşünüyorum.” sözleriyle iletişim ve empati becerisine de değinmiştir.

Manevi danışmanlar üzerine ülkemizde yapılan araştırmalarda benzer bulgulara işaret edildiği görülmektedir. Örneğin Demir’in³⁶ hastaneler üzerine yaptığı araştırmada manevi danışmanlık yapan kişilerin daha çok talep ettiği eğitimlerin en çok psikoloji ağırlıklı olduğu, onu ilahiyat eğitiminin içinde din ile psikoloji, sosyoloji eğitim alanlarının ortak noktalarından hareket eden disiplinlerin ve saha pratiği ile staj ile uygulama becerisi için vaka analizleri eğitimlerinin takip ettiği görülmektedir.

Manevi danışmanda bulunması gereken yeterliliklerden biri de alana ilgi duyması ve gönüllülüktür. Diğer tüm mesleklerin yanı sıra manevi danışmanlıkta gönüllüğün daha da önemli olduğunu söylemek mümkündür. Birebir insanlarla muhatap olunan bu alanı sevmeyen bir manevi danışman, bunu ister istemez hal ve hareketleriyle belli edebilir, bu da danışanla arasındaki iletişimi olumsuz etkileyebilmektedir. Bundan ötürü öncelikle manevi danışmanın bu alana ilgi duyması ve yaptığı işi severek yapması gerekmektedir. Katılımcılarımız da (K8K, K3E, K2E) özellikle bu noktada gönüllülüğe vurgu yapmıştır. Manevi danışmanlığı “gönülden gönle kurulan bir bağ” olarak tanımlayan katılımcımız (K2E), manevi danışmanın o gönle dokunabilmesi için öncelikle haz ve istek barındırması gerektiğini belirtmektedir.

Halihazırda lisans düzeyinde bir manevi danışmanlık eğitimi olmamasına ve güncel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nca sahada yürütüldüğü düşünüldüğünde ilahiyat eğitimi almış kişilerden görevlendirme yoluyla bu kurumlara gönderildikleri malumdur. Bu çalışmaya katılan katılımcılarımızın çoğunluğu görevlendirmede gönüllü olduklarının altını çizerek vurgulaması dikkat çekicidir. Diğer manevi

³⁶ Demir, “Manevi Danışmanlar Gözüyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma,” 133-140.

danışmanlık görevi yürütenlerle yapılan araştırmalarda da bu sonuç ağırlıklı olarak görülmektedir.³⁷

2.3. Manevi Danışmanlıkta Direncin Görünümleri, Sebepleri ve Çeşitleri

Genel olarak direnç, danışanların görüşmelerde danışmana bilinçli ya da bilinçsiz olumsuz ya da ket vurucu bir tutum sergileyip ona ve görüşmeye duvar örmesiyle gerçekleşmektedir. Manevi danışmanlıkta da benzer durumlar yaşanmaktadır ve çalışmamızda MDR görevlisi katılımcılarımız bunun yaşandığını kabul etmişlerdir. Katılımcılarımız, danışanlarının göstermiş oldukları dirençleri çeşitli sebeplere bağlamışlardır. i) Fiziksel sebepler (mekânın hastane olması, oda sıkıntısı, müsait olamama durumları, hastalık halleri, alanı) ii) Bilişsel ön kabuller (dine, dindara, Diyanet'e ve MDR alanına dair olumsuz ön düşünceler ya da bilgisinin az ya da hiç olmaması) ve iii) Kişisel sebepler (birbirini tanımama, tanışma sürecine ihtiyaç duyma, güven süreci, mahrem konuların olması, iletişim sorununun olması) gibi unsurlar danışanların direncine sebep olabilmektedir.

Hastanede görev yapan manevi danışmanlar fiziki ortam anlamında bir odaya her zaman sahip olmayabilmektedir. Olduğunda da kimi zaman hoca algısından kimi zaman hastanenin fiziki mevcut durumundan alt kat güneş almayan, penceresiz veya morg yanı şeklinde insanları olumsuz etkileyecek mekanlar tahsis edilebilmektedir. Bunun yanı sıra kişilerin rahat konuşabileceği bir oda olması dışında hastanelerin servisler şeklinde yatan hasta hizmeti vermesi, MDR alanının geniş kitlelerce bilinmiyor oluşu sebebiyle MDR görevlileri daha çok git yapısına uyararak kendisi yatan hasta servislerini belli bir rutini takip ederek ziyaret etmektedir. Özellikle de hastanelerde solunum, beslenme ve boşaltım açısından birçok teknolojik araca bağlı ve sağlık personeli gözetiminde olan hastaların olduğu yoğun bakım, onkoloji ve palyatif gibi alanlarda daha fazla görev almaktadır.³⁸ Bu sebeple katılımcılarımız kişilerin hastalık halinden, kullandıkları ilaçların verdiği ağırlıktan ve hastane ortamından kaynaklı görüşmek istememe, kendilerini açamama durumlarıyla sıklıkla karşı karşıya kaldıklarını belirtmişlerdir. Katılımcımız (K1K)'in, "Şimdiye kadar görüşmek hiç istemeyen olmadı, sadece hastalığın verdiği ağırlıktan dolayı o sırada müsait

³⁷ Şeref Yıldızhan, "Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler," (doktora tezi), 87-88; Demir, "Manevi Danışmanlar Gözüyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma," 105.

³⁸ Özkan, "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması," 101; Habil Şentürk ve Gülay Korkmaz- Çetin, "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği," 376-377.

olamayabiliyor, çok fazla uykusu gelebiliyor.” ifadesinde de belirttiği üzere ortamın hastane olması, fiziksel, biyolojik psikolojik ve manevi alanların kapsamında tüm zorlu süreçlerin bir arada yaşandığı yerin özelliklerini karşımıza çıkarmaktadır.

Manevi danışmanlıkta kişilerin direnç göstermelerine sebep olarak diğer güçlü unsur, manevi danışmanlık alanının bilinmemesi olarak ifade edilmiştir. Henüz yeni bir alan olduğu için hem nasıl bir hizmet olduğunun bilinmiyor oluşu hem de manevi danışman kimdir, nedir, ne yapar gibi soru işaretlerinden kaynaklı insanlar çekimser davranmaktadır.³⁹

Bilişsel ön düşünceler alt temasında manevi danışmanların “hoca” diye tanıtılması toplumda var olan güncel stereotiplerin olumlu ve olumsuz transferi yönünde tetikleyebilmektedir. Buna örnekleyen bir durum yaşadığını belirten (K5K), karşılaşmış olduğu direnci,

“(…) Bizim kültürümüzde hoca ya düğünde ya ölümdе gelirmiş. Böyle bir izlenim olduğu için ben hoca vasfı ile gittiğim zaman ona belli bir görüşme süresini geçirmeden söylemiyorum. İlk önce danışman ya da destek personeli olarak söylüyorum; onlar hoca kimliğini sadece “Kötü bir şey mi söyleyecek? Beklediğimiz sona yaklaştık mı? O yüzden mi geldi? Görüşmek istemiyoruz.” gibi birkaç kişi de oldu veya “İhtiyaç olursa biz sizi çağırırız.” şeklinde oldu. Onlara da bana anlatma fırsatı vermedikleri için aslında.”

sözleriyle ifade etmiştir. Hastalık ve ölüm kadar sağlık ve yaşamın bir arada olduğu hastanelerde insanların din görevlilerinin yaşama değil ölüme destek sunacaklarını düşünmesi, sadece manevi danışmanlık alanıyla ilgili değil Türk toplumunun geçtiği önemli sosyokültürel etaplarından ve dini hayat içerisinde değişen dinamiklerden kaynaklı bir meseledir. Hastanede manevi danışmanı hastane imamı olarak onu da ölüm ve ölüm sonrası hayatla sınırlandıran yaklaşım, bu ikisi arasındaki ayrımın henüz oluşmadığını göstermektedir.⁴⁰ Manevi danışmanlık görevi yapan kişilerin dini yaşamları, görev aldıkları kurum itibarıyla dindar olmaları kişilerin din veya dindarlıkla ilgili da herhangi bir psikososyal, siyasi bir durumun işareti olarak görülebilmektedir. Örneğin kadın manevi danışman görevlinin başörtülü

³⁹ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış,” 1299; Zeynep Usta, “Türkiye’de Hastanelerde Manevi Destek Hizmetleri -Manevi Destek Görevlileri Üzerinde Bir Araştırma-,” (Yüksek Lisans Tezi), 44; Özkan, “Türkiye’de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması,” 156; Yıldızhan, “Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler,” 125.

⁴⁰ Şentürk ve Korkmaz Çetin, “Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği,” 377-78; Ertunç, “Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Değerlendirme,” 575.

oluşu, ilk görüşmelerde ister istemez bir ön yargıya sebep olabilmektedir. Katılımcımız (K4K), “Bizde başörtü denilince zihinlerde oluşan belli bir ön kabul ya da ön yargı olduğu için tabii ki seni zaten doğrudan yani dini tebliği gibi görebiliyor.” sözleriyle karşılaşmış olduğu direnci belirtmiştir.

Manevi danışmanlıkta danışanın direncine, hastanın durumu ya da çevredeki faktörlerden ziyade manevi danışmanların tutumları da etkili olabilmektedir. Katılımcılara, manevi danışmanların hangi tutumlarının danışanların direncine sebep olabileceği sorulmuş, söylenmemesi gereken sözler, jest ve mimikler, sergilenen yanlış tutumlar cevapları alınmıştır. Katılımcımız (K1K), özellikle ilk görüşmede nasıl başlarsa sonrasında da öyle devam edeceğini belirterek “İlk intiba çok önemli, odaya ilk girdiğiniz zaman haliyle o sizi tanımıyor, siz de onunla yeni tanışılıyorsunuz. Sizin ona çok iyi bir izlenim vermeniz lazım.” ifadeleriyle paylaşmıştır. Ayrıca yüksek ses tonuyla konuşmamak ve abartılı ifadeler kullanmamak gerektiğini belirtmiştir. İki katılımcımız da güvenene kadarki süreçte danışanların temkinli davrandıklarını, karşı tarafa güven verdikten sonra kendilerini daha rahat açtıklarını ifade etmişlerdir:

“O tanıma güvenme süreçleri ilk önce o ilk karşılarındaki insanı tanıma sürecinde bunlar olabiliyor tabii.” (K7K)

“Yani bu normal, oluyor, evet. Bu bende de oluyor, sizde de oluyor, çünkü insan hemen kendisini açamıyor. Önce kendisinin karşıdaki insana güven vermesi gerekiyor ki kendini açabilsin.” (K10E)

Bunlarla birlikte katılımcılarımızın (K6K, K1K, K10E) vermiş oldukları cevaplara göre görüşme tekniklerini doğru kullanmamak, iletişim becerilerine sahip olmamak, dinleyici olmak yerine devamlı danışana bir şeyler aktarmaya çalışmak, o an görüşmek istemeyen kişiye ısrarcı davranmak, kişilerin acılarını hafife alarak küçümsemek, danışana acıyarak yaklaşmak, ön yargılı davranma, sürekli ümitlendirici sözler söyleme, kibirli davranma ve doğrudan psikoterapistliğe soyunma da danışanın direncine yol açmaktadır.

Danışmanın danışanda gördüğü direnci değerlendirirken ilk sorması gereken soru danışanın gösterdiği dirençle hangi amaca hizmet ettiğini anlamaya çalışmaktır.⁴¹ Yukarıdaki başlıklarda bahsettiğimiz sebeplerden kaynaklı olarak dirençle karşılaşan danışmanlarımız, çeşitli yöntemlerle bu direnci geçmeye çalışarak danışanlarıyla sağlıklı iletişim kurabilmenin yollarını bulmaya çabalamıştır. Özellikle kendini tamamen kapatmış olan

⁴¹ Özer, “Terapötik Yolculukta Bir Tümecek: Direnç,” 226

danışanlarla muhabbete başlayabilmek için onların ilgi alanlarına girmek, konuşma esnasında ipuçları yakalayarak onlar üzerinden ilerlemek danışmanların başvurdukları bir yöntem olmuştur. Katılımcımız (K1K), danışanların dünyasına bu şekilde girebildiğini belirtmiştir:

“Onun etrafındaki şeylerden ya da işte yavaş yavaş konuşurken etrafındaki eşyalardan ya da giydiği bir giysiden, herhangi bir şeyden bir yol bulabiliyoruz. Mesela, yazmalı bir hanımefendi vardı yazmanız ne kadar güzel, oyaları ne güzel deyince bizim oralarda çok meşhurdur diyerek başlar. Ondan sonra konuşma devam eder, orada yavaş yavaş açılır.”

Manevi danışmanlık, insanın insanla iyileşmesi ise içereceği içtenlik ve samimiyet oldukça önem kazanmaktadır. Samimiyetin olmadığı, sadece karşılıklı konuşmadan ibaret olan görüşmelerde danışan ister istemez araya bir set çekebilmektedir. O seti kırabilmek için danışmanın samimi duygularla, tüm içtenlikle kişiye yaklaşması gerekmektedir. Katılımcımız (K2E), “güleryüz, samimi duruş ve gerçekten değer verdiğinizi hissettirmek” ile kişinin direncinin kırılarak daha rahat açılabilindiğinden bahsetmiştir. Bazen bu samimi ortamı özellikle hastanede dört duvar arasında yakalamak zor olabilmektedir. Böyle durumlarda da katılımcımızın (K3E) “dışarıdaki çay kahve muhabbeti ile” yöntemi devreye girmektedir. Tek kelime edemediği kişilerle açık havada, çay ve kahve eşliğinde saatlerce muhabbet edebildiğini vurgulayan katılımcımız, bu yöntemle çok kez kişilerdeki kapalılığı, çekimserliği geçebildiğini belirtmiştir.

Katılımcılarımız, özellikle direkt olarak ilk görüşmeyi reddeden danışanlara karşı pes etmemek gerektiğini vurgulamışlardır. Sabırlı bir şekilde, uygun zamanı ve ortamı kurmaya çalışarak o kişileri ziyaret etmeyle olumlu sonuçlar elde ettiklerini dile getirmişlerdir. Bu noktada fazla ısrarcı davranarak kişiyi bunaltmamak gerektiğini belirten katılımcımız (K1K), “Bu konuşmuyor, bunu bırakıp gideyim asla olmuyor bizde, zorlama da tabii ki olmuyor ama hissediyorsak eğer aslında görüşmeye niyeti var, o zaman devam ediyoruz.” ifadelerini kullanmıştır. Aynı şekilde hiçbir danışanında pes etmeyen katılımcımız (K6K), kapıdan kovulsa bile tekrar o hastayı ziyaret ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte edinmiş olduğu tecrübelerden sonra aslında danışanların görüşmek ve konuşmak istediklerini anlayarak o şekilde ilerlediğini dile getirmiştir:

“Dirençlerde böyle onu ilk başlarda anlamıyordum ama zamanla bu gelişiyor, hasta psikolojisini anladıktan sonra onu hissediyorsunuz ve bu

şekilde tekrar tekrar uğrayarak, sevdirek aslında güvenebileceğini hissettirerek yapıyorsunuz.”

Manevi danışmanlık ilk olarak “Müslümanlara yönelik” gibi düşünülse de ülkemizde çeşitli dinlere ve farklı mezheplere mensup insanların bulunması, bu hizmetin daha geniş bir kitleyle hareket edilmesini sağlamaktadır. Dünya nezdinde sosyal devlet olma sorumluluğu ile vatandaşlarına kendi inanışları çerçevesinde manevi danışmanlık hizmeti sunan ülkeler, hastanelerde farklı din ve inanışlardan da manevi danışmanlar bulundurmaktadır. Ülkemizde azınlıklar içerisinde farklı kilise ve cemaatlerden de kendi mensuplarına hastane ziyaretlerinde bulunup manevi destek sağlayanlar olmaktadır.⁴² Farklı dini görüşte ya da aynı dinden olup farklı düşüncede olanlar istedikleri zaman halihazırda görev yapan, dini görüşünü paranteze alarak manevi güçlendirme işini yapacağı MDR görevlilerinden manevi destek isteme hakkına sahiptirler. Her ne kadar manevi danışman kendi inancı ve görüşü dışında biriyle görüşmesinde ona karşı ön yargısız davranmakla yükümlü olsa da farklı inançtan olan danışanların danışmanlara karşı kendilerini ifade etmekte zorlanmaları da beklenen bir durumdur. Yine benzer şekilde kültürel ve dini inanç çeşitliliği kadar dini inanç içindeki görüş/yaklaşım ya da düzey farklılıklarına saygı ve koşulsuz kabul anlayışının manevi danışman olan kişide ya da onun yürüttüğü danışmanlık sürecinin usul ve içeriğinde eksik olması da aynı sonucu yani direnci ortaya çıkaracaktır.⁴³

Kendi dünya görüşünden farklı olarak bir ateist ile karşılaştığını ifade eden katılımcımız (K2E), danışanının etrafındaki herkes tarafından yargılandığı için kimseyle konuşmadığını, kendisinin ön yargısız, damgalamadan, sevgi diliyle iletişim kurarak yaklaştığında kendisi ile görüşmelerinin ilerlediğini söylemiştir. Bu tutumu karşısında danışanının kendisiyle rahatça konuşabildiğini belirtmiştir. Katılımcımız (K8K), özellikle onu rahatsız etmemek için dini argümanlardan kaçınarak evrensel değerlere değindiğinde o kişiyle iletişimini yürütebildiğini “(...) evrensel olarak erdemler var, herkesin kabul ettiği. Farklı dine de mensup olsa Allah’a inanmasa da ortak noktalarımız elbette var. Onlar üzerinden yürüyoruz,” sözleriyle ifade etmiştir.

⁴² Hâbil Şentürk ve Gülay Korkmaz- Çetin, “Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği,” 380.

⁴³ Emre Umucu ve Nilüfer Voltan Acar, “Grupla Psikolojik Danışma Sürecinde Direnç Ögesi Olan Kültürel Etmenlere Psikolojik Danışmanın Müdahalesi,” 107.

2.4. Danışanların Görüşme Sürecini Etkileyen Engellerini Aşmada Manevi Danışmanların Başvurdukları Yöntemler

Manevi danışmanlığı psikolojik danışmanlıktan ayıran en temel unsur, meselelerin daha çok manevi temeller üzerinden çözülmeye çalışılmasıdır.⁴⁴ Danışanların bazıları bu bilinçle gelerek direkt manevi meseleleri kendisi açarken bazıları da sıkıntılarını, dertlerini manevi boyuta değinmeden anlatabilirken bir kısmı ise anlattıkları olayların temelindeki manevi boyutun farkında olmayabilmektedir. Bu durumda da manevi danışmanların olayın temelinde yatan manevi boyutu yakalayıp gün yüzüne çıkarmaları, görüşmeyi o çerçevede ilerletmeleri gerekmektedir.

Hastane teşekkülü içerisinde psikolojik danışmanlığı profesyonelce yapan uzmanlar bulunmakta iken sağlık çalışanları, hasta ve yakınlarının daha az bilinen ve bildiklerinde başvurma ihtiyacı hisseden kişilerce talep edilerek gelmeleri, konu içeriğinin manevi alanla ilgili olduğunun en önemli işareti olarak görmek mümkündür. Bunun farkında olan katılımcılarımız, kişilerin yine de manevi meselelerine girmede kimi zaman, zaman geçirdikleri konunun etrafında döndüklerini ama konuya giremediklerini beyan etmişlerdir. Bu sebeple manevi danışmanlar, süreci manevi alana getirirken kullandıkları bazı yöntemlerden bahsetmişlerdir. Bazı katılımcılarımız bunun için hiçbir şey yapmalarına gerek kalmadan, danışanların manevi danışmanlığın bilincinde olduğu için meseleyi direkt olarak maneviyata getirdiklerini belirtmişlerdir. Bu durumun biraz da danışanın inanç boyutuyla ilgili olduğunu, inançlıysa zaten meselenin manevi boyutunun farkına varabildiğini belirten katılımcımız (K6K), “Zaten benim de manevi destek uzmanı unvanıyla oraya gittiğim için kendisi eğer inancı da varsa bunu açıyor.” ifadelerini kullanmıştır. Aynı şekilde bir diğer katılımcımız da (K7K), “Aslında zaten manevi danışman olduğumuz için daha çok manevi şeyleri ile ilgili konuşuyoruz biz onlarla.” diye belirtmiştir.

Bunun yanında anlatmış olduğu meselelerin manevi boyutunun farkında olmayan ya da farkında olduğu halde o alana getirmeyen danışanlar da bulunmaktadır. Onlar için de katılımcılarımızın en çok kullandığı yöntem, danışanlara çeşitli sorular sorarak meseleyi manevi alana getirebilmelerini sağlamak olmuştur. Genellikle bu yöntemle ilerlediğini söyleyen katılımcımız (K9E), “Kendi sorgulamalarıyla biraz daha işin özüne, işin içine dahil edebiliyoruz, neyi nasıl kabul edip doğruyu yanlışını kendisinin bulmasını

⁴⁴ Uğurlu, “Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümlemesi Üzerine Nitel Bir Araştırma,” 360.

sağlıyoruz.” yanıtını vermiştir. Aynı şekilde danışanlarını sorgulatarak kendilerinin farkına varmasını sağlayan katılımcımız (K2E), “Siz acaba bu yaşadığınız sıkıntıyı bir yere bağlayabiliyor musunuz, acaba neden olabilir? Bununla ilgili hiç düşündünüz mü, aklınıza bir şey geldi mi?” gibi sorular sorarak danışanın meseleyi manevi alana getirebilmesini sağladığını belirtmektedir.

Tüm meselelerin temelinde maneviyatla ilgili bir şeylerin hep olduğunu, yaşanan her problemin, her sıkıntının psikolojik olduğu kadar manevi boyutunun da olduğunu belirten katılımcımız (K4K), tek yapılması gereken şeyin onun hatırlatılması olduğunu “Bazen bir soru sorup onu düşündürerek bir şekilde o boyuta taşıyorum ya da zaten var olan boyuta işaret ediyorum yani hatırlatıyorum.” sözleriyle ifade etmiştir.

Bir diğer katılımcımız ise meseleyi direkt olarak manevi alana çekmek yerine öncelikle danışanın inanç boyutunu ölçtüğünü, eğer inancı varsa ona göre manevi yönden ilerlediğini belirtmiştir:

“Konuşma içerisinde önce inanç konusunda sorduğumuz sorular ile onun inanç seviyesini tespit etmeye çalışıyorsunuz. (...) Önce bir tespit etmeye çalışıyorsunuz, hâl hatır sorarken işin içerisinde inşallah, Allah şifasını verir derken bir taraftan dua ederken bir taraftan vereceği cevabın inanç boyutuna bakıyorsunuz.” (K3E)

Danışanın direncinin netleşmesini sağlamak çözüme ulaşmak için en önemli yoldur ki bunun içinde en iyi yol sabırla beklemek ve dinlemektir. Çalışma şartlarının ve mevcut teknik bilgilerinin de kısıtlılık oluşturduğundan bahseden katılımcılar, en fazla dinleme metoduyla ve elzem yerlerde soru cevap ile süreci yönlendirmeye çalıştıklarını söylemişlerdir. Diğer araştırmalarda da benzer bulguların elde edilmesi, alanın yeniliği istenilen teknik donanımın da yetmediğine işaret etmektedir.

45

Elde edilen bulgulara bakıldığında, katılımcıların direnç ile başa çıkmada ve meseleyi manevi alana getirebilmede kendilerince yöntemlere geliştirdiklerini; bu yöntemler ile danışanlarıyla sağlıklı görüşmeler gerçekleştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu noktada bir grup katılımcımız (K3E, K4K, K6K), danışanların inanç boyutunu ölçtüğünden sonra

⁴⁵ Özkan, “Türkiye’de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması,” 221; Kurtoğlu, “Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Değerlendirilmesi (Marmara Bölgesi Örneği),” 36; Demir, “Manevi Danışmanlar Gözüyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma,” 102; Yıldızhan, “Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler,” 105.

eğer ki inançlılarsa sabır, tevekkül, şükür gibi dini değerlerden ilerlediklerini, dini önermeler kullandıklarını, ayet ve hadislerden örnekler vererek görüşmeyi ilerlettiklerini, eğer dini yaşamla değil inanç ile bir ortak bağ kurdularsa daha çok evrensel değerlerden bahsettiklerini belirtmişlerdir.

Sonuç ve Öneriler

Ülkemizde son yıllarda yürütülmeye başlanan manevi danışmanlık ve rehberlik, yaşama dair cevap arayışı içinde olan, dini/manevi soru ve problemlere yönelik olduğu kadar psikolojik sorunlarda da kişilere katkı sağlayan bir danışma sürecidir. Bu danışma sürecinde manevi danışmanların karşılaşmış oldukları birtakım sıkıntılar da bulunmaktadır. Özellikle danışanın kendini açamaması, manevi problemlerini/meselelerini paylaşmama ya da onlara dair çözüm yollarını görmeyerek çözümsüzlüğü kabullenme vb. manevi danışmanların sıklıkla karşılaştığı bir durumdur. Bu durumun anlaşılabilmesi için nitel araştırma yöntemi ile hazırlanan çalışmamızda, İstanbul'da hastanelerde manevi danışman görevinde olan 6'sı kadın, 4'ü erkek olmak toplam 10 katılımcı ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde katılımcılara manevi danışmanlığın ne anlam ifade ettiği, danışan-danışman ilişkisinin nasıl olması gerektiği, danışanların direnç göstermesinde ne gibi faktörlerin etkili olduğu, manevi meselelerin danışma sürecine girmesi konusunda danışanlarına nasıl eşlik ettikleri konusunda toplam 12 soru sorulmuştur.

Çalışmamızın ana teması olan direncin, katılımcıların verdiği cevaplar esas alındığında fiziksel ortama bilişsel ön düşünceler ve kişisel yapı kaynaklı ortaya çıkabileceği görülmektedir. İçsel ve dışsal sebeplerle ortaya çıkan direnç çeşitliliğinin çalışmamızda net bir şekilde ayrıntılandırılmadığı fakat hastane ortamının kişinin yetiştiği sosyal çevrenin, aldığı eğitim ve kişilik yapısının direnç oluşturmada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hastanede görevli MDR çalışanlarının çalışma ortamı, hastalar hasta yakınları ve sağlık çalışanları olduğu için biyolojik ve fiziksel hayati değişimlerin yoğun ve kimi zaman ciddi olması, manevi meselelerin de görüşülmesi konusunda bir öteleme/erteleme yönelimi oluşturmaktadır. Hastanenin fiziksel imkân ya da imkansızlıkları da bu gruba eklenmektedir. Bilişsel faktörler temasında ise alanın bilinmemesi, az bilinmesi yani hastane imamı olarak MDR uzmanını görmekten kaynaklı işlevinin kısıtlı değerlendirilmesi, din, dindar ve diyanetle ilgili farklı zaman ve olaylarda edindiği olumsuz yaşantıları MDR üzerine transfer etmesi gibi durumlar ifade edilmiştir.

Katılımcılardan elde edilen verilere bakıldığında sahada da en çok karşılaşılan direnç türünün konuşma direnci olduğu, manevi danışmanların süreç içerisinde danışanlarının manevi problemlerini kendilerine anlatmak için zorlandıklarında manevi alana getirebilme noktasında da oldukça zorlandıklarını söylemek mümkündür. Danışanlarla görüşmelerinde bazen hiç manevi boyuta değinmeden danışanların sadece genel sıkıntıları hakkında konuştukları zamanlar oldukça fazladır. Fakat manevi danışmanlığı diğer danışmanlıklardan ayıran temel nokta manevi boyuta girebilmekten, bu yapılamadığı takdirde görüşme normal bir görüşmeden farksız sayılabilmektedir. Bunu önleyebilmek adına danışmanlar konuşma esnasında ufak ipuçları yakalayıp danışana çeşitli sorular sorarak manevi alana yönlendirmeye çalıştıklarını söylemektedir. Hâlihazırdaki MDR görevlilerinin aldıkları eğitimler ve tecrübeleri gözetildiğinde teknik altyapı bakımından kendilerinin de fark ettiği üzere birçok eksiklikleri mevcuttur. Danışanın direnci ile karşılaştıklarını anladıklarında en temel ve de etkili olma bakımından işlevsel olmaya devam eden dinleme yolunu kullanmakta oldukları görülmüştür. Bunda bireysel görüşmelerin değil halen yoğunluklu olarak servis ziyaretlerinde olmalarının ve hastane ortamında daha kısa süre ve dar alanda hareket edebilmelerinin de etkisi olduğu düşünülmektedir.

MDR görevlileri kişilerin kendi yaşamlarına girmede kişilerin zorlandıklarını güven tesis edene adar kişinin özeli/mahremi olan konularla ilgili meselelerde bu sürenin daha da uzadığını ifade etmiştir. Kişisel özellikler temasında ise danışan ve danışman özellikleri ilgileri ve farklılıkları öne çıkmıştır. Katılımcıların bir kısmı manevi danışmanlık mesleğini severek ve isteyerek geldiklerini belirtirken bir kısmı ise kurumun görevlendirmesi ile getirildiklerini belirtmiştir. Bu mesleği hakkıyla yapabilmek için ise manevi danışmanlarda dini yeterlilik, psikoloji bilgisi, alana dair teknikleri bilme ve uygulama, alana ilgi duyulması ve gönüllülük esasları öne çıkmıştır. Dar imkan, kurumsal ve bireysel boşlukların olduğu çok etmenli bir bağlam içinde gerekli donanım konusundaki eksikliklerinin farkında oldukları ve bunları gidermek edinmek için istekli oldukları gözlemlenmiştir.

Danışan kaynaklı dirençle karşılaşıldığı zaman onu direkt ortadan kaldırmaya çalışmak yerine önce altında yatan nedenleri anlamaya çalışmak, sonrasında ona uygun yöntem belirleyip uygulamak gerekmektedir. Manevi danışmanın bunu iyileşmeye döndürebilmek sürecin tıkanmasını ortadan kaldırabilmek için öncelikle bu direnci kabul etmesi gerekliliğinin önemi vurgulanmaktadır. Çünkü kişiler kabul edildikleri yerde kendilerini güvende

ve sorgulanmıyor olarak hisseder ve kendini korumak adına indirdikleri duvarları geri çeker. Buna göre danışanlar danışman tarafından ilgi ve alaka ile karşılaştıklarında dirençleri kırılarak kendilerini açabileceklerdir. Bunun için danışanlar kadar manevi danışmanların da direnç ve çeşitleri konusunda bilinçli olmaları, kişiyi iyi gözlemleyebilmeleri süreci sağlıklı yürütebilmesi için önemli bir noktadır.

Katılımcılarımızın manevi danışmada bulunması gereken yeterliliklere ilk olarak verdikleri cevap, dini yeterlilik olmuştur. Kişilerin dini ve manevi yaşantılarını baz alarak onlara eşlik etmek durumunda olmaları, bu çerçeveyi çok iyi bilmeyi ve bunu kişinin ihtiyacı olduğu yön, düzey ve miktarla yansıtabilmelerini gerektirmektedir. Bu sebeple Hastane MDR görevlileri üzerine yapılan diğer araştırmalarda, MDR görevlilerinin psikoloji bilgisi ve yöntemlerine dair becerisi ön plana çıkarken bu araştırmada dini yeterliliğin öne çıkması, aykırı ve çelişkili değil birbiriyle dolaylı da olsa bağlantılıdır. Çünkü manevi danışmanlık; kişilere inanç yolculuklarında, bilhassa kritik geçiş dönemlerinde, sınırlı süreli, çatışma ve kriz durumlarına odaklı olarak eşlik edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır ve bu tür terapötik manevi bakım dini bağlamda bir yaşam yardımı olarak değerlendirilmektedir. Bizim ülkemizde ABD ve Avrupa ülkelerinde nazaran din ve maneviyatın birbirinden ayrı olgular olarak değil, daha çok birbirini kapsayan yapılar olduğu görülmüştür.⁴⁶ Psikolojik ilk yardım düzeyinde bilgi almanın, iletişim ve danışmanlık için temel beceriyi edinmenin ihtiyaç ve isteği MDR yeterliliği için önemli diğer başlık olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat burada psikoloji bilgisi kadar hem güncel meselelere modern insanın bağlamına bakarak hem din bilimlerinin temel alanlardaki eksik bilgiler konusunda da ihtiyacın olduğunu işaret etmektedir.

Alanın genç olmasına karşın bu kısa yekûn olan zamandaki çalışmalara bakıldığında gündem edilen mesele ve soruların ve onlara buldukları zaman içerisinde verilen cevapların aynı şekilde devam ettiği görülmektedir.⁴⁷ Saha çalışmalarına dayalı makaleler, yüksek lisans ve doktora tezlerinin giderek arttığı son zamanlarda manevi danışmanlık ve

⁴⁶ Sevede Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*, 45.

⁴⁷ Usta, "Türkiye'de Hastanelerde Manevi Destek Hizmetleri -Manevi Destek Görevlileri Üzerinde Bir Araştırma-"; Özkan, "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması"; Çağlan ve Göcen, "Psikolojik Yardım Almanın Dini/Manevi Açısından Damgalanması ve Bu Süreci Yaşayanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerinden Beklentileri"; Şentürk ve Korkmaz Çetin, "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği"; Yıldızhan, "Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler".

rehberlik alanına dair durum tespitini bu etap için tamamlamış, diğer etaba geçmek için bunların bir kısmını çözümlene yoluna girme konusunda beklemede olduğu kanaatini bizde oluşturmuştur.

Ülkemizde oldukça yeni olan ve gelişmeye çalışan bu hizmetin yaygınlaşabilmesi ve çok daha fazla insana ulaşılabilmesi için manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti adına ayrı bir kadrolaşma yapılması şarttır. Diyanet İşleri Başkanlığı içerisinde devam eden görevlendirmelerden ziyade, sosyal kurumlar kendi bünyesinde hem din eğitimi hem de manevi danışmanlık eğitimi almış olan kişileri kadrosuna alarak hizmetin önü açılabilir. Şu an hali hazırda manevi danışmanlık yapan kişilerin büyük bir kısmı göreve getirildikten sonra bu donanımlara sahip olmaya çalışmaktadır. Asıl olması gereken yüksek lisans düzeyinde manevi danışmanlık ve rehberlik eğitimi alan ve bu alanda belli bir süre staj yapan kişilerin bu göreve getirilmesidir. Görevlendirmelerde ayrıca daimilik sağlanmamakta, bir kurumla ve MDR göreviyle tecrübe kazanmış kişi görevi bıraktığı ya da başka kuruma görevlendirildiğinde daimilik ve uzmanlaşma sağlanamamakta, MDR'nin kurumsallaşması da bundan olumsuz etkilenmektedir. Bu sebeple kurum içerisinde ister ilgili bakanlıklar (Sağlık Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Gençlik ve Spor Bakanlığı) ister Diyanet İşleri Başkanlığı buradaki meseleyi görmeli, manevi danışmanlık ve rehberliğin tanımlanan meslek standartlarına göre uygun kadrolar şeklinde atama yoluyla gerçekleştirmelidir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:

Bu araştırma, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 23.11.2022, Karar no: 1397209 / This research is conducted with the permission of the Social and Humanities Ethics Committee of İstanbul University, decree no: 1397209, 23.11.2022.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Büşra Er Özdemir %50
Gülşan Göcen %50

KAYNAKÇA

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Ahmed, Sameera ve Mona M. Amer. *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*. Çev. Vahap Yorgun. İstanbul: Nobel Yayınları, 2015.
- Aka, Muharrem. "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler." *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 2, (2020): 201-233.
- Akoğlan Kozak Meryem ve Volkan Genç. "Değişim Sürecinde Ortaya Çıkan Direnci Önlemede Duyguların Yönetiminin Önemi: Hizmet İşletmeleri Açısından Bakış." *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 1:2, (2014): 81-92.
- Bahadır, Aysun. "Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimi: Almanya KSA Modeli ve Türkiye'de Uygulanması." Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2022.
- Bakioğlu, Fuad. "Psikolojik Danışman Adaylarının Özyeterlikleri ile Kültüre Duyarlılıkları, Cinsiyet Roller ve Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi." Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2018.
- Canel Çınarbaş, D. "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri." *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi* 2:1 (2015): 27-39.
- Coşkunsever, Aysun. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Creswell, John. W., *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çev. Ed. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Çağlan, Kevser ve Gülüşan Göcen. "Psikolojik Yardım Almanın Dini/Manevi Açından Damgalanması ve Bu Süreci Yaşayanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerinden Beklentileri." *Değerler Eğitimi Dergisi* 18:39 (2020): 137-172.
- Demir, İhsan. "Manevi Danışmanlar Gözüyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma." (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2023.
- Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21:2 (2017): 1267-1304.
- Düzgüner, Sevede ve Ali Ayten. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Düzgüner, Sevede. *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Ekşi, Halil. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Ertunç, Adem. "Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Değerlendirme." *Kafkasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:16 (2021): 556-580.

- Genia, Vicky. "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler." Çev. Üzeyir Ok, *İslami Araştırmalar Dergisi* 12:1 (1999): 78-83.
- Göcen, Gülüşan. Danışmanın Maneviliğinin Gerekliliği Üzerine: Dini İçerikli TV Programlarında Sorulan Sorular Üzerine Nitel bir Araştırma. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt II*, Ed. A. Ayten- M. Koç- N. Tınaz içinde (283- 313), İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası I*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2022.
- İşbilen, Nihal. "Manevi Danışmanlık Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Morristown Tıp Merkezi Healthcare Chaplaincy (ABD) Örneği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64:2 (2023): 591-628.
- Kılınçer, Hatice. "Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- Koç, Mustafa. "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:2 (2012): 201-237.
- Kurtoğlu, Hilal. "Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Değerlendirilmesi (Marmara Bölgesi Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat, 2020.
- Mahmood, Omar M., Sawsan R. Ahmed. "Psikolojik Ölçme ve Değerlendirme." Çev. Vahap Yorgun *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, ed. Ahmed, Samerera- Mona M. Amer, içinde 71-86 İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Merriam, Sharan B.. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Çev. Selahattin Turan ve Fatma Koçak Canbaz ve diğerleri. 3. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47:2 (2006): 127-141.
- Özer, İsa Özgür. "Terapötik Yolculukta Bir Tümsek: Direnç." *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18:3 (2017): 217-228.
- Özkan, Aysun. "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması," Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Öztürk, Erdinç ve Hülya Ayhan. "Psikoterapinin Temel İlkeleri ve Temel Bileşenleri." *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 1:6 (2021): 136-158.
- Park, Crystal. "Din ve Anlam", *Din ve Maneviyat Psikolojisi-Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. İ. Çapçioğlu-A. Ayten, içinde 29-66. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Söylev, Ömer Faruk. "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2014.

- Subaşı Münevver ve Kübra Okumuş. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21:2 (2017): 419-426.
- Şentürk, Habil ve Gülay Korkmaz Çetin. "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği." *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10:2 (2020): 373-396.
- Şirin, Turgay. Manevi Danışma ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İHSAN Modeli ve Vaka Sunumu. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt 1*. ed. A. Ayten-M. Koç-N. Tınaz, içinde 186-211. İstanbul; Ensar Neşriyat, 2016.
- Tuna, Ezgi. "Psikoterapide Direnci Anlamak ve Dirençle Çalışmak." *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi* 3:3 (2016): 10-25.
- Tunçer, Polat. "Değişim Yönetimi Sürecinde Değişime Direnme." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32:1 (2013): 373-406.
- Uğurlu, Havva Sinem. "Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümlemesi Üzerine Nitel Bir Araştırma." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Umucu, Emre ve Nilüfer Voltan Acar. "Grupla Psikolojik Danışma Sürecinde Direnç Ögesi Olan Kültürel Etmenlere Psikolojik Danışmanın Müdahalesi." *Ege Eğitim Dergisi* 12:1 (2011): 99-113.
- Usta, Zeynep. "Türkiye'de Hastanelerde Manevi Destek Hizmetleri (Manevi Destek Görevlileri Üzerinde Bir Araştırma)." Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 2018.
- Yam, Faruk Caner. "Psikolojik Danışmanların Tükenmişlik Düzeyleri, İş Doyumu/Mesleki Memnuniyet Düzeyleri ve Psikolojik Danışma Öz Yeterlikleri: Türkiye'de Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi." *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 70 (2019): 110-131.
- Yaycı, Levent. "Grupla Psikolojik Danışmada Direnç: Önleme ve Müdahale Yolları." *OPUS- Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7:13 (2017): 991-1016.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Yıldızhan, Şeref. "Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2023.



Afyonkarahisar’da Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfı*

SAİM SAVAŞ

Uşak Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türkiye
Usak University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Türkiye
saimsavaş@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1533-2177>

GÜL ÇİÇEK

Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkiye
Usak University, Institute of Graduate Education, Türkiye
cicekg90gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9644-4973>

Öz

Vakıf, insanların menkul veya gayr-i menkul mal ve mülkünün tamamını ya da bir kısmını dayanışma ve yardımlaşma duygusuyla Allah rızası için bağışlamasıdır. İslam’ın ilk döneminden beri varlığını gösteren vakıflar, Müslüman Türk devletlerinde gelişerek bir müessese özelliğine bürünmüş ve Osmanlı Devleti’nin teşekkülü ile birlikte tekamülün zirvesine erişerek sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan topluma şekil veren bir kurum hüviyeti kazanmıştır. Ayrıca, vakıflar Osmanlı Devleti’nde pek çok eserin ortaya çıkmasını kolaylaştırarak geçmişin karanlıklarına ışık tutmuştur. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfı da bu anlayışın devamını temsil etmektedir. Nitekim bu prensiple meydana getirilen vakıf eserlerinden biri de 19. yüzyılın ortalarında Afyonkarahisar’da inşa edilen Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Camii ve medresesidir. Arşiv kayıtlarına göre bu yapı, klasik mimarinin yerleşik normlarını takip eden, medrese ve ilgili öğrenci hücreleriyle çevrili merkezi bir cami ile karakterize edilir. Ancak bu yapılar topluluğunda farklı tarihlerde meydana gelen yangınlar, savaşlar ve doğal afetler sebebiyle çok sayıda restorasyon gerçekleştirilmiştir. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Camii, günümüzde Yoncaaltı Camii olarak tanınmakla birlikte 10 Eylül 1840 tarihli vakfiyede Tevfikiye Camii olarak kaydedilmiştir. İşbu çalışmada; Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa vakfının sağladığı hizmetler, vakıftan kimlerin faydalandığı, vakfın gelir ve giderleri, görevliler ve ücretleri ile vakıftaki usuller ve şartların ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Afyonkarahisar, Vakıf, el-Hâc Ahmed Ağa.

Leblebici Sarı al-Sayyid al-Hâj Ahmad Agha Waqf in Afyonkarahisar Abstract

Waqf (foundation) refers to the donation of all or part of one’s movable or immovable property for the sake of Allah with a sense of unity and solidarity. Waqfs, which have existed since the early period of Islam, developed in the Muslim Turkish States and evolved into an

institution, and with the foundation of the Ottoman State, they reached the peak of perfection and gained the identity of an institution that shaped the society socially, economically, and culturally. Additionally, the waqfs have shed light on the darkness of the past by facilitating the emergence of numerous works in the Ottoman State. Leblebici Sarı al-Seyyid al-Ĥāj Aĥmad Agha Waqf represents a continuation of this ethos. Indeed, one of the waqf structures created with this principle is Leblebici al-Sayyid al-Ĥāj Aĥmad Agha Mosque and madrasa, which was built in Afyonkarahisar in the mid-19th century. According to archival records, this structure is characterized by a central mosque surrounded by a madrasa and associated student cells, following the established norms of classical architecture. However, many restorations were carried out in this waqf due to fires, wars, and natural disasters that occurred at various times. The mosque located in the Leblebici al-Sayyid al-Ĥāj Aĥmad Agha Waqf is known today as Yoncaaltı Mosque, but it was registered as Tefikiye Mosque in the endowment dated September 10, 1840. This study aims to discuss the services provided by the Leblebici Sarı al-Sayyid al-Ĥāj Aĥmad Agha Waqf, the beneficiaries of the waqf, the income and expenses of the waqf, the officials and their salaries, and the procedures and conditions of the waqf.

Keywords: Ottoman State, Afyonkarahisar, Waqf, al-Sayyid al-Ĥāj Aĥmad Agha.

Giriş

Vakıf, Arapça kökenli bir kelime olup “durdurmak” ve “alıkoymak” anlamlarına gelmektedir. Bu kelime terim olarak ise bir kişinin, Allah’a yakın olmak amacıyla, menkul veya gayr-i menkul mal ve mülkünü içtimai, dini ve hayri bir amaç için kullanmasıdır.¹ Bir kişinin menkul veya gayr-i menkul mal ve mülkünü hayırlı bir amaç doğrultusunda kullanabilmek adına kurduğu vakfın yönetimini, işleyişini ve hükümlerini kadı denetlemiş olup onun tüm bu süreçleri kaydettiği belgeye vakfiye adı verilmektedir.² Bu kayıtlar, vakfın daha kuruluşu sırasında kaleme alındığı için vakıf çalışmalarında kullanılan en temel kaynaktır.³ Şüphesiz vakfiyeler, kendi dönemlerinde içtimai, iktisadi ve dini bilgilerden mülhem olduğundan tarihi

*Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Bilim Dalında Prof. Dr. Saim Savaş danışmanlığında Gül Çiçek tarafından hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf,” *DİA*, 42: 475-479; Bahaeddin Yediylıdız, “Vakıf,” *DİA*, 42: 479-486; Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerde Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, 54; Bahaeddin Yediylıdız, “Vakıf,” *DİA*, 13: 153-172; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 577.

² Bahaeddin Yediylıdız, *Türkiye’de Vakıf Müessesesi*, 4; Vakıf teşkilatının teşekkül aşamasında resmi kayıtlar defterlere kaydedilmemiş, işler sözlü bir şekilde yürütülmüştür. Ancak hasıl olan bazı sorunlardan dolayı vakıf şartlarının, banı ve yapı isimlerinin, vakfın gelir ve giderlerinin yazılı olarak kaydedilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bunun sonucunda vakfiye denilen kayıtlar ortaya çıkmış ve bu kayıt sistemi uygulaması varlığını asırlar boyunca sürdürmüştür. Ayrıntısı için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Vakfiye,” *DİA*, 42: 465-466; Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerde Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, 57.

³ Yasin Yılmaz, *Örfîzâde Vakfı*, 2.

manada da değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla vakfiyelerin tek ve özellikli belgeler olarak görülmesi mümkündür.⁴

Kur'an-ı Kerim'de "vakıf" ifadesi doğrudan yer almasa da dolaylı olarak kişinin malını Allah yolunda, muhtaç, kimsesiz ve fakir insanlarla paylaşmasını öğütleyen ayetler bulunmaktadır.⁵ Ayetlerde olduğu gibi hadisler de İslam toplumlarında vakıf müessesinin geliştirilip yayılmasında önemli role sahiptirler.⁶ Bireyin her türlü ihtiyacını karşılamak amacıyla ortaya çıkan vakıflar, ilginin artması, zamanın ilerlemesi üzerine milletlerin kültürel ve sosyal yapısı, eğilimleri, ihtiyaçları, devlet yöneticilerinin ve varlıklı kişilerin verdiği önemle gelişerek hayatın muhtelif alanlarında yerini almıştır.⁷

Vakıfların İslami düşünce ve şeriat içerisinde önemli bir yere sahip olması bu müessesenin neredeyse tüm Müslüman devletlerde var olmasına zemin hazırlamış; başta Emeviler ve Abbasiler olmak üzere ilk Müslüman devletler, çok çeşitli vakıfların kurulmasına destek vermişlerdir.⁸ Doğal olarak ilk Müslüman devletlerden itibaren desteklenen ve önem verilen vakıf geleneği Türk-İslam devletlerinde de kendini göstermiş ve başta Tolunoğulları, Karahanlılar ve Selçuklular bu geleneğin Türk kültürüne entegre olmasını sağlamışlardır.⁹ Bahsi geçen Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de vakıf geleneğine fazlasıyla önem vermiş, en başta padişahlar, devlet adamları, varlıklı kimseler kendi maddi imkanlarına göre manevi duygularını tatmin edebildiği vakıflar açmışlardır.¹⁰

Çalışmamız yukarıdaki duygu ve düşünceler doğrultusunda, 19. yüzyılın ortalarında Afyonkarahisar'da inşa edilen Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa vakfiyesinde kayıtlı usul ve esaslar, vakıftan kimlerin ne şekilde

⁴ Abdurrahman Okuyan, "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği," 125.

⁵ Bu yöndeki ayetlerden bazıları şunlardır: 3/Âli 'İmrân: 92, 2/el-Bakara: 267, 195. Bkz. Ahmet Hamdi Furat, "İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı," 65.

⁶ Okuyan, "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği," 120; Konuyla ilgili bazı hadisler şunlardır: Muslim, Musâkât 7; et-Tirmizî, Şalât 120; İbn Mâce, İkâme, 1. Ayrıntısı için bkz. Cemal Uşşak, *Kütüb-i Sitte'den Seçme Hadisler*, 431; Vakıf kurumunun ayet ve hadislerdeki durumu ile ilgili bkz; Yasin Yılmaz, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürri Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri," 43-66.

⁷ Yılmaz, *Örfizâde Vakfı*, 6.

⁸ Mustafa Demirci, "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi ve Hanefiler ile Malikiler-Şafiler Arasında Vakıf Tartışmaları," 12-16.

⁹ Ahmet Turan Yüksel, "Türk-İslâm Medeniyetinde Vakıfların Yeri ve Önemi," 48.

¹⁰ Samettin Gündüz-Yunus Aydın, "İslam'da Vakıf Müessesesi: Selçuklu ve Osmanlılarda Vakıflar," 135; İslam ve Osmanlı hukukunda vakıf anlayışını ifade etmek için hukuki kayıtlarda üç kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Bunlar; "vakıf, habs (hubs) ve sadaka" dır. Ayrıntısı için bkz. Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 76.

istifade edebilecekleri, vakfın gelir ve giderleri, görevli ve ücretleri gibi birçok konu ele alınarak mevcut örnek üzerinden vakıf teşkilatının uygulama ve işleyişine ışık tutulacaktır.¹¹

1. Vâkıf Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa

Her vakfın mutlaka bir vakfedeni bulunmaktadır. Vâkıfın vakfetme ehliyetine sahip, olgun, reşit ve aklı başında biri olması gerekir. Erkeklerin yanı sıra vakıf yapma ehliyetine sahip olan kadınlar da vakıf kurabilmektedir.¹² Çalışma konumuz olan vâkıf Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa hakkındaki bilgiler ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Vâkıf Aḥmed Ağa, Leblebici Sarı lakabıyla tanınmakla birlikte isminin önünde bulunan “es-Seyyid” terimi “asil, şerefli, onurlu, kutsal, mübarek” anlamına gelen “şerîf” ile birlikte Peygamber’in damadı Hz. ‘Alî ile kızı Hz. Fâtıma’dan doğan torunlarıyla, onların soyundan devam edenler için kullanılan bir unvandır.¹³ el-Aḥmed Ağa’nın adının önünde bulunan “el-Ḥâc” lakabı onun hac ibadetini yerine getirdiğini göstermektedir.¹⁴ Aḥmed Ağa, 10 Eylül 1840 tarihli vakfiyeye göre Süleymân’ın oğludur. Aynı kayıttaki verilen bilgilerde dedesinin adı (babasının babası) ‘Abdullah’tır. Aḥmed Ağa’nın Seyyid İsmâ’îl adında bir öz kardeşi vardır. Vakfiyesine belirtildiği üzere vâkıf Afyonkarahisar’da Bedrik mahallesinde ikamet etmektedir.¹⁵

2. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa Vakfının Yönetimi

Osmanlı Devleti’nde usullere uygun şekilde kurulan bir vakfın, kendisinden beklenen hizmetleri yerine getirebilmesi için vakfiyesindeki şartlara uyulması, bakım ve onarımının yapılması, gelir getiren kaynakların işletilmesi ve gerekli yerlere tevcihi önem arz etmektedir. Vakıfla alakalı hizmetler ve diğer hükümler esasında vakıf görevlileri tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak devletin hükümdarı ve kadılar vakfiye şartlarına gerek duymadan vakıflar üzerinde doğrudan kontrol ve denetim hakkına sahiptir. Vakfiyedeki şartlar ve fıkhıdaki şer’î hükümler

¹¹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35; Vakfiyenin hemen üst kısmında geçen “...Meşrebzâde damadı es-Seyyid Mehmed Şem’i ibn-i el-Ḥâc Mehmed el-müvel-hilâfe bi-medine-i Karahisar-ı Sâhib...” ifadesinden vakfiyeyi kaydeden kişinin Karahisar naibi Seyyid Mehmed Şem’i olduğu anlaşılmalıdır ki kendisi ünlü Meşrebzâde ailesinin damadıdır, Meşrebzâde ailesi hakkında bkz. Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, 144; Mehmet İpşirli, “Ârif Efendi, “Meşrepzâde,” *DİA*, 3: 365.

¹² İlhan Akbulut, “Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi,” 66; “İnsan ölünce, şu üç husus dışında ameli sona erer: Sadaka-i cariye, faydalanılan ilim, kendisine hayır dua eden iyi evlat.” Bkz. İmam Nevevî, *Riyâz’üs Sâlihîn Tercümesi* 2, 285.

¹³ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Seyyid,” *DİA*, 37: 40.

¹⁴ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 244.

¹⁵ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

çerçevesinde vakfın işlerini yürütme yetkisine “velāyet”, görevlendirmeye ise “tevlīyet” adı verilmektedir. Osmanlı Devleti'nde genellikle tevlīyet ifadesi kullanılmıştır.¹⁶

Vakıf yönetimi verilen kişiye mütevellī denilmektedir.¹⁷ Vakfiyelerde iki tür mütevellī bulunmaktadır: Bunlardan ilki tescil mütevellisi olup bu kişinin görevi vakfın tescil işleminin tamamlanmasıyla sona ermektedir. Buradaki amaç vakfın kuruluşuyla ilgili farazî davada vakfın tescilini mürâfaalı bir duruşma ile gerçekleştirmektir.¹⁸ el-Ḥāc Aḥmed Ağa vakfiyesinin tescil işlemleri için 10 Eylül 1840'ta ‘Abdülcelīl oğlu el-Ḥāc ‘Abdülvāḥid Efendi'yi atamıştır. Tescil mütevellisi olarak atanan ‘Abdülvāḥid Efendi'nin görevi, tescil işlemlerinin sona ermesiyle beraber sona ermiştir.¹⁹ İkincisi ise vâkıfın, vakfiyenin tevlīyetini yani vakfiyede yazılı olan şartlara göre yöneten ve niteliklerini vakfiyesinde açıkladığı kimselerdir.²⁰ Vâkıf, vakfına istediği kişiyi mütevellī yapma hakkına sahip olup genellikle önce kendisini mütevellī yapıyor, vefatı durumunda soyundan gelenlerin bu göreve tevcih edilmesini vakfiyesinde şart koşuyordu. Eğer neslinin sonu gelir ise, bu göreve layık ve vakfiye şartlarına uygun başka bir kişinin mütevellī olarak seçilmesini istiyordu. el-Ḥāc Aḥmed Ağa, vakfın tevlīyetinin, hayatta olduğu müddetçe kendisinde olmasını, kendisinden sonra evlatlarının yaşça en büyük ve en reşidine, evladının nesli kesilir ise öz kardeşi olan Seyyid İsmail'e ve onun çocuklarına, onların da nesli tükenmesi halinde güvenilir ve dindar bir kişiye verilmesini şart kılmıştır.²¹

Vakıftaki sorumlukları ve görevleri karşılığında mütevellīlerin aldıkları ücret, zamana vakfın imkanına ve mütevellīnin sosyal konumuna göre

¹⁶ Günay, “Vakıf,” *DİA*, 42: 478.

¹⁷ Mütevellī, sözlükte “başkasının işini gören, bakımını üstlenen” manasında iken terim olarak bakıldığında “şer’î hükümler, mer’î mevzuat ve vakfiye şartları” çerçevesinde vakıf işlerini yürüten kimse anlamında kullanılırdı. Mütevellī, tayin edilirken temelde vâkıfın iradesi geçerlidir ancak iradenin belirlemediği hallerde atama yetkisi kadıya geçmekteydi. Vakfın kurucusu tarafından tayin edilen mütevellīye “meşrûṭ” mütevellī, kadı tarafından atanana ise “mansûb” mütevellī denirdi. Bir vakfın birden fazla mütevellisi olabildiği gibi bir kişi birden fazla vakfın tevlīyetini de üstlenebilirdi. Ayrıntısı için bkz. Nazif Öztürk, “Mütevellī,” *DİA*, 32: 217-218; Mütevellī, şer’î hükümler ve vakfiye şartları çerçevesinde vakıf işlerini idare etmek için görevlendirilen kişiye denilmektedir. Bu kişiler mütevellīnin şartıyla veya kadı vasıtasıyla tayin olunur. Vakıfların tasarruf hakkı mütevellī olup kadılar tarafından denetlenirdi. Vakfiye şartlarını yerine getirmeyen mütevellī kadı tarafından sorguya çekilirdi. Ayrıntısı için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, 640; Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerde Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, 43.

¹⁸ Hasan Yüksel, “Vakfiye,” *DİA*, 42: 469.

¹⁹ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

²⁰ Yüksel, “Vakfiye,” *DİA*, 42: 469.

²¹ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

değişiklik göstermektedir.²² Vakfiyelerde müteveli ücretlerinin günlük, aylık veya yıllık olarak ödeneceği belirtilmektedir.²³ el-Ḥāc Aḥmed Ağa, yaptığı hizmetler karşılığında müteveli olan kimseye senelik 30'ar kuruş ücret verilmesini istemiştir.²⁴

Mütevelliler, vakfa gelir getirecek menkul ve gayr-i menkul malların (aḳārāt-ı mevḳūfe/vakfa gelir getirecek mallar) kiraya verilmesi, vakfın haklarının korunması, gelirlerin nereye ne şekilde harcanacağı, yapının tamir, bakım ve onarımının yapılması vb. birçok görevden sorumludur.²⁵ Bu bağlamda el-Ḥāc Aḥmed Ağa, vakfettiği dükkân ve mağazaların kirası ile bağısladığı 7000 kuruşu "onu on bir buçuk (% 15)" hesabı ile şer'î kurallara uygun ve helal bir yolla müteveli tarafından işletilmesini; paranın kuvvetli rehin ve zengin kefile verilmesini; elde edilen gelirin, inşa ettiği cami ve medresenin tamir ve bakımında kullanılmasını vakfiyesinde şart koşturmuştur. el-Ḥāc Aḥmed Ağa'nın vakfiyesine koyduğu bu şart, kurduğu vakfın devamlılığını sağlamak için tedbir aldığı için göstergesidir. el-Ḥāc Aḥmed Ağa'nın vakfiyesinde, müderris, imam, müezzin ve talebelerin alacakları ücretlerin ayrıntısıyla verilmesine rağmen tamir ve onarım işleriyle ilgilenen personel hakkında bilgi verilmemesi muhtemelen tamir işi gerektiğinde bu elemanların istihdam edildiğini göstermektedir.²⁶

3. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥāc Aḥmed Ağa (Tevfikiye-Yoncaaltı) Camii

Türk-İslam Devletleri inşa ettikleri camilerle²⁷, cami mimarisinin gelişimine farklı bir boyut kazandırmışlardır.²⁸ Osmanlı'nın inşa ettiği farklı

²² Öztürk, "Müteveli," *DİA*, 32: 220.

²³ Eğer vakfiyede müteveli ücretine dair bir madde yok ise müteveli, kadıdan ücreti belirlemesini talep edebilmekteydi. Böyle durumlarda kadı rayice uygun bir miktar belirlemekteydi. Bkz. Kadir Arslanboğa, "Osmanlı Devleti'nde Vakıf Yönetiminde Tevliyet: İstanbul Örneği," 554.

²⁴ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

²⁵ Gökür Gögebakan, "XVI. Yüzyılda Malatya Kazasında Vakıflar ve Vakıf Görevlileri," 76.

²⁶ "...bâ yed-i müteveli hasebül'âde icâre-i şer'iyye ile âhere icâr ve meblağ-ı mezbûr yedi bin guruş dahî rehn-i kâvi veya kefil-i melî ile onu on bir buçuk hesabı üzere alâ-vechî'l-helâl istirbâh ve istiğlâl olunub hâsıl olan rub' ve ribh ve galleden...". Bkz. VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

²⁷ Cami; kökü Arapçada "toplayan, bir araya getiren" manalarına gelen cem' kelimesinden türeyen İslam dinindeki ibadet mekânlarına verilen isimdir. Osmanlı'da camiler Müslümanların ibadetlerini gerçekleştirdikleri yer olmalarının yanı sıra eğitim ve öğretim yeri olarak da kullanılmıştır. Bkz. Ahmet Önkal ve Nebi Bozkurt, "Cami," *DİA*, 7: 46-51.

²⁸ Plan tipolojileri için; Bkz. İbrahim Çeşmeli, "Orta Asya Camilerinde Tipoloji (7-13. Yüzyıllar)," (doktora tezi), 315-333; Mustafa Güler ve İlknur Aktuğ Kolay, "12. Yüzyıl Anadolu Türk Camileri," 83-90; Osmanlı mimarisinde de kendinden önceki Gazneli, Karahanlı, Büyük Selçuklu ve Türkiye Selçuklu Devletlerinin mimari geleneğini sürdürerek bu kültürü batıda görülen dönemin önemli sanat üsluplarıyla sentezlemeyi başarmıştır. Nitekim Osmanlı mimari geleneğini incelediğimizde erken dönemde inşa edilen camilerin daha çok kare planlı ve tek kubbeli olarak yapıldıklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Osmanlı cami mimarisinde; Merkezi planlı, Dikdörtgen planlı, Ters T

plan tiplerindeki güzide camilerin önemli bir kısmı külliyelerin içinde bulunmaktadır. Genellikle merkezdeki caminin çevresine, medrese, kütüphane, imaret, çeşme ve şadırvan gibi yapılar yerleştirilmiştir. Bu eserlerde kültür ve eğitim faaliyetleri yaygın olarak yapılmaktadır.²⁹

Afyonkarahisar, Ot Pazarı, At Pazarı ve Yoncaaltı Pazarı adında üç ana ticaret merkezine sahiptir.³⁰ el-Ḥāc Aḥmed Ağa Camii, Fakih Paşa mahallesinde Yoncaaltı Pazarı olarak bilinen ticaret merkezinde yapılmıştır. Yapı inşa edildiği yerin adına binaen günümüzde Yoncaaltı Camii olarak da tanınmaktadır.³¹ Aḥmed Ağa'nın, el-Ḥāc Aḥmed Ağa Camii'ni, bu mevkinin kalabalık, işlek ve ticaret merkezi olması nedeniyle burada inşa ettirmiş olması muhtemeldir.

el-Ḥāc Aḥmed Ağa'nın vakfiyesinde geçen; "...bundan akdem Tefvikiye ismiyle müsemma malımdan hasbeten lillâhi Teâlâ binâ ve inşâ ve derûnunda âmmeh-i mü'minîne edâ-i salât izni i'tâ eylediğim fevkâni ahşab câmi'-i şerîf..." ifadesi inşa ettiği caminin fevkâni yani iki katlı olduğunu göstermektedir. Bu yüzyılda yapıların genel olarak tahtâni (tek katlı), fevkâni (iki katlı) veya üç katlı olarak inşa edildiğini söylemek mümkündür.³² Vakfiyede yer alan bilgiden el-Ḥāc Aḥmed Ağa Camii'nin ahşap malzemenin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ancak vakfiyede; caminin mimarisi ve tezyinatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Cami, vakfiyede yer alan ifadelerden anlaşıldığına göre vakıf tarihinden önce inşa edilmiş olmalıdır. Daha sonra banisi el-Ḥāc Aḥmed Ağa tarafından vakıfla desteklenip belirlenen şartlar vakfiyeye kaydedilmiştir. Bu sebeple caminin kesin olmamakla birlikte vakfiye tarihine yakın önceki bir tarihte inşa edilmiş olduğu kabul edilebilir.³³

1909 yılında Yoncaaltı'nda çıkan yangında el-Ḥāc Aḥmed Ağa'nın inşa ettirdiği cami ve medrese yok olmuş ve bu yapılar aslına uygun şekilde

planlı, Tabhaneli gibi farklı plan tipolojilerinde çok sayıda caminin inşa edildiği görülmektedir. Osmanlı camilerinde kullanılan plan tipleri ile ilgili; bkz. Ali Uzay Peker, "Mimar Sinan'dan Öğrenmek: Cami Tasarımında Özgünlük Arayışına Yanıtlar," 263-272; Türkan Acar, "Tabhaneli Camilerin Tipolojisi Üzerine Bir Deneme," 303-326; Hans Koepf, "Osmanlı Kubbeli Camileri Üzerine Tipolojik Bir Deneme," 19-48; Hatice Eker, "İstanbul'un Fethi'nin Osmanlı Cami Mimarisi Üzerindeki Etkileri," 728-732.

²⁹ Önkal ve Bozkurt, "Cami," *DİA*, 7: 51.

³⁰ Nimet Öztank, "Yoncaaltı Cami ve Medresesi'nin Mimari Özelliklerinin İncelenmesi," 596.

³¹ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35; Yapıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Öztank, "Yoncaaltı Cami ve Medresesi'nin Mimari Özelliklerinin İncelenmesi," 596.

³² 18. yüz yılda tahtâni evlerin azaldığı görülmektedir. Hem harici de fevkâni-tahtâni ve bunun yanı sıra üç katlı yapıların inşa edildiği bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde yapılarda merdiven betimlemeleri de karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntısı için bkz. Nilgün Çevrimli, "Vakfiyelere Göre 15.-19. Yüzyıllarda İstanbul'da Ev Tanımlarına İlişkin Bir Değerlendirme," 320.

³³ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

Boğazâde Hacı Aḥmed Efendi tarafından tekrar inşa edilmiştir.³⁴ Yeni inşa edilen caminin üst katının döşemesi ve alt katının taştan yapılan sütunları için iki hayırsever 100 adet Osmanlı altını vermiştir.³⁵ el-Ḥâc Aḥmed Ağa Camii'nin 1910 tarihli kitabesinde cami ve medreseyi inşa ettirenin Boğazâde Hacı Aḥmed Efendi olduğu yazılı bulunmaktadır.³⁶

3.1. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa (Tevfikiye-Yoncaaltı) Camii Görevlileri

Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa Camii görevlileri; imam³⁷, devir-hân³⁸, hatip³⁹ ve müezzinden⁴⁰ oluşmakla birlikte ilerleyen zamanlarda devir-hân vazifesinin cüz-hân⁴¹ olarak ifade edildiği ve ihtiyaca binaen kayyım⁴² vazifesinin de ihdas edildiği arşiv kaynaklarına yansımıştır.⁴³

³⁴ Hasan Özpınar, *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 56; Boğazâde Hacı Aḥmed Efendi'nin, camiyi yeniden inşasıyla ilgili 18 Eylül 1912 tarihli kayıtlı vakfiyesi bulunmaktadır. Ancak burada temel amacımız Leblebici Sarı es-Seyyid el-Ḥâc Aḥmed Ağa vakfı ve onun inşa ettiği yapılar olduğu için bu kayıt değerlendirmeye alınmamıştır.

³⁵ Özpınar, *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 56.

³⁶ 1328 Maşallah 1326 (M. 1910)

Boğzade Hacı Ahmet Efendi sahbül hayrat,
0 rütbe-i hayra sai'idir ki eyle sarfı makdarad
Teavundur anın şa'nı ve/ev cüz'i ve/ev küllü
Eğer olsa, mesacid medrese muhtac-ı tamirat
Vere maksüdunu dareyne Mevla-yı bihem ta
Temelden bu mu'alia ca'ya verdi zibüi ten virat
Huzurullah'a bunda saf u saf oldukça müminler
Uruç eyler icabet-gaha tesbihatu tekhirat
'Miiferrrah 'lafzıdır tarih-i inşası anın Vehbi

Salâ ey müslimin elyak değil mi vech-i tabrat. Bkz. Öztank, "Yoncaaltı Cami ve Medresesi'nin Mi-mari Özelliklerinin İncelenmesi," 597.

³⁷ Arapçada sevk ve idare etmek, öne geçmek anlamına gelen "emm" kelimesinden gelen imam, terim olarak "cemaatle namaz kılan topluluğa önderlik yapan kimse" anlamına gelmektedir. Bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "İmam," *DİA*, 22: 178.

³⁸ Kur'an-ı Kerim'i sürekli hatmederek okuyan kişi anlamına gelen devir-hân her cuma namazından önce Kur'an'ın bir cüzünü okumakla görevli kişidir. Bkz. Yediylıldız, *Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 370.

³⁹ Hatiplik, camide cuma günleri minber denilen mekanda uygun görülen bir konuyla ilgili cemaate nasihat ve vaaz veren görevlidir. Konuşmayı yapan kişiye hatip, yapılan bu konuşmaya ise hutbe adı verilmektedir. Bkz. Hasan Telli, "Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları," (yüksek lisans tezi), 81.

⁴⁰ Müezzin, sözlükteki anlamı çağrıda bulunan, ezan okuyan ve kâmet getiren kişidir. Asr-ı Saadet'ten itibaren müezzinlerin sesinin güzel ve gür, Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyabilen kişiler olmalarına özen gösterilirdi. Müezzin maaşları meşced ve camilerin vakıflarından karşılanmaktaydı. Müezzin tayinleri önceleri vakıf mütevellisinin teklifi ve şeyhülislamın tasdikıyla hazırlanan beratla oluyordu. Bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Müezzin," *DİA*, 31: 491-494.

⁴¹ Kur'an-ı Kerim'den bir cüz (otuz bölümden biri) okumaktan sorumlu olan kimsedir. Bkz. Bahaeddin Yediylıldız, "Vakıf İstılahları Lügatçesi," 56.

⁴² Sözlük anlamı "bir vazifeyi yerine getiren, sorumluluk alan" kimse anlamında olan kayyım sözcüğünün terim anlamı "hâkim tarafından sınırlı, gaib vb. kişiler adına hukuki tasarrufta bulunan kişi" biçimindeki geniş manasının yanında "vakıf mütevellisi" ve "vakıfların temizlik işlerinden sorumlu olan kişi" anlamında kullanıldığı görülmüştür. Bkz. İsmail Özmel, "Kayyım," *DİA*, 25: 107.

⁴³ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35; VGMA, Defter no187, 2553-2557.

Bunun nedeni vakıfta yeni görevli ihtiyacının ortaya çıkması ve vakfın gelirlerinin artmasıyla ilgili olabilir.

Vakıf el-Ḥāc Aḥmed Ağa, inşa ettiği cami personelinin ne kadar ücret ile görev almaları gerektiğini vakfiyesinde ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu bağlamda imam olacak kişiye senelik 300 kuruş, devir-hâna senelik 37 kuruş, hatibe senelik 140 kuruş ve müezzin olanlara senelik 100'er kuruş ücret verilmesini vakfiyesinde şart koşturmuştur.⁴⁴ Vakıf görevlilerinin ücretlerinde zamanla geçim şartlarının zorlaşması ve temel ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının artması sebebiyle zam yapıldığı düşünülmektedir. Bu yönde tespit edilen bir kayıta, 12 Mayıs 1919 tarihinde imama verilen yıllık ücretin 2400 kuruş, hatibe verilen yıllık ücretin 600 kuruş, müezzine verilen yıllık ücretin 1200 kuruş ve nihayet cüz-hâna verilen yıllık ücretin 600 kuruş olarak tespit edildiği görülmektedir. Yine aynı kayıta, 29 Haziran 1917 tarihinde bahsi geçen görevlilere tespit edilen bu rakamların yarısı kadar zam yapıldığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki tabloda el-Ḥāc Aḥmed Ağa Camii'nde birden fazla görevi elinde bulunduran Mehmed Efendi'nin⁴⁵ hangi görev için ne kadar zam⁴⁶ aldığı hakkındaki veriler gösterilmiştir.⁴⁷

Görev adı	Görev Tevcih Tarihi	Ücret
İmamet	19 Temmuz 1841	Senevî 2400 kuruş +1200 kuruş zam=3600 kuruş
Hitabet	"	Senevî kuruş 600 +300 kuruş zam =900 kuruş zam
Müezzin	"	Senevî kuruş 1200+600 kuruş zam=1800 kuruş
Kayım	"	Senevî 1200+600 kuruş zam =1800 kuruş
Cüz-hân	"	Senevî 600+300 kuruş zam=900 kuruş

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere vakıf bünyesinde görev alan bir kişi, aynı anda birden fazla görevde bulunabilmektedir. Nitekim el-Ḥāc Aḥmed Ağa Cami imamı olan Mehmed Efendi, el-Ḥāc Aḥmed Ağa vakfında imamlık, hatiplik, müezzinlik, kayımlık ve cüz-hânlık görevlerini birlikte yürütmektedir. Bu bağlamda Mehmed Efendi'nin elinde toplamda 5 cihet bulunmaktadır. Bu zat, arşiv kaydındaki bilgilere göre yaklaşık 40 yıl boyunca adı geçen vazifeleri uhdesinde bulundurmıştır.⁴⁸ Bu konuyla ilgili herhangi bir kısıtlama bulunmamakla bir-

⁴⁴ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁴⁵ Mehmed Efendi'nin vefatıyla imamlık görevine 27 Nisan 1881 tarihinde Aḥmed Efendi geçmiştir. Bkz. VGMA, Defter no 187, 2553-2557.

⁴⁶ İncelenen arşiv belgesindeki verilere göre Mehmed Efendi'ye ne zaman zam verildiğine dair bir tarih yoktur. Bkz. VGMA, Defter no 187, 2553-2557.

⁴⁷ VGMA, Defter no 187, 2553-2557.

⁴⁸ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35; VGMA, Defter no 187, 2553-2557. Mehmed Efendi'nin vakfın kurucusu olan el-Ḥāc Aḥmed Ağa ile soy bağının olduğuna dair bir bilgiye ulaşılmamıştır.

likte sadece icra ettiği görevi yapmasına engel teşkil edecek durumlarda sınırlama görülmektedir. Zira klasik vakıf hükümlerinde bu gibi durumlarda, “Hizmetlerin edâsı bir zamana müsâdif olan iki cihetin bir şahıs uhdesinde cem’i caiz değildir.” ifadesi ile nizamnamede bazı yasaklamalar getirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum 1870 tarihli Tevcih-i Cihât Nizâmname’sinin altıncı; 1873 tarihli nizamnamenin ise yedinci maddelerinde şu şekilde ifade edilmektedir: “Hizmetlerinin edâ ve ifâsı bir zamana tesadüf eyleyen veyahut birinin hizmeti diğerinin hizmetini hakkıyla ifâyâ mani olan iki cihet müstakillen şahs-ı vahide tevcih olunmaz.” Bu nizamnamelere göre imamlar kendi hizmetlerini aksatmadıkları sürece birden fazla görevi ifa edebilirlerdi. Böylece bir kişi yerine getirdiği imam ve hatiplik dışındaki vazifeler için de ücret alabilirdi.⁴⁹

Mehmed Efendi’nin vefatıyla imamlık görevine 27 Nisan 1881 tarihinde bâ-işâret-i ‘aliyye ile oğlu Aşmed Efendi tevcih edilmiştir. Bu zatın diğer oğlu Mustafa Efendi ise 18 Ağustos 1881 tarihinde bâ-ıtaht-ı humâyûn ile hitabetlik görevine atanmıştır. Mustafa Efendi’nin çocuksuz olarak vefat etmesiyle bu göreve 25 Temmuz 1890 tarihinde öz kardeşi Ali Rıfat Efendi tayin edilmiştir.⁵⁰

3.2. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Aşmed Ağa (Tevfikîye-Yoncaaltı) Medresesi

Medrese, sözlükteki tanıma göre; okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek anlamlarına gelen ders (dirâse) kökünden bir mekan ismidir.⁵¹ Büyük Selçuklu ve Türkiye Selçuklu devletlerini örnek alan Osmanlı Devleti, Anadolu’nun birçok yerinde ilmî eğitim veren medreseler bina etmiştir. Osmanlı Devleti’nde tıpkı diğer hizmetlerde olduğu gibi eğitim hizmetleri de vakıflar sayesinde sekteye uğramadan yerine getirilmiştir.⁵²

Osmanlı Devleti’nde İslami eğitim sistemi içerisinde yer alan medreseler, mimari özellikleri, fiziki şartları, programları ve temsil ettikleri düşünce yapılarıyla önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde medreseler; sıbyan mektebinin akabinde orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine denk gelmektedir. Medrese-

⁴⁹ 19. yüzyıla bakıldığında imamlık cihetiyle bir kişinin birden fazla görev yapılabilirdiği görülmektedir. Bkz. Necati Döğüş, “Osmanlılarda İmamlık Müessesesi ve Vakıflar,” 33.

⁵⁰ VGMA, Defter no 187, 2553-2557.

⁵¹ Nebi Bozkurt, “Medrese,” *DİA*, 31: 323; Osmanlı Devleti’nde; işleyiş yapısı, teşkilatı, eğitim kadrosu ve talebeleri vb. birçok konuda Selçukluların medrese tecrübeleri geliştirilerek kendi eğitim sistemlerine göre uyarlanmıştır. Böylelikle hem ilmiye hem devlet kadrolarına gerekli olan insan kaynağı temin edilmiştir. Ayrıntısı için; bkz. Mahmut Zengin ve Kübra Cevherli, “Osmanlı Medrese Sisteminde Eğitim-Öğretim Kadrosu Üzerine Bir Değerlendirme,” 176; Medrese bir vakıf kurumu olduğu için işleyişi, mali kaynakları, bunların kullanılması ve denetlenmesi tamamıyla vakıf kuralları dâhilinde yapılırdı. Medreseler toplum eğitimini ilgilendirdiği için onların üzerinde daima devletin sıkı bir denetimi vardır. Ayrıntısı için bkz. Mehmet İpşirli, “Medrese,” *DİA*, 28: 327-330.

⁵² İsmail Kıvrım, “Osmanlı Dönemi Konya Vakıfları,” 68.

ler, İslami özelliklerinden dolayı yalnızca Müslüman talebelerin eğitim gördükleri kurumlardır.⁵³ Medrese personelinin atanması ve ücretlerinin belirlenmesi hususunda söz sahibi kişi vakıf kurucularıdır.⁵⁴ Müderris, diğer personel ve talebelerin yiyecek ihtiyaçları medresenin bağlı olduğu imarettten karşılanmıştır.⁵⁵

el-Ḥāc Aḥmed Ağa vakfiyesinde geçen "...cāmi-ʿi şerif ve maʿbed-i laṭif itişālinde müceddeden binā ve ihyā eylediğim bir bāb dersḫāne ve on bir bāb ḥucurātı müştetil mülküm olan fevkāni medrese-i münifeyi..." ifadesi medresenin fevkāni yani iki katlı olduğunun göstergesidir. el-Ḥāc Aḥmed Ağa Camii'nin bitişiğinde inşa edilen medrese; bir dersane ve on bir talebe hücrelerinden meydana gelmektedir. Bu medresede talebe hücrelerinin bulunması burada eğitimin yatılı olarak verildiğinin göstergesidir. Aḥmed Ağa banisi olduğu bu medresenin tahrip olması durumunda tamirat işlerinin yerine getirilmesi için daha önce vakfettiği gelirin bir kısmının buraya harcanmak üzere ayrılmasını istemiştir. Vâkıfın buradaki temel amacı bina ettirdiği medresenin devamlılığını sağlamaktır.⁵⁶

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere 1909 yılında çıkan yangında cami ile birlikte medresenin de yanmasıyla yapı, Boğazāde Hacı Aḥmed Efendi tarafından aslına uygun olarak tekrar inşa edilmiştir.⁵⁷ Medresede okutulan dersler ve görev yapanların sayısı kurumun büyüklüğüne göre değişiklik göstermektedir.⁵⁸ el-Ḥāc Aḥmed Ağa Medresesi'nin eğitim kadrosu müderris ve talebelere oluşmaktadır.⁵⁹

3.2.1. Müderris

Müderris,⁶⁰ medrese, dersane ve camilerde talebelere ders veren kişilere denilmektedir.⁶¹ Bu nedenle müderrisin ders anlatırken anlaşılır bir dil kullan-

⁵³ İpşirli, "Medrese," *DİA*, 28: 327.

⁵⁴ Yediyıldız, *Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 215.

⁵⁵ İpşirli, "Medrese," *DİA*, 28: 331.

⁵⁶ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁵⁷ Özpunar, *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 56.

⁵⁸ Bozkurt, "Medrese," *DİA*, 31: 326.

⁵⁹ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁶⁰ Müderris kelimesi sözlükte belirtildiğine göre; "anlamak, okumak, bir şeyi öğretmek için tekrar etmek" anlamına gelen ders kökünün "tefīl" babından meydana gelmiştir. Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün 11. yüzyılda Nizamiye Medreselerini inşa ettirmesinin ardından medreselerde en kıdemli ilim adamları ders vermeye başlamış, böylece medreseler resmi bir statü elde etmişlerdir. Bkz. Nebi Bozkurt, "Müderris," 31: 465-466; Bir medresede, müderris olacak kişi; takva sahibi, salih, güvenilir ve zeki özelliklere sahip olmalıdır. Bu ahlaki niteliklerin yanı sıra sarf, lügat, nahiv, meani, beyan vs. edebi ilimlere; tefsir, usul, hadis, furu gibi dini ilimlere vâkıf olması gerekmektedir. Bkz. Ünal Taşkın, "Klâsik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları," 354; Medrese, müderris, talebe hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Yasin Yılmaz, *Kanûni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, 109-340.

⁶¹ Tek dershaneli medreselerde bir, daha fazla dershanesi olan medreselerde her dersane için bir müderris atanmıştır. Ayrıntısı için; bkz. Ümit Kılıç, "İlmiye Teşkilatı," 287.

ması ve sınıfa hâkim olması elzemdır. Müderris ücreti; görev aldığı medresenin bağlı olduğu vakfa, zamana, malî duruma ve medresenin derecesine göre farklılık göstermektedir.⁶² el-Ḥâc Aḥmed Ağa, inşa ettirdiği medresede, müderris olarak görev yapacak kişilere vakfiye kaydına göre senelik 390 kuruş ücret verilmesini istemiştir. Ancak zamanla ülkede görülen fiyat artışları nedeniyle maaşların yetersiz kalması üzerine bu ücretlere belirli bir oranda zam yapılmıştır. Bu bağlamda vakfiyede 390 kuruş olan el-Ḥâc Aḥmed Ağa Medresesi müderris ücretinin Şürâ-yı Evkâf kararı ile 12 Mayıs 1919 tarihinde 720 kuruş olarak tespit edildiği ve 9 Haziran 1919'da yapılan 360 kuruş zam ilavesiyle 1080 kuruşa çıkarıldığı görülmektedir. Aşağıdaki tabloda adı geçen medresede görev yapan bazı müderrisler verilmiş olup bu kişilerin görev tevcih ve ayrılma nedenleri ile ücretleri ve yapılan zamlar ile ilgili bazı bilgiler verilmektedir: ⁶³

Müderrisin adı	Tarih	Ücret	Görev Tevcih Nedeni	Görevden Ayrılma Nedeni
Aḥmed Efendi ibn el-Ḥâc İbrâhîm/Ebû Bekir Cemîl Efendi ibn İbrâhîm Efendi ⁶⁴	28 Ağustos 1878	Senevî 720 kuruş fer'î+360 kuruş zam= 1080 kuruş	Vekaleten	Vefat
Aḥmed Efendi	17 Aralık 1881	"	Vefat	Vefat
İbrâhîm Cum'alî Efendi	11 Şubat 1888	"	-	-
Mîrâszâde Ḥicâbî Efendi ibn Aḥmed ⁶⁵	-	-	-	-

3.2.2. Talebe

Medreselerde ders gören öğrenciler için genellikle "ṭâlib-i 'ilm, ṭalebe, sūḥte, dânişmend ve musta'id" kelimeleri kullanılmaktaydı.⁶⁶ Medresede dersler, sabah ve ikinci namazlarının akabinde yapılmaktadır. Ancak

⁶² Bozkurt, "Müderris," 466; Müderrisin aylık maaşının dışında luḥûmiye, ta'âmiye, bahâriye, yaylakiye, gibi gelirler sağlandığı da görülmektedir. Müderrislere, medreselerin tatil olduğu Ramazan ayında verdikleri vaazlardan da gelir sağlanmıştır.

⁶³ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁶⁴ VGMA, Defter no 187, 2128.

⁶⁵ 3 Ocak 1915 tarihli sicil kaydındaki şahitler kısmında geçen "*Tevfikiye Medresesi Müderrisi Mîrâszâde Ḥicâbî Efendi ibn-i Aḥmed...*" ifadeden anlaşıldığı üzere hemen hemen bu tarihlere yakın bir dönemde el-Ḥâc Aḥmed Ağa Medresesi'nde müderrislik yaptığı tespit edilmiştir. Bkz. Ali Ateşçelik, "648 Numaralı Karahisar-ı Sahib Şer'iyye Sicili," (doktora tezi), 303.

⁶⁶ Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları," 357; Sıbyan kelimesi, genellikle talebe mektebinde eğitim gören çocuklar için kullanılmaktadır. Bkz. Kılıç, "İlmiye Teşkilatı," 290; Sıbyan mektebini bitiren bir talebenin on iki-on beş yaşlarında iken medreseye girerek "softa" (sūḥte) olduğu ve böylece medrese eğitimine başladığı bilinmektedir. Bkz. Mustafa Alkan, "Softa," *DİA*, 37: 342; "Dânişmend" ise yükseköğrenim gören talebelere denilmektedir. Eğer bir öğrenci gurubundan bahsedilecek olursa "sūḥtevât" veya "ṭâ'ife-i musta'idîn" ifadeleri de kullanılmaktadır. Bkz. Kılıç, "İlmiye Teşkilatı," 290.

icazete esas olan dersler sabah dersleridir. İcazet alma seviyesine gelmiş kıdemli, yetenekli dânişmend adı verilen öğrencilere, hücre denilen medrese odaları verilirdi.⁶⁷ Arapçada “dar ve küçük oda” manasına gelen “hücre” sözcüğünün Osmanlı Türkçesi’nde “hücre” olarak telaffuz edildiği de görülmektedir. Çoğunlukla Türk-İslam mimarisinde kullanılan bu tabir, bir veya daha fazla kişinin barınma ihtiyacını sağlayacak küçük yaşama birimleri anlamına gelmektedir.⁶⁸ Medreselerde okuyan talebelerin mevcudu bugün olduğu kadar çok değildi.⁶⁹ Bir medresede ortalama 10-15 tane oda bulunurdu.⁷⁰ Talebe hücreleri; medreselerin en önemli parçaları olup yatılı olarak kalacak öğrenci sayısı, yapının büyüklüğü ve kurucusunun maddi gücüne göre değişiklik göstermektedir. el-Hâc Ahmed Ağa’nın banisi olduğu medresenin içerisinde on bir adet talebe hücresi yer almaktadır. O, kendi gelirlerinden inşa ettirdiği medrese hücrelerinin aydınlatılmasında kullanılan kandil veya şamdanlara yağ temin edilmesi için her bir öğrenciye onar kuruştan senelik 110 kuruş revgan ücreti verilmesini istemiştir.⁷¹ Vakıf yapılarını inşa etmek ne kadar önemli ise onların hizmetlerinin aralıksız devam etmesini sağlamak da bir o kadar önemlidir. Bu bağlamda vakıf sistemi içerisinde bulunan medrese ve hücrelerinin sağlıklı bir şekilde aydınlatılması önem arz etmektedir. Medreselerin banileri bu yönde tedbir alarak vakfiyelerine bu konuyu içeren maddeler koymuşlardır.⁷²

Medrese odalarında ikamet etmek isteyen talebeler güvenilir bir kefil göstermek zorundadır. Ancak bir talebenin bu hücrelerde kalabilmesi için sadece kefil bulması yeterli değildir. Bunun yanı sıra talebenin çalışkan, uyumlu, edepli, saygılı, efendi, derslerini takip eden, terbiyeli ve namusuna düşkün biri olması gerekmektedir.⁷³ Medresenin her hücresi aslında sadece bir talebe için yapılmıştır. Ancak mecbur kalındığı zaman üç veya dört talebenin ikamet ettiği de görülmüştür. Pek çok medresede yer sıkıntısından dolayı oda sahibi mollanın razı olmasıyla “refiğ” denilen ikinci bir talebenin hücrelere yerleştirildiği bilinmektedir. Kıdemli olanların yanına hücreyi düzenleyip temizlemek, yemeği pişirmek, suyu getirmek, çamaşırı yıkamak ve mangalı yakmak için “sarf mollası” veya “çömez” adı

⁶⁷ İpşirli, “Medrese,” *DİA*, 28: 331.

⁶⁸ M. Baha Tanman, “Hücre,” *DİA*, 18: 455.

⁶⁹ İpşirli, “Medrese,” *DİA*, 28: 331.

⁷⁰ Kılıç, “İlmiye Teşkilatı,” 291.

⁷¹ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁷² Burak Kocaoğlu, “Osmanlı Devleti’nde Bazı Önemli Sivil ve Askeri Yapıların Aydınlatılması,” 92.

⁷³ Kılıç, “İlmiye Teşkilatı,” 291.

verilen genç bir talebe konulmaktaydı. Dânişmend yaptığı bu hizmetlerin karşılığı olarak ona derslerinde yardım eder ve pişen yemekten verirdi.⁷⁴

4. Lelebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Aḥmed Ağa'nın Vakfiyesinde Geçen Mevkûfâtı

Vakıf kurumlarının sürekli işleyebilmesi ve devamlılığının sağlanabilmesi için düzenli gelire ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle vakıfların genel masraflarının karşılanabilmesi ve özellikle de personel ücretlerinin ödenebilmesi için vâkıflar, menkul ve gayrimenkul mal ve mülklerini vakfetmişlerdir.⁷⁵ Vakfiyelerde vakf edilen şeye "mevkûfât" denilir ve mütevellinin tanımından hemen sonra bu kısım bulunmaktadır.⁷⁶ Vakfa konu edilecek olan şeyler; nakit para, vergiler, binalar, iktisadi amaç için yapılmış deriler ve dükkânlardır.⁷⁷

Lelebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Aḥmed Ağa'nın mevkûfâtı aşağıdaki gibidir:

Afyonkarahisar'da Kireç Pazarı'nda dört tarafı Bıdık Hacı Ömer Ağa, Debbağ Osmân mağazaları ve enine çarık-i 'âmm (ana yol, geniş yol, cadde) ile sınırlandırılmış yerde birbirine muttasıl üç bab mağazayı,

Tuz Pazarı'nda dört tarafı Kalaycıoğlu Molla Ebû Bekir, Deli Aḥmed oğlu Muştafâ ve çarık-i 'âmm ile sınırlı yerde birbirine birleşik iki bab dükkânları,

Yeni hamam yakınlarında dört tarafı Ak Osmânzâde İsmâ'îl Ağa, adı geçen hamam ve çarık-i 'âmm ile sınırlandırılmış yerde bir bâb mağazayı,

Sağrıcalar yakınlarında dört tarafı Lelebici Molla Mehmed, Yörükoğlu Hâfız Mehmed ve çarık-i 'âmm ile sınırlandırmış yerde birbirine birleşik iki bab dükkânı,

Sağrıcalar yakınlarında dört tarafı merhum Bıdık Hacı Ömer Ağa, Kurdoğlu Mustafazâdeleri ve çarık-i 'âmm ile sınırlandırılmış yerde bir bab fevķâni mağazayı,

Fakih Paşa mahallesinde Lonca nam mahalde iki tarafı boş arsa ve iki tarafı çarık-i 'âmm ile sınırlandırılmış yerde bulunan arsa üzerinde önceden Tevfikiye ismiyle bilinen malımdan Allah rızası için inşa ettiği fevķâni ahşap camiyi,

⁷⁴ İpşirli, "Medrese," *DİA*, 28: 331.

⁷⁵ Mehmet Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler," 164.

⁷⁶ S. Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 362.

⁷⁷ Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler," 164.

Caminin bitişiğinde inşa ettiği bir bab derslane ve on bir bab hücreden oluşan fevḳâni medreseyi,

Helal malının gelirinden olan 7000 kuruşu Allah rızası için vakfetmiştir.

el-Hâc Aḥmed Ağa, kurduğu vakfın devamlılığını sağlamak amacıyla dükkânlar, mağazalar ve nakit parasını vakfetmiştir.⁷⁸ Osmanlı vakıfların en önemli gelir kaynaklarının başında gelen bu binaların mülkiyeti büyük oranda vakıfların elinde bulunmaktadır. Tüccarlar ve esnaflar tarafından kiralanan dükkânlar ve mağazalar, vakıf yönetiminin belirlediği miktarda günlük, aylık ya da yıllık olarak kira ödemekteydi.⁷⁹ el-Hâc Aḥmed Ağa vakfiyesinde verdiği bilgilerde dört dükkân ve beş mağazayı vakfettiği görülmektedir. Vâkıf, adı geçen dükkânlar ve mağazaların müteveli tarafından kiraya verilmesini istemiştir.⁸⁰ Yine aynı kayıтта el-Hâc Aḥmed Ağa'nın 7000 kuruş nakit para vakfettiği görülmektedir. Bu zat, zikredilen 7000 kuruş müteveli tarafından "onu on bir buçuk kuruş" (%15) hesabıyla istirbâh⁸¹ olunmasını istemiştir.⁸² Bu bağlamda vâkıf kiralama ve istirbâh usulüyle elde edilen bu gelirlerin vakfiyede geçen koşullara uygun olarak ilgili yerlere kullanılmasını istemiştir. el-Hâc Aḥmed Ağa'nın vakıf gelirlerinin nereye ne kadar sarf olunacağı konusu vakfın şartları başlığı altında ele alınacaktır.⁸³

5. Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Aḥmed Ağa Vakfının Şartları

Bir vakfın amacını, idarî ve hukukî şeklini şer'î hükümlerin izin verdiği ölçüde, kuruluşundan itibaren belirleyen kişi vakıf kurucusudur. Vâkıf, vakfiyesinde vakfın yönetim ve işleyiş şeklini kendisi belirlemiştir.⁸⁴ Vakıf kurucularının buradaki temel amacı vakfın yönetimi, hizmetlerin aksamaması ve devamlılığın sağlanması içindir. Vâkıf, vakfa konu olan mülkünden kimin ne şekilde istifade edeceği; gelirlerin nasıl toplanacağı ve

⁷⁸ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁷⁹ Recep Ayhan, "Siirt Ulu Camii Vakfı (1855-1907)," 92.

⁸⁰ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁸¹ (a.i. ribhden) fâize yatırma, fazla fâizle para verme, verilme. Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 530; Vakıfnamelerde geçen, "murâbaḥa-i mer'iyye", "mu'âmele-i şer'iyye", "ilzâm-ı ribih", "ribih" ve "istirbâh" gibi hukuk terimlerine bakıldığında, paranın ribih (kâr) getiren bir şekilde işletilmek istendiği açıkça görülebilir. Bkz. İsmail Kurt, "Para Vakıfları ve Davut Paşa Mahkemesi'nde Kayıtlı Para Vakfiyeleri," 17.

⁸² VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁸³ Vakfiyede "...zıkr olunan dekâkin ve mahzenler/mağazalar bâ yed-i müteveli hasebü'l-âde icâre-i şer'iyye ile âhere icâr ve meblağ-i mezbûr yedi bin guruş dahî rehn-i kâvi veya kefil-i melî ile onu on bir buçuk hesâbı adı geçen üzere âla-vechî'l-helâl istirbâh ve istiğlâl olunub hâsıl olan rub' ve ribh ve galleden..." olarak geçmektedir. Bkz. VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

⁸⁴ Hasan Yüksel, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)," (doktora tezi), 134.

bu yetkinin kimlere verileceği; hayır kurumlarının yönetimi ve yardımcı hizmet personellerinin yetki, görev ve sorumluluklarının neler olduğuna dair bilgileri kayıt altına aldırılmıştır.⁸⁵

Vakıf kurucuları kurdukları vakfa gelir getirecek “menkul” ve “gayr-i menkullerin” işletim usullerini vakfiyelerine kaydettirmiş ve vakıflarının bu hükümler doğrultusunda yönetilmesini istemişlerdir. 18. yüzyıl vakıf müesseselerini çalışan Bahaeddin Yediyıldız yapmış olduğu vakfiye incelemelerine göre; vakıflarda çok farklı işletme türlerinin bulunmasına rağmen aslında tek bir işletim sistemi olan kiralama usulünün kullanıldığını belirtmiştir.⁸⁶

Vakfiyesinden anlaşıldığı kadarıyla el-Ḥāc Aḥmed Ağa, yukarıda zikr edilen vakıf gelirlerinden;

Senelik 390 kuruşu medresenin müderrisine,

Senelik 10’ar kuruştan aylık 110 kuruş revan ücreti olarak medresede bulunan talebelere,

Senelik 300 kuruş camide imam olanlara,

Senelik 140 kuruş camide hatip olanlara,

Senelik 100’er kuruş müezzin olanlara,

Senelik 30’ar kuruş müteveli olanlara,

Senelik 37’şer kuruş devir-hân olanlara,

Senelik 150 kuruş caminin aydınlatılmasında kullanılan mum ve yağ için verilmesini istemiş,

Geri kalan gelirin müteveli tarafından cami ve medresenin tamir ve onarımı için kullanılmasını,

Bu masraflardan para artar ise istirbâh olunmasını,

el-Ḥāc Aḥmed Ağa, vakfın tevliyetinin (mütevellilik görevinin) hayatta oldukça kendisinde bulunmasını, kendisinden sonra evlatlarına, evlatlarının nesli kesilir ise öz kardeşi olan Seyyid İsmâ‘îl’e ve onun çocuklarına, onların da nesli tükenmesi halinde güvenilir ve dindar bir kişiye verilmesini şart koşmuştur.⁸⁷

⁸⁵ Yasin Yılmaz, *Örfizâde Vakfı*, 75; Vakıftan yararlanan kişilere “mevkûfun ‘aleyh, maşârıf-ı vakf veya meşrûnun leh” denilmektedir. Ayrıntısı için bkz. Yasin Yılmaz ve Hilal Aydemir, *Erzurum Şeyhler Vakfı ve Külliyesi*, 157.

⁸⁶ Yediyıldız, *Türkiye’de Vakıf Müessesesi*, 135.

⁸⁷ VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

6. Vakfiyedeki Şahitler

Vakfiyeler, mahkemelerde şahitler huzurunda kadı tarafından kayıt altına alınmıştır.⁸⁸ Kadı tarafından mahkemede hazırlanan vakfiyenin aslı vakfı kuran kişiye verilmiş, diğer nüshası da sicil defterine kaydedilmiştir.⁸⁹ Bu kayıtlarda şahitlerin lakapları, isimleri ve meslekleri yer almaktadır.⁹⁰ el-Ĥâc Aĥmed Aġa vakfiyesinde şahitler sıralı şekilde;

Hala me'zûn bi'l-iftâ (müftü) Hoca Ĥüseyin Efendizâde 'Abdullâh Efendi,
es-Seyyid Mehmed Şakir Beġ,

Ser-bevvâbîn-i 'âliden el-Ĥâc Abdûlbakizâde Osman Aġa,

Mollazâde Abdüleĥad,

Turuncuzâde Mehmed Aġa,

Şişman Mustafa Aġa,

Şeftalizâde Aĥmed Aġa ve mahtumu Ebû Bekir Aġa,

el-Ĥâc Aĥmed Efendi,

Necîb Efendizâde eş-Şeyĥ 'Alî el- Ġâlib Efendi ve diğerleridir.

Vakfiyede bulunan şahitlerin unvanlarından hareketle; ilk şahidin vakfiyenin düzenlendiği tarihte müftü, üçüncü şahidin ise kapıcıbaşı olduğu sonucuna varılabilir. Diğer şahitlerin unvan ve lakapları da şehirle ilgili nüfus ve temettuat defterleri ve benzeri kaynaklarla birlikte değerlendirildiğinde birtakım ipuçları verebilir.⁹¹

Sonuç

19. yüzyıl Osmanlı vakıf eserlerinden biri olan el-Ĥâc Aĥmed Aġa Vakfı, Afyonkarahisar'da Fakihpaşa Mahallesi, Tuz Pazarı Caddesinde konumlanmıştır. Yapıya ait ilk vakfiyeye göre vakfın hizmet verdiği külliye; cami ve ona bitişik olarak inşa edilmiş medreseden meydana gelmektedir. Bu medresede bir bab dershane ve on bir talebe hücresi yer almaktadır. el-Ĥâc Aĥmed Aġa'nın, vakfettiği mal ve mülkün kiralınması, işletilmesi, gelirlerinin nereye ne şekilde harcanacağı, vakıf görevlileri ve personele ne kadar ücret verileceği hakkında ayrıntılı olarak açıklama yaparak sunduğu şartları, kadı tarafından kabul edilerek tescil edilmiştir. Adını banisinden ve bulunduğu yerden alan el-Ĥâc Aĥmed Aġa Camii ve medresesi 1909 yılında

⁸⁸Abdurrahim İstemi Saylam, "Vakfiyeler Işığında Anadolu Beylikleri Dönemi Vakıflarında Yemek Kültürü ve Sosyal Yardımlaşma ile İlgili Örnekler," 60.

⁸⁹Kübra Abazi, "XVII. Asrın İlk Çeyreğinde Bursa'da Kadınlar Tarafından Kurulan Vakıfların Kuruluş Amaçları ve İşleyişleri," (yüksek lisans tezi), 1.

⁹⁰Yüksel, "Vakfiye," *DİA*, 42: 469.

⁹¹VGMA, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

Yoncaaltı Pazarı mevkiinde meydana gelen yangın esnasında yok olmuştur. Bu nedenle bahsettiğimiz yapılar, 1910 yılında Boğazade Hacı Aḫmed tarafından asıllarına uygun olarak aynı işlev ve formatta yeniden inşa edilmiştir.

el-Ḥāc Aḫmed Aḡa vakıf eserleri, her ne kadar özgün halini kaybetmiş olsa da, yapının ilk haline ait vakfiye kayıtları günümüze ulaşmayı başarmıştır. Mevcut arşiv belgelerinde; yapının ilk banisi, meydana geldiği yıl, cami ve medresenin özgün halinde kullanılan malzemeler ve durumları, vakıf yönetimi, vâkıfın vakfiyesinde belirttiği şartları, müderris ve görevlilerin ücretleri, aldıkları zamlar ve talebelerin durumları gibi birçok konu hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Bununla birlikte vâkıf el-Ḥāc Aḫmed Aḡa'nın, kendisinin ölümü halinde, vakfın idaresinde aksaklık yaşanmaması için yerine geçecek kişileri dahi belirterek gerekli önlemleri aldığı görülmektedir. Bu nedenle incelediğimiz el-Ḥāc Aḫmed Aḡa vakfiyesinde yer alan bilgilere dayanarak, Osmanlı Devleti'nde güçlü ve düzenli bir vakıf müessesinin var olduğunu, yerine getirilen hizmetlerin birbirine bağlı olarak gerçekleştirildiğini ve görevlerin aksamaması adına belirli bir mevzuata göre işleyişin ve sürekliliğin sağlandığını söylemek mümkündür.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Saim Savaş %50, Gül Çiçek %50

KAYNAKÇA

Arşiv kaynakları

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter no 581, Sayfa no 35, Sıra no 35.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter no 187, 2128.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter no187, 2553-2557.

Araştırma Eserleri

Abazi, Kübra. "XVII. Asrın İlk Çeyreğinde Bursa'da Kadınlar Tarafından Kurulan Vakıfların Kuruluş Amaçları ve İşleyişleri." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2016.

Acar, Türkan. "Tabhaneli Camilerin Tipolojisi Üzerine Bir Deneme." *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013): 303-326.

Akbulut, İlhan. "Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi." *Vakıflar Dergisi* 30 (2007): 61-72.

- Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: OSAV, 1996.
- Alkan, Mustafa. "Softa." *DİA*, 37: 342-343.
- Arslanboğa, Kadir. "Osmanlı Devleti'nde Vakıf Yönetiminde Tevliyet: İstanbul Örneği." *Yönetim Bilimleri Dergisi* 16: 32 (2018): 551-558.
- Ateşçelik, Ali. "648 Numaralı Karahisar-ı Sahib Şer'iyye Sicili." Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon, 2014.
- Ayhan, Recep. "Siirt Ulu Camii Vakfı (1855-1907)." *Vakıflar Dergisi* 58 (2022): 89-105.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerde Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı, 1966.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler." *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 10:1 (2008): 157-175.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese." *DİA*, 28: 323-327.
- Bozkurt, Nebi. "Müdürris." *DİA*, 31: 465-467.
- Bursalı Mehmed Tâhir Bey. *Osmanlı Müellifleri*. 3. Haz. İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1975.
- Çeşmeli, İbrahim. "Orta Asya Camilerinde Tipoloji (7-13. Yüzyıllar)." Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 2005.
- Çevrimli, Nilgün. "Vakfiyelere Göre 15.-19. Yüzyıllarda İstanbul'da Ev Tanımlarına İlişkin Bir Değerlendirme." *Turkish Studies* 9: 10 (2014): 315-333.
- Demirci, Mustafa. "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi ve Hanefiler ile Malikler-Şafiler Arasında Vakıf Tartışmaları." *Vakıflar Dergisi* 57 (2022): 9-34.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 2015.
- Dögüş, Necati. "Osmanlılarda İmamlık Müessesesi ve Vakıflar." *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6:1 (2021): 22-65.
- Eker, Hatice. "İstanbul'un Fethi'nin Osmanlı Cami Mimarisi Üzerindeki Etkileri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9:43 (2016): 728-732.
- Furat, Ahmet Hamdi. "İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 61-84.
- Gögebakan, Gökür. "XVI. Yüzyılda Malatya Kazasında Vakıflar ve Vakıf Görevlileri." *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 10:10 (1999): 59-86.
- Güler, Mustafa ve Aktuğ Kolay, İlknur. "12. Yüzyıl Anadolu Türk Camileri." *İTÜ Dergisi* 5:2 (2006): 83-90.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf." *DİA*, 4: 475-479.
- Gündüz, Samettin ve Aydın, Yunus. "İslam'da Vakıf Müessesesi: Selçuklu ve Osmanlılarda Vakıflar." *Türk Dünyası Araştırmaları* 164 (2006): 131-137.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese." *DİA*, 28: 327-333.
- İpşirli, Mehmet. "Ârif Efendi, "Meşrepzâde." *DİA*, 3: 365.
- Kılıç, Ümit. "Osmanlı Teşkilat Tarihi." *İlmiye Teşkilatı*, ed. Tufan Gündüz, içinde 273-315. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Kıvrım, İsmail. "Osmanlı Dönemi Konya Vakıfları", *Konya Vakıfları*, ed. Caner Arabacı, içinde 11-152. Konya: Anadolumatbaa42, 2021.
- Kocaoğlu, Burak. "Osmanlı Devleti'nde Bazı Önemli Sivil ve Askeri Yapıların Aydınlatılması." *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3:6 (2018): 89-95.
- Koepf, Hans. "Osmanlı Kubbeli Camileri Üzerine Tipolojik Bir Deneme." Çev. Ayla Gülsen-Ömer Gülsen. *Yapı Dergisi* 58 (1982): 19-48.
- Kurt, İsmail. "Para Vakıfları ve Davut Paşa Mahkemesi'nde Kayıtlı Para Vakfiyeleri." *Prof. Dr. Sacit Adalı'ya 65. Yaş Armağanı*, ed. Osman Nuri Özalp, içinde 179-214. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "İmam." *DİA*, 22: 178-181.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Müezzin." *DİA*, 31: 491-494.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid." *DİA*, 37: 40-43.
- Kütükoğlu, S. Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- İmam Nevevî. *Riyâz'üs Sâlihîn Tercümesi 2*, Çev. İhsan Özkes. İstanbul: Merve Yayınevi, 1992.
- Okuyan, Abdurrahman. "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018):115-149.
- Önkal, Ahmet ve Bozkurt, Nebi. "Cami." *DİA*, 7: 46-56.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye." *DİA*, 42: 465-466.
- Özmel, İsmail. "Kayyım." *DİA*, 25: 107-108.
- Özpunar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Öztank, Nimet "Yoncaaltı Cami ve Medresesi'nin Mimari Özelliklerinin İncelenmesi", *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 6:2 (2021): 595-613.
- Öztürk, Nazif. "Mütevelli." *DİA*, 32: 217-218.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Peker, Ali Uzay. "Mimar Sinan'dan Öğrenmek: Cami Tasarımında Özgünlük Arayışına Yanıtlar." *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu*, (2012): 263-272.
- Saylam, Abdurrahim İstemi. "Vakfiyeler Işığında Anadolu Beylikleri Dönemi Vakıflarında Yemek Kültürü ve Sosyal Yardımlaşma ile İlgili Örnekler." *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1 (2017): 57-70.
- Tanman, M. Baha. "Hücre." *DİA*, 18: 455-456
- Taşkın, Ünal. "Klâsik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları." *The Journal Of International Social Research* 1:3 (2008): 343-366.
- Telli, Hasan. "Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2002.
- Uşşak, Cemal. *Kütüb-i Sitt'e'den Seçme Hadisler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf." *DİA*, 42: 479-486.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf İstihlaları Lügatçesi." *Vakıflar Dergisi* 17 (1983): 55-60.

- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarık Kurumu Yayınları, 2003.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf." *Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi (MEBİA)*, 13: 153-172.
- Yılmaz, Yasin. "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürri Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri." *Dinî Araştırmalar* 17:44 (2014): 43-66.
- Yılmaz, Yasin. *Örfizâde Vakfı*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 2012.
- Yılmaz, Yasin. *Kanûnî Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Yasin ve Aydemir, Hilal. *Erzurum Şeyhler Vakfı ve Külliyesi*. Ankara: Semih Ofset, 2019.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Türk-İslâm Medeniyetinde Vakıfların Yeri ve Önemi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 13:13 (2002): 47-54.
- Yüksel, Hasan. "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1990.
- Yüksel, Hasan. "Vakfiye." *DİA*, 42: 467-469.
- Zengin, Mahmut ve Cevherli, Kübra. "Osmanlı Medrese Sisteminde Eğitim-Öğretim Kadrosu Üzerine Bir Değerlendirme." *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuad Aydın vd., içinde175-194. Sakarya, 2017.

EK-1: Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfiyesi (Ankara VGM. Arşivi).



EK-2: Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfiyesinin Devamı (Ankara VGM. Arşivi).



EK-3: Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfına Ait Şahsiyet Kaydı
(Ankara VGM. Arşivi).

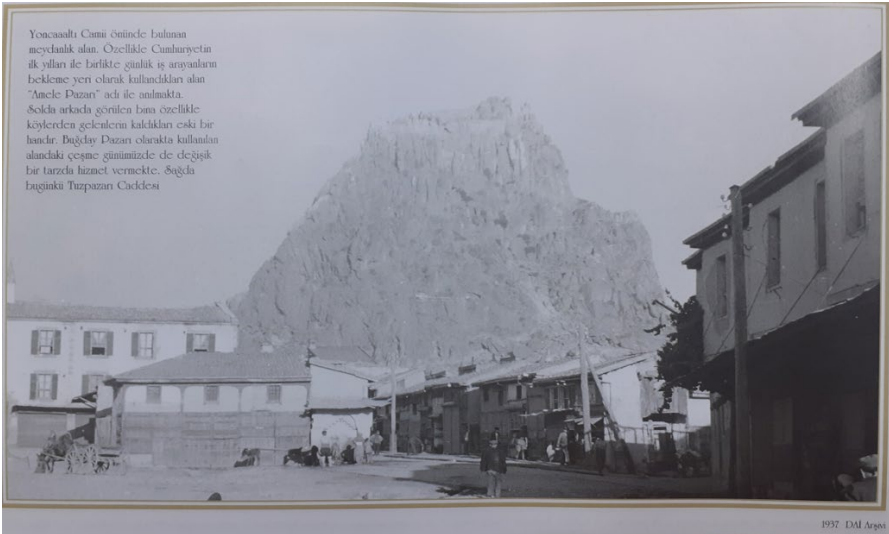
The image shows two pages of a handwritten ledger, numbered 292 and 293. The pages are filled with a grid of horizontal and vertical lines, creating a table structure. The text is written in Ottoman Turkish, using a cursive script. The top page (292) has a header row with the following columns: **Adı**, **Yaşı**, **Doğum Yeri**, **Ölüm Yeri**, **Doğum Tarihi**, **Ölüm Tarihi**, **Doğum Saati**, **Ölüm Saati**, **Doğum Yeri**, **Ölüm Yeri**, **Doğum Tarihi**, **Ölüm Tarihi**, **Doğum Saati**, **Ölüm Saati**. The text is written in a cursive script, and the grid is formed by horizontal and vertical lines. The bottom page (293) also has a similar grid structure with handwritten text. The pages are slightly aged and show some wear.

EK-4: Leblebici Sarı es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ağa Vakfına Ait Şahsiyet Kaydı (Ankara VGM. Arşivi).

The image shows two pages of a handwritten document, likely a land register or tax record, written in Ottoman Turkish using Arabic script. The document is organized into a grid with multiple columns and rows. The top page has a header section with several columns, followed by a large grid of text. The bottom page also has a header section and a grid of text. The text is densely packed and appears to be a record of land ownership or transactions. The document is aged and shows signs of wear, including some staining and discoloration. The pages are numbered 324 and 325 on the right side.



Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 132.



Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 242.



Yoncaaltı Camii yeni halıyla yapılırken. Dış cephe süslemelerinin üzeri sonradan sıva ile kapatılmıştır.

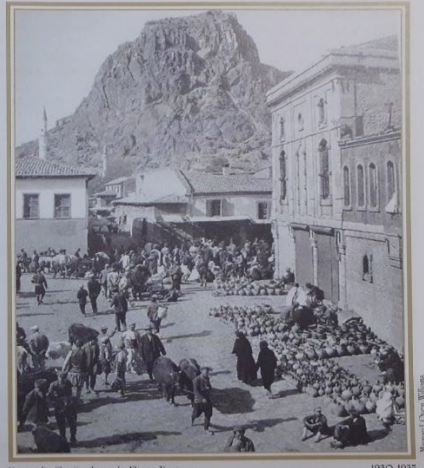
1910 Foto: Şeref Koleksiyonu

Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 56.



Yoncaaltı Camii ve meydan

1935 - 1940 O. Tevzi Arabacı Arşivi



Yoncaaltı Camii arkasındaki Dazar Yeri

1930-1935

Harold Owen Williams

Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 57.



Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 238.



Yoncaaltı Camii önü, Tuzpazarı Caddesi'nin görünümü. Özpınar, Hasan. *Bir Zamanlar Afyonkarahisar*, 253.



Typology of Hypocrites' Behaviors during the Expedition of Tabūk based on Sūrah al-Tawba

FERESHTEH MOTAMAD LANGRODI

Alzahra University, Faculty of Theology, Department of Quranic Studies and Hadith, Iran
el-Zehra Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran İlimleri ve Hadis Bölümü, İran
F.motamad@alzahra.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-8759-9209>

FATHIYEH FATTAHIZADE

Alzahra University, Faculty of Theology, Department of Quranic Studies and Hadith, Iran
el-Zehra Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran İlimleri ve Hadis Bölümü, İran
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-1633-0955>

Abstract

A significant event in the final years of the life of the Prophet Muḥammad was the Expedition of Tabūk. This has been reflected in the Holy Quran and historical texts by including its particular circumstances. In the Expedition of Tabūk, the behaviors and actions of the hypocrites ran counter to the sacrifices and persistence of Prophet's companions. In response to this situation, the Quranic verses of Sūrah al-Tawba reveal the hypocrites' intentions, expressing the actual reasons for their lack of cooperation. Given the influence of this group of people on the religious community, it is necessary to elucidate the behaviors and intentions of the hypocrites. This study presents the typology of hypocrites' behaviors during the Expedition of Tabūk based on the verses of al-Tawba by using qualitative and quantitative methods, and analyzes the causes of these behaviors. The statistical reviews of 39 verses dealing with the hypocrites' actions revealed that 84% of these actions were sociopolitical and religious, while the remaining 16% were economic. The particular focus of the verses of al-Tawba on the behavior of the companions of the Prophet in the Expedition of Tabūk and disregarding its military objectives elucidates the main goal of the Expedition of Tabūk. This Expedition did not pursue military goals; rather, it was a test of Muslims to reveal the intentions of the companions of the Prophet. It seems that the diversity in the hypocrites' behaviors is rooted in their attitudes towards religious values and the conflict between the values of the Islamic society with their ideas and purposes.

Keywords: The Prophet Muḥammad, al-Tawba, Expedition of Tabūk, Typology, Hypocrites, Companions, Attitude.

Tevbe Sūresine Göre Tebük Seferi Sırasında Münafıkların Davranışlarının Tipolojisi

Öz

Hz. Muhammed'in hayatının son yıllarındaki önemli olaylardan biri Tebük Seferi'di. Bu, Kur'an-ı Kerim'e ve tarihi metinlere, onun özel koşullarını da içerecek şekilde

yansıdığıdır. Tebük Seferi'nde münafıkların davranış ve eylemleri, sahabelerin fedakârlıklarına ve ısrarlarına ters düşüyordu. Bu duruma karşılık olarak Tevbe Suresi'nin ayetleri münafıkların niyetlerini ortaya koyarak, işbirliği yapmamalarının gerçek nedenlerini dile getirmektedir. Bu grubun dini toplum üzerindeki etkisi dikkate alındığında münafıkların davranış ve niyetlerinin aydınlatılması gerekmektedir. Bu çalışmada, Tebük seferi sırasında münafıkların davranışlarının tipolojisini Tevbe ayetlerinden hareketle niteliksel ve niceliksel yöntemler kullanarak ortaya koymakta ve bu davranışların nedenlerini analiz etmektedir. Münafıkların eylemlerini konu alan 39 ayetin istatistiki incelemesi sonucunda, bu eylemlerin yüzde 84'ünün sosyo-politik ve dini, yüzde 16'sının ise ekonomik olduğu ortaya çıktı. Tevbe ayetlerinin özellikle sahabelerin Tebük seferindeki davranışlarına odaklanması ve askeri hedeflerin göz ardı edilmesi, Tebük seferinin asıl amacını aydınlatmaktadır. Bu Sefer askeri amaçlar gütmüyordu; daha doğrusu bu, Peygamber'in sahabelerinin niyetlerini ortaya çıkarmak için Müslümanların bir imtihanıydı. Münafıkların davranışlarındaki çeşitliliğin, dini değerlere yönelik tutumlarından ve İslam toplumunun değerleriyle fikir ve amaçları arasındaki çatışmadan kaynaklandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Tevbe Suresi, Tebük Seferi, Tipoloji, Münafıklar, Sahabeler, Tutum.

Introduction

In 9/630, Prophet Muḥammad received news of Romans preparing to attack on al-Madīna. He thus called Muslims to wage jihād, like in previous cases. As Islam had already expanded throughout the Arabian Peninsula, the Prophet also dispatched messengers to other regions to invite Muslims to the war. Contrary to other wars, the Prophet notified the destination at the outset, which was Tabūk, in the northwest of the Arabian Peninsula, near the border of Levant.¹ Islam had spread across the Arabian Peninsula at that time. After the Prophet's public call, some true believers willingly accompanied him by sacrificing their lives and property.² However, some others gave excuses such as the hot weather, a fear of temptation, and difficult temporal and spatial situations, referred to as "the hour of difficulty"³ in the Quran.⁴ This group, known as the hypocrites, had accompanied the Prophet with harmful and hypocritical intents from the

¹ Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidi, *al-Maghāzi*, 3:989; Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, 1:368.

² 9/al-Tawba: 111.

³ 'Uṣrā means difficulty, that is, hardship in terms of provision, water, and steed (Fadhī b. Ḥasan, al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 5:120). The history of Islam shows that Muslims have never experienced any hardship as severe as the Expedition of Tabūk. On the one hand, they departed to Tabūk at the height of summer heat, and on the other hand, they were experiencing drought, and it was time for them to collect the fruit on trees and prepare themselves for the rest of the year. Besides, Tabūk was very far from al-Madīna (Rasool, Jafarian, *Political History of Islam, Sirah Rasool God* (PBUH), 645).

⁴ 9/al-Tawba: 117.

outset. Some of them had remained in al-Madīna to spread rumors and sabotage Islam.

Hypocrisy is a flaw in personality and social deviation, whereby faith is not formed due to religion not being internalized; hypocrites constantly oscillate between faith and disbelief such that "They hide their disbelief and express their faith."⁵ Accordingly, hypocrites have dual behaviors that arise from the disharmony between their attitudes and behaviors towards a problem.⁶ The current of hypocrisy was so complex in the Expedition of Tabūk that God told the Prophet: "You, [o Muḥammad], do not know them, [but] we know them" or "from the people of Madīnah... They have persisted in hypocrisy."⁷ This sūrah expresses hypocrites' behavior, actions, and motives. By reflecting upon these verses,⁸ a typology of hypocrites' behaviors in the Expedition of Tabūk can be achieved. The current study adopted qualitative and quantitative methods to answer the following questions: What is the typology of hypocrites' behavior during the Expedition of Tabūk based on al-Tawba? What caused the hypocrites' types of behaviors?

The best examples of behavioral typology among Muslims can be found in contemporary religious studies. Fakhraee et al. used typology to examine the political stance of Twelver Shī'ite elites during the Major Occultation until the fall of Baghdad Caliphate. In this study, Shī'ites elites did not have the same orientation towards political governance and were divided into seven types based on the authors' chosen criteria: jurists and hadith narrators, Twelver Shī'a leaders, poets and literary figures, natural scientist and mathematicians, historians and biographical evaluators, philosophers, orators, and interpreters.⁹ With a sociological approach, Akhondi studied hypocrisy in two general categories of personal and social.¹⁰ Bakhtiari and Motahary Far studied the typology of participation of the Prophet's friends in the Battle of Uḥūd based on historical sources and Qur'anic verses. The resultant types were full participation, maximal participation, semi-

⁵ Ali b. Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 108.

⁶ Charles Grothers, *Merton's Sociology*, 149.

⁷ 9/al-Tawba: 100-101.

⁸ 9/al-Tawba: 42-68, 73-86, 101, 107-110.

⁹ Soosan Fakhraee et al., "Typology of Elites in Historical Researches (Case: Typology and Explaining Political Orientation of Shia Imamey Elites in the Abbasid Era)," 46.

¹⁰ Muhammad Baqer, Akhondi, "The Typology of Hypocrisy in the Noble Qur'an (Sociological Examination of Hypocrisy Phenomenon)," 53.

participation, minimal participation, and non-participation.¹¹ Palahuddin conducted a typological study of Muhammadiyah and divided then into three types of conservative, liberal, and moderate.¹²

A major typology belongs to the Quran. By concentrating on three elements of faith, action, and speech, the Quran has proposed typologies of different social behaviors. Hypocrites' different behaviors in different social movements are among the salient features of the Quranic typology. The current study specifically examined hypocrites' behaviors during the Expedition of Tabūk based on al-Tawba verses. As this study focused on behavior and used a typological model, a novel typological model has been proposed for the behavior of different sects expressed in the Quran.

1. Typology of Hypocrites' Behavior in the Expedition of Tabūk

A typology is a kind of classification.¹³ Typology is a method used in sociology to identify people and society's behavior based on the researcher's predetermined criteria, which can also be applied as an interdisciplinary method to Qur'anic studies. In social sciences, typology is the classification and systematization of data based on their specifications and a certain criterion. These criteria can be singular, simple, and objective (e.g. age, sex, race) or abstract (e.g. ideology, belief, activity).¹⁴ In psychology, a type refers to a group or category characterized by the processing or demonstration of several unique features. Therefore, in psychological typology, people are classified based on shared specifications.¹⁵ In any typology, two principles of comprehensiveness and exhaustivity must be met. In other words, a type must be explicitly defined; possess the necessary dimensions to include all relevant elements; include a certain number of elements; and possess data that do not belong to any other category.¹⁶

The goal of typology in this paper was to examine hypocrites' behavior and actions in the Expedition of Tabūk based on al-Tawba. Although historical sources report hypocrites' behaviors, the Quranic description of the Expedition of Tabūk and hypocrites' behaviors is much more vivid and clear than historical sources, revealing points about hypocrites' behaviors

¹¹ Shahla Bakhtiari and Fatemeh Motahary Far, "The Typology of Companions' Contribution in Auhud Battle based on The Qur'an and Historical Resources," 5.

¹² Palahuddin, "The Typology of Religious Thought in Muhammadiyah," 74-81.

¹³ Geoffrey Duncan Mitchell, *A New Dictionary of Sociology*, 232.

¹⁴ Bagher Sarookhani, *Research Methods in Social Sciences*, 251.

¹⁵ Jacenthe Salibi, *Descriptive Dictionary of Educational Psychology*, 411.

¹⁶ Alireza, Shayan Mehr, *A Comparative Encyclopedia of Social Sciences*, 257.

that cannot be inferred from their appearance. The typology of hypocrites' behavior can be obtained based on 39 verses that belong to three categories.

The criterion for selecting these verses from al-Tawba is the deductive approach. Due to the Quran's special attention to the Expedition of Tabūk, neglecting its military goals, and focusing on hypocrites' behaviors, the authors hypothesize that this Expedition did not aim at a direct confrontation with the Roman Empire, but pursued another goal. The following classification of the verses is based on the definition of various aspects of hypocrites' behaviors provided by the authors. Note that although the behavioral patterns of the hypocrites are mentioned sporadically in al-Tawba, they are fully in line with the general purpose of the sūrah, i.e., renunciation of the hypocrites, and the internal discourse of the verses of al-Tawba is in complete harmony.

1) Religious: This behavioral type encompasses hypocrites' behaviors in the domains of epistemology, anthropology, ontology, and religion.

2) Sociopolitical: This type includes hypocrites' position towards a certain individual, tribe, or movement.

3) Economic: This type comprises hypocrites' economic sabotage e.g., dividing zakāt, infāq, and charity.

Hypocrites' behavioral analysis based on frequencies is presented in Table 1.

Row	Verses	Type of behavior	Central category
1	Had it been an easy gain and a moderate trip, the hypocrites would have followed you, but distant to them was the journey. And they will swear by Allah , "If we were able, we would have gone forth with you," destroying themselves [through false oaths], and Allah knows that indeed they are liars. (9:42)	Sociopolitical	Sabotaging in jihād due to opportunism

2	If Allah should return you to a faction of them [after the expedition] and then they ask your permission to go out [to battle], say, "You will not go out with me, ever, and you will never fight with me an enemy. Indeed, you were satisfied with sitting [at home] the first time, so sit [now] with those who stay behind." (9:83)	Sociopolitical	Happiness about missing jihād and their health
3	Had they gone forth among you they had added to you naught save trouble and had hurried to and fro among you, seeking to cause sedition among you; and among you there are some who would have listened to them. Allah is Aware of evil- doers. (9:47)	Sociopolitical	Hypocrites' sedition in war
4	And when a surah was revealed [enjoining them] to believe in Allah and to fight with His Messenger, those of wealth among them asked your permission [to stay back] and said, "Leave us to be with them who sit [at home]." (9:86)	Sociopolitical	Sabotaging in jihād due to attachment to life
5	The hypocrites fear lest a sūrat should be revealed concerning them, proclaiming what is in their hearts. Say: Scoff (your fill)! Lo! Allah is disclosing what ye fear. (9:64)	Sociopolitical	Assassinating the religious leader (based on revelation)
6	The hypocrites, both men and women, proceed one from another. They command the wrong, and they forbid the right, and they withhold their hands (from spending for the cause of Allah). They forget Allah, so he hath forgotten them. Lo! the hypocrites, they are the transgressors. (9:67)	Sociopolitical	Enjoining what is wrong and forbidding what is right

7	If good befall thee (O Muḥammad) it afflicted them, and if calamity befall thee, they say: We took precaution, and they turn away well pleased. Say: Naught befall us save that which Allah hath decreed for us. He is our Protecting Friend. In Allah let believers put their trust. (9:50-51)	Sociopolitical	Hypocrites' jealousy and malice towards believers
8	So he hath made the consequence (to be) hypocrisy in their hearts until the day when they shall meet him, because they broke their word to Allah that they promised him, and because they lie. (9:77)	Sociopolitical	Hypocrites' breach of promise
9	And of them are those who vex the Prophet and say: He is only a hearer. Say: A hearer of good for you, who believeth in Allah and is true to the believers, and a mercy for such of you as believe. Those who vex the messenger of Allah, for them there is a painful doom. (9:61)	Sociopolitical	Harming the Prophet's reputation
10	The cause [for blame] is only upon those who ask permission of you while they are rich. They are satisfied to be with those who stay behind, and Allah has sealed over their hearts, so they do not know. (9:93)	Sociopolitical	Disobeying jihād despite wealth
11	And as for those who chose a place of worship out of opposition and disbelief, and in order to cause dissent among the believers, and as an outpost for those who warred against Allah and His messenger aforetime, they will surely swear: We purposed naught save good. Allah beareth witness that they verily are liars. (9:107)	Religious	Demagogy and causing dissension among Muslims and mislead the prophet by building the Masjid al-

			Ḍirār
12	And if thou ask them (O Muḥammad) they will say: We did but talk and jest. Say: Was it at Allah and His revelations and His messenger that ye did scoff? (9:65)	Religious	Ridiculing God and the Prophet
13	They swear by Allah to you (Muslims) to please you, but Allah, with His messenger, hath more right that they should please Him if they are believers. (9:62)	Religious	Perjury to ensure believers' satisfaction
	They will make excuse to you (Muslims) when ye return unto them. Say: Make no excuse, for we shall not believe you. Allah hath told us tidings of you. Allah and His messenger will see your conduct, and then ye will be brought back unto Him Who knows the Invisible as well as the Visible, and He will tell you what ye used to do. (9:94) They will swear by Allah unto you, when ye return unto them, that ye may let them be. Let them be, for lo! they are unclean, and their abode is hell as the reward for what they used to earn. (9:95) They swear unto you, that ye may accept them. Though ye accept them. Allah verily accepted not wrongdoing folk. (9:96)	Religious	Hypocrites' false pretexts and oaths to justify their lack of participation in jihād
14	So He hath made the consequence (to be) hypocrisy in their hearts until the day when they shall meet Him, because they broke their word to Allah that they promised Him, and because they lied. (9:77) They are content that they should be with the useless and their hearts are sealed, so that they apprehend not. (9:87)	Religious	Hypocrites' diseased hearts

	<p>The road (of blame) is only against those who ask for leave of thee (to stay at home) when they are rich. They are content to be with the useless. Allah hath sealed their hearts so that they know not. (9:93)</p> <p>The building which they built will never cease to be a misgiving in their hearts unless their hearts be torn to pieces. Allah is Knower, Wise. (9:110)</p> <p>But as for those in whose hearts is disease, it only added wickedness to their wickedness, and they die while they are disbelievers. (9:125)</p> <p>And whenever a sūrah is revealed, they look one at another (as who should say): Doth anybody see you? Then they turn away. Allah turned away their hearts because they are a folk who understand not. (9:127)</p>		
<p>15</p>	<p>Say: Pay (your contribution), willingly or unwillingly, it will not be accepted from you. Lo! ye were ever froward folk. (9:53)</p> <p>And naught prevented that their contributions should be accepted from them save that they have disbelieved in Allah and in His messenger, and they come not to worship save as idlers, and pay not (their contribution) save reluctantly. (9:54)</p>	<p>Religious</p>	<p>Pretense and hypocrisy (Hypocrites' indolent and unwilling prayer and infāq)</p>
<p>16</p>	<p>Aforetime they sought to cause sedition and raised difficulties for thee till the Truth came and the decree of Allah was made manifest, though they were loth. (9:48)</p> <p>And among them is he who says, "Permit me [to remain at home] and do not put</p>	<p>Religious</p>	<p>Hypocrites' piety to not participate in the Expedition of Tabūk</p>

	me to trial." Unquestionably, into trial they have fallen. And indeed, Hell will encompass the disbelievers. (9:49)		
17	They swear by Allah that they said nothing (wrong), yet they did say the word of disbelief, and did disbelieve after their Surrender (to Allah). And they purposed that which they could not attain, and they sought revenge only that Allah by His messenger should enrich them of His bounty. If they repent it will be better for them; and if they turn away, Allah will afflict them with a painful doom in the world and the Hereafter, and they have no protecting friend nor helper in the earth. (9:74)	Religious	Winning public trust through false oaths
18	Had it been a near adventure and an easy journey they had followed thee, but the distance seemed too far for them. Yet will they swear by Allah (saying): If we had been able we would surely have set out with you. They destroy their souls, and Allah knows that they verily are liars. (9:42) So He hath made the consequence (to be) hypocrisy in their hearts until the day when they shall meet Him, because they broke their word to Allah that they promised Him, and because they lied. (9:77) And as for those who chose a place of worship out of opposition and disbelief, and in order to cause dissent among the believers, and as an outpost for those who warred against Allah and His messenger aforetime, they will surely swear: We purposed naught save good.	Religious	Winning public trust through false declaration

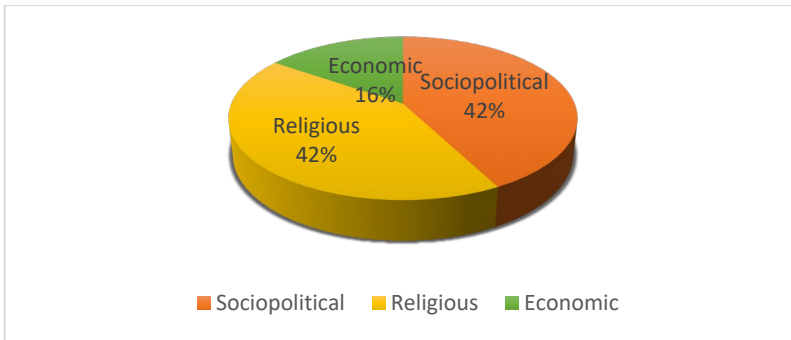
	Allah beareth witness that they verily are liars. (9:107)		
19	<p>Aforetime they sought to cause sedition and raised difficulties for thee till the Truth came and the decree of Allah was made manifest, though they were loth. (9:48)</p> <p>Those who were left behind rejoiced at sitting still behind the messenger of Allah, and were averse to striving with their wealth and their lives in Allah's way. And they said: Go not forth in the heat! Say: The fire of hell is more intense of heat, if they but understood. (9:81)</p>	Religious	Causing sedition and dissension due to a spirit of reluctance
20	<p>So let not their riches nor their children please thee (O Muḥammad). Allah thereby intended but to punish them in the life of the world and that their souls shall pass away while they are disbelievers. (9:55)</p> <p>Let not their wealth nor their children please thee! Allah purposes only to punish them thereby in the world, and that their souls shall pass away while they are disbelievers. (9:85)</p>	Religious	Limiting life to worldly possessions (property and children)
21	<p>And among them are some who criticize you concerning the [distribution of] charities. If they are given from them, they approve; but if they are not given from them, at once they become angry. If only they had been satisfied with what Allah and His Messenger gave them and said, "Sufficient for us is Allah ; Allah will give us of His bounty, and [so will] His Messenger; indeed, we are desirous toward Allah ," [it would have been better</p>	Economic	Practical opposition to the leader's commands in terms of dividing charity

	for them]. (9:58-59)		
22	Those who point at such of the believers as give the alms willingly and such as can find naught to give but their endeavours, and deride them - Allah (Himself) derides them. Theirs will be a painful doom. (9:79)	Economic	Causing economic bottlenecks for believers (demotivating believers from paying zakāt)
23	The hypocrites, both men and women, proceed one from another. They enjoin the wrong, and they forbid the right, and they withhold their hands (from spending for the cause of Allah). They forget Allah, so He hath forgotten them. Lo! the hypocrites, they are the transgressors. (9:67)	Economic	Refraining from doing infāq for the sake of God
24	And of them is he who made a covenant with Allah (saying): If He give us of His bounty we will give alms and become of the righteous. Yet when He gave them of His bounty, they hoarded it and turned away, averse: So He hath made the consequence (to be) hypocrisy in their hearts until the day when they shall meet Him, because they broke their word to Allah that they promised Him, and because they lied. (9:75-77)	Economic	Refraining from paying zakāt

Table 1. Types of hypocrites' behaviors in the Expedition of Tabūk

Types	Number	Percentage
Sociopolitical	10	42
Religious	10	42
Economic	4	16

Table 2. Frequencies of the types of hypocrites' behaviors in the Expedition of Tabūk



The highest frequency percentage belongs to hypocrites' sociopolitical and religious behaviors, followed by economic behaviors. Such behaviors show that the Expedition of Tabūk pursued more fundamental goals despite its military appearance. As attested by historical reports, no conflict with the enemy occurred during this military motion despite its extensive dimensions.¹⁷ To further explain this, the hypocrites' behavioral types are analyzed below, and then, the causes of these behavioral types are analyzed.

1.1. The Sociopolitical Type

Sociopolitical hypocrisy is a side-effect of Islam's power and governance, occurring after the Prophet's hijra to al-Madīna and peaking in 9/630 salient feature of hypocrites' political behavior that emerged during battles was their opportunistic and profiteering behavior. Opportunistic behaviors entail meddling with the outcomes of an operation in an opportunistic manner to gain the most personal gains.¹⁸ Opportunism can lead to unethical behaviors to gain more profit.¹⁹ Hypocrites only care about their own benefits. A practical example of this political characteristic lies in the collection of spoils after battles. Based on al-Tawba: 42, after the Prophet's return from the Expedition of Tabūk, hypocrites repeatedly swore that they could not accompany him. "Had it been a near [i.e., easy] gain" means available spoils that are easy to collect. Hypocrites' followed and obeyed the Prophet only because of their greed for property. But if they had to travel a long distance, they would give excuses and would not take

¹⁷ al-Wāqidi, *al-Maghāzī*, 3:1019; Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 2:168.

¹⁸ Sylvia Veronica Siregar and Sidharta Utama, "Type of Earnings Management and the Effect of Ownership Structure, Firm Size, and Corporate-Governance Practices: Evidence from Indonesia," 5.

¹⁹ Brunell et al., "Narcissism and Academic Dishonesty: The Exhibitionism Dimension and the Lack of Guilt," 323.

part in the war.²⁰ They are introduced as liars in the Quran, and the absence of financial gain, the difficulty and length of the journey are mentioned as reasons for their lack of accompanying the Prophet.

Another group of hypocrites had expedient behaviors and attitudes. Their benefit lay in pretending and promising accompaniment, but in practice, they failed to do so. As attested by history, they justified their lack of accompaniment by asking the Prophet to exempt them from jihād. The Prophet who saw no benefit coming from this group complied with their request.²¹ God introduces these expedient hypocrites' presence as a cause of sedition among Muslims: "Had they gone forth with you, they would not have increased you except in confusion, and they would have been active among you, seeking [to cause] you fitnah [i.e., chaos and dissension]. And among you are avid listeners to them. And Allah is Knowing of the wrongdoers. They had already desired dissension before and had upset matters for you until the truth came."²² That is, if they departed with you for jihād, their accompaniment would not add anything but destruction and doubt; they aimed for espionage and intrigue among you, tried to separate the Muslims, and sought sedition by causing separation and divisions.²³ Therefore, their apparent accompaniment of the Prophet was harmful because they caused psychological warfare through sabotage and inducing fear among the Muslims.

Hypocrites' sociopolitical behavior also entailed a destructive type. The worldview and belief system of hypocrisy affects hypocrites' social actions; on the pretext of heat, they not only refrained from accompanying the Prophet and going to the war, but also prevented others from doing so. We read this verse on this subject: /According to what we understand from the verses of the Quran: "Those who remained behind¹ rejoiced in their staying [at home] after [the departure of] the Messenger of Allah and disliked to strive with their wealth and their lives in the cause of Allah and said, "Do not go forth in the heat." Say, "The fire of Hell is more intense in heat." -if they would but understand."²⁴ According to what we understand from the verses of the Quran, these words and behaviors are rooted in the weakness of faith, lack of proper understanding, and the fact that they do not pay

²⁰ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 9:10; al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5: 51.

²¹ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:993.

²² 9/al-Tawba: 47-48.

²³ Ebū 'Abdillāh Muḥammad b. 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16:64.

²⁴ 9/al-Tawba: 81.

attention to the fire of Hell that has been ordained for them by this violation of Jihād, a fire that burns hotter than the heat of this world. Therefore, if they understood Divine laws and God's promises and threats, they would avoid the fire of Hell because the climatic heat is nothing compared to the burning heat of Hell.²⁵

Another destructive behavior was enjoining what is wrong and forbidding what is right: "The hypocrite men and hypocrite women are of one another. They enjoin what is wrong and forbid what is right."²⁶ An example of a wrong they enjoin is infidelity and hypocrisy, and an example of a right they forbid is faith and following God and the Prophet.²⁷ Contrary to the practice of true believers who try to correct society and purify it from corruption by enjoining what is right and forbidding what is wrong, hypocrites belong to the same category and their command is the same in feigning faith and hiding disbelief²⁸ and constantly try to spread corruption everywhere and eradicate goodness from society so that they can better reach their goals in such a corrupted environment. This is why in the Quran introduced them as defiantly disobedient: "Those are the defiantly disobedient." They are complete in their disobedience, which means sedition in disbelief and avoidance of any good.²⁹ Another destructive behavior of the sociopolitical type was sabotaging the Prophet's reputation and character.³⁰ Nabtal b. Hārith was a hypocrite who said about the Prophet: "Muḥammad is an ear; he is a simple and gullible man who believes whatever he is told."³¹ The Prophet dealt with people based on their appearance and did not question their intents; this is in accordance with a principle of Islamic jurisprudence stating that people can know about appearances, while only God can know about intents.³² The Quran introduces the Prophet's being an ear and listening as wisdom and goodness for the world.³³

Another destructive behavior during the Expedition of Tabūk was planning the Prophet's assassination. As their sabotages had not affected

²⁵ Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tebyān fī Tafsīr al-Qurʾān*, 5:269; al-Ṭabarsī, *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, 5:86.

²⁶ 9/al-Tawba: 67.

²⁷ Muḥammad Jawād Mughniyya, *Tafsīr al-Kāshif*, 4:67.

²⁸ al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, 10:120.

²⁹ Maḥmūd b. ʿUmar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, 2:287.

³⁰ 9/al-Tawba: 61.

³¹ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:1066; Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 1:521.

³² Mughniyya, *Tafsīr al-Kāshif*, 4:62.

³³ 9/al-Tawba: 61.

the Expedition and, according to historical sources, they even tried to spread rumors, magnify the magnitude of the Romans' power, and predict the Muslims' captivation by them³⁴; as these rumors turned out to be false, on the way back, hypocrites decided to kill the Prophet. They failed to do so and were disgraced by God.³⁵ To averse hypocrites' risks from the Prophet, God occasionally reveals their secrets so that they realize their true position in society. As hypocrites did not believe in revelation through the Holy Spirit, they thought there was a spy among them who recounted their words to the Prophet, which he later read to people as a divine book and notified them of their secrets. This is why, due to the hypocrisy and infidelity they were harboring in their hearts, they were afraid that the Prophet might read a sūrah about them and expose their secrets to everyone.³⁶ Hypocrites are afraid that God reveals a sūrah to His Prophet and the believers and notifies them about their inner disbelief and hypocrisy. By revealing a verse, God revealed their hypocrisy to the Prophet; the verse end as: Allah will indeed bring out what you are apprehensive of. The imperative "mock" aims to threaten; that is, continue your hypocrisy, but beware that God will reveal what you are apprehensive of being revealed (i.e., hypocrisy).³⁷

1.2. The Religious Type

Hypocrites practically opposed Islam during the Expedition of Tabūk with their heretic attitudes towards Islamic teachings, propaganda, conspiracy, and even through religious affairs. al-Tawba also notifies of this type of behavior: the fact that some hypocrites who had stayed in al-Madīna during the Expedition of Tabūk had built the Masjid al-Ḍirār.³⁸ The goal was, in fact, to establish a base for commanding, planning, coordinating, and controlling their actions. This espionage base was built when the number of hypocrites had increased, and they needed a base to execute their plans. To avoid Muslims' suspicion, they called their base a mosque. But the Prophet did not say prayers in this mosque despite hypocrites' insistence and thus thwarted their conspiracy.³⁹

³⁴ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:1042.

³⁵ 9/al-Tawba: 64; al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, 5:71; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*. 16:93.

³⁶ Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, 9:327; Javadi Amolī, *Tasnīm*, 34: 387.

³⁷ al-Zamakhsharī, *al-Kashshaf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, 2:286.

³⁸ 9/al-Tawba: 107.

³⁹ 9/al-Tawba: 107-110; al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:1046; Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 2:530.

Another pretentious behavior is hypocrites' strict adherence to the outward aspects of religion. God expresses hypocrites' prayers and infāq as follows: "And that they come not to prayer except while they are lazy and that they do not spend except while they are unwilling".⁴⁰ The lack of true faith in the hypocrites' hearts makes them forget God or willingly do things that are in contrast with Divine commands.

Lazy prayer is hypocritical and lacks a foundation in belief. They say prayers to keep up appearances in front of others, not to obey a divine command.⁴¹ Moreover, reluctant infāq is not to satisfy God; rather, they regard their infāq as a kind of tax or compensation.⁴² In the first Muslim society that moves towards God, mental issues, anxiety, and spiritual deficits are mitigated and treated with prayer, and economic deficits are overcome by infāq; but hypocrites do not follow this path. God implicates infidelity as the cause of this behavior.⁴³ These two-faced actions and behaviors of hypocrites are termed *persona* or duplicity in psychology. *Persona* is, in fact, the role expected by society, behind which people hide their true character. In other words, a *persona* is adopting certain behaviors and tendencies that meet people's needs in different situations.⁴⁴

A religious trick used by hypocrites was their piety. Jadd b. Qays was a wealthy hypocrite from al-Madīna who excused himself from participating in the Expedition of Tabūk by expressing a fondness of Roman blonds and the fear of temptation.⁴⁵ The Quran reveals the truth: "Unquestionably, into trial they have fallen. And indeed, hell will encompass the disbelievers".⁴⁶ The word *fitna* has been interpreted as falling prey to temptation, sin, and death.⁴⁷ Jadd b. Qays aimed to avoid a possible temptation or sin, but by opposing the Prophet's command for joining the war due to his hypocrisy and infidelity, he actually committed a sin and hell would be the punishment for this disobedience.⁴⁸ Infidels are hypocrites who hide their hypocrisy.

⁴⁰ 9/al-Tawba: 54.

⁴¹ Javadi Amolī, *Tasnīm*, 34:238.

⁴² Javadi Amolī, *Tasnīm*, 34:238.

⁴³ 9/al-Tawba: 53.

⁴⁴ Duane Schultz, *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*, 166.

⁴⁵ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:992; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10:104.

⁴⁶ 9/al-Tawba: 49.

⁴⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 16, p 65; Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 9:305.

⁴⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10:105; al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5:56.

When they saw the Prophet's position in Tabūk against the enemy, some hypocrites derided him and said, "He thinks he will conquer the robust castles of Levant, but this is impossible." They went on to plan the Prophet's assassination, when God notified the Prophet of this plan, commanded him to stop this group, and blamed them. Hypocrites claimed that they had no bad intention and were only joking: If you question them [regarding their conduct], they will surely say, 'We were just gossiping and amusing ourselves.' Say, 'Were you deriding Allah, His signs, and His apostles?'⁴⁹ The use of bound in their words ("We were only conversing and playing.") shows the continuity of their filthy conduct of deriding divine verses. Deriding God means deriding Divine commands and remembrance.⁵⁰ By deriding divine verses and the Prophet, they intended to disdain the solemnity and sanctity of religion and the Prophet. God says the following about this behavior: Are you apologizing for this hideous act by another hideous act, that is, infidelity? This means that deriding the Prophet, who is himself a divine verse, is deriding God's verses, too, and deriding God's verses is deriding God.⁵¹

Another religious behavior committed by hypocrites is having a diseased heart, expressed in different forms in al-Tawba: So He caused hypocrisy to ensue in their hearts;⁵² skepticism in their hearts,⁵³ But as for those in whose hearts is disease, it only added wickedness to their wickedness;⁵⁴ and Allah has dismissed their hearts.⁵⁵ The disease of infidelity and hypocrisy fills hypocrites' hearts to such an extent that all possibility of faith and guidance is lost. their hearts were sealed over⁵⁶ and Allah has sealed over their hearts.⁵⁷ "Sealing" means engraving something that is difficult to remove. In fact, this expression indicates that hypocrisy is sealed in hypocrites' being and is part of their nature, preventing the entry of divine light and the ability to comprehend. Due to their infidelity, hypocrites are deprived of divine mercy which leads to human perfection. This is punitive misguidance as a result of hypocrites' malevolent intents and actions, which closes all doors of guidance and redemption. God,

⁴⁹ 9/al-Tawba: 65.

⁵⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16:95.

⁵¹ Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, 9:333.

⁵² 9/al-Tawba: 77.

⁵³ 9/al-Tawba: 110.

⁵⁴ 9/al-Tawba: 125.

⁵⁵ 9/al-Tawba: 127.

⁵⁶ 9/al-Tawba: 87.

⁵⁷ 9/al-Tawba: 93.

therefore, leaves them to their own devices and deprives them of His special guidance.⁵⁸

Another their religious behavior repeated in the Quran is that, to hide their true faces and stir the emotions of believers, hypocrites took false oaths to beguile and satisfy their audience. As their main capital was lies, by expressing such lies, hypocrites tended to justify the contradictions in their lives. In the Expedition of Tabūk, hypocrites who refrained from taking part in jihād took the following false oath to seek public trust: "If we were able, we would have gone forth with you."⁵⁹ When the Prophet returned from the Expedition, hypocrites who found themselves under intense social pressure apologized by taking oaths: They will make excuses to you when you have returned to them.⁶⁰ Historical sources repeatedly mention their false oaths⁶¹. In the Quran called this group liars and notes that the reason why they did not accompany Muslims was the lack of materialistic gains, the difficulty of the journey, and the long distance.⁶² The Prophet was commanded to tell them: "Say, 'Make no excuse - never will we believe you. Allah has already informed us of your news [i.e., affair]'".⁶³ That is, make no excuses because we will not believe your words in this matter because God has notified me of your secrets, hypocrisy, and corruption through revelation.⁶⁴

Such behavior is known in psychology as moral hypocrisy, which means saying something and doing something else. In fact, hypocrisy is adhering to moral norms in public but violating them in private.⁶⁵ In another definition, moral hypocrisy is a specific type of deception aiming for moral pretense, an action that deserves rebuke and punishment. In other words, such people pretend to have a certain attitude contrary to their true attitude to seem attractive to and influence others.⁶⁶ For personal gains and to resolve the conflict between their attitudes and behaviors, hypocrites engaged in

⁵⁸ Javadi Amolī, *Monotheism in the Qur'an*, 407.

⁵⁹ 9/al-Tawba: 42.

⁶⁰ 9/al-Tawba: 94.

⁶¹ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:1004.

⁶² al-Tūsī, *al-Tebyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5:225.

⁶³ 9/al-Tawba: 94.

⁶⁴ Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī*, 5:480.

⁶⁵ Barden et al., "Saying One Thing and Doing Another: Examining the Impact of Event Order on Hypocrisy Judgments of Others," 1468.

⁶⁶ Caitlin Powell and Richard H. Smith, "Schadenfreude Caused by the Exposure of Hypocrisy in Others," 415.

moral hypocrisy and expressed a behavior compatible with the Muslim religious attitudes.

1.3. The Economic Type

Hypocrites are discontent with the economic growth of Islamic society and Muslim's economic aids to one another. As such, they look for ways to thwart this economic growth by recessions, thereby harming the Islamic society. Based on al-Tawba, hypocrites were wealthy at that time. God says unto His Prophet: "So let not their wealth or their children impress you."⁶⁷ That is, do not admire these hypocrites' worldly wealth and children; God wants to use these to torture them in the afterlife.⁶⁸

Hypocrites' economic behavior mentioned in this sūrah is their stinginess. Hypocrites refrained from payment (obligatory or recommended charity) for the sake of society: and closed their hands.⁶⁹ This statement, phrased as a metaphor, demonstrates the intensity of their dependence on material belongings; they have closed their hands behind their backs so firmly that nothing slips through their fingers.⁷⁰

A salient example of this was Tha'laba b. Ḥāṭib who said, "If God favors me, I will believe the Prophet and become a good person." But when God did favor him, he showed stinginess and did not accept the truth.⁷¹ When the Prophet's messenger asked him to pay zakāt, he replied, "Zakāt is a kind of tax!" The Prophet heard this and said, "Woe is Tha'laba! Woe is Tha'laba!"⁷² God introduces hypocrisy as the cause of his stinginess: So He penalized them with hypocrisy in their hearts until the Day they will meet Him.⁷³ Thus, hypocrites forgot their covenant with God and the Prophet due to their stinginess; rejected zakāt, charity, and infāq for God; and regarded them as a kind of blackmail.

In addition to refraining from payment of zakāt and charity, hypocrites stopped the Prophet's friends and acquaintances from doing so. When the Prophet decided to prepare the Muslim army against the enemy during the Expedition of Tabūk, he needed people's help. Some Muslims could afford help and offered considerable sums. Others with more limited means also

⁶⁷ 9/al-Tawba: 55.

⁶⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, 10:107.

⁶⁹ 9/al-Tawba: 67.

⁷⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, 16:97.

⁷¹ Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, 1:522; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī Tamayīz al-Ṣaḥāba*, 1:516.

⁷² al-Ṭabarī, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, 5:82.

⁷³ 9/al-Tawba: 77.

made sacrifices and offered charities. Hypocrites derided and reproached both groups: Those who criticize the contributors among the believers concerning [their] charities and [criticize] the ones who find nothing [to spend] except their effort, so they ridicule them - Allah will ridicule them, and they will have a painful punishment.⁷⁴ The derision was directed at those who could pay only a small sum to the Muslim army, and the reproach was directed at those who had offered extensive help. Hypocrites called the first group neglectful and the second group hypocritical. In response to this behavior, God has threatened and derided them and notes that painful punishment awaits them.⁷⁵

Hypocrites' selfish behavior was also manifested in their taunting and reproach of dividing charities before the Prophet. Their irreverence towards the Prophet was due to the reception of charities from the wealthy; they said he would give the money to his relatives and *ahl al-bayt*. Therefore, when the Prophet was dividing the booty, they taunted him and said that he was not just.⁷⁶ Thus, when the Prophet was dividing the spoils, they reproached him on the grounds that he had not been just: "And among them are some who criticize you concerning the [distribution of] charities. If they are given from them, they approve; but if they are not given from them, at once they become angry... If only they had been satisfied with what Allah and His Messenger gave them and said, "Sufficient for us is Allah; Allah will give us of His bounty, and [so will] His Messenger; indeed, we are desirous toward Allah,"[it would have been better for them]."⁷⁷ If they do so, they will be on the road to redemption and will benefit from God's and the Prophet's forgiveness. In fact, this verse teaches monotheism to hypocrites and reminds them that the Prophet is only a vessel for Divine grace.

2- Causes of Hypocrites' Attitudes During the Expedition of Tabūk

The behavior shown by the hypocrites in both the verbal and practical dimensions in the Expedition of Tabūk was rooted in their attitude towards this event. Human behavior originates from internal and external causes. Internal factors are attitudes. Attitude is a fundamental concept in social psychology, defined as a durable system involving cognition, affect, and

⁷⁴ 9/al-Tawba: 79.

⁷⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 10:134.

⁷⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16:75.

⁷⁷ 9/al-Tawba: 58-59.

willingness to act.⁷⁸ Attitudes thus represent the cognitive and affective impact instead of the personal experience of the social issue or object and is a hidden mechanism guiding human behavior.⁷⁹

The cognitive element involves beliefs according to which people act in a situation.⁸⁰ These types of attitudes are deeper. External factors include environmental pressures formed according to the situation and affect behavior.⁸¹ By examining the hypocrites' behavior in this Expedition, two factors can be considered effective in the development of their negative attitudes towards religious teachings:

- 1) the goals they were trying to achieve,
- 2) the sociocultural conditions of the Islamic society in 9/630.

These two reasons are explained in this section.

2.1. The Hypocrites' Goals

Most behaviors aim to achieve a practical goal, and by considering the related constructs at the goal level, they can be better understood and predicted.⁸² Besides, goals originate in needs; based on the hypocrites' behaviors, the goals they were trying to achieve were material and worldly goals, which they demonstrated verbally and practically during the Expedition of Tabūk. According to historical reports, many of them, led by 'Abdallāh b. 'Ubayy, whose number was no less than the Prophet's army, refused to accompany the Muslims in the Thaniyyat al-wadā' and returned to al-Madīna.⁸³

As stated before, this group sought material and worldly goals and had behavioral characteristics such as lazy prayers, false oaths, non-payment of *zakāt*, mocking, and taunting. To hide their true attitude towards religion and religious teachings, they pretended to be pious and picked quarrels. This behavioral pattern is known as cognitive dissonance in psychology. Cognitive dissonance occurs when a person has two concurrent cognitions that are inconsistent or contradictory.

Human beings always try to maintain inner harmony, coherence, or consistency between their opinions, attitudes, and values, and there is a pull

⁷⁸ Philip Erwin, *Attitudes and Persuasion*, 6.

⁷⁹ Youssef Karimi, *Social Psychology*, 224.

⁸⁰ Karimi, *Social Psychology*, 224.

⁸¹ Massoud Azarbaijani et al., *Social Psychology with an Attitude Towards Islamic Sources*, 159.

⁸² Marco Perugini and Mark Conner, "Predicting and Understanding Behavioral Volitions: the Interplay between Goals and Behaviors," 705.

⁸³ Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 3:519.

towards harmony between cognitions. Therefore, disharmony is a source of psychological stress, and this state of unpleasant arousal motivates people to mitigate or eliminate disharmony; in other words, people tend to eliminate those options that are not compatible with their desires.⁸⁴

Understanding the behavior and attitude of the hypocrites and companions, contrary to the other battles, the Prophet announced the destination so that true believers and Muslims with weak faith and hypocrites could be distinguished from one another. Therefore, Muslims adhering to religious values willingly attended jihād with their lives and property⁸⁵ because in their view, fighting for God was valuable.⁸⁶ However, the hypocrites did not have a correct understanding of religious values, and their behavior was based on individual and group interests and goals. This group was so large in the Expedition of Tabūk that they displayed different behaviors.

2.2. The Sociocultural Conditions of the Islamic Society in 9/630.

The diversity in hypocrites' behaviors and their widespread presence in the Prophet's era (9/630) shows the disharmony and lack of unity of the Islamic society at that time. These behaviors could be the outcomes of the Conquest of Mecca and the wave of became Muslim of many tribes of the Arabian Peninsula who had previously insisted on old beliefs and traditions. These new Muslims, whose faith had not yet penetrated their hearts⁸⁷ increased the number of peoples with weak beliefs and hypocrites. In other words, after the Conquest of Mecca and the Muslims' rule over most of the Arabian Peninsula, the hypocrites felt threatened, and hypocrisy emerged in a new guise.

The wave of hypocrisy, which found it impossible to confront the emerging sovereignty, put its strategic goal, i.e., to take over the key leadership positions of society, on its agenda. This status manifested itself in their reaction to the Prophet's invitation for the Expedition of Tabūk. According to al-Tawba:90, some Arabs came to Madina instead of going to Tabūk and asked the Prophet to excuse them from jihād. This shows that they had accepted Islam for political and worldly purposes and were not

⁸⁴ Sergio Barta et al., "Using Augmented Reality to Reduce Cognitive Dissonance and Increase Purchase Intention," 3.

⁸⁵ 9/al-Tawba: 111.

⁸⁶ 4/al-Nisā: 95.

⁸⁷ 49/al-Hujurāt: 14.

willing to follow the religious teachings and strengthen the power of Islam; meanwhile, they also did not intend to take an opposing position.

Furthermore, the social life of hypocrites required the acceptance of the ruling values of society; merely paying attention to individual desires could not ensure the continuation of social life, and maintenance of their dignity, self-respect, reputation, and social status was another factor that created respect among Muslims in Islamic society. These people avoided society's reprimand, blame, and rejection.⁸⁸ In Islamic society, despite the rule of laws and value standards, people needed to pretend to accompany the ruling conditions to continue their social life, even against their beliefs. At the time of the Prophet, jihād and fighting for God was a value in the nascent society of al-Madīna and brought about respect and social status; refraining from jihād led to blame from God, the Prophet, and Muslims. Such a social atmosphere sometimes became so harsh on the violators that it would seem like an unofficial punishment, forcing them to justify their bad behavior in various ways to escape this predicament.⁸⁹ Therefore, the Expedition of Tabūk was the scene of revelation of beliefs, thoughts, the serious struggle of Jahiliyyah traditions with Islamic values, manifested as behavioral diversity. This can indicate the sociocultural situation of the Islamic society in 9/630, when despite the presence of the Prophet, there were signs of the return of Jahiliyyah traditions and culture in new formats.

Conclusion

The extraction and elucidation of verses pertaining to hypocrites' behaviors during the Expedition of Tabūk based on al-Tawba led to some conclusions. The significant point during this expedition and the events of the 9th year of Hīgra was marked by a challenge to Islam from a group known as '*liar Muslims*' (the hypocrites' trick to destroy Islam). In fact, with behaviors such as a reluctant presence at congregational prayers, taking false oaths, sarcasm and ridicule during the Expedition, hypocrites acted against the Prophet and Islam on two levels: (1) accompanying the Prophet on the Expedition to demotivate people and conspiring to kill him when he returned, and (2) remaining in al-Madīna to stage a coup against Islam, e.g., by constructing Masjid al-Ḍirār.

⁸⁸ Faramarz Rafiipoor, *The Anatomy of Society: An Introduction to Applied Sociology*, 41.

⁸⁹ al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 3:1049; al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5:60.

Examination of hypocrites' behaviors during the Expedition of Tabūk based on al-Tawba revealed three behavioral types: sociopolitical, religious, and economic, each encompassing important points.

Opportunistic, expedient, and destructive behaviors were manifested in the sociopolitical type.

Pretending faith, deriding Divine verses and the Prophet, having a diseased heart, and piety belonged to the religious type.

In the economic type, due to their stinginess, hypocrites refrained from paying zakāt and recommended that others do the same. Moreover, they were not content with their share of the bayt al-mal due to their selfishness.

The hypocrites' behavioral statements against the Prophet and believers in these three types determine the main goal of the Expedition of Tabūk, which confirms the authors' hypothesis. This Expedition did not pursue a military goal. Contrary to historical reports that consider it a military maneuver, based on hypocrites' behavioral typology in al-Tawba, the Expedition of Tabūk did not aim at a direct combat with the Roman Empire; rather, the Prophet aimed to test Muslims and reveal his friend's intents. In fact, the Prophet laid the ground for hypocrites to show their intents to be known by believers, while also laying the basis for their criminal misguidance.

This study followed the typology model. Future studies can provide a behavioral typology of other religious groups, including believers, polytheists, and infidels in different social settings at the time of the Prophet. Among the factors affecting the widespread presence of hypocrites in this Expedition, psychological and value causes are prominent. Among psychological causes, attitudes, motivations, needs, and goals of the hypocrites caused them to speak and act against the Prophet because achieving their material goals and meeting their worldly needs was a priority for them. Moreover, a conflict arose between material and spiritual values in the minds of the hypocrites, and since they had weak beliefs, they could not consider participating in jihād a virtue as they measured materialistically; as a result, they started showing spiteful behaviors, harmed the morale of Muslims, and attacked Islam; confronted the Prophet and Muslims practically; and to hide their true attitudes, engaged in moral hypocrisy.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Fereshteh Motamad Langrodi %50, Fathiyeh Fattahizade %50

REFERENCES

- Azarbaijanī, Massoud et al. *Social Psychology with an Aattitude towards Islamic Sources*. Tehran: Samt Publications, 2003.
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir. *Ansāb al-Ashrāf*. Ed. Suhayl Zakkār and Riyadh Zerekl. 3 vols. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1996.
- Akhondī, Muhammad Baqer, "The Typology of Hypocrisy in the Noble Qur'an (Sociological Examination of Hypocrisy Phenomenon)", *Āmūzah/hā-yi Qur'ānī* 11:20 (2015): 53-76.
- Bakhtiari, Shahla and Fatemeh Motahary Far. "The Typology of Companions' Contribution in Auhud Battle Based on The Qur'an and Historical Resources." *History of Islam and Iran* 25: 26 (2015): 5-28.
- Barden, J., Rucker, D. D. and Richard E. Petty. "Saying One Thing and Doing Another: Examining the Impact of Event Order on Hypocrisy Judgments of Others." *Personality and Social Psychology Bulletin* 31:11 (2005): 1463-1474.
- Barta, Sergio, Raquel Gurra and Carlos Flavián. "Using Augmented Reality to Reduce Cognitive Dissonance and Increase Purchase Intention." *Computers in Human Behavior* 140 (2023): 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2022.107564>.
- Brunell, Amy B., Sara Staats, Jamie Barden and Julie M. Hupp. "Narcissism and Academic Dishonesty: The Exhibitionism Dimension and the Lack of Guilt." *Personality and Individual Differences*. 2011, 20:3 (2011): 323-328.
- Erwin, Philip. *Attitudes and Persuasion*. New York: Psychology Press, 2014.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ebū 'Abdillāh Muḥammad b. 'Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. 2 vols. Beyrūt: Dār al-Iyāyā al-Turāth al-'Arabī, 1999.
- Fakhraee, Soosan, Alimohamad Valavi and Fatemeh Jamila Kohne Shahri. "Typology of Elites in Historical Researches (Case: Typology and Explaining Political Orientation of Shia Imamy Elites in the Abbasid Era)." *Methodology of Religious Studies* 1:1 (2014): 46-74.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press, 1957.
- Grothers, Charles. *Merton's Sociology*. Trans. Zohra Kesai, Tehran: Allameh Tabatabaī University, 1999.
- Harmon-Jones, Eddie, David M. Amodio and Cindy Harmon-Jones. "Action-based Model of Dissonance: A Review, Integration, and Expansion of Conceptions

- of Cognitive Conflict." *Advances in Experimental Social Psychology* 41 (2009): 119–166. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)00403-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)00403-6).
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī. *al-Iṣāba fī Tamyiz al-Ṣahāba*. Ed. Adil Ahmad Abd al-Mowjood and Ali Muhammad Muawwadh. 2 vols. Beyrūt: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1994.
- Ibn Hishām, ‘Abdulmalik. *al-Sīra al-Nabawiyya*. 2 vols. Beyrūt: Dār al-Ma‘ārif, no date.
- Jafarian, Rasool. *Political History of Islam, Sirah Rasool God (PBUH)*. Qom: Dalilema Publishing, 2008.
- Javadi Amolī, Abdollah. *Monotheism in the Quran*. Qom: Isra, 2004.
- Javadi Amolī, Abdollah. *Tasnīm*. 4 vols. Qom: Isra, 2014.
- al-Jurjānī, Ali b. Muḥammad. *al-Ta‘rifāt*. Egypt: N.p., 1927.
- Karimi, Youssef. *Social Psychology*. Tehran: Arsbaran Publications, 2005.
- Mughniyya, Muḥammad Jawād. *Tafsīr al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2003.
- Mitchell, Geoffrey Duncan. *A New Dictionary of Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Nahj al-Balāgha*. Ed. Sobhi Saleh. Qom: Hejrat, 1414.
- Palahuddin. "The Typology of Religious Thought in Muhammadiyah." *International Journal of Islamic Studies and Humanities* 3: 2 (2020): 74-81.
- Perugini, Marco and Mark Conner. "Predicting and Understanding Behavioral Volitions: The Interplay between Goals and Behaviors." *European Journal of Social Psychology* 30:5 (2000): 705-731. [https://doi.org/10.1002/1099-0992\(200009/10\)30:5<705::AID-EJSP18>3.0.CO;2-#](https://doi.org/10.1002/1099-0992(200009/10)30:5<705::AID-EJSP18>3.0.CO;2-#)
- Powell, Caitlin A.J. and Richard H. Smith. "Schadenfreude Caused by the Exposure of Hypocrisy in Others." *Self and Identity*, 12:4 (2013): 413-431.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāluddīn. *Tafsīr al-Qāsimī*. Beyrūt: Dār Al-Kotob Al-İlmiyyah, 1997.
- Rafipoor, Faramarz. *The Anatomy of Society: An Introduction to Applied Sociology*. Tehran: Publishing Company, 2006.
- Sarookhani, Bagher. *Research Methods in Social Sciences*. Tehran: Institute for Humanities Publications, 2003.
- Shayan Mehr, Alireza. *A Comparative Encyclopedia of Social Sciences*. Tehran: Kayhan, 1998.
- Schultz, Duane. *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*. Trans. G. Khoshdel. Tehran: Nashr-e No, 1990.
- Salibi, Jacenthe. *Descriptive Dictionary of Educational Psychology*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2003.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. 3 vols. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom Publications, 1996.
- al-Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. 2 vols. Tehran: Nasser Khosrow, 1993.
- al-Ṭabarī, Ebū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. 3 vols. Beyrūt: Dār al-Ma‘ārif, 1992.

- al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *al-Tebyān fī Tafsīr al-Qurʾān*. 3 vols. Beyrūt: Dār al-Ehyā al-Turāth al-ʿArabī, no date.
- Veronica Siregar, Sylvia and Sidharta Utama. "Type of Earnings Management and the Effect of Ownership Structure, Firm Size, and Corporate-Governance Practices: Evidence from Indonesia." *The International Journal of Accounting* 43: 1 (2008): 1-27.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar. *al-Maghāzi*. 2 vols. Beyrūt: Al-Aʿlami Institute, 1989.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar. *al-Kashshaf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. 2 vols. Beyrūt: Dār al-Kutub al-ʿArabī, Third Edition, 1986.
- "The Quran." Trans. Sahih International. <https://corpus.quran.com>. (27.01.2023).



Bir Anakronizm Örneği: el-Bakara Suresi 205. Ayeti ile er-Rûm Suresi 41. Ayetinin Çevre Sorunlarıyla İlişkilendirilmesi

KADİR ESER

Millî Eğitim Bakanlığı, Türkiye

Ministry of National Education, Türkiye

kadireser79@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7455-0249>

Öz

Fark edilen tehlikeye paralel olarak son yıllarda çevreyi konu edinen birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların bir kısmında yaklaşık 500 ayetin çevreye ve çevre sorunlarına işaret ettiği savunulmuştur. Çevre sorunlarına işaret ettiği söylenen ayetlerin başında el-Bakara suresi 205 ve er-Rûm suresi 41'inci ayetler gelmektedir. Bu çalışmada bu iki ayetin çevre sorunlarıyla ilişkilendirilmesinin sıhhati kritik edilmiştir. Ayetlerin delalet ettiği manayı belirleyebilmek için kısaca çevre kirliliğinin tarihine değinilmiş, ulaşılan bilgiler nispetinde nüzul dönemi çevre şartları ve çevre insan etkileşimi tasvir edilmiştir. Modern dönemde hayat hızla değişmekte ve her geçen gün önümüze yeni soru ve sorunlar gelmektedir. Bu soru ve sorunları çözmeye gayreti bazen Müslüman zihinleri tarihsel ve metinsel bağlamı görmezden gelerek ayet lafızlarına, gelenekten ve Kur'an bütünlüğünden kopuk yeni manalar vermeye itmektedir. Bu yol takip edilerek ayet lafızlarına verilen manalar sözün sevk ediliş maksadından da son derece uzaktır. el-Bakara suresi 205 ve er-Rûm suresi 41'inci ayetlerin ilk ve özgün anlamını ortaya çıkarma gayreti bu yöntemin elverişliliğini sorgulamanın yanında çevre hususunda üretilen fikriyatın gözden geçirilmesine de katkıda bulunabilir. Çalışmada kaynak taraması, betimleme ve analiz yöntemleri kullanılmıştır. Çevre kirliliğinin tarihine ilişkin veriler alan uzmanlarının eserlerinden derlenmiştir. Nüzul dönemi çevre koşulları ise şehir tarihleri, siyer ve hadis kaynaklarıyla konuya ilişkin son dönemlerde yapılmış araştırmalardan faydalanılarak tasvir edilmiştir. Klasik dönemden günümüze önde gelen tefsir kaynakları taranarak geleneğin ayetler hakkında ürettiği yorumlar derlenmiştir. Alan uzmanlarının da ifade ettiği üzere çevre kirliliği sanayileşme sonrası ortaya çıkmış bir olgudur. Nüzul dönemi insanının çevre üzerinde sistematik bir tahribatından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla el-Bakara suresi 205'inci ayet münafıklardan gelen/gelebilecek tehlikelere karşı muhataplara yöneltilmiş bir uyarıdır. Er-Rûm suresi 41'inci ayette de inkârları sebebiyle müşriklerin başlarına gelen/gelebilecek musibetler dile getirilmiştir. Her iki ayet de insan eliyle çevreye verilen zararı yani çevre kirliliğini konu edinmemiştir. Bu bakımdan, söz konusu ayetlerin çevre sorunlarıyla ilişkilendirilmesi, doğru bir yaklaşım değildir, denilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, el-Bakara Suresi 205, er-Rûm Suresi 41, Çevre, Fesat.

An Example of Anachronism: Relating Verse 205 of Sūrah al-Baqara and Verse 41 of Surah al-Rūm to Environmental Problems

Abstract

In recent years, there has been a surge in studies on the environment, paralleling the growing awareness of environmental threats. Some of these studies have argued that the Quran contains around 500 verses that point to the environment and environmental problems. Among the verses cited as indicating environmental problems are verses 205 of sūrah al-Baqara and 41 of sūrah al-Rūm. This study critically examines the association of these two verses with environmental problems. To determine the meaning conveyed by the verses, the study briefly delves into the history of environmental pollution, describing the environmental conditions and human-environment interactions during the revelation period based on available information. In the modern era, life is changing rapidly, and new questions and problems arise every day. The pursuit of solutions to these issues sometimes leads Muslim minds to assign new meanings to Quranic verses, detached from the historical and textual context, and disconnected from tradition and the integrity of the Quran. This approach results in interpretations that are far removed from the intended purpose of the Quranic words. The study's effort to uncover the primary and original meaning of verses 2:205 and 30:41 not only questions the validity of this method but can also contribute to the revision of the ideas produced on environmental issues. The study uses literature review, description, and analysis methods. Data on the history of environmental pollution was compiled from the works of experts in the field. The environmental conditions of the revelation period were described using city histories, sirah and hadith sources, and recent research on the subject. Traditional interpretations of the verses were compiled by reviewing prominent tafsir sources from the classical period to the present. As experts in the field have pointed out, environmental pollution is a phenomenon that emerged after industrialization. It is not possible to speak of systematic environmental destruction by humans during the revelation period. In fact, verse 205 of sūrah al-Baqara is a warning to the recipients against the dangers posed by the hypocrites/those who might come from them. Verse 41 of sūrah al-Rūm also expresses the misfortunes that have befallen/may befall the polytheists due to their disbelief. Neither of these verses deals with the damage caused to the environment by human hands, i.e., environmental pollution. In this light, it can be said that associating the verses in question with environmental problems is not a correct approach.

Keywords: Tafsir, 205 of Sūrat al-Baqara, 41 of Sūrat al-Rūm, Environment, Fasād.

Giriş

Son yüzyılda insanoğlunun gündemine giren en önemli problemlerden biri çevre kirliliğidir. Farklı bilim dallarında çalışan uzmanlar çevre kirliliğinin, insan başta olmak üzere bütün canlıların yaşamını ciddi manada tehdit ettiğini öne sürmektedir. Tehdidin boyutuyla orantılı olarak konu, birçok araştırmada ele alınmış; yerel, ulusal ve uluslararası çalıştay, konferans ve sempozyumlarda farklı boyutlarıyla incelenip tartışılmıştır. Bugün, dünyayı bekleyen çevre felaketleri çeşitli iletişim araçları vasıtasıyla sıklıkla dile getirilmekte ve çevre, hemen herkesin gündeminde az veya çok bir yer işgal etmektedir.

İnanan insanın günlük yaşamda karşılaştığı soru ve sorunlarla inandığı kutsal kitap arasında ilişki kurması ve günlük yaşamıyla kutsal kitabı arasında temas noktaları araması beklenen bir tutumdur. Nitekim tarih boyunca Müslümanlar kutsal kitaplarıyla nazari veya amelî sorunları arasında ilişki kurmuş ve karşılaştıkları problemlerin çözümünü çoğu kez öncelikle Kur'an'da aramışlardır. İslam'ın temel kurucu metni olması hasebiyle Müslümanların kutsal kitaplarına ilgisi neredeyse hiç zayıflamamıştır.

Dünya gündemini meşgul eden bir meseleye, çevre sorunlarına Müslümanların bigâne kalması düşünülemezdi. Nitekim 1990'lı yıllardan itibaren çevre kirliliği hakkında İslam dini açısından çok sayıda araştırma yapılmış ve konuyla ilgili çeşitli bildiriler hazırlanmıştır. Bu çalışmalarda, çevreyi konu edinen 500 ayet bulunduğu ifade edilmiş;¹ Kur'an'da geçen bitki isimleri,² Hz. Süleyman'ın hayvanlarla ilişkisi,³ israftan kaçınmayı emreden ayetler⁴ ve mizandan/ölçüden söz eden ayetler⁵ çevre meseleleriyle ilişkilendirilmiştir.

Çevre konulu birçok araştırmada “Yanından ayrılınca yeryüzünde fesat çıkarmaya, ekini ve nesli helake koyulur. Allah fesadı sevmez.”⁶ şeklindeki⁷ el-Bakara suresi 205'inci ayetle “İnsanların cürümleri yüzünden yeryüzünde fesat ortaya çıktı. İmana dönmeleri için Allah yaptıklarından bazılarının sonuçlarını onlara tattırır.”⁸ şeklindeki er-Rûm suresi 41'inci ayet doğrudan çevre kirliliği ve bu kirliliğin sonuçlarıyla ilişkilendirilip açıklanmıştır. Bu ayetlerle “asırlar öncesinden insanoğluna, tabiatta bozulma ve kirlenme meydana geleceği konusunda ipuçları” verildiği; ayetlerin “kozmetik düzenin insan eliyle bozulduğunu ve bunun insanlık için ağır sonuçlarının olacağını ifade”⁹ ettiği, “ahlaki ilkeleri hiçe sayarak doğayı sorumsuzca sömüren insanı ‘bozguncu’ olarak”¹⁰ nitelendirdiği ileri sürülmüştür.¹¹ Yine bu ayetlerin

¹ Hüseyin Aydın, “İslami Perspektif ve Çevre,” 2:757; Şahin Efil, “Kur'an'da Çevrenin Metafizik Temeli ve Çevre Ahlakı,” 205; Zeki Yıldırım, “Kur'an ve Çevre Sorunları,” 73.

² Ali Karakaş, “Sünnet Açısından Çevre (Hayvan ve Bitkilerin Korunması),” 44.

³ Ali Osman Ateş, “İslam ve Doğal Hayatın Korunması,” 13.

⁴ Emine Gümüş Böke, “İslâm Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine,” 240.

⁵ Recep Demir, “Doyumsuz Tüketim Arzusu ve Çevre Sorununa Kur'an Çerçevesinde Bakış,” 10.

⁶ Ayetlerin çevirisinde Halil Altıntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Medli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005) künyeli meal esas alınmıştır. Bazı ayetlerin çevirisinde tarafımızca kısmi değişikliklere gidilmiştir.

⁷ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَافِدَ

⁸ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

⁹ Hasan Özalp, “İslam Çevre Ahlakına Dair Bir Yöntem Denemesi,” 625.

¹⁰ İbrahim Keskin, “İslamın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım,” 194.

¹¹ Hüseyin Akyüz, “Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed,” 111.

“fesat çıkarıcıların tabiatın düzenine de zarar verdiği”ni tespit ettiği söylenmiştir.¹² Birçok çalışmada “insanların elleriyle yaptıkları” ifadesi insanın doğa üzerindeki tahrip edici faaliyetleriyle izah edilmiş, fesat kavramı ise bu tahrip edici faaliyetlerin sonuçlarıyla yani çevre felaketleriyle ilişkilendirilmiştir.¹³

Klasik tefsir müktesebatında takip edilen temel yöntem, parçacı metin analizi yöntemidir denilebilir. Bu yöntemde esas olan Kur’an metninin, dilin imkân ve sınırları içinde parça parça çözümlenmesidir.¹⁴ Klasik yöntemin büyük ölçüde geleneğe bağlı olduğu ve gelenekten beslendiği söylenebilir. Buna karşın benzer bir yöntemi kullanan güncel bazı çalışmalarda klasik tefsir müktesebatındaki rivayetlerin göz ardı edildiği, ele alınan ayetin tarihsel ve metinsel bağlamının geri itilerek lafza taşıyabileceği her mananın yüklendiği görülmektedir. Literal mana öne çıkarılarak lafzın sevk edilmiş gayesi göz ardı edilmekte ve yaşanan çağın sorunları zaman-mekân farkı gözetilmeksizin doğrudan Kur’an’ın sorunu haline getirilmektedir. Bu yaklaşımın, Kur’an’ın insanoğlunun karşısına çıkan/çıkacak her meseleyi içerdiği¹⁵ kabulüne dayandığı söylenebilir. Bu kabule binaen Kur’an ayetlerinin her an güncellenen bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanıp açıklanması normal karşılanmaktadır.¹⁶ İlk muhatapların anladığı mana, nesnel ve özgün mana kabul edilirse kanaatimize göre bu mananın buharlaşmasıyla lafza her anlam yüklenebilmekte, bu da bir yorum terörüne yol açmaktadır.

Bu çalışmada el-Bakara suresi 205’inci ayetle er-Rûm suresi 41’inci ayetin çevre sorunlarıyla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği hususu ele alınmıştır. Amacımız her iki ayetin tarihsel ve metinsel bağlamını tespit ederek ilk ve özgün manayı ve lafzın sevkinde gözetilen gayeyi ortaya çıkarmaktır. Bu maksatla öncelikle çevrebilim uzmanlarının yayınları

¹² Ahmet Bozyiğit, “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci,” 13.

¹³ Necdet Çağlı, “Kur’an Işığında Çevre Gerçeği ve Çevre Bilinci,” 22; İbrahim Özdemir, “Kur’an ve Çevre,” 162; Mustafa Ertürk, “Çevre Hakkındaki Bazı Hadislerin Güncel ve Evrensel Değeri,” 294; Efil, “Kur’an’da Çevrenin Metafizik Temeli ve Çevre Ahlakı,” 209, 212; Şehmuz Demir, “Çevre Sorunu ve Kur’an’ın Çevreye Yaklaşımı,” 81; Yasin Kurban, “İslam Hukukunda Çevre - Mülkiyet İlişkisi,” 211; Veysel Nargül, “İslam Hukukunun Çevre Koruma Algısı Üzerine,” 116; Talat Sakallı, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarındaki Çevre Bilincine Güncel Bir Bakış,” 80; Hüsamettin Erdem, “İnsan, Çevre ve Din,” 736; Özcan Sezer, “Çevre Sorunları Karşısında Batı ve İslam Düşüncesinin Çevre Etiği Yaklaşımlarının Karşılaştırılması,” 39; Yakup Koçyiğit, “Dünyada Değişen Çevre Algısı ve İslam’ın Çevrecilik Anlayışı,” 70; Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, 980; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, 2:828-829.

¹⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 255-256; Mustafa Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, 43-44.

¹⁵ Osman Kaya, “Kur’an’a ve Sünnete Göre Çevre Bilinci ve Ahlakı,” 84.

¹⁶ Aydın, “İslami Perspektif ve Çevre,” 747.

taranarak çevre kirliliğinin tarihine ilişkin bir tasvir elde edilmiştir. Ardından siyer ve hadis kaynaklarıyla konu hakkında yapılmış modern çalışmalar gözden geçirilerek nüzul dönemi çevre şartları tespit edilmiştir. Son olarak tarihsel ve metinsel bağlam gözetilerek ayetlerin özgün anlamını belirlemek için çaba harcanmış, bu maksatla ilk dönem hadis-tefsir kaynakları incelenmiştir. Takip edilen yöntem literatür taraması, doküman analizi ve tasvirdir. Kaynaklardan elde edilen veriler analiz edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Yine, ayetler hakkında klasik kaynaklarda yapılmış yorumlarla modern dönemde dile getirilen yorumlar karşılaştırılmış ve bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Çevre konulu birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte esas aldığımız perspektif gözetilerek yapılan araştırmalar oldukça azdır. “Çevre Konusunda Kur’an’a Yaslanmanın Makûliyet Çizgisi”¹⁷ başlıklı sempozyum bildirisinde, çevre problemleri gibi, modern dönemde ortaya çıkmış hadiselerin doğrudan Kur’an’ın ele aldığı meseleler olarak sunulmasının yanlışlığı vurgulanmış ancak konu detaylandırılmamıştır. “Yeryüzünün Halifeleri: Klasik ve Çağdaş İslam Düşüncesinde İslami Çevrecilik” başlıklı yüksek lisans tezinde ise konu edindiğimiz ayetler hakkında klasik kaynaklarda yer alan yorumlar ile modern dönemde dile getirilen yorumlar karşılaştırılmış ancak modern dönemde dile getirilen yorumlar klasik yorumların devamı olarak görülmüştür.¹⁸ Önceki araştırmalardan farklı olarak bu çalışmada, el-Bağara suresi 205 ve er-Rûm suresi 41’inci ayetler ekseninde konu detaylandırılmış ve söz konusu ayetlerle çevre sorunlarını ilişkilendirmenin sıhhati analiz edilmiştir.

Çeşitli eserlerde birçok kez tanımı yapılmış olan çevre ve ekoloji kavramlarının yeniden tanımlanmasına gerek duyulmamıştır.¹⁹ Makalede kullanılan çevre kavramıyla kirliliğinden muzdarip olduğumuz tabii çevre kastedilmiştir.

1. Çevre Kirliliğinin Tarihi

Çevre sorunlarının tarihi insanın çevreden yararlanma isteğine kadar geri götürülmektedir.²⁰ İlk çağlardan itibaren hayatta kalma çabası içinde

¹⁷ Süleyman Kaya, “Çevre Konusunda Kur’an’a Yaslanmanın Makûliyet Çizgisi ve Bunun Ötesinde Yeni Bir Şeyler Yapma Gereği,” 17-31.

¹⁸ Merve Cebeci, “Stewards Of The Earth: Islamic Environmentalism In Classical And Contemporary Islamic Thought,” (yüksek lisans tezi), 37-47.

¹⁹ Kavramların tanımı için bkz. Bilal Deliser, “Kur’an-ı Kerim’de Çevre Felsefesi Konusunda Temel Yaklaşımlar,” 135-136.

²⁰ Yıldırım, “Kur’an ve Çevre Sorunları,” 71.

olan insanın, ateşi gelişigüzel kullanmak gibi, birtakım davranışlarıyla çevre üzerinde kendi çapında bir etkisi olduğu ileri sürülmüştür.²¹ Kurulan yerleşim birimlerinin doğal çevre üzerinde kirliliğe sebep olduğu; Mezopotamya, Suriye, Filistin ve İran'da var olan çöllerin insan etkisiyle ortaya çıktığı iddia edilmiştir.²² Bununla birlikte bu tür sorunlar insanın yeryüzünde yaşamaya başlamasıyla ortaya çıkmış değildir. İnsansız bir dünyada da volkanların sebep olduğu yangınlar ve bu yangınların sebep olduğu çevre tahribatı gibi benzeri birtakım hadiseler yaşanmış ve bu hadiselerin de çevre üzerinde az ya da çok tesiri olmuştur.²³ Bu bakımdan tabiatla var olan canlı-cansız maddelerin doğal olarak kullanımının ekolojik denge üzerinde olumsuz bir etki yaratmadığı söylenebilir.²⁴

Sanayi öncesi toplumlar büyük ölçüde tabiatla uyum içinde yaşamaktaydı. Son birkaç yüzyıla gelinceye kadar insanın karşı karşıya kaldığı sorunlar daha çok konfor alanıyla ilgiliydi. Bu sorunlar küçük ve günlük tedbirlerle tersine çevrilip izale edilebiliyordu.²⁵ İnsan eliyle üretilen atıklar doğada bulunan ayrıştırıcılar tarafından ayrıştırılıyor ve tekrar madde çevrimine katılıyordu. Atıkların madde döngüsüne katılmasıyla çevre kendiliğinden temizleniyor ve kirlenmiyordu.²⁶ Sanayi devrimine kadar insanın küresel düzeyde çevre üzerinde kalıcı bir etkisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.²⁷ Hatta son yüzyıla kadar temel faaliyeti tarım olan insanın tabiat üzerindeki etkisi sınırlı ve aynı düzeyde kalmıştır.²⁸ Bu dönemde insanın temel güdüsü tabiatın yarattığı tehlikelerden korunmaktır.²⁹

Çevre problemleri hayatın doğal akışı içinde kendiliğinden ortaya çıkmış sorunlar değildir. Bu sorunlar zihinsel ve felsefi bir dönüşümün neticesinde

²¹ Yıldırım Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği ve Ekolojik Etkileri*, 47.

²² Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği*, 49-50, 63.

²³ Emrullah Güney, *Türkiye Çevre Sorunları*, 1.

²⁴ Kemal Görmez, *Çevre Sorunları ve Türkiye*, 41.

²⁵ Bu hususa Osmanlı coğrafyasında görülen çevre sorunları örnek verilebilir. bkz. M. Asım Yediyıldız, "Osmanlı Toplumuna ve Çevre," 152-154; Ahmet Kavas, "Osmanlı'da Çevre Bilincinde Görülen Ak-saklıklar Yanında Örnek Bir Davranış Olarak Ravza-i Mutahhara ve Kâbe'nin Temizliği: Ferâset-i Şerîfe," 344.

²⁶ Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği*, 50-51; Özalp, "İslam Çevre Ahlakına Dair Bir Yöntem Denemesi," 629.

²⁷ John Bellamy Foster, *Savunmasız Gezegen Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, 13; Görmez, *Çevre Sorunları*, 16.

²⁸ Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği*, 49-50, 64; Feyza Cevherli ve Zeyneb Hafsa Orhan, "Havayı Kirletme Hakkı Satın Alınabilir mi?: İslam Hukuku'nda Çevrenin Korunması Perspektifinden Kyoto Protokolü," 290-291.

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 179.

tezahür etmiştir.³⁰ Varlığı anlama ve açıklama çabası içinde olan bilim insanı, belli bir dünya görüşünün ve bilgi sisteminin etkisi altındadır. Dolayısıyla bilim ve teknoloji nötr değildir. Kendisini üreten dünya görüşünün karakterine tabidir.³¹ 17. yüzyıl felsefesi, bağlılığını dinden bilime transfer etmesiyle orta çağ felsefesinden tam bir kopuşu temsil ettiği söylenebilir. Modern felsefe, insanı bir kul olarak değil, özgür ve yaratıcı bir özne olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre insanın ontolojik konumu değişmiş ve tanrıyla bağları koparılmıştır.³² Artık dünya görüşünün merkezinde ve varoluşun temelinde tanrı değil insan ve insan aklı vardır.³³ Dünya da işlediği günahattan ötürü insanın atıldığı bir mekân değil, “düşmüş” olan bu insan tarafından şekillendirilecek bir oluş süreci olarak görülmüştür.³⁴ Tefekkürün konusu ilahi alan değil, doğal varlık alanıdır. Bu değişime bağlı olarak orta çağda varlığı keşfetme, anlama ve açıklama maksadını güden bilim de oldukça farklı bir karaktere bürünmüştür. Bacon’la (ö. 1626) birlikte bilimin amacı tabiata hâkim olma ve onu dönüştürmeye evrilmiştir. Ona göre bilgi güçtür. Bilgi ancak güç için istenir. Gücün yöneleceği varlık doğadır.³⁵ Kozmos olarak tanımlanan ve anlamlı, canlı, ahenkli bir organizma olarak kabul edilen doğa 17. yüzyıl felsefesiyle birlikte bir makine olarak görülmeye başlanmıştır. Artık tabiatı anlamak, tanrı tarafından ona verilmiş amacı anlamak değildir. Tabiat, insan tarafından gözlenip analiz edilmek suretiyle denetim altına alınması gereken, tanrı ve insandan bağımsız, teorileştirilebilir bir makine, cansız madde alanıdır. Amaçlılığından arındırılmış ve bir makineye dönüşmüş doğanın ortak dili de matematiktir.³⁶ Bu bakış açısıyla insan, doğa karşısında onu yükümlü kılan ahlaki bağlardan büyük ölçüde kurtulmuştur.³⁷ Çevre sorunlarını doğuran çağdaş dünyanın kurucu zihniyeti, bireyci ve indirgeyicidir. Bireyleri temel gerçeklik olarak ele alır ve onları sistemin bütünlüğünden kopararak anlama eğilimindedir.

³⁰ Görmez, *Çevre Sorunları*, 28; Mustafa Ökmen, “Politika ve Çevre,” 329.

³¹ Aydın, “İslami Perspektif ve Çevre,” 2:748.

³² Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 14-16; Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 136.

³³ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 18-19; Hasan Yaylı ve Refik Yashıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji,” 454.

³⁴ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 84; Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 15.

³⁵ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 19-22; Görmez, *Çevre Sorunları*, 29; Foster, *Savunmasız Gezegen*, 44-45; Aydın, “İslami Perspektif ve Çevre,” 751; Yaylı ve Yashıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm,” 454.

³⁶ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 153; Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 23-27; Celal Türer, “Pragmatik Çevre Etiği,” 137; Yıldırım, “Kur’an ve Çevre Sorunları,” 69-70.

³⁷ İbrahim Hilmi Karşlı, “Çevre Sorunu ve Kur’an’ın Doğal Çevre Öğretisi,” 95, 99-100; Fatma Hazar, “Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makasidü’ş-Şeria Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zaruriyyat Kapsamına Alınması Hakkında),” 312.

Bu yaklaşım doğal olarak insanı içinde yaşadığı tabiata yabancılaştırmıştır.³⁸ İnsanı ontolojik bütünlüğünden kopararak onu epistemolojik bir varlığa indirgeyen anlayış bilgiyi de faydaya indirgemiş ve insanı içinde bulunduğu tabiatı sömürmekten başka bir amacı olmayan bir varlık haline getirmiştir.³⁹ İşte sanayi devrimini hazırlayan bilimsel hareketin arkasında bu varlık tasarımı ve kozmoloji anlayışı vardır.⁴⁰ Tabiatı hoyratça tahrip eden insan tanrılaşmak isteyen insandır.⁴¹ Bilim ve teknolojideki gelişmelerin gölgesinde tabiat üzerindeki denetim ve hâkimiyetin kendisine ait olduğu hissine kapılmıştır.⁴²

Bugünkü anlamıyla çevre sorunlarının ve ekolojik yıkımın sanayileşme ve modernleşmenin bir ürünü olduğu söylenmelidir.⁴³ 18. yüzyılın başlarında yeni makinaların tasarlanması ve üretimde yeni tekniklerin işe koşulması birçok fabrikanın kurulmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁴ Sanayi devrimiyle birlikte üretimde süratli bir artış görülmüş;⁴⁵ bu artışa paralel olarak doğal kaynakların tüketimi her geçen gün hız kazanmıştır.⁴⁶ 18. yüzyılın sonlarında petrol ve doğal gaz kullanılmaya başlanmıştır. İlk otomobillerin tarih sahnesine çıkışından kısa bir süre sonra petrol tüketimi de hızla artmış, sanayileşme ile fosil yakıtların tüketimi eş zamanlı olarak ilerlemiştir.⁴⁷ Sanayileşmenin bu yoğun aşamasıyla birlikte atmosfere bırakılan kirletici miktarında da devrim niteliğinde bir değişim gerçekleşmiştir.⁴⁸

İkinci dünya savaşı sonrasında çevre sorunları açısından yeni bir dönüm noktası olduğu ifade edilmektedir. 1945 sonrası organik kimyada görülen gelişmeleri müteakiben çevre için tehlikeli addedilen ve doğada biyolojik olarak çözülemeyen birçok sentetik kimyasal madde sanayi üretiminin esas ögesi haline gelmiştir. Bu kimyasalların sadece kendileri değil üretim süreçlerinde ortaya çıkan atıklar da çevre açısından geri dönülemez

³⁸ Mehmet Evkuran, "Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine," 38; Görmez, *Çevre Sorunları*, 30-31.

³⁹ Mustafa Eren, "Çevre Sorunları Karşısında Sorumluluk Etiği," 443; Haluk Aşar, "Heidegerci Çevre Felsefesi," 28.

⁴⁰ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 87-88; Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 26; Görmez, *Çevre Sorunları*, 17.

⁴¹ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 108.

⁴² Mehmet Bayyığıt, "Çevre Problematiği ve Din," 42.

⁴³ Görmez, *Çevre Sorunları*, 21, 77; Sezer, "Çevre Sorunları Karşısında Batı ve İslam Düşüncesinin Çevre Etiği Yaklaşımlarının Karşılaştırılması," 38-39; Foster, *Savunmasız Gezegen*, 84.

⁴⁴ Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği*, 51-52.

⁴⁵ Foster, *Savunmasız Gezegen*, 14.

⁴⁶ Foster, *Savunmasız Gezegen*, 18; Cemile Zehra Köroğlu ve Muhammet Ali Köroğlu, "İnsan-Evren Diyalektiği Üzerine: İslami Perspektiften Bir Analiz," 58.

⁴⁷ Foster, *Savunmasız Gezegen*, 19.

⁴⁸ Ökmen, "Politika ve Çevre," 332.

zararlara yol açmıştır.⁴⁹ Bu süreçte her yıl, çevreye etkileri hakkında yeterli araştırmalar yapılmaksızın yüzlerce organik bileşik madde sentezlenmiş,⁵⁰ doğanın yabancı olduğu bu bileşiklerin etkisiyle çevre sorunları, tabiatın kendisini yenileyebileceği sınırların ötesine geçerek devasa boyutlara ulaşmıştır.⁵¹ Çevre kirliliğinin üzerinde konuşmaya değer kısmının gerçekleştiği son yüzyılda⁵² dünya, canlıların maruz kaldığı ciddi trajedilere sahne olmuştur.⁵³

Çevrimsel olan madde döngüsü sanayileşmeyle birlikte doğrusal bir hal almıştır. Artık bir kez kullanılan madde doğal ayrıştırıcılar tarafından döngüye katılamaz ve olduğu gibi doğada kalır. Bu şekilde biriktirilen çeşitli elementler çevre kirliliğine yol açar. Dolayısıyla modern dönemde gündeme gelen ve ekosistemi altüst eden çevre kirliliğinin nedeni sanayileşme ve sanayileşmenin ortaya çıkardığı sanayi toplumdur.⁵⁴

Çevre, insanlığın gündemine çevre kirliliğiyle eş zamanlı olarak girmemiştir. Çevrenin gündeme alınmamasına, üretilen ve kullanıma sokulan kimyasalların çevre üzerindeki etkilerinin uzun yıllar boyunca araştırılmaması sebep olmuştur denilebilir. Örneğin DDT olarak bilinen ve doğada biyolojik ayrışımı mümkün olmayan kimyasal bileşik 1940'lı yıllardan itibaren tarım başta olmak üzere farklı alanlarda böceklerle mücadele etmek için kullanılmıştır. DDT'nin çevreye verdiği telafi edilemez zararlar çok geç fark edilmiş ve birçok ülkede kullanımı ancak 1970 ile 1980 yılları arasında yasaklanmıştır.⁵⁵ Çevrenin korunmasına ilişkin düzenlemeler, çevre tahribi hakkında hazırlanan bilimsel raporların 1970'li yıllardan sonra çevreci örgütler tarafından propaganda malzemesi olarak kullanılması üzerine gerçekleşmiştir.⁵⁶

Bugünkü anlamda çevre sorunları sanayileşmenin sonucu olunca çevre sorunları üzerine düşünüp konuşmak da modern bir olgudur demek doğru olur.⁵⁷ Nitekim 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bazı pragmatist düşünürlerin bile çevre sorunlarını müstakilen gündemlerine almadıkları

⁴⁹ Mine Kışlahoğlu ve Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji*, 70; Foster, *Savunmasız Gezegen*, 123; Dimitri Roussopoulos, *Politik Ekoloji İklim Krizi ve Yeni Toplumsal Gündem*, 53.

⁵⁰ Akman ve diğerleri, *Çevre Kirliliği*, 67.

⁵¹ Evkuran, "Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine," 2:36.

⁵² Mustafa Köylü, "Çevre Eğitimi: Dini Bir Yaklaşım," 169.

⁵³ Çevre felaketleri için bkz. Roussopoulos, *Politik Ekoloji*, 33-35; Foster, *Savunmasız Gezegen*, 116, 120.

⁵⁴ Ökmen, "Politika ve Çevre," 331.

⁵⁵ Köylü, "Çevre Eğitimi," 170; Kazım Yıldız ve diğerleri, *Çevre Bilimi*, 37.

⁵⁶ Böke, "İslâm Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine," 233.

⁵⁷ Aşar, "Heidegerci Çevre Felsefesi," 25; Görmez, *Çevre Sorunları*, 74.

ifade edilmektedir.⁵⁸ Çevre sorunları üzerinde daha çok 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren konuşulmaya ve kafa yorulmaya başlanmıştır.⁵⁹ Hatta 1972 yılında gerçekleştirilen Stockholm Çevre Konferansı, çevre meselesi için bir milat olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Zira insan eliyle çevreye verilen zararların birçoğu tabiatın kendini yenileyebilme kabiliyeti nedeniyle başlangıçta fark edilememiştir. Çevre kirliliğinin boyutları, nitel ve nicel bakımdan tabiatın kendini yenileme kapasitesinin üzerine çıkınca bir takım çevre felaketleri ve toplumsal yıkımlar⁶¹ yaşanmış ve neticede çevre kirliliği gözle görülür hale gelmiştir.⁶² İkinci dünya savaşından sonra DDT, pestisitler, yapay gübreler ve plastik maddeler gibi, farklı alanlarda kullanılan kimyasalların çevre üzerindeki olumsuz etkilerinin fark edilmesi geniş kapsamlı bir çevrecilik akımının doğmasını sağlamıştır.⁶³

Çevre kirliliğinin yol açtığı/açabileceği zararların sürekli gündemde tutulduğu günümüzde problemin çözümsüz kalması, aksine her geçen gün artarak devam etmesi ve canlı varlığı, insan eliyle gerçekleştirilecek bir kıyamete doğru sürüklenmesi, sorunun kaynağının sadece zihniyet değişimi ve sanayileşmeyle açıklanamayacağını göstermiştir. Süreç, çevre sorunlarının denetim altına alınamamasının asıl nedeninin insanın bencilliği ve hırsı olduğunu açıkça ortaya çıkarmıştır.⁶⁴ Egosunu ve menfaatlerini her şeyin önüne koyan modern birey kendi çıkarları için gelecek kuşakların maruz kalabileceği tehlikeleri göz ardı etmiştir, etmektedir.⁶⁵ Sanayileşmeden itibaren ekonomik sistemlerin temel motivasyonu büyümedir. Arzu edilen büyümeyi gerçekleştirebilmek için dünyanın sahip olduğu kaynaklar ölçüsüzce kullanılmıştır.⁶⁶ Ekonomik büyüme arzusu, çeşitli araçlar ve farklı yöntemlerle toplumları ölçüsüz ve sürekli tüketime

⁵⁸ Türer, "Pragmatik Çevre Etiği," 2:138.

⁵⁹ Sezer, "Çevre Sorunları Karşısında Batı ve İslam Düşüncesinin Çevre Etiği Yaklaşımlarının Karşılaştırılması," 44; Ökmen, "Politika ve Çevre," 328; Koçyiğit, "Dünyada Değişen Çevre Algısı," 67; Abdullah Pakoğlu, "Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi," 635; Evkuran, "Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine," 36; Cafer Sadık Yaran, "İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi," 121.

⁶⁰ Ökmen, "Politika ve Çevre," 334.

⁶¹ Japonya'nın Minemata şehrinde 1950'li yıllarda yaşanan cıva kaynaklı zehirlenme çevre felaketlerine örnek olarak verilebilir. bkz. Kışlalıoğlu ve Berkes, *Çevre ve Ekoloji*, 73.

⁶² Mustafa Güven, "Kur'an-ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar," 140; Ökmen, "Politika ve Çevre," 331.

⁶³ Ökmen, "Politika ve Çevre," 333; Roussopoulos, *Politik Ekoloji*, 52.

⁶⁴ Recep Ardoğan, "İslam'da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansımaları: Çevre Ahlakı," 119.

⁶⁵ Görmez, *Çevre Sorunları*, 33.

⁶⁶ Cemile Zehra Köröglü, "Tüketim Kültürü ve Çevre: İslam Perspektifinden Bir Değerlendirme," 218.

ikna ederek gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla büyüme arzusu tüketimi, tüketim doğal kaynakların hoyratça kullanılmasını ve çevre kirliliğini artırmaktadır. Sonuç itibarıyla çevre sorunlarının önünün alınamamasında mevcut üretim-tüketim ilişkileri yani kapitalist sistem başat rol oynamaktadır.⁶⁸ Çevre sorunlarının çözümü için öne sürülecek tekliflerin ciddi bir sistem eleştirisi içermesi gerektiği söylenebilir.⁶⁹

Çevre sorunlarının ortaya çıkışı ve tarihi seyrine göz attıktan sonra nüzul dönemi çevre koşullarına ve insan-çevre etkileşimine göz atmanın yerinde bir adım olacağı söylenebilir.

2. Nüzul Döneminde Çevre ve İnsan-Çevre Etkileşimi

Kur'an'ın indirildiği dönemin çevre şartlarını bütün yönleriyle bir makale sınırları içinde ele alıp tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle günümüz çevre sorunlarının ortaya çıktığı başlıca alanlar göz önünde bulundurularak mümkün olduğunca nüzul dönemi çevre şartlarını yansıtan bütünlüklü bir tablo çizilmeye çalışılacaktır.

Zaman zaman insan sağlığı için tehlikeli sayılabilecek düzeylere çıkan sıcaklığıyla⁷⁰ Arap Yarımadası'nda kurak bir iklim hüküm sürmektedir. Yarımada yüz ölçümünün önemli bir kısmı Nufud, Dehnā' ve Rub'u'l-Ḥālī gibi çöllerden oluşmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla çöl ikliminin hâkim olduğu bu zorlu coğrafyada çevre denilince akla gelen ilk şey su ve su kaynakları olmaktadır. Haddizatında Arap Yarımadası'nda hayatı şekillendiren esas unsur sudur. Bu bölgede yaşayan bir insan için en büyük tehlike çöl sıcağında susuz kalmaktır. Çöl sıcağında suyun tükenmesi ölümle eşdeğerdir.⁷² Yağmurun nadiren yağması ve kaynakların son derece kıt olması suyu sosyal hayat üzerinde belirleyici bir konuma yükseltmiştir. Su kıtlığına paralel olarak yarımada yüz ölçümüne nispetle nüfus yoğunluğu oldukça düşüktür. Çünkü bölgenin doğal kaynakları kalabalık insan ve hayvan topluluklarının ihtiyacını karşılayacak düzeyde değildir. Var olan nüfusun büyük bir kısmı suyun ve hayvanlarını besleyecekleri otun peşinde dolaşan gezgin bedevilere

⁶⁷ Görmez, *Çevre Sorunları*, 36; Foster, *Savunmasız Gezegen*, 77; Süleyman Yapıcı, "İslâm ve Çevre - İnsan ve Çevre," 568; Erdem, "İsraf, Tüketim Çılgınlığı ve Çevre Kirliliği," 291.

⁶⁸ Ökmen, "Politika ve Çevre," 344; Erdem, "İsraf, Tüketim Çılgınlığı ve Çevre Kirliliği," 298; Ardoğan, "İslam'da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansımaları," 137.

⁶⁹ Karşlı, "Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Doğal Çevre Öğretisi," 96.

⁷⁰ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *A'hsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, 95; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Qable'l-İslâm*, 1:156-157; Elnure Azizova, "Tihâme," *DİA*, 41:153; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 38-39; Emrah Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 102-103.

⁷¹ Kudret Büyükoçkun, "Arabistan," *DİA*, 3:250; Zekeriyâ Kurşun, "Necid," *DİA*, 32:491; Halil Kurt, "Suudi Arabistan," *DİA*, 37:580.

⁷² Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:158; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 41.

dönüşmüştür.⁷³ Diğer yandan yerleşik hayatın teşkilinde ve iskân alanlarının büyüklüğünde de belirleyici unsur sudur.⁷⁴

Doğusuna nispetle batı bölgelerinde daha fazla su bulunan⁷⁵ Arap Yarımadası'nda bilinen anlamda nehirler yoktur.⁷⁶ Küçük dereler ve çaylar vardır. Cevâd 'Alî'ye göre yarımada nehirlerin olmaması büyük toplumların, büyük toplumların olmaması da medeniyetlerin ortaya çıkmasını engellemiştir. Çünkü gelişmiş medeniyetler büyük toplumların varlığıyla mümkündür. Büyük medeniyetlerin ve kültürlerin tohumları da kuraklığın olduğu yerde yeşermez.⁷⁷ Kuraklık, bölge insanını oldukça sade ve basit bir yaşama zorlamıştır.

Yarımadada yıl boyu akan nehirler olmasa da nadir yağan yağmur sularının sele dönüştüğü birçok vadi bulunmaktadır. Özellikle Kızıldeniz tarafına akan vadilerde eğim fazladır. Kısa ve derin olan bu vadilerdeki selin akışı hızlı ve yıkıcıdır. Dolayısıyla selin uğradığı alanlarda bulunan canlılar çoğu zaman zarar görmüştür. Bölge insanı selin yıkıcı etkilerinden korunmak için setler inşa etmiştir.⁷⁸ Diğer yandan bu setler sadece sel sularından korunmak amacıyla inşa edilmemiştir. Bölgede yaşayan Araplar nezdinde en lezzetli su yağmur suyudur.⁷⁹ Cahiliye döneminde yağmur sularını biriktirmek, başta tarım olmak üzere ihtiyaç hasıl olduğunda kullanmak için setler ve sarnıçlar inşa edilmiştir. Bunların en meşhuru Me'rib seddidir.⁸⁰

Bölgenin en önemli ve devamlı su kaynakları şüphesiz ki kuyulardır. Kuyuların insan hayatındaki yerine ve önemine paralel olarak Mekke ve Medine tarihi müellifleri kaleme aldıkları eserlerde konuya müstakil başlıklar altında genişçe yer ayırmıştır.⁸¹ Yarımadada bulunan kuyuların bazıları şehre, bazıları kabileye, bazıları da şahıslara aittir. Kuyulardan elde

⁷³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:164; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 23, 35; Mustafa S. Küçükbaşçı, "Erken İslam Döneminde Medine Kuyuları," 259; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 43.

⁷⁴ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, 1:57.

⁷⁵ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:162.

⁷⁶ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1:37; Muhammed Suheyl Taşküş, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 17.

⁷⁷ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 1:157, 7:177-178.

⁷⁸ Ebu'l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cā'e fihâ mine'l- Āşâr*, 2:166-171; Ebü ' Abdillâh el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih*, 1:250-251, 3:103-105; el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 71-73; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 1:156-157, 4:7; Abdullah A. Boks, "Ebükubey's," *DİA*, 10:280; Kurt, "Suudi Arabistan," *DİA*, 37:580; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 39; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 14-15; Taşküş, *Târîhu'l-'Arab*, 425.

⁷⁹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 5:76.

⁸⁰ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:168-174, 201-202, 207-213; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 56, 105.

⁸¹ el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2:214-227; el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4:96-120.

edilen sular ticarete konu olmuş, alınıp satılmıştır.⁸² Bölgedeki her kuyunun suyunu doğrudan tüketmek mümkün olmamış, bazen içine kuru üzüm atılarak suyu tatlandırmak gerekmiştir.⁸³ Araplar tatlı su bulamayıp deniz suyunu içmek zorunda kaldıklarında onu çeşitli yöntemler kullanarak damıtmışlardır.⁸⁴ İçilebilir su kaynaklarının böylesine kıt olduğu bölgede suyun israfından, aşırı tüketiminden veya su kaynaklarının kirletilmesinden bahsetmek mümkün değildir denilebilir.

Su söz konusu olduğunda üç tarafı sularla çevrili bir yarımada da yaşayan nüzul dönemi insanının denizle münasebetine de değinmek gerekir. Daha önce de ifade edildiği üzere modern dönemde kaleme alınmış birçok araştırmada er-Rûm suresi 41'inci ayette geçen *baħr* kelimesinin denize, *fesād* kelimesinin de denizlerin insan eliyle kirletilmesine işaret ettiği savunulmuştur. Oysa cahiliye ehli deniz yolcuğunu kerih görüyor ve ondan korkuyordu. Bu nedenle denizi geçmek maksadıyla gemi de edinmemişlerdi. Yarımada'nın batı sahillerinde yani Kızıldeniz kıyılarında son derece sınırlı olan denizcilik faaliyetleri, bu bölgelerde ikamet eden Araplarca değil, Habeşliler ve Rumlar tarafından icra edilmiştir.⁸⁵ Bu durumun birkaç nedeni vardır. Öncelikle Arap Yarımadası'nda büyük ve dayanıklı gemileri inşa edecek ağaç türleri bulunmuyordu. Gemi yapımında kullanılabilecek ağaçlar Afrika ve Hindistan'dan getirilmesi gerekiyordu. Buralardan getirilen ağaçlarla yarımada'nın güney doğu sahillerinde bulunan limanlarda gemi yapıldığı ifade edilmektedir.⁸⁶ Ancak buralarda yapılan deniz araçları deniz yolculuklarına uygun değildi. Bu araçlar daha çok sahilden uzaklaşmaksızın denizde dolaşmaya yarayacak türden küçük ve ilkel araçlardı.⁸⁷

Yarımada'nın Kızıldeniz sahillerinde denizciliğin gelişmesini engelleyen esas unsur kıyı boyunca uzanan mercan kayalıklarıydı. Yarımada'nın batı sahillerinin büyük bir bölümü mercan kayalıklarıyla çevrilidir ve bu kayalıklar yabancıların Arap Yarımadası'na ulaşmasını engellediği gibi denizciliği zorlaştırarak ticaret maksadıyla denizden faydalanmayı da neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Mercan kayalıkları sebebiyle Kızıldeniz sahilinde limanların sayısı ve gemilerin demirleyebileceği yerler son derece azdı. Bu mercan kayalıklarının çoğu cahiliye döneminde yaşamış birçok

⁸² İbn Şebbe, *Tārīhu'l-Medīneti'l-Munevvere*, 1:153.

⁸³ Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 66.

⁸⁴ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 5:78.

⁸⁵ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 7:244, 266.

⁸⁶ Taqqūş, *Tārīhu'l-'Arab*, 78-79.

⁸⁷ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 7:256; Nebi Bozkurt, "Bahriye," *DİA*, 4:496.

Afrikalının ve Arab'ın kanına bulanmıştır.⁸⁸ Tüccarlar Kızıldeniz'in barındırdığı tehlikelerden kaçınmak için kara yolculuğunu tercih etmiştir.⁸⁹

Arap Yarımadası ile Afrika kıtası arasındaki mesafenin en kısa olduğu yer Bâbulmendeb'dir. İki kıyı arasında deniz ulaşımı burada kolaydır. Ulaşım kolaylığı tarih boyunca Yemen ve Habeşistan arasındaki askeri ve kültürel ilişkileri güçlendirmiştir.⁹⁰ Bu askeri hareketliliğin en meşhuru Ebrehe'nin kumanda ettiği askeri seferdir. Yine Bilâl-i Habeşî gibi Arap Yarımadası'nda bulunan Habeşistan kökenli bireyler ve Müslümanların deniz yoluyla Habeşistan'a hicreti, sınırlı bir düzeyde de olsa Kızıldeniz'de bir deniz trafiğinin olduğunu göstermektedir. Lakin iki kıyı arasında kullanılan ulaşım araçlarının oldukça ilkel ve küçük olduğu, bu sebeple kimi zaman bu araçların battığı ve yolcuların da boğulduğu ifade edilmiştir.⁹¹

Hicretin 9'uncu yılında Habeşistanlı bir grup korsanın Şuaybe sahillerine kadar geldiğini haber alan Hz. Peygamber 'Alkame b. Mücezziz komutasındaki 300 kişilik bir orduyu bölgeye sevk etmiştir. Herhangi bir çatışmanın yaşanmadığı bu sefer Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemin ilk ve tek deniz seferi olarak değerlendirilmektedir.⁹² Hz. Ömer de Habeşli korsanlara karşı gönderdiği bir birliğin başına aynı komutanı tayin etmiş ancak bu birliğin içinde bulunduğu gemi yakalandığı fırtınada batmış ve gemidekiler boğulmuştur. Bu faciadan sonra Hz. Ömer, denize açılma hususunda Müslüman komutanlardan gelen bütün talepleri sert bir dille geri çevirmiş ve onları denize açılmaktan menetmiştir. Hz. Osman'ın hilafeti dönemine kadar Müslümanlar denizden uzak durmuştur.⁹³ Dolayısıyla ne Cahiliye devrinde ne de Kur'an'ın nüzülü sürecinde yarımada insanının deniz üzerinde olumlu veya olumsuz bir etkisinden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Su kaynaklarıyla doğrudan ilintili hususlardan biri de bitki örtüsüdür. Su kıtlığına bağlı olarak bölgenin bitki örtüsü oldukça çalızdır. Doğal bitki örtüsü kuraklığa dayanıklı dikenli bitkiler ve çalılar olmakla birlikte vahalarda hurma ve akasya türlerine rastlanmaktadır. Güney Arabistan'da yer yer

⁸⁸ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 1:142-143, 7:123; Hitti, *İslam Tarihi*, 1:80.

⁸⁹ Taqqûş, *Târîhu'l-'Arab*, 89; Hitti, *İslam Tarihi*, 1:81; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 42-43.

⁹⁰ Taqqûş, *Târîhu'l-'Arab*, 13; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:281.

⁹¹ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2:329; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:259; Levent Öztürk, "Necâşî Ashame," *DİA*, 32:476.

⁹² Selman Başaran, "Alkame b. Mücezziz," *DİA*, 2:467; Levent Öztürk, "Etiyopya (Tarih)," *DİA*, 11:492-493.

⁹³ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4:58-259; Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi Hayatı ve Faaliyeti*, 1:442; Murat Öztürk, "İhtiyat mı? Korku mu?" Hz. Ömer'in (13-23/634-633) Deniz ve Denizcilğe Bakışı," 31-33.

ağaçlıklı bölgeler bulunmaktadır.⁹⁴ Hz. Peygamber'in gençliği döneminde Kâbe'nin tamiratı için gerekli olan kereste Kızıldeniz'de batan Bizans gemisinden satın alınarak getirilmiştir. İnşaat, batıktan temin edilen malzemeye göre planlanmış, eldeki malzeme orijinal ebatları korumaya yetmediği için Kâbe bir miktar küçültülmüştür.⁹⁵ Kerestenin bir batıktan temin edilmesi ve eldeki malzeme yetersiz olduğu için Kâbe'nin orijinal boyutlarının korunamaması bölgedeki ağaç varlığının bina yapımında kullanılmaya uygun ve yeterli olmadığına delil kabul edilebilir.⁹⁶ Zira Fil vakasının da tesiriyle Kâbe'ye duyulan saygının arttığı bir dönemde Mekke çevresinde bulunan uygun kerestenin tamamının inşaatta kullanılması beklenirdi.

Arap Yarımadası'nda bulunan ağaç varlığını korumak üzere Hz. Peygamber'in aldığı önlemler başta olmak üzere çeşitli zamanlarda birtakım tedbirler alınmıştır. Bu amaçla Hz. Peygamber Medine'nin iki harre arasında bulunan kısmını harem ilan etmiş⁹⁷ ve bu bölgedeki canlıların öldürülmesini, ağaçların kesilmesini yasaklamıştır.⁹⁸ Tâif halkının da Hz. Peygamber'le yapacakları anlaşmada benzer bir madde önerdiği,⁹⁹ bu maddeye binaen Vec vadisinin harem bölge ilan edildiği rivayet edilmiştir.¹⁰⁰ Diğer yandan rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Şam yolu üzerindeki el-Ğâbe denilen alan Benî Hârişe'nin isteği üzerine koruma altına alınmıştır. Eldeki verilerin genelinden hareketle bölge insanında, yarımadanın kıt orman kaynaklarının korunması ve zaruri ihtiyaçların bu kaynaklardan giderilmesinde sürekliliğin sağlanması noktasında bir duyarlılığın bulunduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber'in çevreyle ilişkisini konu edinen güncel araştırmaların çoğunda ağaçların korunmasına dair örnekler ön plana çıkarılsa da nüzul dönemi insanı ihtiyaç duyduğunda ormanlardan istifade etmekten kaçınmamıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in minberi el-Ğâbe'nin ılgın ağacından yapılmıştır.¹⁰¹ Medine'nin harem ilan edilen bölgesinden tarım araç gereci yapmak için ağaçların kesilmesine izin verilmiş;¹⁰² savaşta düşmanı caydırmak veya teslim olmalarını sağlamak amacıyla ağaçlar

⁹⁴ Kurt, "Suudi Arabistan," *DİA*, 37:580; Hitti, *İslam Tarihi*, 1:38; Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke," *DİA*, 28:555.

⁹⁵ el-Ezrakî, *Aḥbârü Mekke*, 1:157-174; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 50.

⁹⁶ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 40.

⁹⁷ el-Buḥârî, *Buyû'*, 53 (No. 2129).

⁹⁸ el-Belâzurî, *Futūḥu'l-Buldân*, 14-16.

⁹⁹ Küçükaşçı, "Tâif," *DİA*, 39:445.

¹⁰⁰ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 3:32 (No. 1416).

¹⁰¹ el-Buḥârî, *eş-Şalât*, 18 (No. 377); Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4:182.

¹⁰² el-Belâzurî, *Futūḥu'l-Buldân*, 15-16.

kesilmiş veya yakılmıştır.¹⁰³ Sahiplenmek maksadıyla başkasına ait olduğu anlaşılan bir araziye dikilen hurmalar da söktürülmüştür.¹⁰⁴ Diğer yandan cahiliye ehli dağlarda yetişen yabancı ağaçlardan kömür yapmış, yaptığı kömürleri şehir pazarlarında satmıştır.¹⁰⁵

Nüzul dönemi yarımada sakinlerinin tabiatla etkileşim şekillerinden biri de tarımdır. Yağışların çok az, suyun da son derece kıt olması tarımsal faaliyetlerin gelişmesini önemli ölçüde engellemiştir.¹⁰⁶ Kuraklık nedeniyle tarım Güney Arabistan gibi yağmur alan bölgelerle su kuyularının bulunduğu Medine, Ahsâ' ve Vâdilkurâ gibi bölgelere özgü kalmıştır. Kuyu sularıyla tarım yapılan alanlar oldukça dar ve sınırlıdır. Güney Arabistan hariç üretilen tarım ürünleri çoğu zaman yerleşim birimlerindeki nüfusa yeterli gelmemiştir.¹⁰⁷ Tarımsal faaliyetin güç şartlarda ve sınırlı alanlarda yapılıyor olmasından mütevellit bedeviler tarımla uğraşmayı zül addetmiş ve buna paralel olarak çiftçilik yapanları küçümsemişlerdir.

Tarım açısından Hicaz'ın en verimsiz şehri Mekke'dir. Şehirde hemen hemen hiçbir tarımsal faaliyet yapılmamakta, ihtiyaç maddeleri dışarıdan getirilmekteydi. Tarımdan ve tarım arazilerinden uzak olması Mekke'nin tarih boyunca bağımsız kalmasının sebeplerinden biri olarak da gösterilmiştir.¹⁰⁸ Buna karşın tarıma elverişli alanlarda¹⁰⁹ hurma başta olmak üzere üzüm, zeytin, muz, hububat, çeşitli meyve ve sebze ziraatı yapılmaktaydı.¹¹⁰

Bitki örtüsünün zayıflığına ve su kıtlığına bağlı olarak bölgenin hayvan varlığı da oldukça sınırlı kalmıştır. Şüphesiz yarımada'daki hayvan popülasyonunun en kalabalık üyesi az ile yetinen, sıcağa, susuzluğa ve açlığa tahammüllü bir hayvan olan deve dir.¹¹¹ Atın, katırın ve eşeğin aksine deve çölde hareketliliğe imkân sağlıyor, böylece Araplar su bulunan yerler

¹⁰³ el-Buhârî, el-Megâzî, 14 (No. 4031); Süretu'l-Haşr, 2 (No. 4884); Veysel Nargül, "İslam Hukukunda Çevrenin Savaş Sırasında Korunması," 229-232.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, Harâc, 37 (No. 3074-3075).

¹⁰⁵ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7:93.

¹⁰⁶ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 251.

¹⁰⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5:82; Hasan b. Ahmed el-Hemdânî, *Şifatu Cezireti'l-'Arab*, 90; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 1:162, 7:161; Şâlih Ahmed el-'Alî, *Târîhu'l-'Arabi'l-Qadim ve'l-Bi'seti'n-Nebeviyye*, 19; Taqqûş, *Târîhu'l-'Arab*, 39; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1:84; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 27; Fatih Oğuzay, "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri," 217-219.

¹⁰⁸ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1:95.

¹⁰⁹ Küçükbaşçı, "Hicaz," *DİA*, 17:433; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 31.

¹¹⁰ Muslim, *Mesâcid*, 68-72 (1:252); Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4:9; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 252; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 82-83; Cem Tüysüz ve Zehra Hira, "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadi Hayat," 453.

¹¹¹ Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 107.

arasında uzun süreli yolculuklar yapabiliyorlardı.¹¹² Çöldeki susuzluğa uzun süreli tahammülü olmayan koyun, keçi, sığır, eşek ve at gibi küçük ve büyük baş hayvanlar ile kümes hayvanları suyun bulunduğu yerleşim birimlerinde veya yerleşim birimlerinin yakınlarında yetiştirilmiştir.¹¹³ Öküz, at, katır ve köpek gibi hayvanlar araziyi sürmek ve işlemek için kullanılmıştır.¹¹⁴

Ceylan, karaca, yaban sığırı, yaban eşeği, dağ keçisi, maymun, kaplan, leopar, sırtlan, kurt, tilki türü vahşi hayvanların cahiliye döneminde Arap Yarımadası'nın muhtelif bölgelerinde özellikle de Serât dağlarında görüldüğü tespit edilmiştir. Yemāme bölgesinde aslanların olduğu dağlar bilinmektedir.¹¹⁵ Kartal, toy kuşu, doğan, şahin, baykuş gibi yırtıcı kuşlar yanında karga, çavuşkuşu, tarla kuşu, bülbül, güvercin, keklik ve deve kuşu türü kuşlar da görülmekteydi.¹¹⁶ Çölde yaşayan bedeviler yiyecek kıtlığı sebebiyle buldukları her canlıyı yemekten tiksинmemişlerdir. Atmaca ve tazı yardımıyla avladıkları hayvanlar arasında tavşan, keler ve dağ faresi gibi hayvanlar sayılabilir.¹¹⁷ Yine onlar çölde buldukları çekirgeyi çok sever ve çeşitli şekillerde tüketirlerdi.¹¹⁸

Cahiliye Arapları bazen hayvanlara eziyet de etmiştir. Mesela açlık zamanlarında develerinin damarını yararak kanını akıtır ve içerlerdi. Bu kanı bağırsağa doldurup kızartarak tükettikleri de olurdu.¹¹⁹ Zengin Araplar ayakta duran atın, devenin veya koyunun ön ayaklarının birini veya her ikisini kılıçla keser ve bununla övünürlerdi. Bu işe 'akr adı verirler ve 'akr için daha ziyade deveyi tercih ederlerdi. Bazen de sahibi ölen hayvanın ayak sinirini sahibinin kabri başında keser ve hayvanı aç susuz ölüme terk ederlerdi.¹²⁰ Yine hayvan canlıyken develerin hörgücünü, koyunların kuyruğunu kesip yedikleri de rivayet edilmiştir.¹²¹ Hz. Peygamber, öldürmeyip kalıcı bir şekilde yaralamaya yol açacağı endişesiyle taş atarak avlanma başta olmak üzere hayvanlara eziyet içeren uygulamaları

¹¹² Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 7:112; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1:85; Hitti, *İslam Tarihi*, 1:41.

¹¹³ el-Buhārī, *ez-Zebāih ve's-Şayd*, 26 (No. 5517-5518); Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 7:117; Taḳkūş, *Tārīḫu'l-'Arab*, 34-37; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 137.

¹¹⁴ Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, 37.

¹¹⁵ el-Buhārī, "ez-Zebāih ve's-Şayd," 10 (No. 5490); Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 4:678-679, 7:124-125; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 48.

¹¹⁶ Hitti, *İslam Tarihi*, 1:39-40; Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 4:679.

¹¹⁷ el-Buhārī, "ez-Zebāih ve's-Şayd," 32 (No. 5535); Muslim, "Şayd," 51 (2:939); Maḥmūd Şükri el-Ā'lūsī, *Bulūḡu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvāl'l-'Arab*, 1:380; Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 4:676; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 44.

¹¹⁸ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 47.

¹¹⁹ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 5:59.

¹²⁰ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 5:74; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 68.

¹²¹ et-Tirmizī, *Et'ime*, 4 (No. 1480); İbn Mâce, *eş-Şayd*, 8 (No. 3216-3217); Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 46.

yasaklamıştır.¹²² İnsana dokunan zararları sebebiyle bazı hayvanların öldürülmesine de izin vermiştir. Örneğin bir süre av ve çoban köpekleri hariç Medine'deki diğer köpeklerin öldürülmesini emretmiştir.¹²³ Yine fasık olarak nitelediği yılan, akrep, alaca karga, fare ve çaylağın öldürülmesine izin vermiştir.¹²⁴ Zararından korunmak için zehirli bir kertenkele türünün öldürülmesini de teşvik etmiştir.¹²⁵

Nüzul dönemi insanının çevre üzerindeki etkisi en aşikâr şekilde tüketim alışkanlıklarında görülebilir. Onlar inşa ettikleri binalarda taş, kerpiç, hurma dalları ve çamur gibi farklı malzemeler kullanmışlardır.¹²⁶ Kullandıkları ahşap malzemeyi yerel kaynakların yanında Hindistan ve Afrika'dan getirilen sac, abanoz ve sandal türü ağaçlardan elde etmişlerdir.¹²⁷ Ev eşyası olarak erike ve serîre adı verilen divan benzeri ahşap mobilyalar, sandalye, yatak, ölçü ve tartı aletleri kullanmışlardır. Bu eşyaların büyük kısmı yarımadada bolca bulunan hurma dallarından imal edilmiştir. Yine hurma dallarından elde edilen ürünler inşaat malzemesi, yakıt, sepet, yatak ve yastık gibi birçok ihtiyacın giderilmesinde kullanılmıştır.¹²⁸ Ahşaptan yapılmış bardak ve kapların yanında nalın, kova, kırba, kemer, yaygı gibi deriden; çömlek, çanak ve tabak gibi çamurdan yapılmış birçok ev eşyası kullanılmıştır. Yine cahiliye Araplarının camdan eşyalar da kullandığı ifade edilmiştir.¹²⁹

Arapların evleri gibi yaşamları da oldukça sadeydi. Hayat güneşin batmasıyla sükunete eriyor, insanlar evlerine çekiliyordu. Ancak kavmin önde gelenleri dostlarıyla buluşup gece sohbetleri düzenliyordu. Geceleyin aydınlatma için çömlekten veya taştan yapılmış lambalar kullanılıyordu. Bu lambaların yakıtı zeytin veya te'leb yağı yahut ardıç ya da karamuk katranıydı.¹³⁰

Nüzul döneminde genel olarak evlerde veya evlerin yakınında tuvalet bulunmuyordu. İnsanlar tuvalet ihtiyacını gidermek için belirli arazileri kullanmaktaydı.¹³¹ Fâdiḥ başta olmak üzere¹³² Harem yakınında üç yer

¹²² Muslim, eş-Şayd, 54 (2:940).

¹²³ Muslim, eṭ-Ṭahâret, 93 (1:143); Müsâkât, 43-47 (2:737-738).

¹²⁴ el-Buḥârî, Bed'ü'l-Ḥalk, 14 (No. 3297-3299); Cezâü's-Şayd, 7 (No. 1826-1831); Muslim, Ḥac, 67-69 (1:539); es-Selâm, 127-131 (2:1062-1065).

¹²⁵ Muslim, es-Selâm, 146-147 (2:1066-1067); en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerḥi Şaḥîhi Muslim b. el-Ḥaccâc*, 7:270.

¹²⁶ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 5:5, 9; Bozkurt ve Küçükaşçı, "Medine," *DİA*, 28:309.

¹²⁷ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 40.

¹²⁸ Tüysüz ve Hira, "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadî Hayat," 454.

¹²⁹ Taḳkûş, *Târîḫü'l-'Arab*, 70-77; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 43, 54.

¹³⁰ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 5:34, 57, 7:79; Taḳkûş, *Târîḫü'l-'Arab*, 80.

¹³¹ el-Buḥârî, *el-Megâzi*, 34 (No. 4141).

¹³² el-Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 4:132.

Mekkelilerin tuvalet alanıydı. Medineliler ise Menās denilen alanı tuvalet ihtiyacını gidermek için kullanmışlardır.¹³³ Örtünme emri geldikten sonra evlerin yakınlarına tuvalet inşa edilmiş ve tuvalet ihtiyacı giderildikten sonra su ve taşla temizlik yapılmıştır.¹³⁴ Evlerde banyo yapmak için ayrılmış özel kısımlar da yoktu. Banyo yapmak için örtü ve leğen kullanılırdı.¹³⁵ Daha sonraki dönemde Hz. Peygamberin emriyle bazı yerlere hamam yapıldığı ifade edilmektedir.¹³⁶ Nüzul döneminde, toz haline getirilen sedir ağacının yaprakları sabun olarak kullanılmıştır. Vücuttaki istenmeyen tüyler kireçle giderilmiş; kadınlar saçlarını toprak, çöven ve hatmi gibi doğal maddelerle yıkamıştır.¹³⁷

Medine’de çöplerin de rast gele atılmadığı, Buḍā’a kuyusu gibi belirli alanlara atıldığı ifade edilmektedir.¹³⁸ Ancak rivayetlerde Buḍā’a suyunun içme maksadıyla Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı da ifade edilmiştir.¹³⁹ Dolayısıyla rüzgârın ve selin çevredeki çerçöpü taşıdığı bu alana tam anlamıyla çöplük demek zordur.¹⁴⁰ Bununla birlikte Medine’de çöplerin atıldığı belirli alanların olduğu söylenebilir.¹⁴¹

İnsan çevre etkileşimi açısından nüzul döneminin genel tablosu göz önüne getirildiğinde gündeme alınacak bir çevre kirliliğinden yahut bir çevre sorunundan bahsetmek imkânsızdır. Aksine nüzul dönemi insanı Mekke’de sellerin yol açtığı tehlikeler, çöl sıcağı, yarımadanın genelinde görülen verimsizlik, yiyecek ve su kıtlığının oluşturduğu risklerin baskısı altındadır. Bu açıdan bakıldığında, kendi dönemindeki diğer milletlere nazaran bile oldukça sade bir yaşantıya sahip yarımada insanının tabiat karşısında tam anlamıyla hayatta kalma mücadelesi verdiği söylenebilir.

3. el-Bakara Suresi 205 ve er-Rûm Suresi 41’inci Ayetlerin Tefsiri

Araya yorumların girmediği ve hitap edenle muhatabın aynı zemini paylaştığı bir iletişim ortamında ortaya çıkan özgün anlam nesnel anlam olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur’an’ın ilk

¹³³ Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 79-80.

¹³⁴ Tahsin Koçyiğit, “Medine’deki Uygulamalarından Hareketle Hz. Peygamber’in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler,” 79; Cevād ‘Alī, *el-Mufaşşal*, 5:33.

¹³⁵ el-Buḥārī, *el-Gusl*, 21 (No. 280-281); Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 89; Koçyiğit, “Hz. Peygamber’in Şehir Tasavvuru,” 79-80.

¹³⁶ Nüreddin el-Heysemī, *Mecma’u’z-Zevā’id ve Menba’u’l-Fevā’id*, 1:279; Karataş, “Hz. Peygamber’in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları,” 80.

¹³⁷ Cevād ‘Alī, *el-Mufaşşal*, 4:622, 7:75; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 55.

¹³⁸ Koçyiğit, “Hz. Peygamber’in Şehir Tasavvuru,” 80.

¹³⁹ Ebü Dâvūd, *et-Tahâret*, 33 (No. 66-67).

¹⁴⁰ es-Semhūdī, *Vefā’u’l- Vefā bi-Aḥbâri Dâri’l-Muṣṭafā*, 3:357-362.

¹⁴¹ es-Semhūdī, *Vefā’u’l-Vefā*, 3:162-163; Michael Lecker, “İslâm Öncesi ve İslâm’ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine,” 171; Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur’an*, 51-52.

muhataplarının anladığı anlam, nesnel anlam olarak nitelendirilebilir. Kendisinden hareketle Kur'an'ın ne demek istediğini yani hatibin maksadını tespit edebildiğimiz anlam da budur¹⁴² İşte bu nesnel anlamı bir kenara itip nüzul ortamı ve ilk muhataplarıyla bütün bağlarını kopararak her dönemde; o dönemin kültürel, ekonomik, siyasi ve sosyolojik şartlarına uygun olarak ayetlere yeni anlamların verilmesi anakronizm olarak adlandırılmaktadır.¹⁴³ Anakronik yaklaşımda Kur'an'ın ne söylediği değil, metne yönelen öznenin ne anmak istediği önem kazanmaktadır. Netice itibarıyla, metin içi ve metin dışı bağlamı gözardı edilen ayetler, anlayan özne ne isterse onu söyleyen bir araç haline dönüşmektedir.

Tefsirden maksat ayetlerin delalet ettiği anlam alanını doğru tespit etmekse bunun için öncelikle nüzul zamanını ve ayetlerin indiği tarihsel bağlamı saptamak gerektiği söylenebilir. Bu doğrultuda ilk olarak bu iki ayetin nazil olduğu vasat tespit edilmeye çalışılacak daha sonra metin içi bağlama değinilecektir.

3.1. Tarihsel Bağlam

El-Bağara suresi 204 ile 206'ncı ayetler hemen hemen bütün tefsirlerde birlikte ele alınmıştır. Bu pasajın iniş sebebi hakkındaki rivayetler üç grupta sınıflandırılabilir.¹⁴⁴ Birinci gruba göre bu ayetler Aḥnes b. Şerîk hakkında nazil olmuştur.¹⁴⁵ Rivayet edildiğine göre Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan¹⁴⁶ Aḥnes b. Şerîk Hz. Peygamber'e gelmiş, yemin ederek onu sevdiğini ve onun dinine tabi olduğunu söylemiştir. Onun bu sözleri Hz. Peygamber'in hoşuna gitmiştir.¹⁴⁷ Ancak Aḥnes, Hz. Peygamberin huzurundan ayrıldıktan sonra bir grup Müslümana ait mahsule ve eşeklere rastlamış, mahsulü yakmış eşekleri de boğazlamıştır.¹⁴⁸ Bu ayetler onun durumunu haber vermek üzere nâzil olmuştur. Başka bir rivayette ise Benî Şakîf ile Aḥnes arasında düşmanlık bulunduğu ve Aḥnes'in bir gece baskın yaparak onlara ait mahsulü yakıp hayvanları öldürdüğü, ayetlerin de bu olay üzerine indiği ifade edilmektedir. Yine Aḥnes'in bir borç alacağı için Tâif'e gittiği orada rastladığı mahsulü yakıp hayvanları öldürdüğü de

¹⁴² Nihat Uzun, "Kur'an'ın Ayetlerini Suistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm," 159.

¹⁴³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 45; Uzun, "Tefsirde Anakronizm," 163.

¹⁴⁴ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 119-120.

¹⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l- Kur'ân ve l'râbüh*, 1:276; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 4:74-75; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidit-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil: Keşşâf Tefsiri: (Metin-Çeviri)*, 1:670.

¹⁴⁶ Ahmet Önkal, "Aḥnes b. Şerîk," *DİA*, 2:174.

¹⁴⁷ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 1:106-107.

¹⁴⁸ Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Āyi'l-Kur'ân*, 3:572; İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2:364.

söylenmiştir.¹⁴⁹ Şakîf kabilesinin eşrafından olan Aḥnes b. Şerîk risaletin ilk yıllarında Mekke’de ikamet etmiş ve Kureyşli müşriklerle birlikte Hz. Peygambere ve Müslümanlara baskı ve şiddet uygulamıştır.¹⁵⁰

Hız. Peygamber’in hoşuna giden sözlerin, Bedir savaşı öncesi Aḥnes’in Benî Zühre’yi ikna etmek için söylediği sözler olduğu da ima edilmiştir. Aḥnes Benî Zühre’ye hitap ederek onları Bedir savaşına katılmaktan vaz geçirmiş hatta bu sebeple Aḥnes lakabını almıştır. Aḥnes’in Benî Zühre’ye hitaben yaptığı konuşma Hız. Peygamber’e ulaşmış ve bu konuşma Hız. Peygamber’in hoşuna gitmiştir. Aḥnes daha sonra Hız. Peygamber’e gelmiş ve İslam’a olan muhabbetini izhar etmiştir.¹⁵¹ Râzî, ayetlerin bu olay üzerine inmiş olmasını mümkün görmez. Çünkü ona göre ayetler zem makamındadır. Oysa Aḥnes’in Bedir savaşında yaptığı eylem ve söylediği sözler zemmedilmeyi gerektirecek türden değildir.¹⁵²

İkinci gruptaki rivayetlere göre ayetler Recî’ seriyyesi hakkında nazil olmuştur. Kureyşliler Hız. Peygamber Medine’deyken ona “Müslüman olduk, ashabının alimlerinden bir grubu görevlendir de bize dinini öğretsin.” diye haber gönderdiler. Bu onların Müslümanlara kurduğu bir tuzaktı. Hız. Peygamber Ḥubeyb b. ‘Adî, Merşed b. Ebû Merşed, Ḥâlid b. Bukeyr, ‘Abdullâh b. Ṭârık, Zeyd b. Deşine’yi başlarına ‘Âşım b. Şâbit’i emir atayarak onlara gönderdi. Kafiledelikler Mekke ve Medine arasındaki Recî’ denilen mevkiye ulaştığında, arkalarında bıraktıkları hurma çekirdeklerinden onların Medineli Müslümanlar olduğunu anlayan yaşlı bir kadın durumu Mekkelilere haber verdi. Mekkeliler 70 kişi silahlanarak Recî’deki Müslümanları kuşattı. Recî’de Merşed’i, Ḥâlid’i, ‘Abdullâh’ı ve ‘Âşım’ı şehit ettiler. Ḥubeyb ve Zeyd’i esir alıp Mekke’ye götürdüler. Bu ikisi de Mekke’de şehit edildi. Bu hadise üzerine münafıklardan bazıları “Yazık bu şekilde helak olan bu meftunlara! Ne evlerinde aileleriyle birlikte oturabildiler ne de arkadaşlarının mesajını iletibildiler.” demiştir. Ayetler münafıkların dilinden dökülen bu konuşma üzerine indirilmiştir.¹⁵³ Suyûtî’nin İbnu’l-Munzir kanalıyla İbn İshâk’tan naklettiğine göre Ḥubeyb’i öldürmek için saldıran grup içerisinde Aḥnes b. Şerîk de vardı.¹⁵⁴

¹⁴⁹ es-Şa’lebî, *el-Kesf ve’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kur’ân*, 2:120.

¹⁵⁰ Mustafa Sabri Küçükbaş, “Sakîf (Benî Sakîf),” *DİA*, 36:10.

¹⁵¹ Mekki b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî’n-Nihâye fî ‘İlmi Me’âni’l-Kur’ân ve Tefsirihi ve Aḥkâmihî ve Cümelin min Fünûni ‘Ulûmih*, 1:677.

¹⁵² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, 3:208-209.

¹⁵³ et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 3:573; es-Şa’lebî, *el-Kesf ve’l-Beyân*, 2:120-121; İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 2:363.

¹⁵⁴ Celâluddin es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, 2:476.

Üçüncü gruba göre ise bu ayetler bütün münafıklar hakkında inmiştir. Bu görüşü dile getirenler, “İnsanlardan sözü hoşuna gidenler vardır” ifadesiyle gizledikleri ve açığa vurdukları arasında fark olan her münafığın kastedildiğini söylemiştir. Muhammed b. Ka'b 'ın ise “Ayet bir adam hakkında iner fakat daha sonra umum ifade eder.” dediği nakledilmektedir.¹⁵⁵ Ebü Bekir İbnu'l-‘Arabî, Râzî ve İbn Keşîr bu ayetlerin münafıkların geneli hakkında indiğini savunan görüşü daha doğru bulmuştur.¹⁵⁶

Ayetlerin sebab-i nüzulüne ilişkin rivayetler arasında tercihte bulunmaya olanak verecek bir delile ulaşılamamıştır. Özellikle 207'nci ayetin daha erken bir dönemde indiğini belirten rivayetler bu ayetlerin kesin bir dille Aḥnes b. Şerîk hakkında indiğini söylemeyi güçleştirmektedir. Çünkü 207'nci ayetin, hicret yolunda Mekkeli müşriklerin eline düşen ve hicret etmesine izin verilmesi karşılığında mal varlığını Mekkeli müşriklere bırakan Şuheyb b. Sinân hakkında indiği ifade edilmektedir.¹⁵⁷ Bu durumda aralarında anlamsal bağ bulunan ayetlerin bir kısmının hicret esnasında, diğer kısmının ise Mekke'nin fethinden sonra indiği söylenmiş olacaktır. Diğer yandan Recî' hadisesi ve 627 yılında Benî 'Ureyne'den birkaç kişinin Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olduğunu bildirmesi, ardından irtidat ederek hastalıklarına şifa olması umuduyla yararlarına tahsis edilen develerin çobanını öldürüp develeri de çalması¹⁵⁸ daha erken dönemde bu ayetlerin tasvir ettiği türden olayların yaşandığını göstermektedir. Benî 'Ureyne'den olan bu şahısların eylemleriyle Aḥnes'in eylemleri arasında ciddi manada benzerlik bulunmakta; onların işledikleri kabahat üzerine nazil olduğu söylenen Mâ'ide suresi 33'üncü ayette de yeryüzünde fesat çıkarmaktan bahsedilmektedir. Bu durumda ayetlerin Aḥnes b. Şerîk'in Müslüman olmasından önce indiği, Aḥnes b. Şerîk'in hal ve hareketleri ayetlerin tasvirine uyduğu için de onunla ilişkilendirildiği söylenebilir.

Kaynaklarda er-Rûm suresi 41'inci ayetin iniş sebebine ilişkin müstakil bir bilgiye rastlanılamamıştır. Muḳâtil b. Süleymân er-Rûm suresinin tamamını Mekke müşriklerinin yaptıklarıyla ilişkilendirerek açıklamıştır.¹⁵⁹ Bu da onun 41'inci ayetin Mekke'de indiği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Kurtubî, surenin tamamının Mekkî olduğu hususunda ihtilaf

¹⁵⁵ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:574; İbn 'Aṭṭyye, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1:279.

¹⁵⁶ Ebü Bekir İbnu'l-‘Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1:201; Faḥreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:209;

Ebu'l-Fidâ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1:562-563.

¹⁵⁷ es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 1:483-486.

¹⁵⁸ el-Buḥârî, *el-Megâzî*, 36 (No. 4192); et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8:361-367; Elnure Azizova, “Ureyne (Benî Ureyne),” *DİA*, 42:175.

¹⁵⁹ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3:3-17.

bulunmadığını söylemiştir.¹⁶⁰ Suyûti herhangi bir ayetini istisna etmeksizin sureyi Mekkî sureler arasında saymıştır.¹⁶¹ İbn ‘Âşür 17’nci ayetin Medine’de indiğine dair bir rivayet bulunduğunu ifade etmiş ancak bu bilgiyi güvenilir bulmamıştır. Surenin Mekke döneminin sonlarında, Mekkeli müşriklerin Müslümanlar üzerindeki baskılarının arttığı bir dönemde indiği ifade edilmektedir.¹⁶²

3.2. Metin İçi Bağlam

El-Bağara suresi 205’inci ayet, 204’üncü ayetle başlayıp 207’nci ayetle sona eren bir konu bütünlüğü içerisinde yer almaktadır. 204’üncü ayette diliyle Hz. Peygamber’in ve Müslümanların hoşuna gidecek sözler söyleyen ancak kalbinde söylediklerinin hilafına niyetler taşıyan, Müslümanlara ve İslam’a karşı husumet besleyen bir kişiden bahsedilmiştir. 205’inci ayette bu kişinin yeryüzünde fesat çıkarıp mahsulü ve nesli yok ettiği vurgulanmış, 206’ncı ayette nasihatlerin onu daha fazla günaha sürüklediği ifade edilmiştir. 207’nci ayette ise bu tipteninin karşısında yer alan Allah’a gönülden bağlı kişi tasvir edilmiştir.

el-Bağara suresi 204 ilâ 207’nci ayetlerin konu bakımından önceki ayetlerle de anlamsal bir bağı vardır. Nitekim 200’üncü ayette ahirette nasibi olmayan ve sadece dünya hayatını isteyen inkarcılardan; 201’inci ayette hem dünya hem ahiret hasenâtını isteyen mü’minlerden; 204’üncü ayetten itibaren de Müslüman görünüp sadece dünyayı arzulayan ikiyüzlü münafıklardan bahsedilmiştir.¹⁶³

Mekkî surelerde hâkim tema olan tevhit ve ahiret inancı er-Rûm suresinin de ana konusunu teşkil etmektedir. Ele aldığımız ayet perspektifinden bakıldığında surenin başlarında tevhit inancının vurgulandığı ve muhatapların önceki kavimlerin başlarına gelenlerden ibret almaya davet edildiği görülmektedir.¹⁶⁴ Müteakip ayetlerde iman ehlinin ve inkarcıların ahiret halleri kısaca tasvir edildikten sonra¹⁶⁵ tevhit inancını tahkim edecek deliller sıralanmıştır.¹⁶⁶ 33’üncü ayette sıkıntıya düşen insanın Allah’a yöneldiği, Allah katından bir rahmetle bolluğa kavuşan

¹⁶⁰ Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Câmi‘ li-Aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*, 16:392; Muḥammed ‘Alî eṣ-Şevkânî, *Fetḥu’l-Ḳâdir el-Câmi‘ beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min ‘İlmi’t-Tefsîr*, 4:246.

¹⁶¹ Celâluddin es-Suyûti, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Ḳur‘ân*, 33.

¹⁶² Muḥammed eṭ-Ṭâhir b. ‘Âşür, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 21:39-40; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Rûm Sûresi,” *DİA*, 35:230.

¹⁶³ Faḥreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 3:208; el-Ḳurṭubî, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 3:381; Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*, 2:325; İbn ‘Âşür, *et-Tahrîr*, 2:265.

¹⁶⁴ 30/er-Rûm:7-11.

¹⁶⁵ 30/er-Rûm:12-16.

¹⁶⁶ 30/er-Rûm:19-31.

insanın ise Allah'a ortak koştığı ifade edilmekte, sonraki ayetlerde bu mizaca sahip şahısların halleri çeşitli açılardan ele alınmaktadır. 40'inci ayette insanlara bahşedilen nimetlerin, hayatın ve ölümün Allah'ın tekelinde olduğu, bunlara güç yetirecek başka bir ilah olmadığı vurgulanmaktadır. 42'nci ayette tekrar muhataplar yeryüzünde dolaşmaya davet edilmekte ve helak edilen kavimlerin akıbetlerinden ders almaya çağrılmaktadır. Ayet helak edilen kavimlerin çoğunun müşrik olduğunu bildirerek sona ermektedir. 44'üncü ayette inkarın insanın aleyhine, yaptığı iyiliklerin de lehine sonuçlanacağı ifade edilmektedir. 47'nci ayette peygamberlerini inkâr eden toplumların helak edildiği vurgulanmış, ardından Allah'ın rüzgarlarla gönderdiği bulutlar, bulutlarla taşınan yağmur ve yağmurun insan yaşamındaki önemi konu edinilmiştir.¹⁶⁷ Surenin tamamıyla tevhit inancını ele aldığı ve iman edip sâlih amellerde bulunan kullar ile şirk koşan insanların akıbetlerini çeşitli açılardan tavih ettiği söylenebilir. Muhataplar olan Mekke müşriklerine ise sık sık yeryüzünde dolaşmaları ve önceki kavimlerin başlarına gelenlerden ders çıkarmaları salık verilmiştir.

Dealetini tespit etmeye çalıştığımız her iki ayette de geçen kilit kavram fesat kavramıdır. Bu sebeple kelimeyi tanımlamak ve Kur'an'daki kullanımlarına değinmek doğru manayı tespit etmeyi kolaylaştıracaktır.

3.3. Fesat Kavramı

Fesat kelimesi az ya da çok itidalden ayrılma, doğru olandan uzaklaşım zıddına yönelme, bir şeyin faydalı olmaktan çıkması şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁸ Muḳâtil, et-Ṭaberî ve Mekḳî b. Ebî Ṭâlib fesadı Allah'a itaatten uzaklaşım mâsiyete dalmak şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, Ḳatâde (ö. 117/735) ve Mâlik'in (ö. 179/795) fesadı öldürme veya öldürme benzeri bir eylem olarak tarif ettiğini nakletmiştir.¹⁷⁰

Vâhidî Kur'an'da fesat kavramının iki şekilde kullanıldığını söylemiştir. Birinci kullanıma göre fesat cezayı mucip bir anlama sahiptir. Kelime çoğunlukla bu anlamda kullanılmıştır. İkincisinde ise kuraklık ve verimsizlik anlamında kullanılmıştır. Vâhidî'ye göre kelime er-Rûm suresi 41'inci ayette kuraklık ve verimsizlik anlamında kullanılmıştır.¹⁷¹ el-Ḳurṭubî de yağmurun yağmaması, bitkilerin çıkmaması, verimin ve bereketin az olması gibi

¹⁶⁷ 30/er-Rûm:48-51.

¹⁶⁸ Râğîb el-İşfahânî, *Müfredātu Elfâzi'l-Ḳur'ân*, 636; Faḫreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 1:384; el-Ḳurṭubî, *Ahkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:306.

¹⁶⁹ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1:33; et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1:297, 299; Mekḳî b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye*, 9:5694.

¹⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, 2:366.

¹⁷¹ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 18:69.

durumların fesat kavramı kapsamında değerlendirildiğini nakletmiştir. En-Nehhās (ö. 338/950) er-Rüm suresi 41'inci ayette geçen fesat kavramı hakkındaki en güzel tanımın bu olduğunu söylemiştir.¹⁷² el-Begavī İbn Cureyc'ten (ö. 150/767) naklen el-Bakāra suresi 205'inci ayette geçen fesat kelimesini sıla-i rahmi kesmek ve Müslümanların kanını akıtmak şeklinde tanımlamıştır.¹⁷³

Fesadı istikametten/doğruluktan ayrılmak ve faydalı olmaktan çıkmak olarak tanımlayan ez-Zemaḥşerī'ye göre yeryüzünde fesat çıkarmak demek, savaş kışkırtıcılığı yapmak ve fitneleri alevlendirmek demektir ki bu da insanların istikametten/doğruluktan ayrılmasına, mahsulün, dinî ve dünyevi menfaatlerin sona ermesine sebep olur. Münafıkların çıkardığı fesat kafirlere meyletmeleri, Müslümanların sırlarını onlara bildirerek onlara destek olmaları ve kafirleri Müslümanlara karşı kışkırtmalarıdır. Nitekim nüzul dönemindeki münafıkların bu minvaldeki tutumu Müslümanlar ve müşrikler arasında fitne çıkmasına yol açmıştır.¹⁷⁴

er-Rāzī yeryüzünde fesat çıkarma hususunda üç görüş olduğunu ileri sürmektedir. İbn 'Abbās, Hasan (ö. 110/728), Kātāde ve Süddī'nin (ö. 127/745) ileri sürdüğü birinci görüşe göre fesat yeryüzünde Allah'a isyan etmektir. Kaffāl'in (ö. 365/976) izahına göre şeriatlar kulların salahına konulmuştur. Kullar şeriatı ihlal ederse sosyal düzen bozulur ve çatışma ortaya çıkar. Nitekim Muhammed suresi 22'nci ayette ifsat Allah'a isyan ile ilişkilendirilmiştir. İkinci görüşe göre fesat münafıkların kafirlerle sıcak ilişkiler kurmaları ve onlarla içli dışlı olmalarıdır. Onların küfre meyletmelerine rağmen Müslüman görünmeleri, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların zayıf oldukları vehmini uyandırmaktadır. Bu vehim müşrikleri Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara saldırmaya teşvik etmiştir. El-Eşam'ın (ö. 200/816) dile getirdiği üçüncü görüşe göre ise fesat münafıkların gizlice Hz. Peygamber'i yalanlamaya, İslam'ı inkâr etmeye ve kalplere şüphe düşürmeye çalışmasıdır.¹⁷⁵

er-Rāzī'ye göre fesat kavramı "Müşā'yı ve kavmini fesat çıkarsınlar diye mi serbest bırakıyorsun?" meâlindeki el-A'rāf suresi 127 ve "Müşā'nın dininizi değiştirmesinden ve fesat çıkarmasından korkarım" meâlindeki Mü'min suresi 26'nci ayetlerde bir inanç hususunda insanların kalplerine şüphe düşürmek anlamında da kullanılmıştır. İnanç hususunda

¹⁷² el-Kurtubī, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 16:442.

¹⁷³ el-Begavī, *Me'ālimu't-Tenzil*, 1:236.

¹⁷⁴ ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşâf*, 1:196-197.

¹⁷⁵ Fahreddin er-Rāzī, *et-Tefsīrü'l-Kebīr*, 1:384-385.

şüphelendirmek insanlar arasında kan dökülmesiyle neticelenecek ihtilafların doğmasına sebep olmaktadır.¹⁷⁶

el-Bağara suresi 11'inci ayette fesadın inkâr etmek, kafirlerle dostluk ilişkisi kurmak ve insanları Hz. Peygambere imandan uzaklaştırmak anlamına geldiğini ileri süren el-Çurçubî'nin¹⁷⁷ eđ-Đaħħāk'tan (ö. 105/723) naklettiğine göre zarar verme maksadıyla su kaynaklarının tahrip edilmesi ve meyveli ağaçların kesilmesi de fesat kavramı kapsamında değerlendirilir. Ancak el-Çurçubî bu davranışların sadece mü'mine zarar verme maksadı taşıdığında fesat kavramı kapsamına gireceğini, müşriklere zarar verme maksadı taşıdığında ise caiz olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Bedir kuyularını kapatmış ve kafirlere ait ağaçları da kesmiştir.¹⁷⁸ Yine Çurçubî Hüd suresi 85'inci ayete dayanarak ölçü ve tartıda hile yapmayı fesatta aşırılık olarak nitelendirmiştir.¹⁷⁹ Onun aktardığına göre kenarlarını aşındırarak arta kalan talaşı alıp dinarın veznini düşürmek de müfessirlerce fesat kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁸⁰ Ebü Ğayyân ise zulüm, öldürme, soygun, esir alıp köleleştirme ve küfür gibi birçok durum ve fiilin fesat kavramı kapsamına gireceğini ifade etmiştir.¹⁸¹

İbn Teymiyye ve eş-Şevkânî er-Rüm suresi 41'inci ayette geçen fesat kelimesine şirk manası vermiştir. Onlara göre yeryüzündeki en büyük fesat hatta asıl fesat Allah'ın emrine muhalefet etmek yani şirk koşmaktır. İbn Teymiyye'nin ifade ettiğine göre birçok rivayette mâsiyetleri yüzünden yağmur kesilip kuraklık baş gösterdiğinde insanların asilerine hayvanların lanet ettiği bildirilmiştir.¹⁸²

İbn 'Ăşür fesadı tamamen veya kısmen insanlara faydalı olan şeylerin itlafı/yok edilmesi, yahut bir şeyin faydasının ortadan kalkarak zarara dönüşmesi şeklinde tanımlamaktadır. Örneğin süt ürünlerinin itlafı tamamen insanların faydasına olan bir şeyin yok edilmesidir. Yangın korkusundan ötürü odunun itlafı ise kısmen insanların faydasına olan bir şeyin yok edilmesidir. Fesatta insanların maslahatına yaratılan şeylere engel olma durumu vardır. Savaşmak insanların hayrına olan şeylerin yok edilmesine yol açmanın yanında zararına olan şeyi savma maksadına da matuftur. Bu sebeple savaşın süresini kısaltıp zararın büyümesine engel

¹⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:212.

¹⁷⁷ el-Çurçubî, *Aħkâmu'l-Çur'ân*, 1:306.

¹⁷⁸ el-Çurçubî, *Aħkâmu'l-Çur'ân*, 9:249.

¹⁷⁹ el-Çurçubî, *Aħkâmu'l-Çur'ân*, 11:192.

¹⁸⁰ el-Çurçubî, *Aħkâmu'l-Çur'ân*, 11:195.

¹⁸¹ Ebü Ğayyân el-Endelusi, *el-Baħru'l-Muħîr*, 2:329.

¹⁸² Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'ü Fetâvâ*, 15:24; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Çadır*, 4:263.

olmak için ağaçları kesmek veya bir beldeyi yakmak gibi insanlardan zararın def'ini sağlayacak kadarıyla harpte tedbir almak caiz görülmüştür.¹⁸³

Yüsuf suresi 73 ve en-Neml suresi 34'üncü ayetler başta olmak üzere, fesat kelimesinin geçtiği ayetlerin genelinden hareketle kavramın çoğunlukla yerleşik sosyal düzenin bozulması anlamında kullanıldığı söylenebilir.¹⁸⁴ Müfessirler birtakım nüanslarla tanımlamış olsa da kavramın baskın karakteri sosyal düzeni bozucu tutum ve tavırlardır. Görüldüğü üzere klasik tefsir mirasında kavram çevreye yönelmiş olumsuz eylemlerle bağlantılandırılarak tanımlanmamıştır. Hatta el-Ḳurtubî'nin inkar edenlere ait olmak kaydıyla ağaçları kesmeyi caiz görmesi çevre gibi bir konu ve kaygının gündemde olmadığına delil kabul edilebilir.

3.4. Ayetlerin Tefsiri

3.4.1. el-Bağara Suresi 205'inci Ayet

el-Bağara suresi 205'inci ayetin bulunduğu ayet grubunun, kalbinde inkarı ve farklı niyetleri gizlediği halde Hz. Peygamber'in huzurunda, dinleyenlerin hoşuna gidecek sözler sarf eden bir münafık tiplemesini ele aldığı hususunda müfessirler söz birliği etmiştir.¹⁸⁵ Çoğunlukla Aḥnes b. Şerîḫ olduğu ileri sürülen bu münafık aynı zamanda İslam'a ve Müslümanlara karşı şiddetli bir husumet beslemektedir. Muḳâtil'e göre ayette dile getirilen fesat yani ekinin ve neslin helak edilmesi işte bu şahsın icra ettiği eylemlerdir.¹⁸⁶ İbn 'Atıyye ise Aḥnes'in Müslümanlığının hiçbir zaman kesinleşmediğini iddia etmiştir.¹⁸⁷

Ṭaberî'nin ifade ettiğine göre 204'üncü ayette geçen "الذ الخصام" ibaresi hakkında üç görüş vardır: İlkine göre bu ifade cedelci anlamına gelir. İbn 'Abbās bu sözü "Seninle konuştuğunda ve sana müracaat ettiğinde seninle çekişir." şeklinde açıklamıştır.¹⁸⁸ Ḳatāde ise "Allah'a isyanda çok katıdır. Batıl hususunda ise çekişmecidir. Onun dili kullanmada bilgin, amel etmede cahil olduğunu görürsün. Hikmetle konuşur ama günah olan şeyleri yapar." cümleleriyle izah etmiştir.¹⁸⁹ İkinci görüşe göre tamlama "düşmanlığında doğru değildir." anlamına gelir. Mucāhid'in (ö. 103/721) ibareyi "Doğru olmayan bir zalim" veya "husumetinde doğru olmayan kişidir." şeklinde

¹⁸³ İbn 'Aşūr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 1:284, 2:270.

¹⁸⁴ ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4:1086.

¹⁸⁵ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:576; İbn Ebū Ḥâtim, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, 2:364; Ebu'l-Leys es-Semerḳandî, *Tefsîru's-Semerḳandî*, 1:195; el-Ḳurtubî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 3:381-382.

¹⁸⁶ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1:108; el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 1:235-236.

¹⁸⁷ İbn 'Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz*, 1:279.

¹⁸⁸ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:578.

¹⁸⁹ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:578-579.

yorunladığı bildirilmiştir.¹⁹⁰ Hasan'dan nakledilen diğer görüşe göre ise ifade, sözünde yalan söyler anlamındadır. Taberî önceki iki görüşün bu görüşü kapsadığı kanaatindedir. Zira düşmanlık edip batıl hususunda tartışan kişinin yalan söylemesi kaçınılmazdır.¹⁹¹ Görüldüğü kadarıyla birtakım farklı izahlar olmakla birlikte müfessirlerin geneli ibarenin Müslümanlara yönelik derin bir düşmanlığı ifade ettiği hususunda hemfikirdir.¹⁹²

İbn 'Abbās'tan nakledildiğine göre اذا تولى "huzurundan çıktığında"¹⁹³ yahut "Mekke'ye dönmek için ayrıldığına"¹⁹⁴ anlamına gelir. İbn Cureyc ise "kızdığında" anlamına geldiğini söylemiştir. Bu veriler ışığında eṭ-Taberî ayetin "Bu münafık öfkeli bir şekilde senin huzurundan çıktığında yeryüzünde Allah'ın ona haram kıldığı şeyleri yapar. Aḥnes b. Şerîḫ'in yaptığı gibi Allah'a isyan yolunda çabalar, yol keser ve yolları ifsad eder." manasına geleceğini ileri sürmüştür.¹⁹⁵ İbn 'Aṭıyye ise "اذا تولى سعى" ifadesinin kalbin bir fiili olma ihtimalinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu durumda tevellâ saptı, öfkeleni ve diliyle kabul ettiğini nefsinde reddetti anlamına gelir. Sa'y ise İslam'a yönelik desiselerle meşgul olmak ve İslam'a saldırma istencini ifade eder.¹⁹⁶

eṣ-Şa'lebî Daḥḥāk'tan naklen اذا تولى ifadesinin "emir/yönetici olduğunda" anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁹⁷ Zemaḥşerî'ye göre ise bu kişi yönetici olduğunda ekini ve hayvan neslini helak eden kötü yöneticilerin yolunu takip eder.¹⁹⁸ İbarenin yöneticilik görevini üstlenmek anlamı dışarıda bırakıldığında müfessirler tarafından verilen diğer anlamların¹⁹⁹ gerek bedenen gerekse duygusal olarak bir ayrılığı ve uzaklaşmayı içerdiği söylenebilir.

Ayette geçen fesat kelimesi hakkındaki görüşleri iki kısımda toplamak mümkündür. Birinci kısımdaki müfessirler fesadı inkar etmek, Müslümanların kalplerine şüphe sokmak, küfrü takviye etmek için hileler düzenlemek, insanlar arasında ihtilaf çıkarıp bu ihtilafları kaşımak, yol

¹⁹⁰ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:579.

¹⁹¹ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:579-580.

¹⁹² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1:410; es-Semerḳandî, *Tefsîr*, 1:196; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1:672; Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 1:265; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 1:330.

¹⁹³ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:580.

¹⁹⁴ Vâḥidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 4:76.

¹⁹⁵ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:581.

¹⁹⁶ İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz*, 1:280.

¹⁹⁷ es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2:123.

¹⁹⁸ ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1:672.

¹⁹⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 121; el-Ḳurtubî, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 3:384.

kesmek, yol güvenliğini tehdit etmek, sıla-i rahmi kesmek, Müslümanların kanını akıtmak, yöneticilerin uyguladığı zulüm ve bu zulmün sebep olduğu sosyal, maddi ve manevi yıkımlar gibi münafığın eylemleriyle izah ve tasvir etmiştir.²⁰⁰ İkinci kısımdaki müfessirler ise Allah'a asi kulların yukarıda sayılan türden eylemlerine bir ceza ve onlara bir uyarı olmak üzere yağmurun kesilmesini, kıtlığın baş göstermesini; buna bağlı olarak hayvanların ve mahsulün helak olmasını fesat olarak görmüşlerdir.²⁰¹

Harş ve *nesil* kelimeleri hakkında da farklı görüşler vardır. Ayetleri Aḥnes b. Şerik'in icraatıyla ilişkilendirenler *harş* kelimesini ekin ve mahsul olarak, *nesil* kelimesini ise hayvanlar veya hem hayvan hem de insan nesli olarak açıklamıştır.²⁰² Diğer bir görüşe göre ayette geçen *harş* kadınlar anlamına gelir. Nitekim el-Baḳara suresi 223'üncü ayette kadınların *harş* olduğu ifade edilmiştir.²⁰³ Merāḡi, buradaki *harş* kelimesine kadın anlamı verildiğinde fâsıdlerin kadınlara gözlerini dikerek eşler arasına fitne ve fesat soktuğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁴

İbn 'Âşûr ise ayette geçen *harş* ve *nesil* kelimelerinin, insan hayatının üzerine kurulduğu temel geçimliklerden kinaye olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ayette kastedilen insanların temel geçimliklerini zayi etmektir. Mahsulün ve neslin zikredilmesi misal getirme kabilindedir.²⁰⁵ Merāḡi intikam almak için hoşlanmadıkları şahıslara ait mahsulü söken ve hayvanları öldüren kişiler için ayetlerde bir ibret olduğunu söylemektedir.²⁰⁶ Haddi zatında ayetlerde tam da bunun ifade edildiğini söylemek mümkündür. Çünkü tasvir edilen münafık karakteri Müslümanlara karşı bir düşmanlık beslemektedir. Dolayısıyla mahsule ve hayvanlara zarar verme eylemi doğrudan bitkileri ve hayvanları hedef alan bir eylem değildir. Aksine mahsule ve hayvana zarar verme eyleminin hedefinde sahibi olan Müslümanlar vardır. Zira yiyecek ve içeceğin oldukça kıt olduğu Arap coğrafyasında mahsulün ve hayvanların helakı bunların sahibinin de helakı anlamına gelmektedir.

²⁰⁰ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:582; Mekki b. Ebü Tâlib, *el-Hidâye*, 1:679; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 1:266; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesir*, 121; Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî el-Musemmâ Meḥâsinu't-Te'vîl*, 2:82-83; Muḥammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm / Tefsîru'l-Menâr*, 2:248-249; İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 2:268-269.

²⁰¹ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:583-584; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2:367; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1:672; el-Kurtubî, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 3:385-386.

²⁰² et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3:583-586; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2:366; el-Kâsımî, *Meḥâsinu't-Te'vîl*, 2:82-83.

²⁰³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 277-278; Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1:410-411.

²⁰⁴ Aḥmed Muştafâ el-Merāḡî, *Tefsîru'l-Merāḡî*, 2:111.

²⁰⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2:248; İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 2:270.

²⁰⁶ el-Merāḡî, *Tefsîr*, 2:111.

3.4.2. er-Rûm Suresi 41'inci Ayet

er-Rûm suresi 41'inci ayette geçen fesat kavramı hakkında müfessirlerin dile getirdiği görüşler temelde iki kısımda ele alınabilir. Kavramı doğrudan insan davranışlarıyla açıklayan müfessirlerden bazıları fesadı Qâbil'in Hâbil'i öldürmesi ve Culendân isimli Ezd melikinin denizdeki gemileri gasp etmesiyle izah etmiştir.²⁰⁷ Şevkânî bu izahı oldukça garip ve delilsiz bir görüş olarak nitelendirmiştir.²⁰⁸ Bir başka görüş ayette söz konusu edilen fesadın şirk olduğu yönündedir. Bu müfessirlere göre yeryüzündeki bütün fesat yani zulüm, savaşlar ve mâsiyetler şirkten tevellüt etmektedir.²⁰⁹

Kavramı doğrudan insan davranışlarıyla ilişkilendirmeyip mecazi manada yorumlayan müfessirler ise fesadı insanların Allah'a şirk koşup isyan etmeleri veya işledikleri zulüm ve günahlara karşılık bir ceza olarak gönderilen yağmurun azalması, kuraklık, çoraklık, kıtlık, bereketin gitmesi, yangınlar, fitnenin baş göstermesi ve kafirlerin galip gelmesi hatta bu afetlerle toplumların helak edilmesi olarak izah etmişlerdir.²¹⁰ Bu müfessirlere göre fesat doğrudan insan davranışlarıyla ortaya çıkmamakta, Allah'ın bazı musibetleri insan davranışlarına bir ceza olarak onların üzerine göndermesi şeklinde zuhur etmektedir. Qatâde bu durumun Hz. Peygamber gönderilmeden önce vaki olduğunu, o dönemde yeryüzünün zulüm ve sapkınlıkla dolduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber gönderildikten sonra insanlardan hak yola dönen dönmüştür.²¹¹ İbn Keşîr yeryüzünde bereketin artmasını şeriatın tatbikine bağlamıştır.²¹² Şevkânî ve İbn 'Âşûr gibi bazı müfessirler ise fesat kavramını taahşîş eden bir delil olmadığını dolayısıyla karada ve denizde ortaya çıkan bütün olumsuzlukların fesat olarak adlandırılacağını savunmuşlardır.²¹³

Ayetin tefsiri bağlamında ilk dönemlerden itibaren üzerinde en çok fikir beyan edilen hususlardan biri de *berr* (البر) ve *baħr* (البحر) kelimelerinin anlamıdır. Müfessirlerin büyük bir kısmı *berr* kelimesini bedevilerin çadır

²⁰⁷ Sufyân eş-Şevrî, *Tefsîru Sufyân eş-Şevrî*, 237; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2:663; es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7:305; el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 6:274.

²⁰⁸ eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4:263.

²⁰⁹ 'Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2:104; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11:203; Faħreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 13:125; İbn Keşîr, *Tefsîr*, 6:320; el-Merâgî, *Tefsîr*, 21:54-55.

²¹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3:13-14; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 2:662-663; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4:188; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 9:3092; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11:203; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 9:5696; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 18:69; el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 6:274; İbn 'Aḫḫıyye, *el-Muħarrerü'l-Veciz*, 4:340; el-Kurtubî, *Aħkâmu'l-Kur'an*, 16:443.

²¹¹ es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7:305; ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf*, 5:240; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, 1096.

²¹² İbn Keşîr, *Tefsîr*, 6:319-320.

²¹³ eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4:263; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21:110-111.

kurduğu çöl gibi yeterli su kaynaklarının bulunmadığı kırsal bölgeler; baħr kelimesini ise şehir ve köyler veya su kaynaklarının bulunduğu şehir ve köyler yahut nehir ve deniz kenarındaki şehir ve köyler olarak tanımlamıştır. Bu müfessirlere göre suyu olan şehirler baħr olarak isimlendirilir.²¹⁴ Diğer bir grup ise berr ile karanın, baħr ile bilinen denizin kastedildiğini ileri sürmüştür.²¹⁵ et-Ṭaberī Araplarda berr isminin çöl araziye dendiğini ifade etmektedir. Baħr ise suyu tatlı ve tuzlu olan iki şeye de denir. Ayette biri istisna edilerek sadece diğeri kastedilmemiş lafız ‘umüm üzere bırakılmıştır. Böyle olunca denizlerin yanında su kenarındaki köyler de baħr kapsamına girer.²¹⁶ ‘Aṭā’dan (ö. 114/732) nakledilen bir görüşe göre ise baħr adalardır.²¹⁷ Baħr kelimesinin bilinen anlamda denize delâlet ettiğini ileri süren müfessirlere göre denizde ortaya çıkan fesat da yağmur kıtlığındandır. Çünkü onlara göre yağmur kıtlığı inci kıtlığını da beraberinde getirmekte, denize dalan dalgıçlar eli boş dönmektedir. İbn ‘Abbās’a nispet edilen bir görüşe göre yağmur yağdığında istiridyeler deniz yüzeyine çıkarlar ve ağızlarını açarlar. İnciler istiridyelerin ağzına düşen yağmur damlaları sayesinde oluşur.²¹⁸ Bazı müfessirler yağmur kıtlığının deniz hayvanlarını kör ettiğini ileri sürmüştür.²¹⁹ Denizdeki fesadı Ademoğlunun günahları sebebiyle deniz avının kesilmesi şeklinde izah edenler de vardır.²²⁰ İbn ‘Āşūr ise ayette, Rumlarla Sasaniler arasında yaşanan savaşın sonuçlarına bir işaret olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu savaş sebebiyle Mekkeli müşriklerin hem kara hem de deniz ticareti akamete uğramıştır.²²¹

Ayette geçen “elleriyle yaptıkları yüzünden” ifadesi fesat kavramına verilen mana doğrultusunda yorumlanmıştır. Birçok müfessir “elleriyle yaptıkları” ifadesini Allah’ın nehy ettiği şeyleri yapmak yani günahlar, Allah’a isyan, yalanlama ve inkâr etme şeklinde izah etmiştir.²²² Mâturîdî’ye göre ifadenin hakiki manası esas alındığında yol kesme, hırsızlık, öldürme zulüm

²¹⁴ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3:13-14; ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 4:188; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 2:662-663; ‘Abdurrezzâk eş-Şan‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, 2:104; et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:509-510; Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur‘ân*, 11:204; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basîṭ*, 18:70; el-Begavî, *Me‘âlimu’t-Tenzil*, 6:274; ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf*, 5:240; İbn ‘Atıyye, *el-Muħarrerü’l-Vecîz*, 4:340; el-Kurtubî, *Aħkâmu’l-Kur‘ân*, 16:443; İbn Keşîr, *Tefsîr*, 6:319.

²¹⁵ et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:511-512; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 1096.

²¹⁶ et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:512.

²¹⁷ İbn Ebü Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, 9:3092.

²¹⁸ es-Şa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 7:305; el-Begavî, *Me‘âlimu’t-Tenzil*, 6:274.

²¹⁹ İbn Ebü Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, 9:3092.

²²⁰ Mekkî b. Ebü Ṭâlib, *el-Hidâye*, 9:5696.

²²¹ İbn ‘Āşūr, *et-Taħrîr ve’t-tenvir*, 21:109-110.

²²² Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3:13-14; et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:509; Mekkî b. Ebü Ṭâlib, *el-Hidâye*, 9:5696; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basîṭ*, 18:71-72; el-Begavî, *Me‘âlimu’t-Tenzil*, 2:274; ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf*, 2:540; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 1096; el-Kâsimî, *Mehâsinu’t-Te’vil*, 8:18.

gibi fiillere delâlet eder. Bu eylemleri yapan insanların kalpleri kararır ve orada iman yer bulamaz. Bu da onları şirke ve inkara götürür. “Elleriyle” ifadesinin mecazi manası esas alındığında ibare şirke ve inkara delâlet eder. Eylemlerinin birçoğunu elleriyle gerçekleştirdiği için insanın içine düştüğü şirk ve inkâr elleriyle ilişkilendirilmiştir.²²³

İnsanlar işledikleri günahlardan, şirkten ve isyandan geri dönsünler diye hak ettikleri cezanın bir kısmı afet, musibet ve helak olarak onların üzerine gönderilmiştir.²²⁴ “Belki dönerler” ifadesiyle kimlerin kastedildiği hususunda da iki görüş vardır. Birincisine göre bu ifadeyle kastedilenler başına afet ve musibetler gelenlerdir. Belki bu musibetler onların aklını başına getirir de işledikleri günahları, isyanı ve şirki terk edip hakka yönelirler. İkincisine göre ise, Allah’a isyan edenlerin afetlerle helak edilmesinden sonra dünyaya gelen nesiller kastedilmiştir. Sonrakiler öncekilerin başına gelenlerden ders alırlar da belki hakka yönelirler.²²⁵ Ayete verilen bu manayı, bir sonraki ayette muhatapların yeryüzünde dolaşmaya ve Allah’a ortak koşanların akıbetlerinden ibret almaya davet edilmesi de desteklemektedir.²²⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Çevre kirliliğinin yol açtığı sorunlar sanayileşmeyle birlikte başlamıştır. Sanayileşme öncesi ortaya çıkan problemler bugünkü anlamda çevre sorunu olarak nitelendirilmekten oldukça uzaktır. İnsan perspektifinden bakıldığında bu problemler konfor alanıyla ilgilidir ve basit tedbirlerle çözülebilirdi veya çözülmüştür. Yani bu dönemde insan eylemleri sonucu ortaya çıkmış olan sorunlar kalıcı değildir. Ekosistem bu sıkıntıların hemen hepsini doğal döngüsü içinde çözmüştür. İnsan eliyle üretilen atıklar da doğal ayrıştırıcılar tarafından ayrıştırılmış ve kısa sürede madde döngüsüne tekrar katılmıştır. İnsanın doğaya verdiği kalıcı ve telafi edilemez zararlar sanayileşme sonrası ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber’in doğduğu ve Kur’an’ın indirildiği coğrafya, hâkim çöl iklimi nedeniyle bitki ve hayvan varlığı bakımından oldukça fakirdir. Suyun bulunduğu vahalarda yetişen ağaçlar olmakla birlikte bunlar çoğunlukla meyve ağacıdır. Evcil yahut doğal çevrede yaşayan hayvanların çoğu bölge insanın yaşamını bağladığı en önemli fakat kısıtlı kaynaklardır. Çöl ikliminin

²²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11:203.

²²⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18:513; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11:204; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7:305; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5:240-242; İbn Keşîr, *Tefsîr*, 6:319-320.

²²⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1096.

²²⁶ eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4:263.

ve bölgenin fiziki yapısının insanın önüne koyduğu hayat şartları oldukça acımasızdır. Dolayısıyla bölge insanın, hayvanlara eziyet olarak adlandırılabilir birtakım davranışları olsa da çevre için problem teşkil edecek bir tutumu yoktur. Bu bakımdan risâlet döneminde ortaya çıkmış bir çevre sorunundan söz etmek son derece güçtür. Bu zaman diliminde yaşanmış bir çevre sorunundan bahsedilemeyeceği için çevre sorunlarını engellemek ve çevre duyarlılığını artırmak maksadıyla alınmış tedbirlerden de bahsedilemez. Güncel araştırmalarda Hz. Peygamber'in ve sahâbâlerin çevre duyarlılığını ispatlamak için sıklıkla öne sürülmüş argümanlar, bağlamından koparılmış olay ve olgulardır.

Risâlet döneminde ortaya çıkmış çevre sorunlarından bahsedilemeyeceği gibi, Kur'an'ın çevre sorunlarına doğrudan veya dolaylı bir atfının olduğunu iddia etmek de oldukça zordur. Nitekim güncel araştırmalarda sıklıkla çevre sorunlarıyla ilişkilendirilen el-Bakara suresi 205 ve er-Rûm suresi 41'inci ayetler gerek tarihsel bağlamları gerekse siyakları bakımından çevre sorunlarına delâlet etmemektedir. Müfessirlerin de ilk dönemlerden itibaren isabetle tespit ettiği üzere el-Bakara suresi 205'inci ayet münafıkların Müslümanlara yönelik tutumlarındaki tehlikeye dikkat çekmektedir. Nitekim ayette dile getirilen ekin ve nesil Müslümanların geçimliği olan mahsul ve nesildir. Besin kaynaklarının kıtlığı göz önüne alındığında mülkiyetleri altındaki mahsulün ve neslin helak edilmesi, doğrudan Müslümanlara yapılmış bir saldırı olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla inancı ne olursa olsun risâlet döneminde yaşamış insanların doğal çevreyi hedef almış sistematik bir tahribatından söz etmek mümkün görünmemektedir. Netice itibarıyla ayetin konusunun çevre sorunları olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

er-Rûm suresi 41'inci ayette geçen denizde ve karada ortaya çıkmış fesat ile de çevre sorunlarının kastedilmediği görülmektedir. Öncelikle, denize ilişkin haberlere ve deniz hakkında birtakım bilgilere vakıf olsalar bile ilk muhatapların neredeyse hiçbir denizcilik faaliyeti bulunmamaktadır. Zira müfessirlerin ekseriyetinin baħr kelimesine su kaynağı bulunan şehir manası vermesi bölge insanının gerek zihnen gerekse fiilen denizden ne kadar uzak ve kopuk olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla denizcilik faaliyeti bulunmayan bölge insanının denizde bir fesada sebep olmasından bahsetmek yersizdir. Diğer yandan dönemin denizcilik faaliyetleri göz önüne alındığında gasp, yağma ve korsanlık dışında insanın sebep olduğu bir çevre sorunundan bahsetmek de oldukça zordur. Sonra, müfessirlerin ayeti tevhit-şirk, insan-Allah ilişkisi ekseninde yorumlaması; fesadı günahlarla, Allah'a

isyan ve şirkle izah etmesi ayetin güncel çevre sorunlarıyla ilişkilendirilmesini açıkça olumsuzlamaktadır.

Bir ayetin belirli bir zaman diliminde bir manaya delâlet etmesi, sonra farklı bir zaman diliminde delâlet ettiği ilk manadan uzak bambaşka yeni bir mana yüklenmesi, takdir edileceği üzere söz konusu metnin anlamsızlaşmasına sebep olacaktır. Aynı zamanda bu durum metnin belirli bir manayı ve mesajı taşıyamadığı anlamına gelir. Böyle bir yaklaşımın varacağı nokta her isteyenin istediği manayı metne yüklemesidir. Her manayı kabullenen bir metin, ortada üzerinde uzlaşılabilir bir anlam bırakmayacaktır. Dolayısıyla ayetlerin özgün manalarının korunması mesajın sahit bir şekilde muhataplara ulaşmasının en emin yoludur.

Son yüzyılda etkilerini derinden hissettiğimiz çevre sorunları karşısında Müslüman dünyanın ürettiği söylem ve çözümlerin oldukça cılız, savunmacı ve geçici bir karakter arz ettiği söylenebilir. Bağlamından koparılmış olgu ve olaylarla geriye dönük kurgusal bir çevrecilik inşa etmek yerine Müslüman felsefeci ve kelamcılarının batılı paradigmayı iyi analiz ederek İslam'ın temel ilkelerinden hareketle bir varlık ve çevre fikri inşa etmeleri gerektiği söylenebilir. Eğer böyle bir adım atılmazsa batılı paradigmanın her gün önümüze koyduğu yeni sorunlar karşısında farklı mecralara savrulmamız, bugün savunduğumuz fikri yarın karşıtı için terk etmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bunun en güzel örneklerini İslam'a yöneltlen insan merkezilik eleştirileri karşısında Müslüman çevrelerin dile getirdiği birbirine zıt yorumlarda görebiliriz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Musnedu'l-İmām Ahmed*. thk. Şu'ayb Arnaüt ve 'Ādil Mürşid. 50 c. Beyrüt: Müessesetü'r-Risāle, 1421/2001.
- Akman, Yıldırım, Atabay Düzenli, Fatmagül Gevem. *Çevre Kirliliği ve Ekolojik Etkileri*. Ankara, 1996.
- Akyüz, Hüseyin. "Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 9:2 (1) (2014), 107-126.

- el-‘Alī, Şālih Aḥmed. *Tārīḫu’l-‘Arabi’l-Ḳadīm ve’l-Bi‘seti’n-Nebeviyye*. Beyrūt: Şeriketü’l-Matbū‘at, 2000.
- el-Ā’lūsī, Maḥmūd Şükri. *Bulūḡu’l-Ereb fī Ma‘rifeti Aḥvālī’l-‘Arab*. nşr. Muḥammed Behcet el-Eşerī. 2. baskı. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.
- Apak, Adem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Ardoğan, Recep. “İslam’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansması: Çevre Ahlakı”. *Birey ve Toplum (Dergi)* 2:3 (2012), 115-143.
- Aşar, Haluk. “Heidegerci Çevre Felsefesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 15 (15 Haziran 2021), 23-34.
- Ateş, Ali Osman. “İslam ve Doğal Hayatın Korunması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:1 (2003), 1-34.
- Aydın, Hüseyin. “İslami Perspektif ve Çevre”. *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. içinde 2:743-769. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Azizova, Elnure. “Tihâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41:153-154.
- Azizova, Elnure. “Ureyne (Benî Ureyne)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:174-175.
- Başaran, Selman. “Alkame b. Mücezziz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:467-468.
- Bayyigit, Mehmet. “Çevre Problematigi ve Din”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 39-50.
- el-Beğavî, Ebū Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes’ūd el-Ferrā. *Me‘ālimu’t-Tenzil*. thk. Muḥammed ‘Abdullāh en-Nemr vd. 8 c. Riyād: Dāru Ṭaybe, 1409/1989.
- el-Belazurî. *Fütūḫu’l-buldān*. thk. ‘Abdullāh Enis ve Ömer Enis. Beyrūt: Müessesetü’l-Me‘ārif, 1407-1987.
- Boks, Abdullah A. “Ebūkubays”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:280-281.
- Bozkurt, Nebi. “Bahriye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:495-501.
- Bozkurt, Nebi ve Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:305-311.
- Bozkurt, Nebi ve Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mekke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:555-563.
- Bozyigit, Ahmet. “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2016), 9-23.
- Böke, Emine Gümüş. “İslâm Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:16 (2019), 229-251.
- el-Buḫārî, Muḥammed b. İsmā‘il. *Şaḫīḫu’l-Buḫārî*. Dımaşq: Dāru İbn Keşir, 1423/2002.
- Büyükoşkun, Kudret. “Arabistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:248-252.
- Cebeci, Merve. “Stewards Of The Earth: Islamic Environmentalism In Classical And Contemporary Islamic Thought.” Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, 2020.

- Cevād ‘Alī. *el-Mufaşşal fī Tārīhi’l-‘Arab able’l-‘İslām*. 10 c. Beyrūt: Dūru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 1413/1993.
- Cevherli, Feyza ve Orhan, Zeyneb Hafsa. “Havayı Kirletme Hakkı Satın Alınabilir mi?: İslam Hukuku’nda çevrenin Korunması Perspektifinden Kyoto Protokolü.” *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 7:3 (2021), 286-305.
- Cevizci, Ahmet. *17. Yūzyıl Felsefesi*. 4. baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- ağıl, Necdet. “Kur’an Işığında evre Gerçeği ve evre Bilinci.” *EKEV Akademi Dergisi* 12:36 (2008), 15-42.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Deliser, Bilal. “Kur’an-ı Kerim’de evre Felsefesi Konusunda Temel Yaklaşımlar.” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:7 (2015), 133-155.
- Demir, Recep. “Doyumsuz Tüketim Arzusu ve evre Sorununa Kur’an çerçevesinde Bakış.” *Tarih Kùltür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1:4 (2012), 1-12.
- Demir, Şehmuz. “evre Sorunu ve Kur’an’ın evreye Yaklaşımı.” *Diyanet İlmî Dergi* 44:4 (2008), 75-88.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usùlü*. 47. baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Dindi, Emrah. *Arap Coğrafyası ve Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ebū Dāvūd es-Sicistānī. *Sunenu Ebī Dāvūd*. thk. Şu’ayb el-Arnaūṭ ve Muhammed Kāmil Karabelli. 7 c. Dimaş: Dāru’r-Risāleti’l-‘Alemiyye, 1430/2009.
- Ebū Ḥayyān el-Endelüsī. *el-Baḥru’l-Muḥīṭ fi’t-Tefsīr*. nşr. Sıdı Muḥammed Cemīl vd. 10 c. Beyrūt: Dāru’l-Fıkr, 1431-1432/2010.
- Ebu’s-Su’ūd. *İrşādu’l-‘Akli’s-Selīm ilā Mezāya’l-Kitābi’l-Kerīm*. thk. ‘Abdùlkādir Aḥmed ‘Atā. Riyāḍ: Mektebetu’r- Riyāḍi’l-Hadīse, tsz.
- Efil, Şahin. “Kur’an’da çevrenin Metafizik Temeli ve evre Ahlakı.” *evre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 2:205-215. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Yayınları, 2008.
- Erdem, Hüsamettin. “İnsan, evre ve Din.” *Dini Araştırmalar ve Kùresel Barış Sempozyumu*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. içinde 2:725-742. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Erdem, Hüsamettin. “İsraf, Tüketim ılgınlığı ve evre Kirliliği.” *evre ve Ahlak (Sempozyum)*. ed. M. Doğan Karacoşkun, içinde 285-301. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Eren, Mustafa. “evre Sorunları Karşısında Sorumluluk Etiği.” *Kelām Araştırmaları Dergisi* 13:1 (2015), 439-452.
- Erkoçođlu, Fatih. “Medine Coğrafyası ve Uhud Savaşı Üzerine Bazı Mùlahazalar.” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 15:1 (2011), 319-350.
- Ertürk, Mustafa. “evre Hakkındaki Bazı Hadislerin Güncel ve Evrensel Değeri.” *evre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 1:293-299. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Yayınları, 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*. ev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. 5. baskı. 2 c. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

- Evkuran, Mehmet. "Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine." *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 2:35-48. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- el-Ezrakî, Ebu'l-Velid. *Ahbâru Mekke ve mâ Cā'e fihā mine'l-Ā'sār*. thk. Rüşdî eş-Şâlih Melhas. 3. baskı. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983.
- Fahreddin er-Râzî. *et-Tefsîrû'l-Kebîr*. thk. Seyyid İmrân. 16 c. Kâhire: Dâru'l-Ĥadîs, 1433/2012.
- el-Fâkihî, Ebû 'Abdillâh. , *Ahbâru Mekke fî Qadîmî'd-Dehr ve Hadîsîh*. thk. 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Dehîş. Beyrût: Dâru Hıdır, 1414/1994.
- Foster, John Bellamy. *Savunmasız Gezegen Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*. çev. Hasan Ünder. 2. baskı. Ankara: Epos Yayınları, 2008.
- Görmez, Kemal. *Çevre Sorunları ve Türkiye*. 3. baskı. Ankara: Gazi Kitabevi, 2003.
- Güney, Emrullah. *Türkiye Çevre Sorunları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Güven, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar." *Birey ve Toplum (Dergi)* 4:8 (2014), 139-161.
- Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Hamidullah, Muhammad. *İslâm Peygamberi Hayatı ve Faaliyeti*. çev. Salih Tuğ. 2 c. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2003.
- Hazar, Fatma. "Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makasıdu's-Şeria Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zaruriyyat Kapsamına Alınması Hakkında)." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2022), 293-323.
- el-Hemdâni, Hasan b. Ahmed. *Şifatu Cezireti'l-'Arab*. thk. Muḥammed b. 'Alî el-Ekva'. San'â: Mektebetu'l-İrşâd, 1410/1990.
- el-Heysemî, Nüreddin. *Mecma'u'z-Zevâ'id ve Menba'u'l-Fevâ'id*. nşr. Hüsâmuddîn el-Ḳudsî. Kâhire: Mektebetu'l-Ḳudsî, 1352.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Alp Eker. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn 'Aşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 c. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atıyye. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muḥammed et-Ṭayyib. Mekke: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 20 c. Kâhire: Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muḥammed es-Selâme. 2. baskı. 8 c. Riyâd: Dâru Ṭayyibe, 1420/1999.
- İbn Mâce. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Râid b. Şabrî b. Ebî 'Alfe. 2. baskı. Riyâd: Dâru'l-Ḥadâra, , 1436/2015.
- İbn Şebbe. *Târîhu'l-Medîneti'l-Munevvere*. thk. Fehîm Muḥammed Şeltût. Cidde, 1399/1979.

- İbn Teymiyye, Taqıyyuddîn. *Mecmû'ü Fetâvâ*. nşr. 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Kâsım. 37 c. Medine: Vezâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbnu'l-'Arabî, Ebü Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ. 3. baskı, 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. nşr. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1423/2002.
- Karakaş, Ali. "Sünnet Açısından Çevre (Hayvan ve Bitkilerin Korunması)." *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4:5 (2017), 34-50.
- Karataş, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları: Medine Örneği." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 59-84.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Doğal Çevre Öğretisi." *Diyanet İlmî Dergi* 48:1 (2012), 93-120.
- el-Ḳâsımî, Cemâleddîn. *Tefsîru'l-Ḳâsımî el-Musemmâ Meḥâsinu't-Te'vîl*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Süd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Kavas, Ahmet. "Osmanlı'da Çevre Bilincinde Görülen Aksaklıklar Yanında Örnek Bir Davranış Olarak Ravza-i Mutahhara ve Kâbe'nin Temizliği: Ferâşet-i Şerife." *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 2:343-349. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Kaya, Osman. "Kur'an'a ve Sünnete Göre Çevre Bilinci ve Ahlakı." *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2016), 81-95.
- Kaya, Süleyman. "Çevre Konusunda Kur'ân'a Yaslanmanın Makûliyet Çizgisi ve Bunun Ötesinde Yeni Bir Şeyler Yapma Gereği." *Çevre ve Ahlak*. ed. İsmail Koyuncu vd. içinde 17-31. İstanbul: Çevre Vakfı, 2020.
- Keskin, İbrahim. "İslamın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Çevre ve Ahlak (Sempozyum)*. ed. M. Doğan Karacoşkun, içinde 187-200. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kışlalıoğlu, Mine ve Berkes, Fikret. *Çevre ve Ekoloji*. 3. baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Koçyiğit, Tahsin. "Medine'deki Uygulamalarından Hareketle Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Şubat 2013), 73-88.
- Koçyiğit, Yakup. "Dünyada Değişen Çevre Algısı ve İslam'ın Çevrecilik Anlayışı." *İlahiyat (e-Dergi)* 4 (2020), 63-76.
- Köroğlu, Cemile Zehra. "Tüketim Kültürü ve Çevre: İslam Perspektifinden Bir Değerlendirme." *Toplum Bilimleri (Dergi)* 7:14 (2013), 217-232.
- Köroğlu, Cemile Zehra ve Köroğlu, Muhammet Ali. "İnsan-Evren Diyalektiği Üzerine: İslami Perspektiften Bir Analiz." *Muhafazakâr Düşünce (Dergi)* 13:50 (2017), 53-70.
- Köylü, Mustafa. "Çevre Eğitimi: Dini Bir Yaklaşım." *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 2:165-188. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.

- Kurban, Yasin. "İslam Hukukunda Çevre - Mülkiyet İlişkisi." *EKEV Akademi Dergisi* 16:53 (2012), 209-222.
- Kurşun, Zekeriya. "Necid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:491-493.
- Kurt, Halil. "Suudi Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:580-581.
- el-Ğurtubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ğur'an*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 24 c. Beyrüt: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Küçükaşçı, Mustafa S. "Erken İslam Döneminde Medine Kuyuları." *Osmanlı'nın İzinde Prof.Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*. ed. Adem Koçal ve Zeynep Berktaş, içinde 2:259-270. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:244-245.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:432-437.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sakîf (Benî Sakîf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:10-11.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Tâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:443-447.
- Lecker, Michael. "İslâm Öncesi ve İslâm'ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine." çev. M. Mahfuz Söylemez. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:4 (Şubat 2003), 157-172.
- el-Makḍisî, Muḥammed b. Aḥmed. *A'ḥsenu't-Teḳâsîm fî Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*. thk. M. J. de Goeje. 3. baskı. Ḳâhire: Mektebe Medbûlî, 1411-1991.
- Mâturidî. *Te'vîlâtü'l-Ğur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- el-Mâveridî, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. nşr. Seyyid b. 'Abdulmakşûd b. 'Abdurrahîm. 6 c. Beyrüt: Dûru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bulûġi'n-Nihâye fî 'İlmi Me'âni'l- Ķur'an ve Tefsîrihî ve Aḥkâmihî ve Cümelin min Fünûni 'Ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Büşîḥî vd. 13 c. Eş-Şâriḳ/el-İmârâtu'l-'Arabîyyetu'l-Mutteḥide: Câmî'atu's-Şâriḳa, 1429/2008.
- el-Merâġî, Aḥmed Muştâfâ. *Tefsîru'l-Merâġî*. Ḳâhire: Şeriketu Mektebe ve Matba'atu Muştâfâ el-Bâbî, 1365/1946.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. thk. Aḥmed Ferîd. 3 c. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Muslim, Ebû Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc. *Şaḥîḫu Muslim*. 2 c. Riyâd: Dâru't-Ṭayyibe, 1427/2006.
- Nargül, Veysel. "İslam Hukukunda Çevrenin Savaş Sırasında Korunması." *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 223-249.
- Nargül, Veysel. "İslam Hukukunun Çevre Koruma Algısı Üzerine." *Çevre ve Ahlak (Sempozyum)*. ed. M. Doġan Karacoşkun, içinde 115-130. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. 2. baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

- en-Nevevî. *el-Minhâc fi Şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle Nâşirün, 1436/2015.
- Oğuzay, Fatih. "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri." *İslâmî İlimler Dergisi* 15:2 (2020), 215-242.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. 2. baskı. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Ökmen, Mustafa. "Politika ve Çevre." *Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Cevher vd. içinde 327-368. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2004.
- Önkal, Ahmet. "Ahnes b. Şerîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:174-175.
- Özalp, Hasan. "İslam Çevre Ahlakına Dair Bir Yöntem Denemesi." *Beytülhikme* 12:3 (2022), 623-643.
- Özdemir, İbrahim. "Kur'an ve Çevre." *İslâmî İlimler Dergisi* 1:2 (2006), 161-184.
- Öztürk, Levent. "Etiyopya (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11:491-496.
- Öztürk, Levent. "Necâşî Ashame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:476-477.
- Öztürk, Murat. "'İhtiyat mı? Korku mu?' Hz. Ömer'in (13-23/634-633) Deniz ve Denizciliğe Bakışı." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 72 (2020), 21-43.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*. 4. baskı. Ankara: Okulu Yayınları, 2013.
- Pakoğlu, Abdullah. "Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2012), 631-641.
- Râğıb el-İşfahânî. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Aḥmed Dâvüdî. 4. baskı. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Reşîd Rızâ, Muḥammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm / Tefsîru'l-Menâr*. 2. baskı. 12 c. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Roussopoulos, Dimitri. *Politik Ekoloji İklim Krizi ve Yeni Toplumsal Gündem*. çev. Fuat Dara Elhüseyni. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017.
- es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muḥammed İbn 'Âşûr, Nazîr es-Sâ'idî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî. 1422/2022.
- Sakallı, Talat. "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarındaki Çevre Bilincine Güncel Bir Bakış." *Çevre ve Ahlak (Sempozyum)*. ed. M. Doğan Karacoşkun, içinde 79-89. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2014.
- eş-Şan'ânî, 'Abdurrezzâk. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Muştafâ Muslim Muḥammed. 3 c. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1410/1989.
- es-Semerḳandî, Ebu'l-Leys. *Tefsîru's-Semerḳandî*. thk. 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- es-Semhüdî, Nürüddin 'Alî b. 'Abdillâh. *Vefâ'u'l-vefâ bi-Aḥbâri Dâri'l-Muştafâ*. thk. Kâsım es-Sâmerrâi. Mekke: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâşî'l-İslâmî, 1422/2001.
- Sezer, Özcan. "Çevre Sorunları Karşısında Batı ve İslam Düşüncesinin Çevre Etiği Yaklaşımlarının Karşılaştırılması." *Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi*

- Bildiriler Kitabı*. ed. Hasan Meydan, içinde 37-50. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sufyân eş-Şevrî. *Tefsîru Süfyân eş-Şevrî*. thk. İmtiyâz ‘Alî Arşî. Beyrüt: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Türki. 16 c. Kahire: Merkezü Hicr li’l-Buḥûş ve’d-Dirâsât, 1424/2003.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Şu‘ayb el-Arnaûṭ. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1429/2008.
- eş-Şevkânî, Muhammed ‘Alî. *Fetḥu’l-Kadîr el-Câmi‘ beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min ‘İlmi’t-Tefsîr*. 6 c. Dimaşq: Dâru’l-Kelimi’t-Ṭayyib, 1419/1998.
- et-Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Āyi’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turki. 24 c.. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- et-Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîḥu’t-Taberî Târîḥu’r-Rusul ve’l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu’l-Faḍl İbrâhim. 2. baskı. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1387/1967.
- Ṭaḳkûş, Muhammed Suheyl. *Târîḥu’l-‘Arab Ḳable’l-İslâm*. Beyrüt: Dâru’n-Nefâis, 1330/2009.
- et-Tirmizî. *el-Câmi‘u’l-Kebîr*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. 6 c.. Beyrüt: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1996.
- Türer, Celal. “Pragmatik Çevre Etiği.” *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi. 2:135-146. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Tüysüz, Cem ve Hira, Zehra. “Hz. Muhammed Döneminde Medine’de İktisadî Hayat.” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 447-484.
- Vâhidî. *et-Tefsîru’l-Basîṭ*. thk. Abdul‘azîz Sattâm Āl-i Su‘ûd vd. Riyâḍ: Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yaḥyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. nşr. Hind Şelebî. 2 c. Beyrüt: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yâḳût el-Ḥamevî. *Mu‘cemu’l-Buldân*. Beyrüt: Dâru Şâdir, 1397/1977.
- Yapıcı, Süleyman. “İslâm ve Çevre - İnsan ve Çevre.” *Çevre ve Ahlak (Sempozyum)*. ed. M. Doğan Karacoşkun, içinde 567-584. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Yaran, Cafer Sadık. “İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi.” *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi, içinde 2:121-133. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Rûm Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:230-231.
- Yaylı, Hasan ve Yashıkaya, Refik. “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji.” *International Journal of Sport Culture and Science* 3:Special Issue 3 (2015), 452-465.
- Yedi yıldız, M. Asım. “Osmanlı Toplum ve Çevre.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2008), 147-158.

- Yıldırım, Zeki. "Kur'an ve Çevre Sorunları." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 67-100.
- Yıldız, Kazım, Şengün Sipahioğlu ve Mehmet Yılmaz. *Çevre Bilimi*. 2. baskı. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2005.
- ez-Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuḥ*. thk. Abdulcelil Abduḥ Şelebî. 5 c. Beyrüt: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- ez-Zemaḥşerî. *El-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl: Keşşâf Tefsiri: (Metin-Çeviri)*. çev. Murat Sülün vd. 6 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'de Hadis Kullanımı ve Yorumu*

ŞUAYİP SEVEN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Türkiye
suayip.seven@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5034-9679>

Öz

Hadislerin kullanımı ve yorumu, şahıstan şahsa ve ele alındıkları bağlama göre farklılık arz edebilmektedir. Bundan dolayı bir âlimin hadis kullanımı bütün eserlerinde aynı olmamış, konunun ait olduğu bilim dalı, eserlerinin hitap kitlesi ve amacına göre farklılık arz edebilmiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) fıkıh eserinde hadislerle yaklaşımı ile felsefi/kelami eserlerinde hadislerle yaklaşımı arasındaki farkta görülmektedir. İbn Rüşd felsefe ve fıkıh gibi birbirine uzak görünen iki farklı alanda eserler vermiş ve *kadı-filozof* kimliğini kendisinde uzlaştırmış nadir İslam düşünürlerinden biridir. Peki kadı İbn Rüşd, hadislerle yaklaşımında filozof İbn Rüşd'ün felsefi nosyonundan tamamen uzaklaşmış mıdır? Kanaatimizce İbn Rüşd, fıkıh yaparken fıkıhın usul ve kaidelerine bağlı kalmakla birlikte, felsefi bakış açısını imkân ölçüsünde kullanmaya gayret etmiştir. Bu, onun hükümleri akılla anlaşılabilir ve akılla anlaşılmayan şeklinde iki gruba ayırmasında, külli kaideleri ayet ve hadislerin anlaşılmasında kriter kabul etmesinde ve İslami hükümlerin maksatlarını iffetli, adaletli, şecaatli ve cömert olmak gibi erdemler ile (*el-faḍā'ilu'l-erba'a*) ilişkilendirmesinde görülebilmektedir. İbn Rüşd, hiç şüphesiz yüksek analitik ve sistematik düşünce kabiliyetini hadislerin seçimi ve yorumunda da gösterebilmiştir. Peki filozof ve fakih kimliğini ispat etmiş İbn Rüşd'den bir hadis âlimi olarak bahsetmek mümkün müdür? O, hadislerin yorumunda rasyonel ve makasatçı bir yol takip etmiş midir? Maliki mezhebinin *'Amel-i ehl-i Medīne* ve *mesāliḥ-i mursele* metotlarına ve Hanefilerin hadis yorumlarına karşı tutumu ne olmuştur? İhtilaflı hadislerin *telfik*inde özgün çözüm yolları sunabilmiş midir? Bu çalışmada bu sorulara İbn Rüşd'ün filozof ve fakih kimliğinin hadislerin kullanım ve yorumuna olan etkisi bağlamında kendisinin *Bidāyetu'l-Muctehid* isimli eseri kapsamında cevaplar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, Hadis-Uşulu'l-Fıkıh ilişkisi, Hadis-Felsefe ilişkisi.

Ibn Rushd's Use and Interpretation of Hadith in *Bidāyat al-Mujtahid* Abstract

The use and interpretation of hadith can vary from person to person and depending on the context in which they are considered. Therefore, a scholar's use of hadith may not be the same in all of his works, and may vary depending on the academic discipline to which the subject belongs, the target audience of his works, and their purpose. One of the most striking examples of this is the difference between Ibn Rushd's (d. 595/1198) approach

to hadith in his works of fiqh and his approach to hadith in his philosophical/theological works. Ibn Rushd was one of the rare Islamic thinkers who wrote works in two seemingly distant fields, philosophy and *fiqh*, and reconciled his identity as a judge-philosopher. So, in his approach to hadith, did the qādī Ibn Rushd completely deviate from the philosophical notion of the philosopher Ibn Rushd? In our opinion, Ibn Rushd tried to use his philosophical point of view as much as possible while adhering to the rules and principles of *fiqh*. This can be seen in his division of rulings into two groups, those understood by reason and those not understood by reason, his acceptance of general rules as criteria for understanding verses and hadiths, and his association of the purposes of Islamic rulings with virtues such as chastity, justice, courage, and generosity (*al-faḍā'il al-arba'a*). Undoubtedly, Ibn Rushd was able to demonstrate high level of analytical and systematic approach in the selection and interpretation of hadiths. So, is it possible to speak of Ibn Rushd, who has proven his identity as a philosopher and jurist, as a hadith scholar? Did he follow a rational and purposive path in the interpretation of hadiths? What was Ibn Rushd's attitude towards the methods of *'amal ahl al-Madīna* and *al-maṣāliḥ al-mursala* of the Mālikī school and the interpretations of hadith by the Ḥanafīs? Was he able to offer original solutions to the reconciliation of conflicting hadiths? This study will seek answers to these questions within the context of the impact of Ibn Rushd's identity as a philosopher and jurist on the use and interpretation of hadiths in his work *Bidāyat al-Mujtahid*.

Keywords: Ḥadīth, Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, The Relationship between Ḥadīth and Uṣūl al-Fiqh, The Relationship between Ḥadīth and Philosophy.

Giriş

Ülkemizde İbn Rüşd'ün hadis kullanımı ve yorumlarında takip ettiği esaslara dair bu zamana kadar kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır.¹ Yakın zamanda yayımlanan bir makalede Demirtürk İbn Rüşd'ün hadisçiliğini ve hadislerle ilgili değerlendirmelerini ele almış ve bu konuda bir doktora tezi hazırladığını belirtmiştir.² Demirtürk, söz konusu makalesinde hadislerin tespiti ve anlaşılmasında ulema arasında baş gösteren ihtilaflara dair İbn Rüşd'ün yaklaşımlarını beş temel başlıkta incelemiş, ihtilaf sebeplerini ve buna dair İbn Rüşd'ün çözüm önerilerini örnekler üzerinden göstermiştir. Zāyid el-Hebī, "Esbābu İhtilāfi'l-Fuḳahā" 'inde İbn Rüşd el-Ḥafid ve Eşeruhā'l-Fıḫhī", adlı doktora çalışmasında İbn Rüşd'ün fıkhi ihtilafları hangi sebeplere dayandırdığını konu edinmiş, İbn Rüşd'ün hadis kullanım ve yorumlarında öne çıkan özellikleri konusunda yoğunlaşmamıştır.³ Bu çalışmada ise İbn

* Makaleyi okuyan Şahban Yıldırım'er'e ve makalenin anonim hakemlerine kıymetli görüş ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim.

¹ İbn Rüşd'ün felsefi/kelami eserlerindeki hadis kullanımına dair bk. Şuayip Seven, "İslam Filozoflarının Hadis Yorumları-İbn Rüşd Örneği-", 3: 251-271.

² Muhammet Fatih Demirtürk, "Bidāyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri," 497-526.

³ Zāyid el-Hebī Zeyd el-Ā'zamī, "Esbābu İhtilāfi'l-Fuḳahā" 'inde İbn Rüşd el-Ḥafid ve Eşeruhā'l-Fıḫhī", (doktora tezi), 23-299.

Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı eseri, onun hadislerin kullanım ve yorumunda gösterdiği özgünlük açısından incelenecektir. Hadislere bakışındaki özgünlük beklentimiz, öncelikle İbn Rüşd'ün aklı ve nakli aynı kaynağın iki farklı tezahürü görüyor olmasına müstenittir. Zamanının taklitçi fakihleri ile mücadelesi, mezhep taassubundan uzak oluşu, içtihat özgürlüğünü savunması, makasitçi ve rasyonel eğilimleri bu beklentimizi güçlendirici diğer unsurlardır. Biyografisine kısa bir bakış onun çok yönlü bilimsel nosyonunu gözler önüne sermektedir.

İbn Rüşd, 520/1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, 595/1198 yılında Merakeş'te vefat etmiştir. 565 yılında Sevilla (İşbiliye) kadılığı ve 567 yılında Kurtuba baş kadılığına getirilmiştir. İbn Bâce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'den (ö. 581/1185) ders aldığı bilinmektedir.⁴ Aristo şerhleri ile meşhur olmuş İbn Rüşd, aynı zamanda babası Ebū'l-Ḳāsım'a İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ını ezbere okumuştur. Muslim şarihi el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi döneminin Maliki âlimlerinden fıkıh dersi almıştır. Çocuk yaştan itibaren başladığı ilmî meşguliyetine sadece babasının vefatı gecesinde ara verdiği rivayet edilir.⁵

İbn Rüşd, Aristo'ya yaptığı şerhlerden dolayı "Tabiat Aristo ile; Aristo, İbn Rüşd ile anlaşılır." söylemi yaygınlık kazanmıştır.⁶ Dante (ö. 1321), *İlahi Komedya*'sında İbn Rüşd'ü "büyük şarih" olarak över.⁷ Ernest Renan (ö. 1892), Avrupa'yı yüzyıllardır tesiri altında bırakmış *İbn Rüşdçülük* (L'Averroisme) adında bir felsefi akımın varlığından bahsetmektedir.⁸

İbn Rüşd'ün şöhreti henüz hayatta iken yaşadığı Endülüs bölgesini aşmıştır. Bunun en büyük göstergesi Faḥreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) İbn Rüşd ile buluşmak için İskenderiye'den Endülüs'e gitmek amacıyla girişimlerde bulunduğu dair rivayetlerdir. Şam bölgesi âlimlerinden Tâceddîn İbn Ḥameveyh de (ö. 642/1244) İbn Rüşd ile görüşme girişimlerinde tıpkı Râzî gibi başarılı olamamıştır. Bunların dışında Mısır'da Yahudi âlim İbn Meymûn/Maimonides (ö. 601/1204) örneğinde olduğu gibi

⁴ Bk. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, 20: 288-292.

⁵ Burhâneddîn İbn Ferḫûn, *ed-Dibâcû'l-Muzḥeb fî Ma'rifeti E'yâni 'Ulemâ'î'l-Mezḥeb*, 258.

⁶ "La Nature Interprétée par Aristote-Aristote Interprété par Averroès," Bk. Ernest Renan, *Averroès et L'Averroisme*, 58.

⁷ Dante, her ne kadar İbn Rüşd'ü *büyük şarih* (Averroès che 'l gran comento feo) şeklinde övse de esasında o İbn Rüşd'ü İbn Sînâ, Selâḥaddîn Eyyûbî, Sokrat ve Platon gibi Hristiyan olmadıkları hâlde faziletli olan ve bundan dolayı Limbus adında cehennem nispeten daha rahat bir alanında bulunacak diğer şahıslar arasında zikreder. Bk. Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*, 23; Ḥammâdî el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 23.

⁸ Ernest Renan, *Averroès et L'Averroisme*, 137-347.

uzaklarda İbn Rüşd'ün eserlerini okuyarak kendilerini İbn Rüşd'ün öğrencisi gören âlimler de olmuştur.⁹

İbn Rüşd, felsefi eserlerinin yanında muhtemelen kadılık döneminin tecrübelerinin bir semeresi olarak telifi uzun yıllar almış *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı bir fıkıh kitabına sahiptir.¹⁰ *Bidāyetu'l-Muctehid*'i telif etmekle o, şahsında kadılık ve filozofluk sıfatlarını meczetmiştir. Bu durum onun felsefe ve şeriatı iki süt kardeş olarak görmesi ile yakından alakalıdır.¹¹ Onun bu tutumu, çevresindeki klasik Maliki fikhını takip eden fukahanın tepkisini çekmiştir. “Zühre yıldızına ilahi özellikler atfettiği iddiasıyla Allah'a şirk koşma, Kur'an'da zikri geçen 'Âd kavminin helâkini inkâr etme” gibi ithamlara maruz kalmış ve sonunda döneminin hükümdarı Manşûr tarafından Elîsâne'ye (Ellisâne, Lucena) sürgün edilmiş ve kitapları yakıtılmıştır.¹²

İbn Rüşd, taklit esaslı dinî düşünceyi reddetmiş, temel İslami prensipler çerçevesinde içtihat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun, dedesi Ebû'l-Velîd Muhammed (ö. 520/1126) hakkında aktardığı şu anekdot, çevresindeki taklit taraftarı fukaha arasında yaşadığı ızdırabı anlamamıza katkı sağlar niteliktedir. Bilindiği gibi İslam hukukunda taammüden öldürülen maktulün yakınlarına, katilin öldürülmesi ya da diyet karşılığında serbest bırakılması şeklinde muhayyerlik hakkı tanınmıştır. Bu bağlamda maktulün yakınlarının iki seçenek arasında tercih yapamayacak yaşta küçük çocuklar olması hâlinde nasıl hareket edileceği ulema arasında tartışma konusu olmuştur. İbn Rüşd böylesi bir durumun dedesi zamanında Kurtuba'da yaşandığını belirtir. Buna göre fakihler meşhur rivayete göre küçük çocukların büyümesi beklenmeden katilin öldürülmesi gerektiği yönünde fetva vermiş, dedesi ise kıyasa göre hareket etmiş çocukların büyümesine kadar katilin cezasının tehir edilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Rüşd, aşırı taklit taraftarı insanların dedesine bu fetvasından dolayı eleştirisi ve hakaretlerde bulunduğunu belirtir.¹³

⁹ Hammādî el-Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulûmu's-Serîati'l-İslâmiyye*, 21.

¹⁰ Ferâğ kaydında yer alan *Bidāyetu'l-Muctehid*'i yirmi yılı aşkın bir sürenin sonucunda 584/1188-1189 yılında sonlandırdığı bilgisine bakılırsa, eserine ilk başladığı tarih İsbiliye ve Kurtuba kadılığı dönemine denk gelmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:326; H. Yunus Apaydın, “İbn Rüşd,” *DİA*, 20: 288-292.

¹¹ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, 67.

¹² Hammādî el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulûmu's-Serîati'l-İslâmiyye*, 191; Karlığa, “İbn Rüşd,” *DİA*, 20: 288-292.

¹³ Dede İbn Rüşd bu durumu, “Kendinizi öldürmeyin (4/en-Nisâ':29)” ayetinin genel hükmü ve canını malı (diyet) karşılığında kurtarabilecek bir şahsın durumuna kıyas etmiştir. Buna göre aç kalan bir insanın yanında kendini doyuracak kadar bir yemeği satın alabilecek parası varsa o yemeği parasıyla satın alması gerekir. Söz konusu aç kalmak değil de katilin durumunda olduğu gibi mal (diyet)

1. Bir *Hilāf* Kitabı Olarak *Bidāyetu'l-Muctehid*

İbn Rüşd'ün hadislere bakışını anlamak için, onun *Bidāyetu'l-Muctehid*'de takip ettiği metodu çok iyi kavramak gerekir. Bu bağlamda onun daha önce kaleme almış olduğu *ed-Đarūrī*'de yer alan konuyu tamamlayıcı nitelikteki bilgiler de önem arz etmektedir.¹⁴ Bununla birlikte *Bidāyetu'l-Muctehid*'de, *Đarūrī*'de olduğu gibi konular sadece usul kaideleri temelinde değil, somut hadis rivayetleri ve bunların sıhhati ve yorumları üzerinden değerlendirildiği için *Bidāyetu'l-Muctehid* İbn Rüşd'ün hadis kullanım ve yorumunda takip ettiği esasları araştırmaya daha elverişlidir.¹⁵

Öncelikle *Bidāyetu'l-Muctehid*'in, bir mezhebin görüşlerinin bâblar altında anlatılıp savunulduğu bir fıkıh kitabı olmadığı, mezhepler ve ulema arasındaki ihtilafı, bunların dayandığı temel prensipleri (*el-aşl/el-uşül*) esas alarak açıklamayı hedefleyen *'ilmu'l-hilāf* literatürüne ait bir kitap olduğu bilinmelidir. Bu yönüyle İbn Rüşd, esasında her mezhebin hükümlerindeki temel fıkhi dayanakları göstermeyi amaçlamış ve ileride çıkacak muhtemel sorunların bu temel ilkelere kıyasla çözülebileceğini söylemiştir.¹⁶ Kendisi de *Bidāyetu'l-Muctehid*'i bitirdikten sonra Mâliki mezhebinin asıl kurallarından (uşül) hareketle, Maliki mezhebinin furû meselelerini ele alacağı bir kitap yazmayı hedeflediğini bildirir.¹⁷ İbn Rüşd, 'Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) kendisinin benimsediği bu metodu doğru uyguladığını, bundan dolayı İmâm Mâlik'in temas etmediği sonradan çıkan fıkhi meseleleri Maliki mezhebinin prensiplerini işleterek çözebildiğini belirtir.¹⁸

Kadınların imamlık yapıp yapamayacağına ilişkin değerlendirmelerinde o, Ebû Şevr (ö. 240/854) ve eṭ-Ṭaberī'nin (ö. 310/923) cumhurun görüşünün aksine kadınların imametini mutlak anlamda kabul ettiklerini aktardıktan sonra, bu konunun şeri delillerce belirlenmediğini (*meskûnun 'anh*) ifade edip bu konu hakkında spekülasyonlara girmekten geri durur. O, mukaddimesinde vurguladığı üzere, "Bizim bu kitaptan (*Bidāyetu'l-Muctehid*) maksadımız, hakkında şeri delillerin varit olduğu (*el-mes'îlu'l-*

karşılığında canını kurtarmak ise maktulün yakınlarının tanıyabileceği bu haktan katili mahrum bırakmamak gerekir. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:306.

¹⁴ Bu kitabın, hicri 552 yılında tamamlandığını dikkate aldığımızda İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'den önce yazdığı erken dönem eserlerinden olduğunu söyleyebiliriz. Bk. İbn Rüşd, *ed-Đarūrī fî Uşûli'l-Fıkh ev Muhtaşari'l-Mustaşfâ*, 146.

¹⁵ İbn Rüşd, *ed-Đarūrī fî Uşûli'l-Fıkh ev Muhtaşari'l-Mustaşfâ*, 17.

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:420.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:269; 4:363; İbn Ferhûn, *ed-Dibacu'l-Muzheb fî Ma'rifeti E'yâni 'Ulemâi'l-Mezheb*, 258.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:269.

mesmū'a) ya da şeri deliller ile yakından irtibatlı meseleleri ele almaktır.” diye ekler.¹⁹

1.1. Fıkıh ve Hadis Usulü Kaidelerine Riayeti

İbn Rüşd, hadisler arasındaki ihtilafı değerlendirirken hem fıkıh usulünün kurallarına hem de hadis ilminde yaygın *telfîk* metotlarına yüksek derecede hâkim olduğunu gösterir.²⁰ Bu, onun şu iki hadise dair yaptığı değerlendirmede görülmektedir. Bunlardan ilki Enes’in rivayet etmiş olduğu *merfū'* hadistir: “İmam kendisine tabi olunmak için vardır. Rükû yaptığında, cemaat de rükû yapar, rükûdan kalktığında cemaat de rükûdan kalkar. İmam ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ dediğinde, cemaat ‘*rabbenā leke'l-ḥamd*’ der.”²¹ Buna karşılık İbn Ömer, Hz. Peygamber’in namazı hakkında şu bilgileri verir: “O, namaza başlarken, ellerini omuz hizasında kaldırırdı. Rükûdan kalkarken aynı şekilde ellerini kaldırırdı ve ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ *rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ derdi.”²² Bu iki hadis arasındaki ihtilafın *telfîk*ine dair o, şu uzun değerlendirmede bulunur:

Enes’in hadisinin zahir anlamını (*mefhūmu'l-ḥadîs*) tercih edenler, ne cemaatin ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’, ne de imamın ‘*rabbenā leke'l-ḥamd*’ demeyeceğini söylemişlerdir. Bu anlama şekli, *delîlu'l-ḥiṭâb* türü bir anlamadır. Zira burada bahsi geçmeyen hüküm (ḥukmu'l-meskût), teleffuz edilen hükmün *mefhūmu'l-muḥâlif*inden çıkarılmıştır. İbn Ömer’in hadisini tercih edenler ise imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ diyeceğini, cemaatin ise imamın ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ sözüne tabi olmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bu anlamı onlar hadis, ‘İmam kendisine tabi olunmak için vardır.’ ifadesinin genel anlamından çıkarmışlardır. Bu iki hadis arasını uzlaştırmaya (cem') çalışanlar ise bu konuda imam ile cemaati farklı değerlendirmiştir. Bu konuda esasında söz konusu olan, Enes’in hadisinde *delîlu'l-ḥiṭâb* ile karar verilmiş olması ve buna göre imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’, cemaatin ise ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ demeyecekleri kanaatidir. İbn Ömer’in hadisi ise açık *nas* hükmündedir ve imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ diyeceğini ortaya koyar. Bu durumda *nassın*, *delîlu'l-ḥiṭâba* tercih edilmesi gerekir. Zira açık *nas*, *delîlu'l-ḥiṭâb*dan daha güçlü bir delildir. Bununla birlikte, Enes’in hadisinin genel anlamına (‘*umūm*’) göre cemaatin ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ demesi, *delîlu'l-ḥiṭâb*ına göre ise dememesi gerekir. Ancak genel anlam, *delîlu'l-ḥiṭâb*dan daha güçlü bir delildir. Aynı zamanda

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:355; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:229.

²⁰ İbn Rüşd’ün *Darûr*’deki fıkıh usulüne dair görüşleri için Bk. Hatice Alsaç, “ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı”, (yüksek lisans tezi).

²¹ el-Buḥārî, el-Cemā'a ve'l-İmāme, 45 (no. 689); Muslim, Şalāh, 19 (no. 411).

²² el-Buḥārî, Şifatu's-Salāh, 3 (no. 702); Muslim, Şalāh, 9 (no. 390).

genel anlamın güçlü ve zayıf oluşu değişkendir. Bundan dolayı kimi *delīlu'l-ḥiṭāb*, kimi genel anlamdan güçlüdür. Cemaatin ne söylemesi gerektiğini tespit etmek esasında tamamen ichtihadidir.”²³

Ḍarūrī'de usul-i fikhī bir alet ilmi olarak gören İbn Rüşd,²⁴ bu satırlarda fikhī usulünün kavram ve metoduna yüksek derecede hâkim olduğunu göstermekle birlikte, fikhī mahza mekanik çıkarımlara hapsedmemiş, hangi alanlarda ichtihadın söz konusu olabileceğine işaret etmiştir.

Öte taraftan İbn Rüşd, *muḥtelifu'l-ḥadīs* ilmindeki *nesh*, *tercīh*, *cem'* gibi metotlara ciddi düzeyde hâkimdir. O, mezhepler arası görüş ayrılıklarını eserinin birçok yerinde ilgili hadislerin rivayeti ve anlaşılmasındaki ihtilaf ile izah eder. Bundan dolayı, “Bu konuda fukahanın farklı düşünmelerinin sebebi, farklı hadisleri esas almalarıdır.”²⁵ ya da “Bu konudaki ihtilaflarının sebebi ilgili hadislerin sıhhati ve zayıflığı konusunda farklı görüşte olmalarıdır.”²⁶ türü ifadeleri çokça zikreder. Hadislerin muarazasında ise âlimlerin *nesh*, *tercīh*, *cem'* ve *binā'* metotlarını uyguladıklarını belirtir. Tearuz eden hadislerle ilgili olarak *nesh*in tespit edilememesi durumunda *tercīh*, *cem'* ve *berātu'l-aşliyye* kaidelerine işaret etmiştir. O, genel bir kural olarak hadislerin sahih olması şartıyla *cem'* metodunun *tercīh*den önce geldiğini vurgular.²⁷ Bununla birlikte İbn Rüşd, hadisler arasındaki ihtilafların çözümüne dair yaptığı açıklamalarda büyük ölçüde, ulemanın görüşlerini nakledici bir pozisyonu tercih etmiş, bunlar arasında hangisinin daha isabetli olduğunu belirtmek ya da farklı bir çözüm önermekten genellikle geri durmuştur. Bu durum, onun oruçlu kimsenin hacamat yaptırıp yaptıramayacağına dair hadisler için yaptığı açıklamalarında görülmektedir. Buna göre söz konusu hadislerdeki ihtilaf üç farklı yol takip edilerek çözülmeye çalışılmıştır. *Tercīh* metodunu uygulayanlar orucun bozulacağını söyleyen Şevbân hadisini, orucun bozulmayacağını ifade eden İbn Abbās hadisine tercih etmişlerdir. Çünkü Şevbân hadisi yeni bir hükmü vacip kılan (*mūcib*) hadisken, İbn Abbās rivayeti yasağı kaldıran (*rāfi'*) bir anlamı haizdir. Ameli vacip kılan sabit bir *nas*, ancak kendisinden daha güçlü başka bir *nasla* kaldırılabilir. Buna göre Şevbân'ın hadisi sahihtir ve kendisi ile ameli vacip kılmaktadır. İbn Abbās'ın hadisine gelince o, *nāsiḥ* de olabilir,

²³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:367.

²⁴ “İbn Rüşd ilimleri; nazari ilimler, ameli ilimler ve bu ikisinde zihni doğruya ulaştırarak kanunların bilgisi olarak üç gruba ayırır. Üçüncü grupta yer alan usul-i fikhī bir alet ilmi olup, amacı amel ya da itikat değildir. Usul-i fikhīn içerdiği ilkelerin doğruyu bulmadaki rolünü İbn Rüşd, hatadan emin olmak için pergel ve cetvel kullanmaya benzetmiştir.” İbn Rüşd, *ed-Ḍarūrī*, 35.

²⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:87.

²⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:153.

²⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

mensūh da. Bu belirsizlik, şüpheli bir durumdur. Şüphe ise ne bir ameli vacip kılar ne de bir amelin hükmünü ortadan kaldırabilir. Bu durum şüpheye hüküm hakkı tanımayanların düşüncesine göre böyledir. *Cem'* metodunu uygulayanlar ise, Şevbân hadisindeki nehyi mekruh şeklinde, İbn Abbâs hadisini ise yasağın kaldırılması şeklinde yorumlamıştır. Üçüncü metot ise tearuz hâlinde her iki hükmün de geçersiz sayılacağı ve eşyada *aşl* olanın *ibâha* olduğu hükmünü uygulayanların çözüm yoludur. Buna göre hacamat orucu bozmaz.²⁸ İbn Rüşd, *cem'* ile *binâ'* arasında ayırım yapar ve *binâ'* yoluyla ihtilafı çözen kişinin (*el-bānī'*) gerçekte hadisler arasında bir tearuz görmediğini ve bu bakış açısına göre hadislerin arasını uzlaştırdığını belirtir. Normal *cem'* metodunu uygulayan kişi ise (*el-cāmī'*) zahirde bir tearuzun varlığını kabul ettiğini ifade eder.²⁹

1. 2. Mezhep Taassubundan Uzaklığı

*Bidāyetu'l-Muctehid'*de sıklıkla kullanılan *el-cumhūr* ya da *fuḫahā'u'l-emşār* ifadeleri İbn Rüşd'ün kendisini herhangi bir mezhebin görüşüyle sınırlamadığını göstermektedir. İbn Rüşd, *cumhūr* ile sadece Ebū Ḥanīfe, Mālik ve Şāfi'yi kastettiğini söylese de³⁰ eserinin birçok yerinde Ahmed b. Ḥanbel'in fıkhi görüşlerine *cumhūr* kavramının kapsamı içinde yer vermiştir. *Fuḫahā'u'l-emşār* ile dört mezhep imamı dahil Evzā'ī, Şevrī, İshāk, Ebū Şevr, Dāvūd ez-Zāhirī, eṭ-Ṭaberī ve Ebū 'Ubeyd gibi büyük İslam merkezlerinde fetvaları ile kabul görmüş geniş ulema grubunu kastetmektedir.³¹ Bununla birlikte o, bu âlimlerden hiçbirisi hakkında "imamımız" ya da "ashabımız" gibi onlara bağlılık ve aidiyet bildirecek ifadeler kullanmaz. Kimi yerde hadisin Malikilerin görüşü değil, Hanefilerin görüşünü desteklediğini ifade etmekten çekinmez.³² İbn Rüşd'ün mezhep taassubu göstermediğini onun "Ölmüş hayvanın eti size haram kılınmıştır."³³ ayetine ilişkin Hanefilerin görüşünü eleştirmeden aktarmasında da görmekteyiz. İbn Rüşd, bu ayetin genel hükmünden, "Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir." hadisi ile denizde ölmüş balıkların istisna tutulduğunu belirtir ve Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşe katılmadığını söyler. İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin ayetin genel hükmünü bu hadise tercih ettiğini ve bunun ayetin *kat'ī*, hadisin ise *zannī* olması ile alakalı olduğunu söyler. Ayrıca Ebū Ḥanīfe'nin, kendi görüşüne muarız Cābir

²⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:156.

²⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:157.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

³¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:212.

³² "Fīhi ḥucctun li Ebī Ḥanīfe fī nneḥāsete tuzālu bi ḡayri'l-mā'i ve huve ḫilāfu kavli'l-Mālikiyye", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:204.

³³ 5/el-Māide:3.

hadisinde geçen kıyıya vurmuş balının yenmesine Hz. Peygamber'in cevaz vermesini, balığın ölü olarak kıyıya gelmesi ile değil, kıyıya vurmasından dolayı denizin kenarında susuz alanda ölmesiyle açıkladığına dikkat çeker.³⁴

Eserinin birçok yerinde o, konuya “Ulema bu konuda ihtilaf etmiştir. ” diyerek başlar ve akabinde “İhtilaflarının sebebi şudur” diyerek açıklamalarda bulunur. O, ihtilaf sebepleri arasında hadislerin sıhhatinin farklı tespiti, hadis-amel ya da hadis-kıyas çatışması, lafızların delaletlerinin farklı değerlendirilmesi gibi çok çeşitli tearuz sebeplerinden bahseder.³⁵ İbn Rüşd mezheplerin görüşlerini onların esas aldıkları ayet ve hadislerle birlikte aktarır ve mezhep taassubu göstermez.³⁶ Bu durum, onun *şāhibu't-tertibi*n kazaya kalmış namazlarının kılınmasında *tertibi* şart koşan Maliki görüşünü reddedip, *tertibi* mustehab gören Şafii mezhebini savunmasında açıkça görülmektedir.³⁷ Naklettiği farklı mezhep görüşleri arasında çoğu yerde bir tercihte bulunmaması da onun mezhep taassubundan uzak oluşuyla alakalıdır. Örneğin evi mikat mahallinin altında yani *hil* bölgesinde kalan kişinin nerede ihrama gireceğine ilişkin görüşleri etraflıca aktarır ve kendisini bu görüşler arasında herhangi bir yerde konumlandırma ihtiyacı duymaz:

Cumhur ulema bu şahsın evinde ihrama girmesi gerektiğini söylemiştir. Buna karşılık en faziletli olanın ihrama evinden mi yoksa daha geriye çıkıp gerçek mikat mahallinden mi girmesi gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şāfi'î, Ebū Hānife, Şevrî ve daha başka bir grup, faziletli olanın evinde ihrama girmesi gerektiğini ancak mikat mahallinde girmesine de ruhsat olduğunu söylemişlerdir. Mâlik, İshāk ve Aḥmed ise faziletli olanın mikat mahalline gidip ihrama girmesi olduğu görüşünü savunmuşlardır. Mikat mahallinden ihrama girmenin faziletli olduğunu söyleyenler bu konuda varit olan hadislere dayanmışlar ve bunu Hz. Peygamber'in tesis ettiği bir kural (*sunne*) olarak yorumlamışlardır. Diğer görüşe sahip olanlar ise bu konuda İbn Abbās, İbn Ömer, İbn Mes'ūd gibi sahabilerin uygulamalarını esas almışlar ve onların sünneti daha iyi bilecekleri görüşünden hareket etmişlerdir. Zahiriler ise farklı yönde bir icma olması durumu hariç, ihramın ancak mikat mahallinde caiz olacağını savunmuşlardır.³⁸

³⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 1:195. Daha fazla bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, “Deniz Ürünlerinin Hükümü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi,” 175-200.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 2:85.

³⁶ Cengiz Kallek, “Bidāyetü'l-Muctehid,” *DİA*, 6: 133-124.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 1:437.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 2:230.

İbn Rüşd, görüldüğü gibi burada Maliki mezhebi de dahil olmak üzere herhangi bir görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında görüş belirtmeden ulema arasında çıkan ihtilafın sebeplerini açıklamakla yetinmektedir.

2. İbn Rüşd'ün Hadis Kaynakları

Bidāyetu'l-Muctehid'de verilen ravi ve sened bilgilerine bakıldığında okuyucuda İbn Rüşd'ün hadis musannefatına ciddi oranda vâkif olduğu izlenimi uyanmaktadır. Burada öncelikle onun hadis ilminde derin vukufiyetine delalet edecek bilgilere yer verilecek, daha sonra bu bilgilerin edinilmesinde onun İbn 'Abdilber'den etkilenmiş olma ihtimaline dikkat çekilecektir.

Başta el-Buḥārī ve Muslim'in *Şaḥīḥ*'leri ve Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ı olmak üzere İbn Mâce'nin *Sunen*'i hariç üç büyük *sunen* kitapları onun sıklıkla kullandığı hadis kaynakları arasında yer alır. İbn Rüşd'ün, "Mâlik'in *mursel* olarak naklettiği bu hadisi 'Abdurrazzâk *musned (merfû' muttaşıl)* olarak rivayet etmiştir." türünden ifadeleri ilk bakışta onun hadis ilminde derinlik sahibi olduğu izlenimi uyandırmaktadır.³⁹ Kimi rivayetlerde lafızların raviye mi yoksa Hz. Peygamber'e mi ait olduğu sorusunu sormuş, konuyu lafızların *ıdṭirâbı* bağlamında tartışmıştır.⁴⁰ 'Amr b. Şu'ayb'in dedesinden rivayet ettiği hadislerin zayıf olmasını 'Amr'ın *semâsı* olmadığı bir *sahîfeden* nakletmiş olmasına bağlaması da yine ravilere dair bilgisinin derinliğine delalet etmektedir.⁴¹ Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'inde yer alan "Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır." rivayeti için "Zann-ı galibime göre bu hadis *meşhûr* hadis kaynaklarında yer almamaktadır." ifadesini kullanması kendisinin hadis kaynaklarına olan ünsiyetini ortaya koymaktadır.⁴² Yine benzer şekilde "Bildiğim kadarıyla bu hadisi hiç kimse *musned* olarak rivayet etmemiştir." derken İbn Rüşd, hadis musannefatındaki aynı üstün yetkinliğini hissettirmektedir.⁴³ Kimi yerde "Bu hadisi Ebû 'Ubeyd, fıkıh kitabında nakletmiştir." ifadelerini kullanması onun hadislerin tespitinde hadis musannefatı ile sınırlı kalmadığını gösterir.⁴⁴

İbn Rüşd, Aḥmed b. Ḥanbel'in fıkhi görüşlerine ve hadislerin sıhhatine dair hükümlerine sık sık değinse de onun *Musned*'ini bir hadis kaynağı olarak zikretmez. Özellikle Hanefilerin hadis yorumları bağlamında, eserinin kimi

³⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:81.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:232.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:257.

⁴² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:514.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:331.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:98.

yerinde eṭ-Ṭahāvī'den hadis nakilleri yapmakta ve akabinde eṭ-Ṭahāvī'nin hadislerin sıhhatine ilişkin hükmünü zikretmektedir.⁴⁵

Ayrıca el-Ḥattābī'nin *Me'ālimi's-Sunen*'i ve el-Bācī'nin *el-Muntekâ'sı* gibi serh kitaplarını İbn Rüşd'ün hadis kaynakları arasında görmekteyiz.⁴⁶ Bunların dışında o, Hz. Peygamber'in yazdırdığı '*Amr b. Ḥazm'ın* (ö. 53/673 (?)) *kitābına* eserinin farklı yerlerinde atıf yapmıştır.⁴⁷

Rükû ve secdede Kur'an'dan ayetler okunmasını yasaklayan rivayeti değerlendirirken o şu detaylı bilgilere işaret eder: "Ṭaberī, bu hadisi sahih saymıştır. *Fuḳahāu'l-emṣār* bu hadisi temel alarak rükû ve secdede ayet okunmayacağını söylemiştir. Bir grup tabiin uleması ayet okunmasını caiz görmüştür. Buḫārī de rükû ve secdede ayet okunmasını caiz görmüş ve bunu yasaklayan hadisi sahih kabul etmemiştir."⁴⁸

Bununla birlikte İbn Rüşd'ün kimi ravi ve sened değerlendirmelerinde hatalar görülmektedir. Onun, "*Mālik'in İbn Ebī Leylā'dan rivayeti zayıftır. Zira o, mechûl bir ravidir ve ondan Mālik'ten başka kimse rivayette bulunmamıştır.*" ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır.⁴⁹ Öncelikle ravinin tam ismi Ebū Leylā b. 'Abdillāh b. 'Abdirrahmān b. Sehl'dir ve ondan Mālik dahil, el-Buḫārī, Muslim ve Ebū Dāvūd gibi musannifler rivayetlerde bulunmuştur.⁵⁰ İbn Ebī Ḥātim, babasından Ebū Leylā'nın Medineli, Ensar soyundan *şika* bir ravi olduğunu nakleder.⁵¹

İbn Rüşd, eserinin bazı yerlerinde hadisleri ezberinden naklettiği hissini uyandırmaktadır. "Hz. Peygamber, hakkında suç isnat edilen bir şahsı hapsetmiştir." rivayeti için, "Zannımca bu hadisi Ebū Dāvūd *taḥrīc* etmiştir." ifadesini kullanması,⁵² Ebū Ubeyd'in *Kitābu'l-Emvāl*'inden aktardığı bir rivayet için "Ebū Ubeyd'in *Kitābu'l-Emvāl*'de sahabeten şu anda ismini hatırlayamadığım bir adamdan naklettiği rivayette..."⁵³ şeklindeki ifadesi bu algıyı destekler mahiyettedir.

⁴⁵ "Bu rivayeti eṭ-Ṭahāvī *taḥrīc* etmiştir ve ona zayıf hükmünü vermiştir.", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:154.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:302.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:344; 'Amr b. Ḥazm'ın vesikası hakkında daha fazla bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 81-82.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:313.

⁴⁹ El-Ğumārī, Aḥmed b. Muḫammed, *el-Hidāye fī Ṭaḥrīci Eḫādīsi'l-Bidāye*, 8:521 (no. 1516); İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:362.

⁵⁰ El-Buḫārī, Aḫkām, 38 (no. 6769); Muslim, *Kasāme* 1 (no. 1669); Ebū Dāvūd, *Diyāt* 8 (no. 4521).

⁵¹ İbn Ebī Ḥātim Ebū Muḫammed Abdurrahmān b. Muḫammed, *el-Cerḥ ve't-Ta'dil*, 9:431.

⁵² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:87-88.

⁵³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:383.

2.1. İbn Rüşd'ün İbn 'Abdilber'den Nakilleri

Peki İbn Rüşd'ün ravi ve *sened* bilgisinin derinliğine delalet eden bu bilgilerden hareketle, onun hadis ilimlerinde derinleşmiş bir âlim olduğu çıkarımında bulunabilir miyiz? Bu soruya ikna edici bir cevap ancak bu bilgilerin İbn 'Abdilber'in hadislere dair hükümleri ile kapsamlı bir karşılaştırma yapılması durumunda verilebilecektir. Yaptığımız sınırlı sayıdaki karşılaştırmalar, İbn Rüşd'ün hadis ilminde derinlik gerektirecek ravi değerlendirmesi, lafız farklılıkları ve *sened* özelliklerine dair bilgileri büyük ölçüde İbn 'Abdilber'den aldığını göstermektedir. Onun temel hadis kaynaklarına belli oranda vâkıf ve *el-Muvaṭṭa'*'yı ezberlemiş olması gerçeği, döneminin yüksek İslami eğitim düzeyini gösterse de kendisinin hadis ilminde ihtisas sahibi olduğuna delil sayılamaz.

O, İbn 'Abdilber'den yaptığı alıntılarını, *et-Temhîd*'den değil, *el-İstizkâr*'dan yapmıştır. İbn Rüşd'ün, 'Amr b. Şu'ayb'in hadislerindeki zayıflığı *sahîfeden* nakle dayandırması, bir *cerh* tespiti olarak daha önce *el-İstizkâr*'da İbn 'Abdilber tarafından da nakledilmiştir.⁵⁴ O, "Amr b. Şu'ayb'in hadisleri ile amel etmenin, *şika* râviler tarafından nakledilmesi durumunda vacip olduğu," bilgisini İbn 'Abdilber'e nispet eder.⁵⁵ "*El-mudebberu mine's-suluṣ*"⁵⁶ hadisinin zayıf olmasını, ravi Ali b. Zabyân'ın *metrûku'l-hadîṣ* olmasıyla açıklamak da *el-İstizkâr* bağlantısını güçlendiren bir başka karinedir.⁵⁷

Esasında İbn Rüşd hem mezhep görüşlerinin nakledilmesinde hem de hadislerin sıhhati konusunda İbn 'Abdilber'den istifade ettiğini açıkça ifade etmektedir.⁵⁸ Hatta o bir adım öteye giderek *el-İstizkar*'ından yaptığı nakillerde hata bulunması durumunda düzeltilmesine izin verdiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁹

Ummu veledin ne zaman özgür kalacağına dair iki rivayet hakkındaki şu ifadelerinin, onun diğer hadis değerlendirmelerinin özgünlüğü hakkında da akılda tutulması gerekir: "Bu iki hadis, hadis âlimlerine göre sıhhati sabit

⁵⁴ İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 8:41.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:406.

⁵⁶ "Bir kimse kendisinin ölümünden sonra kölesinin hür olacağını söyler (tedbir), ancak kölenin kıymeti tereknesinin üçte birinden daha çok olursa, bu tedbir işlemi vasiyete kıyas yapıldığı için, köle tam hürriyetine kavuşamaz, çalışmak mecburiyetinde kalır." Fahrettin Atar, "Tedbir," *DİA*, 40: 258-259.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:275. Kırş. İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 7:437.

⁵⁸ Karlığa, "İbn Rüşd," *DİA*, 20: 288-292.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:220.

değildir. Bunu, Ebū Ömer b. 'Abdilber (Allah kendisine rahmet etsin) anlatmaktadır. Nitekim İbn 'Abdilber de hadis ilminin uzmanlarındanır."⁶⁰

İbn Rüşd'ün, hata eseri öldürmenin diyetine dair bir rivayet için, "İbn 'Abdilber'in dediğine göre sıhhati sabit değildir, hadis âlimleri bunu *muğtarib* saymıştır." şeklinde ifade kullanması,⁶¹ onun hadislerin sıhhatine dair verdiği bilgilerde İbn 'Abdilber'in görüşlerini esas aldığı görüşümüzü destekler niteliktedir.

İbn Rüşd'ün, İbn 'Abdilber'den yaptığı bu alıntılarda her zaman yeterli dikkati göstermediği anlaşılmaktadır. Bunun en bariz örneğini Hanefilerin esas aldığı "Kendisine had cezası uygulanan hırsıza, ilave ceza olarak mali ceza uygulanmaz." hadisinde görmekteyiz. İbn 'Abdilber, "Bu hadis *munkağı*' olduğu için sahih sayılmamıştır."⁶² derken, İbn Rüşd "İbn 'Abdilber bu hadisin *makđü*' sayıldığını nakletmektedir." demektedir.⁶³ Şayet bir istinsah hatası değilse İbn Rüşd'ün *munkağı*' ifadesini *makđü*' olarak nitelemesi, yaşadığı dönemde bu kavramların birbirinden farklı anlamda ıstılahlaştığı gerçeği de göz önüne alındığında, dikkat çekici bir kusur olarak değerlendirilebilir.⁶⁴

Hadislerin sıhhatinin tespitinde İbn Rüşd, İbn Hızam'ın hükümlerini de önemsemiştir. Kurbanlık hayvanların özellikleri bağlamında naklettiği bir rivayetin İbn Hızam tarafından ravisinin *mudellis* olması gerekçesiyle eleştirildiğini belirttikten sonra, muhaddislere göre *mudellisin* şöyle tarif edildiğini söyler: "An'ane lafzıyla yaptığı rivayeti, bu lafzı kullanırken gösterdiği gevşeklikten dolayı, *musned* hükmünde kabul edilmeyen raviye *mudellis* denir."⁶⁵ *Makđü*'-*munkağı*' ayrımına dikkat etmeyen İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden kendisinin, *tedlis* gibi yaygın bir hadis kavramının tanımında da tam net bir anlayışa sahip olmadığını görülmektedir.⁶⁶

Burada İbn Rüşd'ün, gençlik dönemi eseri *ed-Darür*'de *haber-i vāhidle* amelin şartları, ravilerde aranan özellikler, *cerh-ta'dil* ilmi ve *tağammul* ve *edā tarikleri* gibi hadis ilminde derinlik gerektiren konularda önemli mülahazalara sahip olduğunu hatırlatmak gerekir.⁶⁷ Bununla birlikte İbn

⁶⁰ "ve huve min ehli hāzā's-se'n", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:286.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:298.

⁶² İbn Abdilber, *el-İstizkār*, 7:555; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:410.

⁶³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:410.

⁶⁴ Es-Suyūti; İmām Şāfi'i, eđ-Taberāni, Ebū Bekr el-Hımeydi ve Dārađuđnī gibi âlimlerin *makđü*'yu *munkađı*' anlamında kullandıklarını ve bunun bu kavramların henüz istikrar kazanmadığı bir dönem için geçerli olduğunu ifade eder. Bk. es-Suyūti, *Tedribu'r-Rāvi*, 158.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:441.

⁶⁶ Krş. es-Suyūti, *Tedribu'r-Rāvi*, 188.

⁶⁷ İbn Rüşd, *ed-Darür*, 71 vd.

Rüşd'ün bu görüşlerinde *el-Mustaşfâ*'dan yaptığı nakiller dışında ne derece özgün bilgilere sahip olduğu ayrı bir araştırma gerektirmektedir. Örneğin o, sünnet tanımında ve akabinde Hz. Peygamber'in hadislerini nakleden sahabenin kullandığı rivayet lafızlarının beş farklı mertebede değerlendirilmesi gerektiği konusunda tamamen Gazâlî'ye bağlı kalmıştır.⁶⁸

2.2. Şâbit Sünnet Kavramı ve Şahîhayn Tercihî

İbn Rüşd, sünneti, "Hz. Peygamber'in sözüdür ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet eden mucizelerden dolayı hüccettir." şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹ Hadisin *merfû'* ve *muttasıl* olmasına (*musned*) önem veren İbn Rüşd, özellikle *mursel* rivayetler bağlamında *sened*lerdeki *inkıta*'nın mutlak anlamda bir ret sebebi olamayacağını da vurgular. O, *mursel* kavramını diğer usul ve fıkıh âlimleri gibi senedinin herhangi bir yerinde *inkıta'* olan rivayetleri de kapsayacak şekilde kullanmıştır.⁷⁰ Bu anlamda *mu'an'an* rivayeti *mursel* hadis kapsamında ele almış ve semanın vuku bulduğuna delalet eden karinelerin varlığında bu tür *murselin*, *musned* hükmünde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.⁷¹

Hadislerin bilgi değeri hususunda İbn Rüşd, kategorik bir ayırım yapmaz, *mutevâtir* gibi *âhâd haber*lerin de gerekli karineleri taşıdığına yakini bilgi ifade edebileceğini belirtir. Örneğin yalan üzerine ittifak etmelerinin âdeten mümkün olmayan bir topluluğun önünde *bir şahsın* rivayette bulunması ve bu rivayetin o topluluk tarafından duyulmasına rağmen yalanlanmaması durumunda *haber-i vâhid*, *mutevâtir* konumuna yükselir ve yakini bilgi ifade eder. Diğer taraftan bir ülkenin kralının pazar yerinde öldürülmesi gibi bir *haber*in o pazar yerindeki insanlar tarafından tasdik edilmemiş olması bu *haber*in sahih olmayacağını bir karinesidir. Ravi sayısı *haber*in doğruluğunu tespit için mutlak bir kural değil, *haber*in konusu ve ortamına göre artan ya da azalan ve diğer unsurlarla birlikte gözetilmesi gereken bir karinedir. İbn Rüşd, ilerleyen satırlarda değinileceği üzere '*umûmu'l-belvâ* ve '*amel-i ehl-i Medîne* prensiplerini bu bağlamda değerlendirmiştir.⁷²

İbn Rüşd, hadislerin çoğunu el-Buhârî, Muslim ya da İmâm Mâlik'ten nakleder ve bu kaynaklara kimi yerlerde doğrudan musannif ismi vererek atıflar yapar.⁷³ O, hadisin ve sünnetin sahih olduğunu ifade etmek için "es-

⁶⁸ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 66; El-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 103.

⁶⁹ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 66.

⁷⁰ El-Bâcî, *murseli*, "mâ inkıta'a isnâduhü" şekilde tarif eder. El-Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl fî Aşkâmi'l-Uşûl*, 51.

⁷¹ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 80-81.

⁷² İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 70; Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 139.

⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:39.

sunnetu's-sābitetu", "es-sunenu's-sābitetu" ve "el-ḥadīṣu's-sābit" ifadelerini kullanır.⁷⁴ İbn Rüşd, *sābit* ifadesi ile ne kastettiğine *Bidāyetu'l-Muctehid*'de açıklık getirmiştir. Buna göre *sābit sünnet*, ya el-Buḥārī'nin ya Muslim'in yahut da her ikisinin birlikte naklettiği rivayet anlamına gelmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte, "Rasulullah'ın şöyle dediği sabit olmuştur ki...", dediği kimi rivayetler Buḥārī ve Muslim'de bulunmamaktadır.⁷⁶ "Bu hadis, sıhhatinde icma edilen hadistir." ya da "Bu, sıhhatinde ittifak edilen hadistir." gibi ifadeleri el-Buḥārī ve Muslim'in ortaklaşa rivayet etmediği hadisler için de kullanmaktadır.⁷⁷ Bu bilgiler ışığında, İbn Rüşd'ün teoride *Şahīḥayn*'la sınırlamak istediği sabit sünnet tanımına hadislerin kullanımında her zaman bağlı kalmadığını söyleyebiliriz. Bu minvalde o, mescitte cenaze namazının kılınmayacağına dair Ebū Dāvūd tarafından nakledilen Ebū Hureyre hadisi için, "Bu hadis *sābit* değildir ya da *sābit* olup olmadığında ittifak sağlanmamıştır." ifadesini kullanır.⁷⁸ Bu anlamda İbn Rüşd, örneğin Ebū Dāvūd'un naklettiği bir hadis için, "Bu hadis ehli hadis arasında *sābit* değildir." ifadesini kullanmıştır.⁷⁹ Kimi yerlerde bir rivayet için, "Bu hadisi İbn Ḥazm sahih saymıştır." ya da "Bu hadisi et-Tirmizī sahih saymıştır." diyerek, *Şahīḥayn* dışı rivayetlerin tespiti için itibar ettiği âlimlerin onayına vurgu yapmaktadır.⁸⁰

Sünnetin sabit olması durumunda kıyasa yer verilemeyeceğini teyemmüm hadislerini değerlendirirken ifade etmiştir. Dirseğe kadar uzanan alan için de kullanılan Arapça *el* ifadesinin (*yed*), sahih hadisle (*el-eseru's-sābit*) *bilekle* sınırlandırılmasını gerekçe göstererek, teyemmümde mesh edilmesi farz olan kısım elin bileklere kadar olan kısmıdır, demiştir. Bu konuda teyemmümün abdeste kıyas edilerek hadiste geçen *yed* kelimesini elin dirseklere kadar olan kısmın yıkanması gerektiği yönündeki cumhurun görüşünü kabul etmez.⁸¹

İbn Rüşd, fihhi uygulamaları temellendirmede el-Buḥārī ve Muslim'in birlikte naklettiği hadislere ayrı bir önem atfeder. Rivayetin *Şahīḥayn* dışında

⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Kesf'an Menāhici'l-Edille*, 158.

⁷⁵ "Metā kulture sābit fe innemā e'nī bihi mā eḥracahū el-Buḥārī ev Muslim ev mā icteme'ā aleyh", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 129.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:397; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:130.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:274, 278; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:130.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:47.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:132.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:145,146.

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:176; İbn Rüşd, *cem'ı terciḥe* önceleyen mütekellimîn metodunda bileklere kadar meshin farz, dirseklere kadar meshin ise mendup sayıldığını, bu görüşü kendisinin güzel bulduğunu, ancak bunun her iki hadis grubunun da sābit olması durumunda uygulanabileceğini vurgular. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

kalmasını âdeta rivayetin sıhhatinden kuşku duyulmasını gerektirecek bir sebepmiş gibi değerlendirir. Örneğin abdest alırken başa meshin bir defa yapılacağına dair rivayetler çoğunluktadır ve buna göre başı sadece bir defa mesh etmek gerekir. Ebū Dāvūd'da geçen Hz. Peygamber'in başını üç defa mesh ettiğine dair rivayet karşısında İbn Rüşd, bu ziyadeli rivayet *Şahîḥayn*'da geçmediği için, "Bu hadis şayet sahihse, bu ziyade kabul edilir." demiştir.⁸² Aynı durumu başı mesh ederken arka kısmından başlanması gerektiğine dair rivayete ilişkin kuşkusunu "Ne var ki bu hadis *Şahîḥayn*'da mevcut değildir." şeklinde ifade eder.⁸³ İbn Rüşd'ün hadislerin tespitinde *Şahîḥayn*'a vermiş olduğu önemi onun mestlerin süresine dair rivayet farklılıklarını değerlendirirken de görüyoruz:

[Hz.] Ali'nin hadisine gelince o sahihtir, onu Muslim rivayet etmektedir. 'Ubey b. 'Umāre'nin hadisine gelince, İbn 'Abdilber bu hadisin düzgün bir *isnād* ile (*isnād kâ'im*) sabit olmadığını söyledi. Bundan dolayı [Hz.] Ali'nin hadisine muhalefeti kabul edilmez. Şafvān b. Assāl'in hadisi ise, her ne kadar el-Buḥārī ve Muslim tarafından rivayet edilmemiş olsa da, et-Tirmizī, İbn Ḥazm gibi ilim ehlinde bir grup bu hadisi sahih saymıştır.⁸⁴

Ziyadeli bilgi *Şahîḥayn*'da yer alıyorsa bu bilgi sabit olur ve uygulanması gerekir. Onun bu kanaatini, cenazeye guslün yanında bir de abdest aldırılması gerekip gerekmeyeceği konusundaki açıklamalarında açıkça görmekteyiz. O, öncelikle birçok rivayette cenazenin guslünün herhangi ilave bir uygulama belirtilmeden mutlak anlamda zikredildiğini belirtir ve Hanefilerde olduğu gibi abdestin ibadet maksadı ile alındığı ve mevtanın ibadeti mümkün olmayacağı için ona abdest aldırılmasının kıyasa aykırı olacağını söyler. Daha sonra guslün yanında abdest alınması gerektiğine dair ziyadeli bilginin *Şahîḥayn*'da sabit olduğunu belirtir ve cenazeye gusül aldırılmadan önce abdest aldırılması gerektiğini savunur. Hadisin *Şahîḥayn*'da nakledilmesinin onun sabit olması ile bir tutan İbn Rüşd, bu çıkarımını *muḳayyed* rivayetin *mutlak* rivayete tercih edilmesi gerektiğine dair usul kaidesi ile de destekler.⁸⁵

İbn Rüşd, yaptığı kimi açıklamalarda *sābit* sünnetin, hadis usulü kriterlerini yerine getirdiği takdirde *Şahîḥayn* dışı hadisler için de söz konusu olabileceğini kabul eder. Bu durumda rivayetin *musned* yani *merfū'* ve *muttaşıl* olması gerekir. Buna örnek olarak Hz. 'Ā'îşe'den *Şahîḥayn* dışında

⁸² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:45.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:47.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:64, 67.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:18.

nakledilen itikaftaki şahsın neler yapıp yapamayacağına ilişkin rivayeti söyleyebiliriz. Bu rivayette Hz. 'Â'îşe'nin "İtikafta *sünnet olan*, mu'tekifin hasta ziyaretinde bulunmaması, cenazeye katılmaması, hanımından uzak durması, gereksiz yere itikaf mahallini terk etmemesi, oruçlu olması ve cuma mescidinde bulunması gerekir."⁸⁶ yönünde rivayeti için o, İbn 'Abdilberr'in şu değerlendirmelerini nakleder: " 'Abdurrahmân b. İshâk dışında hiç kimse Hz. 'Â'îşe'nin rivayetin başında 'bu sünnettir.' ifadesini kullandığını söylemedi. Bu ifade hadis âlimlerine göre Zuhrî'nin bir sözüdür. Bu durumda bu rivayeti *musned* saymak mümkün değildir."⁸⁷

Şahîhayn hadislerine karşı normalde aşırı hassasiyet gösteren İbn Rüşd, mübah (*el-ma'fuv 'anh*) alana dâhil gördüğü bir konuda *Şahîhayn* hadisinin sıhhatini göreceli kılabilmiştir. Bunu, onun el-Buḥārî ve Muslim'in ortaklaşa naklettiği "Kamet getirildiğinde beni görene kadar ayağa kalkmayın." hadisine⁸⁸ karşı şu değerlendirmesinde görmekteyiz.

Bu konuda şeriatta Ebū Qatâde'den gelen Hz. Peygamber'in "Kamet getirildiğinde beni görene kadar kalkmayın." şeklinde bir hadisi dışında başka bir delil yoktur. Bu hadis şayet sahih ise onunla amel vacip olur. Sahih değilse, konu günah gerektirecek bir durum arz etmez. Zira bu konuda herhangi bir şeri düzenleme bulunmamaktadır. Kim ne zaman kalkarsa, güzel karşılanır.⁸⁹

3. İbn Rüşd'ün Hadis Yorumları

3.1. Mütakellimîn Metodu

İhtilafî hadislere dair ulema görüşleri bağlamında İbn Rüşd, "*Ehlu'l-kelâmi'l-fikhî*" tabiri altında bir ulema grubundan bahseder. Bu tabiri tespit edebildiğimiz kadarı ile İbn Rüşd, sadece *Bidāyetu'l-Muctehid*'de toplam üç farklı yerde kullanmaktadır.⁹⁰ Bu kavramı zikrettiği fukaha görüşlerine ve bazen de İbn Hızâm'a atıf yapıyor olmasına bakılırsa onun bununla fıkıh ve kelâm usulünün her ikisinde eser vermiş âlimleri kastettiği söylenebilir. Defihacet esnasında kibleye dönülüp dönülmeyeceği konusunda Ebū Eyyüb el-Enşârî'nin yasaklayıcı, 'Abdullâh b. Ömer'in tecviz edici yönde Hz. Peygamber'den yapmış olduğu rivayetler hakkında onun şu açıklamaları *ehlu'l-kelâmi'l-fikhî* kavramının anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir:

⁸⁶ Ebū Dāvud, Şavm, 80.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:208.

⁸⁸ El-Buḥārî, Ezân, 22 (no. 611); Muslim, el-Mesâcid ve Mevâdî'u's-Salâh, 29 (no. 604).

⁸⁹ Onun bu rivayetin *Şahîhayn*'de bulunmadığını düşünmüş olması da söz konusu olabilir. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:365.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177, 180, 219.

Bu konuda *cem'*, *tercîh* ya da *berâ'et-i aşliyye* metotlarının takip edilebileceği söylenmiştir. *Cem'* metodunu uygulayan, Ebū Eyyüb'un hadisini herkesin görebileceği açık alanlar için, İbn Ömer'in hadisini ise görülmeyecek kapalı alanlar için geçerli görmüşlerdir. Bu, Mâlik'in görüşüdür. *Tercîh* metodunu uygulayan ise, Ebū Eyyüb'un hadisini tercih etmiştir. Zira iki hadis tearuz ederse ve bunlardan biri yeni şeri bir hüküm getirir, diğeri ise yeni bir hüküm koymadan mevcut yaygın uygulamayı desteklerse, yeni hüküm getiren hadisi tercih etmek gerekir, özellikle bunların hangisinin daha önce varid olduğu bilinmiyorsa durum böyledir. Çünkü *'âdil* ravilerin rivayetleri gereğince amel etmek vacip olur. Bu durumda *'âdil* ravilerin naklettiği kibleye yönelik defihaceti tecviz eden hadisin, yasaklayıcı yeni hüküm getiren hadisten önce mi yoksa sonra mı geldiğindeki belirsizlik/şüphe bir engel teşkil etmez. Zira mevcut uygulamaya yeni bir hüküm bildirmeyen İbn Ömer rivayetinin sonra geldiği kesin bilinmediği sürece, (sonra gelmiştir şeklindeki) zanla neşh uygulaması yapılamadığı gibi, şeri bir hüküm getiren Ebū Eyyüb'un hadisini de bu zan dolayısıyla terk etmek caiz olmaz. [Başka bir ifade ile İbn Ömer'in rivayeti belki daha sonra varit olmuştur gibi bir zanla, yeni hüküm getiren Ebū Eyyüb'un hadisini neşh etmek mümkün değildir.] Bahsettiğimiz bu metot Endülüslü Ebū Muhammed İbn Hâzım'ın metodudur. Bu metot *fıkıh-kelam ehlinin* (Ehlü'l-*kelâmi'l-fıkhî*) kurallarına dayanan güzel bir metottur. Onlar, 'burada sabit şeri bir hüküm şüphe ile ortadan kalmaz.' prensibini uygulamışlardır."⁹¹

Bu ifadelerden İbn Rüşd'ün söz konusu kavramla fıkhi ve kelami bakış açılarını birlikte gözeten ve sorunlara külli kaideler üzerinden yaklaşan bir metodu kastettiği anlaşılmaktadır.⁹² Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, *el-*kelâmu'l-fikhî** bakış açısına dayanan *Uşûlu Fıkh* adında bir kitap yazdığına dair ifadesi önem arz etmektedir.⁹³ İbn Rüşd'ün, bu kitabı ile günümüzde *ed-*Đarûri fi Uşûli'l-Fıkh** adında neşredilen eseri kastettiği yapılan araştırmalarda netlik kazanmıştır.⁹⁴ Bu eserin Ğazâlî'nin *Muştaşfâ's*ının bir özeti niteliğinde olduğunu ve *Muştaşfâ'nın* da *mütekellimîn metoduyla* yazıldığını dikkate aldığımızda İbn Rüşd'ün *el-*kelâmu'l-fıkhî** bakış açısı ile fıkıh usûlünde külli ilkeleri öne çıkararak ve tüm dengelime ağırlık veren *mütekellimîn metodu*nu kastettiği sonucuna varabiliriz.⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu metodu füru rivayetlerin

⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:219.

⁹² Krş. Muhammed b. Hâmüd el-Vâ'ili, *Buğyetu'l-Muktesid Şerhu Bidâyeti'l-Muctehid*, 2:788.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:250.

⁹⁴ İbn Rüşd, *ed-Đarûri*, 17.

⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu eseri ile mütekellimîn metodu arasındaki ilişki için bk. Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkh," *DİA*, 42:201-210.

usulden hareketle değerlendirilmesi gerektiği şeklinde açıklaması, kendisinin mezhep taassubundan uzak içtihat çağrısı ile birlikte düşünüldüğünde, mütekellimîn metodundaki *usulden furua* bakış açısının klasik dönem âlimlerince de ayırt edici bir özellik olarak benimsendiğini göstermesi bakımından ayrı bir önemi haizdir.⁹⁶ İbn Rüşd'ün, *ed-Đarürî'de* mezhep görüşü ya da usul kaidelerini esas alan şekilde iki farklı metottan bahsetmesi ve kendisinin bunların içinden ikincisini teşkil eden *mütekellimîn* metodunu takip edeceğini ve bunu daha faydalı bulduğunu ifade etmiş olması, onun *el-keḷāmu'l-fikhī* ile mütekellimîn metodunu kastettiğini açıklar niteliktedir.⁹⁷

3.2. Hadislerin Uşûle Arzı

İbn Rüşd, hadis kaynaklı ihtilafı meseleleri çok farklı sebeplerle ilişkilendirir.⁹⁸ Bunlar arasında, rivayetlerin sıhhatinin farklı değerlendirilmesi başta olmak üzere, rivayetin kıyasa muhalefeti, iki farklı rivayetin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaf, rivayetlerin asıl kurallara (*uşûl*) muhalefeti ve rivayetlerin Kur'an-ı Kerim'e muhalefeti sayabiliriz. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de geçen "sizi emziren anneleriniz" ifadesi,⁹⁹ esasında mutlak olarak değerlendirildiğinde emzirme miktarına bakılmaksızın emziren kadını emen çocuğun süt annesi sayar. Hadislerde ise bu mutlak hüküm, emilen sütün belli bir miktarda olması şartıyla *takyîd* edilmiştir.¹⁰⁰ İbn Rüşd, Kur'an ile hadisler arasındaki bu muarazayı şu ifadelerle tahlil eder: "Kur'an'ın zahir anlamını hadislere tercih edenler için, bir ya da iki emiş dahi olsa süt emme fiili ile süt anneliği sabit olur. Bu konudaki hadisleri ayetin hükmünü tefsir edici kabul edenlere göre ise, süt annelik ancak belli sayıda emme sonucu sabit olur."¹⁰¹ İbn Rüşd, meselenin hangi delilin tercih edileceğine bağlı olduğunu belirtir ve kendisini herhangi bir tarafta konumlandırmaz. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in sarih ifadelerinin yanı sıra yaygın sünnetle çelişen rivayetlere itibar edilmeyeceğini Hz. Ömer'in Fâtıma bt. Ķays'a karşı söylemine atıf yaparak vurgular.¹⁰²

⁹⁶ Krş. Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar," 87, 96.

⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Đarürî*, 36-37.

⁹⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için Bkz. Demirtürk, "Bidāyetü'l-Muctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri," 507 vd.

⁹⁹ 4/en-Nisâ: 23.

¹⁰⁰ Muslim, Rağâf, 6 (no. 1452); Ebü Dāvud, Nikâh, 10 (no. 2062); et-Tirmizî, Rağâf, 3 (no. 1150)

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 3:66.

¹⁰² "Lebenü'l-fahl (süt annenin kocası)" konusuna ilişkin değerlendirmesi için bk. İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 3:71.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, sahih hadislerin Kur'an ayetlerini *taḥşîş* edebileceğini reddetmediğini de belirtmek gerekir. Veledizina isnadı sebebiyle hakkında mulâ'ane yapılan ve sonuçta annesine bırakılan çocuğun mirası konusundaki değerlendirmesinde bunu görüyoruz.¹⁰³ İbn Rüşd, bu konudaki "Eğer çocuğu yoksa ve anne babası kendisine varis olmuşsa annesinin hakkı üçte birdir."¹⁰⁴ ayetinin hükmünün hadisler tarafından *taḥşîş* edildiği görüşündedir: "Bu hadisler göre hükmetmek vaciptir. Çünkü bu hadisler ayetin 'umûm anlamını *taḥşîş* etmiştir. Cumhur, sünnetin Kur'an'ı *taḥşîş* edebileceğini kabul eder."¹⁰⁵ *Aşlın* hadisleri hangi şartlarda *taḥşîş* edebileceğine dair örneklerle tekrar yer verilecektir. Ancak bundan önce *usul-hadis ilişkisinin* İbn Rüşd'ün düşüncesindeki konumuna değinmek gerekir.

Hadislerin usule (aşl/uşul) arzı meselesi, İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'i hangi saikle ve metotla yazdığını anlamada merkezî öneme sahiptir. Zira İbn Rüşd, bu kitabında *furū'* konulara girmek istememiş, fukaha arasındaki *hilāf*'ın hangi usule dayandığını göstermek istemiştir. O, her mezhebin temel prensiplerini (uşul) iyi anlayan kişinin, o mezhepte sonradan ortaya çıkacak soru ve sorunları (nevâzil) çözebileceğini ifade eder. Bu durumu, 'Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) İmam Mâlik ile olan ilişkisiyle açıklar. İbn Kâsım, Mâlik'in temel prensiplerini çok iyi anladığı için, Maliki mezhebinin temel kurallarını yeni sorunların çözümünde kıstas kabul etmiş, Mâlik'in açıklama getirmediği konularda bile Maliki mezhebi çerçevesinde çözümler sunabilmiştir. Bu yönüyle İbn Rüşd, tikel rivayetleri bırakıp tümel prensiplere odaklanmanın önemine vurgu yapar. Zira asıllar, tikel rivayetlerin sıhhatini ve nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen üst kurallar niteliğindedir. O bu açıdan, *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı kitabının Arapçaya ve usul-i fıkha yeterince hakim olan okuyucularını içtihat mertebesine taşıyabileceğini ve bundan dolayı kitabını *müçtehitler için başlangıç ve orta dereceli okuyucular için tatmin mertebesi* anlamında *Bidāyetu'l-Muctehid ve Kifāyetu'l-Muḳtesid* olarak isimlendirdiğini ifade eder.¹⁰⁶

İbn Rüşd, bir hadisin, temel prensiplere (el-uşul) aykırı olması durumunda, güvenilir kaynaklarda nakledilmiş dahi olsa kabul

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:214.

¹⁰⁴ 4/en-Nisâ: 11.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:214.

¹⁰⁶ Elimizdeki matbu nüshalarda *nihāye* yerine *kifāye* kelimesi mevcuttur. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, tah. Hallāk, 4:269; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, tah. Mâcid el-Ḥamvî, 4:1634.

edilmeyeceğini belirtir. O, bu görüşünü Muslim'in Hz. 'Â'îşe'den aktardığı şu rivayetle örneklendirir: “Mahzûm kabilesinden bir kadın eşyaları ödünç alırdı ve sonra bunu inkâr ederdi. Hz. Peygamber, bu kadının elinin kesilmesini emretti...”¹⁰⁷ İbn Rüşd bu hadisin, temel prensiplere (uşûl) muhalefet etmesi sebebiyle cumhur ulema tarafından reddedildiğini söylemiştir.¹⁰⁸ Zira ödünç alınan malın inkâr edilmesi hırsızlık olarak kabul edilmediği için el kesme cezasını gerektirmez. Ödünç alan onu, ne izinsiz almıştır ne de saklı bir alandan (hıriz) kaçırmıştır. İbn Rüşd'ün esasında “Cumhur bu hadisi reddetmiştir.” derken, onlar bu hadisi farklı yorumlamıştır, demek istediği, kendisinin devam eden açıklamalarından anlaşılmaktadır. Zira İbn 'Abdilber'ın de belirttiği gibi Hicaz, Irak, Şam ve Mısır uleması bu hadisin devamında Hz. Peygamber'in “Hırsızlık yapan kızım Fâţıma da olsa elini keserdim.” ifadesinden Mahzûm kabilesindeki kadının hırsızlığının sabit olduğu sonucuna varmışlardır. Başka bir ifade ile kadının eli, ödünç aldığı malı inkâr etmesinden dolayı değil, hırsızlığının sabit olması ve bunu inkâr etmesi sebebiyle kesilmiştir.¹⁰⁹ İbn Rüşd bu görüşü, el-Buḥārî rivayetindeki “Mahzûm kabilesinden bir kadın hırsızlık etmişti.” sarih lafzı ile de destekler.¹¹⁰

Hadisin, külli prensiplerden birine (aşlun mine'l-uşûl) aykırı düşmesi durumunda eş-Şâfi'î'nin o hadisi ilave bir *asıl kaide* (aşlen zâiden binefsihî) sayarak hadisi tercih ettiğini, Ebû Ḥanîfe'nin ise temel kuralları tercih edip hadisi kabul etmediğini söyler. İbn Rüşd bu değerlendirmesini “kesilmiş hayvan etinin canlı hayvan karşılığında satılması (bey'u'l-ḥayvân bi'l-laḥm)” konusunu tartışırken yapmaktadır. Birtakım rivayetlere göre Hz. Peygamber bu tür satışı yasaklamıştır.¹¹¹ Bu hadislerin alışveriş esaslarıyla (uşûl) çelişip çelişmediği hususunda ulema genel anlamda iki farklı şekilde hareket etmiştir: Ya bu hadisleri ilgili diğer hadisleri açıklayıcı bizatihi ilave asıllar kabul etmişler ya da alışverişin temel esaslarını dikkate alarak bu hadisleri reddetmişlerdir. Buna göre eş-Şâfi'î söz konusu hadisleri bu konuda bizatihi asıl kural olarak kabul etmiş ve bu tür alışverişi yasaklamıştır. Ebû Ḥanîfe ise cinslerinin (koyun, sığır ya da deve gibi) aynı olup olmadığına bakmaksızın canlı hayvanın kendisini, kesilmiş hayvan etinden ayrı sınıfta değerlendirmiş ve bundan dolayı et miktarlarındaki belirsizliğin (ğarar) faize yol

¹⁰⁷ Muslim, Ḥudūd, 2 (no. 1688).

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:400.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:400; İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 7:569.

¹¹⁰ el-Buḥārî, *Enbiyâ*, 52 (no. 3288); Aynı ibare Muslim'de de mevcuttur: Muslim, Ḥudūd, 2 (no. 1688).

¹¹¹ Sa'îd b. Museyyib'den *mursel* rivayeti için bk. Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, 2:65 (no. 64); Dâraḳuṭnî, *Sunen*, 4:38 (no. 3057); Hadisin *muttaşıl* rivayet için bk. Ḥâkim, *el-Mustedrek*, 2:41 (no. 2251).

açmayacağını düşünerek bu tür alışverişi kabul etmiş, söz konusu hadisleri geçerli görmemiştir.¹¹²

Aşl kabul edilen kural ile Kur'an ayeti arasında bir muaraza müşahede edilmesi durumunda, Kur'an ayeti asıl kurala muvafık olarak yorumlanır. İbn Rüşd bu anlamda efendinin kölesini serbest bırakmaya zorlanamayacağı asıl kuralı ile "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin - kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin."¹¹³ ayetinin zahir anlamı arasında bir çelişki olduğunu belirtir. Bundan dolayı asıl hükmü geçerli kılmak amacıyla ayetteki kölelerin serbest bırakılmasına dair emir, vucüb emir değil, mendüb emir olarak tefsir edilmiştir.¹¹⁴

İbn Rüşd, *aşl* ile hadisler arasındaki muarazanın giderilmesinde, hadislerin sıhhat şartlarının önemine vurgu yapmıştır. Hadisler ancak aranan sıhhat şartlarına sahip olmaları durumunda, *aşl*ın hükmünü *taḥşîş* edebilirler. O, bu durumu kendisine *müşle* yoluyla eziyet edilen kölenin özgür bırakılacağını ifade eden 'Amr b. Şu'ayb'ın hadisi¹¹⁵ bağlamında şöyle açıklar: "Şeriatıta asıl (el-aşl) olan, efendinin kölesini serbest bırakmaya zorlanamayacağı genel kuralıdır. Bu kural, ancak sahih deliller tarafından *taḥşîş* edilebilir. 'Amr b. Şu'ayb'ın hadislerinin sıhhatinde ihtilaf vardır. Onun hadisleri bu genel kuralı *taḥşîş* edebilecek sıhhat gücüne ulaşmamıştır."¹¹⁶

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre İbn Rüşd, hadislerin *aşla* muhalefeti ile aynı konu hakkındaki bir üst delil ya da prensibe (el-aşl) aykırılığını kastetmektedir. O'nun *el-aşl* yerine eserinin birçok yerinde *'umde* ifadesini de kullandığı görülmektedir.¹¹⁷ İbn Rüşd, *aşl*ın tespitinde ilgili konuda en sahih rivayetten hareket etmeye özen göstermektedir. Kur'an'dan açık nas bulunmaması durumunda el-Buhārî ve Muslim'in ittifak ettiği hadisleri asıl kural kabul eder. Buluntu mal (luğaṭa) hakkındaki ihtilafı konuların çözümünde, buluntu malın bir sene bekletileceğine ilişkin *Şaḥîḥayn* rivayetinin *asil* kabul edileceğini söylemesi buna örnek gösterilebilir.¹¹⁸

Asıl kimi zaman en kapsayıcı kural anlamında da kullanılmaktadır. Nikâh maksadıyla bir bayanın nerelerine bakılıp bakılmayacağına dair rivayetlere

¹¹² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:265; Kāsānī, *Bedā'î'u's-şanā'î fî tertibi's-şerā'î*, 5/189.

¹¹³ 24/en-Nūr: 33.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:249.

¹¹⁵ Ebū Dāvud, *Diyāt*, 7, (no. 4519).

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:239.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:250; Onun, *el-aşl/el-uşûl* anlayışında dedesi İbn Rüşd'den etkilenmiş olabileceğine dair bk. Bilal İbrahimoglu, "Dede İbn Rüşd'ün Eserlerinde Usûl Kavramı," 458 vd.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:116.

ilişkin olarak, bazı kimselerin yabancı kadına bakmanın haram olduğu *asil kuralından* hareket ettiğini söylerken o, *asil* kuralı bu anlamda kullanmıştır.¹¹⁹ İnsan sütünün satılıp satılamayacağına ilişkin ulema görüşü bağlamında İbn Rüşd, Ebū Hānife'ye göre *asil* olan, "Sütün et gibi kabul edilmesi, (çocukların zarureti hariç), insanın eti gibi sütü de haramdır görüşüdür.", derken *asil* kavramını genel ilke anlamında kullanmıştır.¹²⁰ O, kimi zaman ele aldığı bir bölümün başında hangi hadisin takip eden konular hakkında *asil* kabul edileceğini önceden belirtir. Bunu örneğin *Kitabu'ş-Şayd*'da bir el-Buḥārī ve Muslim hadisinin *asil* kabul edileceğini söylerken görmekteyiz.¹²¹ *Şulḥ* kitabına başlarken, "Şulḥ daha hayırlıdır."¹²² ayeti ve *merfū'* ve *mevkūf* olarak nakledilmiş "Haramı helal, helali haram saymadıkça Müslümanlar arasında sulh imzalamak caizdir." rivayetinin bu konu hakkında *el-aşl* olduğuna işaret eder.¹²³

İbn Rüşd, bir konu hakkında *asil kuralı* tespit ettikten sonra, rivayetlerin *asil* ile *telfik* edilmesi yolunu tercih eder, *telfik*in mümkün olmaması durumunda ise rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini söyler.¹²⁴ Bunu kesilmesi vacip olan kurbanlık hayvanın birden fazla kişinin ortak katılımıyla kesilemeyeceğini ifade eden Mâlik'in görüşüne karşı nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesinde görmekteyiz. İbn Rüşd bu konuda öncelikle bir temel prensip belirlemekte ve hem *uḍhiyye* (hac ya da umreye gitmeyenlerin kestiği kurbanlık hayvan) hem *hedyde* (hac ve umre esnasında kesilen kurbanlık hayvan) ortaklık hakkında gelen hadisleri bu prensibe göre değerlendirmektedir. Mâlik'in takip ettiği bu prensibe göre vacip hükmündeki bir kurban için *asil* olan bir kişinin sadece kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu aile halkı için kurban kesmesidir. Dışarıdan para ortaklığı ile yabancı kişilerin bir büyük hayvana ortak olması caiz değildir.¹²⁵ Bu prensip nafi kurban için geçerli sayılmamıştır. İbn Rüşd bu prensibi filolojik olarak şu şekilde temellendirir: Kurban kesme işlemi haddizatında bir kişinin gerçekleştirdiği bir eylemdir, ortaklık kabul etmez. Bundan dolayı kurbanlık hayvanda hissesi olan bir kişiye Arapça olarak "Bu kişi kurbanlık hayvan kesmiştir." nitelemesi yapılamaz. Aksi yönde şeri bir delil olmadığı sürece kurban kesme işlemi tabiatı gereği sadece bir kişiye nispet

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:11.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:243.

¹²¹ "Hāzā'l-hadişu huve aşlun fi ekşeri mā fi hāzā'l-kitāb", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:486.

¹²² 4/ en-Nisā':128.

¹²³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:89.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:441.

¹²⁵ İbn 'Abdilber, *el-İstizkār*, 5/237.

edilebilir.¹²⁶ Bu temel prensibe karşıt anlamda başta Muslim ve Ebū Dāvūd olmak üzere birçok kaynakta Cābir b. ‘Abdullāh’tan şu rivayet nakledilmiştir: “Hz. Peygamber ile birlikte Hudeybiye’de yedi ortaklı kurban kestik.” İbn Rüşd, İmam Mālik’in *asılı* tercih ettiğini ve Cābir hadisinin ise müşriklerin Müslümanları hac yapmaktan alıkoydukları kurbanın vacip olmadığı özel bir durumla alakalı olduğunu belirtir.¹²⁷

Kurbanlık hayvanın karnındaki yavrusu hakkındaki hükme ilişkin değerlendirmesinde İbn Rüşd, *asla muhalefet* prensibini rivayetlerin (eserlerin) Kur’an’ın *nassına* muhalefet bağlamında ele almıştır.¹²⁸ İbn Rüşd öncelikle bu konuda, Hz. Peygamber’in “Annesini boğazlamanız karnındaki yavrusunu boğazlamanız hükmündedir.” anlamındaki Ebū Sa’id el-Ḥudrî’nin naklettiği hadisin sıhhati konusundaki tereddütleri dile getirir ve et-Tirmizî ve Ebū Dāvūd’un Cābir’den naklettiği bu hadisi¹²⁹ “Kimi sahih saymış, kimi sahih saymamıştır.” diye ekler. İbn Rüşd’e göre burada asıl problem, bu rivayetin Kur’an’ın bir *nassına* muhalefet göstermesidir. Zira, annesinin boğazlanması ile karnındaki yavru havasız kalarak ölür ve bu durum “boğularak ölen hayvanın (el-munḥaniḳatu)” yenmeyeceğine yönelik ayetin¹³⁰ hükmüne dâhil olur. Bu bakımdan annesinin boğazlanmasını yavrunun boğazlanması hükmünde gören ve yavrunun etinin yenebileceğini söyleyen rivayet (eser), *asla* yani Kur’an’ın *nassına* muhalefetinden dolayı kabul edilemez.¹³¹

İbn Rüşd’ün ihtilafı rivayetlerin çözümünde *nas* kavramı oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda o, kimi zaman bir ayet kimi zaman sahih bir rivayet için ihtilafı konuların çözümünde bir ölçü anlamında *nas* ibaresini kullanır. Tartışmalı konuları tespit ettiği *nassa* dayanarak, “Bu konudaki ihtilaf bu *nassa* göre çözümlenmelidir.” ibaresi ile sonlandırır.¹³² *Nas* kavramını İbn Rüşd, *teville* ve ikinci bir görüşe ihtimal tanımayan açıklıktaki ayet ya da sahih hadis anlamında kullanmaktadır.¹³³

Asıl ile sahih hadis çatışırsa, bu ikisinin arası *telfik* edilmelidir. Buna göre hayvanların etlerinin helal olacak şekilde yenebilmesinde *asıl kural*, evcil hayvanlarda boğazlama (zēḅḅ) ya da boynunun dibine saplama (naḥr), vahşi

¹²⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:442.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:443.

¹²⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:461.

¹²⁹ Ebū Dāvūd, *Daḥyā*, 18 (no. 2827); Tirmizî, *Et’ima*, 2 (no 1476).

¹³⁰ 5/el-Māide: 3.

¹³¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:461.

¹³² İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:16.

¹³³ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:21.

hayvanlarda ise uzaktan bir şeyin atılmasından ya da bacağıının kesilmesinden sonra boğazlamak (aķar) şeklindedir. Bununla birlikte sahabi Rāfi b. Ḥadīc'den nakledilen “Hz. Peygamber'in sürüden kaçan bir devenin uzaktan vurularak öldürülmesine izin verdiğine” dair *muttefeķun 'aleyh* rivayet,¹³⁴ evcil hayvanların kesilmesi gerektiğine dair *asıl kurala* muhalif görülmektedir. İbn Rüşd, *muttefeķun 'aleyh* olan bu rivayeti reddetmez ve asıl kural ile *cem'* etme yolunu seçer. Buna göre hadis, vahşi hayvanlar için verilen *aķar* izninin, üzerinde kontrol sağlanamaması durumunda evcil hayvanlar için de geçerli olduğunu söylemektedir.¹³⁵

3.3. Malikilerin Hadis Yorumlarına Karşı Tutumu

İbn Rüşd, rivayetlerin seçiminde hadis ehlinin sıhhat hükümlerini, yorumunda ise büyük ölçüde külli kaideleri (*el-uşūl*) esas almıştır. Bu iki temel kriter ile uyuşmadığını düşündüğünde, Maliki mezbebinin görüşlerini dahi eserinin birçok yerinde eleştirmiştir. Daha önceki verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi İbn Rüşd, hangi külli kaidenin esas alınacağı hususunda kendisini herhangi bir mezheple sınırlamamıştır. O, şarının hükmünü açıklamadığı hadiselerin (*mesķūtun 'anh*), hükmünü açıkladığı hadiseler (*manṭūķun bih*) kıyas yaparak çözülmesi gerektiği düşüncesindedir.¹³⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in beyān görevinin önemine vurgu yapar. İbn Rüşd'e göre örneğin mestlerin ne kadar yırtık olduğunda kullanımının caiz olmayacağı hususu, şarının sukut ettiği (*mesķūtun 'anh*) konulardandır. Şayet herkesi ilgilendiren böylesi bir konuda hüküm konulacak olsaydı, bunu Hz. Peygamber “*li-tubeyyine li'n-nāsi mā nuzzile ileyhim*” ayeti¹³⁷ gereği kesinlikle açıklardı.¹³⁸ O, bu görüşünü, “Beyanın gerekli olduğu durumda beyanı tehir etmek caiz değildir.” usul kaidesi ile destekler.¹³⁹

İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in beyanlarının Kur'an'ın anlaşılmasında herkes için bağlayıcı olduğunu, sahih olması durumunda ayetteki *mucmel* ifadelerin sadece hadislerle göre anlaşılması gerektiğini savunur, bu konuda reye karşı çıkar. Kur'an'ın *mucmel* bir emri sahih hadis ile tefsir ediliyorsa, bu tefsiri bırakıp reye dayalı içtihatla bulunmak uygun olmaz. Buna göre Kur'an'da hac ibadetinin farz olması için gerekli “Güç yetirebilmenin (istitā'a)” tam olarak neyi kapsayacağı hususundaki *mucmellik*, sahih hadiste

¹³⁴ El-Buḥārī, Şerike, 3 (no: 2356); Muslim, Eḏāhi, 4 (no: 1968).

¹³⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:484.

¹³⁶ İbn Rüşd, bu metodu adete bir kanun gibi görür. Bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:285.

¹³⁷ 14/en-Nahl: 44.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:64

¹³⁹ “Te'ḥīru'l-beyān 'an vaķti'l-ḥāce lā yecūz”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:158.

azık ve binek sahibi olmak şeklinde açıklandığı için,¹⁴⁰ bunlara sahip olmayan kişilere hac farz değildir. İmam Mâlik ise yürüeyen kişiye “yolda azık ve binek kazanacağı” ihtimalinden hareketle haccın farz olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd, İmam eş-Şâfi‘î’nin bu durumu, hadis karşısında reye göre amel etmek olarak değerlendirdiğini ve reddettiğini söyler.¹⁴¹ İbn Rüşd’ün Maliki mezhebine karşı tutumu, ‘*amel-i ehl-i Medîne ve meşâlih-i mursele*’ gibi metotlar söz konusu olduğunda daha eleştirel bir görünüm kazanmaktadır.

a) ‘*Amel-i Ehl-i Medine*’: Maliki mezhebinde, hadislerin kabulü için *sened* şartlarının yanında, ihtiva ettiği anlamın Medine’de uygulanagelen İslami pratikle uyum içerisinde olması da önemlidir. İbn Rüşd, Malikilerin bu uygulamasına eleştiri getirir ve amelin ancak sahih nakil ile desteklenmesi durumunda kabul edilebileceğini söyler. ‘Abdullâh b. ‘Abbâs’ın şu rivayeti, namazların cemedilmesine dair farklı görüşlerin oluşmasında etkili olmuştur: “Hz. Peygamber, öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı korku ve sefer hâli olmaksızın birleştirerek kılmıştır.”¹⁴² Mukim bir kişinin özürsüz bir şekilde namazını cemetmesini caiz görmeyen Malikiler, İbn ‘Abbâs rivayetinin sadece yoğun yağmurlu ortamlar için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bazı Maliki âlimler, Muslim’deki “korku, sefer ve yağmur hâli olmaksızın” ziyadesini dikkate almamış, İbn ‘Abbâs hadisini namazların cemedilmesinin mutlak anlamda caiz olduğuna delil saymışlardır. Yağmur sebebiyle mukim kişinin namazını cemetmesine gelince, İmam eş-Şâfi‘î gece olsun gündüz olsun özür durumunda cemi caiz görürken, İmam Mâlik bunu sadece gece namazları için caiz görmüş, gündüz namazları için uygun bulmamıştır. İbn Rüşd, İmam Mâlik’in cem hususunda gece ile gündüz namazlarını ayrı değerlendirmesini eleştirir. O’na göre, İmam Mâlik hadisin bir kısmını alıp bir kısmını reddetmekle icmaen caiz olmayan bir eylemde bulunmuştur. İbn Rüşd, İmam Mâlik’in, hadisin gündüz namazlarının da cemedileceğini söyleyen kısmını ‘*amel-i ehl-i Medîne*’yle uyuşmadığı için reddettiğini söyler ve eleştirir.¹⁴³

Başka bir ifade ile Mâlik, hadisin Medine ehlinin uygulamasına uygun kısmını almış, uygun olmayan kısmını reddetmiştir. Mâlik’in dayanağı, İbn Ömer’in akşam ile yatsı arasında görevlilerle toplantı yaptığında, akşam ile yatsı namazını birleştirdiği yönündeki uygulamadır. İbn Rüşd, amelin şeri

¹⁴⁰ Et-Tirmizî, Hac, 4 (no. 813).

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 2:217.

¹⁴² Mâlik, el-Muvaţta', 1:144 (no. 4); Muslim, Şalâtu'l-Musâfirîn, 6, (no. 705).

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:411.

delil kabul edilmesine itiraz eder ve mütekaddimûn Maliki şeyhlerinin 'amel-i ehl-i Medîne'yi bir tür icma kabul etmelerine de anlam veremez. Zira ona göre bir konuda icmadan bahsedilebilmesi için bir asırda yaşayan bütün müctehitlerin görüş birliğinde olması gerekir. Bu bakımdan 'amel-i ehl-i Medine nihayetinde belli kişilerin icması (*icmā'u'l-ba'd*) anlamına gelir ki icmanın kapsayıcı olma sıfatına aykırıdır ve hüccet sayılmaz. 'Amel-i ehl-i Medîne'yi bazı müteahhirûn Malikiler *tevâtur* kapsamında değerlendirmiştir. İbn Rüşd, amelin bir fiilden ibaret olduğunu ve fiilin de ancak sözle birlikte nakledilmesi durumunda *tevâtur* ifade edeceğini söyleyerek amel-tevâtur arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını vurgular. Fiillere *tevâtur* niteliği yüklemenin zor, hatta bunun kabul edilemez olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre, 'amel-i ehl-i Medîne'yi Hanefilerin 'umûmu'l-belvâ prensibiyle karşılaştırmak daha uygundur. İbn Rüşd, bu bağlamda Medine ehlinin her hâlükârda Ebû Hânîfe'nin 'umûmu'l-belvâ için esas alacağı şahıslardan daha güvenilir olacağını savunur.¹⁴⁴ Burada İbn Rüşd, Hanefilerin 'umûmu'l-belvâ prensibinde esasında rivayeti değil, çevrelerindeki yaygın amelî esas aldıklarını, bu durumda, adeta Küfelilerin uygulamasındansa Medinelilerin uygulaması sünnete daha yakındır tezini savunmaktadır. Es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) 'umûmu'l-belvâ alanında *haber-i vâhidi* Hanefilerin neden kabul etmediklerini, ilgili *haber-i vâhid*deki bilgininin kendi bölgelerindeki yaygın dinî uygulamaya ters düşmesi ile ilişkilendirdiğini düşündüğümüzde, İbn Rüşd'ün bu çıkarımının isabetli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁵

İbn Rüşd her hâlükârda Medinelilerin nesilden nesle aktara geldikleri bu fiillerinin (*sunen*) mensûh olabileceğini mümkün görür. Başka bir ifade ile Medinelilerin, neşh edilmiş bir amelî nesilden nesle aktarmış olabilirler. Bundan dolayı nakledilen amellerin sözlü rivayetler ile desteklenmesi gerekir. Bu bakımdan amel sadece *haber*in sıhhatini destekleyen bir karinedir. Amel, *haber* ile uygunluk gösterdiğinde sahih olduğuna ilişkin zannı galib hasıl olur, *haber*le desteklenmiyorsa amelin sahih olduğu düşüncesi zayıflar.¹⁴⁶ İbn Rüşd, amelin bu karine gücüyle, *âhâd haber*lerin reddedilip reddedilmeyeceği konusunun detaylı değerlendirme gerektirdiği kanaatindedir. Ona göre amelî karine, kimi zaman *âhâd haber*leri reddetme gücüne ulaşır, kimi zaman ulaşamaz. Bu söz konusu amelin hangi derecede toplumun genelini ilgilendirdiği ile alakalıdır ('umûmu'l-belvâ). Buna göre toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren önemli bir amelin (sünnet) söz ve

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:411.

¹⁴⁵ Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı," 374-375.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:415-416.

fiil olarak yaygınlık kazanmaksızın sadece *āhād* tarikle nakledilmesi, o amelin naklindeki zayıflığa delalet eder. Bu durumda amel, ya nesh edilmiş ya da naklinde sorun yaşanmış kabul edilir.¹⁴⁷ İbn Rüşd, bu yorumuyla, amellerin naklinde şüphe ihtimalinin, lafızların naklindeki ihtimalden daha fazla olduğu yönündeki genel görüşüne sadık kalmıştır.¹⁴⁸

Burada İbn Rüşd'ün '*amel-i ehl-i Medīne* konusundaki bu görüşünün, daha önce kaleme aldığı *eđ-Đarūrī*'deki görüşleriyle paralellik arz ettiğini belirtmek gerekmektedir. O, *eđ-Đarūrī*'de, Maliki otoritelerin '*amel-i ehl-i Medīne*'yi bir *rivayet türü* olması bakımından hüccet kabul ettiklerini ve bunun da ancak sarıh bir şekilde "Biz babalarımızı böyle yaparken bulduk, onlar da bu ameli Hz. Peygamber'in zamanına kadar ulaşan kesintisiz bir silsile ile kendilerinden önceki nesilden almışlar." şeklinde bir fiilin sözlü rivayet edilmesi durumunda hüccet sayılacağını ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre, bu sarıh ifade şartı belirleyici niteliktedir ve bu olmadığı takdirde herhangi bir dönemdeki ameli icmanın, halifelerin ya da ümeranın yönlendirmesinden kaynaklanmış olabileceği ihtimalinden bahseder. Böylesi bir durumda kesin bir *asıla* dayanması gereken ameli icma, zanni bir özellik kazanır. Bunun önüne geçebilmek için amelin naklinde, sözün naklinde olduğu gibi nesiller arasındaki *ittişal* şartı aranmalıdır.¹⁴⁹ İbn Rüşd'ün bu görüşü, Maliki fakihlerinden el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) '*amel-i ehl-i Medīne*'nin ancak *muttaşıl* nakil cihetiyle kabul edilebileceğine dair görüşüyle paralellik arz etmektedir.¹⁵⁰

b) *Mesâlih-i Mursele*: İbn Rüşd bu anlamda, *eđ-Đarūrī*'de istihsân ve istişlâh kelimelerini birlikte kullanmakta ve bunların ancak kıyas-ı celî ve kıyas-ı hafî anlamında delil olabileceğini ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre, şeriata belli miktarda ve sınırdaki gözetilmesini teşvik ettiği maslahatın tespitinde yine şeriata şahitliği esas alınmalıdır. Gazâlî gibi o da *mesâlih-i murseleyi* asıl şer'î delil olmadıkları hâlde, asıl delilmiş gibi zannedilen deliller arasında zikreder (*el-uşûlu'l-mevhûmete*).¹⁵¹ O, *Bidâyetu'l-Muctehid*'de *mesâlih-i mursele* kavramı yerine *el-kıyâsu'l-mursel* ifadesini kullanmaktadır. İbn Rüşd bunu, "şeriatta nassın belirlemediği bir kurala (aşl) istinaden hüküm vermek" şeklinde tarif eder ve bu prensibin sadece akli yolla elde edilmiş şeri bir maslahata dayandırıldığını söyler. Onun şu ifadesi

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:416.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:410.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *eđ-Đarūrī*, 94.

¹⁵⁰ El-Bâcî, el-Bâcî, *İhkâmü'l-Fuşûl fî Ahkâmî'l-Uşûl*, 17413 vd.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *eđ-Đarūrī*, 97; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 165.

mesāliḥ-i murseleyi delil sayan Mālik'e karşı dolaylı bir eleştiri niteliğindedir: "Mālik, Allah kendisine rahmet etsin, nasla belirlenmiş kurallara dayanmasa bile maslahatlara itibar ederdi."¹⁵² Eserinin başka bir yerinde bazı konularda *mesāliḥ-i murseleye* göre hüküm vermenin zorunlu olduğunu söyleyerek İmam Mālik'e hak verir.¹⁵³ İbn Rüşd, Mālik'in nikâhın hükmüne dair "Kimi hakkında vacip, kimi hakkında mendûb ve kimi hakkında mübahdır." şeklindeki görüşünde muayyen bir nassa dayanmadığını ve sadece "kişinin günaha düşmemesi" maslahatına istinat ettiğini söyler.¹⁵⁴ O, Mālik'in hâkime boşama yetkisi vermesinin şeri bir nassa değil, maslahata dayandığını ve bu görüşün birçok fakih tarafından reddedildiğini ifade eder.¹⁵⁵

3.4. Hanefilerin Hadis Yorumlarına Karşı Tutumu

İbn Rüşd, Malikiler gibi Hanefileri de delillerini zayıf ve tutarsız bulması durumunda eleştirebilmiştir. O, birden çok şahsın bir köleye sahip olması durumunda bir şahsın kendi hissesini özgür kılmasıyla diğer ortakların da kendi hisselerini özgür kılması gerektiğine dair Hanefilerin de savunduğu şâz görüşlerden bahsetmiş ve "Bunların hepsi hadislere muhaliftir, muhtemelen onlara bu hadisler ulaşmamıştır." diyerek sahih hadislere muhalefeti eleştirmiştir.¹⁵⁶ Onun Hanefilere karşı belki de en ağır ve bariz eleştirisini, birden çok şahsın kendisine nispet ettiği çocuğun nesebini tespiti tartışmada görmekteyiz. Mālik, eş-Şāfi'î ve Aḥmed b. Ḥanbel bu durumda *kā'ifn*¹⁵⁷ görüşünü kabul ederken, Kûfeliler bu uygulamanın *el-veledu li'l-firâş* hadisinin anlamına muhalif olduğunu savunmuşlardır. Hanefilere göre bu hadis, çocuğun nesebinin belirlenmesinde *firâş* esas almıştır, *firâş* belli olmayan çocuk için iki şahsın "Ben bu çocuğun babasıyım." demesi durumunda bu iki şahıs çocuğun babası sayılır. Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybānî'nin bu sayıyı üç şahsa kadar çıkardığını söyleyen İbn Rüşd, bu düşüncüyü savunmanın anlamsız olduğunu (*taḥlîṭ*) ve akli da nakli de iptal anlamına geleceğini belirtir.¹⁵⁸ Bununla birlikte o, kimi yerde Hanefilerin hadis yorumlarını daha ikna edici bulmuştur. İbn Rüşd, Hanefilerin faiz

¹⁵² "ve in lem yestenid ilâ uşûlin mansûşin 'aleyhi", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:108.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:41.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:8.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:191.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:237.

¹⁵⁷ İki kişinin organlarındaki benzerlikten hareketle aralarında kan bağı bulunup bulunmadığını tespit eden kişi. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Serhan Tayşi, "Kıyâfe," *DİA*, 25: 507.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:218; İbn Rüşd, bu eleştirinin akabinde Hanefileri korumaya alan bir tutum sergiler ve bu görüşlerini şöyle yorumlar: "Hanefiler sanki bir çocuğa iki baba nispet etmekle, bunun aklen mümkün olacağını savunmuş değiller, sadece dinen babaları sayılır demekteler. Zira bir çocuğun aklen iki babasının olmayacağını söylemek, bunun dinen vuku bulmayacağını söylemek anlamına gelmez." Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:219.

yaşadığının vuku bulması için alışverişe konu olan eşyanın hacmen ölçülebilir (mekîl) ya da tartılabilir (mevzûn) olması şartını getirdiklerini ve bu şarta ilişkin delil kabul ettikleri hadislerin, sahih kaynaklarda bulunmadığını ifade etmiştir. O, “Allah en iyisini bilir ama insan iyi düşündüğünde, Hanefilerin hadisten delillerinin zayıf olmasına rağmen ileri sürdükleri bu iki şartta çok haklı olduklarını görecektir.” diyerek Hanefileri savunur.¹⁵⁹

İbn Rüşd, bekâr zânînin celde cezasının yanında bir yıl sürüleceğine dair hadislerin Ebû Hânîfe tarafından kabul edilmediğini belirtir. O, bunu Hanefilerin nassa ziyadeyi nassin neshi ile eş tutmaları ve Kur’an’ın neshinin de *âhâd* rivayetlerle olamayacağı usul kaidesiyle açıklar.¹⁶⁰ Başka bir ifade ile Hanefilere göre Nur suresinde söz konusu olan sadece celde cezasıdır. Bu cezaya hadislerde zikredilen sürgün şeklindeki ilave ceza, Kur’an’daki cezanın nesh edilmesi anlamına gelir.¹⁶¹

Abdestte niyetin farz olmadığına ilişkin Hanefilerin görüşünü ele alırken İbn Rüşd, hikmeti akılla anlaşılamayan ibadet ile hikmeti akılla anlaşılan ibadet ayrımına gider. Buna göre Hanefiler, abdesti necaseti temizlemeye yönelik, hikmeti akılla anlaşılan bir ibadet olarak görmüşler ve niyet olmasa da suyun yapısı gereği temizliği sağlayacağına dayanarak abdestin yerine geleceğini söylemişlerdir. İbn Rüşd abdestin içinde ibadet ve temizlik vasıflarının her ikisinin de mevcut olmasından dolayı her mezhebin kendi görüşünde tutarlı olduğuna işaret etmiştir. Zira bu iki vasıftan hangisinin daha ağır bastığını tespit etmek ve ona göre hüküm vermek her fakihin doğal hakkıdır.¹⁶² Burada İbn Rüşd’ün *ed-Đarûrî*’de, hakkında şeri delil olan konularda doğrunun tek olduğu ve sadece bu doğruyu yakalayan müçtehidin isabetli olduğu, yakalayamayanın ise isabetli sayılamayacağını savunduğunu belirtmek gerekir.¹⁶³

İmam Mâlik, el-Buĥârî ve Muslim’in rivayet ettikleri “Kim müflis bir adama malını satar da malının karşılığını alamazsa, bulduğu yerde sattığı kişiden malını geri alması en büyük hakkıdır.” rivayeti Hanefilerin satış durumunda değil, sadece emanet ya da ödünç verme durumlarıyla sınırlandırmalarını, sahih hadisi bırakıp reyle hüküm verme şeklinde eleştirmiştir.¹⁶⁴ Bununla birlikte İbn Rüşd, Hanefilerin bu hadisi kendi metotlarıyla uyuşmadığı için kabul etmedikleri bilgisini ilave eder. Bu

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 3:252-253.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:379.

¹⁶¹ Es-Seraĥsî, *el-Mebsût*, 9:44.

¹⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:35.

¹⁶³ İbn Rüşd, *ed-Đarûrî*, 138-139.

¹⁶⁴ İbn Abdilber, *et-Temhid*, 6:90.

anlamda o, Hanefilerin “*Tevātur* yoluyla gelmiş ilkelere (*el-uşūlu'l-mutevātira*) aykırı olması durumunda *haber-i vāhīde* itibar edilmez.” görüşünde olduklarını ve bunu da *haber-i vāhīdin zan, mutevātir* esasların ise katiyet ifade etmesiyle açıkladıklarını ifade etmiştir. İlginç bir şekilde Hanefilerin bu görüşünü o, Hz. Ömer'in Fāṭıma bt. Kays'ın “Boşanmış kadının nafaka ve suknā hakkı yoktur.” rivayetine verdiği tepki ile karşılaştırmış, Hanefilerin tutumunu Hz. Ömer'in “Allah'ın Kitabını ve Peygamberinin sünnetini bir kadının rivayeti sebebiyle terk edecek değildir.” yönündeki ifadesiyle bir tutmuştur.¹⁶⁵ Bu bağlamda o sadece cumhurun, Hanefilerin yorumunu kabul etmediğine işaret etmekle daha toleranslı bir dil kullanmıştır.¹⁶⁶

İbn Rüşd, *nukūl* meselesinde Hanefilerin hadis kullanımını daha isabetli bulduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Buna göre hanımına zina isnadında bulunan ve akabinde buna dair *mulā'ane* yapmayı kabul etmeyen kocaya cumhura göre *kaẓf haddi* (seksen celde) uygulanırken, Ebū Ḥanīfe bu durumda sadece hapis cezası uygulanacağını söylemiştir.¹⁶⁸ İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşünü Hanefilerin hadis anlayışıyla ilişkilendirir. Cumhur ulema iffetli kadınlara zina iftirasında bulunan kişilere yönelik *kaẓf haddine* (24/en-Nūr: 4) kocaları da dâhil ederken, Hanefiler eşlerine iftira eden kocalardan bahseden ayetin (24/en-Nūr: 6) herhangi bir cezadan bahsetmediğini söyleyerek bunu kabul etmemişlerdir. İbn Rüşd, Hanefilerin iftira cezasına ilgili ayette bahsi geçmeyen kocaları da dâhil etmenin *nassa ziyade* anlamını taşıyacağını ve *nassa ziyadenin* ise *nassin neshi* ile eş değer olduğu için kıyas ya da *āhād* haberlerle yapılamayacağını ifade ettiklerini belirtir.¹⁶⁹

Kendisine zina iftirası yapılan kadınlara gelince, bu konudaki *nukūl* uygulamasında da Hanefilerin görüşü cumhur ulemadan ayrışır. Mâlik, eş-Şâfi'î, Aḥmed b. Ḥanbel ve cumhura göre, zina isnadına karşı kendisinin suçsuz olduğunu göstermek için şart koşulan *mulā'ane* işlemi yapmaktan geri duran (nukūl) muḥşan kadına recm cezası uygulanır.¹⁷⁰ Ebū Ḥanīfe, bu durumda kadının *mulā'ane* edinceye kadar hapsedilmesi gerektiğini söylemiştir. İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşünün şu hadise dayandığını belirtir: “Müslümanın kanı ancak şu üç durumda helaldir: Muḥşan kişinin

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:79; 4:244.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:81.

¹⁶⁷ “Fe Ebū Ḥanīfe fi hāzihi'l-mes'eleti evlā bi'ş-şavāb inşā'allāh”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:225.

¹⁶⁸ Es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 16:117.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:224.

¹⁷⁰ ‘Abdurrahmān b. Muḥammed İvād el-Cezīri, *el-Fıkh ‘alā'l-Mezāhibi'l-Erbe'a*, 5:99.

zina etmesi, imandan sonra küfre dönmek, suçsuz yere insan öldürmek.”¹⁷¹ İbn Rüşd, böylesi bir durumda kadının öldürülmesinin hırsızlık iddiasına dair temel uygulamalara da (uşûl) ters düştüğünü hatırlatır. Hırsızlık iddiasına karşın kendini tezkiye için yeminden geri duran (nukûl) insanın çalıntı olduğu iddia edilen malına nasıl el konulamayacaksa, *mulâ‘aneden* geri duran kadının canına evleviyetle zarar verilemeyeceğini belirtir.¹⁷²

Cenazenin önünden mi yoksa arkasından mı gidileceği konusunda o, Malikilerin *‘amel-i ehl-i Medīne’*ye dayanarak cenazenin teşyii esnasında insanların cenazenin önünde bulunması gerektiğini söylediklerini belirtir. Ancak Ebū Hanīfe ve diğer Kûfe ehli cenazenin arkasından gidilmesinin daha faziletli olduğu görüşündedir.¹⁷³ Mezhepler arasındaki bu farklı uygulamanın sebebi İbn Rüşd’e göre onların esas aldıkları hadislerin farklı oluşudur. İbn Rüşd, Hanefilerin esas aldığı hadisleri naklettikten sonra, “Bu hadisler Kûfelilerin delil saydığı hadislerdir, onlar bu hadisleri sahih sayarken, diğerleri bu hadisleri zayıf kabul etmiştir.” ibaresi ile her iki grubun kendi zaviyesinden haklı olduğunu gösterir.¹⁷⁴

İbn Rüşd, Hanefilerin hadislerin değerlendirilmesinde gözettikleri *‘umūmu’l-belvā* prensibine karşı anlayış göstermektedir ve bunu Malikilerin *‘amel-i ehl-i Medīne* ile aynı istidlal türü olarak kabul eder. O, *‘umūmu’l-belvā* alanında *haber-i vāhīd*in mutlak surette terk edilmesine karşı çıkmakta ve bunu şöyle izah etmektedir: “*Umūmu’l-belvā* alanında dahi olsa bazı rivayetlerin bize sadece *āḥād* olarak ulaşması normal bir hadisedir. Ancak kimi durumlarda rivayetin mutlak surette *mutevātir* olması gerekir. *Umūmu’l-belvā* konularında hangi rivayette *āḥād* hangi rivayette *mutevātir* şartı koşulacağı, durumdan duruma, konudan konuya farklılık arz eder. Bu konuda zaman, mekân gibi doğal engelleri hesaba katmak gerekir. Bundan dolayı bir müçtehit bir *haberi*, *‘umūmu’l-belvā* gerekçesi ile reddederken, diğer müçtehit bu gerekçeyi geçerli görmeyebilir. Bu durum özellikle farz-ı kifaye alanında söz konusudur. Bundan dolayı her *‘umūmu’l-belvā* konusunda *haber-i vāhīd* terk etmek doğru olmaz.”¹⁷⁵

Defnedilmiş cenazenin kabrinin başında cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına ilişkin farklı mezhep görüşlerini aktarırken buna cevaz veren hadislerin Hanefiler tarafından kabul edilmediğini şöyle açıklar:

¹⁷¹ El-Buḥārī, *Diyet*, 5 (no. 6484); Muslim, *Ḳasāme*, 6 (no. 1676).

¹⁷² İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:225.

¹⁷³ Ebū’l-Velīd Suleymān b. Ḥalef el-Bācī, *el-Muntekâ* 2:9.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:25.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Ḍarūrī*, 82.

“Onlar geneli ilgilendiren konularda (*‘umūmu’l-belvā*) rivayeti ve ameli yaygınlaşmamış *āḥād* hadisleri reddetmişlerdir. Yaygınlaşması gerektiği hâlde bir *ḥaberin* herkese ulaşmamasını o *ḥaberin* zayıflığına ve doğru olmayacağı yönündeki zann-ı galibe karine saymışlardır. Böylesi durumdaki *āḥād* hadisleri doğruluğunda şüphe olan, *ḥaberin* yalan olduğu zannı ağır basan ya da nesh edilmiş rivayetler sınıfında değerlendirirler.”¹⁷⁶ İbn Rüşd, İmam Mâlik'in bu konudaki hadisleri Medine Ehli'nin uygulamasında bulunmadığı için kabul etmediğini belirterek, Hanefilerin *‘umūmu’l-belvā*sı ile Malikilerin hadisin kabulünde ameli şart koşmalarını aynı cinsten istidlal türü olarak değerlendirir.¹⁷⁷

İbn Rüşd, Hanefilerin delil kabul ettiği hadislerle karşı tutumundaki tarafsızlığını içki yasağına ilişkin rivayetlerde de sürdürmüştür. O, Hanefilerin Kur'an'da yasaklanan *ḥamr* haricindeki içki türlerinde yasağın, sarhoş edici miktarla alakalı olduğuna dair görüşlerine delil saydıkları hadisleri eṭ-Ṭahāvî'den aktarır ve bunların Hicaz uleması tarafından zayıf sayıldığını belirtir.¹⁷⁸ Hanefilerin, ilgili ayetten (5/el-Mâide: 91) hareketle içkinin yasaklanmasını “Allah'ı zikirden alıkoyması, insanlar arasında düşmanlık ve taşkınlığa yol açması” gibi sebeplere bağladıklarını söyleyen İbn Rüşd, son dönem ehl-i nazar ulemasının, Hanefileri kıyas yönünden, Hicazlıları ise rivayetin sıhhati bakımından daha güçlü kabul ettiklerini ifade eder. İbn Rüşd her ne kadar Hanefilerin muhalif görüşlerini detaylı bir şekilde tarafsızca nakletse de bu konuda “Sarhoş edici her içki haramdır.” anlamındaki rivayetlerin el-Buḥārî ve Muslim tarafından nakledilmiş olmasını¹⁷⁹ bir *nas* olarak değerlendirir ve *nassa* muhalefet durumunda kıyasa itibar edilmeyeceğini açıkça ifade eder.¹⁸⁰

3.5. Hadislerin Rasyonel ve Makasitçi İzahı

İbn Rüşd'ün metodolojisinde onun rasyonel temelli hadis yorumları dikkat çekmektedir. O, şeri hükümleri rasyonel izahı mümkün olanlar (*ma'kū'l-ma'nā*) ve mümkün olmayanlar (*ğayru ma'kūli'l-ma'nā*) şeklinde iki sınıfta değerlendirir¹⁸¹ ve “farz kılınan ibadetlerin bir kısmının rasyonel sebeplere dayanmasının mümkün olduğu” prensibinden hareket eder.¹⁸² Bu

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:38

¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:38.

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:525.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:521.

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:526.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:297.

¹⁸² “el-meşāliḥu'l-ma'kületu lā yemteni' en teküne esbāben li'l-ibādāti'l-mefrūḍati”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:52.

anlamda o, şeri hükümlerde hem akılla kavranabilen bir maslahatın hem de ibadet boyutunun birlikte mevcut olabileceğini belirtir ve akli maslahatı kavrayamayan bazı fakihlerin hasımları karşısında “Bu konu din (ibadet) meselesidir.” deyip sıyrıldıklarını söyler ve “İyi düşün, bunların birçok konuda durumları böyledir.” diye okuyucusuna ihtarda bulunur.¹⁸³

Başın yıkanmayıp mesh edilmesi, ayakların ise yıkanması gerektiği, zira saçtaki pisliğin genellikle su ile silmekle, ayaktaki pisliğin ancak su ile yıkamakla giderilebileceğine dair açıklamada zikrettiği bu prensibin izlerini diğer konularda da görmek mümkündür. O, köpeğin dokunduğu kabın yedi defa yıkanması gerektiğine dair hadisi açıklarken dedesinin bu hadiste geçen köpeğin kuduz köpek olabileceği ve zehrinden korunmak için kabın yedi defa yıkanması gerektiğini söylediğini nakleder. Gerçekte bu kap necis olmasa da köpeğin kuduz olabileceği düşüncesi ile tedbiren alınan bir önlemdir. Aynı sebepten dolayı yedi defa temizlik bu anlamda hastalıklardan korunmaya yönelik birçok şeri konuda zikredilmiştir. İbn Rüşd dedesinden yaptığı bu alıntı bağlamında yedi defa yıkamanın rasyonel (*ma'kûl*) bir anlamı haiz olduğunu söyler.¹⁸⁴

Suların hangi şartta temiz sayılacağına ilişkin birbiriyle çelişiyor gözükten rivayetler mevcuttur. “Durgun suya idrar yapıp da içinde abdest alma!”¹⁸⁵ şeklindeki Ebū Hureyre rivayeti, Ebū Sa'îd el-Ĥudrî'nin *biđā'a* kuyusu bağlamında Hz. Peygamber'den naklettiği “Suyu hiçbir şey kirletmez.” ifadesi¹⁸⁶ ve Enes'in bir bedevinin mescide bevletmesinden sonra Hz. Peygamber'in idrarlı yeri su döktürerek temizlediği yönündeki bilgiler¹⁸⁷ birlikte düşünüldüğünde bariz çelişkiler içermektedir. İbn Rüşd, Ebū Sa'îd ve Enes rivayetlerini esas alanların, suyun kirli sayılmasını rasyonel bir sebebe bağlamadıklarını (ğayru ma'kûli'l-ma'nā), bundan dolayı Ebū Hureyre rivayetindeki yasağı suyun kirlenmesi ile değil, dinî bir düzenleme oluşuyla açıkladıklarını belirtir. Buna karşılık İbn Rüşd, Ebū Hureyre hadisinden hareketle, suyun necis sayılmasının dinî sebeplere değil, rasyonel sebeplere dayandığını belirtmiştir. İbn Rüşd'e göre kirliliğin ölçüsü insandaki *tiksinti* duygusu olmalıdır. Hangi suyun abdest ya da gusül için kullanılabilceği sorusuna ilişkin o, şu akli çıkarımda bulunur: “Bir insanın içmekten tiksindiği bir suyu, Allah'a yaklaşmak için kullanmaması gerekir.”¹⁸⁸

¹⁸³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:210.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:85.

¹⁸⁵ El-Buĥārî, *Vuđū'*, 68 (no. 236).

¹⁸⁶ Et-Tirmizî, *Tahāra*, 49 (no. 66)

¹⁸⁷ El-Buĥārî, *Vuđū'*, 58 (no. 219)

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:75-76.

Ramazan orucunun başlangıç ve bitiş gününü ayın çıplak gözle görülmesine bağlayan hadisin yorumlarında İbn Rüşd hesap ve bilimsel tecrübelerin önemine dikkat çekmiştir. O, bu anlamda havanın bulutlu olması sebebiyle ayın görülememesi durumunda hesaplamalar yoluyla Ramazan ayının başlangıç ve bitişinin tespitinin yapılmasının caiz olduğunu söylemiş ve bu görüşü destekleyen selef ulemasının görüşlerini nakletmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd, ayın görülmesinde hangi zamanın esas alınması gerektiğine dair ulema arasındaki ihtilafa değinmiştir ve rüyetin akşam vaktinde olması durumunda itibar edileceğine dair cumhurun görüşüne işaret etmiştir. Bu tartışmalarda zevelden önce ayın görülebileceğine ilişkin rivayetler için o şu değerlendirmeyi yapar: “Bu konuda ihtilafa düşmelerinin sebebi, tecrübi bilgi ile öğrenilebilecek bir konuda tecrübi bilgiyi bırakıp bu konudaki rivayetlere başvurmak olmuştur. Kaldı ki bu konuda Hz. Peygamber'den doğrudan gelen bir hadis yoktur, dayandıkları rivayet Hz. Ömer'e aittir.”¹⁸⁹

İbn Rüşd, zina isnadının tespiti bağlamında hamileliğin en uzun süresi hakkında mezheplerin yedi, beş, dört, iki yıl gibi sürelerden bahsettiklerini naklettikten sonra bu konunun tecrübi bilgiye dayandığını ve bundan dolayı en doğru görüşün bir yıllık süreyi esas alan görüş olduğunu söyler.¹⁹⁰ Onun akli ve içinde bir maslahatı haiz yorumlara olan eğilimini “Katil mirasçı olamaz.”¹⁹¹ rivayetinin izahında da görmekteyiz. O, bu hadisin yorumunda *makasatçı bakış açısı* (en-nažaru'l-mašlahī) ile *lafzi bakış açısı* arasındaki farka dikkat çeker. Bu rivayetin varislerin mirasa ulaşmak amacıyla murislerini öldürmemeleri maslahatına matuf olduğunu söyleyenler, kasten öldürme ile hata ile öldürme arasında ayırım yapmışlardır. İbn Rüşd, bu rivayeti *te'abbudī* bir kural gören ve dünyevi maslahatı dikkate almayan Zahirilerin hata ya da kasit ayırımı yapmadan murisini öldüren vârisin mirastan hiçbir hakkının olamayacağını savunduklarını belirtir.¹⁹²

İbn Rüşd, İslami kuralların (*sunen*) nihayetinde belli maksatları hedeflediği ve insanda birtakım faziletleri geliştirmeye yönelik olduğunu belirtir (el-feđāilu'n-nefsāniyye). Bu faziletler sayesinde insan ilk önce kimi yücelteceğini ve kime şükretmesi gerektiğini öğrenir. Bu erdemler insanın insana kulluğunu engeller, insana gerçek güç ve kudret sahibi Allah Teala'yı yüceltmeyi öğretir. İnsana onur kazandıran bu kurallar (es-sunenu'l-

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:143-144.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:217.

¹⁹¹ Et-Tirmizî, *Ferâid*, 17 (no. 2109).

¹⁹² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:220.

kerâmiyye) yaptığımız ibadetlerde kendisini gösterir. İkinci olarak insanın şahsını ve neslini hayatta tutmaya yönelik yeme/içme ve nikâh kuralları vardır. Bunlar insan türünü yücelten, onun iffetini koruyan kurallardır. Üçüncü olarak insanların mal ve yaşam haklarında adaleti sağlamaya yönelik kurallar vardır. Kısaslar, savaşlar ve cezalar insanlar arasında mal, can ve ırz adaletini sağlamayı hedefleyen kurallardır. Dördüncü tür kurallar (sunen) taşaddukta bulunmaya çağırır ki bunlar insanda cömertlik gibi yüce duyguları geliştirir, cimrilikten uzak tutar. İbn Rüşd son olarak sosyal hayatın arzu edilen bu adalet düzeyinde gerçekleşmesi için siyasi iktidarı (riyaseti) gerekli görür. Bu siyasi irade amelî ve ilmî faziletleri koruyucu görev yapar. İyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme bu anlamda toplumsal bir sorumluluktur. Bu sebeple iyiliğe karşı sevgi, kötülüğe karşı buğzetme gerekir. Toplumda kötülük ya bu kuralları ihlal etmekle ya da yanlış dinî inançlar sebebiyle baş gösterir. İbn Rüşd, İslami kurallarda mündemiç maksatları şu dört faziletle özetler: *İffet* fazileti, *adalet* fazileti, *şecaat* fazileti ve *cömertlik* fazileti. Allah Teala'ya kulluk yapmak ise bu faziletlerin güçlendirilmesinde temel şartlardandır.¹⁹³

Bidāyetu'l-Muctehid'in son satırlarında yer verdiği bu bilgilerle İbn Rüşd, Yunan ve İslam filozoflarının dillendirdiği bu dört büyük erdeme vurgu yapmış, İslami kuralları bu dört büyük hedefe ulaştıran düzenlemeler olarak görmüştür.¹⁹⁴

İbn Rüşd hadisleri değerlendirirken *sened* ve lafız tahlili yanında, hadislerdeki verilerin genel ahlâk ve rasyonel tutarlılık ilkeleriyle uyumuna önem vermiştir. Kişinin verdiği hediyeği geri talep etmesini yasaklayan hadisleri ele alırken o, şeriatın temel kriteri anlamında *güzel ahlâkı* tesis etmeye dikkat çekmiştir: “Verilen hediyeği geri talep etmek güzel ahlâk kurallarıyla uyuşmaz. Hz. Peygamber ise güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiştir.”¹⁹⁵ Ayrıca o, *ummu veledin* sahibi tarafından satılıp satılmayacağına ilişkin değerlendirmelerde de yine Hz. Peygamber'in “Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim.”¹⁹⁶ hadisine atıf yapar ve kişinin kendi oğlunu dünyaya getiren cariyesini (*ummu veled*) satmasının bu üstün ahlaki seviyeyle uyuşmayacağını söyler.¹⁹⁷

¹⁹³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:458; el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulūmu'l-Şerī'ati'l-İslāmiyye*, 107.

¹⁹⁴ Fatma Yüce, “Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi,” 258 vd.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:170;

¹⁹⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek*, *Tevârihu'l-mutekaddimîn mine'r-rusuli ve'l-enbiyâ'*, 28 (no. 4221).

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:287.

Sonuç

Bidāyetu'l-Muctehid gibi dört ciltlik kapsamlı ve içinde sayısız hadislerin yer aldığı bir eserde müellifinin hadis kullanım ve yorumunda takip ettiği esasları ortaya koymak bir araştırma makalesinin kapasitesini oldukça zorlamaktadır. Makalenin hacmini genişletmek pahasına girilen bu sınırlı denemede eser baştan sona taranmış ve hadis kullanımı ve yorumuna dair özgün yönler ortaya konmaya çalışılmıştır. Neticede İbn Rüşd'ün hadislere yaklaşımının özgün izler taşıdığını söylemek mümkündür. Öncelikle İbn Rüşd'ün, klasik anlamda bir hadis âlimi olmadığı tespiti önem arz etmektedir. Bununla birlikte yaşadığı çevre, aldığı eğitim ve üstlendiği görevlerin doğal bir sonucu olarak hadis musannefatına yüksek oranda hâkimdir. Ancak ravi ve *sened* değerlendirmeleri için önemli '*ilmu'r-ricāl* ve '*ilelu'l-ḥadīṣ* gibi uzmanlık gerektiren alanlarda o, büyük ölçüde İbn 'Abdilber ve İbn Hızam gibi âlimlerden istifade etmiştir.

İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid* ile *ibādāt* ve *mu'āmelātta* sistematik düşüncenin güzel bir örneğini sergilemiştir. Onun düşünce sistemi, tümel önermeler (uşūl) sayesinde sonradan ortaya çıkan tikel mevzuların (en-nevāzil) çözülebileceği kuramına dayanmaktadır. İbn Rüşd, bu kitabında herhangi bir mezhebin taraftarlarına değil, yetiştirmek istediği taklitten uzak, özgür müstakbel müçtehitlere hitap etmiştir. *Cumhūr* ve *fukahā'u'l-emşār* isimleri altında zikrettiği selef ulemasının görüşleri arasında bir ayırım gözetmemiş, "Bu hadis ya onlara ulaşmamıştır ya da onlara göre sahih değildir.", türü değerlendirmelerle her mezhebi kendi kurallarına göre değerlendirmek istemiştir. Buna karşılık temel ilkelerle çeliştiğini gördüğünde İmām Mâlik ve Ebū Ḥanīfe dahil birçok otoriteyi eleştirmekten geri durmamıştır.

İbn Rüşd, hadislere yaklaşımında ilk bakışta oldukça klasik bir yol takip etmiş görünmektedir: Her hadisin (eser), sahih *sened* ve sarih lafızla *nas* hükmünü alması durumunda, tatbiki vaciptir. Sahih hadis, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini *taḥşīṣ* edebilecek, kıyası gereksiz kılacak güce sahiptir. En sahih hadis, *Şahīḥayn* hadisidir. Hadisler arasında ihtilaf varsa, öncelikle cem edilmesi gerekir. Hadis ilminde genel anlamda müsellemler sayılan bu kuralları benimsemekle birlikte o, Hz. Ömer'in Fāṭıma bt. Ḳays'ın rivayeti bağlamındaki sözlerine atıf yaparak Kur'an merkezli bir hadis anlayışına dikkat çekmiştir. Onun Hz. Ömer'in bu sözleri ile Hanefilerin hadis anlayışı arasında bağlantı kurması manidardır. Eserinin birçok yerinde Hanefilere nispet ettiği, "nassa ziyadenin nassin neshi anlamına geleceği ve Kur'an'ın bu anlamdaki neshinin de *āḥād* rivayetlerle olamayacağı" kaidesi ile "*Tevātur*

yoluyla gelmiş prensiplere (*el-uşūlu'l-mutevâtire*) aykırı olması durumunda *haber-i vâhîde* itibar edilmez.” kaidesi İbn Rüşd için de belirleyici olmuştur. İbn Rüşd, Maliki mezhebi ile özdeşleşmiş ‘*amel-i ehl-i Medîne*’nin nakille desteklenmeden delil sayılamayacağını söylemiş, “Nakil olmadan amel tasdik edilmez.” görüşünü benimsemiştir. ‘*Amel-i ehl-i Medîne*’nin Hanefilerin ‘*umūmu'l-belvā*’ prensibi bağlamında anlaşılmasının daha doğru olacağını söylemesi oldukça orijinal bir tespittir. Bununla birlikte o, toplumun genelini ilgilendiren kimi konularda rivayetin her zaman meşhūr olması gerekmediğini, bu durumlarda *haber-i vâhîde* ile de istidlal edilebileceğini bir prensip olarak kabul eder. Bir karşılaştırma yapılması durumunda ‘*umūmu'l-belvā*’nın neticede meşhūr dinî uygulamanın *haber-i vâhîde* tercih edilmesi anlamına geldiğini, bundan dolayı Malikilerin Medinelilerin amelini esas almaları itibarıyla ‘*amel-i ehl-i Medîne*’ delillerinin, Irak bölgesinin uygulamasını esas kabul eden Hanefilerin ‘*umūmu'l-belvā*’ delilinden daha kuvvetli olduğunu söyler. Kimi zaman nassa bağlı kalmadan maslahata itibar ettiği için (*el-meşālihu'l-mursele*) İmam Mâlik’i eleştirse de, bunun bazı yerlerde zorunlu olduğunu vurgular.

İbn Rüşd, hadislerin yorumunda ve fıkhi istinbat ve izahlarında *Kelāmî-Fıkhî* diye isimlendirdiği bir metot takip etmiştir. Onun bu metodik yaklaşımı hiç kuşkusuz *mütekellimîn* metoduna dair yeni araştırmalara ışık tutacak niteliktedir. İbn Rüşd’ün bu metodunda hadisler, fıkıh ve kelam ilminin külli kaidelerine (*uşūl*) uygun anlaşılmalıdır. *Uşūl*, bazen bir ayetten, bazen bir hadisten, bazen de mantıksal önermelerden elde edilebilir. Kişinin sahip olduğu köleyi serbest bırakmaya zorlanamayacağı ve ödünç mal aldığını inkar edene hırsızlık cezası verilemeyeceği tespitlerinde görüldüğü üzere ayet ve hadisler ile asıl kurallar (*uşūl*) arasında muaraza olması durumunda ayet ve hadislerin *uşūle* uygun tevیل edilmesi gerekir. İbn Rüşd’ün hadislere yaklaşımında makasitçi ve rasyonel diyebileceğimiz özellikler dikkat çekmektedir. Dinî hükümleri akılla anlaşılabilir (*ma’kūl-ma’nā*) ve akılla anlaşılabilen (*gayru ma’kūl-ma’nā*) şeklinde iki grupta değerlendirmesi önemlidir. Onun bu bağlamda, akli maslahatı kavrayamayan bazı fakihlerin hasımları karşısında “Bu konu din (ibadet) meselesidir.” deyip uzaklaşmalarını eleştirmesi ve “İyi düşün, bunların birçok konuda durumları böyledir.” şeklindeki ihtarı, kendisinin metodu hakkında yön tayin edici niteliktedir. “Katil, mirasçı olamaz.” hadisi bağlamında maslahatçı bakış açısına (*en-nażaru'l-maşlahā*) bizzat kendisi vurgu yapmıştır. Hz. Peygamber’in güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğine ve rivayetlerin bu prensibe uygun anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Ramazan ayının

tespitine dair hadislerin değerlendirilmesinde matematiksel hesapların kullanılmasının doğru olacağını söylemesi ve suların temizliği ile alakalı hadislerin “insanlardaki temizlik algısına uygun bir şekilde anlaşılması gerektiğini” ifade etmesi onun hadis yorumlarındaki özgün nitelikleri yansıtmaktadır.

İçinde çok sayıda ayet, hadis ve dinî hükümlerden bahsettiği ve tamamlanması yirmi yıldan daha fazla sürmüş *Bidāyetü'l-Muctehid* adlı bu eserini, iffetli, adaletli, şecaatli ve cömert olmak gibi evrensel erdemleri (el-faḍā'ilu'l-erba'a) gerçekleştirmenin önemine vurgu yaparak bitirmiş olması, onun hadislere yaklaşımında dikkate alınması gereken önemli bir unsurdur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. “İbn Rüşd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 288-292.
- Alighieri, Dante. *Die Göttliche Komödie*. Çev. Harmut Köhler. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2020.
- Alsaç, Hatice. “ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2013.
- Aydın, Ahmet. “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:9 (2018): 361-398.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Hâlef. *İhkâmu'l-Fuşûl fî Ahkâmi'l-Uşûl*, Tah. 'Abdullâh Muhammed el-Cubûrî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1989.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Hâlef. *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvaṭṭa'*. 7 c. Mısır: Maṭba'atu's-Se'âde, 1332.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sunenu'l-Kebîr*, Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 24 c. Kâhîre: Merkezu Hicr li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- el-Buḥârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîh*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. 7 c. Şâm: Dâru'l-İbn Kesîr, 1993.
- el-Cezîrî, 'Abdurrahmân b. Muhammed İvaḍ, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- ed-Dâraḳuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ömer. *Sunen*. Tah. Şu'ayb el-Arnâvûṭ. 5 c. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2004.
- Demirtürk, Muhammed Fatih. “Bidāyetü'l-Muctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri.” *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023): 497-526.

- Ebü Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sunen Ebî Dâvûd*. Tah. Şu'ayb el-Arnâvût. 7 c. Beyrût: Dâru'r-Risâle 'Âlemiyye, tsz.
- el-Ğazâlî, Ebü Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Muştaşfâ*. Tah. Muḥammed 'Abdullâh 'Abdu's-Şâfi'î. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- el-Ğumârî, Aḥmed b. Muḥammed b. eş-Siddîk. *el-Hidâye fî Tahrici Ehâdişi'l-Bidâye*. Tah. Adnâ 'Alî Şallâk. 8 c. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdillâh, *el-Mustedrek 'alâ's-Şahîḥayn*. Tah. Muştâfâ Abdilkâdir Aṭâ. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Ḥammâdi el-'Abidî. *İbn Ruşd ve 'Ulûmi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Vaḥyu'l-Ḳalem, 2014.
- İbn Ebî Hâtim, Ebü Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *el-Cerḥ ve't-Ta'dil*. Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs, 1952.
- İbn 'Abdilber, Ebü Ömer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*, Tah. Sâlim Muhammed Aṭâ. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn 'Abdilber, Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muḥammed en-Nemerî. *et-Temhid*. Tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 11 c. Londra: Mu'essesetu'l-Furḳân li't-Turâsi'l-İslâmiyye, 2017.
- İbn Ferḥûn, Burhâneddîn. *ed-Dibacu'l-Muzḥeb fî Ma'rifeti E'yâni 'Ulemâ'î'l-Mezḥeb*. Tah. Muḥammed el-Aḥmedî Ebü'n-Nûr. Ḳâhire: Dâru't-Turâs, tsz.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*. Tah. Muḥammed Subḥî Ḥasan Hallâk. 4 c. Ḳâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *ed-Ḍarûrî fî Uşûli'l-Fıḫh ev Muḥtaşari'l-Muştaşfâ*. Tah. Cemâlu'd-Dîn 'Alevî. Beyrût: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1994.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *Faşlu'l-Maḳâl*. Tah. Muḥammed 'Ammâra. Ḳâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1431.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâ'id-i'l-Mille*. Tah. Muḥammed 'Âbid el-Câbirî. Beyrût: Merkezu Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbrahimoglu, Bilal. "Dede İbn Rüşd'ün Eserlerinde Usûl Kavramı." *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4:2 (2020): 445-466.
- Kahraman, Hüseyin ve Mutlu Gül. "Deniz Ürünlerinin Hükmü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020): 175-200.
- Karlıga, H. Bekir. "İbn Rüşd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 288-292.
- Kallek, Cengiz. "Bidâyetü'l-Muctehid." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6:133-124.
- Kâsânî, Alâ'üddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-Şanâ'î fî Tertibi's-Şerâ'î*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1327-1328.
- Köksal, Asım Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıḫh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 42:201-210.

- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayın, 2020.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâşî'l-'Arabî, 1985.
- Muḥammed b. Ḥamüd el-Vâ'îlî. *Buġyetu'l-Muḳteşid Şerḫu Bidāyeti'l-Muctehid*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2019.
- Muslim b. el-Haccâc Ebü'l-Ḥuseyn. *el-Câmi'u's-Şaḫîḫ*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbâkî, 5 c. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâş, 1955.
- Renan, Ernest. *Averroes et L'Averroisme*. Paris: Auguste Durand Libraire, 1852.
- es-Seraḫsî, Muḥammed b. Aḫmed es-Seraḫsî. *el-Mebsûţ*. 31 c. Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, 1431.
- Seven, Şuayip. "İslam Filozoflarının Hadis Yorumları-İbn Rüşd Örneği-." *İslam ve Yorum VII*, ed. Harun Bekiroğlu, içinde 3: 251-271. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *Tedribu'r-Râvî*. Tah. Muḥammed Eymen eş-Şibrâviyyî. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîş, 2002.
- Tayşî, Mehmet Serhan. "Kıyâfe." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25:507.
- et-Tirmizî, Ebü 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *Sunen*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 c. Beyrût: Dâru'l-Ėarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yüce, Fatma. "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021): 251-275.
- Zâyd el-Hebî Zeyd el-'Âzemî. "Esbâbu İḫtilâfi'l-Fuḫahâ' 'inde İbn Ruşd el-Ḥafîd ve Eşeruhâ'l-Fıḫhî." Doktora Tezi, 'Amman: el-Câmi'atu'l-Urduniyye, 2006.



Mütekaddimûn Dönemi İmâmiyye Şî‘ası’nda Sünnet Anlayışı: İmâmiyye’ye Göre *İmamların Sünnetinden Söz Edilebilir mi?**

PEYMAN ÜNÜGÜR TEKİN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Türkiye
peyman.unugur@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6572-8770>

Öz

İmâmiyye mezhebine göre imamların sünnetin kaynağı mı yoksa onun aktarıcısı mı olduğu hususunda farklı görüşler söz konusudur. Son dönemde İmâmî müellifler tarafından yapılan hadis ve sünnete dair çalışmalarda, sünnetin mahiyetinin daha ziyade müteahhirûn dönemi İmâmî üşülcülerinin görüşleri üzerinden ele alındığı görülür. İmâmiyye’nin teşekkül sürecinde hakim olan sünnet anlayışının keyfiyetiyse çoğunlukla göz ardı edilir. Oysaki teşekkül sürecinde rol oynayan mütekaddimûn dönemi ulemasının yaklaşımı, mezhebin sünnet anlayışının şekillenmesinde mühim bir etkiye sahip olmalıdır. İmâmiyye’nin hadis ve sünnet anlayışına dair Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında, bu mezhebe göre sünnetin mahiyetini doğrudan konu alan bir çalışma tespit edilememiştir. Meseleye satır aralarında değinen çalışmalarda daha ziyade çağdaş İmâmî çalışmalar kaynak alınmış, bilhassa mütekaddimûn dönemi eserleri ve dolayısıyla bu dönemde hâkim olan sünnet anlayışı göz ardı edilmiştir. Batı’da yapılan çalışmalarda meselenin daha ziyade imamların bilgisinin kapsamı bağlamında ele alındığı görülür. Ancak bunlarda da yine *imamların sünneti* olgusunun üzerinde ayrıntılı şekilde duran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada *imamların sünneti* meselesi merkeze alınmış; mütekaddimûn döneminde mezhep ulemasınca ortaya konan sünnet anlayışının tespiti ve bu doğrultuda mütekaddimûn dönemi ulemasına göre imamların Hz. Peygamber’e ilave olarak müstakil bir sünnet ihdas edip etmedikleri hususunun açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Çalışmada mütekaddimûn döneminde etkin olan hem ahlbârî hem de üşüli ulema tarafından kaleme alınan hadis, fıkıh, üşül ve sair eserlerdeki sünnet kullanımları araştırılarak kelimenin imamlara nispetle kullanılıp kullanılmadığı ve buna ilave olarak fıkıh ve üşül eserlerinde imamlardan nakledilenlere sünnetvari bir fonksiyon yüklenip yüklenmediği belirlenmeye çalışılmıştır. Söz konusu tespitler yapılırken imamlara atfedilen ilahi bilgilendirmeye muhatap olma ve ismet niteliklerinin, imamların sünneti görüşüyle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği hususu da irdelenmiştir. Mütekaddimûn dönemi eserleri üzerindeki incelemeler aracılığıyla, sünnetin şer’î ahkamla sınırlandırılarak yalnızca Hz. Peygamber ile ilişkilendirildiği, şer’î ahkam konusunda hüküm koyma yetkisinin yalnızca Hz. Peygamber’e has kılınarak imamlara bunlar üzerinde -ekleme ya da çıkarma bakımından herhangi bir tasarruf yetkisi öngörülmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, İmâmiyye, On İki İmam, İlham, ‘İşmet.

The Understanding of Sunnah in the Mutaqaddimün Period of İmâmiyya: Is It Possible to Speak of the Sunnah of the İmâms according to the İmâmiyya?

Abstract

In the İmâmi school of thought, there are varying views on whether the İmams are the source of the Sunnah or merely its transmitters. Recent works on hadith and Sunnah by İmâmi scholars tend to approach the nature of the Sunnah based on the perspectives of later İmâmi uşul scholars. The understanding of the Sunnah that dominated during the formative period of the İmâmi school is often overlooked. However, the approach of the early scholars (mutaqaddimün) during the formative period should have significantly influenced the shaping of the sect's understanding of the Sunnah. Among the studies conducted in Turkey on the İmâmi understanding of hadith and Sunnah, there appears to be no direct examination of the nature of the Sunnah according to this school. In works that touch upon the issue in passing, contemporary İmâmi studies are usually referenced, and the works of the early period (mutaqaddimün) and thus the prevailing understanding of the Sunnah during that period are neglected. In studies conducted in the West, the issue is often considered in the context of the scope of the İmams' knowledge. However, there too, a detailed study focusing on the concept of the Sunnah concerning the İmams is lacking. Therefore, this study centers on the issue of the Sunnah of the İmams; it aims to identify the understanding of the Sunnah presented by the sect's scholars during the early period (mutaqaddimün) and to clarify whether, according to these scholars, the İmams, in addition to the Prophet, established an independent Sunnah. The study investigates the uses of the term Sunnah in hadith, fiqh, uşul, and other works written by both aḥbârî and uşulî scholars active during the early period, determining whether the term is used in relation to the İmams and whether the reports transmitted from the İmams are given a Sunnah-like function in jurisprudential and uşul works. In making these determinations, the study also examines whether the attributes of divine inspiration and infallibility attributed to the İmams can be linked to the concept of the Sunnah of the İmams. Through examinations of the works from the early period, it is concluded that the Sunnah is limited to legal rulings and is associated solely with the Prophet. The authority to establish legal rulings is exclusively reserved for the Prophet, with no provision for the İmams to make additions or subtractions to these rulings.

Keywords: Ḥadîth, Sunnah, İmâmiyya, Twelve İmâms, İlhâm, 'İşmah.

Giriş

Ehl-i Sünnet ve Şî'a ayrışmasının temelinde yatan imamet meselesi, İmâmiyye Şî'ası'nın sünnet ve hadis anlayışlarının şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Bunun hadis alanına yansımaları, ismet sıfatına sahip oldukları kabul edilen on iki imamdan nakledilenlerin de hadis kapsamına alınması şeklinde tezahür eder. Burada netleştirilmesi gereken önemli bir husus, imamların sözlerini işin içine katarak hadisin tanımı konusunda Sünni ekolden farklı bir tutum benimseyen İmâmiyye'nin, buna ek olarak imamları birer sünnet koyucu olarak da kabul edip etmediğidir. Başka bir ifadeyle İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sünnete ilaveten imamlar da yeni sünnetler ihdas etmişler midir?

İmamların ilham yoluyla bilgilendirildiklerine dair İmâmî kaynaklarda yer alan bilgiler İmâmiyye'ye dışarıdan bakan bir kimsenin imamların da birer sünnet koyucu olarak kabul edildiği izlenimini edinmesine neden olabilir. Nitekim İmâmî hadis kaynaklarında imamların ilham yoluyla bilgilendirildiklerine dair çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlere göre onların bilgisi yaşadıkları süre boyunca sürekli artmıştır. Benzer şekilde İmâmî üşülcüler de genel olarak böyle bir ilhamı mümkün görürler. Dolayısıyla konumuz açısından İmâmiyye'nin ilham bilgisiyle neyi kastettiği, mezhebe göre bu bilginin imamların yeni sünnetler ihdas etmesine kaynaklık edip etmediği açıklığa kavuşturulmalıdır. Yine ma'sûm bir imam kabulünün de sünnet ihdası ve aktarımındaki rolü netleştirilmesi gereken hususlardan bir diğeridir.

İmâmiyye'nin sünnet ve hadis anlayışlarını çeşitli yönleriyle inceleyen birçok çalışma mevcuttur. Mezhebin kendi içinden müelliflerin meseleye dair çalışmalarını öncelikli olarak zikretmek gerekir. Son dönemin önde gelen İmâmî müelliflerinden Murtağâ el-'Askerî'nin, sünneti yalnızca Hz. Peygamber'e atfetme konusunda özel bir gayret içinde olduğu görülür. 'Askerî Türkiye'de düzenlenen bir konferansta sunduğu tebliğde bu bağlamdaki görüşlerini sunmuştur.¹ Yine son dönemin velut müelliflerinden Haydar Hıbullâh, bu konulara dair en kapsamlı çalışmaları yapan isimdir. Mezhebin sünnet anlayışını tarihi süreç içerisinde ele aldığı *Nazariyyet's-Sunne fî'l-Fikri'l-İmâmiyyi's-Şî'i*,² sünnet ve hadisin hücciyetini ele aldığı iki çalışması *Hucciiyyetu's-Sunne fî'l-fikri'l-İslâmî*³ ve *Hucciiyyetu'l-Ĥadîs*⁴ adlı kitapları bu bağlamda zikredilebilir. Hıbullâh konumuzla doğrudan alakalı *Hucciiyyetu's-Sunne* kitabında, imamların sünneti konusuna çok kısa şekilde temas eder. Buradaki ifadelerinden onun imamlardan sadır olanların da sünnetin kapsamına dahil edileceği görüşünü isabetli bulduğu anlaşılmaktadır.⁵ Muḥammed Taḳî Ḥakîm de *es-Sunne fî's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı kitabında imamların sünnetinin varlığını sunduğu delillerle ortaya koymaya çalışır.⁶ Bunlar dışında konumuzla doğrudan alakalı bir çalışma

* Daha fikir aşamasındayken yaptığımız müzakerelerle konunun ve içeriğin somutlaşmasına katkı sunan Ayşe Uzun'a, müsvedde halini titiz bir şekilde okuyarak yazıyı tahkim etmeye yardımcı hususlara işaret eden Recep Gürkan Göktaş'a, emek mahsulü geri bildirimleriyle yazının son halini almasında payları bulunan kıymetli hakemlere ve dergi editörlerine müteşekkirim.

¹ Murtağâ el-'Askerî, "Şî'a'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri," 263-277.

² Hıbullâh, *Nazariyyet's-Sunne*.

³ Hıbullâh, *Hucciiyyetu's-Sunne*.

⁴ Hıbullâh, *Hucciiyyetu'l-Ĥadîs*.

⁵ Hıbullâh, *Hucciiyyetu's-Sunne*, 40.

⁶ Muḥammed Taḳî Ḥakîm, *Sunnetu fî's-Şerî'ati'l-İslâmî*, 29-75.

tespit edilememiştir. Çağdaş mezhep mensuplarının usul-i fıkıh ve usul-i hadis kitaplarında sünnete yükledikleri ıstılahi anlamın tespitiye müstakil bir çalışmaya konu edilebilir.

İkinci olarak Türkiye’de yapılan çalışmalara bakıldığında, bunlar arasında sünnet ve hadisin kaynaklık değerini ele alanlar ve mezhep mensuplarının ortaya koyduğu hadis literatürünü, tarih ve üşlünü konu edinen ve bunu yaparken de sünnet konusuna değinen çalışmalar zikredilebilir.⁷ Bu çalışmalardan bazılarında mezhebe göre sünnet tanımları yapılmış, bazılarında hadis-sünnet ayırımına dikkat çekilmiştir.⁸ Söz konusu çalışmalarda sünnetle ilgili bu hususlara değinilmiş olmakla birlikte İmâmiyye’ye göre sünnetin mahiyeti, kapsamlı bir şekilde irdelenmez.⁹ Kuzudişli’nin “Şia’da Kur’an-Sünnet İlişkisi” adlı makalesi bunun istisnasıdır. Makalede öncelikle Şî’a’ya göre sünnet tanımlarına yer verilir, ardından da sünnetin Kur’an karşısındaki fonksiyonu; açıklama, *taḥşîş-takḫyîd*, müstakil

⁷ Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*; İbrahim Kutluay, *Şîa’da Hadis Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*; "İmâmiyye Şîası’na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü’t-Tâife et-Tûsî Özeline," 63-84; Rahil Alijanov, *İmamiyye Fıkıhında Sünnetin Delil Oluşu*; Safa Muradov, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın Farklaşmasında Hadis Rivâyetlerinin Rolü*, 19; Serdar Demirel, *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*; Ömer Özpınar, *Şîi Hadis Tarihi*, 173-181. Suiçmez ise İmâmiyye’ye göre hadis ve sünnet kavramları için ayrı bir başlık açmamakla birlikte kavramsal çerçeve kısmında dağınık bir şekilde bunlara değinir, Yusuf Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 26-31. Türkiye’de mezhepler tarihi alanında yapılan bazı çalışmalarda doğrudan sünnet konusuna olmasa da imamların bilgisinin kaynakları ve kapsamı konularına değinilmiştir. Bunlardan bilhassa Metin Bozan’ın *İmamiyye Şîasının İmamet Tasavvuru* 4 ve 5. Asırlar (s. 125-152) adlı kitabı, hem doğrudan bu çalışmada ele alınan zaman dilimini kapsadığı hem de imamların bilgisi konusunu ayrı bir başlık altında incelemesi bakımından zikredilmelidir. Ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şîa’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 280-286.

⁸ Kutluay, *Şîa’da Hadis Usûlü*, 78-85; Demirel, *Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*, 57-58, 63-64.

⁹ Bu çalışmalardan biri Ömer Özpınar’ın *Şîi Hadis Tarihi* adlı kitabıdır. Yazar Şî’a’nın hadis ve sünnet anlayışını ele aldığı yaklaşık sekiz sayfalık bölümde, her iki kavrama İmâmiyye tarafından yüklenen anlamları ortaya koymaya çalışır. Ancak bunu yaparken daha ziyade çağdaş İmâmi müelliflerin çalışmalarından istifade ettiği görülür. Böyle bir durumda hadis ve sünnet konusunda verdiği bilgilerin yararlandığı müellifin görüşüne göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Özpınar, *Şîi Hadis Tarihi*, 173-181. Kutluay’ın İmâmiyye’ye göre sünnet ve hadisin kaynaklarını ele aldığı makalesi de burada zikredilmelidir. Çalışmada hadis ve sünnetin kaynakları ele alınırken, mezhebin sünnet anlayışı ve “imamların sünneti” meselelerine de kısaca değinilmiştir. Ancak yazar konuya dair görüşlerini sınırlı sayıda mezhep kaynağından hareketle temellendirmiş ve bu çalışmada ulaşılan sonuçlardan farklı olarak İmâmiyye mezhebinde müstakil olarak imamların sünnetinden bahsedilebileceği ve imamların aldığı düşünülen ilhamın da buna kaynaklık ettiğine inanıldığı görüşünü benimsemiştir, İbrahim Kutluay, “İsnâaşeriyye İmâmiyye’sine Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları,” 179-212. Yine Uyar’ın Aḥbârîliğe dair kitabında da yazar imamların sünneti meselesine kısaca temas eder. Yazar öncelikle İmâmiyye’ye göre “imamların, Peygamber’in ilminin vârisleri olduklarını ve bunun neticesi olarak onların aḥbârının Peygamber’in sünneti gibi delil olduğunu” belirtir. Bu ifadelerin mantıklı sonucu imamların Hz. Peygamber’den tevarüs ettikleri sünneti devam ettirdikleri ve buna ilave yeni bir sünnet ortaya koymadıklarıdır. Ancak aynı kısmın devamında İmâmiyye’nin Kitap ve Peygamber’in sünnetini teşrî’de yeterli görmediğini, bu sebeple imamların söz, fil ve takrirlerini de sünnet kapsamına aldığını ifade eder. Uyar’ın aynı kısımda yer verdiği bu iki husus birbirleriyle çelişir. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîa’sında Düşünce Ekolleri-Aḥbârîlik*, 52, 55.

hüküm koyma ve nesh başlıkları altında ele alınır. Sünnet tanımlarının ele alındığı ilk bölümde, müteahhirûn dönemi Şî'î ulemanın tanımlarına yer verilir. Zira makalede de belirtildiği üzere mütekaddimûn¹⁰ döneminde yapılmış bir sünnet tanımına, bu dönemden günümüze ulaşmış eserlerde rastlanmaz.¹¹ Her ne kadar belirtildiği üzere erken dönemde sünnetten ne anlaşıldığını tespit etmeyi kolaylaştıran tanımlar yapılmamış olsa da mütekaddimûn dönemi alimlerinin sünnet kullanımlarından hareketle ona yükledikleri anlamın tespiti mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikli olarak amaçlanan, erken İmâmi kaynaklarda sünnet kavramının kullanıldığı anlamların, imamların sünneti şeklinde bir kullanımın söz konusu olup olmadığının tespit edilmesidir. Bunun yanı sıra imamların ma'şûm oldukları ve ilham aldıkları kabullerinin neye tekabül ettiğini göz önünde bulundurarak doğrudan sünnet denmeksizin imamlar için sünnete benzer bir müstakil hüküm koyma yetkisi öngörülüp öngörülmediği belirlenmeye çalışılmıştır. Konuya dair okumalar yapılırken mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri sünnet anlayışlarında bazı değişiklikler olduğu tespit edilmiştir. Mezhebin teşekkül döneminde benimsediği sünnet anlayışının kurucu felsefeyi anlamada öncelikli olduğu ve onun etrafıca ortaya konulmasının, sonraki değişiklikleri izlemeyi de kolaylaştıracağı düşünüldükçe, bu çalışmada mütekaddimûn dönemi sünnet anlayışı merkeze alınmıştır.

Batı'daki çalışmalara sıra geldiğinde bilhassa İngilizcede erken dönem Şî'î literatüre yönelik birçok çalışma bulunmaktadır. Bunlardan konumuzla en alakalı çalışmalar Tamima Bayhom-Daou tarafından kaleme alınmıştır. Gaybet öncesi dönemde imamların bilgisinin mahiyetini araştıran Bayhom-Daou'ya göre, imamlar bu dönemde Hz. Peygamber'in sünnetinin hatasız aktarıcıları olarak kabul edilmiş, onlar için ilham bir bilgi aracı olarak öngörülmemiştir; gaybet sonrası dönemdeyse bu imam algısında değişiklik olmuş, ilham aracılığıyla gaybî bilgiye muhatap bir imam anlayışı hakim olmaya başlamıştır.¹² Bayhom-Daou'nun görüşü bu makalenin teziyle örtüşür. Zira onun savunduğu üzere gaybet öncesi dönemde imamların Hz. Peygamber'in sünnetinin hatasız aktarıcıları olarak görülmeleri, aynı

¹⁰ Bu makalede mütekaddim dönem ile kastedilen, erken dönem Şî'î hadis ve üşül literatürünün teşekkülünün tamamlandığı hicri 5. yüzyılın ikinci yarısında üşülî alim Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) vefatı ile sona eren süreçtir.

¹¹ Kuzudişli, "Şia'da Kur'an-Sünnet İlişkisi."

¹² Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nisābūrī," 188-207; "Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/795) and His Doctrine of the Imam's Knowledge," 71-108.

zamanda onlar için müstakil bir sünnet öngörülmediği anlamına gelir. Bu makalede imamlara müstakil bir sünnet atfedilmemesi durumunun gaybet sonrası dönemde de devam ettiği, bilhassa mütekadimûn döneminde bunun genel kabul olduğu savunulmaktadır.¹³ İmamların dinî bilgisinin kaynağı konusuna etraflıca değinen bir başka isim Modarressi'dir. O, Şîî hadis kaynaklarındaki konuya dair rivayetlerden hareketle imamlar döneminde imamın daha ziyade dinî bilginin korunup doğru bir şekilde aktarılması rolünü üstlendiği kabulünün söz konusu olduğunu, Hz. Peygamber'in imamların bu bilgisinin kaynağı olarak görüldüğünü ifade eder.¹⁴ Ğulât fırkalarından Mufavviğa'nın imamlara olağanüstü nitelikler atfederek imamlar hakkındaki bu algıyı değıştirmeye çalışması karşısında Kum hadisçilerinin ciddi bir mukavemet gösterdiğini düşünen Modarressi'ye göre onların bu çabası sonraki dönemlerde Mufavviğa'nın görüşlerinin Şî'a içerisinde yer edinmesini engellemeye yetmemiştir.¹⁵ Modarressi doğrudan imamların sünneti meselesinin izini sürmesi de onun ilk asırlara dair projeksiyonun, mütekadimûn dönemi İmāmiyye ulemasına göre imamların şer'î konulardaki bilgisinin kaynağının Hz. Peygamber olduğunu savunan bu makalenin temel tezıyla büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Batı'da yapılan bunlar dışındaki birçok çalışma daha konu bağlamında taranmış olup imamların müstakil birer sünnetinden bahsedilip bahsedilemeyeceği ya da şer'î konularda Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine ilave hükümler getirmeye yetkili olup olmadıkları konusuna ayrılan bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte imamların bilgisi, İmāmî fikhının kaynakları gibi meseleler ele alınırken konuya dair değinilerin olduğu ifade edilmelidir.¹⁶

Meselenin net bir fotoğrafının ortaya konabilmesi için mütekadimûn ulemasının sünnet kavramına yüklediği anlamın izi sürülmelidir. Nitekim

¹³ Nitekim Bayhom-Daou da sonraki dönemlerde İmāmî anlayışta imamların bilgisinin sınırları son derece genişletilse de onları peygamberlerden ayıran hususlardan biri olarak şer'î konularda yeni bir hüküm getirmemeleri konusundaki kabulün devam ettiğini ifade eder. Bayhom-Daou, "Hishām b. al-Ħakam," s. 71.

¹⁴ Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, 8-9.

¹⁵ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 21 vd.

¹⁶ Abdulaziz A. Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, 4, 9 (Kitapta, 'imamların sünneti' kullanımına yer verilmeyle birlikte bunun kaynağının ne olduğu, Hz. Peygamber'in sünnetinden müstakil ve ona ilave bir imam sünnetinden söz edilip edilemeyeceği gibi hususlarda ayrıntıya girilmemiştir.); Etan Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, 5; Devin Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 4-6; Liyakat N. Takim, *The Heirs of the Prophet Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, 31-33 (Takim, Peygamberle birlikte imamların da fikhî hükümlerin kaynağı olarak kabul edilmesinin, temelde onların Peygamberin ilminin varisleri görülmesinden kaynaklandığını ifade eder.); Shi'ism Revisited, 62; Robert Gleave, *Scripturalist Islam*, 13; Najam Haider, *Shi'ī Islam An Introduction*, 2014, 24, 44; Gleave, Kumail Rajani, "Shi'ī Family of Legal Theories: An Introduction" *Shi'ite Legal Theory*, 4, 24 vd.

çalışmada mütেকaddimûn dönemi hadis ve uşûl kaynaklarındaki sünnet kelimesinin kullanımlarına ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda ilk kapsamlı hadis derlemelerinden el-Berkî'nin *el-Meḥāsini*'i ve es-Saffâr'ın *Beşâiru'd-Deracât*'ı ile *el-Kutub el-Erba'a*'da sünnet kelimesi taranmış, rivayetlerde kelimenin hangi bağlam ve anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Uşûlîliğin kurucu nesli olan Bağdat uşûlîlerinin üç büyük alimi el-Mufid, el-Murtaḍâ ve Tûsî'nin uşûllerindeki sünnet kullanımı da benzer şekilde belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca yine mütেকaddimûn dönemi İmâmî kaynaklarında imam-sünnet ilişkisinin nasıl kurulduğu da söz konusu eserler üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır. Hicri 5. asrın sonlarına kadar İmâmiyye mensuplarınca telif edilen eserler bunlarla sınırlı değildir. Bunlar dışında da özellikle rivayet merkezli başka eserler bulunmaktadır. Erken dönemden günümüze ulaştığı iddia edilen asılların derlendiği *el-Uşûlu's-Sittetu 'Aşer*,¹⁷ fikhî rivayetlerin tasnif edildiği *Ḳurbu'l-İsnād*¹⁸ ve *en-Nevâdir*¹⁹ ve bir rical eseri olmasına rağmen zengin bir rivayet malzemesi sunan *İḥtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*²⁰ ve bunlar dışındaki başka eserler²¹ de konu çerçevesinde taranmış ve incelenmiş olmakla birlikte sünnet kelimesinin kullanımı ve buna yüklenen anlam ile ilgili kayda değer veri barındırmaması sebebiyle çalışmanın ana kaynakları arasında yer alamamıştır.

Çalışmanın birinci kısmı büyük ölçüde sünnet kelimesinin kullanımlarının ve bunların tahliline tahsis edilmiştir. Bilhassa bu kısımda yapılan kelime taramalarında, temel İmâmî kaynaklara erişime ve bunlar içerisinde arama yapmaya imkan tanıyan Medrese-i Fuḳahât'ın online kütüphanesinden istifade edilmiştir.²² İkinci kısımda ise doğrudan sünnet adı altında olmasa da imamlara müstakil birer sünnet koyma yetkisi öngörülüp öngörülmediği inceleme konusu yapılmıştır. Bunun tespiti için mezkur kitaplardaki imamların dinî konulardaki bilgisi, yetkisi ve İmâmiyye'nin onlara atfettiği ismet sıfatının bu bağlamda neye tekabül ettiğiyle alakalı kısımlar mercek altına alınmıştır.

¹⁷ *El-Uşûlu's-Sittetu 'Aşer*. İmamlar döneminde onların sözlerinin küçük çaplı kitaplarda bir araya getirildiği asıllar, Şî'a'nın erken dönem hadis malzemesini teşkil etmektedir. Bunların daha sonraki kapsamlı hadis eserlerine kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Kaynaklarda 400 tane asıldan bahsedilmekle birlikte bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Ulaşanların nüshalarının yazıldıkları döneme değil daha geç bir döneme tarihlendiği belirtilmelidir (Kuzudişli, *Şî'a ve Hadis*, 209 vd).

¹⁸ Ebû'l-'Abbâs el-Ḥimyerî, *Ḳurbu'l-İsnād*.

¹⁹ Ahmed b. İsa el-Eş'arî, *en-Nevâdir*.

²⁰ Muḥammed b. 'Ömer el-Keşşî, *İḥtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*.

²¹ El-Ḥuseyn b. Sa'îd el-Ehvâzî, *ez-Zuhd*; Muḥammed b. İbrâhîm en-Nu'manî, *Kitâbu'l-Ġaybe*.

²² <https://lib.eshia.ir> (15.05.2024)

Çalışmada mütekaddimûn dönemi alimlerinin sünnet ile Hz. Peygamber'in şer'î ahkam konusunda Kur'an'a ilaveten ortaya koyduğu tasarrufları kastettiği, söz konusu ulema tarafından istisnalar dışında sünnet kelimesinin bu anlamıyla yalnızca Hz. Peygamber için kullanıldığı, imamlara Peygamber'den bağımsız şekilde sünnet ve hüküm koyma yetkisi verilmediği tespit edilmiştir. Söz konusu alimlerce Kur'an'ın açıklanması, tahsisi vb. hususlardaki imamların sözleri de yine Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşan bilgilerin aktarımı olarak görülmüştür. Mütekaddimûn dönemi alimlerince imamlar sünnetin aktarımında güvenilir bir koruyucu ve aktarıcıdır. Onları sünneti aktaran başka kimselerden farklı kılansa İmâmiyye mezhebinin imamlara atfettiği ismet sıfatıdır. Bu sıfat sayesinde Hz. Peygamber'in sünnetini eksiksiz bir şekilde muhafaza ettikleri ve hatasız bir şekilde aktardıkları kabul edilir. İmamların ilham aldıklarına dair rivayetler de imamlara mahsus bir sünnetle ilişkilendirilemez. Söz konusu rivayetlerdeki ilhamın, dinî hükümlere ya da müstakil bir sünnete kaynaklık eder mahiyette olmayıp imamların gaybın bilgisine sahip olması kabulüyle alakalı olduğu görülmektedir.

1. Mütekaddimûn Dönemi İmâmî Alimlerinin Eserlerinde Sünnet Kavramı

Mütekaddimûn dönemi İmâmî ulemanın sünnete yüklediği anlamın belirlenmesi için bu dönemde telif edilen hadis eserlerindeki rivayetlerde kelimenin hangi bağlamlarda kullanıldığı tespit edilmelidir. Zira oldukça büyük bir yekûn teşkil eden İmâmî hadis külliyatındaki rivayetler, -sonraki süreçte ekollerin yaklaşımları değişiklik arz etse de- mezhebin düşünce dünyasına yön veren ve bunu yansıtan en önemli kaynaklardan biridir. İmâmiyye'nin sünnetten ne anladığı, mensuplarınca telif edilen uşûl kitaplarından hareketle de tespit edilebilir. Zira hüküm çıkarmanın temel kaynaklarından birini teşkil eden sünnet, uşûl kitaplarının konularından biridir ve bu kitaplardan hareketle İmâmî uşûlcülerin sünnetten ne anladıkları mercek altına alınabilir. Bu kısımda mütekaddimûn dönemi İmâmî hadis ve uşûl eserlerindeki sünnet kullanımlarının izi sürülürken dinî kaynak sıralamasında Kur'an'dan hemen sonra gelen sünnet bilgisinin neye tekabül ettiği ve Hz. Peygamber'in yanında imamlara da müstakil bir sünnet atfedilip atfedilmediğinin tespiti yapılacaktır.

İmâmiyye mezhebinin hadis malzemesinin imamlar döneminde - bilhassa Muḥammed el-Bâkır, Ca'fer eş-Şâdıḳ ve Mûsâ el-Kâzım- dar kapsamlı *asıllarda* derlenmeye başladığı kabul edilmektedir. Bu malzemenin daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde bir araya getirildiği eserlerse hicri

üçüncü asrın ikinci yarısında telif edilmeye başlar. Bu tarihlerde imamlar dönemi sona ermiş²³ ve Kum şehri ilmî merkez olarak ön plana çıkmıştır. Kum'daki faaliyetler daha ziyade ahbar merkezlidir ve hadis eserlerinin telifi birbirini izler. Asıllardan sonra telif edilen ilk kapsamlı hadis eserleri arasında el-Berkî'nin *el-Meḥāsin* ve es-Şaffâr'ın *Beşâiru'd-Deracât* adlı eserleri zikredilebilir. Şî'î hadis literatürünün en muteber eserleri olarak kabul edilen *el-Kutub el-Erba'a* bunların ardından yaklaşık bir buçuk asırlık bir süre içerisinde telif edilmiştir.²⁴ Çalışmada merkeze alınan başlıca hadis eserlerini bunlar teşkil etmektedir.

Her ne kadar asılların büyük kısmı günümüze ulaşmasa da bunlardan sonra telif edilen hadis kitaplarının temelde onları esas aldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada sünnet kelimesinin izini süreceğimiz mezkur kaynakların, asıllar da dahil olmak üzere erken dönem hadis malzemesini esas aldığı için, erken dönemin birikimini ve bakış açısını yansıttıkları söylenebilir. Bu bakımdan hem asılların yazıldığı imamlar döneminde hem de imamlar dönemini takip eden ve mezhebin temel görüşlerinin sistematize edildiği sonraki yaklaşık iki asırlık süreçte sünnet kelimesine yüklenen anlamı bu eserler üzerinden tespit etmek mümkündür.

Rivayetlerdeki sünnet kullanımının tespiti bağlamında dikkat edilmesi gereken bir başka husus, imamlar dönemi ve sonrasında Şî'a içerisinde etkinlik gösteren ḡulât fırkalarının, Şî'î hadis malzemesine yönelik olumsuz tesirleridir. Etkin bir tenkit sisteminin henüz geliştirilemediği erken dönemde bilhassa imamların üstün özelliklerine yönelik ḡulât kaynaklı birçok rivayet hadis kaynaklarında kendine yer bulabilmiştir.²⁵ Nitekim yaklaşık bir asır sonra Bağdat'ta ortaya çıkan uşûlî ekol mensupları Kumlu muhaddisleri rivayetleri ayıklamadaki başarısızlıkları nedeniyle eleştirmiş, rivayetlerin sıhhatine yönelik güvensizliklerinden dolayı haber-i vâhide karşı temkinli bir yaklaşım benimsemişlerdir.²⁶ Kum'un ilmî merkez olduğu imamlar sonrasındaki yaklaşık bir asırlık sürede Kumlu muhaddislerin hadis eserlerindeki söz konusu ḡulât etkisi nispeten azalmış, bu ekolün son büyük temsilcisi es-Şadûk'a geldiğinde önceki eserlerde yer alan birçok rivayet ya ḡulât kaynaklı olduğu gerekçesiyle reddedilmiş ya da tevil edilerek aşırılıkları giderilmeye çalışılmıştır.²⁷ Konumuz açısından bu arka plan

²³ Son imam Muḥammed el-Mehdî'nin hicri 260'ta ḡaybete çekildiğine inanılmaktadır.

²⁴ Şî'î hadis literatürüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kuzudîşli, *Şî'a ve Hadis*.

²⁵ Peyman Ünügür, "Şî'a'da Metin Tenkidi," (doktora tezi), 73 vd.

²⁶ Ünügür, "Şî'a'da Metin Tenkidi," 119 vd.

²⁷ Ünügür, "Şî'a'da Metin Tenkidi," 108-111.

bilgisi önemlidir. Zira sünnet kavramının kullanımı tespit edilirken gulâtın etkisiyle ortaya çıkan ve rivayetlere de yansıyan imam imajı ve bu imajdaki değişim²⁸ göz önünde bulundurulmalıdır.

Sünnet kullanımının mahiyetini incelediğimiz uşûl eserleri, imamlar döneminin sona ermesinden yaklaşık bir asır sonra Bağdat'ta ortaya çıkan uşûlî düşüncenin ilk temsilcileri arasındaki üç mühim uşûlcüye aittir. El-Mufid'in *et-Tezkira bi-Uşûli'l-Fıkh*'ı, el-Murtađâ'nın *ez-Zerî'a ilâ Uşûli's-Şerî'a'sı* ve et-Ṭūsî'nin *'Uddetu'l-Uşûl*'ünden oluşan bu ilk uşûl eserleri, mezhep uşûlünün kurucu metinleridir. Dolayısıyla bu eserlerdeki sünnet kelimesinin kullanımı ve müelliflerinin sünnetten ne anladıklarının tespiti mezhebin temel yaklaşımını ortaya koymak için mühimdir.

Taranan mütekaddim dönem hadis ve uşûl kaynaklarında sünnet kelimesinin ya tek başına ya da onu Hz. Peygamber'e atfeden bir terkip içerisinde kullanıldığı görülür. Bunlar arasında *sunnetu Muhammed*,²⁹ *sunnet'n-Nebî*³⁰ ve *sunnetu'r-Rasûl*³¹ ile bunların değişik varyasyonları en çok kullanılan terkiplerdendir. Şer'î ahkam konusunda Müslümanların uyması gereken bir sünnet ortaya koyma anlamında kullanılan kelime, Hz. Peygamber'den başka birine atfedilmez. Bu bakımdan imamların sünnetinden bahsedilen herhangi bir kullanıma rastlanmamıştır.

Rivayet eserlerinin mukaddimeleri müelliflerinin görüşlerini anlamada eserlerinde yer verdikleri rivayetlerden daha elverişli olabilir. Kuleynî'nin *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde bahsettiği eseri telif amacı, konumuz açısından böyle bir açıklık sağlar. Buna göre onun eserini kaleme alma sebeplerinde biri, Nebî'nin sünnetinin uygulanması için sahih rivayetlerin bir araya getirilmesidir.³² İmâmiyye'ye göre son imamın gaybete çekilmesinden kayda değer bir zaman sonra, mezhebin öğretilerinin somutlaştığı bir dönemde telif edilen *el-Kâfî*'de Kuleynî'nin sünneti şüpheye mahal bırakmayacak bir

²⁸ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, 15-18.

²⁹ el-Berkî, *el-Mehâsin*, 1: 220, 2:323-234; Ebü Ca'fer el-Kuleynî, *el-Kâfî*, 1:62, 70; 2: 459; 3: 84; 4: 331; 8: 62; eş-Şadûk, *Men Lâ Yağduruhu'l-Fağih*, 1: 122; 2: 653; et-Ṭūsî, *el-İstibşâr fî Mahtulife mine'l-Ahbâr*, 3:224.

³⁰ el-Berkî, *el-Mehâsin*, 1: 223; 2: 310, 562; el-Keşşî, 1: 511; 2: 224; eş-Şadûk, *Men Lâ Yağduruhu'l-Fağih*, 2: 318; eş-Şadûk, *Kitâbu'l-Hidâye fî'l-Uşûl ve'l-Furû'*, 2: 220, 239-240, 265; el-Mufid, *et-Tezkira bi-Uşûli'l-Fıkh*, 28; el-Mufid, *el-Fuşûlu'l-Muhtâra mine'l-Uyûn ve'l-Mehâsin*, 176-177; el-Mufid, *el-Mesâ'ilu's-Şâğaniyye*, 117; el-Mufid, *el-Mukni'a*, 764; et-Ṭūsî, *el-İstibşâr*, 2:152; el-Murtađâ, *er-Resâ'il*, 3: 204; et-Ṭūsî, *'Uddetu'l-Uşûl*, 2:707.

³¹ Ebü Ca'fer Muhammed eş-Şaffâr, *Beşâiru'd-Deracât*, 234-235; el-Ĥimyeyî, *Ĥurbu'l-İsnâd*, 89; el-Keşşî, *İhtiyâr*, 1:50, 58, 562; et-Ṭūsî, *el-İstibşâr*, 1:421; *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ĥur'ân*, 3:237; el-Murtađâ, *er-Resâ'il*, 1: 209

³² Kuleynî, *el-Kâfî*, 1:8.

şekilde yalnızca Hz. Peygamber'e tahsis etmesi, mezhebin sünnet anlayışına ışık tutar.

Konuya dair belki de en net açıklamalardan biri eş-Şadûk'un *Men Lâ Yaḥḍuruḥu'l-Fakîh*'inde karşımıza çıkar. Beşinci imam Muḥammed el-Bâkır'dan nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber vefatı esnasında kendisinden sonra bir peygamber gelmeyeceğini ve kendi sünnetinden sonra başka bir sünnet ihdas edilmeyeceğini, kendisinden sonra bunu iddia edenin bu davasının ve bidatının cehennemde olduğunu ve bu kimsenin öldürülmesi gerektiğini ifade eder.³³ On iki imamdan birinin ağzından aktarılan bu açıklama, İmâmiyye'ye göre sünnet ihdasının Hz. Peygamber ile birlikte sona erdiğinin, imamların birer sünnet mercii olmadığına ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Bağdat uşûlîleri tarafından telif edilen furû'u'l-fıkha dair eserlerde sünnetten bir delil getirilmek istendiğinde, bu kapsamda sadece Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlere yer verildiği görülür. Örneğin el-Mufid, talak konusundaki görüşlerini açıklarken buna Kur'an, Nebi'nin sünneti, Müslümanların icması, Hz. 'Alî, İbn 'Abbâs ve 'Ömer İbnu'l-Ḥattâb'ın sözlerinden deliller getireceğini belirtir.³⁴ Gerçekten de sünnet kısmında yalnızca doğrudan Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlere yer verir.³⁵ Yine o mut'a nikahı konusunda, Resulullah'ın yaşarken bunu ümmetine mübah kıldığını, yine Kur'an'ın da bunun mübahlığını desteklediğini ve böylelikle konu üzerinde Kur'an ve sünnetin icması bulunduğunu belirtir. Burada da sünnetle tek kastın Hz. Peygamber'in sünneti olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Bu eserlerde sünnetten delil getirileceği ifade edildiğinde imamlardan nakledilen rivayetlerin zikredildiği bir örnek tespit edilmemiştir.

İmâmiyye'nin sünneti yalnızca Hz. Peygamber'e has kılmakla birlikte, imamlardan nakledilenleri hadis olarak kabul etmesi, bu mezhebe göre sünnetin mahiyeti konusunda kafa karışıklığına neden olur. Nitekim İmâmî hadis kaynaklarındaki rivayetlerin büyük çoğunluğunun doğrudan Hz. Peygamber'e ulaşan bir senedle değil de imamlardan nakille aktarılması bu karışıklığı besler. Zira hadis-sünnet özdeşliğine dair yaygın kabul, sözleri

³³ eş-Şadûk, *Men Lâ Yaḥḍuruḥu'l-Fakîh*, 4: 163.

³⁴ el-Mufid'in burada İbn 'Abbâs ve 'Ömer İbnu'l-Ḥattâb'a atıfta bulunması kitabın mahiyetiyle yakından alakalıdır. *el-Mesâ'ilu's-Şâgâniyye*, Hanefilerin bazı fıkhi konularda İmâmiyye'ye yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetinde telif edilmiştir. Dolayısıyla müellifin kendi görüşünü destekleyen hususlarda sahabeden bazı isimlere de atıf yapması, muhatabına karşı kendi görüşünü desteklemek için başvurduğu bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

³⁵ el-Mufid, *el-Fuṣūlu'l-Muḥtâra*, 176-177.

³⁶ el-Mufid, *el-Mesâ'ilu's-Seraviyye*, 30-31. et-Tūsî'nin fıkhi eserlerinden benzer örnekler için bkz. et-Tūsî, *el-Mebşût fi'l-Fıkhi'l-İmâmiyye*, 3:49; el-Ḥilâf, 3:161, 485-6, 5:479.

hadis olarak nitelenen bir imamın aynı zamanda bir sünnet koyucu olduğu algısını doğurur. Dolayısıyla İmāmiyye'nin sünnet anlayışı ortaya konurken imamların sözlerinin hadis olarak değerlendirilmesinin arka planı da netleştirilmelidir. İmamların ahbarının hadis olarak değerlendirilmesi temelde onların bu ahbarı Hz. Peygamber'den aktarıyor olmalarıyla ilişkilendirilir.³⁷ İmāmiyye'ye göre Peygamber'in 'Alī'ye aktardığı bilgi, hiçbir kesintiye uğramadan babadan oğula imamlara intikal etmiş, bu bilginin doğru bir şekilde aktarımı da imamların ma'sūmluğu ile garanti altına alınmıştır. Bu bağlamda imamlar hadisleriyle yeni bir sünnet koymayıp Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşan sünneti aktarmış olurlar. Sıradan bir raviden onları ayırsa Peygamber'in sünnetinin bir bütün olarak onlara ulaştığına ve ismet sıfatı sayesinde bunu hatasız olarak aktardıklarına dair kabuldür. Bir sonraki bölümde imamların bilgisi ve onlara atfedilen ismet sıfatının sünnet ile ilişkisi irdelenecektir.

2. İmamların Sünnete Ziyadesi: İmāmiyye'ye Göre İmamlar Kur'an ve Sünnet Dışında Yeni Bir Hüküm Getirebilir mi?

İmamlardan aktarılanların İmāmiyye mezhebinde hadis kapsamına dahil edilmesi, İmāmiyye'nin imamlara atfettiği bazı hususiyetlerle doğrudan alakalıdır. Bu bağlamdaki temel iki hususiyet, imamların sıradan insanlardan farklı olarak sahip olduğu düşünülen ilim ve ismet sıfatıdır. Buna göre - kapsamı mezhep içinde tartışma konusu olmakla birlikte- imamların sahip oldukları farz edilen ilim ve günahattan korunmuş olmaları, onlardan aktarılan aḥbārī dinî kaynak konumuna yükseltmektedir. İmamların ilmi ve bunun kaynağına dair tartışmalar çok boyutlu olup bir bütün olarak incelenmesi bu makalenin konusu değildir. Konu itibarıyla bizi ilgilendiren boyutu, imamların bilgisinin kaynaklarından biri olduğu varsayılan ilham/ilahi bilgilendirmenin, yeni bir sünnet ihdasıyla ilişkilendirilip ilişkilendirilmediğidir. İmāmiyye'nin imamlara atfettiği bir diğer nitelik olan ismet de yine, hatadan münezzeh görülmeleri yoluyla onların sözleri ve her yapıp-ettiklerinin müstakil birer sünnet olarak algılanıp algılanmadığı sorusunu beraberinde getirir. Bu kısımda, imamlara atfedilen bu iki temel hususiyetin, İmāmiyye mezhebine göre imamlara Kur'an ve sünnete ilave hükümler koyma ayrıcalığı tanıyıp tanımadığı tahlil edilecektir.

İmāmiyye kaynaklarında imamların bilgisinin temel iki kaynağı olarak Hz. Peygamber ve melek ya da ilham yoluyla gelen ilahi bilgilendirmeye yer verilir. Rivayet kaynaklarında her ikisiyle ilgili çok sayıda rivayet yer almakla

³⁷ el-Mufid, *el-Mesā'ilu's-Şāğāniyye*, 98, 111-112.

birlikte hem hadis hem de uşûl kitaplarında, şer'î ahkam, helal ve haramlarla ilgili dinî bilginin tek kaynağının Hz. Peygamber'den imamlara aktarılan bilgiler olduğu vurgulanır. Buna göre Hz. Peygamber kendisinden sonra gelecek imamların ihtiyaç duyacakları dinî bilgilerin tamamını Hz. 'Alî'ye aktarmış ve bu bilgiler babadan oğula tevarüs yoluyla bütün imamlara ulaşarak verdikleri hükümlerde onlara kaynaklık etmiştir. Sistemli hadis ve uşûl kitapları ekseriyetle gaybet sonrası dönemde telif edilmiştir. Hadis ve uşûl kitaplarındaki konuya dair bilgileri ele almaya geçmeden gaybet öncesi imamlar döneminde yaşayan ve ilk Şî'î kelimciler olarak kabul edilen isimlerin görüşlerine de işaret edilmelidir. Bunlar arasında öne çıkan iki kelimci Hişâm b. Hâkem ve Fağl b. Şazan'dır. Her ikisine göre de ilham imamların bilgi kaynakları arasında yer almaz ve onların bilgi kaynakları Kur'an ve Hz. Peygamber'den aktarılan bilgilerdir.³⁸

Rivayet kaynaklarında kronolojik bir seyir izlemek uygun olur. *El-Mehâsin*'de konuya dair İmam Mûsâ el-Kâzım'dan aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber, kendi zamanında insanların ihtiyaç duydukları şeyleri ve sonrasında da insanlara yetecek olanı getirdiğini belirtir. Bunlar Allah'ın kitabı ve Nebisi'nin sünnetidir.³⁹ Söz konusu rivayetin, işin içine imamların da katıldığı daha ayrıntılı versiyonları *Beşâiru'd-Deracât*'ta karşımıza çıkar. Rivayetlerin yer aldığı bâbın başlığı "İmamların Kitap ve sünnetteki her şeyin bilgisine sahip olması ve kendi re'yleriyle söz söylememeleri, bu konuda takipçilerine de izin vermemeleri bâbı" şeklindedir. Bu bâb altında Ca'fer eş-Şâdık ve Mûsâ el-Kâzım'dan nakledilen rivayetlerde imamlar, kendilerinin hiçbir meselede reyleriyle hüküm vermediklerini, aksine verdikleri her hükmün Kur'an ve sünnette mutlaka bulunduğunu belirtirler. Rivayetlerin sonuncusunda Hz. Peygamber'in getirdiklerinin, kıyamete kadar yaşayacak bütün insanlar için yeterli olduğu ifade edilir.⁴⁰ Hem *el-Mehâsin* hem de *Beşâir*'deki söz konusu rivayetlerde hüküm verilmesi gereken konularda imamların bilgi kaynaklarının Kur'an ve sünnet olduğunun vurgulanması, bu konularda imamların ilham gibi herhangi başka bir bilgi kaynağının olmadığı kabulünün ifadesidir.⁴¹ *Beşâir*'deki rivayetlerde imamların reyleriyle hüküm vermediklerinin vurgulanması ise onların Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden farklı olarak verecekleri hükümlerin ancak kendi reylerinin bir

³⁸ Konuya dair bazı çalışmalara 12,13 ve 14. dipnotlarda yer verilmiştir. Ayrıca bkz. Bozan, *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu*, 170-173.

³⁹ el-Berkî, *el-Mehâsin*, 1: 269-270.

⁴⁰ eş-Şaffâr, *Beşâir*, 301-302.

⁴¹ Keşşî, *Ma'rifetu'r-Ricâl*.

ürünü kabul edilip müstakil birer sünnet olarak algılanmadığı imasını taşır. *Beşâir*'de yer alan bu rivayetlere İmâmiyye'nin kıyas karşıtlığının izleri de yansır. Esasında bunlar aracılığıyla imamların verdikleri her hüküm Kur'an ve Hz. Peygamber'e dayandırdıkları ve re'yin ürünü olan kıyasla verilen hükümlerin onlarınkiyle mukayese edilemeyeceği vurgulanmaya çalışılır. Bu bağlamda re'y ve kıyasla hüküm vermeye karşı çıkan İmâmiyye'nin imamların müstakil bir sünnet ortaya koymasını fikrinden, bunu kabul ettikleri takdirde imamların da kendi re'yle ve kıyas yaparak hüküm verdiklerini ikrar etmiş olacaklarını öngörerek bundan kaçınmış olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

İmâmî hadis kaynaklarında imamların bilgilerinin Hz. Peygamber'den sonra sürekli arttığına dair çok sayıda rivayete rastlanır. Bu içerikteki rivayetler, imamların ilahi bilgilendirme vasıtasıyla dinî konularda yeni sünnetler ortaya koymuş olduklarına dair güçlü birer ima olarak algılanmaya müsaittir. Ancak söz konusu rivayetlerin kapsamı birçok yerde hemen arkasından gelen ifadelerle sınırlandırılır. Bahsi geçen ifadelerde imamlara gelen ziyade bilgilerin şer'î ahkam konusunda olmadığı altı çizilir. *Beşâir*'de bu konuyla alakalı rivayetlerin yer aldığı bâbın başlığı, "İmamların (bilgisinin) arttığı ve bu ziyadelerin Hz. Peygamber ve önceki imamlara arz edilerek onların da bundan haberdar edildiğine dair bâb"⁴² şeklindedir. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer eş-Şâdık'tan nakledilen bâbın ilk rivayetlerinde şayet imamların bilgileri artmazsa eldekilerin yeterli olmayacağı belirtilir.⁴³ Söz konusu bilgilerin içeriğine, Ca'fer eş-Şâdık'tan nakledilen daha uzun bir rivayette yer verilir. Buna göre imamların ilahi bilgilendirmeye aldıkları bilgilerin helal ve haram konularında değil bunların dışında kalan konularda olduğu, helal ve haramlara dair bilginin eksiksiz bir şekilde Allah'ın nebisine indirilmiş olduğu vurgulanır.⁴⁴ *El-Mehâsin* ve *Beşâir*'den kısa bir süre sonra telif edilen *el-Kâfî*'de de imamların bilgisinin arttığına ve bunların Hz. Peygamber'e arz edildiğine dair rivayetlere yer verilir.⁴⁵ Bu rivayetlerde bahsedilen ziyade bilgiyle neyin kastedildiğini, *el-Kâfî*'deki imamların bilgisine dair diğer rivayetleri de göz önünde bulundurarak anlamak mümkündür. Bilhassa Hz. 'Alî'nin Hz. Peygamber'in bütün bilgisini tevarüs ettiğine dair rivayet konuya ışık tutması açısından mühimdir. Rivayete göre Hz. 'Alî'ye bildiği her şeyi Hz.

⁴² eş-Şaffâr, *Beşâir*, 392-395.

⁴³ eş-Şaffâr, *Beşâir*, 392-393.

⁴⁴ eş-Şaffâr, *Beşâir*, 393.

⁴⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1: 254-255.

Peygamber öğretmiş, helal ve haramlara dair insanların ihtiyaç duyacakları her şeyi bir sahifede yazılı olarak ona bırakmıştır.⁴⁶ Rivayetin içeriği, imamların şer'î ahkam konusundaki tek bilgi kaynağının Hz. Peygamber olarak görüldüğünü açıklığa kavuşturarak Hz. 'Alî ve imamların yeni bir sünnet getirmediklerine, Hz. Peygamber'den aktarılan bilginin varisi ve uygulayıcısı olduklarına dair Şî'î kabulü ortaya koyar. Kuleynî'nin bu ve benzer içerikteki rivayetlere yer vermesinin bunları onayladığı anlamına gelmeyeceği ihtimali akla gelebilir. Ancak müellifin mukaddimedeki ifadeleri, kitapta sahih olduğunu düşündüğü rivayetlere yer vermeye çalıştığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁴⁷ Yine, *el-Kâfî*'deki konuya dair rivayetlerin yer aldığı bâb başlıkları, imamların şer'î ahkam konusundaki tek bilgi kaynağının Hz. Peygamber olduğu şeklindeki Şî'î kabulü yansıtma bakımından kanaatimize göre mukaddimedeki bu ifadelerden daha güçlü birer karinedir. Bu bağlamda bilhassa "haram ve helal ile insanların ihtiyaç duyacakları her şeyin mutlaka Kitap ve sünnette varit olduğu" ifadesinin yer aldığı bâb başlığı zikredilmelidir.⁴⁸

Mütেকaddimûn dönemi rivayet kaynaklarında, imamların dinî konularda Kur'ân ve sünnette yer almayan birtakım hükümler verebileceğine dair bazı rivayetlerin yer aldığı tek hadis eseri -tespit edebildiğimiz kadarıyla- *Beşâiru'd-Deracât*'tır. Musannif, imamların Kitap ve sünnette olmayan bazı müşkil konularda (mu'dilât) isabetli hükümler verdiğine dair çeşitli rivayetlerin yer aldığı bâb başlıkları açar. Bunlardan ilkinde söz konusu müşkil konularda Hz. 'Alî'nin ilham alarak hüküm verdiğine dair rivayetler zikredilir.⁴⁹ Yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'dan nakledilen bu rivayetlerden birinde Hz. A'lî'nin Kitap ve Resul'ün sünneti ile amel ettiği, ancak kendisine Kitap'ta ve sünnette olmayan bir mesele geldiğinde o konuda doğru olanı Allah'ın ona ilham ile bildirdiği aktarılır. Bir diğer bâb, yine Kitap'ta ve sünnette varit olmamakla birlikte imamların çözüme kavuşturduğu müşkül meselelerle ilgilidir.⁵⁰ Bu bâb altında yine Mûsâ el-Kâzım'dan nakledilen bir rivayete göre Hz. 'Alî'nin Kur'ân ve sünnette olmayan bir meseleyle karşılaştığında (çözümüne dair) tahminde bulunduğu (raceme) ve bunda

⁴⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1: 238-240.

⁴⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1: 8. Mukaddimedede yalnızca sahih hadislerin esere alınacağına dair net bir amaç ifadesi bulunmamaktadır. Meramın dolaylı şekilde anlatıldığı ifadelerse tartışma konusu olmuştur. İlgili tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 409-32.

⁴⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1: 59. Günümüze ulaşan müellif nüshası bulunmadığından mevcut bâb başlıklarının bizzat Kuleynî tarafından belirlenip belirlenmediğine dair kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da bu durum bâb başlıklarındaki ifadelerin Şî'î kabulü yansıttığı gerçeğini değiştirmez.

⁴⁹ Eş-Şaffâr, *Beşâir*, 234-235.

⁵⁰ Eş-Şaffâr, *Beşâir*, 389-390.

(mutlaka) isabet ettiği aktarılır. Diğer bâbda da imamların Kur'an ve sünnette hükmü olmayan müşkül konularda onlara uygun şekilde hüküm vererek bu eksikliği giderdiği vurgusu ön plana çıkar.⁵¹

İmâmiyye mezhebince en muteber hadis eserleri kabul edilen *el-Kutubu'l-Erba'a*'nın öncesinde telif edilen *Beşâiru'd-Deracât*, imamlara üstün hatta beşer üstü niteliklerin atfedildiği çok sayıda rivayete ev sahipliği yapmasıyla ön plana çıkar. Bu bakımdan önceki kısımda bahsedilen gülât etkisinin kayda değer şekilde hissedildiği eserlerden biridir. İmamlara dinî konularda helal-haram kılma, hüküm koyma yetkisi veren rivayetler de kanaatimizce gülât etkisiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim *Beşâir*'den hemen sonra telif edilen *el-Kutubu'l-Erba'a*'nın ilk eseri *el-Kâfî*'de Kuleynî'nin bu içerikteki rivayetlere yer vermemesi, yine aḥbârî anlayışın son büyük temsilcisi kabul edilen es-Şadûk'un *el-Kutubu'l-Erba'a*'nın ikinci kitabı *Men Lâ Yahḍuruhu'l-Faḫîh*'i ve diğer birçok eserinde söz konusu rivayetlere rastlanmaması, eş-Şaffâr sonrası aḥbârî ulemanın bahsi geçen rivayetlere itibar etmediklerinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca eş-Şaffâr'ın kitabında imamların şer'î konularda yeni bir şey getirmediklerine dair rivayetlere de yer vermesi, onun imamlarla ilgili kendisine ulaşan her rivayeti sıhhatini incelemeksizin eserine alma çabası içerisinde olduğuna yorulabilir.

Mezhebin fıkıh uşûlünün teşekkülünde önemli bir rol oynayan el-Mufîd'in en fazla kafa yorduğu konulardan biri, imamların teşrîdeki fonksiyonu olmalıdır. Nitekim o, söz konusu fonksiyonu açıklığa kavuşturacak açıklamalara ve rivayetlere farklı eserlerinde yer verir. El-Mufîd'in uşûl, furûf ve başka konulara tahsis ettiği çeşitli eserlerine bakıldığında, imamların dinî konularda yeni bir şey getiremeyeceği görüşünü benimsediği görülür. Bir uşûlcü olarak rivayet merkezli telif ettiği *el-İhtisâş*'ta konuya dair yer verdiği rivayetler bunun bir yansımasıdır. Örneğin el-Mufîd, imamların bilgisinin artmasına dair rivayetleri zikrettiği kısımda -Kuleynî'ye benzer şekilde- bu artmanın helal-haram dışındaki konularda olduğu, zira helal-harama dair hususların tamamının Allah tarafından nebisine indirildiği ve imamların buna bir ziyade yapamayacağı vurgusunun yer aldığı rivayeti zikretmeyi ihmal etmez.⁵² Bu rivayetlere ek olarak el-Mufîd *el-İhtisâş*'a, imamların yeni bir sünnet getirmeyip dinî konularda Hz. Peygamber'le aynı bilgilere sahip olduğunun çok daha ayrıntılı

⁵¹ eş-Şaffâr, *Beşâir*, 387-388.

⁵² el-Mufîd, *el-İhtisâş*, 312-313.

bir şekilde belirtildiği başka bazı rivayetler de almıştır. İmamların emir-nehîy, helal-haram, Kur'an'ın tefsiri konularında birbirleriyle ve Hz. Peygamber ile aynı bilgilere sahip olduğuna dair rivayetler bunlar arasındadır. Yine bazı rivayetlerde “es-sunnetu finâ sevâ'un” ibaresi yer alır.⁵³ El-Mufîd, imamların bilgisinin Hz. Peygamber kaynaklı olduğunu vurgulamaya son derece özen gösterir. Bu konuda aktardığı rivayet yelpazesinin genişliği bunun göstergesidir. İmamların bilgisinin kaynağının Hz. Peygamber olduğuna dair müstakîl bâbda söz konusu rivayetler bir araya getirilir. Bunlardan birinde beşinci imam Muḥammed el-Bâkır, naklettikleri rivayetlerin kendi rey ve hevalarının ürünü olmadığını bu durumda zaten helak olacaklarını, naklettikleri her şeyin Hz. Peygamber'den kendilerine aktarılanlara dayandığını belirtir.⁵⁴ Bâbda yer alan imamların ilham aldıklarına dair rivayetlerdeyse söz konusu ilhamın el-Mufîd'in belirttiği üç konuyla (emir-nehîy, helal-haram, Kur'an'ın tefsiri) değil gaybî konularla⁵⁵ ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerden birinde gaybın bilgisine dair hususların, istemeleri durumunda Allah tarafından imamlara bildirileceği ifade edilir⁵⁶ ve devamında imamların ilham aldıkları, melekler tarafından bilgilendirildiklerine dair rivayetler aktarılır.⁵⁷ Böylelikle el-Mufîd rivayetler aracılığıyla, imamlara yönelik ilahi bilgilendirmenin emir-nehîy, helal-haram ve Kur'an'ın tefsiri konularıyla alakalı olmadığını, bu konularda doğrudan tek kaynağın Hz. Peygamber olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Uşûlîliğin kurucusu kabul edilmesi açısından el-Mufîd'in sünnet meselesini uşûl ve furû' kitaplarında nasıl ele aldığına da bakılmalıdır. Kısmen günümüze ulaşan İmâmiyye'ye ait ilk fıkıh uşûlü eseri olan *et-Tezkira*'da el-Mufîd, şer'î hükümlerin kaynağının şu üçü olduğunu ifade eder: “Allah'ın kitabı, nebînin sünneti ve imamların sözleri.”⁵⁸ El-Mufîd'in bu tasnifi, imamlardan nakledilenleri sünnetten ayrı bir kategoride

⁵³ el-Mufîd, *el-İhtîşâs*, 266-268.

⁵⁴ el-Mufîd, *el-İhtîşâs*, 280; Benzer içerikli diğer rivayetler için bkz. el-Mufîd, *el-İhtîşâs*, 281, 282.

⁵⁵ Burada gaybî konularla kastedilenin imamların meydana gelecek şeyleri önceden bilmeleri, insanların kafalarından geçen şeylerden haberdar olmaları vb. hususlar olduğu anlaşılmaktadır. İmamların her sene Kadir gecesinde o sene meydana gelecek hadiseler hakkında bilgilendirilmelerine dair rivayetler bu bağlamda zikredilebilir: Kuleynî, *el-Kâfi*, 1:250. Yine mütেকaddimûn dönemi uşûlîlerinin gaybın bilgisini imamların gelecekte vukû bulacak hadiselerin bilgisine sahip olmasıyla ilişkilendirerek böyle bir bilgiye karşı çıkmaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünüğü, “Şîa'da Metin Tenkidi,” 50-52. Kuzudişli de imamların yeni bilgiler edinmeye devam etmesi anlamında onlara atfedilen muhaddesliğin, şer'î ahkamdan ziyade meydana gelmiş veya gelecek olaylara has bir kullanım olduğu fikrine daha sıcak bakmaktadır: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 162-163.

⁵⁶ el-Mufîd, *el-İhtîşâs*, 286.

⁵⁷ el-Mufîd, *el-İhtîşâs*, 286-287.

⁵⁸ el-Mufîd, *et-Tezkira*, 28.

değerlendirdiğini açıkça gösterir. Bununla birlikte imamların sözlerini de teşri'in kaynakları arasında sayması kafa karıştırıcıdır ve yine aynı soruyu akla getirir: İmamlardan nakledilenler sünnet kapsamından çıkarılsa da teşri'in asılları arasında yer verilerek onlara da sünnetvari bir fonksiyon yüklenmiş olmaz mı? İmamların sözlerinin teşri'i bir asıl sayılması, el-Mufid'in *el-İhtisâş*'ta yer verdiği imamların bilgisinin kaynağının Hz. Peygamber olduğuyla ilgili rivayetlerle birlikte düşünülmelidir. Bu rivayetlere göre imamların aḥbârı Hz. Peygamber'in sünnetinin taşıyıcıları olmaları bakımından kaynaklık değeri kazanmaktadır. Yine *et-Tezkira*'nın sonundaki imamların ahbarıyla ilgili ifadeleri, el-Mufid'in ahkam konusunda imamlara herhangi bir yetki öngörmediğini gösterir. Buna göre, ihtilafli iki rivayeti uzlaştırmaya çalışan bir kimse, şayet her iki rivayeti de hakikate hamletmesi mümkün değilse bunlardan birini hakikate diğerini ise mecaza hamletmek suretiyle aralarını cem' edebilir. Ancak bu mümkün değilse rivayetlerden biri ya da her ikisinin de fesadına hükmedilir. Rivayetlerin arasını uzlaştırmada neshin de bir çözüm olabileceğini belirten el-Mufid, bu tarz bir neshin ise ancak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler bağlamında söz konusu olabileceğini, zira imamların ibadetler konusunda bir şeyleri değiştirme yetkisi bulunmadığından onlardan aktarılan rivayetlerle neshin mümkün olmadığını ifade eder.⁵⁹ İhtilafli rivayetler hakkında yapılan bu açıklamalarda bizi daha ziyade ilgilendiren husus, imamların ibadetler konusunda bir şeyleri değiştirme yetkisi bulunmadığına dair ifadedir. Burada ibadetlerle kastedilen ahkam alanının tamamı olmalıdır. Zira İmāmī hadis kaynaklarında ihtilafli rivayetlere ahkam alanının tamamında çokça rastlanır. Mütakaddimûn dönemi ulemasınca sünnetin Hz. Peygamber'in ahkam alanındaki tasarrufları anlamında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, imamların el-Mufid'e göre ahkam alanında bir değişiklik yapamaması, onların esasında Hz. Peygamber'den ayrı olarak birer sünnet koyucu ya da bağımsız birer hüküm mercii olarak görülmediği anlamına gelir. Diğer yandan imamların Hz. Peygamber'in sünnetini aktardıkları kabul edilirken onların sözlerinin üçüncü şer'î asıl olarak zikredilmesinin, şayet Hz. Peygamber'in sünnetine ilavede bulunmaları söz konusu değilse pek de makul olmadığı düşünülebilir. Ancak burada kanaatimizce imamların ayrıcalıklı konumu vurgulanmaya çalışılmaktadır. İmāmī anlayışa göre ilahi olarak görevlendirilmiş olmaları, Hz. Peygamber'in sünnetine eksiksiz bir şekilde varis olmaları ve bunu

⁵⁹ el-Mufid, *et-Tezkira*, 45.

insanlara aktarırken ismet sıfatıyla korunmaları, imamların sözlerini - çoğunlukla doğrudan Hz. Peygamber'e isnad edilmese dahi- onun sünnetini aktaran diğer bütün insanların sözlerinden çok daha ayrıcalıklı bir konuma taşımaktadır.

Hadis eserlerinden yalnızca eş-Şaffâr'ın *Beşâir*'inde yer alan, Hz. 'Alî'nin Kitap ve sünnette hakkında bir şey varit olmayan hususlarda tahminde bulunup isabet ettiğine dair iki rivayete el-Mufid, *el-İhtisâs*'ta yer verir.⁶⁰ El-Mufid'in Hz. Peygamber'i imamların ahkam konularındaki bilgisinin tek kaynağı olarak takdim ettiği ifadelerinin hilafına bu rivayetlere yer vermesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu noktada akla takiyye ihtimali gelebilir. Hem es-Şadûk sonrası aḥbârî alimlerin hem de el-Mufid'in esasında imamların dinî konularda müstakil olarak hüküm verebileceği ve sünnet ihdas edebileceğine inanmalarına rağmen takiyye yaparak bu inançlarını gizlemiş olabilirler mi? Ancak söz konusu ulemanın yaşadığı tarihî bağlam böyle bir takiyye ihtimalini son derece zayıflatır. Bilhassa es-Şadûk ve el-Mufid, Şî'îliği benimseyen ve destekleyen Buveyhî iktidarının hakim olduğu bir zaman diliminde ve coğrafyada yaşamış olduklarından, takiyyeye başvurmalarını gerektirecek bir bağlam söz konusu değildir. el-Mufid'in sadece Hz. 'Alî'yle ilgili, tahminde bulunup isabet ettiğine dair iki rivayete yer vermesi, bunu bütün imamların genel bir özelliği olarak sunan diğer rivayetleri eserine almaması, söz konusu rivayetlere yalnızca Hz. 'Alî'nin fazileti bağlamında yer vermiş olabileceği ihtimalini akla getirir. Ayrıca *Beşâir*'deki, Hz. 'Alî'nin bu tahmini yaparken ilham alarak hüküm verdiğine dair rivayetleri değil de ilhamın zikredilmediği rivayetlerin esere alınması bu ihtimali güçlendirir. Son olarak Hz. 'Alî'nin dinî bir hükümlle ilgili isabetli tahminde bulunduğu dair rivayeti zikretmesi, el-Mufid tarafından onun şer'î konularda doğrudan bir kaynak kabul edildiğini göstermez. Nitekim konunun devamında ihtilafı rivayetler bağlamında aktarılan ifadeleri, el-Mufid'in imamlardan nakledilenlere doğrudan şer'î bir otorite vermediğinin göstergesidir.

el-Mufid'in öğrencileri el-Murtaḏâ ve et-Ṭūs'nin eserlerinde de benzer açıklamalar yer alır. Her ikisi de imamların şer'î konularda Hz. Peygamber'in getirdiği bilgilere sahip olduklarını ve bunları koruyup aktarma görevini üslendiklerini düşünür. el-Murtaḏâ, Peygamber ve imamların bilmesi zorunlu olan şeyleri sıralarken din ve şer'î ahkamla ilgili hususlar bunlar arasında zikredilir. Bunlardan bahsedilirken işaret edilen ayırım mühimdir. el-Murtaḏâ din ve ahkamla ilgili hususların Hz. Peygamber tarafından ortaya

⁶⁰ el-Mufid, *el-İhtisâs*, 310.

kondüğunu, imamlar tarafındansa korunup aktarıldığını belirtir.⁶¹ el-Murtaḍā imamet teorisini ortaya koyduğu kapsamlı eseri *eş-Şāfi*'de açık bir şekilde imamın Hz. Peygamber'e herhangi bir konuda ziyadede bulunamayacağını, zira bildiklerinin kaynağının Hz. Peygamber olup bunları ondan aldığını ifade eder.⁶² et-Ṭūsī de Peygamber'in getirdiği şeriatın kıyamete kadar varlığını sürdürmesinin, Peygamber zamanındaki gibi uygulanmasının ancak imamların koruyucu rolü ile mümkün olacağını vurgular.⁶³ el-Murtaḍā ve et-Ṭūsī'nin bu yaklaşımları, imamların şer'î ahkam konusunda Hz. Peygamber'den ayrı olarak yeni bir şey getirmediğine dair kabullerinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Mütেকaddimûn alimlerinin sünnet bağlamındaki imamet tasavvurunu netleştirmek için içtihad da yaklaşımına da değinilmelidir. Zira imamların içtihadta bulunup bulunmadıkları meselesi, yeni bir fikhî hükme doğrudan kaynaklık edip etmedikleriyle yakından alakalıdır. Hadis kaynaklarındaki anlatılarda genel olarak re'y, kıyas ve içtihad karşı bir imam imajı resmedilir.⁶⁴ Söz konusu rivayetlerin çokluğu, bu karşıtlığın son derece güçlü olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri, imamların gerçekten de nakil merkezli bir yaklaşım benimsemeleri olabilir. Nitekim imamların, Hz. Peygamber'in soyundan gelmeleri hasebiyle dinî bilginin aktarımında kendilerini ayrıcalıklı görmeleri ve bu faktörü kendi dinî otoritelerini güçlendirmek için kullanmış olmaları muhtemeldir. Erken dönemde imamlar ve takipçilerinin merkezi konumunda olan Kufe'nin aynı zamanda kıyası etkin şekilde kullanan Hanefilere de ev sahipliği yapmasıysa, imamların kurmaya çalıştıkları nakil merkezli dinî otoriteye karşı bir tehdit olarak algılanmış ve bu durum imamların rivayetlerindeki şiddetli re'y/kıyas/içtihad karşıtlığını doğurmuş olabilir.⁶⁵ Takim, içtihad karşıtlıklarının kayda değer bir göstergesi olarak imamların kendi taraftarlarınca hiçbir zaman müçtehit sıfatıyla anılmalarını zikreder.⁶⁶

İçtihad karşıtı bir imam tasavvuru, dinî konularda zanna dayanmayı kabul etmeyen ve genel olarak içtihad karşıtlıklarıyla bilinen⁶⁷ Bağdat uşulî

⁶¹ el-Murtaḍā, *er-Resā'il*, 1: 104.

⁶² el-Murtaḍā, *eş-Şāfi fi'l-İmāme*, 2:30.

⁶³ et-Ṭūsī, *el-İkhtisādu'l-Hādi ilā Tarihi'r-Reşād*, 187.

⁶⁴ el-Berki, *el-Mehāsin*, 209-215; Eş-Şaffār, *Beşāir*, 517-520; Kuleyni, *el-Kāfi*, 54-59.

⁶⁵ Gaybet öncesi dönemde Şi'a içerisinde imamların kıyas yapabileceğini, ma'sûm olduğu için yaptığı kıyasta hatadan korunacağını savunan kesimlerin de olduğuna dair bilgi için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu*, 226-227, 244.

⁶⁶ Liyakat Takim, *Shi'ism Revisited*, 62.

⁶⁷ Norman Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imâmi Shi'î Theory of Ijtihād," 61.

alimlerinin görüşleriyle de uyumludur. el-Murtağâ'ya göre içtihadın yanlışlığını ortaya koyan temel hususlardan biri, kesin delilin olmadığı durumlarda onun zann-ı galibi ortaya koymak için gösterilen bir çaba olmasıdır; fakat Şeriat'ta zanna yer yoktur ona dayanarak verilen bir hüküm de geçerli değildir.⁶⁸ et-Tûsî 'Udde' sinde kıyasın ve içtihadın reddi için iki ayrı bölüm tahsis eder.⁶⁹ Kıyas konusuna ayırdığı bölümde kıyasla ilgili genel bilgiler verdikten sonra kendisine göre kıyasın neden dinde delil olamayacağını açıklar; yine bu kısımda imamlardan Muḥammed el-Bâkır ve Ca'fer eş-Şâdık'ın kıyasa karşı olduklarını ve onlardan bu konuda birçok haberin nakledildiğini belirtir.⁷⁰ İctihatla ilgili kısımda ele aldığı konulardan biri Hz. Peygamber'in içtihat yapıp yapmadığıdır. et-Tûsî'ye göre ne onun ne de raiyetindeki herhangi birinin içtihatla bulunması caiz değildir.⁷¹

Müttekaddimûn dönemindeki hem aḥbârî hem uşûlî eğilimli alimler, imamların kıyas ya da içtihatla bulunmadıklarını, dinî konularda kendi re'ylerini esas alamadıklarını savunurken bu tutumun imamların takipçileri tarafından da sürdürülmesi gerektiği kanaatindedir. Bu durum hicri 7. asırdan sonra değişmiş ve Hille Ekolü alimleriyle birlikte imamın gâib olduğu süreçte ulemanın içtihatla bulunabileceği görüşü, yine imamlardan nakledilen birtakım rivayetler üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.⁷² Bununla birlikte imamın şer'î konularda içtihatla bulunamayacağına dair genel kabulde bir değişiklik söz konusu olmamıştır.

İsmet kavramı, müttekaddimûn dönemi İmâmiyye kaynaklarında imamların Şeriat'ın koruyucusu olmasıyla ilişkilendirilen bir diğer husustur. Peygamber'den sonraki en önemli görevleri, onun getirdiği Şeriat'ı koruyup aktarmak olan imamların ismet sıfatına sahip olması, İmâmiyye'ye göre bu görevi hatasız bir şekilde yerine getirmelerinin garantisidir. el-Mufid bu hususa imamın neden ma'sûm olması gerektiğine dair sunduğu deliller arasında yer verir. Buna göre İmam şeriatın koruyucusudur (ḥâfızan li's-şer'î); şayet ma'sûm olmasaydı onun Şeriat'a ziyadede bulunmayacağından ya da ondan bir şeyleri çıkartmayacağından emin olunamazdı.⁷³ el-Mufid'in söz konusu delillendirmesi, -tartışmalı yönü bir tarafa- İmâmiyye mezhebine göre imamların Peygamber tarafından getirilen Şeriat'ta herhangi bir

⁶⁸ el-Murtağâ, *eş-Şâfi*, 1: 169

⁶⁹ et-Tûsî, 'Udde, 2: 647-719, 723-35.

⁷⁰ et-Tûsî, 'Udde, 2: 666-67.

⁷¹ et-Tûsî, 'Udde, 2: 733. Bağdat uşûlî alimleri her ne kadar içtihat ve kıyasa karşı çıksalar da akli temel bir delil olarak kabul ettiklerini belirtmek gerekir. Habib Kartaloğlu, "Şii İmâmiyye'de Akıl," 224-5.

⁷² Calder, "Doubt and Prerogative," 75-7; Gleave, Rajani, "Shi'i Family of Legal Theories," 25-9.

⁷³ el-Mufid, *en-Nuketü'l-İ'tikâdiyye*, 40.

değişiklikte bulunamayacağını en açık ifadesidir. Hz. Peygamber'den müstakil olarak bir hüküm koymak; Kur'an'ın açıklaması,⁷⁴ tahsisi,⁷⁵ neshi kabilinden sözler söylemek de Şeriat'a ziyade olacağından İmâmiyye'ye göre ismet sıfatı esasında imamların bütün bunları yapamayacaklarının da garantisidir. Benzer bir ifadeye el-Mufid'in öğrencilerinden et-Ṭūsî'de de rastlanır. Ona göre "İmamların sözü, onların ismet sıfatına sahip, Şeriat'ın koruyucuları olarak Peygamber'in yolunu aynen izlemelerinden dolayı hüccettir."⁷⁶

İmamların ismetinin Şeriatı koruma ve aktarmayla ilişkilendirilmesi, Uşûlîliğ teşekkülünden önce hâkim olan aḥbârî anlayışta da mevcuttur. Erken dönem Aḥbârîliğinin önde gelen temsilcilerinden eş-Şadûk; el-Mufid ve et-Ṭūsî'den biraz farklı bir bağlamda, ismet sıfatına sahip imamların Kur'an ve sünnetin koruyuculuğu görevine işaret eder. Ancak burada onun bahsettiği hıfz Kur'an ve sünnette Allah ve peygamberinin kastettikleri manaların korunmasıdır. Ona göre ancak ismet sıfatına sahip bir imam farklı şekillerde tevil edilebilecek ayet ve sünnetlerdeki esas kastın bilgisine sahiptir ve onu insanlara aktarabilir.⁷⁷ Burada imamlara Kitap ve sünnetten ayrı, müstakil bir alan açılmaya çalışıldığı düşünülebilir. Gerçekten de anlamın nihai belirleyicisi olmalarının imamlara oldukça geniş bir hareket alanı sunacağı açıktır. Ancak eş-Şadûk'un buradaki kastının anlaşılabilmesi için onun imamlar hakkındaki görüşlerinin bütününe bakmak gerekir. Sünnet kavramının izinin sürüldüğü bir önceki bölümden hatırlanacağı üzere eş-Şadûk imamların Hz. Peygamber'in getirdiklerine herhangi bir şekilde ekleme yapamayacaklarına inanmaktadır.⁷⁸ Yine ona göre imamların dinî konulardaki bilgisinin kaynağı Hz. Peygamber olduğundan Kur'an ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması için yaptıkları açıklamaların kaynağı da ondan başkası olamaz.

İmamlardan nakledilenlerin İmâmiyye mezhebince hadis kapsamında kabul edilmesi bu kısımda sunulan bilgi ve değerlendirmeler bağlamında

⁷⁴ Kur'an'ın tefsirinde imamların Hz. Peygamber ile aynı bilgiye sahip olduklarına dair rivayet için bkz. el-Mufid, *el-İhtisâs*, 266-267.

⁷⁵ Makalede ortaya konulduğu üzere mütekaddimûn dönemi alimleri imamların sözlerini/hadislerini Hz. Peygamber'in sünnetinin aktarıcısı kabul ettiklerinden imamlar tarafından yapılan Kur'an'ın umumunun tahsisine dair tasarrufların Hz. Peygamber'e dayandırılacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun haricinde erken dönem uşûlî alimleri zaten haber-i vâhid ile Kur'an'ın umumunun tahsisini kabul etmemektedir. Ünügür Tekin, "İmâmiyye Şîası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi-Usûlîlik Özelinde," 1135-43.

⁷⁶ et-Ṭūsî, *Et-Tibyân*, 3:237. Benzer ifadeler için bkz. Et-Ṭūsî, *Udde*, 2:595.

⁷⁷ eş-Şadûk, *Me'âni'l-Aḥbâr*, 1:133.

⁷⁸ Bu konuda eş-Şadûk'un naklettiği, Hz. Peygamber'in ağzından kendinden sonra konulacak herhangi bir sünneti kesin bir dille reddettiği bir rivayet için bkz. *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 4: 163.

düşünüldüğünde, imamlarının sözlerine -mezhep itikadınca- Hz. Peygamber'in sünnetinin koruyucusu ve aktarıcısı olmaları bakımından değer atfedilmektedir. Yoksa onların sözlerinin de hadis kapsamına alınmasının Hz. Peygamber gibi birer sünnet koyucu olarak görülmelerinden kaynaklandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bunun esasında yalnızca mütেকaddimûn dönemi değil tarih boyunca İmâmiyye'de hakim görüş olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki mütেকaddimûn dönemi sonrasında bu görüşün aynı netlikle dile getirilmediği, birkaç yüzyıl sonra "imamların sünneti" tabirinin kullanılmaya başlandığı görülür.⁷⁹ Her ne kadar imamların sünnetinden Hz. Peygamber'e "niyâbeten" bahsedilebileceği, "aşâleten" sünnet koyucunun Peygamber olduğu vurgusu yapılsa da bu küçük söylem değişikliğinin dahi meseleyi daha kaygan bir zemine çektiğini söylemek mümkündür. İmâmiyye'nin sünnet kavramına yüklediği manadaki daha esaslı değişim hicri onuncu asırda yaşanır. İmâmiyye'nin ilk hadis uşûlü müelliflerinden Huseyn el-Âmilî sünneti "Nebî'nin ya da imamların yolu" şeklinde tanımlar. Aşâleten-niyâbeten vurgusu, el-Âmilî'de de devam eder ve imamların sünnetinin Hz. Peygamber'den naklen olduğu belirtilir.⁸⁰ Ancak günümüze gelinceye kadarki süreçte asaleten-niyabeten vurgusunun gittikçe zayıfladığı düşünülmektedir.

Sonuç

İmâmiyye mezhebinin sünnet anlayışının ana hatlarıyla ortaya konabilmesi için, mezhebin imamet konusundaki görüşlerinin sünnet anlayışına yansımaları tespit edilmelidir. Bu bağlamda netleştirilmesi gereken hususlardan biri, İmâmiyye'ye göre ma'şûm olan imamların da birer sünnet koyucu olarak kabul edilip edilmediğinin belirlenmesidir. Mezhebin mütেকaddimûn döneminde telif edilen ve sonraki dönemlerdeki telifata esas teşkil eden hadis, uşûl ve furû' eserleri üzerinden yapılan araştırmada, bu dönemde imamlara müstakil bir sünnet atfedilmediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu dönemde sünnetin kapsamına, Hz. Peygamber'in şer'î ahkam, helal-haram konularındaki tasarruflarının ve verdiği hükümlerin dahil edildiği anlaşılmaktadır. Mütেকaddimûn döneminde yaşayan aḥbârî ve uşûlî yaklaşıma sahip ulema, imamların yeni sünnetler ihdas etme bağlamında değil, Şeriat'ın korunması ve onun insanlara doğru bir şekilde aktarılması doğrultusunda bir görev icra ettikleri algısının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Mütেকaddimûn uleması, İmâmiyye'nin imamlara atfettiği ismet

⁷⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla bu tabiri ilk kullanan, hicri sekizinci asrın önde gelen uşûlî alimi Şehid-i Evvel'dir (ö. 786/1384).

⁸⁰ Huseyn b. 'Abdişşamed el-Âmilî, *Vuşûlu'l-Aḥyâr ilâ Uşûli'l-Aḥbâr*, 127.

sıfatı ve ilham vasıtasıyla ilahi bilgilendirmeye tabi oldukları genel kabulünü, onların sünnet koyma yetkisine sahip olmalarıyla ilişkilendirmemektedir. Zira onlara göre ismet sıfatı, imamlarca tevarüs edilen dinî bilginin hatasız bir şekilde aktarılmasını garanti altına alır. Yine imamların ilham vasıtasıyla aldıklarına inanılan bilginin ahkam konularını kapsamadığı belirtildiğinden, bu da imamlar tarafından konulan bir sünnete delil olarak gösterilemez.

Mütekaddimûn döneminde durum böyle olmakla birlikte bu dönemde İmâmiyye ulemasının imamları sünnetin koruyucusu ve doğru aktarımının garantisi olarak takdim etmelerinin arka planı da irdelenmelidir. Böyle bir formülasyonla imamların kendi rey ve içtihatlarıyla ortaya koydukları şeylerin sorgulanmasını engellemek ve onlara tartışmasız bir dinî otorite atfetmek istenmiş olabileceği akla gelen hususlardan biridir. Ancak diğer yandan ulemanın, Hz. Peygamber'in ahkama dair temel sünnetinin aktarıldığı bir yazılı belgenin imamlara tevarüsüne dair kabulleri ve imamların Allah ve Hz. Peygamber tarafından tayin edildiklerine inanmaları da söz konusu formülasyonun ortaya çıkması için yeterli bir zemin olarak değerlendirilebilir.

Müteahhirûn döneminde "imamların sünneti" kabulüne giden yolun açılması kanaatimizce sünnet ve hadisin özdeşliğine dair yaygın algıyla yakından alakalıdır. İmam eş-Şâfi'nin formüle ettiği sünnet-hadis özdeşliği, Sünni anlayışta son derece belirleyici olmuş, ravi ve senede dair belirli süzgeçlerden geçirilmiş hadis rivayetleri ekseriyetle sünnetin bizzat kendisi/tek kaynağı kabul edilmiştir. Eş-Şâfi/Ehl-i Hadis çizgisi, İmâmiyye'nin hadis anlayışı üzerinde hicri 7. asırdan itibaren artan bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla söz konusu özdeşlik zaviyesinden bakıldığında hadislerinden söz edilen imamların tıpkı Hz. Peygamber gibi birer sünnet koyucu olduklarına dair kabul de kendiliğinden şekillenmiş olabilir. Mütekaddimûn ve müteahhirûn ulemanın sünnet anlayışlarındaki değişimin izini sürecek bir çalışmada bu hususun irdelenmesi faydalı olacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Alijanov, Rahil. "Fıkında Sünnetin Delil Oluşu." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2016.
- el-Âmilî, Huseyn b. 'Abdişamed. *Vuşulu'l-Ahyâr ilâ Uşûli'l-Ahbâr*. Tah. Ca'fer el-Mucâhidî-Atâullâh er-Rasûlî. Bağdat, Dâru'l-Kutubi'l-Vaţanî, 2015.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism*. Çev. David Streight. New York: State University of New York Press, 1994.
- 'Askerî, Murtağâ. "Şî'a'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri." *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Bayhom-Daou Tamima. "Hishâm b. al-Hakam (d. 179/795) and His Doctrine of the Imam's Knowledge." *Journal of Semitic Studies* 48/1 (2003): 71-108.
- Bayhom-Daou, Tamima. "The Imam's Knowledge and The Quran according to al-Fağl b. Shâdhân al-Nisâbüri." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001), ss. 188-207;
- el-Berkî. *el-Mehâsin*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1370.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru 4 ve 5. Asırlar*. Ankara: İlahiyât, 2007.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an İmâmî Shî'î Theory of İjtihâd." *Studia Islamica* 70 (1989): 57-78.
- Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. İstanbul: Karınca Polen, 2014.
- el-Ehvâzî, el-Huseyn b. Sa'id. *Ez-Zuhd*. Kûm, 1399.
- el-Eş'arî, Ahmed b. 'İsa. *En-Nevâdir*. Kûm: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1408.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Gleave, Robert ve Kumail Rajani. "Shi'î Family of Legal Theories: An Introduction" *Shi'ite Legal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Haider, Najam. *Shî'î Islam: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Hakîm, Muḥammed Taķî. *Es-Sunnetu fiş-Şerî'ati'l-İslâmî*. Tahran: Menşürâtu Mu'esseseti'l-Bi'se, 1402.
- el-Ħımyerî, Ebû'l-'Abbâs. *Ķurbu'l-İsnâd*. Kum: Mu'essese-i Âlî'l-Beyt, 1413.
- Ħubbullâh, Ħaydar. *Ħucciyetu'l-Hadiş*. Beyrût: Mu'essesetu'l-İntişâri'l-'Arabî, 2016.
- Ħubbullâh, Ħaydar. *Ħucciyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İslâmî*. Beyrût: Mu'essesetu'l-İntişâri'l-'Arabî, 2011.
- Ħubbullâh, Ħaydar. *Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmâmiyyi's-Şî'î*. Beyrût: Mu'essesetu'l-İntişâri'l-'Arabî, 2006.
- Kartaloğlu, Habib. "Şiî İmâmiyye'de Akıl." *Akıl Kitabı-1* içinde, ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- el-Keşşî, Muḥammed b. 'Ömer. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*. Meşhed: Mu'essese-i Neşr-i Dânişgâh-i Meşhed, 1409.

- Kohlberg, Etan. *Belief and Law in Imami Shī'ism*. Aldershot: Variorum, 1991.
- el-Kuleynī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Ya'küb. *El-Kāfī*. Tahran: Dāru'l-Kutubi'l-İslāmī, 1363.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14:2 (2014): 63-84.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadîs Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları." *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III*, ed. Abdullah Aydınlı, Hayati Yılmaz, Erdinç Ahatlı vd., içinde 179-212. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. "Şîa'da Kur'an-Sünnet İlişkisi." *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul, içinde 63-92. İstanbul: Kuramer, 2010.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation In The Formative Period of Shī'ite Islam*. Princeton: The Darwin Press, 1993.
- el-Mufīd. *el-Fuṣūlu'l-Muhtâra mine'l-'Uyûn ve'l-Meḥâsin*. Çum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî, 1413.
- el-Mufīd. *el-İhtişâş*. Ed. 'Alî Ekber el-Gaffârî. Çum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî, 1413.
- el-Mufīd. *el-Mesâ'ilu's-Sâgâniyye*. Beyrût: Dāru'l-Mufid, 1413.
- el-Mufīd. *el-Mesâ'ilu's-Seraviyye*. Beyrût: Dāru'l-Mufid, 1414
- el-Mufīd. *el-Mukni'a*. Çum: Kongretu Şeyḫ Mufid, 1413.
- el-Mufīd. *en-Nuketu'l-İ'tikâdiyye*. Beyrût: Dāru'l-Mufid, 1414.
- el-Mufīd. *et-Tezkira bi-Uṣûli'l-Fıkh*. Beyrût: Dāru'l-Mufid, 1414.
- Muradov, Safa. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Farklılaşmasında Hadis Rivâyetlerinin Rolü." Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019.
- el-Murtaḏâ. *ez-Zerī'a ilâ Uṣûli's-Serī'a*. Çum: Mu'essesetu'l-İmâm eş-Şâdık, 1429.
- el-Murtaḏâ. *er-Resâ'il*. Çum: Dāru'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1405.
- el-Murtaḏâ. *eş-Şâfi fî'l-İmâme*. Tahran: Mu'essesetu's-Şâdık, 1407/10.
- en-Nu'manî, Muḥammed b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Ġaybe*. Tahran: Neşr-i Şadûk, 1397.
- Özpinar, Ömer. *Şîi Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Sachedina, Abdulaziz A. *The Just Ruler In Shi'ite Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- es-Şadûk. *Kitâbu'l-Hidâye fî'l-Uṣûl ve'l-Furû'*. Ed. Âyetullâh el-Mar'aşî. Çum: Mu'essesetu'l-İmâm el-Hâdî, 1432.
- es-Şadûk. *Me'âni'l-Aḥbâr*. Beyrût: Dāru'l-Ma'rife, 1979.
- es-Şadûk. *Men Lâ Yaḥḏuruḥu'l-Fakîh*. Çum: yy, 1404.
- es-Şaffâr, Ebū Ca'fer Muḥammed. *Beşâiru'd-Deracât*. Ed. Hasen Küçebâgî. Beyrût: Munteşirātu'l-'Âlemî, 1404.
- Stewart, Devin. *Islamic Legal Orthodoxy*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.

- Suiçmez, Yusuf. *Şia Hadis Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Takim, Liyakat. *Shi'ism Revisited*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Takim, Liyakat. *The Heirs of the Prophet Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*. New York: State University of New York Press, 2006
- et-Ṭūsî. *el-İkhtişâdu'l-Hādî ilâ Tarîki'r-Reşâd*. Tahran: Menşûrâtu Mektebeti Câmi'i Cehelsutun, 1400.
- et-Ṭūsî. *el-İstibşâr fî Mahtulife mine'l-Ahbâr*. Ed. Seyyid Ḥasen Ḥorasân. Necef: Matba'atu'n Necef, 1375.
- et-Ṭūsî. *el-Ḥilâf*. Ḳum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1407.
- et-Ṭūsî. *el-Mebşût fî'l-Fıkhî'l-İmâmiyye*. Tahran: el-Mektebetu'l-Murtaḍaviyye, 1387.
- et-Ṭūsî. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*. Ed. Aḥmed Ḥabîb Ḳasîru'l-'Âmilî. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî.
- et-Ṭūsî. *'Uddetu'l-Uşûl*. Ed. Muḥammed Riḍâ el-Enşârî. Ḳum: yy, 1417.
- et-Ṭūsî. *el-Uşûlu's-Sittetu 'Aşer*. Ḳum: Dâru'ş-Şebusterî, 1363.
- Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiasından Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Ünügür, Peyman. "Şîa'da Metin Tenkidi." Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Ünügür Tekin, Peyman. "İmâmiyye Şiası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsisi -Usûlîlik Özelinde-." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21:2 (2022): 1127-1160.



An Analysis of the Debate between al-Ṭūsī and al-Kātibī on Contingency Argument*

MEHMET TAYFUN KÜÇÜK

The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan

Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, Amman, Ürdün

mehmettayfunkucuk@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1324-0305>

Abstract

This article addresses a written debate between Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675 AH/1277 AD) and Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672 AH/1274 AD) on the contingency argument, which is one of the most well-known proofs offered in history regarding the existence of God. According to thinkers before al-Kātibī, the contingency argument verifies the Necessary Being, and then it debunks the possibility of infinite regress. By “earlier thinkers,” al-Kātibī means especially Avicenna (d. 428 AH/1037 AD) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). According to al-Kātibī, the notion of the Necessary Being was proved through the contingency argument they put forward, but a careful examination of their arguments indicates that they presented no definitive proof refuting the notion of infinite regress. Therefore, according to al-Kātibī, what Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī claimed to prove the impossibility of infinite regress through the contingency argument is not valid. As al-Ṭūsī responded to al-Kātibī’s objections, a debate consisting of three letters from each side emerged between them. At the end of the debate, al-Kātibī found al-Ṭūsī’s explanations reasonable, and he admitted that they were correct. However, the parties did not mention the agreed version of the argument at the end of the debate. For this reason, I added this agreed argument at the end of this study in accordance with the parties’ declarations. The purpose of the present study is to analyse this debate in its natural order and to eliminate technical ambiguities it involves, defending Avicenna’s, al-Rāzī’s, and al-Ṭūsī’s philosophical position in the contingency argument about proving the impossibility of infinite regress through the argument. On the other hand, this debate is an epitome of the classical debate tradition. It is also significant in the sense that it reveals one of the best examples of the interdisciplinary discussion between kalām and philosophical schools, and the application of classical logic to theoretical disciplines. As a result of our analyses of the debate, we have concluded that the objections brought by al-Kātibī against the contingency argument in parallel with the conclusion of the debate accepted by the parties, maintain the contingency argument. According to this conclusion, the contingency argument is a proof which invalidates infinite regress while proving the existence of the Necessary Being.

Keywords: Philosophy, God, Debate, Infinite Regress, Contingency, Avicenna, al-Ṭūsī, al-Kātibī.

Ṭūsī ve Kâtibī'nin İmkân Delili Münâzarasının Tahlili

Öz

Bu makale, Necmeddin Kâtibî (ö. 675/1277) ve Nasreddin Ṭūsî (ö. 672/1274) arasında, Tanrı'nın varlığı hakkında tarihte getirilen en meşhur delillerden biri olan imkân delili hususunda gerçekleşen yazılı bir münâzarayı ele almaktadır. Kâtibî'den önceki düşünürlere göre imkân delili, Zorunlu Varlık'ı kanıtladıktan sonra teselsülün imkânını da çürütmektedir. Kâtibî'nin önceki düşünürlerden kastı özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1210). Kâtibî'ye göre onların ortaya koyduğu imkân delili Zorunlu Varlık'ı ispatlamaktadır; fakat argümanlar üzerinde dikkatli bir inceleme, onların teselsülü iptal etmek hususunda kesin bir kanıt ortaya koymadıklarını göstermektedir. Bu yüzden Kâtibî'ye göre onların imkân delili aracılığıyla teselsülün imkansızlığını ispat ettiklerine dair iddiaları geçerli değildir. Ṭūsî'nin Kâtibî'nin bu itirazlarına cevap vermesiyle, aralarında üçer mektuptan oluşan bir münâzara başlar. Tartışmanın sonunda Kâtibî, Ṭūsî'nin açıklamalarını mâkul bulur ve doğruluklarını itiraf eder. Fakat tartışmanın sonunda taraflar, argümanın uzlaşılabilir versiyonunu yeniden zikretmezler. Bu sebeple, tarafların beyanları çerçevesinde uzlaşılabilir argümanı bu çalışmanın son kısmına ekledik. Elinizdeki çalışmanın amacı sözü geçen münâzarayı doğal düzeni içerisinde analiz etmek, içerdiği teknik kapalılıkları gidermek ve İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Nasreddin Ṭūsî'nin imkân delili aracılığıyla teselsülün imkansızlığını kanıtlama hususundaki felsefi pozisyonlarını savunmaktır. Diğer taraftan bu tartışma, klasik münâzara geleneğinin somut bir örneği olması ve kelam ile felsefe okulları arasındaki disiplinlerarası tartışma geleneğini ve klasik mantığın teorik disiplinlere uygulanışını en güzel yansıtan örneklerden biri olması sebebiyle önemlidir. Münâzaraya dair analizlerimiz neticesinde münâzaranın taraflarca da kabul edilen sonucuna paralel olarak Kâtibî'nin imkân deliline karşı getirdiği itirazların imkân deliline zarar vermediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca göre imkân delili, Zorunlu Varlık'ın varlığını ispatlamasının yanında teselsülün imkansızlığını da kanıtlayan bir delildir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tanrı, Münâzara, Teselsül, İmkân, İbn Sînâ, Ṭūsî, Kâtibî.

Introduction

Throughout history, proof of God's existence has been a topic of great interest in various schools of thought, particularly those with evidentialist tendencies. Within the Islamic intellectual tradition, there are two major orientations that adopt an evidentialist approach. The first is the tradition of kalām (i.e., Islamic theology) with its various schools of thought, and the second is the tradition of philosophy, which also encompasses different schools.

The tradition of kalām represents the idea of seeking to prove a creator for the world based on the universe itself. In terms of its arguments, this tradition relies on the inductive method, moving from the created to the creator.¹ The general inductive argument they present for the existence of

¹This study is based on the master's thesis titled "Ṭūsî and Kâtibî's Debate on Proving the Existence of God" which was completed in 2020 under the supervision of Prof. Dr. Engin Erdem at Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences.

God is often called the “hudūth argument.” The term “ḥudūth” is used by theologians to describe something that comes into being out of non-existence. It implies that the universe did not exist before God brought it into being and built it. Theological books typically discussed the proof of God’s existence under the heading of “ithbāt al-ṣāni” (literally: proof of the builder or creator), which alludes to the same argumentative method.

In contrast, the tradition of Islamic philosophy, when it proves God’s existence, employs a deductive method, which begins with the general notion of existence. It describes the notion of existence through dichotomies such as contingent-necessary, potential-actual, and prior-posterior, which are about dividing existents into two contradictory groups. By analysing the components of these dichotomies, philosophy aims to arrive at general conclusions. Only because of analysing an all-inclusive concept and its all-inclusive two sides, I mean these contradictory dichotomies, can a judgement be made that encompasses everything and leaves no possibility outside.

The contingency argument that philosophers, notably al-Fārābī (d. 339/950) and Avicenna (d. 428/1037), introduced to prove God’s existence is a deductive argument, based on one of the dichotomies mentioned above. The upshot of these dichotomies is that the existence of any entity is either contingent (*mumkin*) or necessary (*wājib*), based on the nature of that entity. Since the third option is impossible (*mumtaniʿ*), this is an absolute division. By analyzing the general concept of existence into two categories, philosophers conclude that there is an essentially necessary existent (i.e., God). Therefore, proofs of God’s existence in philosophical works are discussed under the heading of *ithbāt al-wājib* (proof of the necessary existent).

Although the first (inductive) method above is typically associated with theologians and the second (deductive) with philosophers, the theological tradition after al-Rāzī adopted many aspects of the philosophical method, including the contingency argument. The contingency argument should not therefore be considered part of the kalām tradition; rather, it is more accurate to say that post-Rāzī theologians followed the philosophical method in line with classical sources. This is because although these theologians attached more importance to contingency argument than to the hudūth argument (also known as kalāmi cosmological argument),² they continued to

¹ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya*, 110.

² Sa’d al-Dīn Mas’ūd b. Fakhr al-Dīn ‘Umar b. Burhān al-Dīn Abdillāh al-Harawī al-Khorāsānī al-Taftāzānī, *Sharh al-Maqāsīd*, 1:286.

refer to the contingency argument as the method of philosophers, and to the hudūth argument as that of theologians.³ This being the case, the above generalization should not be deemed mistaken on the grounds that the kalāmi method does not proceed completely from “the created” to “the creator” as some theologians adopt the contingency argument to prove God’s existence. It should be noted that theologians use the contingency argument, not as a method of kalām but as a method of philosophy. Therefore, instead of saying that the contingency argument was included in the system of post-Rāzī theologians, it would be more appropriate to say that the post-Rāzī theologians used the method of philosophers in their discussions on the contingency argument.

al-Kātibī, a prominent post-Rāzī theologian, placed the contingency argument at the centre stage of his intellectual system, deploying philosophical methods to prove God’s existence. However, instead of an unquestioning acceptance of the contingency argument, he approached it with some revisions. He wrote a letter to al-Ṭūsī, his teacher, in which he begins by an explanation of the contingency argument based on the works of earlier thinkers. Then he expresses his objections to the argument. After that, he analyses some of the arguments for the impossibility of infinite regress, voicing his objections to these arguments and claiming that infinite regress is possible. Finally, he objects to the claims of philosophers regarding the pre-eternity (*qidam*) of the universe and mentions his counterarguments. Consequently, three separate debates, in three correspondences, take place between al-Kātibī and al-Ṭūsī, where the latter represents philosophers in the issues. This article discusses the contingency argument as addressed in these written debates.

Compiled under the name *Mubāḥathāt bayn al-Ṭūsī wa-l-Kātibī*,⁴ these letters are known under the following titles, respectively:

al-Kātibī’s first letter: *Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd*

al-Ṭūsī’s first letter: *al-Ta’līqāt alā mabāḥith risālat al-Kātibī*

al-Kātibī’s second letter: *al-Kātibī, Munāqashāt al-Katibī li-ta’līqāt al-Ṭūsī*

al-Ṭūsī’s second letter: *Naqd al-Ṭūsī ‘alā munāqashāt al-Katibī*

al-Kātibī’s third letter: *Khātima fī l-i’tirāf bi-l-ḥaqq li-l-Kātibī*

al-Ṭūsī’s third letter: *al-Shukr wa-l-taqdīr li-l-Tūsī*

³ Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muhammad b. ‘Alī al-Sayyīd al-Sharīf al-Jurjānī, *Sharh al-mawāqif*, 3:15.

⁴ Abū Ja’far Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Hasan al-Ṭūsī, *Mubāḥasat al-bayna al-Ṭūsī wa-al-Kātibī*, 109-154.

One article on this subject has previously been written. However it does not follow the natural order of the debate in a systematic manner.⁵ Our aim in this article is to place particular emphasis on ensuring coherence in the debate, as well as explaining ideas that require further clarification, drawing on the works of both parties to the debate and their associated intellectual systems. Additionally, we aim to clarify the position of each issue within the tradition of Islamic thought. To accomplish this, we follow the natural flow of the debate and assign letters to each of the premises. This study first presents the contingency argument, which al-Kâtibī borrowed from Avicenna and al-Râzī, and it explores the philosophical background of the premises of the argument. Next, it considers how al-Kâtibī revised the original argument, again in line with the philosophical stance taken up by its proponents. Subsequently, this article analyses al-Kâtibī’s objections to and explanations of this argument. Then, it evaluates al-Ṭūsī’s responses and the new issues that these responses provoked. Finally, the article presents that argument that both scholars ultimately agreed upon in the debate, considering al-Kâtibī’s acknowledgement that al-Ṭūsī’s arguments were correct.

1. Presentation of the Contingency Argument

Before articulating his objections, al-Kâtibī elaborates on the contingency argument that had been introduced by earlier thinkers, to lay the foundation for the ensuing debate. al-Kâtibī provides two distinct versions of the argument, as in Avicenna’s work *Kitāb al-Najāt* (Book of Salvation).⁶ However, al-Ṭūsī clarifies that both versions yield the same outcome in terms of the debate and the secondary arguments within it.⁷ Consequently, this study integrates both versions into a single argument and focuses on it, thereby encompassing both arguments.

- There is no doubt that some entity (K) exists.

⁵ Murat Demirkol, “Kâtibî ve Ṭūsî’de Tanrı’nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama,” 93-129. The result, unfortunately, is a somewhat incoherent treatment of the issue. For example, Demirkol translates al-Kâtibī’s usage of the term “mutekellim” to mean “the person who speaks”. However, al-Kâtibī referred to al-Râzī who was a mutekellim, meaning theologian. For this reason, the writer confuses al-Kâtibī’s position in the arguments with al-Râzī’s position. This fundamental mistake affects the analysis in general and the natural flow of the debate is distorted. Nasîreddin et-Ṭūsî, *Felsefe Mektupları*, Translation: Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, 193.

⁶ Abū ‘Alî al-Ḥuşain Ibn ‘Abd Allāh Avicenna, *Kitāb al-najāt fî l-ḥikma al-mantiqiyya wa-l-ṭabî’iyya wa-l-ilâhiyya*, 271-276.

⁷ al-Ṭūsî, “Mubâhasat al-bayna al-Ṭūsî wa-al-Kâtibî,” 122.

A) If K's existence is necessary by its essence (*māhiyya*), then QED (the desideratum is achieved).

B) If K's existence is contingent (*mumkin*) by its essence, it requires a cause (L).

B1) If L's existence is necessary by its essence, then QED (the desideratum is achieved).

B2) If L's existence is contingent by its essence, then it requires a cause (M).

B2A) An entity (M) cannot be an effect (*ma'lūl*) of itself (K, L).

B2B) Then, M's existence is something other than its effects (K, L).

B2B1) If this chain of causes ends somewhere, it ends in the necessary existent (*wājib al-wujūd*).

B2B2) If it does not come to an end, an infinitely regressive chain of contingent causes is required.

Then this infinitely regressive chain is itself a contingent entity, which also requires a cause.

B2B2-X) This cause cannot be the chain itself.

B2B2-Y) It cannot be a part of the chain, either.

B2B2-Z) Then, it is an individual from outside the chain.

Then, B2B2 was refuted with all its requirements, and then QED (the desideratum is achieved) in B2B1.⁸

This proof that al-Kātibī attributes to al-Rāzī in *Ḥikmat al-ʿayn*⁹ and cites in *Risāla* is in fact the same proof that Avicenna referred to in his book *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*¹⁰ (Remarks and admonitions), albeit with some minor discrepancies. The proof that al-Kātibī discusses in *Ḥikmat al-ʿayn* and *Risāla* fully matches the proof presented by Avicenna in his book *Kitāb al-Najāt*¹¹. al-Kātibī's report of this argument in *Ḥikmat al-ʿayn*, attributing it to al-Rāzī, was due to the fact that al-Rāzī had expounded upon the argument in the same manner as Avicenna had presented it in *al-Najāt*, as explained in *Sharḥ al-Ishārāt*.¹² The next section elaborates on the premises of the argument.

First premise: There is no doubt that some entity (K) exists.

⁸ Abū'l-Hasan Najm al-Dīn Dabīrān 'Alī b. 'Umar b. 'Alī al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 109-110.

⁹ al-Kātibī, *Ḥikmat al-ʿayn*, 104-109.

¹⁰ Avicenna, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 124-133.

¹¹ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 271-276.

¹² Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 271-276.

Islamic philosophers became particularly interested in philosophy with regards to the notion of existence itself,¹³ as it is the most general concept conceivable. For a comprehensive and universal judgment about existence, it is not sufficient to consider only a particular aspect of it. Rather, it is necessary to contemplate existence qua existence.¹⁴

From this perspective, it can be argued that the starting point of the contingency argument is the same as that of philosophy. The argument starts with the proposition “There is no doubt that some entity exists.” This is followed by an analysis of existence qua existence in philosophy. Then, absolute divisions are made about the concept of existence, such as contingent-necessary, prior-posterior, cause-effect, actual-potential, *hadith* (incipient)-*qadīm* (pre-eternal), and each branch of these divisions is analysed. If we consider philosophy on a broader scale, then the contingency argument comes after the division of existence into necessary and contingent. This is because anything to which existence is attributed is either necessary by its essence or contingent by its essence.

Therefore, the proposition “There is no doubt that some entity exists” forms an absolute division with two options (A and B): “If the entity (K) that undoubtedly exists is necessary by virtue of its essence, then QED: a necessary existent exists. If it is contingent due to its essence, then it requires a cause (L).

A) If K’s existence is necessary by its essence (māhiyya), then QED.

The essentially necessary existent is an entity whose existence is due to its own essence; it does not depend on anything else to exist. Therefore, by definition, the necessary existent cannot have a cause. If it did, it would imply that its existence is contingent upon that cause, rather than being required by its essence alone. What cannot exist without a cause cannot be a necessary existent by its essence. This is because what is created by a cause and cannot exist without that cause is a contingent existent.

B) If K’s existence is contingent by its essence, it requires a cause (L).

An essentially contingent existent is an entity whose essence does not require its existence; that is, it needs something other than itself to exist. The existence of what is contingent is not necessary. The contingent existent then requires a cause to come into existence because its existence or non-

¹³ al-Ṭūsī, *Tajrīd al-i’tiqād*, 106.

¹⁴ Avicenna, *Kitāb al-Shifā’ Metaphysics I*, 1-7.

existence is not due to its essence, but because of something other than its essence.¹⁵

As the entity K needs a cause (L) if it is contingent due to its essence, as mentioned in B, then an absolute division into B1 and B2 is required: "If this cause (L) is necessary by its essence, then QED. If it is contingent due to its essence, then it requires a cause (M)."

B1) If L's existence is necessary by its essence, then QED.

B2) If L's existence is contingent by its essence, it requires a cause (M).

Then an absolute division into B2A and B2B is required: "The entity M is either one of its effects (K, L) or something other than its effects (K, L)."

*B2A) M is one of its effects (K, L).

In this case, a vicious circle follows. This is obviously not possible. To put it more explicitly,

K was created by L;

L was created by M;

If M is created by K, then it means that K existed before M and is the cause of not only itself but also its causes. B2A is not possible either as it is not possible for something to be present before itself and to cause itself and its causes.

*B2B) Or M's existence is something other than its effects (K, L).

If M is something other than its effects (K, L), then an absolute division into B2B1 and B2B2 is required: "This chain of causes either ends or it does not."

*B2B1) This chain of causes ends.

If it ends, it must end in the essentially necessary existent because every contingent existent needs a cause to be able to exist. This is the reason why it is impossible for the chain of causes to come to an end in a contingent existent. In that case, if this chain is to end, it has to "end in a necessary existent", QED.

*B2B2) Or this chain of causes does not end.

If it does not end, it means that we never arrive at a necessary existent because the necessary existent, by definition, cannot have a cause. In contrast, an existent that requires a cause is called a contingent (*mumkin*)

¹⁵ Fakhr al-Din al-Rāzī, *al-Muhassal*, 107.

existent. If contingent causes continue indefinitely, “the infinite regress of contingent causes” will follow.¹⁶

If an infinitely regressive chain of contingent causes arises, then its essence constitutes a contingent chain as it requires contingent individuals for its existence. Then this chain also entails a cause.

In this case, an absolute division into X, Y, Z follows, “This cause is the chain itself, a part of the chain, or an individual outside the chain.”

*X) The cause is the chain itself:

If the cause of the chain is the chain itself, then this implies a vicious circle, which clearly is not possible.¹⁷

*Y) The cause is a part of the chain:

This is not possible either, because the cause of the whole must be the cause of all its parts. One of the major points of debate between the parties is that this premise appears in Avicenna’s *Kitāb al-najāt* but not in his *al-Ishārāt*.¹⁸ On the other hand, in al-Rāzī’s commentary on *al-Ishārāt*, this premise included in the proof.¹⁹

When considering the requirements of B2B2, it should be noted that all the parts in the whole are contingent parts. Therefore, if one of these contingent parts is the cause of the whole, then since the cause acting on the whole must act on all of its parts, this part that supposedly functions as the cause will also be the cause of not only itself but also its causes, as it is the cause of the whole.²⁰ This is because it is contingent like all other parts and is included in the same whole. The same is true for the causes of this part. However, it is impossible for a being to be the cause of both itself and its causes because it implies a vicious circle.

*Z) Or the cause is an individual from outside the chain.

The only remaining option is that the cause of this chain is an entity outside of the chain. What is outside of the set of contingent causes cannot be a “contingent” entity; rather, it must be necessary; QED.²¹

¹⁶ al-Kātibī, “Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd,” 110.

¹⁷ al-Kātibī, “Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd,” 110.

¹⁸ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 272.

¹⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*, 2:349.

²⁰ al-Kātibī, “Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd,” 110. The statement “the cause acting on the whole must act on all its parts” should be understood as “if one thing is the cause of the whole as a whole, then this thing must first be the cause of the whole’s all parts” Throughout the text, we preferred the first usage, in parallel with the use of the parties, in order not to disrupt the natural order of the discussion. This premise will be discussed in detail in the title of “A Debate Over Perfect Cause”.

²¹ al-Kātibī, “Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd,” 110.

However, al-Kātibī notes that there is an issue that needs further scrutiny. Once we conclude that the cause of the chain is an external entity, we should not jump to the conclusion that this entity must be the necessary existent. This is because the only way for an individual to be the necessary existent outside of the set of contingent causes is that this chain encompasses all contingent existents. Only if this is the case is it proven that the entity outside of this chain is the necessary existent. However, it is not yet known at this stage whether there are other contingent individuals beyond this chain; that is, whether contingent existents form more than one chain. Then, as al-Kātibī points out, it is necessary not to rush to the conclusion that an individual outside of a chain of contingent causes is the necessary existent.²²

However, according to al-Kātibī, this does not affect the result. Whether it is a single chain or multiple chains, all the chains consisting of contingent causes are like a single chain if external contingent individuals are taken into account.²³ al-Ṭūsī also acknowledges that Avicenna and al-Rāzī are content with a single chain in the argument as the sum of multiple chains will also be like a single chain.²⁴ Consequently, it becomes clear that al-Kātibī's objection should be evaluated as a formal objection that does not affect the conclusion of the argument.

Having outlined the proof as presented by Avicenna in *al-Najāt* and al-Rāzī in *Sharḥ al-ishārāt*, al-Kātibī begins to present the proof more naturally, suggesting that the propositions can be summarized as follows:

If an existing entity (K), its cause (L), and its cause's cause (M) are not necessary by their essence, then one of the options below will follow:

This chain of causes:

*B2A) Either result in a vicious circle. This is obviously impossible.

*B2B) Or it does not create a vicious circle, in which case, there will be two options. In this case, the chain of causes:

*B2B1) Either ends in the necessary existent. QED.

*B2B2) Or it does not but continues as an infinitely regressive chain of causes.

Then the syllogism continues as outlined above.²⁵ al-Ṭūsī raises no objections to the summary provided by al-Kātibī.

²² al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 111.

²³ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 110.

²⁴ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 121.

²⁵ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 110.

2. The Stances of the Interlocutors of the Debate

The contingency argument, as addressed so far, is mentioned in Avicenna's *Kitāb al-najāt*²⁶ and al-Rāzī's *Sharḥ al-ishārāt*²⁷ in the same way as reported by al-Kātibī.²⁸ To follow the natural order in the debate, this section first analyses al-Kātibī's stance, and it examines his objections to Avicenna's and al-Rāzī's versions of the contingency argument. Subsequently, the study goes on to elaborate on al-Ṭūsī's stance and his responses to al-Kātibī.

2.1. al-Kātibī's Stance in the Debate

In this section we shall address al-Kātibī's objections to Avicenna's and al-Rāzī's arguments separately. al-Kātibī's first objection targets the premise that the cause of the whole, with respect to its being a whole, must be the cause of all parts of the whole. In the upcoming sections of this study, al-Kātibī's articulation of this objection is referred to as Option Y. This is because this premise was put forward by Avicenna²⁹ and al-Rāzī³⁰ as the reason why Option Y is impossible.

The second major objection that al-Kātibī raised against Avicenna's and al-Rāzī's versions is the Argument of Option Z, which is also found in Avicenna's proof in *al-Ishārāt*³¹. In the Argument of Option Z, al-Kātibī notes that his opponents claimed that they disproved infinite regress even though they did not. Infinite regress was still valid since the condition is satisfied in Option Z, which is one of the requirements of infinite regress.³² The next sections consider both of al-Kātibī's objections in turn.

2.1.1 al-Kātibī's Objection to Option Y

According to al-Kātibī, the cause of a whole does not have to be the cause of all of its parts.³³ He expounds this objection in two different ways:

1) Why should it be impossible for a cause to be the cause of a whole, without being the cause of some parts of the whole, as these parts may not need a cause?³⁴

²⁶ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 271-276.

²⁷ al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 2:345-353.

²⁸ al-Kātibī, "Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd," 109-114.

²⁹ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 272.

³⁰ al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 2:349

³¹ Avicenna, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 128.

³² al-Kātibī, "Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd," 111.

³³ al-Kātibī, "Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

³⁴ al-Kātibī, "Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

2) Why isn't it possible for a cause not to be the cause of some of the parts -as they are created by some other cause- while it is the cause of the whole at the same time?³⁵

To illustrate his first objection, al-Kātibī gives an example of the necessary existent and a chain of all individuals. The necessary existent is the cause of all that comes after it. It is a member of this chain, but although it is the chain's cause, it does not have to have a cause just because of its membership in the chain, as it does not need a cause. Therefore, an individual that is the cause of the whole does not have to be the cause of itself just because of being a part of the chain.³⁶ With this refutation (*naqz*), al-Kātibī aims to show that the cause of the entire chain, whatever it is, is not necessarily the cause of all its parts.

According to Avicenna and al-Rāzī, however, the claim that the cause of the whole must also be the cause of all of its parts is valid only if it is assumed that all the parts of this chain are contingent entities.³⁷ This is because the discussion takes place on three options (X, Y, Z), which are the requirements of an infinitely regressive chain (B2B2) that consists only of contingent entities. If all parts of this chain were not contingent entities and the necessary existent were included in it, the condition would have already been satisfied in B2B1. The other possibility (B2B2) is that there is no necessary existent in the parts of this chain. Then this chain, the focus of the ongoing syllogism, consists of parts that all are made up of contingent causes. According to al-Ṭūsī, al-Kātibī's refutation of the proof does not match up with the argument, since it would be a "non sequitur syllogism" to object to the ongoing syllogism, involving a whole that merely consists of contingent causes, by using a chain that includes the necessary existent as a part.³⁸

al-Kātibī was alert to this problem, as he later abandoned his objection and focused on his second objection,³⁹ which is thus al-Kātibī's main objection to Option Y. The next phase of this study is the objection provided below in the discussion of Option Y.

In an attempt to show that the cause acting on the whole does not necessarily act on all parts of the whole, al-Kātibī argues, in his second objection, that the cause of some parts of the chain may be different from that

³⁵ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

³⁶ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

³⁷ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 272; al-Rāzī, *Sharh al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt*, 2:348.

³⁸ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 123.

³⁹ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

of the whole chain.⁴⁰ The explanation for this is as follows: While the cause of the whole acts on the whole in terms of its being a whole, the cause of some parts in the whole may be different from the cause that acts on the whole *qua* a whole.⁴¹ In that case, it seems that al-Kātibī preferred the method of “syllogism through reductio ad absurdum” (*qiyās al-khulf*) to explain this: if the cause acting on the whole had to act on all parts of the whole, one of the following two cases would follow:

- 1) Either the effect would temporally come after the “perfect” cause (*al-illat al-tāmma*),
- 2) or it would temporally come before the perfect cause.⁴²

Neither of these scenarios is possible since it is a must that the perfect cause and the effect be temporally concurrent. To clarify this thesis, al-Kātibī used the example of a “bed”, which al-Fārābī cited in *al-Madīnat al-fādila*⁴³ to explain the concepts of matter and form. The bed consists of two contingent parts, of which the first is temporally prior to the second. The material of the bed is wood, and its form (*sūra*) is its shape.⁴⁴ In this way, al-Kātibī wanted to emphasize that the wood temporarily precedes the shape of the bed. He goes on to explain the syllogism. If the perfect cause of the bed is also the cause of its parts (wood and its shape), then one of the following scenarios will follow:

- 1) The perfect cause of the bed is found either with the wood.⁴⁵

In this case, although there is a perfect cause with the wood, a temporal distance is involved in the realization of the effect (bed), and the perfect cause temporally precedes the effect.⁴⁶

- 2) Or the perfect cause of the bed is not found with the wood.⁴⁷

Since the perfect cause is the perfect cause of the bed, it must be present with the bed. The wood is temporally prior to the bed, and the perfect cause of the bed exists concurrently with the bed. Therefore, the wood is temporally prior to the perfect cause of the bed. As the perfect cause of the

⁴⁰ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 114.

⁴¹ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 114.

⁴² al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 114.

⁴³ Abū Naṣr Muhammad b. Muhammad b. Tarkhān al-Fārābī, *al-Madīna al-Fādila*, 90-91.

⁴⁴ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 114.

⁴⁵ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 114-115.

⁴⁶ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 115.

⁴⁷ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 115.

bed and that of the wood will be the same cause, in this case the wood would have temporally preceded its own perfect cause.⁴⁸

The premise (i.e., “the cause that acts on the whole must act on all of its parts”) is impossible, as it has merely impossible implications (i.e., “the perfect cause of the bed is either with the wood or not”). Therefore, al-Kātibī argues that we cannot accept the view that the cause that acts overall must also act on all of its parts. This is because, with the example of the bed, the impossibility of both implications of this premise is confirmed.⁴⁹

2.1.2 al-Kātibī’s Objection to Option Z

According to al-Kātibī’s articulation of a proof, which is the same as the articulation offered by Avicenna and al-Rāzī, it is necessary to focus on whether the desideratum is achieved in B2B1 as a result of the refutation of B2B2 (let us call it D), or it is achieved either in B2B1 and B2B2-Z as a result of the refutation of B2B2-X and B2B2-Y (let us call it F).

If D is accurate, as Avicenna⁵⁰ and al-Rāzī⁵¹ argued, the desideratum is achieved (that is, the necessary existent is proven), and infinite regress is refuted. However, if F is correct, as al-Kātibī claims, the desideratum is achieved, yet infinite regress is not refuted. The reason for this is that we can demonstrate that something is impossible only if we can demonstrate that all its implications are impossible. In that case, it would not be correct to claim the impossibility of a premise (B2B2, i.e., the infinite regress option) when one of its implications (Z) is considered possible.⁵²

If infinitely regressive contingent causes require that the chain’s cause must be an entity outside of this chain, and if the existence of the entity outside of the chain requires that this external cause must be the necessary existent, then it is endorsed that the necessary existent is required by an infinite regress. Therefore, al-Kātibī notes that it is not enough to disprove X and Y to show the impossibility of infinite regress. Furthermore, the impossibility of Option Z must also be proved since it is an implication of the infinite regress. If and only if when the impossibility of all three is shown, it can be argued that the desideratum is achieved in B2B1 as a result of the refutation of B2B2.⁵³ In this context, according to al-Kātibī, unless Avicenna

⁴⁸ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 115.

⁴⁹ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 115.

⁵⁰ Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, 272

⁵¹ al-Rāzī, *Sharh al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 2:351.

⁵² al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 111.

⁵³ al-Kātibī, “Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd,” 112.

and al-Rāzī demonstrate that Option Z is impossible, they are not consistent in claiming that the desideratum is achieved in B2B1 by refuting B2B2. As al-Kātibī rightly complains, in fact Avicenna and al-Rāzī accept that B2B2 is not refuted (F) by accepting that the desideratum is achieved in Option Z.⁵⁴

2.2 al-Ṭūsī's Stance in the Debate

As a defender (*muallil*) at this stage of the debate, al-Ṭūsī first makes additions to the premises to respond to al-Kātibī's objections. He points out that the following premise must be added to help us to accurately understand the proof proposed by Avicenna and al-Rāzī: "Every cause in a chain consisting of causes and effects is a perfect cause as it necessitates its effect, and there is definitely a first cause (principle) in this chain."⁵⁵ It is worth noting that similarly the need for a cause is pivotal to the definition of "contingent existent", the need for a first cause (principle) in a chain is central to the definition of "contingent chain". This premise unveils the stance of each side in the debate, which helps clarify the discussion step by step. In the next phase of the debate, all al-Ṭūsī's answers and al-Kātibī's objections revolve around this premise.

2.2.1 al-Ṭūsī's Analysis of Option Y

Assuming that a chain is an effect, the only sufficient factor that contributes to the existence of the whole chain is the sum of all its constitutive parts. Hence, the proximal perfect cause of the whole cannot be anything but all its parts,⁵⁶ and according to al-Ṭūsī, it is insufficient to specify B2B2 as X, Y, and Z. This is because the cause of this chain cannot be a part of it as in Option Y does not mean that the sum of its parts cannot be the cause of the whole.⁵⁷ Thus, we need to add another option here: The cause of the whole chain is all its constituent parts. Let us call this option S.

al-Ṭūsī believes that when two things exist such that one is prior to the other by its essence, and the earlier one cannot be temporally separated from the later one, what comes first becomes the perfect cause of what follows it.⁵⁸ With respect to its essence, the whole itself follows all its parts; that is, all the parts are prior to the whole in their essence. So, the sum of the parts that are earlier in essence is the perfect cause of the whole that is later in essence.⁵⁹

⁵⁴ al-Kātibī, "Risāla fi ithbāt al-wājib al-wujūd," 111.

⁵⁵ al-Kātibī, "Munākashāt al-Kātibī li Ta'likāt al-Ṭūsī," 130.

⁵⁶ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 122.

⁵⁷ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 124.

⁵⁸ al-Kātibī objects to this later, which I will analyse it in the title "A Debate Over Perfect Cause".

⁵⁹ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 122.

However, al-Ṭūsī does not conclude the syllogism by merely demonstrating that the cause of the whole is all of its constituent parts (S). This is because all the parts of the whole are possible, and therefore, just like the whole itself, must have a cause.⁶⁰ The cause of all parts cannot be a direct cause of the whole because it is clear that the direct cause (proximal perfect cause) of the whole is all of these parts, and it is impossible for one effect to have two distinct perfect causes. Therefore, if it is known that the whole has a cause other than all of its parts, this cause can only be a distal one.

As a result, the definition of perfect cause would be contradicted if a cause existed that is the perfect cause of the whole *qua* a whole without being a direct or indirect cause of all its parts. The whole needs each of its parts to become a whole. A cause of the whole that excludes some of its parts clearly runs counter to the definition of perfect cause. Nevertheless, if we endorsed al-Kātibī's claim⁶¹ that the distal perfect cause of the whole acts on the whole but not on some of its parts, then what is called a "perfect cause" can no longer be considered a perfect cause.⁶²

In the case depicted above, some parts that make up a whole supposedly do not need this so-called perfect cause of the whole. When some of the constituent parts do not need something, then it cannot be the perfect cause of the whole because a perfect cause *per se* is sufficient to necessitate its effect. Here, the so-called perfect cause does not require the existence of the whole alone; on the contrary, it requires the whole together with some parts that do not need the cause. So, it is not a perfect cause.⁶³

In this case, the real perfect cause is the sum of "the cause that is initially assumed to be a perfect cause" and "the parts that do not need that cause". When the sum is the perfect cause, the agent (i.e., the real perfect cause) that acts overall also acts on all of the parts. Accordingly, this possibility contradicts al-Kātibī's argument but supports al-Ṭūsī's argument. As a result, it is impossible to have a distal perfect cause that does not act on all parts of the whole while acting on the whole so that it becomes a whole.⁶⁴

However, it is also necessary to focus on how the external cause, acting on all parts of the whole, engenders this effect. For, while al-Ṭūsī considers that the cause acting on the whole must primarily act on all parts of the

⁶⁰ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 122.

⁶¹ al-Kātibī, "Risāla fī ithbāt al-wājib al-wujūd," 114.

⁶² After this stage, al-Ṭūsī became the one who asks questions in the debate.

⁶³ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 123.

⁶⁴ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 123.

whole, he hardly means that this cause directly acts on each part of the whole.⁶⁵ Both al-Kātibī⁶⁶ and al-Ṭūsī consider such an effect to be impossible. Al-Ṭūsī states that this cause directly and individually acts on "one" of the parts, and that this first effect in the chain itself acts on the next part directly. Accordingly, while this first cause directly acts on the first part of the whole, it indirectly acts on the other parts via the first part.

Applying these explanations to al-Kātibī's example of a bed would make the point even clearer. Since a bed requires no cause other than wood and a specific shape to become a bed, any distal perfect cause that acts on the bed must act on all the parts that the bed needs to be a bed. The proximal perfect cause of the wood and the proximal perfect cause of its shape are two different causes. This is because in the "bed" example, the wood temporally precedes the shape, but notwithstanding this, the wood is not the cause of the bed's shape, which comes after wood. However, the sum of their causes becomes the distal perfect cause of the bed through the wood and a specific shape. Therefore, when the proper sense of perfect cause is applied, since the perfect cause of the bed also includes the perfect causes of all its parts, the following thesis is established: "The distal perfect cause acting on the whole must act on all the parts that are the proximal perfect cause of the whole". This is because the cause of any of the parts (wood and shape), which constitute the proximal perfect cause of the bed, is not overlooked in the distal perfect cause of the bed (the sum of the causes of the wood and shape). Therefore, it is impossible to have a distal perfect cause that acts overall *qua* a whole but not on some of its parts.

2.2.2 al-Ṭūsī's Analysis of Option Z

If the causes in the chain infinitely regress, there is no first cause in that chain. al-Ṭūsī claims that when the perfect cause of a whole without the first cause is assumed to be an individual from outside the chain (Z), the individuals in the chain cannot be a perfect cause for the individuals coming after them. He further argues that the chain must come into existence with the emergence of all individuals; that is, the cause-effect relationship between them disappears.⁶⁷ However, at the beginning of the syllogism, what is meant by the whole was the one formed by individuals with a cause-effect relationship between them. This is a *khulf*.

⁶⁵ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 123.

⁶⁶ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 128.

⁶⁷ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

If the external cause brings all members of the chain into existence at once without eliminating the cause-effect relationship between the individuals, then a contradiction arises because two perfect causes would engender one effect.⁶⁸

There is no backward first cause in a chain consisting of endless members. A chain consisting of contingent individuals without including the first cause is contingent. In that case, the whole chain needs a proximal perfect cause. As al-Kātibī admits, the proximal perfect cause of the whole of the chain cannot be the whole itself (X), nor can it be a part thereof (Y). al-Ṭūsī raises no objections against these two possibilities. However, unlike al-Kātibī, he claims that the proximal perfect cause of that chain cannot be an individual (Z) outside of that chain. This is because if it is possible for the proximal perfect cause of the entire chain to be an individual outside of that chain, the proximal perfect cause of the chain will be both this external individual and all the individuals in the chain (S). In the discussion of option Y, it was explained that the proximal perfect cause of the chain is all the individuals in the whole, and that a distal perfect cause acting on the whole must act on all the parts that are the proximal perfect cause of the whole. It is impossible, then, for this external cause to be a proximal perfect cause of the chain.⁶⁹

If the proximal perfect cause of the whole is all of the individuals in the whole, all of these individuals are contingent, so there is still a need for a cause. They must thus have a cause. Accordingly, the whole needs a distal perfect cause (principle). This cause is not all the parts (X), nor is it one of the parts (Y). So, it is an outsider.

In the discussion of Option Y, it was explained that for the external cause to be the distal perfect cause of the whole of the chain, it would first have to be a cause of all the parts of the chain that constitute the proximal perfect cause.

There are two ways of acting on the parts: The first (i) is to act on each of the parts directly, which removes the cause-effect relationship among the parts in the chain. In this case, the perfect cause of each part becomes the external cause. However, as noted earlier in the syllogism, each part's perfect cause is its preceding part.⁷⁰

⁶⁸ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

⁶⁹ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

⁷⁰ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

If this cause directly created all parts of the chain without eliminating the cause-effect relationship of the parts within the chain, then each part would have two proximal perfect causes. One is the part that precedes it, and the other is this external cause. In this case, the fact that the external cause directly creates all the members of the chain at once necessitates two causes in one effect, which is impossible under these circumstances.⁷¹

The second way (ii) in which the external cause could be the distal perfect cause of the chain is that it directly acts on the first member of the chain, and the subsequent members act on the members that follow them. It is impossible to act in this way on a chain without its first individual,⁷² because regardless of the external cause being the cause of whatever individual (T) in the chain, which is supposed to be made up of an infinite number of individuals, there are other contingent individuals in that chain that precede that individual (T). In this case, this external cause, which causes T, is not the distal perfect cause of the whole, as the whole also needs the parts before T to become a whole. The external cause is not the cause of those parts. It is impossible for the part that is not directly or indirectly the cause of all the parts to be the distal perfect cause of the whole. Therefore, it is not possible for the external cause to act on the chain through T (ii). Since the previous option (i) has also been disproved, it is now clear that the external cause cannot be a cause of this chain in any manner.

Then, the distal perfect cause of the infinitely regressive whole is not the whole itself (X); it is not all its parts (S); it is not a part of its parts (Y), and it is not an external individual (Z). Since all the options are refuted, the conclusion is as follows: An external cause cannot be the cause of this chain in any way.

This outcome is impossible as it leads to the impossible conclusion that a contingent being does not have a cause. Accordingly, based on the proof provided by al-Ṭūsī, Option B2B2 and all its requirements (X, S, Y and Z) are refuted, and the desideratum is achieved in B2B1. Therefore, the proof provided by al-Ṭūsī not only achieves the desideratum but also proves the impossibility of infinite regress.

On the other hand, the fact that the distal perfect cause of a chain is an individual outside of the chain means that the chain has a first part, and thus, the parts in that chain cannot infinitely regress. In Avicenna's approach, it is

⁷¹ al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

⁷² al-Ṭūsī, *al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Kātibī*, 120.

necessary for the external cause to act on this chain from the end side of causes in the chain. If an end is needed there, then the causes come to an end because, in this case, the chain would be surrounded not only by the end side of causes but also by the end side of effects. Both interlocutors of the debate agree that the chain surrounded by both sides cannot consist of infinite parts. This being the case, the impossibility of the chain being composed of infinite parts becomes clear, and infinite regress is refuted.⁷³

Avicenna's and al-Rāzī's claim that the cause of the chain must be an external individual (Z) should also be evaluated in this line. If the cause of a chain is an external individual, it can exert an effect on the chain based on the second method (ii) mentioned above, which is that the chain must have a first part. A chain with a first part cannot go on infinitely on its side of causes. In this case, for the existence of a chain to be possible, it must not be infinitely regressive.⁷⁴

As a result, since Option Z requires the refutation of infinite regress, infinite regress is refuted regardless. B2B2 is refuted together with all its requirements, and the desideratum is achieved in B2B1.

3. A Debate over Perfect Causes

al-Kātibī stresses that the following claim made by al-Ṭūsī about perfect causes should be discussed first:⁷⁵

When there are two things, where one precedes the other, and when it is impossible to separate what is temporally earlier from what is later, the earlier one becomes the perfect cause of the later one. The whole in essence comes after all its parts, and it is not possible for all the parts of the whole to be temporally separate from the whole. In other words, it cannot be assumed that the whole came into existence after the time when all its parts were present but the whole did not exist. So, the perfect cause of the whole is all of its parts.⁷⁶

According to al-Kātibī, in the whole in question, the last part⁷⁷ and the formal part of that whole shape or composition (*hey'e or terkib*)⁷⁸ are prior to the whole, in essence, and it is impossible to temporally separate them from the whole. In this case, the last part and the shape or composition also

⁷³ Avicenna, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, 129.

⁷⁴ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 144.

⁷⁵ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 131.

⁷⁶ al-Ṭūsī, "al-Ta'likāt alā mabāhisi al-risālat al-Katibī," 122.

⁷⁷ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 131.

⁷⁸ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 132.

fit al-Ṭūsī's definition of the perfect cause. According to al-Ṭūsī's definition, the last part of the whole or the compound can also be the perfect cause of the whole. If this is accepted, the perfect cause of the whole must be some of its parts (Y) as the last part and the composition are also parts of the whole. However, al-Ṭūsī initially claimed that this option is impossible (Y). Therefore, further explanation is needed as to why al-Ṭūsī, after defining the perfect cause as above, subscribes to the idea that the sum of all the parts, not the last part or the composition, is the perfect cause of the whole.⁷⁹

According to al-Ṭūsī, what is meant by "preceding in terms of its essence" in the definition of the perfect cause is that what comes first precedes "by its essence" what comes later. Alternatively put, what comes earlier in al-Ṭūsī's premise precedes what comes later, not only in terms of its essence but also by its essence. The last part of the whole and the shape or composition are not like this because although the last part and the shape come before the whole "in terms of essence", this is not a "requirement by essence".

When considered in isolation, it is possible to temporally separate the last part from the whole as the last part does not require the whole by itself. The reason it is impossible to temporally separate the last part from the whole is that the parts preceding the last part essentially entail the last part and, hence, the whole. In this case, since what "essentially" precedes the whole is not the last part but all the parts, the perfect cause of the whole is not the last part but all the parts.⁸⁰

For further elucidation, consider the following example: the perfect cause of number 10, which consists of 1s, is not the last 1 added to nine 1s because the last 1 does not compose number 10 by itself. In fact, the perfect cause of number 10 is the combination of all ten 1s, composed by the addition of the last 1. By understanding "precedence in essence" in this way, one does not necessarily accept that the cause of the whole is the last part of the whole merely by saying that the cause of the whole is what essentially precedes the whole and cannot be temporally separated from the whole. In this case, as all parts of the whole essentially precede the whole, it is understood that what is meant by making all the parts a perfect cause of the whole is the fact that all the parts give existence to the whole,⁸¹ as al-Kātibī admits.⁸²

⁷⁹ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 131.

⁸⁰ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 143.

⁸¹ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 131.

⁸² al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 143.

Likewise, shape comes earlier than the whole in terms of its essence, not by its essence, as in the discussion about the concept of the last part. This is because without the material parts of the whole, the shape *per se* is not enough to form the whole. Therefore, it is impossible for shape to be the perfect cause of the whole.⁸³

4. A Discussion of Option X: Vicious Circle

Based on al-Ṭūsī's explanations above, al-Kātibī admitted that al-Ṭūsī's arguments are cogent and accurate. At this point, however, al-Kātibī notes that another key issue needs to be clarified. Once this issue is resolved, there remains no reason for disputing the argument emerging from al-Ṭūsī's statements.⁸⁴

As al-Ṭūsī claims that if the perfect cause was the sum of the (material and formal) parts that a thing needs to exist, then, in al-Kātibī's view, the perfect cause becomes the thing itself. It is impossible for something to be the cause of itself as this leads to a vicious circle.⁸⁵

al-Ṭūsī draws attention to a distinction between the concepts of "the whole" and "the sum of the parts". This is because negligence of this distinction would lead to saying that something is a cause of itself. To explain this difference, al-Ṭūsī refers to a general division of causes (*'illa*) into four categories:⁸⁶ material (*hayūlāniyya*), formal (*sūriyya*), final (*ghā'iyya*), and efficient or agential (*fā'ila*). When a body (*jism*) is considered as an effect, the cause will be incomplete, and the body cannot come into existence unless these four causes come together. These four causes are not the body itself but are causes of it. The coexistence of all these causes is the perfect cause of the body. Since philosophers divide causes into four categories and distinguish them from effects in this way, they cannot accept the vicious circle of a cause and its effect being the same thing.⁸⁷

Material and formal parts, as causes of the whole, are prior to the whole in essence. Obviously, what is earlier in its essence and what is later in its essence cannot be the same thing. To illustrate the idea, al-Ṭūsī provides an example of a hypothetical whole consisting of necessary beings. Since such a whole would need its components to exist, it would not be a necessary existent but a contingent individual in essence. If the parts of the whole were

⁸³ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 146.

⁸⁴ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 136.

⁸⁵ al-Kātibī, *Munākashāt al-Katibī li Ta'likāt al-Ṭūsī*, 136.

⁸⁶ Aristoteles, *Metaphysics*, 118-126.

⁸⁷ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 147.

the same as the whole itself, then something would have to be both necessary and contingent. Therefore, identification of the whole with the "sum of parts" leads to a contradiction. Accordingly, the sum of parts is not the whole itself, but the proximal perfect cause of the whole.⁸⁸

Another proof presented by al-Ṭūsī is that parts are things in which unification takes place. It is one thing to conceive these parts as unified and another thing to conceive them without being unified. The whole is the latter, which is distinct from the former. Therefore, the whole and all its parts are different things, not only semantically but also in actuality.⁸⁹

As in the "bed" example, the combination of two different parts is the perfect cause of the whole. While the wood is a material component, the shape of the bed is a formal component. "Co-occurrence" of these two parts is the perfect cause of the whole (bed).⁹⁰

The same holds true of number 10, which consists of 1s. The case in which the 1s are considered without integration is different from the case in which they are conceived as unified. Likewise, there will be a difference between when the union is considered without 1s and when it is considered together with 1s. When the 1s (material parts) and the combination of these parts (formal part) come together, the sum of all (material and formal) parts becomes the cause of the whole (i.e., number 10).⁹¹

Thus, the cause of the whole is not the whole itself, but the sum of its material and formal parts. As a result, when the perfect cause is defined accurately, the cause of the whole is not the whole itself, but the sum of its parts, and this does not lead to a vicious circle.

As a result of these explanations, al-Kātibī acknowledged that his concerns were thoroughly addressed, and he finally accepted the proof provided by al-Ṭūsī, his teacher, in the debate on the contingency argument. In his last letter, he admitted that his teacher was right in his arguments.⁹² After this humble confession of his student, al-Ṭūsī thanked al-Kātibī in turn for his goodwill and humility. In a final letter of appreciation, al-Ṭūsī addressed al-Kātibī with kind words and prayers.⁹³

⁸⁸ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 142.

⁸⁹ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 143.

⁹⁰ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 147.

⁹¹ al-Ṭūsī, "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Katibī," 149.

⁹² al-Kātibī, "Hātīmā fi al-itiraf bi'l hakk li al-Kātibī," 152-153.

⁹³ al-Ṭūsī, "al-Shukr wa al-takdir li al-Tusi," 153-154.

5. The Mutually Accepted Argument

Although al-Kātibī agreed that al-Ṭūsī's statements were correct, neither of the two provided a separate articulation of the argument they agreed upon. Below are the settled results of their debates as a single argument.

A chain of causes:

B2B1) If it ends in the necessary existent, the desideratum is achieved.

B2B2) If it does not end in the necessary existent, the contingent causes must infinitely regress.

If a chain of contingent causes is considered essential, an essentially contingent chain is formed, which needs its contingent parts. Every contingent existent necessitates a cause. This chain is also contingent and therefore it necessitates a cause. The cause of this chain is all the parts that make it up (S). The whole (composed of these parts) is also contingent; hence, each part also necessitates a cause. The proximal cause of "each" part is the part that precedes it. Therefore, the cause of all these parts must be the distal perfect cause, not the proximal perfect cause of "each" part. This cause could be called the principle of the parts of the whole.

The principle of the parts of the whole:

X-) is either the parts of the whole themselves,

This is impossible as it leads to a vicious circle.

Y-) or an individual part of the whole,

In this case, the part that is assumed as the principle will be the cause of both itself and its causes. This is impossible because it also implies a vicious circle.

Z-) or an individual outside of the parts of the whole.

A cause that is assumed to be outside of the parts of a chain can act on its parts only if this external cause acts on only one of the parts of the chain directly and on other parts indirectly (ii).

In this case, regardless of the part (T), on which the external cause acts as a direct cause, there are other parts preceding that part (T) in the chain. This is because it was assumed that the chain was infinitely regressive. It is not possible for the cause that is not the cause of the parts before (T) to be the perfect cause of the whole. So, the principle of the parts of an infinitely regressive chain cannot be an outside entity.

On this account, all the three implications of B2B2 (X, Y, and Z) are refuted. Accordingly, what option B2B2 implies is that a possible that is

assumed to consist of an infinite number of parts has no cause. Yet, this is impossible because it would mean the existence of a contingent entity without a cause. So B2B2 is false. Then, the desideratum is achieved in B2B1 by disproving all the implications of B2B2 (Options X, Y and Z). Accordingly, the necessary existent is proven, and infinite regress is disproved.

Conclusion

The analyses carried out indicate that the contingency argument presents a definitive proof for the existence of the necessary existent, as accepted by both interlocutors of the debate. Neither al-Ṭūsī nor al-Kātibī raised any objections to this. The author of the current study agrees with both sides that the contingency argument constitutes a conclusive proof for the existence of the necessary existent, both in the version approved by al-Kātibī and the one reformulated by al-Ṭūsī. This is because regardless of whether the contingency argument proves the impossibility of infinite regress as an essential consequence, the contingency argument proves the existence of the necessary existent in both cases. Whether the contingency argument also proves the impossibility of infinite regress requires further discussion.

Regarding the objections raised by al-Kātibī and al-Ṭūsī's response to these objections, our analyses indicated that although the objections were ultimately not valid, they were nevertheless critical as they helped make the argument more comprehensible. As a result of al-Kātibī's objections, al-Ṭūsī explained that it is possible for the necessary existent to act on the chain of contingent individuals only from the side of causes, and he showed that this chain is surrounded by the necessary existent and the last effect. Moreover, he demonstrated convincingly that the contingency argument provides proof that invalidates infinite regress by showing that a chain cannot be composed of an infinite number of parts if it is closed on both sides. Following al-Ṭūsī's explanations, al-Kātibī was convinced that the contingency argument ultimately invalidated infinite regress. A major conclusion drawn from this study is that al-Ṭūsī's answers and explanations were appropriate, and the contingency argument not only proves the existence of the necessary existent, but also conclusively demonstrates the impossibility of infinite regress.

Another finding of this study pertains to the intellectual fabric of the Islamic intellectual tradition. The study sheds light on a discussion where specific terminologies of logic, debate, and philosophy were used accurately

and without any exaggerated language, defamation, ignorance, or scholastic pressure.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

REFERENCES

- Aristoteles. *Metaphysics*. Çev. Ahmet Arslan. 2. baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Avicenna, Abū ‘Alī al-Ḥuşain Ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt*. Çev. Muhittin Macit ve diğerleri. İstanbul: Litera Publishing, 2015.
- Avicenna, Abū ‘Alī al-Ḥuşain Ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-najāt fi l-ḥikma al-mantiqiyya wa-l-ṭabi‘iyya wa-l-ilāhiyya*. ed. Majid Fahri. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1982.
- Avicenna, Abū ‘Alī al-Ḥuşain Ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-Shifā’ Metaphysics I*. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Publishing, 2013.
- Demirkol, Murat. “Kâtibî ve Tûsî’de Tanrı’nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama.” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:2 (2011): 93-129.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı’ya*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh (Abū’l-Fazl) Muhammad Ibn ‘umar Ibn al-Husayn. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Publications, 2019.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh (Abū’l-Fazl) Muhammad Ibn ‘umar Ibn al-Husayn. *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbihāt*. Tah. Ali Rıza Necefzâde. 2 c. Tahran: Encümen Âsâr Mefâhir Ferhengî, 1384.
- al-Fārâbî, Abū Naşr Muhammad b. Muhammad b. Tarkhân. *al-Madīna al-Fādila*. Çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Publishing, 2018.
- al-Jurjânî, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muhammad b. ‘Alī al-Sayyid al-Sharîf. *Sharḥ al-mawāqif*. Çev. Omer Turker. 3 cilt. İstanbul: Turkish Manuscripts Institution Presidency, 2015.
- al-Kâtibî, Abū’l-Hasan Najm al-Dīn Dabīrân ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Alī. “Hâtimâ fi al-itiraf bi’l hakk li al-Kâtibî.” *Ajwibat al-masā’il al-Nasiriyya*, ed. ‘Abdallāh Nūrânî, içinde 152-153. Tehran: Pajuhashgah ‘Ulum İnsânî wa al-Mutâla‘at Farhangi, 2005.
- al-Kâtibî, Abū’l-Hasan Najm al-Dīn Dabīrân ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Alī. “Munākashât al-Katibî li Ta’likât al-Tûsî.” *Ajwibat al-masā’il al-Nasiriyya*, ed. ‘Abdallāh Nūrânî, içinde 130. Tehran: Pajuhashgah ‘Ulum İnsânî wa al-Mutâla‘at Farhangi, 2005.
- al-Kâtibî, Abū’l-Hasan Najm al-Dīn Dabīrân ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Alī. “Risâla fi ithbât al-wâjib al-wujūd.” *Ajwibat al-masā’il al-Nasiriyya*, ed. ‘Abdallāh Nūrânî, içinde 109-119. Tehran: Pajuhashgah ‘Ulum İnsânî wa al-Mutâla‘at Farhangi, 2005.

- al-Kātibī, Abū'l-Hasan Najm al-Dīn Dabīrān 'Alī b. 'Umar b. 'Alī. *Hikmat al-'ayn*. Çev. Salih Aydın. Istanbul: The Presidency of Turkish Manuscripts Institution, 2016.
- al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. Fakhr al-Dīn 'Umar b. Burhān al-Dīn Abdillāh al-Harawī al-Khorāsānī. *Sharh al-Maqāsīd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyya, 2001.
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Hasan. "Mubāhasat al-bayna al-Ṭūsī wa-al-Kātibī." *Ajwibat al-masā'il al-Nasiriyya*, ed. 'Abdallāh Nūrānī, içinde 109-154. Tehran: Pajuhashgah 'Ulum Insānī wa al-Mutāla'at Farhangi, 2005.
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Hasan. "Naqd al-Ṭūsī alā Munākashāt al-Kātibī." *Ajwibat al-masā'il al-Nasiriyya*, ed. 'Abdallāh Nūrānī, içinde 144. Tehran: Pajuhashgah 'Ulum Insānī wa Mutāla'at Farhangi, 2005.
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Hasan. "al-Shukr wa al-takdīr li al-Tūsī." *Ajwibat al-masā'il al-Nasiriyya*, ed. 'Abdallāh Nūrānī, içinde 153-154. Tehran: Pajuhashgah 'Ulum Insānī wa al-Mutāla'at Farhangi, 2005.
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Hasan. *Tajrīd al-i'tiqād*. ed. Muhammad Jawad al-Husayni al-Jalali. Tehran: Maktabat al-'Alam al-Islami, hicri 1407.



Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemden Önce Zamanın Varlığını Zorunlu Kılar mı? Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir Münazaranın Mantıksal Analizi

AYŞENUR ERKEN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
İnönü University, Faculty of Theology, Türkiye
aysenurerken@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4698-1583>

Öz

Ebü Hâmid el-Ğazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinin birinci meselesi âlemin *kıdemi* hakkındadır. Bu mesele, *felâsifenin* âlemin *kadîm* olduğunu savunduğu dört delil ve bu delillere dair münazaradan oluşmaktadır. Zaman delili olarak adlandırdığımız ikinci delilin hususiyeti âlemin kadîm olduğu sonucuna ulaşmak için zaman kavramından yola çıkmış olmasıdır. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de, bu delilin iki ayrı şekline yer verilmektedir. Zaman delilinin ikinci şeklinde, imkân ve zaman ilişkisi gündeme gelmekte, âlemin var olma imkânına dayanarak zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmaktadır. El-Ğazâlî tarafından *felâsife* ile bir münazara olarak kurgulanan bu tartışmada *felâsife*, *hâdis* bir âlemden önce başka âlemlerin var olmasının imkânının âlemden önce zamanın varlığına yol açacağını iddia etmektedir. Buna karşı el-Ğazâlî, bu imkânın varlığının zamanın varlığını gerektirmediğini ileri süren muhtemel itirazları ileri sürmektedir. Bu makalede, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de zaman delilinin ikinci şekline yöneltilen eleştirilerin delilin sağlamlığı konusunda şüphe oluşturacak verileri sağladığı ve delilin âlemin kıdemi ni ispatlama konusunda yetersiz kaldığı neticesine ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Zaman, Kadîm, İmkân, el-Ğazâlî, Münazara.

Does the Possibility of the Existence of Other Worlds Before a Created (*Hâdith*) World Necessitate the Existence of Time Before that World?

A Logical Analysis of a Debate on the Eternity of the World in *Tehâfut al-Falâsifa* Abstract

The first issue of Abü Hâmid al-Ghazâlî's (d. 505/1111) *Tahâfut al-Falâsifa* concerns the eternity of the world. This issue consists of four arguments defended by the *falâsifa* for the eternity of the world, along with a debate on these arguments. The second argument, known as the argument from time, is distinguished by its use of the concept of time to reach the conclusion that the world is eternal. In *Tahâfut al-Falâsifa*, two different forms of this argument are presented. In the second form of the argument from time, the relationship between possibility and time is brought to the fore, and it is concluded that time is eternal based on the possibility of the world's existence. In this debate, structured

as a dialogue between al-Ghazālī and the *falāsifa*, the *falāsifa* argue that the possibility of the existence of other worlds before a contingent world would lead to the existence of time before the world. In contrast, al-Ghazālī puts forward possible objections that argue that the existence of this possibility does not necessitate the existence of time. This article concludes that the criticisms directed at the second form of the time argument in *Tahāfut al-Falāsifa* provide data that casts doubt on the soundness of the argument and that the argument is insufficient to prove the eternity of the world.

Keywords: Logic, *Tehāfut al-Falāsifa*, Time, Eternity, Possibility, al-Ghazālī, Debate.

Giriş

Tehāfutu'l-Felāsife'de yer alan yirmi meseleden birincisi âlemin kıdemi meselesidir. Bu meselede el-Ġazālī, *felāsife*¹ adına âlemin kıdemini savunan dört delil ortaya koymakta ve bu deliller hakkında bir tartışma yürütmektedir. Bu dört delilden ikincisinin odak noktası 'zaman' meselesidir. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de âlemin kıdemini zaman ekseninde ortaya koymayı amaçlayan ikinci delilin iki ayrı formu (şekli) yer almaktadır. Bu makalede zaman delilinin ikinci şeklini ele alacağız. Zaman delilinin birinci şeklinde âlemin kıdemini ispatlamak için Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinden hareket edilmektedir. Buna göre Tanrı'nın âleme önceliği ya zât bakımından (başka bir ifadeyle ontolojik) ya da zaman bakımından önceliklidir. *Felāsife* bu önceliğin zaman bakımından öncelik olması durumunda çelişki ortaya çıkacağını, bu nedenle önceliğin zâtî olduğunu ileri sürmektedir. *Felāsifenin* akıl yürütmesine göre Tanrı'nın âlemden önceliğinin zâtî bir öncelik olduğu ortaya konulunca, böyle bir öncelik zamansal bakımdan uyumu gerektirdiği için Tanrı kadîm olduğundan âlemin de kadîm olduğu ispatlanmış olacaktır. El-Ġazālī, delilin *-felāsifenin* iddiasının aksine–burhân teşkil etmediğini ileri sürerek bu delilin birinci şekline karşı çıkmaktadır. Zaman delilinin bu makalede ele aldığımız ikinci şekli ile birinci şekil arasında hem delilin ortaya konuluşu hem de delile yöneltilen itirazların muhtevası bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, ikinci delilin birinci şekli tahkikî bir delil iken ikinci şeklinin ilzamî bir delil olarak inşa edilmiş olmasıdır. Tahkikî delilde matlûb, burhan yöntemi kullanılarak ispatlanmaktadır. İlzamî delilde ise yapılan akıl yürütmenin bir çelişkiye yol açtığını göstermek için hasmın kabullerinden hareket edilmektedir. Ele aldığımız bu delilde *felāsifenin*, hasmının âlemin *hādīs* olduğu görüşünü baştan kabul ederek bu görüşün çelişkisini göstermeyi amaçlaması delilin ilzamî bir delil olduğunu

¹ Makale boyunca *felāsife* ibaresi ile el-Ġazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinde kurgulamış olduğu münazara sahnesinde karşısında bulunan hasımları kastedilmektedir.

göstermektedir.² İkinci şeklin birinci şekilden diğer bir farkı da ikinci şekilde zaman meselesinin modalite konusu ile ilişkili olarak ele alınmasıdır. Buna göre âlemin *hādīs* olduğu varsayılırsa, âlemin ortaya çıkışından daha önce var olması imkân dâhilinde olan başka âlemlerden söz edilebilir. Delile göre böyle âlemlerin varlığı, hariçte tahakkuk etmiş kadîm bir zamanın varlığına işaret etmektedir. Netice olarak başlangıcı olan bir âlemden önce kadîm bir zamanın var olması çelişkiye yol açtığından âlem kadîm olmalıdır. el-Ğazālî ise bu delile karşı, farklı âlemlerin var olma imkânının âlemden önce bir zaman olması anlamına gelmediğini ve netice olarak *felāsifenin* böyle bir delil ile hasmını mağlup edemediğini ileri sürmektedir.

Tehāfutu'l-Felāsife'de *felāsifeye* atfedilen delillerle ilgili bir araştırmada İbn Sīnā'nın (ö. 428/1037) eserlerine başvurmak önem arz etmektedir. Bunun başlıca nedeni, el-Ğazālî'nin eserin mukaddimesinde *felāsife* ifadesi ile öncelikle kendilerinden önceki filozofların titiz bir şekilde eleştirilerini yapan el-Fārābî (ö. 339/950) ve İbn Sīnā'yı kastettiğini belirtmiş olmasıdır.³ *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer verilen zaman delili ilgili tartışmanın boyutlarını tespit edebilmek için İbn Sīnā'nın *en-Necāt* adlı eserinde zamanın kıdemine dair bir ispat sunduğu⁴ ve zamanın doğasını Aristotelesçi bir perspektifle açıkladığı bölümler ufuk açıcudur.⁵ Bu delil ile ilgili başvurulması elzem olan kaynaklardan diğer ikisi de el-Ğazālî'nin *Tehāfut* eserinden sonra 15. yüzyılda kaleme alınan 'Alāuddīn eṭ-Ṭūsī (ö. 887/1482) ve Hücāzāde'nin (ö. 893/1488) *Tehāfut* adlı eserleridir. Bu eserlerde zaman delilinin ikinci şekli müstakil olarak tartışılmaktadır. eṭ-Ṭūsī, eserinde ikinci delilin ikinci şeklini el-Ğazālî'nin sunduğu delilin bir muhtasarı olacak şekilde kendi yorumuyla aktarmaktadır.⁶ eṭ-Ṭūsī'nin el-Ğazālî'nin akıl yürütmesini ve vardığı sonuçları desteklediği görülmektedir. Buna karşın Hücāzāde, ikinci şekil ile ilgili tartışmasında el-Ğazālî'nin sunduğu delili doğrudan alıntı olarak aktarmakta, onun vardığı tahkiki sonucu kabul etmekle birlikte onun *felāsifeye* yönelttiği itirazlarının tartışmaya açık olduğunu belirterek bu itirazlara eleştiriler yöneltmektedir.⁷

Zaman delilini çeşitli açılardan ele alan dikkate değer çağdaş çalışmalar bulunmaktadır. Herbert Davidson'un *Proofs for Eternity, Creation and the*

² İkinci şeklin ilzamî bir delil olması hakkında bkz. 'Alā'uddīn eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 109. Tahkiki delilin terim anlamı için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*, 111.

³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 4.

⁴ İbn Sīnā, *en-Necāt fi'l-Ĥikmeti'l-Manṭıkiyye ve'l-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*, 254.

⁵ İbn Sīnā, *en-Necāt fi'l-Ĥikmeti'l-Manṭıkiyye ve'l-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*, 152.

⁶ 'Alā'uddīn eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*, 120-122.

⁷ Hücāzāde, "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," 134-139.

Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy adlı eseri, zaman deliline dair efradını câmi tarihsel bir çerçeve elde etmek, problemin ilişkili olduğu çerçeveyi ortaya koymak ve delilin Antik Yunan'a uzanan izlerini sürmek amacıyla istifade edilebilecek yetkin bir çalışmadır.⁸ Bununla birlikte bu makalede delilin tarihsel seyrinden ziyade delilin kendisini analiz etmek gayesi güdüldüğü için tarihsel çalışmalara yalnızca problemi tespit ederken yahut tartışmayı takip ederken gerektiği ölçüde başvurulmaktadır. Michael Marmura, *Tehāfut*'te yer alan *zaman deliline* hasrettiği makalesinde, delilin birinci şeklinde yer alan Aristoteles'in argümanının rolünü değerlendirmektedir.⁹ Edward Omar Moad ise bu delili müstakil olarak tartıştığı makalesinde delilde yer alan zamanın mahiyeti ile ilgili tartışmaları günümüz zaman teorileri çerçevesinde ele almaktadır.¹⁰ Ne var ki bu ve benzeri çalışmalar daha ziyade delilin birinci şekline dairdir ve delilin bütününe dair bir analizden ziyade delildeki bir hususun tartışmasını içermektedir. Elinizdeki makale zaman delilinin ikinci şeklini ele almak suretiyle yeteri kadar tartışılmamış bir noktayı gün yüzüne çıkarmayı ve taraflar arasında geçen söz konusu münazaranın hakkıyla değerlendirilmesi için argümanları belirgin hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Tehāfutu'l-Felāsife'de zaman delili olarak adlandırdığımız¹¹ ikinci delilin ikinci şekline dair münazaranın ana hatları şöyledir: Eserin genelinde benimsediği tartışma üslubunu bu delilde de takip eden el-Ġazālî, öncelikle *felāsifeye* atfettiği delili etraflıca ortaya koymaktadır. Daha sonra o, delile yöneltebilecek bir itiraz sunmaktadır. Delile yönelttiği bu itirazı, zaman ile mekan arasında kurduğu bir analojiye dayandırmaktadır. Buna karşı, *felāsifenin* zaman-mekan analojisine itiraz ettiği bir savunma yer almaktadır. Son olarak el-Ġazālî, *felāsife* tarafından ortaya konulabilecek böyle bir savunmanın üç açıdan geçersiz olduğunu iddia etmekte ve delili ilzam

⁸ Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, 39-45.

⁹ Michael Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahafut's Second Proof for the World's Pre-Eternity," 219-231.

¹⁰ Edward Moad, "al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 429-441

¹¹ Marmura bu delili tartıştığı makalesinde delili "zaman delili" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time", 219. Bunun yanında Hourani, Goodman, Moad gibi ikinci delil üzerinde çalışan diğerleri de bu delilin ayırt edici hususunun zaman meselesi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu kanaati paylaştığımızdan dolayı aynı adlandırmayı sürdürmekteyiz. Delilin odak noktasının zaman meselesi olduğunu vurgulayan bazı çalışmalar için bkz. George F. Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazālî and the Philosophers on the Origin of the World I," 189-190; Lenn E. Goodman, "Ghazālî's Argument from Creation (II)," 173; Edward Omar Moad. "Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 535-546.

ettiğini yani delilin matlubunu ispatlamadığını gösterdiğini belirtmektedir. Bu tartışmanın sonunda ise eserin genelinde benimsenen cedel üslubundan farklı olarak tahkikî bir cevap yer almakta ve böylelikle el-Ğazālî konu hakkında doğru olduğunu düşündüğü görüşü dile getirmektedir. Şimdi *felāsife* ile el-Ğazālî arasında karşılıklı münazara olarak kurgulanan bu tartışmanın aşamalarını sırasıyla ele alalım.

1. *Felāsifenin Delilinin Ortaya Konulması*

el-Ğazālî, zaman delilinin imkân ve zaman ilişkisi temel alınarak inşa edilen ikinci şeklini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Felāsife derler ki Size göre Allah'ın âlemi, yaratmış olduğundan bir yıl veya yüz yıl veya bin yıl veya sonsuz bir süre¹² önce yaratmaya kâdir olduğuna şüphe yoktur. Bu farazî [büyüklükler], ölçü (*mikdâr*) ve nicelik (*kemmiyye*) bakımından birbirinden farklıdır. O halde âlemin varoluşundan önce bir kısmı diğer kısmından süre ve uzunluk bakımından daha fazla olan, ölçülebilir (*muqadder*) ve uzamlı (*mumtedd*) bir şeyin varlığında şüphe yoktur (*lâ budde min işbâti şey'in*).¹³

Metinde yer alan öncül ve sonuçları belirlemeye çalışalım:

1. Tanrı âlemi yaratmadan bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz bir süre önce yaratmaya kâdirdir.

2. Bu sayılar ölçü ve nicelik bakımından birbirinden farklıdır.

3. O halde âlemin yaratılışından önce bir kısmı diğerinden uzun olabilen ölçülebilir bir şey var olmalıdır.

4. [Bu şey, zamandır.]

5. [O halde zamandan önce zaman vardır.]

6. [Zamandan önce zamanın varlığı da çelişiktir.]

Bu delilin (1) numaralı öncülünde Tanrı'nın *bu* âlemden daha önce, başlangıcından bu yana muhtelif uzunlukta sürelerle sahip olan farklı âlemler yaratmaya kâdir olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, eğer âlemin yaratıldığı bir *ân* varsa, yani âlem *hâdiş* bir âlem ise Tanrı âlemi yarattığı *bu ândan* daha önce ya da daha sonra yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla âlem

¹² "Sonsuz bir süre" ifadesi Marmura'nın esas aldığı tahkikte yer almamakta buna karşın Kaya ve Sarıoğlu tahkikinde yer almaktadır. Argümanın bütününe bakıldığında burada sonsuz ifadesinin yer alması daha makul görünmektedir. Bu nedenle Kaya & Sarıoğlu tahkikini tercih etmekteyiz. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, çev. Kaya ve Sarıoğlu, 90. Elinizdeki makalede el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinden yapılan alıntılarda Marmura'nın İngilizce çevirisi esas alınmaktadır. Farklı bir tahkik ya da tercüme kullanıldığında belirtilmektedir. Makaledeki alıntılar, tarafımdan Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 36.

yaratılmadan önce muhtelif âlemlerin var olması mümkündür. *Felâsife*, yaratıldığı andan bugüne değin muhtelif sürelerin geçmiş olduğu farklı âlemlerin var olma imkânının, bu imkânların tekabül ettiği ölçülebilir bir niceliğe sahip bir şeyin var olması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. İşte onlara göre bu gerçeklik ancak zaman olabilir. Delilde böyle bir akıl yürütme ile âlemin *hâdis* olmasının âlemden önce zaman olmasına yol açtığı iddia edilmektedir. Bunun da ‘zamandan önce zaman’ çelişkesine yol açmasından dolayı *felâsife*, âlemin *hâdis* olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır.

Görüldüğü gibi bu delilde, Tanrı’nın muhtelif sürelerle sahip âlemleri yaratmaya *kâdir* olmasının, bu kudretin taalluk ettiği şeyin yani *mağdûrun* hariçte varlığını gerektirdiği iddia edilmektedir. Tanrı’nın kudreti ile ilgili bu tartışmaya geçmeden önce el-Ğazâlî tarafından delile yöneltilen bir itiraza dikkat çekmek gerekir. Bu itiraza göre yukarıdaki delil, döngüsellik içerdiği için geçersizdir. Bu döngüsellüğün nedeni, delilin gayesi âlemden önce zamanın mevcut olduğunu ve bunun da çelişkiye yol açtığını göstermek olduğu halde henüz böyle bir zaman ispatlanmadığı halde en baştan zamansal olarak farklı büyüklüklere sahip olan âlemlerin dolayısıyla zamanın mevcudiyetinin kabul edilmesidir. Dikkat edilirse (1) numaralı öncülde yer alan “bir yıl, yüz yıl, bin yıl ya da sonsuz bir süre önce” ifadesinde geçen “yıl” ibaresinin kendisi zamansal bir ifade olduğu için hâlihazırda âlemden önce bir zaman olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu da sonuçta ispatlanması gereken şeyin en baştan varsayılması (*musâdera ‘alâ’l maṭlûb*) adı verilen mantık hatasıdır.¹⁴

Âlemin hudûsundan önceki farklı mümkün âlemleri göstermek için ‘yıllar’ lafzının kullanılmasının böyle bir döngüsellığe yol açtığı itirazını bertaraf etmek üzere *felâsife*, argümanını revize ederek bir zaman birimi olan ‘yıl’ yerine ‘feleğin dönüş sayıları’ ifadesini kullanmaktadır. Böylece zamana değil de *harekete* referans verilmiş olmaktadır. Revize edilmiş argümanda *felâsife*, âlemden önce feleklerinin dönüş sayıları muhtelif olan farklı âlemlerin var olabileceğini varsaymakta ve şu ana kadar gerçekleşen dönüş sayıları itibariyle farklılık arz eden âlemler arasındaki bu farkın tekabül ettiği şeyin ne olduğunu irdelemektedir. Revize edilmiş argümanda,¹⁵ mevcut âlemin *hâdis* olduğu ve başlangıcından bu yana 1000 dönüş yaptığı varsayılmaktadır. Argüman şu şekilde ortaya konulmaktadır:

¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb*, 114.

¹⁵ el-Ğazâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, 36-37.

1. Tanrı, âlemi varoluşundan önce var etmeye kâdirdir.
2. Mevcut âlem varoluşundan bu yana 1000 defa dönmüştür.
3. Tanrı 1100 dönüş yapan ikinci bir âlem yaratmaya kâdirdir.
4. Tanrı 1200 dönüş yapan üçüncü bir âlem yaratmaya kâdirdir.
5. 1200 dönüş yapan üçüncü âlemin 1100 dönüş yapan ikinci âlem ile birlikte yaratılmış olması imkânsızdır.
6. O halde, üçüncü âlemin ikinci âleme önceliği ile ikinci âlemin birinci âleme önceliğinin eşit olması gerekir.
7. O halde, bir imkânın katı olan başka bir imkân var demektir.
8. O halde, hepsinin katı olan başka bir imkân daha vardır.
9. Demek ki nicelik bakımından biri diğerinden daha uzun olabilen imkânlar vardır.
10. Bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır ki bu da zamandır.

11. [O halde zamandan önce zaman vardır.]

12. [Zamandan önce zaman olduğunu söylemek çelişiktir.]

Bu argümanda 'yıllar' yerine 'feleklerin dönüş sayıları'nın temel alınması söz konusu mantık hatasını bertaraf etmiş görünmektedir. Yapılan bu akıl yürütmede, *felâsife* (1) numaralı "Tanrı, âlemi varoluşundan önce yaratmaya kâdirdir." öncülünün doğruluğunu bu öncülün değilinin yanlışlığını göstererek ispatlamaktadır. Buna göre Tanrı'nın, âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması imkânsızdır. Bu imkânsızlığın iki nedeni şunlardır:

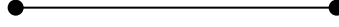
(1) Tanrı'nın âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması, Tanrı'nın aczden kudrete intikal etmesi olur. Aczden kudrete intikal etmek ise değişmektir. Tanrı'nın değişmesi imkânsızdır.

(2) Tanrı'nın âlemi yaratmaya kâdir olmaması âlemin varlığının daha önce imkânsız olmasından kaynaklanabilir. Bu durumda da âlemin varlık modu, imkânsızdan imkâna intikal etmiş olacaktır. Bu da kiplerde bir değişim olduğu anlamına geldiği için imkânsızdır. Nitekim kiplerde değişim imkânsızdır.

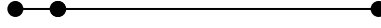
Netice olarak, Tanrı'nın *hâdis* bir âlemi başlangıç noktasından önce yaratmaya kâdir olması zorunludur.

Felâsife bu delili temellendirmek üzere, argümanda görüldüğü üzere birincisi 1000, ikincisi 1100, üçüncüsü 1200 defa dönüş yapan dönüş hızları aynı üç ayrı âlem varsaymaktadır.

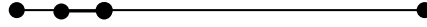
A: 1000



B: 1100



C: 1200



Bu durumda bu üç âlemin dönüş sayıları farklı olduğu için aynı anda yaratılmış olmaları imkânsızdır. Bir dönüşte geçen süre tüm âlemler için aynı varsayıldığından daha çok dönüş yapmış olan âlemin daha önce yaratılmış olması gerekmektedir. Bu da bu âlemlerin başlangıç noktalarının farklı olması anlamına gelmektedir. (5) numaralı öncülde hızları aynı olduğu halde dönüş sayıları farklı olan iki âlemin –1200 dönüş yapan üçüncü âlem ile 1100 dönüş yapan ikinci âlemin– aynı anda yaratılmış olmasının imkânsız olduğunu ispatlamak için dönüş sayıları ve zaman arasında doğru orantı olduğu ve aynı anda yaratılan ve dönüş hızları aynı olan iki âlemin aynı sayıda dönmesi gerektiği belirtilmektedir. Ancak iki âlemin dönüş sayıları farklı ise başlangıçlarından bu yana geçen sürenin de farklı olması zorunludur. Yukarıda değindiğimiz, aralarındaki dönüş sayıları farkı 100 olan üç farklı âlemi göz önünde bulundurursak, bu üç âlem arasındaki zaman farkı da eşit olmalıdır. Dönüş sayıları arasındaki farkın oranı zamanlar arasındaki farkın oranına eşit olacağı için, dönüş sayıları arasındaki fark 100 olan (1100-1000=100) birinci âlem ile ikinci âlem arasındaki zaman farkı, dönüş sayıları arasındaki fark 200 olan birinci âlem ile üçüncü âlem arasındaki zaman farkının (1200-1100=100) yarısı olmalıdır. Bu delile göre, başlangıç noktaları ve dönüş sayıları birbirinden farklı bu mümkün âlemler arasındaki farkın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik olmalıdır. İşte bu iddianın *felâsifenin* delilinde anahtar rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü *felâsife* böyle bir akıl yürütme yaparak, bu imkânlar arasındaki farkı oluşturan şeyin hariçte mevcut olan bir zaman olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶

İkinci delilin birinci şeklini tartışırken, el-Ğazâlî, *felâsifenin* âlemin *hâdiş* olmasının âlemden önce bir zamanın var olduğu anlamına geleceğini iddia etmesine karşı *hâdiş* bir âlemin, varlığının öncesinde bir zamanın var

¹⁶ İbn Ruşd, delilin bu kısmını tahlil ederken bu akıl yürütmenin İbn Sînâ'nın zamanı kanıtlarken izlediği yol olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 47.

olmasını gerektirmediğini ileri sürmektedir. İkinci şekil bu iddia ışığında değerlendirildiğinde, *felâsifenin* dönüş sayıları muhtelif olan âlemlerin arasındaki farkı ortaya koyarak varmaya çalıştığı nokta netleşmektedir. *Felâsife* delilin birinci şeklinde olduğu gibi burada da âlemin *hâdis* olduğunu varsaymanın âlemden önce bir zaman olduğunu göstereceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, delilin birinci şeklinde *felâsife*, âlemden 'önce' Tanrı'nın var olduğu durumu anlatmak için kullanılan 'önce' ifadesinin dil bakımından analizini yapmakta iken burada ise dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânının ontolojik bir gerçekliğe karşılık geldiği iddiasından hareketle yapmaktadır. *Felâsifeye* göre, hariçte feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkın tekabül ettiği bir *şey* olmalıdır. Onların akıl yürütmesini takip ederek *hâdis* bir âlemden önce yalnızca Tanrı'nın var olduğu, âlemin yok olduğu bir durumu düşünelim. Bu durumda feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkı oluşturan *şey* ne olabilir? Bu *şey* Tanrı'nın varlığının kendisi olamaz. Çünkü bu sayılar bir nicelik ifade etmektedir ve nicelik, cisimlere ait bir özelliktir, Tanrı ise cisim değildir. Bu nicelik, âlemin yokluğuna da tekabül edemez. Zira *felâsifeye* göre yokluk bir *şey* değildir. Bir âlemin başlangıcının diğer âlemden farklı olması mümkün olduğuna göre bu imkânın karşılık geldiği *şey*, Tanrı'nın varlığı ya da âlemin yokluğu değilse ne olabilir? İşte *felâsifenin* bu soruya cevabı, *zamandır*. Dolayısıyla eğer, âlemin *hâdis* olduğu kabul edilirse, bu durum âlemin başlangıcından önce zaman olduğunu da kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu ise zamanın başlangıcından önce bir zaman olmasına yol açacağı için çelişiktir. Netice olarak *felâsifenin* ikinci delilinin ikinci şeklindeki temel iddiası, âlemin var olma imkânının hariçte bir zamanın varlığına tekabül etmesidir. el-Ğazâlî'nin delilde itiraz ettiği nokta da burasıdır.

2. el-Ğazâlî'nin İtirazı

el-Ğazâlî'nin ikinci delilin ikinci şeklinde itiraz ettiği temel nokta, dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte var olan bir gerçekliğe tekabül ettiği ve bu gerçekliğin de zaman olduğu iddiasıdır. el-Ğazâlî'ye göre bu iddia, delilin akla değil vehme dayanarak inşa edildiğini göstermektedir. Zira böyle bir imkânın hariçte var olduğunu düşünmek vehmin bir yanılığsıdır. Bu yanılığın nedenini göstermek için el-Ğazâlî'nin izlediği yol, âlemin mekânsal açıdan sonlu olması ile zamansal açıdan bir başlangıcı olması arasında bir analogi yapmaktır. Bu analogiyi kurarken dikkate alınan husus modal bir kavram olan *imkânın* hariçte bir gerçekliği olup olmadığı meselesidir. el-Ğazâlî'ye göre *felâsife*, mekânsal olarak farklı büyüklükte âlemlerin var olma imkânlarının tekabül ettiği haricî bir

gerçeklik olmasını imkânsız görmektedir. el-Ğazālî, *felâsifenin* bu imkânsızlığı ortaya koymak için yaptıkları çıkarımın aynı şekilde âlemin başlangıcından önce bir zaman olmadığını göstermek için de yapılabileceğini ileri sürmektedir. Böylelikle o, başlangıçları açısından farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte bir zamana tekabül etmediğini *felâsifenin* kendi yöntemlerini kullanarak göstermeyi amaçlamaktadır.

el-Ğazālî'nin bu itirazının haklı bir itiraz olup olmadığını irdelemek için söz konusu analogiyi detaylı olarak inceleyelim. el-Ğazālî, *felâsifeye* onların ilzamî deliliyle aynı formu kullanarak cevap vermektedir. Bu cevapta hasmının yani *felâsifenin* kabullerini temel alarak mekânsal olarak daha büyük âlemler varsayıldığında ortaya çıkacak neticeyi şöyle göstermektedir:

1. Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç, üç *zirâ*^ç ya da sonsuz olarak daha büyük yaratmaya kâdirdir.

2. Bu sayılar (bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç ...) birbirinden farklıdır.

3. O halde âlemin ötesinde, bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.

4. Böyle bir gerçeklik –mekânsal olduğu için– ya boşluk ya da doluluktur.

5. [Âlemin ötesinde doluluk ya da boşluğun olması imkânsızdır.]

6. [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Aynı şekilde mekânsal olarak daha küçük âlemler de varsayılabilir:

1. Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç, üç *zirâ*^ç ya da sonsuz olarak daha küçük yaratmaya kâdirdir.

2. Bu alternatif seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.

3. Çünkü örneğin iki *zirâ*^ç daha küçük bir âlem düşündüğümüzde, ortadan kalkması gereken doluluk, bir *zirâ*^ç daha küçük bir âlem düşündüğümüzde ortadan kalkması gereken doluluktan daha çoktur.

4. Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.

5. Ne var ki, boşluk bir şey değildir. Bu nedenle ölçülemez.

6. [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Bu çıkarımı ikinci şekilde yer alan argümanla karşılaştırdığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Zamansal Olarak Farklı Başlangıçlara Sahip Âlemler	Mekansal Olarak Farklı Büyüklüklere Sahip Âlemler	Mekânsal Olarak Farklı Küçüklüklere Sahip Âlemler
1. Tanrı, âlemin varoluşundan 100 devir 200 devir ya da sonsuz bir süre önce var etmeye kâdirdir.	1. Tanrı, en üst feleği, bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç , üç zirâ ^ç ya da sonsuz olarak <i>daha büyük</i> yaratmaya kâdirdir.	1. Tanrı, en üst feleği, bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç , üç zirâ ^ç ya da sonsuz olarak <i>daha küçük</i> yaratmaya kâdirdir.
2. Bu sayılar (1000 devir, 1100 devir, 1200 devir) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç ...) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç ...) birbirinden farklıdır.
3. O halde âlemden önce bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır.	3. O halde âlemin ötesinde bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.	3. Bu seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.
4. Bu gerçeklik zamandır.	4. Böyle bir gerçeklik, -mekânsal olduğu için- ya boşluk ya da doluluktur.	4. Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.

Tabloda net bir şekilde görüldüğü gibi el-Ğazâlî, *felâsifenin* deliliyle aynı biçimi kullanarak onların âlemin zamanıyla ilgili yaptıkları akıl yürütmeyi âlemin mekânına uygulamaktadır. Analoji, *hâdis* bir âlemden önce başlangıçları farklı olan sonsuz sayıda âlem gibi büyüklükleri farklı olan âlemler yaratmanın da Tanrı'nın kudretine dâhil olduğu öncülüyle başlamaktadır. el-Ğazâlî'ye göre eğer birincisindeki imkânın hariçte tekabül ettiği bir gerçeklik olduğu sonucuna varılıyorsa, bu aynı şekilde ikincisi için de geçerli olmalıdır. Ne var ki, bu sonuç *felâsifenin* görüşüne aykırıdır. Çünkü âlemin mekânı söz konusu olduğunda imkânların tekabül ettiği bu gerçeklik, ancak doluluk ya da boşluk olabilir. Fakat *felâsifenin* nazariyesine göre, âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu imkânların tekabül ettiği tahakkuk etmiş bir gerçekliğin olması da söz konusu olamaz.¹⁷ el-Ğazâlî, bu akıl yürütme ile *felâsifenin* mekânsal olarak

¹⁷ Richard Davis, el-Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde sunduğu âlemin kıdemiye karşı âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğunu savunan üç argümandan birincisini incelemektedir. Davis,

imkânların tekabül ettiği bir gerçekliğin olamayacağını savunurken zamansal olarak farklı âlemlerin var olması imkânının da böyle bir gerçekliğe işaret ettiğini savunmalarının tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olduğu farz edildiğinde, böyle bir faraziyenin imkânı âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olduğuna işaret etmediği gibi başlangıç noktaları farklı olan âlemler farz etmek de âlemin öncesinde bir zamanın olduğuna işaret etmemelidir. Zaman ve mekân arasında bu kıyaslanmanın geçerli olduğunu kabul edildiğinde¹⁸ *felâsifeye* yöneltilen tutarsızlık iddiası haklı görünmektedir. Ancak bu analogi bazı soru işaretleri barındırmaktadır. Gerçekten de Tanrı'nın daha büyük ya da daha küçük âlemler yaratmaya kâdir olduğu söylenebilir mi? Âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün müdür? Bu sorulardan birincisi Tanrı'nın var etme kudretini, ikincisi ise âlemin var olma imkânını temel almaktadır. *Felâsife*, el-Ğazâlî'nin itirazına cevabında, bu sorulara olumsuz yanıt vermekte ve bu analogiye karşı çıkmaktadır. Diğer bir soru da Tanrı'nın dönüş sayıları fazla olan âlemleri yaratmasının mümkün olup olmadığıdır. Bu imkân ile farklı büyüklükteki âlemlerin imkânları arasında bir fark var mıdır? Bu tartışmaları aşağıda *felâsifenin* cevabında ele alacağız.

3. *Felâsifenin* Savunması: Zaman-Mekân Analogisi Geçersizdir

el-Ğazâlî, *felâsifenin* bu analogiye karşı yöneltebileceği muhtemel bir itirazı gündeme getirmektedir. "Biz [*felâsife*] mümkün olmayan bir şeyin makdûr olduğunu iddia etmeyiz; dolayısıyla âlemin, olduğundan (*mimmâ huve 'aleyhi*) daha büyük veya daha küçük olması mümkün olmadığından makdûr da değildir."¹⁹ Bu itiraz, el-Ğazâlî'nin itirazında yer alan mekân ile ilgili çıkarımın birinci öncülüne karşı yöneltilmektedir. *Felâsifeye* göre zaman ve mekân arasında böyle bir analoginin yapılamamasının nedeni, *hâdis* bir âlem farz edildiğinde zamansal olarak daha önce ya da daha sonra var olmasının imkânından söz edilebildiği halde²⁰ mevcut âlemden daha

tahlil ettiği bu argümanda el-Kindî'nin mekânsal olarak sonlu olan âlemin aynı şekilde zamansal olarak da sonlu olduğuna dair bir delil inşa ettiğini göstermektedir. Davis'in makalesi *felâsife* ve karşıt-ları arasındaki problemin erken dönemde tartışılan boyutlarını ortaya koyma noktasında oldukça verimlidir. Bkz. Richard Davis, "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindî's First Philosophy", 1-18.

¹⁸ Bu delilde tartışılan konuyu ele aldığı eserinde eş-Şehristânî, zaman ve mekân arasında bir analogi yapılabileceğini savunmakta "Zaman ve mekân tek bir rahimde yetişen, tek bir göğüsten emen, tek bir bezikte yatırılan ikiz kardeşlerdir." sözleriyle bunu teyit etmektedir. Bkz. eş-Şehristânî, *Kitâbu Muşâra'ati'l-Felâsife*, 117.

¹⁹ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 38.

²⁰ *Felâsifenin* zaman delilinin bu faraziye üzerine bina edildiğini hatırlayalım.

büyük ya da daha küçük bir âlemin imkânsız görülmesidir.²¹ Aslına bakılırsa biz ilk bakışta her şeye kâdir olan Tanrı'nın mevcut âlemden daha büyük ya da küçük bir âlem/felek yaratmaya kâdir olacağını düşünürüz. Tanrı'nın daha büyük bir felek yaratamayacağını düşünmek Tanrı'nın kudretine hâlel getirmek gibi görünmektedir. *Felāsife* ise böyle âlemlerin varlığını imkânsız görmekte ve Tanrı'nın da varlığı imkânsız olan bir şeyi yaratmaya kâdir olmadığını, yani böyle bir âlemin *makdûr* olmadığını savunmaktadır. Meseleyi aydınlığa kavuşturmak için *felāsifenin* bu görüşlerini nasıl temellendirdiğini ve *hādîş* bir âlemden önceki âlemlerin imkânı için de aynı durumun geçerli olup olmadığını anlamaya çalışalım. *Felāsifenin* itirazı ile iki nokta gündeme getirilmektedir:

1- Tanrı'nın imkânsız olan şeye kâdir olmaması.

2- Âlemin daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız olması.

Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

1- *Felāsifenin* bu görüşüne göre, Tanrı'nın kudretinin imkânsız bir şeye taalluk etmesi söz konusu olamaz; Tanrı'nın bir şeye kâdir olması için o şeyin kendisinin mümkün olması gerekmektedir. Ancak bu durum Tanrı'nın aciz olması anlamına gelmez. Zira acizyet güç yetirilebilecek bir şeye güç yetirememe durumunda ortaya çıkmaktadır. 'İmkânsız' ise kudretin konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın imkânsız bir şeyi yaratmaması, Tanrı'nın bu şeyi yaratmaya gücü yetmediğini değil böyle bir şeyin güç yetirmenin konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. *Felāsife* böyle bir akıl yürütmeye dayanmakta ve âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olmasını imkânsız gördüğünden *makdûr* olmadığını ileri sürmektedir.²²

(1) Mümkün olmayan bir şey *makdûr* olamaz.

(2) Âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir.

(3) Dolayısıyla âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması *makdûr* olamaz.

Mümkün olmayanın *makdûr* olamayacağını iddia edildiği (1) öncülünde yer alan imkân, mantıksal bir imkân olarak değerlendirildiğinde, *makdûr* olmaması makul görünmektedir. Örneğin, Tanrı'nın yuvarlak-kare yaratmasının imkânsız olmasının Tanrı'nın acizyetini değil yuvarlak-kare gibi çelişki ifade eden bir şeyin, yaratmanın konusu olamayacağını gösterdiği

²¹ el-Ğazālî, delile karşı böyle bir itiraz yöneltilebileceğini belirterek kendisinden yaklaşık bir asır sonra vefat eden İbn Ruşd'ün bu savunmaya karşı itirazını da öngörmüş olmaktadır. İbn Ruşd'ün ikinci delilin ikinci şekline dair tartışması için bkz. İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 45-52.

²² el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

ileri sürülebilir. Buna karşın, daha büyük ya da daha küçük bir âlemin varlığının böyle bir çelişki içerip içermediği hala tartışmalı görünmektedir.

2- Âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması imkân dâhilinde olduğu halde âlemin daha büyük ya da daha küçük olması neden imkânsız olsun? İlk bakışta, bu iki durumu farz edebilmek mümkün görünmektedir. *Felâsifenin* birincisini kabul edip ikincisini reddetmeleri izaha muhtaç bir durumdur. Dolayısıyla onlardan bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için ikna edici bir gerekçe sunmaları beklenmektedir. *Felâsifenin* bu imkânsızlığı göstermek için sunabileceği birkaç gerekçeyi değerlendirmeye çalışalım.

Felâsifeye atfedilen bu itirazda muhtelif büyüklüklerde âlemlerin imkânsız olmasının gerekçesi açıkça belirtilmemektedir. Buna rağmen böyle bir itirazın *felâsife* tarafından gündeme getirilebilecek bir itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Bu itiraz *felâsife* tarafından iki şekilde temellendirebilir: Bunlardan birisi mevcut âlemin en mükemmel âlem olduğu iddiasına, ikincisi de bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığına dayandırılabilir:

Birincisi. *Felâsifeye* göre mevcut âlem, mükemmel bir âlemdir ve bu âlemden başka türlü düşünülemez, âlem nasılsa öyle olmak zorundadır. Tanrı âlemi en mükemmel şekilde yarattığı için âlemin olduğundan başka türlü olması *felâsifeye* göre imkânsızdır. Dolayısıyla bu âlemin ne eksik ne fazla var olduğu şekliyle var olması zorunludur; mükemmel olan *bu âlemin*, daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır. Bu âlemin başka türlü olmasının imkânı ancak onun eksikliğini gösterebilir. Bu yaklaşıma göre en mükemmel âlem yalnızca bir tane olabileceği için mevcûd âlemden farklı bir âlemin tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan âlemin *felâsifeye* göre bizatihi mümkün bir varlık olduğu düşünülduğünde âlemin zorunluluğunun nasıl bir zorunluluk olduğu sorusu gündeme gelecektir. *Felâsifenin* buna cevabı bu âlemin var olduğu haliyle var olmasının zorunluluğunun kendisinden değil Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk olduğudur (*vâcib bi-ğayrihi*).

İkincisi. *Felâsifenin* muhtelif âlemler farz edilmesini imkânsız görmesinin bir başka nedeni de mekânsal olarak sonsuz büyüklükte bir âlemin varlığının imkânsız olmasıdır. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*'te *felâsifenin* yukarıdaki itirazını yorumlarken *felâsifeyi* haklı bulmakta ve gerekçe olarak da böyle bir imkânın bilfiil sonsuzluğa yol açacağı için imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.²³ Zira daha büyük ya da daha küçük âlemlerin farz edilebilmesi sonsuz büyüklükte bir âlemin de mümkün olduğu

²³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 47.

anlamına gelecektir ki böyle bir âlemi farz etmek bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığından dolayı imkânsızdır.²⁴ Mekânsal olarak sonlu bir âlemin varlığı, sonsuzluğun bilfiil olması için gerekli şartlardan olan hem aynı anda var olma hem de bir tertip üzere olma şartlarını sağladığı için bilfiil sonsuzluk durumuna yol açmaktadır, bu da çelişiktir.²⁵ Diğer taraftan *felāsife*, zamansal olarak muhtelif âlemler söz konusu olduğunda ardışık bir öncelik-sonralık ilişkisi gerçekleştiğinden âlemin zamansal olarak sonsuz olmasında bir beis görmemektedir.²⁶ İşte tüm bu nedenlerden ötürü *felāsife* zaman ve mekân analogisini geçerli bulmamaktadır. el-Ğazālî, *felāsifenin* bu itirazına karşı zaman ve mekân arasında benzerlik kurulacağını savunan üç argüman ortaya koymaktadır.

4. el-Ğazālî'nin *Felāsifenin Savunmasının Üç Açıdan Geçersiz Olduğu İddiası ve İlzâmı*

el-Ğazālî, *felāsifenin* âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının ne mümkün ne de makdûr olduğu iddiasına karşı üç ayrı itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlar şunlardır: (1) Olduğundan daha büyük veya daha küçük bir âlem farz edilmesi mantıksal olarak mümkündür. (2) Âlemin bu hâlinin zorunlu olduğu iddiası, Tanrı'nın varlığını anlamsız kılmaktadır. (3) *Felāsifenin* bu iddiası kendi ilkeleriyle tutarsızdır. Bu itirazları sırasıyla ele alalım.

4.1. Birinci İtiraz

el-Ğazālî, *felāsifenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiasına öncelikle şu şekilde karşı çıkmaktadır:

Bu yaklaşım, *mukāberatu'l-'aql*dır. Zira aklın, olduğundan bir arşın daha büyük veya daha küçük bir âlem farz etmesi, bir şeyin aynı anda hem siyah hem beyaz olduğunu veya hem var hem yok olduğunu farz etmesi gibi bir durum değildir. İmkânsız olan şey, tüm imkânsızlıkların kaynağı olan 'olumlu ve olumsuzun (*en-nefy ve'l-işbât*) bir arada olması'dır. Dolayısıyla, [*felāsifenin görüşü*] zayıf (*bārid*) ve geçersiz bir *taḥakkumdür*.²⁷

el-Ğazālî, bu itirazında, bir şeyin ancak özdeşlik ve çelişmezlik gibi temel mantık ilkelerine aykırı olması durumunda imkânsız olacağına, eğer bu ilkelere aykırı değilse imkânsız olduğunun iddia edilemeyeceğine dikkat

²⁴ Marmura'nın İbn Ruşd'ün bu konuya itirazını ele aldığı tartışma için bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," 121.

²⁵ el-Ğazālî, *felāsifenin görüşlerini* ele aldığı eserinde hangi koşullarda sonsuzluğun imkânsız olduğunu tasnif etmektedir. Bkz. El-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 151.

²⁶ el-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 152.

²⁷ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

çekmektedir. Temel mantık ilkelerine aykırı görünmeyen bir şeyin imkânsız olduğunun iddia edilmesi *mukāberatu'l-‘aql* olarak adlandırılmaktadır. Bu ifade, doğruluğu apaçık bilinen önermelere karşı çıkmak anlamına gelmektedir.²⁸ Burada, olduğundan daha büyük ya da daha küçük bir âlemin farz edilmesinin, temel mantık ilkelerine aykırı olmadığı ve dolayısıyla mantıksal olarak mümkün olduğu iddia edilmektedir. el-Ġazālî'nin bu itirazı günümüz mantık literatüründe *mantıksal imkân* adı verilen imkân anlayışı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre bir şeyin mümkün olması çelişki içermemesi anlamına gelmektedir. Bunun yanında fiziksel imkân ve teknik imkân olarak adlandırılan imkân türleri de bulunmaktadır. Fiziksel imkân, mantıksal olarak mümkün olduğu halde fizik kanunları açısından gerçekleşmesi mümkün görünmeyen şeyler için kullanılmaktadır.²⁹ Tartışmayı, bu terminolojiyi kullanarak değerlendirecek olursak, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olan bir şeye kâdir olmasından söz edilemeyeceği halde fiziksel olarak imkânsız bir şeyin gerçekleşmesinin Tanrı'nın iradesi dâhilinde olduğu söylenebilir. el-Ġazālî, mevcut âlemden daha büyük veya küçük olan bir âlemin farz edilmesinin mantıksal olarak imkânsız olmadığını, herhangi bir çelişkiye yol açmadığını ileri sürmektedir. O, *felâsifenin*, böyle bir faraziyenin imkânsız olduğunu ileri sürerek zaman-mekân analogisine karşı çıkmasını delillendirilmemiş bir iddia (*taḥakkum*) olarak görmektedir.³⁰

İbn Ruşd (ö. 595/1198) de *Tehāfutu't-Tehāfut*'te el-Ġazālî'nin görüşüne katılarak âlemin daha büyük veya küçük olmasının imkânsızlığının 'bir şeyin hem siyah hem beyaz olmasının imkânsızlığı' gibi *apaçık* bir imkânsızlık olmadığını kabul etmektedir. Fakat o, bu sonucu akıl yürütme (*nazar*) yoluyla ulaşılabilen bir imkânsızlık olarak görmektedir.³¹ Burada söz konusu delil, fiziksel tartışmalara dayandırılmaktadır. Bu da İbn Ruşd'e göre, bu imkânsızlığın mantıksal değil fiziksel bir imkânsızlık olduğunu teyit etmektedir. Ne var ki fiziksel olarak imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kâdir olmadığını söylemek tartışmalıdır. Çünkü *fā'il-i muḥtâr* Tanrı anlayışına göre bu kuralların Tanrı'nın iradesinden değil maddenin kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu söylemek Tanrı'yı aciz kılmak olacaktır.

²⁸ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanışları*, s. 27; Ahmet Cevdet Paşa, *Ādâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Ādâb*, s. 116

²⁹ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 120.

³⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Ādâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Ādâb*, 113.

³¹ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 49-50.

4.2. İkinci İtiraz

el-Ğazālī, ikinci itirazında, *felāsifenin* mevcûd âlemin olduğu haliyle var olmasının ('*alā mā huve 'aleyh*) *zorunlu* olduğunu ileri sürmelerinin kendi sistemleriyle tutarsız olduğunu ileri sürmektedir.

Eğer âlem nasılsa öyle ise ('*alā mā huve 'aleyh*), olduğundan daha büyük ve daha küçük olması imkânsızdır; o halde onun nasılsa öyle olması "mümkün" değil "zorunlu"dur. Zorunlu olanın herhangi bir illete ihtiyacı yoktur. O halde materyalistler (*dehriyyūn*) gibi Allah'ı ve "sebeplerin sebebi" olan bir sebep olduğunu inkâr ettiğinizi söyleyiniz. Oysa bu sizin görüşünüz değildir.³²

el-Ğazālī'nin bu itirazına göre *felāsifenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiası, mevcûd âlemin olduğu şekliyle var olmasının *zorunlu* olduğunu göstermektedir. Âlemin *zorunlu* olması ise âlemin var olması için başka bir illete muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. Zira zorunlu olan, bir illete ihtiyaç duymaz. Hâlbuki *felāsifenin* Tanrı'yı âlemin illeti olarak kabul etmesi, âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bir illete muhtaç olan varlık zorunlu olamaz. Bu nedenle el-Ğazālī, zorunlu bir âlem anlayışının *felāsifenin* tutarsızlığını gösterdiğini savunmaktadır. el-Ğazālī'nin bu itirazı şöyle formüle edilebilir:

1. Âlem nasılsa öyledir.
2. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır.
3. O halde âlemin 'nasılsa öyle' olması zorunludur. (1 ve 2'den)
4. Zorunlu olanın illete ihtiyacı yoktur. (*Felāsifenin* görüşü)
5. O halde âlemin illete ihtiyacı yoktur. (3 ve 4'ten)

el-Ğazālī, bu itirazında âlemin bizatihi zorunlu olduğu görüşünün, Tanrı'yı inkâr eden *dehrî*lerin görüşü olduğuna dikkat çekmektedir. *Felāsife* ise Tanrı'nın âlemin illeti olduğu görüşünü benimsediği için *dehrî*ler gibi düşünmemektedir. el-Ğazālī, bu itirazında *felāsifenin* âleme zorunlu demekle Tanrı'yı illet olmaktan çıkaracağını ve kendileriyle çelişeceğini ileri sürmektedir. *Felāsife*, bu eleştireye karşı 'bizâtihi zorunlu-bigayrihi zorunlu' ayrımını gündeme getirmektedir. Bu ayrıma göre âlem, bizatihi olarak mümkün olduğu halde bigayrihi olarak zorunlu olur. Bir başka ifadeyle, âlem kendisinden dolayı değil de Tanrı âlemin var olmasını irade ettiği için âlemin varlığı zorunludur. Yani var olanların varlığı, sebebinin varlığının

³² el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

zorunluluğundan dolayı zorunludur. Peki, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız oluşu bizatihi bir imkânsızlığa mı yoksa bigayrihi bir imkânsızlığa mı delalet etmektedir? Yani âlemin kendisi mümkün olduğu halde daha büyük ya da küçük olmaması, imkânsız (olmaması zorunlu) olabilir mi?³³

Yukarıdaki akıl yürütmemize göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olması bizatihi mümkündür. Bunun imkânsızlığı ancak bigayrihi olabilir. Yani onu daha büyük ya da daha küçük olarak var kılacak illetin yokluğu farz edildiğinde imkânsız olabilir. Anlaşılan o ki el-Ğazālî'ye göre *felâsife*, daha büyük bir âlemin mümkün olmadığı iddiasını, mevcut âlemin zorunlu oluşuna dayandırmaktadır. Hâlbuki bizatihi olarak âlemin daha büyük yahut daha küçük olması mümkündür. Buradaki hata, iki tür imkânsızlığı birbirine karıştırmaktır. el-Ğazālî'nin tanımına göre zorunlu varlık "yokluğunun farz edilmesi imkânsızlığı gerektiren"dir.³⁴ Ona göre, *felâsifenin* de kabul ettiği üzere, zorunlu varlık, bizatihi ve bigayrihi olarak ikiye ayrılmaktadır. Tanrı, bizatihi zorunlu varlıktır. Ezelî irade, âlemi var kıldığı farz edildiğinde âlem bigayrihi zorunlu varlıktır. Bigayrihi zorunlu olan her şey, bizatihi olarak ise mümkündür. Bu tasnife göre bigayrihi zorunlu olan bir şeyin bizatihi olarak başka türlü olabilmesi de mümkündür. *Mî'yâru'l-İlm*'de yer verilen bu tasnife göre, el-Ğazālî'nin Tanrı tarafından var kılınması durumunda bir şeyin zorunlu olmasına yönelik bir itirazı olmadığı görülmektedir. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olabilmesi ile ilgili tartışma âlemin bizatihi mümkün oluşu bakımındandır.

İbn Ruşd de el-Ğazālî'nin bu itirazını değerlendirirken İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir ayırım olduğunu belirterek bizatihi-bigayrihi zorunluluk ayrımlarına başvurmaktadır. O, âlemin kendisinin zorunlu olmasıyla onun bir halinin zorunlu olmasının farklı olduğunu savunmaktadır. Âlem bizatihi olarak mümkün iken Allah, âlemin bir halini zorunlu kılmış olabilir. İbn Ruşd, bu durumu açıklamak için testere âletini örnek vermektedir. Burada İbn Ruşd, âlemin büyüklük açısından olduğu gibi olmasının zorunluluğu ile testerenin testere olmak için sahip olması gereken zorunlu nitelikler arasında bir benzerlik kurmaktadır. İbn Ruşd 'e göre testerenin maddesi, şekli ve boyutu vardır. Testerenin testere olmak için bu niteliklerinin zorunlu olması onun varlığının zorunlu olduğu anlamına gelmemektedir.³⁵

³³ el-Ğazālî'nin zorunluluk ve mümkün kavramlarının muhtelif anlamlarını tasnifi için bkz. el-Ğazālî, *Mî'yâru'l-İlm*, 518-528.

³⁴ el-Ğazālî, *Mî'yâru'l-İlm*, 522.

³⁵ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 50.

4.3. Üçüncü İtiraz

el-Ğazālī, üçüncü itirazında *felāsife* ile aynı akıl yürütme yöntemi kullanılarak farklı sonuçlara ulaşılabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre *felāsife* ile şekil bakımından aynı argümanı kullanarak farklı büyüklükteki âlemlerin farz edilmesinin mümkün olduğu gösterilebilir. el-Ğazālī, bu görüşünü şöyle temellendirmektedir:

Üçüncüsü: Bu hatalı (*fāsīd*) argüman, hasmına misliyle mukabele hakkı doğurmaktadır. Dolayısıyla biz [misliyle mukâbele ederek] şöyle diyebiliriz: Âlemin varlığı, var edilmesinden önce mümkün değildir. Çünkü [sizin teorinize göre] varlık, imkâna tam tamına denktir. Şayet siz [*felāsife*] “Bu durumda kadīm, âcizken kudrete kavuşmuş olur.” dersiniz, biz “Hayır.” deriz; çünkü varlık mümkün değildi ki makdûr olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu acze delalet etmez. Eğer siz “O imkânsız iken nasıl mümkün oldu?” dersiniz, biz, “Onun bir durumda/halde imkânsız, bir halde/durumda da mümkün olması niçin imkânsız olsun?” deriz. *Nitekim bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında onun diğeriyle nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise bu mümkündür.*³⁶ Buna karşı siz, [iki hal arasında bir farklılık olmadığını] hallerin/zamanların denk olduğunu ileri sürerseniz, biz de size miktarların denk olduğunu söyleriz. O halde bir miktar, mümkün iken ondan bir zerre kadar büyük veya küçük olan [miktar] nasıl imkânsız olur? Buna göre birincisi imkânsız değilse, ikincisi de imkânsız değildir.³⁷

Bu itirazda el-Ğazālī, *felāsifeye* tartışma adabında “misliyle karşılık verme” (*muķābele*) olarak adlandırılan bir cevap vermektedir. Bu yöntemle göre eğer bir argümana misliyle karşılık verilebiliyorsa hasmın iddiasının kesin bilgi oluşturmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu cevapta âlemin mekânsal olarak nasılsa öyle olması zorunlu ise aynı şekilde zaman bakımından da *hādīs* bir âlemin nasılsa öyle olmasının zorunlu olduğu ileri sürülmektedir. Bu itiraza göre *felāsifenin* zamansal olarak farklı âlemler farz etmeyi de çelişkili bulması gerektiği için delil geçerli olmayacaktır.

Bu itirazın geçerli olması için mekân ve zaman arasında yapılan analoginin geçerli olması gerekmektedir. el-Ğazālī, bu analoginin geçerli olduğunu göstermek amacıyla, hasmına, onun kullandığı çıkarım metoduyla aynı forma sahip bir çıkarım yapma yöntemini kullanarak karşılık

³⁶ Vurguladığım cümle, Marmura'nın tahkikinde yer almamakta, Kaya ve Sarioğlu tahkikinde bulunmaktadır. Bkz. el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, çev. Kaya ve Sarioğlu, 95.

³⁷ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 39.

vermektedir. el-Ğazālî'nin itirazının bu koşulları sağlayıp sağlamadığını değerlendirelim.

Üçüncü itirazda el-Ğazālî ve *felâsife* arasında şöyle bir tartışma yer almaktadır:

el-Ğazālî: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkün değildir. Çünkü [size göre] âlemin varlığı ve imkânı birbirine denktir.

Felâsife: Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse o halde kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.

el-Ğazālî: Hayır, varlık mümkün olmadığı için makdûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez. (Bu aynı zamanda *felâsifenin* iddiasıdır.)

Felâsife: Mümteni olan mümkün dönuşmez.

el-Ğazālî: Bir halde mümteni olanın başka bir halde mümkün olması neden imkânsız olsun? Örneğin, bir şey iki zıttan biri olması bakımından alınırca diğeri ile nitelendirilmesi mümteni olur; ancak diğeri olmadan ele alınacak olursa mümteni olmaz –yani bir bakımdan mümkün iken başka bir bakımdan mümteni olabilir.

Felâsife: Ancak burada haller/zamanlar eşittir?³⁸

el-Ğazālî: O halde mekân bakımından miktarlar da eşittir? Nasıl oluyor da âlemin daha büyük olması mümteni oluyor? Bu müstahil değilse o da müstahil değildir.

Bu kısa fakat yoğun tartışmayı adım adım ele aldığımızda ilginç bir akıl yürütme ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır. Burada el-Ğazālî'nin neredeyse her bir aşamada *felâsifenin* argümanlarını tekrar kendilerine yöneltmek suretiyle onların iddialarını çürütmeye çalıştığını görmekteyiz.

Felâsifenin zaman delilinin ikinci şeklinin ilk öncülünü hatırlarsak *felâsife* âlemin *hâdis* olduğu kabul edildiğinde 'Âlemin varlığı var olmasından önce mümkündür.' görüşünü benimsemektedir. el-Ğazālî, üçüncü itirazında öncelikle bu öncüle karşı 'Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkün değildir.' önermesinin doğru olduğunun iddia edilebileceğini ileri sürmektedir. Bunun nedeni varlığın ve imkânın birbirine denk olduğu kabul edildiğinde bir şeyin var ise mümkün, mümkün ise var olduğunun ileri sürülebilmesidir. Bu yaklaşıma göre, mümkün olmayan bir şeyin var

³⁸ Diğeri bir deyişle, *felâsifeye* göre haller eşit olduğu için mümteni ise mümteni, mümkünse yine mümkün olmalıdır; mümteniden mümkün dönuşemez.

olduğundan söz edilemeyeceği gibi var olmayan bir şeyin imkânından da söz edilemez.

Felāsife, el-Ğazālî'nin itirazında yer alan 'âlemin var olmasından önce varlığının imkânsız olduğu, var olduktan sonra ise varlığının mümkün olduğu' iddiasına, yani varlığın imkâna denk görülmesi iddiasına iki şekilde karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın kudreti açınsındandır. Âlemin önce imkânsız olup daha sonra mümkün olduğunu iddia etmek Tanrı'nın kudretine halel getirmektedir. Zira bu durum, Tanrı'nın önce aciz olup sonra kâdir olduğunu göstermektedir: 'Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse o halde Kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.' Bunlardan ikincisi ise âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün olması, âlemin modunun imkânsızdan mümkün dönuşmüş olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Zira modlarda değişmenin olması imkânsızdır.

el-Ğazālî, birincisine karşı "Varlık mümkün olmadığı için maktûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez." ifadesiyle *felāsifenin* kendi iddiasını onlara karşı kullanmaktadır. el-Ğazālî'nin itiraz ettiği delili hatırlarsak, *felāsife* 'imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini' iddia etmektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî, *felāsifenin* kabulleri göz önünde bulundurulduğunda burada Tanrı'nın önce acizken sonra kudrete sahip olduğunun söylenemeyeceğine dikkat çekmektedir. Zira *felāsife*, imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini savunmaktadır. İkincisine yani *felāsifenin* âlemin modunun imkânsızdan imkâna dönuşmesiyle ilgili itirazına gelince el-Ğazālî yine *felāsifenin* kabullerinden hareket ederek böyle bir imkânsızlığın oluşmayacağını ileri sürmektedir.

el-Ğazālî'nin "âlemin varlığından önce imkânsız, sonra ise mümkün olduğu" iddiasına karşı *felāsife* modlarda değişimin imkânsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Bir şey ya imkânsızdır ya da değildir. *Felāsife*, modlarda imkânsızın mümkün dönuşmesi ya da mümkünün imkânsıza dönuşmesi gibi değişiklikler söz konusu olamaz. O halde, âlemin varlığı imkânsız olsa âlem hiçbir zaman var olamaz. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin yukarıda 'misliyle karşılık vermek' amacıyla dile getirdiği âlemin 'yok iken imkânsız, var iken mümkün olduğu' görüşüne *felāsife* bu şekilde karşı çıkmış olmaktadır. el-Ğazālî'nin bunun imkânsız olmadığını iddia eden bir cevabı vardır: "Bir halde/zamanda mümteni olan başka bir halde mümkün olabilir."³⁹ Bu görüşü desteklemek için şöyle bir örnek verebiliriz: Bir şey

³⁹ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 39.

siyah olduğu sürece yeşil olması imkânsız olduğu halde siyahlık koşulu olmaksızın yeşil olması mümkündür. Bu örnekte bir şeyin bir durumda yeşil olması imkânsız iken başka bir durumda bunun mümkün olduğu görülmektedir. Buna dayanarak el-Ğazālî, bir halde imkânsız olan bir şeyin başka bir halde mümkün olduğuna işaret etmektedir. Böylece o, bir ve aynı zamanda olmadıkça modlarda değişim olabileceğini göstermektedir. Anlaşılan o ki el-Ğazālî'nin tartışmayı getirmek istediği nokta tam da burasıdır: Modların değişmesi ile zamansallık arasındaki ilişki. Zira *felâsife*, âlemin imkânsızdan mümkün dönüşmesinin söz konusu olamayacağını göstermek için âlemin öncesi ve sonrası arasında âlemin öncesinde imkânsızlığını sonrasında ise mümkün oluşunu gerektiren herhangi bir değişikliğin olmadığını ileri sürmektedir. Bunu şöyle ifade etmektedirler: "Haller eşittir."

Burada, âlemin öncesi ve sonrasında modalite açısından herhangi bir fark olamayacağını göstermek ve âlemin var olmasından önce de mümkün olduğunu kanıtlamak için *felâsife* hallerin eşit olduğunu iddia etmektedir. Bir şeyin rengi ile ilgili örneğe dönersek, o örnekte bir şeyin önce 'siyah' olduğu için yeşil olması imkânsızdı. Sonra ise siyah olmadığı için yeşil olması mümkündü. Ancak *felâsifeye* göre âlemin öncesi ve sonrasında böyle bir farktan söz edilemez. Dolayısıyla âlemin öncesi ve sonrası arasında ne Tanrı'nın kudreti ne de âlemin imkânı açısından hiçbir değişiklik söz konusu değildir. O halde burada *felâsifenin* hallerin eşit olduğunu söylerken kastettikleri Tanrı'nın kudretinin taalluk etmesi açısından öncesinin sonrasından hiçbir farkının olmamasıdır. İşte bu yaklaşım, el-Ğazālî'nin eline ihtiyaç duyduğu kozu vermektedir. O da bunun aynı şekilde miktarlar için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir: "Miktarlar da eşittir."⁴⁰

Böylelikle el-Ğazālî, âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması nasıl mümkün ise aynı şekilde âlemin daha büyük ya da daha küçük yaratılmasının da mümkün olduğunu ileri sürmektedir. *Felâsifeye* âlemin mekânsal anlamda büyüklük ve küçüklüğü (miktarı) ile ilgili akıl yürütmeleri doğru ise ve bu da âlemin başka türlü olmasını imkânsız kılıyorsa, bunun aynı şekilde zamansal olana da uygulanabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması da imkânsız olur ve âlemin olduğu haliyle kalması zorunlu olur.

Fakat böyle olursa *felâsifenin* delili boşa çıkmış olacaktır. Zira *felâsife* delilini daha önce ve sonra başka âlemlerin varlığının mümkün olmasına ve

⁴⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39.

bu imkânın da bir zamanı gerektirmesine dayandırmaktadır. Fakat el-Ğazālî'nin yukarıdaki akıl yürütmesine göre daha büyük âlem nasıl imkânsızsa aynı şekilde daha önceki bir âlem de imkânsız olmalıdır. Dolayısıyla âlemden önce herhangi bir zamanın varlığı söz konusu olamayacağı için *felāsifenin* işaret ettiği çelişki de ortaya çıkmayacaktır.

el-Ğazālî, 'misliyle karşılık verme' yöntemini kullanarak öncelikle *felāsifenin* delilindeki zayıf noktayı göstermiş olmaktadır. Buna göre *felāsifenin* hallerin eşit olduğunu kabul ettikleri halde miktarların eşitliğini reddetmeleri tutarsızlıktır. İkinci olarak da zaman ve mekân arasında bir analogi yapılabileceğini de başka bir açıdan göstermiş olmaktadır.

el-Ğazālî'nin genel yaklaşımından anlaşıldığı üzere o, *felāsifeye* zamansal olarak farklı âlemlerin olması mümkün ise aynı şekilde miktar bakımından da farklı âlemlerin mantıksal olarak mümkün olması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. O burada, 'misliyle karşılık verme' yöntemini kullanarak *felāsifenin* farklı büyüklüklere sahip âlemlerin imkânsızlığını savunuyorlarsa, aynı şekilde farklı müddetlere sahip âlemlerin de imkânsız olduğunu savunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. el-Ğazālî'nin itirazlarında öne sürdüğü görüşleri âlem ile ilgili kendi görüşleri olarak değil, *felāsifenin* görüşlerindeki tutarsızlığı göstermek için kullandığı muhtemel bir akıl yürütme olarak gündeme getirdiği unutulmamalıdır. Hocâzâde, delil ile ilgili tahlilinin sonunda *felāsifenin* deliline karşı el-Ğazālî'nin ulaştığı neticeyi kabul etmekle birlikte el-Ğazālî'nin itirazlarını ikna edici bulmayarak bu üç itiraza da muhtelif eleştiriler yöneltmekte ve itirazların tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İbn Ruşd'ün bu itirazla ilgili değerlendirmesi de tartışmaya nüfuz etme noktasında faydalı olacaktır. Üçüncü itirazı değerlendirirken İbn Ruşd'ün imkân kavramını hem mantıksal imkân için hem de bilkuvvelik anlamında imkân için kullandığı görülmektedir. İbn Ruşd, Aristoteles'i takip ederek imkânı, bilkuvvelik olarak değerlendirdiğinden bu ikisi arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir.⁴² Bilkuvvelik, bilfiillikten önceki bir potansiyel olduğundan zamansal olarak bilfiil olandan öncedir. Kuvvenin fiile önceliği zamansal bir öncelik olmasına karşın âlemin var olma imkânının âleme önceliği böyle bir öncelik olmayıp mantıksal bir önceliktir. Bu öncelik türünde zaman itibara alınmaz.

⁴¹ Hocâzâde, "Âlemin Kıdeminin Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," 134-139.

⁴² İbn Ruşd'ün yorumuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Simon Van Den Berg, "Notes," 37-40.

İbn Ruşd, el-Ğazālî'nin itirazında yer alan varlığın ve imkânın birbirine muvafık olması gerektiği iddiasını eleştirmekte ve bunun bir şeyin var olmasından önce imkânsız olması gibi bir sonucu doğuracağını ileri sürmektedir.⁴³ İbn Ruşd'ün eleştirisinin nedeni, imkân ve varlık arasındaki önceliği, zamansal bir öncelik olarak yorumlamasıdır. Bu yoruma göre eğer imkân ve varlık eş-zamanlı olursa o zaman varlığın var oluşundan önce imkânsız olması gerekmektedir. Hâlbuki böyle bir öncelik yalnızca imkân bilkuvvelik olarak görüldüğünde söz konusu olabilir. Zira bilkuvvelik, bilfiillikten zamansal olarak öncedir. Mantıksal öncelik ise zamansallığı dışlamaktadır. Dolayısıyla âlemin varlığı ve imkânının denk olduğunu söylemek herhangi bir zamansal çıkarıma mahal vermemektedir.

Bu üç itirazın sonunda el-Ğazālî, *felâsifeyi* mağlup ettiğini belirtmektedir. Birinci itirazda farklı âlemlerin var olmasının mantıksal olarak imkânsız olmadığını, ikinci itirazda mevcûd âlemin zorunlu olmasının *felâsifenin* kabul etmediği materyalist bir âlem anlayışına yol açacağını, üçüncü itirazda ise muhtelif dönüş sayılarına sahip âlemlerin mümkün olması gibi muhtelif büyüklükteki âlemlerin de mümkün olacağını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim zaman hakkındaki *felâsifenin* yaptığı çıkarımın aynısı mekân için de yapılabilir.

5. el-Ğazālî'nin Cevabı

el-Ğazālî, *felâsife* ile karşılıklı bir münazara olarak tasarladığı ve diyalektik bir üslûpla sürdürdüğü yukarıdaki tartışmanın sonunda ikinci delilin ikinci şekliyle ilgili cedelî yöntemi bir kenara bırakmakta ve tahkikî bir cevap sunduğunu belirterek ilgili pozitif görüşünü ortaya koymaktadır:

Cevabın tahkikine gelince onların farklı imkânlar farz edilmesine dair zikrettiği meseleler anlamsızdır. Müsellem olan şey Allah Tealâ'nın kadîm ve kâdir olmasıdır. O murâd ederse hiçbir fiil onu için asla mümteni olamaz. Söz konusu faraziyede –vehim yanılığa düşürerek başka bir şey ile karıştırmadıkça– *mumted* bir zamanın varlığının ispatını zorunlu kılan bir şey yoktur.⁴⁴

el-Ğazālî'nin cevabına göre, *felâsifenin* bu tartışmada 'farklı imkânlar farz edilmesi'ne dair gündeme getirdiği meseleler anlamsızdır.⁴⁵ Burada

⁴³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 51.

⁴⁴ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39.

⁴⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39. Marmura, İbn Ruşd'ün bu noktada el-Ğazālî'yi destekleyen mahiyette, *felâsifenin* ikinci delilinde âlemin ezelliliğinin ispatlanmadığı yalnızca ezelliliğin mümkün olduğunun gösterildiği görüşünde olduğuna dikkat çekmektedir. Marmura, İbn Ruşd'ün bu delile yaptığı yorumda, âlemin ezelliliğini ispatlamak için Tanrı'nın tabiatına dayanan kendi delilini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," 127.

'anlamsızlık' ile kastedilen, imkânın hariçte tekabül ettiği bir varlık olmasının anlamsız olduğu yahut âlemden önce mevcut olduğu söylenen imkânın temellendirilemediği ya da delilde yer alan imkân kavramlarının tutarsızlık arz etmesi olabilir. Nitekim ona göre, âlemin daha önce var olmasını mümkün görmek, âlemin başlangıcından önce uzamlı bir zamanın var olmasını zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla el-Ğazâlî, böyle bir argümanın zamanın kıdemini zorunlu kılmadığını ileri sürmektedir. O, bu argümandan zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmasının nedenini vehim kuvvesinin yanılması olarak görmektedir. el-Ğazâlî için kesin ve müsellem olan şey şudur: Allah Tealâ'nın kadîm olması ve O'nun her şeye kâdir olması. Böyle bir Tanrı'nın irade ettiği fiili yapması hiçbir şekilde engellenemeyeceği için Tanrı zamansal bir başlangıca sahip bir âlem yaratabilir. Böylelikle, delil ile ilgili bu münazaranın sonunda el-Ğazâlî'nin tüm bu tartışmaları Tanrı'nın *fâ'il-i muhtâr* olup olmadığı ve yaratılan âlemin sonsuz olup olamayacağı tartışmasına dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

el-Ğazâlî'ye göre ilzami bir delil olan ikinci delilinin ikinci şekli ile *felâsifenin* gayesi hasmın çelişkisini göstermektir ne var ki *felâsife* bu delil ile hasmının çelişkisini göstermekte başarılı olamamıştır. Bunun nedeni, el-Ğazâlî'ye göre, bu delil ile âlemin *hâdiş* olduğunun farz edilmesi durumunda âlemden önce bir zamanın var olduğu kanıtlanamamasıdır. Buna ilaveten, o, böyle bir iddianın *felâsifenin* mekânla ilgili kendi görüşleriyle de tutarsızlık arz ettiğini belirtmektedir.

Zaman delilinin ikinci şekli hakkında gerçekleşen tartışmanın kilit noktasının "imkânın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik var mıdır yoksa imkânın statüsü yalnızca epistemolojik bir statü müdür?" sorusu olduğu söylenebilir. Bu tartışmada delili öne süren taraf olarak yer alan *felâsifenin* savunusunun imkânın tekabül ettiği ontolojik bir gerçekliğin var olduğu görüşüne dayandığı anlaşılmaktadır. Buna karşın el-Ğazâlî'nin delile yönelttiği itirazların imkânın yalnızca epistemolojik bir mahiyete sahip olduğu görüşünü temel aldığı görülmektedir.

Kanaatimce el-Ğazâlî'nin delile yönelttiği itirazlar, makul bir akıl yürütme çerçevesinde bu delile yöneltilmesi mümkün olan itirazlardır. Ancak el-Ğazâlî'den sonra onun itirazlarına yöneltilen muhtelif eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda onun itirazlarının bu tartışmayı nihayete erdirmediği ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen, bu münazaranın neticesinde *felâsifenin* delilinin zorunluluk teşkil etmediği ve âlemden önce var olan

farklı imkânların ontolojik bir gerçekliğe tekabül ettiği iddiasının tartışmalı bir iddia olduğunun ortaya çıktığı söylenebilir. Son olarak, el-Ġazālî'nin münazarasının sonunda işaret ettiği Tanrı'nın âlemi yoktan var etmeye kâdir olduğu görüşü, bu tartışmanın düğümlendiği asıl noktanın Tanrı ve âlem arasındaki nedensellik ilişkisinin zorunlu olup olmadığı noktası olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Âlemi yaratıp yaratmama iradesine sahip bir Tanrı kabul eden *fâ'il-i muhtâr/fâ'ilun bi'l-ihtiyâr* bir Tanrı tasavvuruna göre âlem ve zaman Tanrı'nın fiili olup bir başlangıca sahip olmalıdır. el-Ġazālî'nin *felâsifenin* deliline yönelttiği itirazların da son tahlilde bu tasavvuru temel aldığı anlaşılmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mantık Metinleri 2: Mî'yâr-ı Sedâd-Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Bäck, Allen. "Avicenna's 'Conception of the Modalities'." *Vivarium* 30:2 (1992): 217-255.
- Craig, William Lane. "God, Time, and Eternity." *Religious Studies* 14:4 (1978): 497-503.
- Davis, Richard Brian. "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy." *Auslegung* 21:1 (1996):1-18.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Cemalettin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife The Incoherence of the Philosophers*. İng. çev. ve ed. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Çev. ve Tah. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. 1.Baskı. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Mî'yârü'l-İlm*. Çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Goodman, Lenn Evan. "Ghazâlî's Argument from Creation (II)." *International Journal of Middle East Studies* 2:2 (1971): 168-188.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*. Çev. İbrahim Halil Üçer. Tah. Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Hocāzāde, Muşlıhuddīn Efendī. "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi." *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper, içinde 107-157. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. Londra: Routledge, 1997.
- Hourani, George F. "The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World I." *The Muslim World* 48:3 (1958): 183-191.
- İbn Ruşd, Ebu'l Velid. *Tehāfutu't-Tehāfut Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *En-Necāt fī'l-Ḥikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Fahrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedide, 1985.
- Marmura, Michael Elias. "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the "Tahāfuts" of Al-Ghazālī and Ibn Rushd." Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959.
- Marmura, Michael Elias. "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity." *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*, içinde 219-231. Binghamton: Global Academic Publications, 2005.
- Moad, Edward Omar. "Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers." İstanbul: İFAV, 2011.
- Moad, Edward Omar. "al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers." *Sophia*, 54:4 (2015): 429-441.
- eş-Şehristānī, Muḥammed b. 'Abdilkerīm. *Kitābu Muşāra'ati'l-Felāsife*, Tah. Suheyr Muḥammed Muḥtār, Kahire: yy, 1976.
- et-Tūsī, 'Alaeddīn 'Alī b. Muḥammed. *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*. Ed. Riḍā Se'ādeh. Beyrut: Dāru'l-'Alemiyye, 1983.
- Van Den Bergh, Simon. "Notes." *Averroes's Tehāfut al-Tehāfut: The Incoherence of the Incoherence*, 2 c, İng. çev. Simon Van Den Berg, içinde 1-218. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.



Arapça Sözlük Yazım Tarihinin *Ķāfiye* Ekolünde *et-TaĶfiye'nin Konumu**

İBRAHİM EMRE ÖZDOĶAN

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye
Ankara University Graduate School of Social Sciences, Türkiye
ibrahimozdogan147@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8336-2044>

SONER GÜNDÜZÖZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Türkiye
gunduzoz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8369-3388>

Öz

Arap dil bilimi, hicri 1. asırdan itibaren girifilen bireysel çabalarla oluşmaya başlamıştır. Bu oluşum sürecini takip eden dönemde, özellikle hicri 2. asırda ortaya çıkan *Kitābu'l-ʿAyn*, sözlük olma niteliğini aşarak dil bilimine getirdiği katkılarla Arap linguistiğinin önemli ve kapsamlı bir alt dalının önünü açmıştır. Bu da hiç şüphesiz Arap leksikolojisidir. Kendisinden sonra, aynı soydan eserlerin taşıdığı benzerlikler bu eserin öncülüğünü inkar edilemez kılmaktadır. Bu alanda kaleme alınan kitaplar, Arap aklı ve birikimiyle oluşsa da sistem ve düzen bakımından yine Arap aklına ve Arap dili ilgililerine optimize edilmeye çalışılmıştır. Bu uğurda; verilen eserler, farklı dizim kategorilerini benimsemiş, bu tasnif faaliyeti ise sözlük maddelerinin dizimi sırasında dikkate alınacak harfler ile bu harflerin göz önünde bulundurulduğu yönleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu kategorilerden biri de kelime kökünün son harfi öncelenerek dizimlenen sözlüklerdir. Sanatsal kaygılar, Arap olmayanların erişim kolaylığı ve Arap dil morfolojisi gereği son harfin çoğunlukla değişikliğe uğramaması gibi saiklerle oluşan bu kategori, hicri 4. asrın dil alimi Ebū Naşr İsmāʿil b. Ḥammād el-Cevheri (ö. 400/1009) ile tanınmış olsa da çalışmamızın iddiası, hicri 284 yılında vefat eden el-Yemān b. Ebi'l-Yemān Ebū Bişr el-Bendeni'cinin bu kategoride sözlük yazan ilk dil alimi olduğudur. Kendisi ve eseri hakkında yeterince çalışma yapılmayan bu dil aliminin eseri *Kitābu't-TaĶfiye fi'l-Luĝa*'dır. Bu çalışma, ilgili alanda erişilen ve yapılan taramalar sonucu ulaşılan doneleri aktarmayı; bu donelerin ışığında ise *Kitābu't-TaĶfiye fi'l-Luĝa*'nın, Arap leksikolojisinde hak ettiği konumu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Sözlükçülüğü, el-Bendeni'ci, *Ķāfiye* Ekolü, *Kitābu't-TaĶfiye*.

The Position of *al-Taqfiya* in the Rhyme School of Arabic Dictionary Writing History Abstract

Arabic linguistics began to be formed with individual efforts since 1st century of Hijrah. The *Kitāb al-Ayn*, which emerged in the period following this formation process, especially in the Hijri 2nd century, paved the way for an important and comprehensive sub-branch of Arabic linguistics with its contributions to linguistics beyond being a dictionary. This is undoubtedly Arabic lexicology. The similarities with the works that came after it make the pioneering of the work undeniable. Even though the books written in this field were created with the Arabic mind and knowledge, they were tried to be optimized in terms of system and order for the Arab mind and those who are interested in the Arabic language. For this purpose, the given works have adopted different syntax categories, and this classification activity focuses on the letters to be taken into account during the syntax of the dictionary items and the direction in which they are considered as well. One of these categories is the dictionaries that are based on the last letter of the word root. This category, which consists of artistic concerns, ease of access of non-Arabs and the fact that the last letter is mostly not changed due to Arab language morphology, is although known with the language scholar of the 4th century of Hijri, Abū Naşr Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī (400/1009), the claim of our work is Al-Yamān b. Abī'l-Yamān Abū Bisr al-Bandanījī who died in 284 Hijri is the first language scholar to write a dictionary in this category. The work of this linguist scholar, whose work has not been sufficiently studied, is *Kitāb al-Taqfiya fī al-Lughā*. This study aims to present the data obtained from the researches in the related field and to determine the deserved position of *Kitāb al-Taqfiya fī al-Lughā* in Arabic lexicology in the light of these data.

Keywords: al-Bandanījī, Arabic Lexicography, Kitāb al-Taqfiya, Rhyme School.

Giriş

Arapların sözlük yazımına dair girişimleri, göçebe bir yaşam sürmeleri ve okur yazar olmamaları gibi nedenlerle gecikmiş; hicri 1. yüzyılın sonlarında Arap olmayanların dil hataları ve Arapların yeni tanıştığı kavramları isimlendirme gerekliliği sonucunda dilin korunması ihtiyacı doğmuştur. Ancak Arapçanın korunması, İslam dininin kitabı olan Kur'an-ı Kerim başatlığında İslam bilimlerinin gelişimine de etki edeceğinden, Arap dilinin bozulmaması ve teolojik yönünün zaafa uğramaması gibi etkenler, İslam alimlerini bu alanda çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmalar, nahiv kuralları ile sözlük kitaplarında yoğunlaşmıştır. Başlangıçta, sık görülen hataları ele alan eserler, zamanla kuramsal bir kurumsallığa evrilmiştir.¹ Özellikle 'Abbāsiler döneminde karşılaşılan; terminolojik birikimin nosyon haline getirilmesi, yeni fikir yapılanmaları, daha önce bilinmeyen varlıklar, *dīvān* ismi verilen yönetim birimlerinin oluşturulması,

* Bu çalışma İbrahim Emre Özdoğan'ın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2023 yılında tamamlanan "El-Bendenîcî'nin Kitābü't-Takfiyesi ve Sözlükbilim Açısından Değeri" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

¹ Cemal Muhtar, "İslamda Sözlük Çalışmaları," 365; Reinhart Dozy, *Tekmiletu'l-Me'acimi'l-'Arabiyye*, 13-14.

müziğe dair ezgiler ile Rum ve Fars menşeli çalgı gereçlerinin ortaya çıkması gibi linguistik yönlü sorunsallar, Arap dili sözlüklerinin önemini artırmış, yaygın hale gelmesinin önünü açmıştır.²

Dil malzemesinin toplanması şeklinde kendini gösteren sözlük yazım çalışmaları; kelimelerin gelişigüzel, tematik, son aşamada ise tüm kelimeleri kapsayacak şekilde dizimlenmesine dayalı üç türde gelişim göstermiştir.³ Bu türlerin yazımının, zaman dizinsel olarak birbirini takip etmeyip aynı dönemde yer almış oldukları da unutulmamalıdır.⁴ Söz konusu dil malzemesi derleme faaliyeti, dillerinin fasih olduğuna inanılan ve *bādiye* kelimesiyle ifade edilen alanlarda yaşayan kimselerle kurulan iletişimle başlamıştır. Bu da kaynağın ilk ağızdan dinlenmesi anlamına gelen *semā'* yoluyla gerçekleşmiştir. Ancak ilk aşamayı takip eden süreçlerde, geride oluşmuş literatürden yararlanmayı ifade eden *ıktibās* ve *terciḥ* yöntemleri, *semā'*a duyulan gerekliliği azaltmıştır.⁵

Arapça sözlük yazım alanının önünü açan ve Arap linguistiğinin leksikolojik dalına zemin hazırlayan çalışmalar bireysel derleme gayretleri olsa da bu girişimlerin *ğarību'l-Ḳur'ān*, *ğarību'l-ḥadīs* ve monografik sözlükler ile bunlara paralel gelişim gösteren müstakil sözlük çalışmaları üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. İşte bu anlayış; Arap sözlük biliminin Ḥalīl b. Aḥmed el-Ferāhīdī (ö. 175/791) ile başlayıp Ebū Zeyd el-Enṣārī (ö. 215/830) ve Aşma'ī (ö. 216/831) öncülüğünde gelişim gösterdiği fikrini⁶ çürütmektedir. Zira Ḥalīl b. Aḥmed'in hocalarından Ebū Ḥayret el-A'rābī (ö. 153/770), Arap kültüründe yer edinmiş böcek isimlerini bir araya getirdiği *Kitābu'l-Ḥaṣerāt*'ı kaleme almıştır.⁷ Bu eser de monografik düzeyde hazırlanmış sözlüklerden biri olarak kabul edilmelidir.

Sözlük yazım işi; malzeme derlemi, ana kelimelerin belirlenmesi, kelime dizimi, anlam açıklamaları ve ön söz yazımı olmak üzere beş temel aşamadan oluşmaktadır.⁸ Bunların ilk aşaması olan dil malzemesinin derlemi, zaman ve mekana dair sınırlamaların güven gölgesinde, ardından da var olan ya da kabul görmüş bilgilerin birbirine kıyas edilmesi ile sistematik bir hal alırken⁹, ortaya çıkan eserlerin yöntemleri farklılık arz etmiş; bu da Arap

² Aḥmed Emīn, *Ḍuḥa'l-İslām*, 313-314.

³ Emīn, *Ḍuḥa'l-İslām*, 302.

⁴ Nevin Karabela, "Cevherī ve Sözlük Bilimine Katkıları," 631.

⁵ Johann Fück, *el-'Arabīyye Dirāsāt fi'l-Luḡa ve'l-Lehecāt ve'l-Esālīb*, 153-154.

⁶ İlgili fikrin savunucuları ile dayanakları için bkz. Buṣeyne 'Uşāmenīyye, "Bidāyātu'l-Mu'cemi'l-'Arabī beyne'l-Ḥalīl el-Ferāhīdī ve 'Abdullāh b. 'Abbās," 8-22.

⁷ Soner Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları," 33.

⁸ 'Alī Maḥmūd eş-Şarrāf, "Uşūlu'l-Mu'cemi'l-'Arabī," 172.

⁹ Emīn, *Ḍuḥa'l-İslām*, 300-301; 'Abduşşabūr Şāhīn, *Dirāsāt Luḡavīyye*, 62.

leksikoloji biliminde sözlük türlerinin sistemlerine göre sınıflandırılmasını zorunlu kılmıştır. Sözlük eserlerinin farklı yönleri temel alınarak yapılan pek çok sınıflandırma bulursa da bu çalışmanın konusu olan *Kitābu't-Taḳfiye*'nin öne çıktığı “son harfe göre dizim” yöntemi, çalışma içeriğinde Arap sözlük türlerini “sistem bakımından” aktarmayı gerektirmektedir. Arap dilinde yazılmış sözlükler, sistemleri bakımından taklīb ve fonetik, tematik, vezin ve kalıp ile alfabetik olmak üzere dört ana başlık altında incelenmektedir. Alfabetik sistem ise; kökün ilk harfi, kökün tüm harfleri, kelimenin tüm harfleri ve kökün son harfi olmak üzere kendi içinde farklı dallara ayrılmaktadır.¹⁰ Bu çalışmada; *Kitābu't-Taḳfiye*'nin Arap sözlük bilimi tarihindeki önemi ve konumunu saptamak amacıyla, monografik nitelikte olmayıp söz varlığını kapsamayı amaç edinen ve sistemli ilk sözlük olan Ḥalīl b. Aḥmed'in *Kitābu'l-'Ayn*'i ve onunla aynı yöntemi izleyen diğer sözlükler hakkında bilgi verilecek; ardından alfabetik sistemler hakkında genel bilgi verildikten sonra kökün son harfi temel alınarak yazılmış sözlükler üzerinde durulacaktır.

Eserlerini *taḳlīb* sistemine göre yazan Arapça sözlük yazarları, kelimelerin kullanımda olanlarını *musta'mel*, geçerlik kazanmamış olsa da kullanım potansiyeli bulunanları *muhmel* terimiyle karşılayacak şekilde kategorilendirme eğilimindedir. Hiç şüphesiz, sözlüğünü bu yöntem üzere kaleme almış ve yeni kelimeleri harf dağılımları ile oluşturmuş ilk Arap dil bilgini Ḥalīl b. Aḥmed'dir.¹¹ Bu bağlamda Ḥalīl b. Aḥmed'in *Kitābu'l-'Ayn*'i günümüzde de “bir kelimenin harflerinin yeri değiştirilerek elde edilen kelime” şeklinde tanımlanan¹² *anagram* kavramını karşılayan bir örnek niteliğindedir.¹³ Ḥalīl b. Aḥmed ile gün yüzüne çıkan bu sistem, sözlük yazımına dair bir girişimin ötesinde semantik ve fonetik bir birikimin de önünü açmıştır.¹⁴ Sözlük yazımında bu yöntemin benimsendiği diğer eserler arasında; İbn Dureyd'in (ö. 321/933) harflerin sıralamasında mahreçler yerine alfabetik dizimi temel alan¹⁵ *el-Cemhere*'si, el-Ezherī'nin (ö. 370/980) içerdiğinde hadis senedi, yazar ile eser isimleri ve beyit şerhleriyle hacim olarak gerideki iki eseri aşan¹⁶ *Tehzību'l-Luġa*'sı, el-Kālī'nin (ö. 356/967)

¹⁰ Gündüzöz, “Arap Sözlük Bilimi,” 52.

¹¹ Mehdi el-Maḥzūmī, *el-Ḥalīl b. Aḥmed el-Ferāhidī A'māluḥü ve Menāhicuḥü*, 150-152; Aḥmed Muḥtār 'Umer, *el-Baḥṣu'l-Luġavī 'inde'l-'Arab*, 179.

¹² TDK, “Anagram”, 94.

¹³ John A. Haywood, *Arabic Lexicography*, 41.

¹⁴ 'Umer, *el-Baḥṣu'l-Luġavī*, 179.

¹⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, “el-Cemhere,” *DİA*, 7:323.

¹⁶ Hüseyin Elmali, “Tehzībü'l-luġa,” *DİA*, 40:330.

Endülüs'te yazılan ilk sözlük olmasıyla öne çıkan ve *Kitābu'l-‘Ayn*'dan farklı olarak ‘ayn yerine hemze ve he harfleriyle başlayan¹⁷ *el-Bāri‘ fi'l-Luġa*'sı, es-Şāhib b. ‘Abbād'ın (ö. 385/995) kelime hazinesi bakımından zengin ancak sevahidi az olan¹⁸ *el-Muḥiṭ fi'l-Luġa*'sı ve İbn Sīde'nin (ö. 458/1066) önceki eserlerde dağınık halde olan sözlük malzemelerinin toplanması, açıklamalarda daha dikkatli davranılması ve sözlüklerde yer alan dil bilgisi hatalarının düzeltilmesi ile öne çıkan¹⁹ *el-Muḥkem ve'l-Muḥiṭu'l-A‘zam*'ı yer almaktadır.

Bir sözlüğün alfabeğe göre dizimi söz konusu olduğunda, Batı menşeli sözlüklerde kullanılan yaygın yöntem mastarın temel alınmasıdır. Arap dilinde yazılan sözlüklerde ise bu durum farklı bir seyir izleyerek kelimenin fiil hali ya da bizzat harflerin kendisi temel alınmıştır. Her ne kadar kelimenin fiil hali ya da harflerin fonetiği temel alınsa da Arap sözlükçülüğünün alfabetik dizim yönteminde tek bir yapı bulunmamaktadır. Bunlar da kökün ilk harfi, kökün son harfi, kökün bütün harfleri ve kelimenin tüm harfleri olmak üzere dört türde karşımıza çıkmaktadır.²⁰

Sözlük maddelerini, sözü edilen yöntemlerin ilki ile, yani kelime köklerinin ilk harfine göre sıralayan ilk sözlük yazarı Ebū ‘Amr İshāq b. Mirār eş-Şeybānī (ö. 213/828), eseri ise *Kitābu'l-Cīm*'dir.²¹ Ancak bu eserde ilk harf dışında bir düzen bulunmaması, aranan kelimenin bulunmasını zorlaştırmaktadır.²² İbn Dureyd'in *el-Cemhere*'sinde ise kökün ilk harfi dikkate alınsa da *taḳlīb* sistemi de uygulanarak “*taḳlīb* teorisine²³ dayalı alfabetik sistem” oluşturulmuştur.²⁴

Kelime kökünde yer alan harflerin tümü dikkate alınarak hazırlanan sözlüklerin ilki, İbn Fāris'e (ö. 395/1004) ait *Muḥmelu'l-Luġa* ile *Mu‘cemu Meḳāyisi'l-Luġa* eserleridir.²⁵ *Mu‘cemu Meḳāyisi'l-Luġa*'da, “türeyen ve kendisinden türetilen” şeklinde karşılık bulabilecek *mikyās* ve *fer‘* ismini verdiği terimlerle etimolojik bir girişimde bulunan İbn Fāris, *Muḥmelu'l-*

¹⁷ Süleyman Tülücü, “el-Bāri‘,” *DİA*, 5:74.

¹⁸ İlyas Çelebi, “Sāhib b. Abbād,” *DİA*, 35:514.

¹⁹ Sehbān Halifāt, “el-Muḥkem,” *DİA*, 31:45.

²⁰ Ali Cüneyt Eren, “Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı,” 133.

²¹ İsmail Durmuş, “Sözlük,” *DİA*, 37:399.

²² Hulusi Kılıç, “Ebū Amr eş-Şeybānī,” *DİA*, 10:98.

²³ Bağlamımız gereği bir sözlük dizim sistemi olarak anılan *taḳlīb* olgusu, İbn Cinnī'nin ortaya koyduğu etimolojik bir kavram olan ve sonraki dilcilerce isimlendirildiği şekliyle *iṣṭikāk-ı kebīr* ile semantik bir zemine taşındığından, günümüz okuyucusunun ufkunu geniş tutmak adına “teori” olarak anılmıştır.

²⁴ Michael G. Carter, *Encyclopedia of Arabic Literature*, 467; Karaarslan, “el-Cemhere,” *DİA*, 7:323.

²⁵ Henri Fleisch, “İbn Fāris,” 211-212.

Luğa'da ise sahih kelimeleri toplamıştır.²⁶ Ebu'l-Me'ālî Muhammed b. Temîm el-Bermekî el-Luğavî de (ö. 397/1006) alfabetik düzene göre sözlük yazımının bu türünde önemli bir eser vermiştir. O da Cevherî'nin kökün son harfini temel alan *es-Şihâh*'ını alfabetik dizimlemeyle yeniden oluşturduğu *el-Muntehâ*'dır. *es-Şihâh*'a eklemeleri de olan eser, *es-Sihâh* üzerine yapılan ilk çalışma olmasıyla ayrı bir öneme sahiptir.²⁷ Sözlük maddelerinin diziminde aynı yöntemi takip eden eserlerden bir diğeri, Ebu'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaḥşerî'nin (ö. 538/1144) bir mecaz sözlüğü olarak kaleme aldığı *Esâsu'l-Belâğa*'dır.²⁸ Zemaḥşerî'nin bu esere verdiği önem, ilgili dizimi bir ekol haline getirmişse de²⁹ Bermekî'nin zaman dizinsel olarak önce oluşu, eserinin bir müstedrek olarak kabul edilmesiyle birlikte bu ekol konusundaki öncülüğün Zemaḥşerî'ye ait olmaması gerektiğini göstermektedir.³⁰

Kelimelerini kökün son harfine göre dizimleyen sözlükler, alfabetik sözlükler içerisinde oldukça yaygın bir konuma sahiptir. el-Bendenîcî'nin (ö. 284/897) çalışmanın ileriki başlıklarında detaylandırılacak olan *Kitâbu't-Takfiye*'si de bu ekolün ilk örneğidir. Öte yandan, günümüze ulaşmayan ve İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) ait olduğu iddia edilen *et-Takfiye* isimli bir başka eser, bu yöntemin öncülüğü hakkında kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Ancak bu konudaki tartışmanın eksenini, elimizde olan eserler üzerinde ve Bendenîcî ile sonrası hakkında yoğunlaşmaktadır.³¹ Bu çalışma, Bendenîcî'nin bu yöntemi ilk kez kullanan dil bilimci olduğu savını önceleyerek, hakim görüşlerin üzerinde yoğunlaştığı İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî'nin (ö. 350/961) *Dīvanu'l-Edeb*'i ile Fârâbî'nin yeğeni İsmâîl b. Ḥammâd el-Cevherî'nin *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye* eserlerinin söz konusu ekoldeki konumunu aktaracaktır. Dolayısıyla bu başlık altında yalnızca söz konusu iki eser ve sonraki eserler hakkında genel bilgiler verilecektir. Zira Bendenîcî sonrası ilk iki asırda *taḳfiye* yöntemini sözlük yazımında uygulayan iki isim Fârâbî ve Cevherî'dir.³² Diğer başlıklarda ise ekol öncülüğüne dair savlar tartışılacaktır.

Sözlük maddelerinin son harf dikkate alınarak sıralandığı bu ekolün hicri 3. asır itibarıyla yaygın hale gelmesi birtakım sebeplere dayanmaktadır.

²⁶ Hüseyin Elmalı, "Mu'cemü mekâyîsi'l-luga," *DİA*, 30:345.

²⁷ Ahmed 'Abdulğafür 'Atṭâr, *Muḳaddimetu's-Şihâh*, 167.

²⁸ Durmuş, "Sözlük," *DİA*, 37:399.

²⁹ Hüseyin Naşşâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, 549-553.

³⁰ 'Atṭâr, *Muḳaddimetu's-Şihâh*, 167.

³¹ Naşşâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, 158.

³² Naşşâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, 158-159.

Bunlar arasında; düz yazıda *seci'*, şiirde ise *ḳāfiye* ismi verilen sanat sisteminin gerektirdiği kelime dizim düzeninde uygun bir başvuru kaynağı niteliği taşıması, son harfin şiirsel değeri nedeniyle Arap olmayanların kelime arayışlarında kolaylık sağlaması ve Arap dilinde son harfin ekleme alanı olmaması nedeniyle daha tutarlı bir tarama imkanı sunması gibi nedenler yer almaktadır.³³

Ḳāfiye ekolünün kurucusu Bendenîcî, kelimelerin son harflerini dikkate alırken, ilk harflerine dair hiçbir ayırım gözetmemiştir. Ancak Bendenîcî sonrasında, *ḳāfiye* yöntemi üzere yazılmış sözlükler özelinde farklı gelişim evreleri geçirmekle birlikte zikredilmesi ve açıklanması gereken bir konu da *bāb* ve *faşl* sistemidir. Bu sisteme göre kelimelerin son harflerine *bāb*, ilk harflerine ise *faşl* ismi verilmiştir.³⁴ İlgili sistemin ilk kez uygulandığı *Dīvānu'l-Edeb*; isimlerde kalıp, fiillerde ise türleri alfabetik düzene göre sıralamıştır. “Sālīm, mişāl, ecvef, muḍā'af, mehmüz ve nāḳış” olmak üzere kelimelerin altı başlıkta sınıflandırıldığı eser, isim ve fiil sınıflandırmalarıyla da morfolojik bir değere sahiptir.³⁵ *es-Şihāh* ise üç asır boyunca geçerli ve üstün görülmüş, sonraki sözlükler için ciddi bir ilham kaynağı olmuştur.³⁶ Kendisinden önceki sözlüklerde kelime bulmanın güçlüklerini nispeten ortadan kaldıran *es-Şihāh*, kelimelerinin *sahih*, *faşih* ve *meşhūr* nitelikte olmasıyla Arapça sözlük tarihinde kilometre taşı kabul edilmiştir. Eser, 28 *bāb* ve 16 ile 28 arasında farklılık gösteren *faşıldan* meydana gelmektedir. Bu ekole ait diğer eserler arasında; *es-Şihāh*'ın eleştirilerek üzerine eklemelerin yapıldığı ve birçok kelimenin ihmal edildiğinden hareketle sert bir tutumun hakim olduğu Fîrüzābādî'nin (ö. 817/1415) *el-Ḳāmūsü'l-Muḥiṭ*'i³⁷, içerik zenginliği ve detaylı açıklamalarıyla önemli bir yere sahip olan İbn Manzūr'un (ö. 711/1311) *Lisānu'l-'Arab*'i³⁸ ve *el-Ḳāmūsü'l-Muḥiṭ*'in tashihi, tenkidi ve şerhi olan ve günümüze ulaşanlar arasında en hacimli Arapça sözlük olarak kabul edilen *ez-Zebidî*'nin (ö. 1205/1790) *Tācu'l-'Arūs*'u³⁹ yer almaktadır.

³³ Naşşār, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, 159-160; Hulusi Kılıç, “Tâcü'l-luga,” *DİA*, 39:356-357; Aḫmed b. el-'Abbās b. el-Cilālî eş Şerḳāvî İḳbāl, *Mu'cemu'l-Me'âcim*, 216.

³⁴ İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, “Fi'l-Ḳavâfi ve Kitābu't-Taḳfiye,” 332.

³⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî,” *DİA*, 12:164.

³⁶ Haywood, *Arabic Lexicography*, 77.

³⁷ Şiddîk Ḥasan Ḥân, *el-Bulḡa fi Usûli'l-Luḡa*, 144-145.

³⁸ Hulusi Kılıç, “Lisânü'l-'Arab,” *DİA*, 27:195.

³⁹ Michael G. Carter, *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, 106; İsmail Durmuş, “Zebidî,” *DİA*, 44:169.

1. Ebū Bişr el-Bendenîcî

Günümüze ulaşan tek eseri *et-Taḳfiye* olan el-Yemān b. Ebi'l-Yemān Ebū Bişr el-Bendenîcî, dil bilgini ve şairdir.⁴⁰ Fars toplumunda yetki sahibi köylü önderi anlamına gelen⁴¹ *dihkân*lardandır.⁴² Hicri 200 yılında görme engelli olarak dünyaya gelmiş; 284 yılında da vefat etmiştir. Bendenîcî; Irak'ta bir bölge ismi olan⁴³, Ḥamza el-İşfehānî (ö. 4/10. yüzyıl) tarafından "Vendenîkân" isminden muarreb olduğu kaydedilen⁴⁴ ve günümüzde de "Mendeli" ismi ile anılan Bendenîceyn'de büyümüştür. Mendelî ise Irak-İran sınırına yakın bir bölge olan ve Diyālâ ilinin başkenti Ba'ḳūba şehrine 93 kilometre uzaklıkta bir ilçe merkezidir.⁴⁵

Ezberlediği şiir ve edebiyat kitaplarının yanı sıra; büyüdüğü bölgede, 'Alî b. Muğîra'nın (ö. 232/847) kitaplarından ezberlediği rivayet edilen ilimler ile "Bir mecliste *ğarîb* ifadeleriyle birlikte 150 şiir beyti ezberledim." sözü, Bendenîcî'nin büyüdüğü bölgede başlayan serüveni sonucu elde ettiği ilmi yeterliliği göstermektedir.⁴⁶ Bendenîcî, ilerleyen dönemlerinde Bağdat'a gitmiş; burada, Aşma'î'nin yeğeni olan Ebū Naşr Aḥmed b. Ḥatîm el-Bâhilî'nin de (ö. 231/846) aralarında olduğu dönemin büyük alimleri ile karşılaşmış; Muḥammed b. Ziyād el-A'râbî'den (ö. 232/847) dersler almıştır. Ayrıca İbnu's-Sikkîṭ (ö. 244/858), Riyâşî (ö. 257/871) ve Ziyādî (ö. 249/863) ile görüşüp onlara birçok kitabı ezber yoluyla aktarmıştır. Ebū Bişr'in günümüze ulaşan eseri *Kitābu't-Taḳfiye*, ulaşmayan ancak biyografi eserlerinde yalnızca ismi geçen eserleri ise *Me'āni's-Şi'r* ile *Kitābu'l-'Arūd'*dur.⁴⁷

Bendenîcî'nin Bendenîceyn, Basra, Bağdat ve Samerra olmak üzere dört bölgede, kendilerinden eğitim aldığı hocaları bulunmaktadır. Bunlardan kaynaklarda ismi geçenler; Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Ziyād el-'Arâbî (ö. 231/845), Ebū Naşr Aḥmed b. Hâtîm el-Bâhilî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muğîra el-Eşrem (ö. 232/846), Ebū Yûsuf Ya'ḳub b. İshâk es-Sikkîṭ, Ebū İshâk İbrâhîm b. Sufyân ez-Ziyādî, Ebu'l-Faḳl el-'Abbās b. el-Ferec b. 'Alî b. 'Abdillāh er-Riyâşî el-Luğavî olmak üzere altı dil ve edebiyat alimidir.⁴⁸ Kaynaklarda,

⁴⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 122.

⁴¹ Eddî Şîr, *el-Elfâzu'l-Fârisiyyetu'l-Mu'arreb*, 68.

⁴² es-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 29:26; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Ṭabaḳâti'n-Nahviyyine ve'n-Nuḥât*, 2:352.

⁴³ Ebū 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâ'i'l-Bilād ve'l-Mevâdî'*, 1:281.

⁴⁴ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1:499.

⁴⁵ Ḥalîl İbrâhîm el-'Aṭiyye, "Muḳaddime," 10.

⁴⁶ es-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 29:26.

⁴⁷ es-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 29:26.

⁴⁸ el-'Aṭiyye, "Muḳaddime," 19.

Bendenīcī'nin öğrencilerine dair bir bahis bulunmamaktadır. Ancak elimize ulaşan tek eseri olan *et-TaĶfiye*'nin öğrencileri aracılığıyla bize ulaştığı kuvvetle muhtemeldir. Zira müellifin gözlerinin görmüyor olması, öğrencilerinin olması ihtimali de dahil olmak üzere eseri biri ya da birilerine yazdığını doğrular nitelikte bir bilgidir. Ayrıca eser içerisinde “Bu şiiri bana Ebū Bişr [Bendenīcī'nin künyesi] söyledi” ya da “Ebū Bişr şöyle dedi” ifadeleri de bu durumu kanıtlamaktadır.⁴⁹

Kaynaklarda yer alan bilgiler, Bendenīcī'nin babasından miras aldığı pek çok bahçe ve arazisi olduğunu, bunları satıp ilim yolunda harcadığını belirtmektedir. Tabakat kitaplarında Bendenīcī'nin baba ya da dedesinden söz edilmemesi; Fars kökenli olması ve Araplarda olduğu gibi baba ve dede zikrine önem verilmemesi ile gerekçelendirilmektedir. Zira Fars kökenli olan babası anılmak istenmemiş ya da babası da bu künye ile anıldığından ismi zikredilmemiştir.⁵⁰ Vefat tarihi olarak 284 yılı üzerinde görüş birliğine varılmış olsa da nerede vefat ettiğine dair bir veri bulunmamaktadır. Ancak uzun bir süre Bağdat'ta kalması, vefatının da büyüdüğü bölgede gerçekleşmesi ihtimalini güçlendirmektedir.⁵¹

1.1. *Kitābu't-TaĶfiye*

Eser, yazarı tarafından “bilim ve edebiyat ehli için kaçınılmaz bir kaynak olma” arzusuyla kaleme alınmıştır. Esere bu ismi vermesinin sebebi ise kelimelerin yalnızca son harflere göre dizilmiş olmasıdır.⁵² Bendenīcī, sözlüğünü yazarken benimsemiş olduğu *Ķāfiye* sistemi hakkında; sözlük oluşturmada ana unsur olan kelimelerin, *faşih* ve *ĵarīb* fark etmeksizin ‘elif, bā, tā, sā’ ile başlayan harflerden meydana geldiğini; dolayısıyla kelimelerin bu harflerle sonlandığının farkına vardığını; böylece hatırlayabildiğince kelimeleri topladığını belirtmektedir. Ayrıca bu derleme sonucu ortaya çıkan ürünün belirli bir sisteme sahip olmaması durumunda, çok bilinmeyen kelimelerin bulunmasında zorluk yaşanacağı fikrinden hareketle, taramayı sözlük danışanına kolay kılmak adına ardışık ve bağdaşık bir yöntem üzere kaleme aldığını vurgulamaktadır.⁵³

Kelimelerin son harfi dikkate alınarak hazırlanan *et-TaĶfiye*, son harfi aynı kelimelerin tamamını tek bir başlık altında vermemiştir. Farklı kelime kalıpları farklı alt başlıklar altında yer almış, her bir alt başlığa da *Ķāfiye* ismi

⁴⁹ el-'Atiyye, “MuĶaddime,” 21.

⁵⁰ el-'Atiyye, “MuĶaddime,” 9.

⁵¹ el-'Atiyye, “MuĶaddime,” 14.

⁵² el-'Atiyye, “MuĶaddime,” 36.

⁵³ el-Bendenīcī, *Kitābu't-TaĶfiye fi'l-Luġa*, 36.

verilmiştir. Örneğin; "الْقَيْبُ" kelimesini arayan bir sözlük danışanın, "ب" harfi üst başlığındaki "فَعْلُ" kalıbını içeren *ḳāfiye* alt başlığını bulması gerekmektedir. Ancak bu iki kategori dışında bir düzen bulunmamaktadır.⁵⁴ Öte yandan bu durum; hareke ya da tekil-çoğulluk yönünden farklı kelimelerin aynı başlık altında toplanmış olmasına yol açmıştır. Örneğin; إهَاب, رَغَاب, رَجَاب ve جَنَاب kelimleri hareke ve tekil-çoğulluk bakımından birbirlerinden farklı özelliklere sahiptir. Zira جناب kelimesinin ilk harfi fetha hareketli iken diğerlerinin ilk harfi kesra hareketlidir. Ayrıca إهَاب ve جناب kelimleri tekilken رَغَاب ve رَجَاب kelimleri çoğuldur.

Bendenîcî, sıhhatinde şüphe bulunmayan *faşih* kelimleri toplamıştır. Bu yönüyle *Kitābu'l-Cīm*'den, bunu yaparken *musta'mel* ve *muḥmel* kelimleri de ekleyerek potansiyel söz varlığı tespiti gibi bir amaç edinmeyerek de *Kitābu'l-'Ayn*'dan farklı bir noktada konumlanmaktadır.⁵⁵

et-Takfiye'yi el yazması olarak bulan kişi Ḥamed el-Cāsir'dir (ö. 2000). Eseri inceleyerek, Arap leksikolojisindeki yerine ilişkin görüşlerini editörü olduğu ve halen yayın hayatına devam eden *Mecelletu'l-'Arab* dergisinde aktarmıştır. Cāsir, derginin 1967 yılı sayısındaki makalesinde, bulduğu el yazması nüsha hakkında; 271 varakta 542 sayfa halinde olduğunu, her bir sayfada 15 satır bulunduğunu ve güzel bir *neshī* hatta sahip olduğunu belirtmektedir. el-Cāsir'in aktardığına göre; pek çoğu tam hali ile yazılan kelimelerin bulunduğu başlıklar ise satırın tamamını kaplayacak ölçüde geniş bir şekilde yazılmıştır. Hicri 591 yılının cumartesi gününe denk gelen zilhiccenin yirminci gününde tamamlanan istinsahın müstensihî, 'Alī b. 'Alī b. Aḥmed b. Rıdā b. Muslim'dir. Müstensihînin Cemel Vak'asına ilişkin bir yorumu nedeniyle şîr' görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Elimizde bulunan bu nüshanın kaynağı ise İbn Ḥāleveyh'e (ö. 370/980) ait olmalıdır.⁵⁶ Eseri el yazması olarak bulan Cāsir, eserin tahkikini yapmak üzere bulduğu nüshayı Ḥalīl İbrāhīm el-'Aṭiyye'ye (ö. 1998) emanet etmiştir. İlgili nüsha günümüzde de Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 04670 numarası ile kayıtlıdır.⁵⁷

⁵⁴ el-'Aṭiyye, "el-Bendenîcî ve Mu'cemuhu't-Takfiye fi'l-Luġa," 200.

⁵⁵ el-'Aṭiyye, "el-Bendenîcî ve Mu'cemuhu't-Takfiye fi'l-Luġa," 202.

⁵⁶ Ḥamed el-Cāsir, "el-Cevherī Leyse Muḥkemā Menhecî't-Takfiye fi'l-Mu'cemi'l-'Arabî," 582-587.

⁵⁷ "Kitābü't-Takfiye." Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/206441> (20.08.2023).

2. Arap Sözlükçülüğünde “Kāfiye” Ekolünün Başlangıcı Hakkındaki Done ve Değerlendirmeler

Arap leksikolojisi alanında çalışan bilim insanı ve araştırmacılar, alfabe odaklı sözlük dizim türlerinden biri olan *kāfiye* ekolünün kurucusu hakkında üç farklı görüşe sahiptir. Öncelikle, ilgili ekol kuruculuğu ile kastedilenin, “tarihsel zaman içerisinde geçen olayların, öncelik ve sonralıklarına göre belli bir zamansal sıra ile verilmesi” şeklinde tanımlandığı üzere⁵⁸ *kronolojik* olarak sözlüğünü bu yöntemle ilk yazanın kim olduğu sorusunda yattığı bilinmelidir. Kanaatimizce; konumuz etrafında şekillenen tartışma ve çıkarımlar ise öncelik-sonralık yerine yöntemin basit-gelişmiş olarak kullanılması ve sözlüğün yazım amacı ile ilgilidir. Bu bağlamda, tespitlerimize göre ileride detaylandırılacak başlıkların dışında, eksen nitelikte incelenmesi gereken bir alan daha bulunmaktadır. Bu alan, Mısır asıllı Yahudi yazar Sa’id b. Yüsun el-Feyyūmī’nin (ö. 331/942), İbrani şiirine dair veriler de barındıran ve iki bölümden oluşan *Sefer ha-Agron* isimli İbranice sözlüğüdür. Ancak çalışmamız için önemi haiz konu, bu sözlüğün ikinci bölümünde kelimelerin son harfleri temel alınarak dizimlenmiş olmasıdır. Cevherī’nin bu sözlüğün varlığı hakkında bilgi sahibi olup olmadığı ya da içeriğinden esinlenip esinlenmediği konusu bilinmezliğini korumaktadır. Günümüze, yaklaşık olarak dörtte biri ulaşan bu sözlük çalışması, ilk 4 asrın Arap dili sözlükleri ile benzerlik ve farklılık yönlerinin belirlenmesi için incelemeye değerdir.⁵⁹ Ayrıca tarihi belirsiz olan, dolayısıyla da Cevherī’ye kronolojik yakınlığı bilinmeyen Sanskritçe sözlüklerde, son ünsüz harfe göre yapılan dizimlerin bulunduğu belirtilmektedir.⁶⁰ Ancak bu bilgilerin tarihsel belirsizliği ile pek çoğunun günümüze -tam olarak- ulaşmamış olması; Bendenīcī, Fārābī ve Cevherī olmak üzere üç Arapça sözlük sahibi bilgini öne çıkarmaktadır.⁶¹

2.1. Bendenīcī’nin Kāfiye Ekolünün Kurucusu Olduğu İddiası

Arapça linguistik ve leksikoloji alanının bazı modern dönem temsilcileri, kelimeleri son harflerine göre sıralayan ilk sözlük yazarının Bendenīcī olduğunu savunmaktadır. Bu alimler arasında; eseri keşfeden Hamed el-Cāsir, tahkik eden Hālīl İbrāhīm el-‘Aṭiyye, modern dönemin önde gelen Arap dili ve edebiyatı alimi İbrāhīm b. Aḥmed b. Rāşid es-Sāmerrā’ī (ö. 2001) ile

⁵⁸ Ahmet Şimşek, “Kronoloji ve Zaman Algısı,” 77.

⁵⁹ Haywood, *Arabic Lexicography*, 65-66; Ömer Faruk Harman, “Sa’id b. Yüsun el-Feyyūmī,” *DİA*, 12:519.

⁶⁰ Arthur Berriedale Keith, *A History Of Sanskrit Literature*, 414.

⁶¹ ‘Ubeyd İsmā’īl, “Riyadetu Medraseti’l-Kāfiye,” 38.

Mısırlı düşünür ve yazar ‘Abduşşabūr Şāhīn (ö. 2010) yer almaktadır. Diğer taraftan, Carl Brockelmann’ın yazarı olduğu ve Arapça yazma eserler literatürü özelinde İslam kültür tarihine ilişkin ünlü bir eser olan⁶² *Geschichte der Arabischen Litteratur* ve benzer kitaplarda *et-Taḳfiye*’nin anılmamış olması, onun Arapça sözlük tarihindeki yerine halel getirmemelidir. Zira yalnızca ülkemizde bir ciltte birden fazla risalenin bulunduğu ciltler dışarı tutulduğunda bile 300.000’in üzerinde yazma eserin bulunduğu belirtilmektedir.⁶³ Durum böyleyken dünya sahinde tüm yazma eserlerin gün yüzüne çıkmış olması mümkün görünmemektedir.

Cāsir’in konuyla ilgili görüşleri, eseri keşfeden kişi olması nedeniyle ayrı bir önemi haizdir. O, Cevherī’nin *eş-Şihāh*’ının, -yazarı, ön sözünde ilk olduğunu iddia etse de *kāfiye* isminde yeni bir dizim metodu geliştirdiğine karşı çıkmaktadır. Bu görüşünü de Cevherī’den en az yüz yıl önce yaşayan bir dil aliminin bu metodu uygulamış olduğuna dayandırmaktadır. Bu alim de el-Yemān b. Ebi’l-Yemān Ebū Bişr el-Bendenī’den başkası değildir.⁶⁴

Eserin bu çalışma tarihi itibarıyla tek tahkikinin sahibi Ḥalīl İbrāhīm el-‘Aṭiyye’nin ekol kuruculuğu hakkındaki görüşleri, tahkik çalışması ve tahkik sırasındaki taramaları nedeniyle dikkate alınmalıdır. O, Bendenī’yi bu yöntemi ilk kullanan kişi olması nedeniyle ekol kurucusu olarak kabul ederken Bendenī’nin *bāb* ve *faşl* sistemini uygulamamış olmasına da dikkat çekmektedir. Ancak ona göre ilgili sistemin uygulanmaması, yöntemi ilk kez kullanmış olmasından bağımsız bir veridir.⁶⁵

İlimli bir yaklaşım benimseyen Sāmerrā’î; Bendenī’nin ilk oluşunu kabul etmekle birlikte, Cevherī’nin *eş-Şihāh*’ı ile karşılaştırılmasının doğru olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre iki eser arasındaki kapsam farkı, karşılaştırılmalarını engeller niteliktedir. Çünkü *et-Taḳfiye*, kāfiye paydasında birleşen kelimeleri, ilk harfleri dikkate almadan bir araya getirirken; *eş-Şihāh*, kelime kalıplarını dikkate almadan ilk ve son harfleri gözetmektedir. Sāmerrā’î, bu veriye dayanarak, *et-Taḳfiye*’nin ekol içerisindeki ilk eser olduğunu kabul etmekle birlikte kapsamı nedeniyle tematik bir sözlük olduğunu ifade etmektedir. Ona göre *et-Taḳfiye*, hafızada

⁶² Mehmet Kanar, “Geschichte der Arabischen Litteratur,” *DİA*, 14:35-36.

⁶³ “Türkiye’de ne kadar el yazması eser vardır?” Kültür ve Turizm Bakanlığı, <https://www.ktb.gov.tr/TR-132687/turkiyede-ne-kadar-el-yazmasi-eser-vardir.html> (28.08.2023).

⁶⁴ el-Cāsir, “el-Cevherī Leyse Mubtekira Menhecī’t-Taḳfiye fi’l-Mu’cemi’l-‘Arabī,” 577-580.

⁶⁵ el-‘Aṭiyye, “el-Taḳfiye fi’l-Luġa li’l-Bendenī: Menhecuhū ve Meşādiruhū,” 301; el-‘Aṭiyye, “el-Bendenī ve Mu’cemuht-Taḳfiye fi’l-Luġa,” 194.

yer alan kelimelerin tamamını esere almayı amaçlamamış, belirli özelliklere sahip kelimeleri özel bir amaç uğrunda toplamıştır.⁶⁶

et-Takfiye, hakkında yapılan çalışmalarda ilk olarak *eş-Şihāh* ile karşılaştırılmıştır. Ancak kronolojik olarak *eş-Şihāh*'in da gerisinde olan Fārābî'nin *Dīvanu'l-Edeb*'i de ilgili karşılaştırmada yer almıştır. 'Aṭiyye, *et-Takfiye* ile *Dīvanu'l-Edeb* arasındaki karşılaştırma konusunda Fārābî'nin *et-Takfiye*'nin varlığını bilip bilmediği konusu üzerinde durmaktadır. *Dīvanu'l-Edeb*'in ön sözünde, dilin söz varlığını toplama amacıyla geçmişte pek çok kitap yazıldığı bilgisi yer alsa da⁶⁷ hiçbir alim ismine yer verilmemiş olması bu şüpheyi desteklemektedir.⁶⁸ Akla ilk gelen, bu yöntemi uygulamada Cevherî'nin, dayısı Fārābî'den etkilendiği şeklinde olsa da Fārābî'nin de eserinin ön sözünde "ilk" olduğunu açıklamaması; kelimelerin dizim yöntemi değil kelimedeki kök harflerin türüne göre sınıflandırma yönteminde ilk olduğuna işaret ediyor olmalıdır.⁶⁹

2.1.1. Bendenîcî Öncesi *Kāfiye*

Çalışmamızın iddiası Bendenîcî'nin kronolojik öncülüğü olsa da, *kāfiye* ekolü, Bendenîcî öncesini de ilgilendirmektedir. Çünkü hicri 2 ve 3. asırlar, Hālil b. Aḥmed ile başlayan Arapça sözlük yazımının devamı niteliğindeki eserler için uygun bir zaman olarak görülebilir. Söz gelimi İbn Kuteybe'nin de *et-Takfiye* adında bir eserinin olduğu, fakat günümüze ulaşmadığı iddia edilmektedir.⁷⁰ İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995); bu eserin 3 bölümünü gördüğünü, bu 3 bölümün 600 sayfadan oluştuğunu, iki bölümün ise eksik olduğunu belirtmekte; hakkında soru sorduğu hattatların eserin eksik olan bölümlerinin bulunduğunu, bununla birlikte Bendenîcî'nin *et-Takfiye*'sinden daha görkemli ve kapsamlı olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.⁷¹ Öte yandan 'Aṭiyye, İbnu'n-Nedîm'in İbn Kuteybe'ye ait bir başka eser olan *Cāmi'u'l-Fıkh*'ı, ف, ق ve ؤ harflerindeki lafız benzerliği nedeniyle "takfiye" ismi ile zikrettiğini savunmuş; Bendenîcî ve *et-Takfiye*'sine ilişkin yeterince bilgisinin olmadığını söyleyerek Bendenîcî öncesinde *kāfiye* yöntemini

⁶⁶ es-Sāmerrā'i, "Fi'l-Ḳavāfi ve Kitābu't-Takfiye," 331-332.

⁶⁷ el-Fārābī, *Dīvanu'l-Edeb*, 1:72.

⁶⁸ el-'Aṭiyye, "Niẓāmu'l-Ḳavāfi fi'l-Mu'cemi'l-'Arabī beyne'l-Cevheri ve'l-Bendenîcî ve'bni Kuteybe," 9-12.

⁶⁹ Remzî Ba'lebekkî, *et-Turāsu'l-Mu'cemiyu'l-'Arabī mine'l-Ḳarni's-Ṣāni ḥatte'l-Ḳarni's-Ṣāni 'Aşera li'l-Hicra*, 527-528.

⁷⁰ Naşşār, *el-Mu'cemu'l-'Arabī*, 158.

⁷¹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 115-116.

aktarımı, Bendenîcî'de iki farklı *kāfiye* alt başlığında verilmiştir.⁷⁶ Aşağıdaki tabloda *İşlāḥu'l-Manṭıḳ* ile *et-Taḳfiye* arasındaki benzer yönler, anlatılan verileri okuyucu zihninde daha anlamlı kılmaktadır:

ÖRNEKLEM BAŞLIĞI		İBNU'S-SİKKİT (İşlāḥu'l-manṭıḳ)	BENDENİCİ (et-Taḳfiye)	AÇIKLAMA
Kelime Kalıbı	Kelimenin Son Harfi			
فَعْل	ح	نرح - طرح - فلح - طلح - صبح - 77 صرح - نضح - قرح	نرح - طرح - فلح - طلح - صبح - صرح - نضح - قرح - ذبح - سمح - كبح - نبح - ضبح - 78 فتح...	Bendenîcî, aynı sıraya ve kelimelere sahip olsa da daha fazla kelime aktarmıştır.
	ع	نرع - شرع - قمع - طبع - ضرع - فرع - ضبع - قرع - جرع - صدع - سلع - قلع - جزع - ضلع - 79 نزع	ذرع - شرع - قمع - طبع - ضرع - فرع - ضبع جرع - صدع - سلع - قلع - جزع - ضلع - نزع - قطع - سمع 80 ربع...	Bu satırın Bendenîcî sütununda فَرَع kelimesi eksik gibi görünse de, فَعْل başlığı altında verilmesi, bunun yazar ya da müstensih hatası olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Bendenîcî, İbnu's-Sikkî't'in kelimelerinden sonra eklemelerde bulunmuştur.

⁷⁶ Remzî Ba'lebekkî, *et-Turāşu'l-Mu'cemîyyu'l-'Arabî*, 529-530.

⁷⁷ İbnu's-Sikkî't, *İşlāḥu'l-Manṭıḳ*, 65-66.

⁷⁸ el-Bendenîcî, *Kitābu't-Taḳfiye fi'l-Luġa*, 277-278.

⁷⁹ İbnu's-Sikkî't, *İşlāḥu'l-Manṭıḳ*, 38-40.

⁸⁰ el-Bendenîcî, *Kitābu't-Taḳfiye fi'l-Luġa*, 530-531.

	ط	فرط - شرط - خرط - خبط - لقط - قَطْ - حبط - نفط - مرط لبط - ابط - ربط - عبط... ⁸²	فرط - شرط - خرط خبط - لقط - قَطْ - حبط - نفط - مرط لبط - ابط - ربط - عبط... ⁸²	İbnu's-Sikkīt, ط harfi için bu satırdakilerle yetinmiş, Bendenîcî ise aynı sıralamadan sonra diğer kelimelerle devam etmiştir.
	ن	قرن - غبن - حزن - عجن - فنّ - سنّ - سفن ⁸³	قرن - نَنْ حتن - غبن - حزن... ⁸⁴	Bendenîcî, ilgili kelimelerin bir kısmını almamış, bazılarının da arasına başka kelimeler eklemiştir.

Tablo 1: İbnu's-Sikkīt ile Bendenîcî'nin Eserlerinin Benzerlikleri⁸⁵

Bendenîcî, İbnu's-Sikkīt'ten kayda değer alıntılar yapmasına karşın eserinde ismini anmamıştır. Fakat bu durum, Bendenîcî'nin kibri veya korkusu yerine -özellikle فَعَلَ ve فَعْلٌ vezinlerinde- İbnu's-Sikkīt'ten edindiği yöntemi eserinin tamamında uygulamasıyla açıklanmalıdır. Çünkü *kāfiye* alt başlıklarıyla, kelime dağarcığı ve vezin açısından *İslāhu'l-Mantıq*'ı oldukça aşmıştır. Bendenîcî'nin kaynakları arasında tespit edilen isim zenginliği ve niteliği de buna işaret etmektedir.⁸⁶ *et-Takfiye*'nin ana başlıklarının çoğunun فَعْلٌ ve فَعْلٌ vezinleriyle başlıyor olması da *İslāhu'l-Mantıq* ile olan ilişkisini doğrular niteliktedir.⁸⁷ Netice itibarıyla, müstakil bir sözlük çalışması olmasa da dizim yöntemi bakımından son harfin dikkate alınmasının, Bendenîcî öncesine uzandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbnu's-Sikkīt'in vefatının, Bendenîcî'nin vefatından 40 yıl önce olması, aralarındaki

⁸¹ İbnu's-Sikkīt, *İslāhu'l-Mantıq*, 58.

⁸² el-Bendenîcî, *Kitābu't-Takfiye fi'l-Luġa*, 509-510.

⁸³ İbnu's-Sikkīt, *İslāhu'l-Mantıq*, 47-48.

⁸⁴ el-Bendenîcî, *Kitābu't-Takfiye fi'l-Luġa*, 646-647.

⁸⁵ Daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Emre Özdoğan, *el-Bendenîcî'nin Kitābu't-Takfiyesi ve Sözlükbilim Açısından Değeri*, 104-108.

⁸⁶ Bendenîcî'nin kaynakları hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Emre Özdoğan, *el-Bendenîcî'nin Kitābu't-Takfiyesi ve Sözlükbilim Açısından Değeri*, 115-133.

⁸⁷ Remzî Ba'lebekkî, *et-Turāşu'l-Mu'cemîyyu'l-'Arabî*, 530-531.

hoca-öğrenci ilişkisi ve Bendenîcî'nin İbnu's-Sikkî't'in kelime sıralamasına yaptığı ekler bu konuda birer delil olarak değerlendirilebilir.⁸⁸

2.2. Cevherî'nin *Ķāfiye* Ekolünün Kurucusu Olduğu İddiası

Sözlüğünü *ķāfiye* yöntemi üzere düzenleyen ilk ismin Cevherî olduğu görüşü, savunucuları tarafından keskin ve net bir dille ifade edilmektedir. Bu isimler arasında; Cevherî'nin *eş-Şihāh*'ını tahkik eden Aḥmed b. 'Abdilgāfūr b. Muḥammed Nūr 'Atṭār (ö. 1991) ve modern dil bilimi araştırmalarının öncüsü kabul edilen İbrāhīm Enīs Aḥmed⁸⁹ (ö. 1997) yer almaktadır. Öte yandan, detayları bir sonraki başlıkta verilecek olan ve Fārābî'nin kurucu olduğunu savunan Aḥmed Muḥtār 'Umer'in (ö. 2003) görüşleri ile oldukça net bir dille Cevherî'nin kurucu olduğunu savunan 'Atṭār'ın söz birliği ettikleri konu, Bendenîcî ile Cevherî'nin yöntemi uygularken farklı amaçlar taşımalarıdır.

'Atṭār, *ķāfiye* ekolünün kuruculuğu konusunda Cevherî lehinde ön kabul odaklı bir yaklaşım benimsemektedir. Zira Bendenîcî ile aralarındaki kapsam ve yöntem farkını dikkate almayanlara şaşırıldığını, daha da ileri giderek Bendenîcî'nin sözlük yazımından anlamadığını oldukça sert ve net bir dille ifade etmektedir. Çünkü ona göre, *et-Takfiye* yalnızca şairlere özel olarak tasarlanmış bir kitaptır. Ayrıca Cāsir ile 'Atiyye başta olmak üzere Bendenîcî'nin öncülüğünü savunan isimler hakkında, bu görüşü savunmanın yakışık almadığını belirtmektedir.⁹⁰ Bununla birlikte, Bendenîcî ile Fārābî'nin kronolojik öncülüğünü kabul etmektedir. Ancak Bendenîcî'yi söz varlığını toplama amacı gütmemesiyle dışlarken Fārābî iddiasını daha tutarlı görmektedir. 'Atṭār'ın iddiasını güçlendirmek için öne sürdüğü argümanlardan biri de Cevherî dahil, ön sözünde *et-Takfiye*'nin anıldığı bir sözlüğün bulunmamasıdır. Anlaşılan o ki, 'Atṭār, tahkik ettiği *eş-Şihāh*'ı savunmak uğruna, Cevherî'nin Bendenîcî'den haberi olmamasını, kuruculuğuna halel getirecek bir unsur olarak görmemektedir.⁹¹

'Atṭār, Fārābî'nin ekolün kurucusu olduğunu iddia etmenin daha tutarlı bir yaklaşım olacağını savunsa da bu görüşe sahip Alman asıllı oryantalist Fritz Krenkow'a (ö. 1952) karşı gelmektedir. Zira *Dīvanu'l-Edeb* ile *eş-Şihāh*'ın; geçerlik, kapsam ve nitelik yönlerinden ayrıldığını ileri sürmektedir.⁹² Ancak 'Atṭār'ın farklı görüşlere verdiği tepkiler, ilgili eserler

⁸⁸ Remzî Ba'lebekkî, *et-Turāşu'l-Mu'cemîyyu'l-'Arabî*, 534.

⁸⁹ İbrāhīm Enīs, *Delāletu'l-Elfāz*, 243.

⁹⁰ 'Atṭār, "Muḥaddime," 3-5.

⁹¹ 'Atṭār, "Muḥaddime," 5-6.

⁹² 'Atṭār, *Muḥaddimetu's-Şihāh*, 81-82.

arasındaki farklılıklar temelinde şekillenmektedir. Oysa kronolojik öncelik ile nitelik farklılıkları ayrı parametrelerdir. ‘Attâr, daha da ileri giderek Bendenîcî'nin “elif” harfine kalbolmuş “vāv” ve “yā” harflerinin aslını gözetmemesini, kelime bilgisi konusundaki eksikliğine ve söz varlığını aktarma amacı taşımasına; bu görüşünü de *et-Takfiye*'nin alfabetik açıdan düzensiz oluşuna dayandırmaktadır.⁹³ Ancak Bendenîcî'nin Basra ve Kûfe ekolü alimlerinden öğrencilik ettiği isimlerin dil bilimsel yetkinliği, bu iddiayı ironik kılmaktadır. Bendenîcî'nin dil bilimi amaçlı gezileri ve hocaları, Arap dili yapısı hakkında bilgisiz kalamayacağını göstermektedir. Ayrıca günümüze de ulaşan şiirleri, kelime kullanımı ve dil hakimiyeti konusunda oldukça fikir vericidir. O kadar ki amacı ne olursa olsun kâfiye sistemini kullanması, dil hakimiyetinin bizatihi delili sayılabilir. Günümüze ulaşmasa da isimlerinden içeriği anlaşılan diğer iki eseri de bunu desteklemektedir.⁹⁴ ‘Attâr, konu hakkındaki düşüncelerini veciz bir şekilde şöyle sonlandırmaktadır: “İmamın namaza cemaatten sonra gelmesi mihraba geçmesine engel değildir.”⁹⁵ Kanaatimizce bu söz, tartışmanın daha önce belirttiğimiz gibi kronolojiye değil niteliğe dayandığını ispatlar niteliktedir. Zira tartışmanın kilit noktası, sistemin “son harfe” mi yoksa “bâb ve faşl sistemine” mi dayalı olarak tanımlanması gerektiğidir.⁹⁶

2.3. Fārâbî'nin Kâfiye Ekolünün Kurucusu Olduğu İddiası

Alman oryantalist Fritz Krenkow ile Arap sözlük biliminde oldukça seçkin bir konuma sahip olan Mısırlı yazar Aḥmed Muḥtâr ‘Umer (ö. 2003), Fārâbî'nin ekol kurucusu olduğu yönündeki görüş ve iddialarını bir adım ileriye götürerek, Cevherî'nin *eş-Şihâh*'ının Fārâbî'nin *Divānu'l-Edeb*'inden alıntılandığını ileri sürmüştür. Özellikle; yüksek lisans tezi de dahil olmak üzere *Divānu'l-Edeb*'in tahkiki gibi Fārâbî üzerine yoğun çalışmalar yapan Aḥmed Muḥtâr ‘Umer'in görüşlerinin derinlemesine anlaşılması gerekmektedir. Fritz Krenkow'un “*eş-Şihâh*'ta, *Divānu'l-Edeb*'te yer almayan hiçbir kelimenin bulunmadığı” söylemi ise el-‘Atiyye tarafından araştırma yetersizliğine dayandırılmıştır.⁹⁷ Aḥmed Muḥtâr ‘Umer, Fārâbî'nin öncülüğünden çok Bendenîcî'yi karşılaştırmanın dışında bırakma tarafını tutmuştur. Ona göre Bendenîcî; ek harfleri ayırmaması, son harf dışındaki

⁹³ ‘Attâr, “Mukaddime,” 7-9.

⁹⁴ Abdulkâdir ‘Abdulcelil, *el-Medârisu'l-Mu‘cemîyye*, 287.

⁹⁵ ‘Attâr, “Mukaddime,” 15.

⁹⁶ Abdulkâdir ‘Abdulcelil, *el-Medârisu'l-Mu‘cemîyye*, 286.

⁹⁷ Aḥmed Muḥtâr ‘Umer, *el-Baḥşu'l-Luġavî ‘inde'l-Arab*, 224; Fritz Krenkow, “The Beginnings of Arabic Lexicography Till The Time of al-Jauhari, with Special Reference to The Work of Ibn Duraid,” 269; el-‘Atiyye, “Nizāmu'l-Kavâfi,” 8.

harfleri dikkate almaması ve söz varlığını aktarmayı amaçlamaması nedenleriyle, Fārābī karşısında alternatif olamaz. Çünkü Cevherī başlığında da aktarıldığı üzere tartışmanın kilit noktası, sistemin “son harfe” mi yoksa “bāb ve faşl sistemine” mi dayalı olarak tanımlanması gerektiğidir.⁹⁸ İşte Aḥmed Muḥtār ‘Umer de bu sistemin uygulanmadığı bir kitabı ilgili kategoriye dahil etmemektedir. O, Cevherī'nin *eş-Şihāh* ile kavuşmuş olduğu şöhreti, Fārābī aleyhinde haksızlık olarak görmektedir.⁹⁹ Ancak Cevherī'nin ileri düzeyde alıntı yaptığı iddiasının, dönemin hiçbir eserinde söz konusu edilmemesi gibi gerekçelerle reddedildiği de olmuştur.¹⁰⁰

Modern dönem araştırmacılarından Yusrā ‘Abdulḡanī ‘Abdullāh da Fārābī'nin ekol kurucusu olduğunu savunmaktadır. Kendini öncü kabul eden Cevherī'nin bu tutumunu ise, kibirli oluşuna bağlamaktadır.¹⁰¹ Cevherī'nin, vefatına yakın bir zamanda aklını yitirdiği, uçacağını sandığı için ölümünün yere çakılarak gerçekleştiği bilgisi de Cevherī'nin olağan dışı tavrının bir delili olarak kabul edilebilir.¹⁰²

Sonuç

Bir eserin, içinde bulunduğu disiplin tarihindeki konumu, geçmişinden gördüğü etki ile geleceğe sağladığı aktarım dilemması içinde belirlenir. Arapça sözlük yazımı disiplininde yer alan eserlerin konumunu belirlemek de gerek dilin gramer yönü gerekse de söz varlığı yönünün kurumsallaşma sürecini tespit edip doğru anlamlandırmak için ciddi bir önemi haizdir. Üzerinde yeterince çalışılmamış, çalışılsa da hak ettiği tarihsel konum savunulmamış bir eser olan el-Yemān b. Ebi'l-Yemān Ebū Bişr el-Bendenīcī'nin *Kitābu't-Taḳfiye fi'l-Luḡa'sı*, söz konusu değerlendirmenin kritik bir zaman diliminde yer almaktadır.

Hicri 3. asrın dil alimi ve şairi Bendenīcī, yazdığı eserle kelimenin son harfi dikkate alınarak dizimlenen sözlükler içerisinde bir ilktir. Ancak hicri 4. asrın iki dil alimi olan Fārābī ve özellikle Cevherī'nin eserlerinin gördüğü ilgi, Bendenīcī'yi gölgede bırakmıştır. O kadar ki Arapça sözlük yazım tarihini konu edinen bazı eserlerin Bendenīcī'den hiç söz etmediği görülmektedir.

Çalışmamız sırasında ulaştığımız sonuçlar, ekol öncülüğü konusundaki tartışmaların üç noktada yoğunlaştığını göstermektedir. Bunlardan ilki, yeterince tartışılmamış olan Bendenīcī öncesi dönemdir. Özellikle

⁹⁸ ‘Abdulḡādir ‘Abdulcelil, *el-Medārisu'l-Mu'cemiyye*, 286.

⁹⁹ Aḥmed Muḥtār ‘Umer, *el-Baḡsu'l-Luḡavī 'inde'l-'Arab*, 221-224.

¹⁰⁰ ‘Abdussemī Muḥammed Aḥmed, *el-Me'ācimu'l-'Arabiyye: Dirāse Tahliyye*, 81-82.

¹⁰¹ Yusrā ‘Abdulḡanī ‘Abdullāh, *Mu'cemu'l-Me'ācimi'l-'Arabiyye*, 172-173.

¹⁰² es-Suyūṭī, *Buḡyetu'l-Vu'āt fi Ṭabaḡāti'n-Naḥviyyine ve'n-Nuḡāt*, 1:447.

Bendenîcî'nin hocalarından olan İbnu's-Sikkî't'in, söz varlığı aktarımını amaçlamasa da hatalı kullanımlar konusunda bilgi verdiği eseri *İşlâhu'l-Mantık*'in, Bendenîcî'de, sözlük yazımında son harflerin dikkate alınması fikrinin temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Ebû Hânîfe ed-Dîneverî'nin botanik ansiklopedisinde verdiği bilgiler ile İbn Kuteybe'ye ait olan ve sözlük olduğu sanılan bir eserin varlığı, hicri 3. asrın Bendenîcî öncesi dönemini karartmaktadır. Zira ilgili bilgi ile sanı, vefat tarihleri yakın olsa da Bendenîcî dönemi ile öncesinde yaşayan dil bilginlerinin zihin yapısı hakkında fikir vericidir. Dolayısıyla elimizdeki veriler, yazım amacından bağımsız olarak sözlüğünde *kāfiye* sistemini uygulayan ilk ismin Bendenîcî olduğunu göstermektedir.

Tartışmaların yoğunlaştığı ikinci konu, sözlüğün yazım amacıdır. Bendenîcî'nin kelime seçimlerinde izlediği düzen de dahil olmak üzere birçok akli ve nakli delil, *et-Taḳfiye*'nin şairlere kelime bulma kolaylığı amacıyla kaleme alındığını göstermektedir. Ancak amaç farklılığı, o amaç uğrunda gerçekleştirilen çalışmaların niteliğine zarar vermez. Zira “sözlük” kavramı, çeşitli tanımlamalar gereği tematik olarak da ele alınabilen bir türdür. Öte yandan *et-Taḳfiye*'nin varlığı kabul edilirken yalnızca yazım amacından yola çıkılarak öncülüğünün inkar edilmesi, tartışmanın niteliğini ve keskin yaklaşımların niyetini sorgulamaktadır.

Tartışmaların yoğunlaştığı üçüncü konu ise harflerin dizimi sırasında *bāb* ve *faşl* sisteminin uygulanıp uygulanmadığıdır. Ancak bu iddia da öncülükten öte sistemin geliştirilmesine dayalı bir tartışmadır. Dolayısıyla - elimizde olan eser ve verilere göre- *kāfiye* yöntemini ilk kullananın Bendenîcî, *bāb* ve *faşl* sistemini uygulayarak daha nitelikli hale getirenin ise Fārābî olduğu anlaşılmaktadır. İlgili yöntemi, Fārābî ile geliştirilen nitelikli haliyle ele alarak oldukça kapsamlı hale getirip Arap diline dair büyük bir dil birikimi aktaran ve 3 asırlık büyük etkisine ek olarak Arapça sözlük yazımı tarihinde bir devrim kabul edilenin ise Cevherî olduğu yadsınamaz bir bilgidir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

İbrahim Emre Özdoğan %50
Soner Gündüzöz %50

KAYNAKÇA

- ‘Abdullāh, Yusrā ‘Abdulḡanī. *Mu‘cemu’l- Me‘ācimi’l ‘Arabiyye*. Beyrūt: Dāru’l-Cil, 1991.
- ‘Abdulcelil, ‘Abdulḡadir. *el-Medārisu’l-Mu‘cemiyye*. 2. Basım. ‘Ammān: Dāru Şafā’, 2014.
- Aḡmed, ‘Abdussemī. *el-Me‘ācimu’l-‘Arabiyye: Dirāse Taḡlīliyye*. Ḳāhira: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1969.
- el-‘Aṡiyye, Ḥalīl İbrāhīm. “el-Bendenīci ve Mu‘cemuhu’t-Taḳfiye fi’l-Luḡa.” *Mecelletu’l-Lisāni’l-‘Arabī* 17:1 (1979): 194-202.
- el-‘Aṡiyye, Ḥalīl İbrāhīm. “Muḡaddime.” *Kitābu’t-Taḳfiye fi’l-Luḡa*, mlf. el-Yemān b. Ebi’l-Yemān el-Bendenīci, içinde 7-29. Bağdād: Maṡba‘atu’l-‘Ānī, 1976.
- el-‘Aṡiyye, Ḥalīl İbrāhīm. “Nizāmu’l-Ḳavāfi fi’l-Mu‘cemi’l-‘Arabī beyne’l-Cevherī ve’l-Bendenīci ve’bni Ḳuteybe.” *Mecelletu Kulliyeti’l-Ādāb* 10 (1976): 1-20.
- el-‘Aṡiyye, Ḥalīl İbrāhīm. “et-Taḳfiye fi’l-Luḡa li’l-Bendenīci: Menhecuhū ve Meşādiruhū.” *Mecelletu’l-Mevrid* 5:4 (1976): 301-305.
- ‘Aṡṡār, Aḡmed ‘Abdulḡafūr. “Muḡaddime.” *Tācu’l-Luḡa ve Şiḡāhu’l-‘Arabiyye*, mlf. Ebū Naşr İsmā’il b. Ḥammād el-Cevherī, içinde 1-15. Beyrūt: Dāru’l-İlmi li’l-Melāyīn, 1979.
- ‘Aṡṡār, Aḡmed ‘Abdulḡafūr. *Muḡaddimetu’ş-Şiḡāḡ*. 3. Basım. Beyrūt: Dāru’l-İlmi li’l-Melāyīn, 1984.
- Ba’lebekkī, Remzī. *et-Turāşu’l-Mu‘cemiyyu’l-‘Arabī mine’l-Ḳarni’ş-Şāni ḡatte’l-Ḳarni’ş-Şāni ‘Aşera li’l-Hicra*. 1. Basım. Beyrūt: el-Merkezu’l-‘Arabī li’l-Ebhās, 2020.
- el-Bendenīci, el-Yemān b. Ebi’l-Yemān. *Kitābu’t-Taḳfiye fi’l-Luḡa*. Tah. Ḥalīl İbrāhīm el-‘Aṡiyye. Bağdād: Maṡba‘atu’l-‘Ānī, 1976.
- Carter, M. G. “Arabic Lexicography.” *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. ed. Young, M. J. L. – J.D. Latham - Robert Bertram Serjeant, içinde 106-117. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Carter, M. G. “Lexicography, medieval.” *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Meisami, Julie Scott – Paul Starkey, içinde 467-469. Londra: Routledge, 1998.
- el-Cāsir, Ḥamed. “el-Cevherī Leyse MUBtekira Menhecit-Taḳfiye fi’l-Mu‘cemi’l-‘Arabī.” *Mecelletu’l-‘Arab* 1:7 (Nisan 1967): 577-588.
- Çelebi, İlyas. “Sāhib b. Abbād.” *DĪA*, 35:512-515.
- ed-Dineverī, Ebū Ḥanīfe. *Kitābu’n-nebāt*. Beyrūt: Dāru’l-Ḳalem, 1974.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletu’l-Me‘ācimi’l-‘Arabiyye*. Çev. Muḡammed Selīm Nu‘aymī. Bağdād: Dāru’r-Raşīd li’n-Neşr, 1980.
- Durmuş, İsmail. “Muḡammed Murtazā Zebīdī.” *DĪA*, 44:168-171.
- Durmuş, İsmail. “Sözlük.” *DĪA*, 37:398-401.
- Ebū ‘Ubeyd el-Bekrī, ‘Abdullāh b. ‘Abdilazīz b. Muḡammed b. Eyyüb b. ‘Amr. *Mu‘cemu Me’sṡa’cem min Esmā’i’l-Bilād ve’l-Mevāḡi*. Beyrūt: ‘Ālemu’l-Kutub, tsz.
- Elmalı, Hüseyin. “Mu‘cemu Mekāyfi’l-luga.” *DĪA*, 30:345-346.
- Elmalı, Hüseyin. “Tehzībü’l-luga.” *DĪA*, 40:330-331.
- Emīn, Aḡmed. *Ḍuḡa’l-İslām*. Ḳāhira: Maṡba‘atu’l-İ’timād, 1933.
- Enīs, İbrāhīm. *Delāletu’l-Elfāz*. 3. Basım. Ḳāhira: Mektebetu’l-Anglo el-Mışriyye, 1976.

- Eren, Ali Cüneyt. "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9:1 (Ağustos 2009): 129-151.
- el-Fârâbî, İshâk b. İbrâhîm. *Dîvanu'l-Edeb*. Tah. Ahmed Muhtâr 'Umer. Kâhira: Muessesetu Dâri's-Şa'bi li's-Şihâfeti ve't-Ṭibâ'ati ve'n-Neşr, 1974.
- Fleisch, Henri. "İbn Fâris." Çev. Süleyman Tülücü - Mustafa Kaya. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2010): 209-219.
- Fück, Johann. *el-'Arabiyye Dirâsât fi'l-Luğa ve'l-Lehecât ve'l-Esâlib*. Çev. 'Abdulhalim Neccâr. Kâhira: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2014.
- Gündüzöz, Soner. "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları." *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler, içinde 23-77. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- el-Ḥamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrût: Dâru Şâdir, 1977.
- Hân, Şiddîk Ḥasan. *el-Bulğa fi Usûli'l-Luğa*. Kostantiniyye: Maṭba'atu'l-Cevâ'ib, 1879.
- Harman, Ömer Faruk. "Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî." *DİA*, 12:517-519.
- Haywood, John A. *Arabic Lexicography*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- "İbn Ebi'l-Yemân, el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî. Kitâbü't-Takfiye." <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/206441> (16.08.2023)
- İbnu'n-Nedîm, Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İşlâhu'l-Manṭık*. 1. Basım. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2002.
- İsmâ'îl, 'Ubeyd. "Riyadetu Medraseti'l-Kâfiye". *Mecelletu Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye bi's-Şâriḩa* 4 (Mart 2023): 36-41.
- Kanar, Mehmet. "Geschichte Der Arabischen Litteratur." *DİA*, 14:35-37.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "el-Cemhere." *DİA*, 7:323.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İshak b. İbrâhîm el-Fârâbî." *DİA*, 12:163-164.
- Karabela, Nevin. "Cevherî ve Sözlük Bilimine Katkıları." Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu. ed. İsmail Hakkı Göksoy – Nejdet Durak, içinde 631-636. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Keith, Arthur Berriedale. *A History Of Sanskrit Literature*. London: Oxford University Press, 1961.
- Kılıç, Hulusi. "Ebû Amr eş-Şeybânî." *DİA*, 10:98-99.
- Kılıç, Hulusi. "Lisânü'l-Arab." *DİA*, 27:195-196.
- Kılıç, Hulusi. "Tâcü'l-luga." *DİA*, 39:356-357.
- Krenkow, Fritz. "The Beginnings of Arabic Lexicography Till The Time of al-Jauhari, with Special Reference to The Work of Ibn Duraid." *Journal of the Royal Asiatic Society* 56:1 (Ekim 1924): 255-270.
- el-Maḥzûmî, Mehdî. *el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî A'mâluhü ve Menâhicühü*. Bağdâd: Maṭba'atu'z-Zehrâ, 1960.
- Muhtar, Cemal. "İslâmda Sözlük Çalışmaları." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 363-370.
- Naşşâr, Ḥuseyn. *el-Mu'cemu'l-'Arabî*. 4. Basım. Kâhira: Dâru Mısr li't-Ṭibâ'a, 1988.

- Özdoğan, İbrahim Emre. *el-Bendenîcî'nin Kitâbü't-Takfiyesi ve Sözlükbilim Açısından Değeri*, ed. Soner Gündüzöz. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- es-Şafedî, Şalâhuddîn Hâlîl b. 'İzziddîn Aybek b. 'Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- es-Sâmerrâ'î, İbrâhîm b. Aḥmed b. Râşid. "Fi'l-Ḳavâfi ve Kitâbu't-Takfiye". *Mecelletu'l-Mevrid* 7:3 (1978): 329-333.
- es-Şarrâf, 'Alî Maḥmûd. "Uşûlu'l-Mu'cemi'l-'Arabî." *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'l-Luğati'l-'Arabîyyeti ve Âdâbihâ* 9:4 (Aralık 2013): 159-190.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Ṭabaḳâti'n-Nahviyyine ve'n-Nuḥât*. Ḳâhira: 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Şurekâhu, 1965.
- Şâhîn, 'Abduşşabûr. *Dirâsât Luğaviyye*. 2. Basım. Beyrüt: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- eş-Şerkâvî İḳbâl, Aḥmed b. el-'Abbâs b. el-Cilâlî. *Mu'cemu'l-Me'âcim*. 2. Basım. Beyrüt: Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Şimşek, Ahmed. "Kronoloji ve Zaman AlgısıI." *Tarih Nasıl Öğretilir?*. ed. Mustafa Safran, içinde 79-82. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2010.
- Şîr, Eddî. *el-Elfâzu'l-Fârisiyyetu'l-Mu'arreb*. 2. Basım. Beyrüt: Dâru'l-'Arab, 1908.
- TDK (Türk Dil Kurumu). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Tülücü, Süleyman. "el-Bâri'." *DİA*, 5:73-74.
- "Türkiye'de ne kadar el yazması eser vardır?." Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://www.ktb.gov.tr/TR-132687/turkiyede-ne-kadar-el-yazmasi-eser-vardir.html> (28.08.2023).
- 'Umer, Aḥmed Muḥtâr. *el-Baḥşu'l-Luğavî 'inde'l-'Arab*. 6. Basım. Ḳâhira: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- 'Uşâmeniyye, Buşeyne. "Bidâyātu'l-Mu'cemi'l-'Arabî beyne'l-Ḥalîl el-Ferâhîdî ve 'Abdullâh b. 'Abbâs." *Cahiers de Traduction* 18:1 (Eylül 2015): 8-22.



Arapça Söz Dizimi ve Terkīb: Kavramsal Bir Analiz

YAKUP KIZILKAYA

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Theology, Türkiye
yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7930-3300>

Öz

Arap dilinde *terkīb* ve onunla aynı kök harflere sahip *murekkeb* kavramı birden çok kelimenin bir araya gelerek oluşturdukları birliktelikleri tanımlamak için kullanılan kavramlardır. *Terkīb* kavramı bir araya gelerek cümleyi oluşturan yapılar için kullanılabilirliği gibi birliktelik gösteren tamlama, söz öbeği veya ikileme türündeki yapıları da karşılayabilmektedir. Karşıladığı kelime birlikteliğinin türüne göre Arap gramerinde birliktelik gösteren yapılar için *isnādī terkīb*, *ıdāfī terkīb*, *mezcī terkīb*, *taqyīdī terkīb*, *ta'dādī terkīb*, *'adedī terkīb*, *şavtī terkīb* ve *taḍammunī terkīb* gibi birçok isimlendirme yapılmıştır. Nitekim bu kavram gramerde terim ve sözlük anlamıyla birçok konunun izahında yer almaktadır. Bu çalışma *terkīb* kavramının gramerde yer alış biçimlerini inceleyerek klasik ve modern dönem kaynaklar yardımıyla kavramın anlam alanını içerik analiziyle betimlemeye çalışmaktadır. Kavramın kapsamı belirlenirken bu kavramla ifade edilen yapıların söz dizimsel ve anlamsal özellikleri izah edilmektedir. Çalışmanın sonuçlarına göre bu kavramın gerek terim gerek sözlük anlamıyla gramerde geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. *Terkīb* teriminin genel anlamda bir araya gelen kelimeler için, *murekkeb* teriminin ise daha çok iki kelimenin birleşerek yeni bir anlam kazandığı bütünlüklü yapıları tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, *Terkīb*, *Mufred*, *Murekkeb*, Söz dizim.

Arabic Syntax and Tarkīb: A Conceptual Analysis

Abstract

In the Arabic language, the concepts of *tarkīb* and *murakkab* (compound) with the same root letters are the concepts used to describe the associations formed by the combination of more than one word. The concept of the *tarkīb* can be used for a syntactic constituent that comes together to form a sentence, as well as for structures in the form of phrases, collocations, or reduplication that have unity. According to the type of word association it meets, many names such as *tarkīb isnādī*, *tarkīb ıdāfī*, *tarkīb mazdji*, *tarkīb taqyīdī*, *tarkīb ta'dādī*, *tarkīb 'adedī*, *tarkīb şavtī* and *tarkīb taḍammunī* have been made for the structures that have unity in Arabic grammar. As a matter of fact, this concept is included in the explanation of many subjects in grammar with its terminology and dictionary

meaning. This study tries to describe the meaning of the concept with content analysis with the help of classical and modern sources by examining the forms of *tarkīb* in grammar. While determining the scope of the concept, the syntactic and semantic features of the structures expressed by this concept are explained. As a result of the study, it is seen that this concept has a wide meaning area in grammar, both in terms of terms and in the dictionary. It is understood that the term *tarkīb* is used for words that come together in general, while the term *murakkab* is mostly used to describe integrated structures in which two words combine and gain a new meaning.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tarkīb, Mufrad, Murakkab, Syntax.

Giriş

Arap dili söz diziminde kelimelerin bir araya gelerek oluşturduğu yapılar, iki veya daha çok söz biriminin birbirine katılması anlamındaki *terkīb* kavramıyla ifade edilmekte ve kelimelerin yeni bir anlamı meydana getirdiği birliktelikler, terkibin ism-i mef'ülü olan *murekkeb* terimiyle nitelendirilmektedir. Bu kavram gramerin çeşitli alanlarında kullanılmaktadır. Kelimenin yapısı ve türetimini konu edinen sarf ilminde harflerin birleşerek kelimeyi oluşturması da bu kavramla ifade edilmektedir.¹ Arap dilinin söz dizim tarafını ele alan nahivde ise bu kavram, *mufredin* zıt anlamlısı olarak birden çok kelimenin bir arada kullanıldığı dizilimi ifade etmek için kullanılmaktadır. Nahivde *murekkeb* kavramıyla aralarında *isnād* ilişkisi bulunan kelime birlikteliklerinin meydana getirdiği cümle biçimindeki yapı kastedilebildiği gibi² çoğunlukla birden çok unsurun tek bir isim altında tanımlanacak biçimde bir araya getirildiği birleşik sözcük veya söz öbeği türündeki yapıların ifadesinde de bu kavram kullanılmaktadır.³

Kaynakların konuyu ele alışına göre terkib oluşturan yapılar, farklı tür ve isimlendirmelerle ortaya çıkmaktadır. Klasik kaynaklarda *murekkeb* terimiyle kastedilen yapıların daha çok *mezcī terkīb* olmak üzere *idāfi* ve *isnādī terkīb* biçiminde oldukları, sonraki dönemlerde bu kavram alanının genişlediği anlaşılmaktadır. Bazı çalışmalarda kavramın sözdizim anlamına gelecek biçimde kullanıldığı da görülmekte olup⁴ *ilmu't-terkīb* (terkib ilmi) ifadesiyle *ilmu'n-nahv* (nahiv ilmi) kastedilebilmektedir.⁵ Bu bağlamda terkibi oluşturan kelimelerdeki *taqdīm-te'hīr*, *ħazf-zıkr* ve *ta'rīf-tenkīr* gibi

¹ et-Tehānevī, *Keşşāfu İştilāhāti'l-Funūn ve'l-'Ulūm*, 1:423.

² el-Hāşimī, *el-Ķavā'idu'l-Esāsīyye li'l-Luġati'l-'Arabīyye*, 9-11; Fevval Bābiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'n-Nahvi'l-'Arabī*, 2:967.

³ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:423.

⁴ 'Āid 'Abdurrahmān 'Abdurrahīm Maħmūd - Fezv Suheyl Nazzāl, "el-Murakkebu'l-İdāfi fi't-Turāşī'l-Luġaviyyi'l-'Arabī," 577.

⁵ 'Umer, *Mu'cemu'l-Luġati'l-'Arabīyyeti'l-Mu'āşira*, 933.

her bir dizilim, farklı biçimlere sahip terkîblerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.⁶ *Terkîb* kavramının anlam alanındaki bu genişlemede terim anlamından çok sözlük anlamının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *terkîb* kavramı, birliktelik gösteren söz dizim biçimlerinin ortak adı olarak kullanılmakta ve terkîb oluşturan yapılar, *murekkeb* ismini almaktadır.⁷ Söz dizimdeki çeşitli kelime birlikteliklerinin ifadesinde bu kavram kullanılmakla birlikte terim olarak daha çok bütünleşik biçim gösteren birleşik yapıdaki kelime ve söz grubu türündeki yapıların isimlendirilmesinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim klasik kaynaklarda bu kavramlarla ilgili terimsel açıklamaların ve örneklerin bütünleşik biçimdeki *mebnî* isimler veya *'alem* isimler konularında daha çok yer bulunduğu görülmektedir.⁸

Çalışmanın Konusu, Kapsamı ve Sınırlılıkları

Terkîb ve *murekkeb* terimleri, Arap gramerinin birçok konusunda doğrudan veya dolaylı olarak yer almaktadır. Birden çok dil biriminin birliktelik gösterdiği söz dizim biçimlerinin açıklamalarında terkîb ve murekkeb kelimelerinden yararlanılmakla birlikte bu kelimeler terimsel karşılığını daha çok birliktelik gösteren yapıların biçimsel ve cümledeki konumuyla ilgili i'râbî özellikleriyle ön plana çıktıkları *mebnî* isimler, *'alem* isimler ile sayı, *zarf* veya *hâl* (durum zarfı) olarak kullanıldıkları konularda bulunmaktadır. Gramer eserlerindeki *terkîb* ve *murekkeb* kavramlarıyla ilgili bu konular dışında *terkîbi* müstakil olarak inceleyen çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları *terkîbi* genel hatlarıyla ele alırken,⁹ bazıları belagat gibi belirli bir alanla ilişkili olarak incelemektedir.¹⁰ Yapılacak bu çalışma ise *terkîb* kavramını söz dizim boyutuyla ele alarak bu kavramın ilişkili olduğu dizimleri incelenmeye çalışılacaktır. Çalışma *terkîb* kavramının söz dizim boyutu ile sınırlandırıldığından kavramın kelime türetimiyle ilgili yönü, edatların veya harflerin birleşiminden oluşan tek kelime biçimindeki *murekkeb* yapılar ve cümle biçimindeki *terkîbin* asıl öğeleri olan özne ve yüklem dışında *terkîbi* çeşitli yönlerden sınırlayıp tamlayan öğeler konu dışında tutulacaktır.

⁶ İmân Fâtımatu'z-Zehrâ' Belkâsim, "et-Terkîb beyne'l-Kudâmâ' ve'l-Muħdeşin," 35.

⁷ el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Muštalahâti'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*, 95.

⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3:143; er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li-Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 2:358.

⁹ Ahmet Bulut, "Arap Dilinde Terkib," 357-368.

¹⁰ Ebû Mûsâ, *Delâletu't-Terâkîb Dirâse Belâğiyye*, 21-380.

Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışmanın amacı, nahivdeki *terkīb* kavramıyla ilgili konu ve yapıların analizini yaparak bu kavram alanına giren söz birlikteliklerini yapısal ve anlamsal özellikleriyle betimlemektir. Bunu gerçekleştirmek için şu adımlar izlenecektir: 1- İlgili kavramın yer aldığı klasik ve modern dönem kaynaklar içerik analizine tabi tutularak *terkībī* ele alış biçimleri değerlendirilecektir. 2- Kaynaklarda *terkīb* kavramıyla ilişkilendirilen yapıların söz dizimdeki tezahürleri belirlenecek ve kavramın gramerdeki alanı çeşitli özellikleriyle betimlenecektir. 3- İçerik analizi yapılırken bütüncül bir yaklaşımla bu kavramın ilişkili olduğu yapıları gösteren genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. 4- Kavramın ilişkili olduğu sözdizim biçimleri belirlendikten sonra bunlar, ortak ve ayırıcı özellikleriyle değerlendirilerek kavramsal boyut belirgin hale getirilmeye çalışılacaktır.

1. *Terkīb* Kavramı ve Kavramın Söz Dizimdeki Karşılığı

Terkīb kelimesiyle aynı kök harflerini paylaşan üç harfli “rakibe” fiili, çoğunlukla bir ulaşım vasıtasına binmek; dört harfli “rakkebe” fiili ise yüzüğe kaş eklemek gibi bir nesneyi başka bir nesne üzerine bindirmek, ilaç yapmak için çeşitli maddeleri birbirine katarak terkip etmek, inşa etmek, sentez yapmak anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamlar göz önüne alındığında “ر-ك-ب / r-k-b” kök harflerine sahip kelimelerde en az iki şeyin birbirine eklenmesi hususu ön plana çıkmaktadır. Nitekim tefīl babından mastar olan *terkīb* kelimesi, bu kök anlamı yansıtacak biçimde iki veya daha çok unsurun farklı bir yapı meydana getirmek için birbirine katılmasını ifade etmede kullanılmaktadır.¹¹ Nahiv terminolojisinde ise *terkīb*, *mufred* biçimdeki en az iki söz birimini, yeni bir anlam elde edecek biçimde bir araya getirmektir.¹² *Terkībe* giren her kelime anlamından az veya çok bazı şeyleri feda ederek *terkībe* oluşan bu yeni anlama katkı vermektedir.¹³ *Murekkeb* kavramı ise birden çok birimin meydana getirdiği yapının adı olmaktadır.

Gramerde *terkīb* ve bu kökün ism-i mef'ülü olan *murekkeb* kelimeleri birçok gramatik yapının izahında kullanılmaktadır. *Terkīb* kavramı Arap gramerinde isim, fiil ve harf olarak belirlenen kelime türlerinden oluşan isim-isim, fiil-fiil, harf-harf, isim-fiil, isim-harf, fiil-harf ve harf-fiil birlikteliklerini ifade edebildiği gibi¹⁴ birleşik halde olmadıklarında *basīṭ* kavramıyla tanımlanan harf veya cümleleri tanımlamak için de

¹¹ İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1:428; İbrāhīm Muştafā ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasīṭ*, 367, 368.

¹² el-Fākihī, *Şerhu Kitābi'l-Ḥudūd fi'n-Nahv*, 76.

¹³ İbn Ya'īş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5:105; 'Abbās Ḥasan, *en-Nahvu'l-Vāfi*, 4:512.

¹⁴ er-Rađī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Rađī*, 2:351.

kullanılabilmektedir. Öte yandan bu terim, kelime anlamıyla çeşitli nahiv konularının izahında yer almaktadır. Bir nahiv terimi olarak en bariz anlamıyla *mufred* kavramının zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Buna göre *terkîb*, kendisini oluşturan her bir parçanın, anlamlı olarak *terkîbin* kendisiyle ilgili bölümünü temsil ettiği yapıları ifade etmektedir.¹⁵ Bu sebeple *terkîbin* tanımı, “yapısındaki herhangi bir cüzü (parçası), anlamının bir cüzünü ifade eden biçim” olarak yapılmaktadır.¹⁶ Tanım, muđārā‘ât harfleri, nisbet yā’sı, ism-i fā‘ilin elifi ve müenneslik tā’sı gibi başka bir kelimeye eklenen harf türündeki ilaveleri kavramın dışında tutmaktadır.¹⁷ Nitekim bu tür eklentiler, *terkîb* oluşturmaktan ziyade *mufred* bir yapıya anlamsal katkı veren kelimenin bir parçası mesabesindeir.¹⁸

Mufred kavramı, sözdizimde *musennā* ve *cem’in*, *muđāf* ve *şebîh bi'l-muđāfın*, cümle ve *şibh-i cümle*nin veya *murekkeb* yapıların mukabilinde de kullanılan bir kavramdır.¹⁹ *Murekkeb* yapılar, *mufred* biçimdeki kelimelerin birlikteliğinden oluştuğundan kelimenin tanımında da onun *mufred* bir yapı olduğuna vurgu yapılmıştır. Nitekim *terkîbi* oluşturan kelime, “bir anlam ifade eden *mufred* (*terkîb* halinde olmayan) lafız” olarak tanımlanmaktadır. Tanımdaki “mufred” kaydı, kelimenin tekil olduğunu değil, bir nahiv terimi olarak kelimeyi oluşturan parçaların bütününe birlikte bir anlam ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim *mufred* terimi, yapısındaki birimlerden herhangi birinin, anlamında belirli bir birimi karşılamadığı söz birimlerini tanımlamak için kullanılmaktadır.²⁰ Dolayısıyla *mufred* ile *murekkeb* terimleri arasındaki anlamsal zıtlık, *mufred* lafız olan kelimenin aksine *murekkeb* yapılarda *terkîbi* oluşturan parçaların her birinin tek başına anlamlı olmasıdır.²¹ *Mufred* biçim arz eden kelimeyi oluşturan parçalar ise *terkîb*ten ayrıldığında anlamsız kalmaktadır. Örneğin *mufred* bir yapı olan فَهْمٌ “anladı” kelimesini oluşturan harfler *terkîb*ten ayrıldığında bir anlam ifade etmemektedir. Ancak *terkîb* biçimindeki فَهْمٌ زَيْدٌ “Zeyd anladı” veya عَبْدُ اللَّهِ “Abdullāh” ifadelerini oluşturan her bir kelime *terkîb*ten bağımsız olarak da anlam bildirmektedir.²²

¹⁵ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:425.

¹⁶ Abdulğani, *el-Muštalaḥu'n-Naḥvī*, 17.

¹⁷ es-Suyūṭī, *Hem'u'l-Hevāmī' fi Şerḥi Cem'i'l-Cevāmī'*, 1:20; et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:424.

¹⁸ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:424.

¹⁹ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:425; el-Fākihī, *Şerḥu Kitābi'l-Ḥudūd fi'n-Naḥv*, 85-87.

²⁰ el-Fākihī, *Şerḥu Kitābi'l-Ḥudūd fi'n-Naḥv*, 76; es-Suyūṭī, *Hem'u'l-Hevāmī'*, 1:20; et-Tehānevī, *Keşşāf*, 2:1608.

²¹ İbn Ya‘îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 1:71; er-Rađī el-Esterābādi, *Şerḥu'r-Rađī*, 1:5; et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:425.

²² er-Rađī el-Esterābādi, *Şerḥu'r-Rađī*, 1:5.

2. Arap Dili Söz Dizimde *Terkīb* Biçimleri

*Terkīb*i oluşturan lafızlar arasındaki ilişki, onun birleşik kelime, söz öbeği veya cümle oluşunu belirlemektedir. *Terkīb*i oluşturan kelimeler arasındaki ilişkinin türüne göre *terkīb*ler farklı biçimlerde adlandırılmaktadır. Klasik kaynaklarda *murekkeb* kelimesinin terim anlamıyla daha çok *mezcī terkīb* türündeki dizilimlerle öne çıktığı görülmekte olup, *terkīb* ve *murekkeb* kavramlarının anlam alanının sonraki çalışmalarla genişlediği anlaşılmaktadır. Nitekim dilcilerin konuyu ele alış biçimlerine göre *terkīb*in türleri ile ilgili *isnādī*, *ğayr-i isnādī*, *takyīdī*, *ğayr-i takyīdī*, *mezcī*, *iđāfī*, *tavşifī*, *adedī*, *beyānī*, *atfī* ve *şavtī terkīb* gibi birçok isimlendirme ortaya çıkmıştır.²³ Bunun bir devamı olarak *atf-ma'tūf*, *bedel-mubdelun minh*, *te'kid-mü'ekked* gibi birbirini takip eden söz dizim biçimleri ve daha birçok sözdizim biçimi de bu kavramlarla ilişkilendirilmiştir.²⁴ Ancak bu isimlendirmelerin çoğunda bir terimselleştirmeden ziyade *terkīb*in temel anlamının esas alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim kelimenin sözlük anlamının etkili olduğu birçok adlandırma olmakla birlikte kelimeler arasındaki ilişkinin türüne göre çoğu kaynakta *terkīb* teriminin alanı, *isnādī*, *iđāfī* ve *mezcī* türleriyle sınırlı kalmıştır.²⁵

Son dönem bazı çalışmalarda *terkīb*in *isnādī* (cümle oluşturan) ve *ğayr-i isnādī* (cümle oluşturmayan) *terkīb* olarak iki ana başlığa sahip olduğu ve cümle oluşturmayan birçok söz dizim biçiminin *ğayr-i isnādī terkīb* başlığı altında yerini aldığı görülmektedir. Nitekim *terkīb*lerin bir kısmı cümle, bir kısmı ise cümle olmayan söz öbeği veya birleşik kelime biçiminde yapılarıdır. *Terkīb*in cümle, söz öbeği veya birleşik kelime oluşunu *terkīb*i oluşturan kelimeler arasındaki ilişkinin niteliği belirlemektedir. Kendisini oluşturan kelimeler arasında *isnād* (özne-yüklem ilişkisi) bulunan dolayısıyla *kelām* veya cümleyi oluşturan *terkīb*ler, *isnādī terkīb* (التركيب الإسنادي) veya *kelāmī terkīb* (التركيب الكلامي), bunun dışındakiler ise *ğayr-i isnādī terkīb* (التركيب غير الإسنادي) veya *ğayr-i kelāmī terkīb* (التركيب غير الكلامي) ismini almaktadır.²⁶ Bazı kaynaklarda isimlendirmede *terkīb* yerine *murekkeb* kelimesinin tercih edildiği görülmektedir.²⁷ Neticede *terkīb* türleri *isnād* içeren ve cümle

²³ et-Tehānevī, *Keşşâf*, 1:423, 424; Fevval Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:968; el-Galâyīnī, *Cāmi'u'd-Durūsi'l-'Arabīyye*, 26-29; Eymen Muḥammed Emīn el-Musā'ide, "el-Murekkebāt fi'l-'Arabīyye," (yüksek lisans tezi), 16.

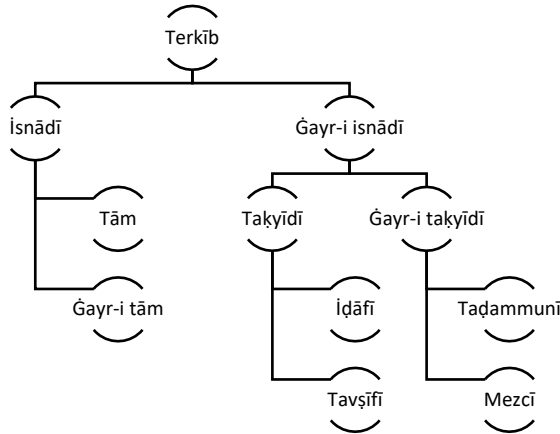
²⁴ Fevval Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:968.

²⁵ el-Menzilī, *Envāru'r-Reb' fi's-Şarf ve'n-Naḥv ve'l-Me'ānī ve'l-Beyān ve'l-Bedī*, 59; Belkāsım, "et-Terkīb beyne'l-Ḳudāmā' ve'l-Muḥdeşin," 34.

²⁶ ed-Dehdāh, *Şerḫu Elfiyyeti Ibn Mālik*, 2.

²⁷ el-Lebedī, *Mu'cemu'l-Muṣṭalahāti'n-Naḥviyye ve's-Şarfiyye*, 95.

olabilen veya *isnād* içermeyen ve cümle olamayan olmak üzere iki ana başlık altında incelenebilmektedir.²⁸ *Terkîb*in türleriyle ilgili ayrıntılı izah yapan et-Tehânevî (ö. 1158/1745) ve konuyu ele alan diğer çalışmaların açıklamalarından yararlanılarak aşağıdaki tasnif oluşturulabilir.²⁹



3. Ġayr-i İsnādî (İsnād İçermeyen) Terkîb

Bu tür *terkîb*ler aralarında *isnād* ilişkisi bulunmayan söz birimlerinin oluşturduğu birliktelikleridir. Cümle kurulumunda gerekli olan *isnād* şartı bu tür *terkîb*leri cümlenin dışında tutmaktadır.³⁰ Bu *terkîbi* oluşturan kelimeler özne-yüklem ilişkisi göstermediğinden *nākıs terkîb* veya *Ġayr-i tām terkîb* olarak da adlandırılmaktadır.³¹ Nitekim bu *terkîb*ler birleşik kelime, tamlama veya söz öbeği gibi dizilimler oluşturmaktadır. Genellikle ilk konularını kelime, cümle, *kelām*, *kelim*, *ġavl* terimlerinin oluşturduğu gramer eserlerinde *ġavl* başlığı cümle, *kelām* veya *kelim* niteliği göstermeyen bu tür *terkîb*lerin diğerlerine göre konumunu belirlemektedir.³²

Bu *terkîb*ler çeşitli özelliklerine göre alt başlıklara sahip olmuştur. *Terkîbi* oluşturan kelimelerden herhangi birinin diğerini sınırladığı dizilim, *takyîdî murekkeb* (المركب التقييدي) kısmını oluşturmaktadır. Bu *terkîb*ler *idâfet* ve *şıfat terkîb*leridir. Bu tür *terkîb*lerde *terkîbi* oluşturan asli unsurun anlamı, diğerleriyle daha belirgin hale getirildiğinden anlamsal bir tamlama söz konusu olmakta ve *terkîb*in taraflarından biri diğerini tamlamaktadır. Kelimelerden

²⁸ Fevâl Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:967; Belkâsim, "et-Terkîb beyne'l-Ġudâmâ' ve'l-Muġdeşin," 34.

²⁹ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 1:423-426; Fevâl Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:968; el-Ġalâyînî, *Câmi'u'd-Durûs'il-'Arabiyye*, 26-29; el-Musâ'ide, *el-Murekkebât fi'l-'Arabiyye*, 16.

³⁰ er-Rağî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Rağî*, 1:18.

³¹ Fevâl Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:970.

³² el-Hâşimî, *el-Ġavâ'idu'l-Esâsiyye*, 11.

herhangi birinin diğerini sınırlamadığı dolayısıyla anlamsal bir tamlamanın söz konusu olmadığı dizilim ise *gayr-i takyīdī murekkeb* (المركب غير التقييدي) kısmında değerlendirilmektedir.³³

Takyīdī terkīb türü olan *ıdāfī terkīb* (التركيب الإضافي), *muḍāf* (tamlanan) ve *muḍāfun ileyhin* (tamlayan) oluşturduğu *terkīb*dir. Bu *terkīb*de *muḍāfın* anlamı, *muḍāfun ileyh* tarafından daraltılmakta ve anlamca tamlanmaktadır. *Muḍāfun ileyhin nekreden ma'rifeye* doğru değişiminde tamlanan taraf daha belirgin hal almaktadır. Yapısal olarak tamlamanın taraflarından olan *muḍāfun ileyhin*, *mufred* isimdeki tenvinden bedel olduğu değerlendirilerek ikisi birlikte tek bir isim gibi düşünülmektedir.³⁴

Nitekim غلام زيد “Bu Zeyd’in çocuğudur” örneğinde زيد “Zeyd’in çocuğu” isim tamlamasının, mübtedanın haberi konumunda bulunması gibi *ıdāfī terkīb*, herhangi bir cümle ögesi yerine geçebilmektedir.³⁵ *Terkiḅin* haber olduğunu gösteren *i'rāb* alameti, *muḍāfın* sonunda ortaya çıkmaktadır. *Muḍāfun ileyh* ise daima mecrūr olup *terkiḅin* cümledeki görevinin değişmesiyle değişime uğramamaktadır. Ancak anlam, her iki unsurun birlikte oluşturduğu *terkiḅ* sayesinde ortaya çıkmaktadır.³⁶ ‘*Alem* (özel isim) niteliği kazanmış birçok *ıdāfī terkīb* bulunmaktadır. *İdāfī terkīb*, إمْرُؤُ الْقَيْسِ “İmru’u'l-Kays” gibi ‘*alem* olduğunda yapısal olarak iki kelimedenden oluşmakla birlikte anlamsal olarak tek bir varlığı göstermektedir.³⁷ *Terkiḅinin* ‘*alem* isim olması *i'rāb* özelliğinde bir değişime sebep olmamaktadır.³⁸

*Terkiḅ*de taraflardan birinin öteki kelimeyi niteleyerek tamladığı *terkiḅler*, sıfat tamlamasıdır. Niteleyen ve nitelenen öğelerin oluşturduğu bu dizilim, *tavşifī terkīb* (التركيب التوصيفي) olarak adlandırılmaktadır.³⁹ Tamlamanın taraflarının *şıfat* ve *mevşūf* adını aldığı الرجل الكريم “Cömert adam” gibi bir dizilimde *şıfat*, *mevşūfun* bir parçası mesabesinde olduğundan sıfat tamlaması bütünleşik bir yapı arz eder.⁴⁰ *Şıfat terkibi* özelliği gösteren مُحَمَّدٌ الْفَاضِلُ “Muḥammed el-Fāḍıl” ve هَارُونَ الرَّشِيدُ “Hārūn er-Reşid” gibi bazı yapılar özel isim özelliği kazanmıştır. Bu türden özel isimlerin *i'rābında* iki görüş öne sürülmüştür. İlk görüş ikinci kelimenin *tābi*’lerden olarak sıfat gibi *i'rāb* edilmesidir. Buna göre *i'rāb* alameti mevşūfta ortaya çıkmakta ve sıfat onun

³³ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:424.

³⁴ Sibeveyhi, *el-Kitāb*, 2:226; el-Lebedī, *Mu'cemu'l-Muşṭalahātī'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*, 95.

³⁵ el-Muberred, *el-Mukteḍab*, 4:143.

³⁶ ‘Ādil b. Aḥmed b. Sālim Bānā’me, “Binā’u'l-Cumle ‘inde Muşṭafā Sādiq er-Rāfi’i min Hilāli Kitābihi Evrāki'l-Verd,” (yüksek lisans tezi), 56.

³⁷ İbn Mālik, *Şerhu't-Teshil*, 1:4.

³⁸ el-Birgivi, *İzhāru'l-Esrār*, 129.

³⁹ et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:424.

⁴⁰ Adalı, *Netāicu'l-Efkār fi Şerhi'l-İzhār*, 131.

i'râbına tabi olmaktadır. Diğer bir görüş, bu tür *terkîbin isnâdî terkîbe* mülhak kabul edilerek *mahkî* olarak *i'râb* edilmesi yönündedir.⁴¹ *Mahkî i'râb*, herhangi bir ifadenin *i'râbında* yeni kurulan cümledeki konumunun değil önceden taşıdığı biçimin korunması biçiminde gerçekleşmektedir.

Şıfat terkîbinin de içerisinde yer aldığı ikinci sıradaki unsurun öncekini açıklayıp sınırladığı *terkîbler*, son dönem bazı kaynaklarda genel bir başlıkla *beyânî terkîb* (التركيب البياني) adı altında toplanmıştır. Bu ana başlık altında *vaşfi terkîb* (التركيب الوصفي) adını alan sıfat tamlamasının yanında söz öbeği türündeki جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ “Bütün kavim geldi” ve جَاءَ الْأَسْتَاذُ سَلِيمٌ “Selim Hoca geldi” gibi *te'kîd-mü'ekked* ve *bedel-mubdelun minh* dizilimleri de yer almaktadır. Bu dizilimler *tevkîdî terkîb* (التركيب التوكيدي) ve *bedelî terkîb* (التركيب البدلي) olarak isimlendirilmiştir. Son iki dizilimin *terkîb* adıyla zikredilmesinde anlamdan ziyade *i'râbın* etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımla *ma'ṭûf-ma'ṭûfun 'aleyh* biçimindeki dizilim, *'atfî terkîb* (التركيب العطفی) olarak isimlendirilmiştir.⁴²

İsnâdî ve *takyîdî* özellik göstermeyen kelime birliktelikleri, *gayr-i takyîdî terkîbleri* oluşturmaktadır. *Gayr-i takyîdî terkîbi* oluşturan kelimeler birbirini etkileyerek aralarında *i'râb* ilişkisi göstermediğinden bunların bütünü için genel bir yaklaşımla *mezcî terkîb* (التركيب المزجي) terimi de kullanılmakla birlikte⁴³ daha ayrıntılı bir yaklaşımla içeriğinde maḥzûf bir harf barındıran *terkîbler*, *taḍammunî terkîb* (التركيب التضميني) ismiyle *mezcî terkîbden* ayrılmıştır.⁴⁴ Buna göre aslı عَشْرٌ وَخُمْسَةٌ biçiminde 'atf harfi içeren “on beş” gibi sayısal veya aslı بيت إلى بيت biçiminde harf-i cer içeren “ev eve” gibi *zarf* olan *terkîbler*, ḥazf edilen bir kelimeyi bünyelerinde barındırmaktadır.⁴⁵

Tasnifattaki bu daraltma *mezcî terkîb* terimini maḥzûf bir harf içermeden iki kelimenin birleşik yapı gösterdiği *terkîblerle* sınırlamıştır.⁴⁶ Bu bağlamda *terkîbin* tanımı da “İki kelimenin *mufred* anlam ifade eden tek kelime yerine geçecek biçimde birleşmesi” olarak yapılmıştır.⁴⁷ *Mezcî terkîbin* حَضْرَمُوت “Ḥaḍramevt” gibi iki isimden oluşanları için *ḥaḳîkî*, سيبويه “Sibeveyhi” gibi bir isim ve bir sestem oluşanları için de *ḥukmî terkîb* tanımlamaları yapılmıştır.⁴⁸

⁴¹ Ḥasan, *en-Naḥvu'l-Vāfi*, 1:310.

⁴² el-Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, 28.

⁴³ el-Hâşimî, *el-Ḳavā'idu'l-Esâsiyye*, 35.

⁴⁴ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 1:424. İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 5:105

⁴⁵ İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 1:183.

⁴⁶ el-Muberrred, *el-Muktedâb*, 4:20; ed-Daḳr, *Mu'cemu'l-Ḳavā'idu'l-'Arabîyye fi'n-Naḥv ve't-Taşrif*, 140.

⁴⁷ er-Raḳî el-Esterâbâdî, *Şerḥu'r-Raḳî*, 2:351; Ḥasan, *en-Naḥvu'l-Vāfi*, 1:300.

⁴⁸ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 1:424.

Bileşik yapı arz etmeleri sebebiyle *terkīb* ve *murekkeb* kavramlarının terim anlamıyla kendini belirgin olarak gösterdiği *terkīb*ler, *ğayr-i takyīdī terkīb*lerdir. Bu sebeple kaynaklarda *el-Murekkebāt* (المركبات) başlığı altında önemli bir yeri bu tür *terkīb*ler işgal etmektedir.⁴⁹ Aralarında nisbet ilişkisi olmadan iki kelimenin bileşik anlam ifade edecek biçimde birliktelik gösterdiği bu dizilimler, çoğunlukla *ī'rābı* açısından değerlendirilmektedir.⁵⁰ Bu başlığın ayırt edici özelliği, *terkīb*i oluşturan kelimelerin *terkīb* sayesinde çoğu zaman *mebnī*lik kazanmasıdır. Nitekim genellikle bu başlık, *Mu'rab* ve *Mebnī* ana başlığının alt konularından birini oluşturmakta ve *terkīb*ler *mebnī* kelimeler veya *'alem* isimler bölümünde incelenmektedir.⁵¹ Genellikle *mufred* yapılarıdaki *mu'rablık-mebnī*lik konusunu *murekkeb* yapılarıdaki *mu'rablık-mebnī*lik konusu takip etmektedir. Örneğin *mebnī* isimlerin *خَمْسَةٌ عَشْرَ* gibi bir türünde *terkīb*i oluşturan her iki taraf *mebnī*lik özelliği gösterirken *خَصْرٌ مَوْتٌ* gibi diğer bir türünde *terkīb*in ilk tarafı *mebnī*, son kısmı ise *mu'rab* olmaktadır.⁵² *Mu'rab* olan bu kısım *ğayr-i munşarif* ismin *ī'rābı*nı almaktadır. İlk kısım ise *مَعْدِي كَرِبٌ* "Ma'dikerib" gibi "yā" harfiyle biten kelimelerde sukūn diğerlerinde *feth* üzere *mebnī* olmaktadır.⁵³ *İsnādī* ve *idāfī terkīb* özelliği gösteren yapılarıdaki kelimelerin *terkīb*den bağımsız olarak bizatihi kendilerinin *mebnī*liği de söz konusu olabilmekle birlikte bu *mebnī*lik *terkīb* dolayısıyla değil, kelimenin aslından kaynaklanan *mebnī*liktir.⁵⁴

Her iki kısmı *mebnī* olan *عَشْرٌ بَيْتٌ بَيْتٌ* gibi *terkīb*lerin *mebnī*liği, *hazf* sebebiyledir. Buna göre aslı, *خمسة وعشرة* ve *بيت إلى بيت* biçiminde dizilime kelimeler mezc olurken sözü kısaltma sebebiyle kelimeler arasındaki harf, *hazf* edilmiş ve *terkīb*i oluşturan ikinci kısım bu harfi tazammun ettiğinden *mebnī* olmuştur.⁵⁵ İçeriğinde böyle bir *hazf* bulunmayan *mezcī terkīb*i oluşturan kelimeler ise *mufred* kelimeyi oluşturan alfabe harfleri mesabesinde değerlendirildiğinden bunların *mebnī*liği söz konusu olmaktadır.⁵⁶ *Terkīb*in ilk kısmı, kelimenin son harfinden önceki parçası mesabesinde olduğundan değişime uğramamakta ve *mebnī*lik özelliği kazanmaktadır. Ancak ikinci kısım, kelimenin sonundaki *ī'rāb* durumunu göstermesi açısından *mu'rab* kabul edilmektedir.⁵⁷ Nitekim *mezcī terkīb*deki

⁴⁹ er-Rađī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Rađī*, 2:351; Ḥasan, *en-Naḥvu'l-Vāfī*, 1:300.

⁵⁰ el-Muberred, *el-Mukteḍab*, 4:20; ed-Daqr, *Mu'cemu'l-Kavā'id*, 140.

⁵¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3:143; er-Rađī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Rađī*, 2:358.

⁵² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3:144.

⁵³ el-Muberred, *el-Mukteḍab*, 4:20, 21; el-Fađlī, *Muḥtaşaru'n-Naḥv*, 21.

⁵⁴ er-Rađī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Rađī*, 2:352.

⁵⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3:144; et-Tehānevī, *Keşşāf*, 1:424.

⁵⁶ Ḥasan, *en-Naḥvu'l-Vāfī*, 1:301.

⁵⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3:144.

ikinci kelime, *mufred* olan قائمة kelimesindeki tā-i marbûta veya بصرِي kelimesindeki nisbet yâ'sı mesabesindedir.⁵⁸ Kelimeye birer eklenti olan tā-i marbûta ve nisbet yâ'sı, eklendikleri kelimenin bir parçası oldukları gibi *mezcî terkîbi* oluşturan kelimelerdeki imtizâc da bu şekilde düşünülmemekte ve bu birliktelik, *mufred* hükmünde değerlendirilmektedir.

Sayılardan oluşan *terkîb* türü, daha ayrıntılı izah edilebilmesi amacıyla 'adedî terkîb (التَّرْكِيْبُ الْعَدَدِي) başlığıyla incelenabilmektedir. Bunlar 11-19 sayıları dahil olmak üzere bu ikisi arasındaki sayılardır.⁵⁹ Bu *terkîbler* 12 sayısı hariç her iki kısmı *feth* üzere *mebnî* olan *terkîbler*dir. Bunların sıra sayısı formları da buna dahildir. Bu *terkîbi* oluşturan sayılar arasında var olduğu düşünülen mukadder 'atf harfi olan vāv, kaynaşmadan dolayı *hazf* edilmiş bu sebeple *terkîbin* her iki parçası *mebnîlik* özelliği kazanmıştır.⁶⁰

Kelimenin sonuna وَهْ sesinin ilavesiyle elde edilen سيبويه، نَفْطُوِيْه، دُرُسْتُوِيْه، gibi *mezcî terkîblerde* *terkîbin* bir parçasını oluşturan وَهْ ifadesi, kavramsal karşılığı olan bir isim olmamakla birlikte isim vazifesi gördüğünden bu *terkîbler* de *mezcî terkîb* olarak adlandırılmıştır. Bu *terkîbdeki* ses olayını belirgin biçimde ortaya koymak için bu *terkîb* türü, *savtî terkîb* (التركيب الصوتي) olarak tanımlanmıştır.⁶¹

Anlamsal özellikleri bakımından değerlendirildiğinde *mezcî terkîb* türündeki kelimelerin genellikle birleşik kelime biçiminde oldukları görülmektedir. İki kelimenin birleşerek yeni bir kavram oluşturmaları sebebiyle bu *terkîb* türünün kelime türetimiyle ilişkisi bulunmaktadır.⁶² Dolayısıyla bu yönüyle *ıştikâk* ve sarf ilimlerini de ilgilendiren bir konudur. Nahivde ise bu *terkîb* daha çok *i'râbı* açısından değerlendirilmektedir. Bu *terkîb* türü çoğunlukla insan veya diğer varlıkları gösteren 'alem isim türündedir. Gramerde *idâfî*, *isnâdî* ve *mezcî* olmak üzere üç kısımda değerlendirilen *murekkeb* 'alem isimlerin bir başlığını da bu tür isimler oluşturmaktadır.⁶³ Birden çok kelime içermekle birlikte tek bir varlığı gösteren bu *terkîbler*, bu özellikleri sebebiyle *ifrâdî terkîb* (التركيب الإفرادي)

⁵⁸ el-Muberred, *el-Mukteḍab*, 4:20; et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2:1609; el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Muṣṭalahâti'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*, 95; ed-Daqr, *Mu'cemu'l-Kavâ'id*, 140.

⁵⁹ el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Muṣṭalahâti'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*, 95; Fevval Bâbiti, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, 2:969.

⁶⁰ ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, 163.

⁶¹ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 1:424.

⁶² Bulut, "Arap Dilinde Terkib," 357, 358; İngilizcede "compound word" terimiyle karşılanan bu *terkîb* türündeki bazı kelimelerin Arapça-İngilizce karşılaştırması için bk. Rifat Huzeym, "et-Terkîbu'l-Mezcî fi'l-'Arabiyyeti'l-Mu'aşira," 192-207.

⁶³ el-Faqlî, *Muhtaşaru'n-Nahv*, 55.

olarak tanımlanmıştır.⁶⁴ Nitekim bunlar مَغْدِكَرِبٌ مُقِيلٌ “Ma’dikerib geliyor” ve قَالِيَقَلَا طَيِّبَةً “Kaliqalā güzeldir” örneklerinde görüleceği üzere cümlede yer aldıklarında bütünüyle *isnād*ın bir tarafını oluşturmakta ve cümlenin tamamlanması için diğer bir cümle ögesine ihtiyaç duymaktadır.⁶⁵

‘*Alem* özelliği gösteren *mezcī terkīb*lerin sadece ilk kısmı *mebnīdir*. Sonları itibariyle genellikle بَعْلَبُكْ بَلْدَةُ طَيِّبَةُ الْهَوَاءِ “Ba’labekk havası güzel bir şehirdir”, سَافَرْتُ إِلَى حَضْرَمَوْتٍ “Beytelaḥm’de oturdum” ve هَادِرَمَوْتِ “Hādramevt’e yolculuk yaptım” örneklerinde görüleceği üzere gibi *ğayr-i munṣarif* olarak *i’rāb* edilirler. Ancak ikinci kısmı وَه سesiyle biten *terkīb*lerin ikinci kısmı, رَأَيْتُ سَبِيوِيَهَ عَالِمًا كَبِيرًا “Sibeveyhi büyük bir alimdir”, “Sibeveyhi’yi büyük bir alim olarak bildim” ve قَرَأْتُ كِتَابَ سَبِيوِيَهَ “Sibeveyhi’nin *el-Kitāb*’ını okudum” örneklerindeki gibi *kesr* üzere *mebnīdir*. ‘*Alem* olmayan *terkīb*lerde ise اَعْمَلُ صَبَاحَ مَسَاءٍ “Sabah akşam çalışırım” ve اَنْتَ جَارِي بَيْتِ بَيْتٍ “Sen kapı komşusun” örneklerindeki gibi *terkīb*i oluşturan kelimelerin her ikisi de *feth* üzere *mebnīdir*.⁶⁶

Mezcī terkīb türündeki bazı yapılar ikileme biçimindedir. İkilemeler, birçok dizilime sahiptir. Aynı kelimenin tekrar ettiği ikilemeye, لَقِيْتُهُ كَفَّةً كَفَّةً “Onunla yüz yüze gördüm” *terkīb*i; yakın anlamlı kelimelerden oluşan ikilemeye, “kaçış” anlamına gelen الْحَيْصِ ve yakın anlamlısı olan الْبَيْصِ kelimelerinden oluşan اِخْتِصَمَ فِي حَيْصٍ بَيْصٍ “İçinden çıkılmaz duruma düştüler” *terkīb*i örnek verilebilir. Ayrıca zıt anlamlı kelimelerin oluşturduğu ikilemeye kara ve deniz kelimelerini karşılayacak biçimde الصَّحْرَةَ “çöl” ve الْبَحْرَ “deniz” kelimelerinin oluşturduğu اَخْبَرْتُهُ بِالصَّحْرَةِ بِالْبَحْرِ “Ona haberi apaçık söyledim”, “Sana sabah-akşam uğrarım” *terkīb*leri; biri anlamlı diğeri anlamsız sözcüklerden oluşan ikilemeye تَفَرَّقُوا شَعْرَ بَعْرٍ، وَشَدَّرَ مَدْرَ، وَجَذَعَ مَدْعَ، حَيْثُ تَفَرَّقُوا شَعْرَ بَعْرٍ، وَشَدَّرَ مَدْرَ، وَجَذَعَ مَدْعَ، حَيْثُ “İlk önce bu işi yap” ve اَفْعَلْ هَذَا بِأَيْدِي بَيْدِي “Oraya buraya dağıldılar” اَفْعَلْ هَذَا بِأَيْدِي بَيْدِي “Darmadağın olup gittiler” *terkīb*leri örnek verilebilir.⁶⁷ İkileme tarzındaki *terkīb*lerin çoğu cümlede *hāl* olarak görev yapmaktadır. Bir kısmı ise *zarf* görevindedir.⁶⁸ ‘*Alem* olanlar cümlede birçok öge yerinde kullanılabilir. Yansıma sözcüklerden oluşan bazı söz öbekleri de karga sesini temsil eden غَاقِ ve kumaş katlama sesini temsil eden قَاشِ مَاشِ örneklerinde olduğu gibi *mezcī terkīb* olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ İbn Ya’îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣal*, 1:72.

⁶⁵ İbn Ya’îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣal*, 1:72; مَغْدِكَرِبٌ kişi, قَالِيَقَلَا şehir ismidir.

⁶⁶ el-Ğalāyīnī, *Cāmi’u’d-Durūsi’l-Arabīyye*, 28; Ḥasan, *en-Naḥvu’l-Vāfi*, 4:232.

⁶⁷ ez-Zemaḥşerī, *el-Mufaṣṣal*, 162-165; er-Rađī el-Esterābādī, *Şerḥu’r-Rađī*, 2:368-369; İbn Ya’îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣal*, 3:147-148.

⁶⁸ ‘Ubejde, *Mu’cemu’n-Naḥv*, 203-204; Ḥasan, *en-Naḥvu’l-Vāfi*, 1:301.

⁶⁹ Ḥasan, *en-Naḥvu’l-Vāfi*, 1:301; Fevval Bābiti, *el-Mu’cemu’l-Mufaṣṣal*, 2:969.

Terkîb oluşturması sebebiyle *mebnîliği* veya *'alemlîği* söz konusu olan ve *i'râbı* bakımından nahvin inceleme alanına giren *terkîbler* dışında ikileme tarzındaki bazı kelime birliktelikleri de bütünleşik görüntü vermektedir. Örneğin قرأت الكتاب كلمة كلمة "Kitabı kelime kelime (ayrıntılı biçimde) okudum" cümlesinde tekrar eden kelimeler *terkîb* konusunda yerini almasa da ikisi birlikte kastedilen anlamı karşılamaktadır. Nitekim bu kelimelerin *i'râbı*nda ikinci kelimenin tekid *te'kîd* olduğu veya aralarında maḥzûf bir *'atf* harfinin bulunduğu görüşleri dışında her iki kelimenin bütünsel biçimde değerlendirilmesi gerektiğine yönelik yorumlar da bulunmaktadır.⁷⁰

4. *İsnādî* (İsnād İçeren) *Terkîb*

Bir araya gelen söz birimleri arasındaki ilişkinin biçimi, oluşturdukları *terkîbin* türünü belirlemektedir. Kendisini oluşturan söz birimleri arasında *isnād* ilişkisi bulunan *terkîbler* *terkîb-i isnādî* olarak isimlendirilmektedir. *İsnād*, iki unsurdan birini diğerine nisbet etmek (dayandırmak, ait kılmak) demektir.⁷¹ *Terkîbi* oluşturan taraflar arasındaki nisbet ilişkisi isim ve sıfat tamlamalarında da vardır. Tamlama biçimindeki bu *terkîb*lerde de bir unsurun diğerine nisbeti söz konudur. *İsnādî terkîb*deki nisbetin ayırıcı özelliği ise *terkîbin* bir yargı bildirmesidir. *İsnādî terkîb*deki söz birimleri arasında özne-yüklem ilişkisi bulunmakta ve öznenin zatını veya durumunu çeşitli yönlerden açıklayan yüklem, özneye nisbet edilmektedir. Bu *terkîbin* unsurları, yüklem görevindeki *musned* ve özne konumundaki *musnedun ileyhtir*.⁷² Nitekim unsurları arasında nisbet söz konusu olan *terkîb*lerdeki nisbet farklılığını ortaya koymak için isim tamlamasındaki nisbetin tarafları, *muḍāf* ve *muḍāfun ileyh*; sıfat tamlamasındaki nisbetin tarafları, *şıfat* ve *mevşûf*; *isnādî terkîb*teki nisbetin tarafları ise *musned* ve *musnedun ileyh* olarak isimlendirilmiştir.⁷³

Dil çalışmalarının ilerlemesi ve dile ait kavramların terimleşmesiyle *isnādî terkîb* türü, cümle adını almıştır. Bu *terkîb* için *cümle* teriminin ilk defa el-Mubberred (ö. 286/900) tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁷⁴ Cümleyi oluşturan bu *terkîb*, tam ve müstakil bir anlam bildirdiğinde *kelām* niteliği kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle *isnādî terkîbin* *kelām* olabilmesi, taşıdığı anlamın başka unsurlara bağımlı olmadan kendi zatıyla ortaya çıkmasına bağlıdır. Nitekim tam bir anlam kazanması için cevaba ihtiyaç duyan şart

⁷⁰ es-Sāmerrā'î, *en-Nahvu'l-'Arabî Ahkām ve Me'ānî*, 2:30-32.

⁷¹ eş-Şerîf el-Curcānî, *Mu'cemu't-Ta'rifāt*, 22.

⁷² Sîbeveyhi, *el-Kitāb*, 1,23; er-Raḍî el-Esterābādî, *Şerhu'r-Raḍî*, 1:16, 19.

⁷³ et-Tehānevî, *Keşşâf*, 1:196.

⁷⁴ Belkâsim, "et-Terkîb beyne'l-Kudāmā' ve'l-Muḥdeşîn," 36.

cümleleri veya sıra cümlesi olmaksızın anlamı tamamlanmayan ism-i mevşul taşıyan cümleler gibi *isnâdî terkîbler* tam ve müstakil anlam bildirme şartını taşımadığından *kelâm* olamamaktadır.⁷⁵

Cümleye özne ve yüklem dışında öğeler de katılmaktadır. Bu iki öğe dışında cümleye katkı veren mef'üller, hâl, temyîz gibi öğeler, cümleyi çeşitli yönlerden sınırlandırmakta ve cümleye ilave anlamlar katmaktadır.⁷⁶ Ancak bu öğeler olmadan da özne-yüklem birlikteliği cümle vasfını taşımaktadır. Bu sebeple cümle oluşumu için zorunlu olmayan bu öğelerin cümlenin asli unsurları olmayıp asli unsurlara ilave olarak cümleyi tamladıklarını ifade etmek için bunlara *fağla* denilmiştir. Cümle oluşumunda şart olan ve yeterli görülen *musned* ve *musnedun ileyhin* asli öğe oldukları ise bunlar için kullanılan 'umde terimiyle ifade edilmiştir.⁷⁷ Sözdeki anlamın ortaya çıkmasında bütün bu unsurlar etkilidir. Ayrıca anlamın belirlenmesi "teďāfuru'l-ķarāin" olarak adlandırılan sözün birçok lafzî lafzî ve ma'nevî karinenin birlikteliğiyle meydana gelmektedir.⁷⁸

İsnâdî terkîbin oluşturduğu cümlenin çeşitli özellikleri onun isim veya fiil cümlesi olarak isimlendirilmesine temel teşkil etmektedir. İsimlendirmede genellikle *terkîbi* meydana getiren kelimelerin türü etkili olmaktadır. *Terkîb*teki *isnâd* fiilin isme isnâdı şeklinde gerçekleştiğinde *terkîb*, fiil cümlesi; ismin isme isnâdı şeklinde gerçekleştiğinde isim cümlesi adını almaktadır.⁷⁹ Fiil cümlesi biçimindeki *terkîbler*de zamansal ve eylemsel boyut belirginken isim cümlesi biçimindeki *terkîbler*de *musnedin*, *musnedun ileyhi* vasıfladığı niteliksel boyut ön plana çıkmaktadır.⁸⁰ Cümlelerin isim veya fiil cümlesi olarak ayırımında *musned* ve *musnedun ileyhin* konumları da etkilidir. Basit ve kurallı cümle diziliminde *musnedun ileyhin*, *musnedden* önce yer aldığı cümleler isim; *musnedin*, *musnedun ileyhten* önce yer aldığı cümleler ise fiil cümlesi olmaktadır. Cümle unsurlarının birbirine göre konumunu esas alan bu yaklaşımda *şadr-ı kelâm*, bir ölçüt olmaktadır. Buna

⁷⁵ eş-Şabbān, *Hāşiyetu'ş-Şabbān*, 1:82; ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, 49; Şeyh Zāde, *Şerhu Kavā'idil-İ'rāb*, 13.

⁷⁶ es-Sekkākî, *Miftāhu'l-'Ulüm*, 209; el-Hāşimî, *Cevāhiru'l-Belāga fi'l-Me'āni ve'l-Beyān ve'l-Bedī*, 152.

⁷⁷ İbn Mālik, *Şerhu't-Teshil*. 2:321.

⁷⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Temmām Hāssān, *el-Luġatu'l-'Arabiyye Ma'nāhā ve Mebnāhā*, 191-240; Yaşar Daşkıran, "Temmām Hāssān'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi," 149-64; Bünyamin Aydın, "Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-," (doktora tezi); Mehmet Yenice, "Abdülkāhir el-Cürċānî ve Temmām Hāssān'a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları," (doktora tezi).

⁷⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1:70; es-Suyūţî, *Hem'u'l-Hevāmi'*, 1:46; es-Sāmerrā'î, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 1:9.

⁸⁰ Hāssān, *el-Luġatu'l-'Arabiyye Ma'nāhā ve Mebnāhā*, 130.

göre konuşanın vurgulamak istediği anlama göre cümle unsurları arasında *taqdîm-te'hîr* (öne alma- sonraya bırakma) yapması gibi anlamsal gereksinimler⁸¹ bir yana bırakılırsa her ikisi de “Zeyd ayrıldı” anlamını veren *اِنطَلَقَ زَيْدٌ* ve *زَيْدٌ اِنطَلَقَ* cümlelerinden ilki *musnedun ileyhle* başladığından isim cümlesi, ikincisi ise *musnedle* başladığından fiil cümlesi olmaktadır.⁸²

Cümledeki *isnādın* taraflarının aldığı biçime göre isim ve fiil cümlesi dışında cümle türleri de bulunmaktadır.⁸³ Bunlara ilaveten *zarflar* veya *cār-mecrūr*un yer aldığı bazı dizilimlerin *zarf* cümlesi⁸⁴ ve şart-cevap biçimindeki dizilimlerin de şart cümlesi⁸⁵ olduğu belirtilmiştir.⁸⁶ Bu cümle türlerini değerlendiren İbn Hişâm (ö. 761/1360) aslı itibarıyla bir fiil cümlesi olduğunu ifade ettiği şart üslubuyla oluşturulan dizilimi ayrı bir cümle türü olarak kabul etmemektedir. Öte yandan çoğunlukla isim cümlesinin *taqdîm-te'hîr* görmüş hali olarak da kabul edilen *cār-mecrūr* veya *zarfın* önde olduğu yapıların, kullanım yoğunluğu bakımından mutata bir durum arz ettiği dolayısıyla bunlarla başlayan isim cümlesi biçiminin, isim cümlesinin *taqdîm-te'hîr* görmüş şekli olmaktan ziyade *zarf* cümlesi olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.⁸⁷ Bu cümlelerde *zarf* veya *cār-mecrūr*u takip eden *merfū'* isim, *fā'il* olmaktadır. Ancak bu dizilimin isim cümlesinden ayırılabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Buna göre *zarf* cümlesi, *zarflardan* önce “أَفِي الدَّارِ زَيْدٌ؟” “Evde Zeyd var mıdır?” örneğindeki gibi soru edatı, مَا فِي الدَّارِ زَيْدٌ “Evde Zeyd yoktur” örneğindeki gibi olumsuzluk edatı, مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَوْفُرٌ “Yanında doğan kuşu olan bir adama uğradım” örneğindeki gibi *mevşūf*, جَاءَ الَّذِي فِي الدَّارِ أَبُوهُ “Evde babası olan kişi geldi” örneğindeki gibi *ism-i mevşūl*, زَيْدٌ عِنْدَكَ أَبُوهُ “Zeyd, babası senin yanında olandır” örneğindeki gibi kendisi hakkında hüküm verilen bir isim veya مَرَرْتُ بِرَيْدٍ عَلَيْهِ “Cübbe üzerindeyken Zeyd’e uğradım” örneğindeki gibi *hāl* sahibi olan bir kelime olması durumunda gerçekleşmektedir.⁸⁸ Diğer taraftan bu şartlardan birini taşımayan عِنْدَكَ زَيْدٌ “Senin yanında Zeyd vardır” ve فِي الدَّارِ زَيْدٌ “Evde Zeyd vardır” gibi kendisinden sonra açık *merfū'* bir isim bulunan *zarf*

⁸¹ ez-Zeccāci, *el-İdāh fi 'İleli'n-Nahv*, 137, 138.

⁸² Şeyhzāde, *Şerhu Kavā'idil-İ'rāb*, 14; Muhammed el-Anṭākī, *el-Minhāc fi'l-Kavā'id ve'l-İ'rāb*, 7, 23.

⁸³ Ebū 'Alī el-Fārisī, *el-İdāhu'l-'Aduđi*, 43; ez-Zemaḥşerī, *el-Mufaşşal*, 49; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2:240.

⁸⁴ İbn Hişām, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arib*, 2:420.

⁸⁵ ez-Zemaḥşerī *el-Mufaşşal*, 49; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5:106; es-Suyūṭi, *el-Eşbāh ve'n-Nezāir fi'n-Nahv*, 2:392, 393.

⁸⁶ Şeyhzāde, *Şerhu Kavā'idil-İ'rāb*, 14.

⁸⁷ İbn Hişām, *Muğni'l-Lebib*, 2:420.

⁸⁸ İbn Hişām, *Muğni'l-Lebib*, 2:494.

veya *cār-mecrūr*un yer aldığı dizilimler yanında⁸⁹ زيدٌ في الدار “Zeyd evdedir” gibi mübtedayla başlayan isim cümlesinin içerisinde yer alan *zarf*lı yapılar da *zarf* cümlesi kabul edilmiştir.⁹⁰

Cār-mecrūr veya *zarf*ın yer aldığı bu dizilimlerin *şibh-i cümle* olarak adlandırılması bunların cümle niteliği taşımalarını desteklemektedir. *Şibh-i cümle*, içerisinde bir yüklem görülmese de anlamca mündemiç olduğu kabul edildiğinden bu yapılar için “olmak, bulunmak” gibi genel anlamlı bir fiil veya fiilimsi takdir edilmektedir. Bu dizilimi cümle özelliği taşımayan benzer dizilimlerden ayırmak için buna *zarf-ı mustekar* denilmiştir. *Zarf-ı mustekar zarf*ın amili olan kelime, *zarf*ta amel ettikten sonra *hazf* edilmiş, ancak anlamı *zarf*ta baki kalmıştır. Örneğin زيدٌ في الدار “Zeyd evdedir” cümlesinde *zarf-ı mustekar* olan الدار في kısmında telaffuza yansımayan كَانَتْ موجودٌ “var olmak, bulunmak” anlamı zımnen mevcuttur.⁹¹ Bu zaviyeden değerlendirilerek bu dizilim, ayrı bir cümle türü olmak yerine *şibh-i cümle* olarak nitelendirilmiştir. Nitekim *zarf* cümlesi olarak kabul edilen kısım, farklı bakış açılarına göre değişik isimler alabilmektedir. Örneğin أَعْنَدَكَ عَمْرُو “Zeyd yanında mıdır?” cümlesi, isim, fiil veya *zarf* cümlesi olarak kabul edilebilmektedir. Zira cümledeki *merfū* isim mübteda kabul edildiğinde isim cümlesi, maḥzūf bir fiilin fā’ili kabul edildiğinde fiil cümlesi, *zarf*ın fā’ili kabul edildiğinde *zarf* cümlesi olabilmektedir.⁹² Bu farklı isimlendirmelerin önüne geçmek için *zarf* cümlelerinin ayrı bir cümle türü değil, isim cümlesi kapsamında değerlendirilmesinin uygun olacağı belirtilmiştir.⁹³

İsnādī terkib oluşturmanın gerekçesi, bir şeyin olması, olmaması veya olmasının talep edilmesi olabilir.⁹⁴ Diğer bir ifadeyle *isnād*, bir hükmün varlığı veya yokluğunun belirli bir özneye yüklenmesi veya ondan talep edilmesidir. Buna göre زيد قائم “Zeyd ayaktadır” cümlesi gibi vakiyaya uygun olması bakımından doğru veya yalan olma ihtimali taşıyan haberi cümlelerin yanında belirli bir dış gerçekliğe dayanmaması sebebiyle doğru veya yalan olma ihtimali taşımayan هَلْ أَنْتَ قَائِمٌ؟ “Sattım” gibi *gayr-i talebī inşā* veya “Sen ayakta mısın?” gibi *talebī inşā* cümleleri de *isnād* içermektedir.⁹⁵ Özellikle haberī cümle esas alındığında *musned* vasıtasıyla *musnedun ileyh* hakkında bilgi verildiği veya onun hakkında yargı bildirildiği görülmektedir.

⁸⁹ es-Suyūṭī, *Hem’u’l-Hevāmī*, 1:48.

⁹⁰ ez-Zemaḥşerī, *el-Mufaṣṣal*, 49.

⁹¹ İbn Hişām, *Muğni’l-Lebīb*, 2:420, 421.

⁹² İbn Hişām, *Muğni’l-Lebīb*, 2:422.

⁹³ ‘Abdullaṭīf, *Binā’u’l-Cumleti’l-‘Arabīyye*, 37.

⁹⁴ Ḥasan, *en-Naḥvu’l-Vāfi*, 1:28, 301.

⁹⁵ er-Raḍī el-Esterābādī, *Şerḥu’r-Raḍī*, 1:17,18.

Musned ile *musnedun ileyh* arasındaki bu anlam ilişkisi, *musned* için kendisiyle bir haber veya hüküm verilen anlamında *muḥberun bih* veya *maḥkūmun bih*, *musnedun ileyh* için ise kendisi hakkında bir haber bildirilen veya hüküm verilen anlamında *muḥberun ‘anh* veya *maḥkūmun ‘aleyh* vasıflarının kullanılmasına sebebiyet vermiştir. *Musned* olan ögenin *musnedun ileyh* hakkında bildirdiği hususiyet ise *haber* veya *ḥukm* adını almaktadır.⁹⁶

Nidā’ üslubuyla oluşturulan يا محمد “Ey Muhammed” ifadesinde olduğu gibi görünüşte bir *isnāda* sahip olmayan bazı *terkîbler* de cümle kategorisine dahil edilmektedir. Edat+isim biçiminde bir *terkîbe* sahip olan bu *terkîb*teki edat, أنادي “sesleniyorum” fiilinin yerine geçerek *isnādın* taraflarından birisini oluşturmaktadır. Muhammed kelimesi ise söz konusu fiilin *mef’ül* kabul edilir.⁹⁷ Bu te’vil *nidā’* üslubunun bir fiil cümlesi türü olduğu kabulüyle yapılmaktadır. *Nidā’* cümlesindeki bu te’vilden kurtulmak için farklı yaklaşımlarda vardır. Bir yaklaşım, cümlelerin *isnādī* ve *ğayr-i isnādī* cümle şeklinde ayrılmasını ve *nidā’*, ta’accub gibi cümlelerin ikinci gruba dahil edilmesini önermektedir.⁹⁸ Diğer bir yaklaşım ise bu tür cümlelerin “üslup cümleleri” adı altında değerlendirilmesidir.⁹⁹ Ancak bu gibi öneriler, cümlelerin temelde isim veya fiil cümlesi olarak kategorize edilmesi yaklaşımında yaygın kabul gören bir değişime sebep olmamıştır.

Fiilimsilerden olan *mastar* ile *ism-i fā’il*, *ism-i mef’ul* ve *şfat-ı muşebbehe* veznindeki kelimeler de زيد قائم أبوه cümlesindeki قائم أبوه *terkîbi* gibi fā’illeriyle birlikte *isnādī terkîb* oluşturabilir. Genellikle başka bir cümlelerin unsuru olan bu *terkîb* türünü, *vaşfi cümle* (الجملة الوصفية) olarak isimlendirerek bu dizilimi de bir cümle türü kabul edenler bulunmakla birlikte¹⁰⁰ ana cümleden bağımsız olarak tam anlam vermemesinden dolayı bu *terkîb*, çoğu dilci tarafından cümle olarak değerlendirilmemiştir. Bu *terkîbin* *tām isnād*dan farkını ortaya koymak için *isnādī terkîb*, *aslī isnād* / *tām isnād* (الإسناد الأصلي / الإسناد التام) ve *ğayr-i aslī isnād* / *ğayr-i tām isnād* / *fer’ī isnād* (الإسناد غير الأصلي / الإسناد غير التام) olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre bu tür *terkîbler* ikinci kısma dahil olmaktadır.¹⁰¹ Ancak أفانم الزيدان؟ “İki Zeyd ayakta mıdır?” cümlesindeki *ism-i fā’ilin* kendisinden sonra gelen kelimeyle oluşturduğu

⁹⁶ Atîk, *‘İlmu’l-Me’ānī*, 119, 120.

⁹⁷ Abduh er-Rāciḥī, *et-Taṭbīku’n-Naḥvī*, 273.

⁹⁸ Eyyüb, *Dirāse Naḳdiyye fi’n-Naḥvi’l-‘Arabī*, 129.

⁹⁹ er-Rāciḥī, *et-Taṭbīku’n-Naḥvī*, 261-327.

¹⁰⁰ Ḥassān, *el-Ḥulāşatu’n-Naḥviyye*, 127.

¹⁰¹ Şeyḫzāde, *Şerḫu Kavā’idi’l-‘Irāb*, 13, 14; er-Raḍī el-Esterābādī, *Şerḫu’r-Raḍī*, 1:18; et-Tehānevī, *Keşşaf*, 1:198; Bānā’me, “Binā’u’l-Cumle,” 35.

isnādī terkīb gibi başka bir cümlelerin unsuru olmayan *terkīb*lerdeki *muştak* ismin ma'mülülle oluşturduğu *terkīb*, *aslī isnād* kabul edilmektedir. Zira cümle dizilimi gereği *ism-i fā'il*, fiil konumunda olduğundan buradaki *isnād aslī isnād* olmaktadır.¹⁰² Bu *terkīb* türü isim ve fiil cümlesinin özelliklerini taşımaktadır. Örnek cümle esas alındığında bu husus görülmektedir. Cümle isimle başlaması sebebiyle isim cümlesi kategorisine girmekle birlikte mübtedanın fiilden türemiş biçimi, kendinden sonraki ismin, *fā'il* veya *nāib-i fā'il* gibi bir ögesi olmasını gerektirmektedir. Bu durumda *şibh-i fiilin* birlikte *isnādī terkīb* oluşturduğu *merfū'* ögesi bir yandan *fā'il* veya *nāib-i fā'il* konumunda iken bir yandan da mübtedanın haberi konumunda bulunmaktadır. Bu sebeple bu ifadedeki *merfū'* ögenin *i'rābı*, haber yerine geçen *merfū'* öge olarak yapılmaktadır.¹⁰³

İsnādī terkīb türündeki dizilim, تَأَبَّطَ شَرًّا "Teebbeṭaşerran" ve جَادَ الْحَقُّ "Cādelhaḫḫu" gibi şahıs, veya yaygın kullanımından dolayı سامرَاءَ "Sāmerrā" biçimini alan aslı سُرٌّ مِنْ رَأَى "Gören mutlu oldu" biçiminde bir cümle olan şehir ismi gibi özel isim niteliğine sahip olabilir.¹⁰⁴ Özel isim olan *isnādī terkīb* biçimindeki dizilim ana cümle içerisinde bir öge olarak yer aldığı anda olduğu gibi aktarılıp lafzī bir değişikliğe uğramamaktadır.¹⁰⁵ Dolayısıyla "زَيْدٌ قَائِمٌ" جملةً "Zeyd ayaktadır" isim cümlesidir" örneğinde olduğu gibi *isnādın* tarafları *mufred* yapılar olduğu gibi bu yapıların yerini alan cümle veya diğer *terkīb* türleri de olabilmektedir.¹⁰⁶ Bu örnekte mübteda konumunda olan زَيْدٌ قَائِمٌ cümlesi gibi *isnādın* taraflarından birinin yerini alan cümle, *mahkī* olarak *i'rāb* edilmektedir.¹⁰⁷ *Mahkī i'rābı* yapılan cümle ögesi, cümledeki konumu itibariyle değişime uğramamakta, tırnak içi bir ifade gibi olduğu biçimiyle aktarılmaktadır. *Mahkī* olarak cümlede yer alan öge, cümle biçiminde olabildiği gibi فَعْلٌ ماضٍ "كَانَ" "Kāne' māḏī fiildir" cümlesindeki gibi ögenin lafzının gözetildiği bir fiil, bir isim ya da bir edat olabilir. Ögenin lafzının gözetildiği bu *isnāda*, lafzī *isnād* (الإسناد اللفظي) denilmiştir. Zira bu *isnāda* yüklem ifade ettiği eylem veya anlamın bir özneye dayandırılmasından ziyade cümlelerin oluşması için *isnādın* zorunlu iki unsuru olan *musned* ve *musnedun ileyhin* bir araya gelmesi söz konusudur. Bunun dışında çoğu

¹⁰² er-Raḏī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Raḏī*, 1:18.

¹⁰³ es-Sāmerrā'ī, *en-Naḥvu'l-'Arabī*, 1:169; el-Hāşimī, *el-Ḳavā'idu'l-Esāsiyye*, 138.

¹⁰⁴ es-Sāmerrā'ī, *en-Naḥvu'l-'Arabī*, 1:110.

¹⁰⁵ Ḥasan, *en-Naḥvu'l-Vāfi*, 1:310.

¹⁰⁶ el-Birgivi, *İzhāru'l-Esrār*, 90; Bānā'me, "Binā'u'l-Cumle," 56.

¹⁰⁷ er-Raḏī el-Esterābādī, *Şerhu'r-Raḏī*, 2:351; el-Faḏlī, *Muḥtaşaru'n-Naḥv*, 21.

isnâdda olduğu gibi ögenin anlamının etkili olduğu cümle dizilimindeki *isnâd* ise *ma'nevî isnâd* (الإسناد المعنوي) olmaktadır.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmada *terkîb* kavramıyla ilgili tanımlama, isimlendirme ve söz dizimleri değerlendirilmiş ve bu kavramla ilişkilendirilen söz dizimlerinin genel çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. *Terki̇b* ve *murekkeb* kavramları Arap gramerinde terim veya sözlük anlamlarıyla birçok konunun izahında kullanılmaktadır. Bu kavramlarla ifade edilen söz dizimlerinin genel özellikleri incelendiğinde *terki̇b* kelimesinin genel anlamıyla birçok yapının izahında kullanıldığı, *murekkeb* kelimesinin ise daha çok bütünleşik yapı özelliği gösteren kelime birlikteliğini tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Murekkeb* kelimesinin gramer kaynaklarında bir terim olarak daha çok birleşik kelime veya ikileme özelliği gösteren *terki̇b*leri tanımlamada kullanıldığı ve bu *terki̇b*lerin biçimsel ve i'rabî özellikleri açısından ele alındığı görülmektedir. Dil çalışmalarının genişlemesi ve çeşitlenmesiyle *terki̇b* ve *murekkeb* kavramlarının daha geniş bir alanı temsil ettikleri ve *terki̇b*in türleri ile ilgili birçok isimlendirmenin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu isimlendirilmelerde temel ayırım, *terki̇b*in *isnâd* içerip içermemesidir. *Terki̇b*deki *isnâd*ın varlığı veya yokluğu onun *isnâdî* veya *ğayr-i isnâdî* olarak ayırımının gerekçesini oluşturmaktadır.

*Terki̇b*deki bir eylem, iş veya oluşun bir özneye dayandırılmasını ifade eden *isnâd*ın varlığı, *terki̇b*in *isnâdî terkîb* olarak isimlendirilmesine sebep teşkil etmektedir. Cümle olarak da adlandırılan bu *terki̇b*in müstakil bir anlam ifade edip etmeme hususiyeti ise *kelâm* vasfını kazanmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Cümle ile *kelâm* kavramlarının anlam alanını ayırmak için *kelâm* özelliği taşıyan *terki̇b*in müstakil olarak tam bir anlam ifade etmesi veya muhatabın zihninde soru işareti bırakmayacak bir anlam içermesi şartı getirilmiştir.

Ğayr-i isnâdî terkîb ise cümle özelliği göstermeyen *terki̇b*dir. Bu sebeple *isnâdî terkîb* dışındaki *terki̇b* türlerinin, söz öbeği biçimindeki yapılar olduğu ifade edilebilir. Bu *terki̇b*ler kaynaklarda çoğunlukla *iğâfî* ve *mezcî terkîb*ler olarak belirlenmiştir. Bunlardan *mezcî* biçimdeki *terki̇b*lerin daha çok birleşik kelime biçiminde oldukları bazılarının ise ikileme ve yansıma sözcüklere karşılık geldiği görülmektedir. *Mezcî terkîb*i oluşturan kelime sayısı ikiyi geçmemektedir. Kaynaklarda *ğayr-i isnâdî terkîb*leri çeşitli

¹⁰⁸ es-Sämerrâ'î, *el-Cumletu'l-'Arabîyye Te'lîfuhâ ve Aşsâmuhâ*, 30; el-Murâdî, *Tavđihu'l-Mekâşid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1:287.

özellikleriyle incelemek için bunlarla ilgili birçok isim kullanılmıştır. Ancak bu isimlendirmeler, gramerdeki müstakil bir başlığı göstermekten ziyade *terkib*in kendine has ikincil özelliklerinin ön plana çıkarılması ve daha belirgin hale getirilmesi kabilindedir. Örneğin *mezcî terkib* terimi, genel bir özelliği taşıyan *terkib*leri bir araya toplayan bir konu başlığı mesabesindeyken bir *mezcî terkib* olan “veyhi” ile biten isimlerin *terkib-i şavtî* olarak vasıflandırılması bunların *mezcî terkib*den ayrı bir tür olduğunu göstermemektedir. Bilakis bu isimlendirme bu tür kelimeleri daha belirgin hale getirmeye ve daha ayrıntılı incelemeye yöneliktir. Aynı şekilde aralarında *tâbî'-metbû'* ilişkisi bulunan söz dizimlerinin *terkib* kavramıyla isimlendirilmesinde de bir terimselleştirmeden ziyade *terkib*in sözlük anlamının etkili olduğu görülmektedir. *Terkib*ler cümle ögesi olmaları ve *i'râbları* açısından değerlendirildiğinde cümlede bir öge olan *ğayr-i isnādî terkib*lerde genellikle *terkibi* oluşturan tarafların ayrı ayrı *i'râb*ının söz konusu olduğu, cümle ögesi yerine geçen *isnādî terkib*lerde ise *terkib*in bir bütün olarak değerlendirildiği ve *mahkî i'râba* tabi olduğu görülmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulgani, Ahmed ‘Abdulazim. *el-Muštalaḥu'n-Naḥvî*. Kāhira: Dāru's-Şekāfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990.
- ‘Abdullaṭîf, Muḥammed Ḥamāse. *Binā'u'l-Cumleti'l-'Arabiyye*. Kāhira: Dāru Ġarîb, 2003.
- Adalı, Muštafā b. Ḥamza b. İbrāhîm. *Netāicu'l-Efkār fî Şerḥi'l-İzhār*. 3. baskı. Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.
- el-Anṭākî, Muḥammed. *el-Minhāc fî'l-Ḳavā'id ve'l-İ'rāb*. 8. baskı. Beyrût: Dāru's-Şarkî'l-'Arabî, tsz.
- ‘Atîk, ‘Abdulazîz, *İlmu'l-Me‘anî*. Beyrût: Dāru'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, 1430/2009.
- Aydın, Bünyamin. “Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-.” Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2018.
- Bānā'me, ‘Ādil b. Aḥmed b. Sālim. “Binā'u'l-Cumle ‘inde Muštafā Sādîk er-Rāfi‘î min Ḥilālî Kitābihî Evrāki'l-Verd.” 2 c. Yüksek Lisans Tezi, Cāmi'atu Ummi'l-Ḳurā, Mekke, 2000.
- Belkāsım, İmān Fāṭımatu'z-Zehrā'. “et-Terkib beyne'l-Ḳudāmā' ve'l-Muḥdeşin.” *Mecelletu'l-Ādāb ve'l-Luġāt* 9 (2010): 33-44.

- el-Birgivi, Zeynuddin Muhammed b. Pir 'Alî b. İskender. *İzhârü'l-Esrâr*. Nşr. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhî ed-Dâğistânî. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Bulut, Ahmet. "Arap Dilinde Terkib." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:5 (1993): 357-368.
- ed-Daqr, 'Abdulğani. *Mu'cemu'l-Kavâ'idü'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve't-Taşrif*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Daşkiran, Yaşar. "Temâm Hâssân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015): 149-64.
- ed-Dehdâh, Ebü Fâris. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. Riyâd: Mektebetu'l-'Ubeykân, 2004.
- Ebü 'Alî el-Fârisî. *el-İdâhu'l-'Aduî*. Thk. Hasan Şazeli Ferhüd. Riyâd: yy, 1389/1969.
- Ebü Mûsâ, Muhammed Muhammed. *Delâletu't-Terâkib Dirâse Belâgiyye*. Kâhira: Mektebetu Vehbe, 2004.
- Eyyüb, 'Abdurrahmân. *Dirâse Nakdiyye fi'n-Nahvi'l-'Arabî*. 3. baskı. Beyrût: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1998.
- el-Fadlî, 'Abdülhâdi. *Muhtaşaru'n-Nahv*. es-Su'ûdiyye: Dâru's-Şurûk, 1400/1980.
- el-Fâkihî, 'Abdullâh b. Aḥmed. *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*. Thk. Ramadân Aḥmed ed-Demîrî, Kâhira: yy, 1988.
- Fevvâl Bâbitî, 'Azîze. *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- el-Ġalâyînî, Muştafâ. *Câmi'ü'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2017.
- Ḥasan, 'Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfi*. 4 c. Mışr: Dâru'l-Me'ârif, 1974.
- Ḥassân, Temmâm. *el-Hulâşatu'n-Nahviyye*, Kâhira: Dâru'l-Emîn, 2000.
- Ḥassân, Temmâm. *el-Luġatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. el-Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ', 1994.
- el-Hâşimî, Aḥmed. *el-Kavâ'idü'l-Esâsiyye li'l-Luġati'l-'Arabiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1354.
- el-Hâşimî, Aḥmed. *Cevâhiru'l-Belâġa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1999.
- Huzeym, Rifât. "et-Terkibu'l-Mezcî fi'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âşira." *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Luġaviyye* 2:1 (2000): 192-207.
- İbn Hişâm. Cemâluddîn el-Enşârî. *Muġni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârîb*. Thk. Mâzin el-Mubârek – Muhammed 'Alî Ḥamdullâh. 2 c. Dimaşq: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh eṭ-Ṭâi el-Cayyânî el-Endulusî. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. 'Abdurrahmân es-Seyyîd - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 c. Kâhira: Dâru'l-Hicr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 20 c. Beyrût: Dâru Sâdir, 1955.
- İbn Ya'îş, Muvaffaḡuddîn Ebu'l-Beḡâ' Ya'îş b. 'Alî el-Mevşilî, *Şerhu'l-Mufaşşal*. Thk. Emil Bedî' Ya'kûb. 6 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Muştafâ, İbrâhîm, Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât, Ḥâmid 'Abdulḡâdir, Muhammed 'Alî en-Neccâr. *el-Mu'cemu'l-Vasiṭ*. 4. baskı. Mışr: Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 1424/2003.
- el-Lebedî, Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemu'l-Muştalahâti'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*. Beyrût: Dâru'l-Furkân, 1985.

- Maḥmūd, ‘Aid ‘Abdurrahmān ‘Abdurrahīm - Nazzāl, Fevz Suheyl “el-Murakkebu’l-İdāfi fi’t-Turāṣi’l-Luḡaviyyi’l-‘Arabī.” *el-‘Ulūmu’l-İnsāniyye ve’l-İctimā’iyye*. 39:3 (2012): 575-584.
- el-Menzilī, Maḥmūd. *Envāru’r-Rebī’ fi’ş-Şarf ve’n-Naḥv ve’l-Me‘ānī ve’l-Beyān ve’l-Bedī’*. Mısr: Maṭba‘atu’t-Taḡaddumi’l-‘İlmiyye, 1322.
- el-Mubberred, Ebu’l-‘Abbās Muḥammed b. Yezīd. *el-Muktedab*. Thk. Muḥammed ‘Abdulḥālik ‘Uḡayme. 4 c. Kāhira: yy, 1415/1994.
- el-Murādī, Ebū Muḥammed Bedruddīn Ḥasan b. Kāsım b. ‘Abdillāh b. ‘Alī. *Tavdīhu’l-Mekāşid ve’l-Mesālik bi Şerḥi Elfiyyeti İbn Mālik*. Thk. ‘Abdurrahmān ‘Alī Süleymān. 3 c. Kāhira: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1428/2008.
- el-Musā’ide, Eymen Muḥammed Emīn. “el-Murekkebāt fi’l-‘Arabiyye.” Yüksek Lisans Tezi, Cāmi‘atu’l-Yermūk, el-Urdun, 1996.
- ‘Umer, Aḥmed Muḥtār. *Mu‘cemu’l-Luḡati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘āşira*. Kāhira: ‘Ālemu’l-Kutub, 2008.
- er-Rāciḥī, ‘Abduh. *et-Taṭbīku’n-Naḥvī*. Beyrūt: Dāru’n-Naḥdāti’l-‘Arabiyye, 2010.
- er-Raḍī el-Esterābādī, Muḥammed b. el-Ḥasan es-Semnāi. *Şerḥu’r-Raḍī li-Kāfiyyeti İbni’l-Ḥāciḇ*, Thk. Ḥasan b. Muḥammed b. İbrāhīm el-Ḥifzī. 2 c. Suudi Arabistan: İdāretu’s-Şekāfe ve’n-Neşr bi’l-Cāmi‘a, 1414/1993.
- eş-Şabbān, Ebu’l-‘İrfān Muḥammed b. ‘Alī, *Ḥāşiyetu’s-Şabbān*. Thk. Ṭāḥā ‘Abdurra‘ūf Sa‘d, 4 c. Kāhira: el-Mektebetu’t-Tevfiḳiyye, tsz.
- es-Sāmerrā’i, Fāḍıl Sāliḥ. *el-Cumletu’l-‘Arabiyye Te’lifuhā ve Aḳsāmuhā*. el-Urdun: Dāru’l-Fikr, 1427/2007.
- es-Sāmerrā’i, Fāḍıl Sāliḥ. *en-Naḥvu’l-‘Arabī Aḥkām ve Me‘ānī*. 2 c. el-Urdun: Dāru İbn Keşir, 2014.
- es-Sekkākī, Ebū Ya’kūb Yūsuf b. Ebī Bekr Muḥammed b. ‘Alī. *Miftāhu’l-‘Ulūm*. Thk. Naīm Zerkūr. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987.
- Sībeveyhi, Ebū Bişr ‘Amr b. ‘Usmān b. Ḳanber. *el-Kitāb*. Thk. ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn. 5 c. Kāhira: Mektebetu’l-Ḥāncī, 1992.
- es-Suyūtī, Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *el-Eşbāḥ ve’n-Nezāir fi’n-Naḥv*. Nşr. Ġāzī Muḥtār Ṭuleymāt vd. 4 c. Dimaşk: Mecma‘u-Luḡati’l-‘Arabiyye, 1407/1987.
- es-Suyūtī, Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *Hem‘u’l-Hevāmī’ fi Şerḥi Cem‘i’l-Cevāmī’*. Thk. Aḥmed Şemsuddīn. 3 c. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.
- Şeyḫzāde, Muḥammed b. Muştafā el-Kūcevi. *Şerḥu Ḳavā’idi’l-İ‘rāb*. Thk. İsmā’ıl İsmā’ıl Merve Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1416/1995.
- eş-Şerīf el-Curcānī, ‘Alī b. Muḥammed es-Seyyid. *Mu‘cemu’t-Ta’rifāt*. thk. Muḥammed Şiddīk el-Miñşāvī. Kāhira: Dāru’l-Faḍile, tsz.
- et-Tehānevī, Muḥammed ‘Alī, *Keşşāfu İştılāḫāti’l-Funūn ve’l-‘Ulūm*. Thk ‘Alī Dehrūc, ‘Abdullāh el- Ḥālidī, Cürç Zinātī. 2 c. Beyrūt: Mektebetu Lubnān Nāşirūn, 1996.
- ‘Ubeyde, Aḥmed. *Mu‘cemu’n-Naḥv*. Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 1986.
- Yenice, Mehmet. “Abdülkāhir el-Cürcānī ve Temmām Ḥassān’a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları.” Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, 2021.
- ez-Zeccāci, Ebu’l-Kāsım. *el-İdāḫ fi ‘İleli’n-Naḥv*. Thk. Māzin el-Mubārek. Beyrūt: Dāru’n-Nefāis, 1399/1979.
- ez-Zemaḫşerī, Ebu’l-Kāsım Cārullāh Maḥmūd b. ‘Umer. *el-Mufaşşal fi ‘İlmi’l-‘Arabiyye*. Thk. Faḫr Sāliḫ Kadāre el-Urdun: Dāru ‘Ammār, 2004.



Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı

MEHMET YILMAZ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Türkiye
myilmaz93@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>

Öz

İnsanlık tarihi boyunca varlığı koruma içgüdüğü, gelir dağılımında hakkaniyetten uzaklaşma ve çıkara dayalı çarpık ilişkiler gibi nedenlerle topluluklar arasında savaşlar sürüp gitmiştir. Câhiliye dönemi Arap topluluklarında da benzer sebeplere dayalı savaşlar sıkça yaşanmıştır. Sınırlı sayıdaki su kaynaklarını ele geçirmek amacıyla çoğu defa hasım kabilelere baskınlar düzenlenmiş veya göğüs göğüse çarpışmalar meydana gelmiştir. Baskınlar ve savaşlar sırasında ele geçirilenler arasında kadınlar da yer almıştır. Yapılacak esir değiş tokuşu pazarlıklarında koz olarak kullanılmak üzere özellikle hatırı sayılır ailelere mensup kadınlar hedef seçilmiştir. Saray veya köşklere refah içerisinde yaşayan elit tabakaya mensup kadınlar beklenmedik bir anda kendilerini hasım tarafın eline esir düşmüş olarak bulabilmişlerdir. Arkada gözleri yaşlı çocuklar, ebeveynler ve yakınlar bırakmışlardır. Bu çalışma, baskınlar ve savaşlar sırasında tutsak alınan kadınların akıbetlerinin ve karşılaştıkları muamelelerin Câhiliye dönemi Arap şiirine olan yansımalarını ele almaktadır. Câhiliye dönemi Arap şairlerine ait ilgili beyitler çalışmanın esasını oluşturmaktadır. Zira şair, yaşadığı çevrenin kültürünü, tanık olduğu hadiseleri ve hadiseler karşısındaki duygularını beyitlere yansıtır. Çalışma, şiirlerdeki tutsak kadın tasvirleri üzerinden Câhiliye döneminde savaşlar nedeniyle oluşan olumsuz durumu ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada tarama, tasnif ve tahlil yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Câhiliye, Savaş, Kadın.

The Perception of Captive Women in Arabic Poetry of Jâhiliyya Abstract

Throughout the history, wars have continued between communities due to many reasons such as the instinct to protect their existence, the inequity in income distribution, and distorted relations based on interests. Wars based on aforementioned reasons were frequently experienced in Arab communities of Jâhiliyya. The wars mostly manifest themselves in the form of raiding enemy tribes or hand-to-hand combat in order to seize the limited number of water resources due to the harsh and arid desert conditions of the Arabian Peninsula. There are also women among those, who are captured during raids and wars. In particular, women from prominent families are targeted to be used as

leverage in the future prisoner exchange negotiations. The women of the elite class, who live in prosperity in palaces or mansions, unexpectedly find themselves captured by the enemy leaving behind tearful children, parents and relatives. What are the fates and treatments that await the women who are held captive during raids or wars? This study aims to bring to light the reflections of the fate of the women who were captured during the raids and wars as well as the treatment they were subjected to on the Arabic poetry of Jāhiliyya. In this respect, the relevant couplets belonging to the Arab poets of the Jāhiliyya period constitute the basis of the study. The poet reflects the culture of the environment he lived in, the events he witnessed and his feelings about the events in the couplets. The study is important in terms of revealing the negative situation caused by wars in the age of Jāhiliyya through the depictions of captive women in poems. Scanning, classification and analysis methods were used in the study.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Jāhiliyya, War, Women.

Giriş

Arap Yarımadası'nın iç kesimlerine çetin çöl iklimi hakimdir. Kış ve bahar mevsimleri dışında yeterli miktarda yağmur yağmadığından bölgede su kaynakları da sınırlıdır. Bu sebeple çölde yaşayan bedevi Araplar zor şartlar altında yaşam mücadelesi vermektedir. Geçim kaynağı olarak küçükbaş hayvan ve deve yetiştirmektedirler. Hayvanların etinden, sütünden, yünlerinden, tüylerinden ve derilerinden yararlanılmaktadır. Develer aynı zamanda çöl ortasında ulaşım aracı olarak kullanılmaktadır. Atlar ise çevik olma ve ani manevra yapabilme gibi kabiliyetleri sebebiyle özellikle çatışma alanlarında savaş aracı olarak kullanılmaktadır. Bedevi Arapların nazarında hayata tutunabilmenin en önemli unsurları sayılan develer, küçük baş hayvanlar ve atlar paha biçilmez değere sahiptir. Bu sebeple "māl"¹ adını verdikleri söz konusu hayvanları yeterince besleyebilmek için mevsimlik otlak alanlara göç etmek durumundadırlar. Sınırlı sayıdaki otlak alanları ve su kaynaklarını ele geçirebilmek amacıyla çoğu defa kabileler arasında çatışmalar yaşanmıştır.² Başka bir ifade ile çöl ikliminin beraberinde getirdiği zorlu şartlar, kabileleri "ğazve" adını verdikleri çatışmalara zorlamakta ve çatışmaları ekonomik dayanak haline getirmektedir.³ Söz gelimi 'Āmir b. eṭ-Ṭufeyl (ö. 11/632), adamlarıyla birlikte Hemedān kabilesine düzenlediği baskına gerekçe olarak kuraklığı öne sürmekte ve şöyle demektedir:⁴ [Basīṭ]

¹ 'Āli el- Cundī, *Şīru'l-Ḥarb fi'l-'Aşri'l-Cāhili*, 16.

² Ġāzī Ṭuleymāt ve 'İrfān el-'Eşkar, *el-Edebu'l-Cāhili Qadāyāh, Agrāduh A'lāmuh Funūnuh*, 32.

³ Cevād, 'Āli el-Mufaşşal fī Tārīhi'l-'Arab Qable'l-İslām, 5:334.

⁴ 'Āmir b. eṭ-Ṭufeyl, *Divān*, 137.

لِلَّهِ غَارَتْنَا وَالْمَحْلُ قَدْ شَجِيثٌ مِنْهُ الْبِلَادُ فَصَارَ الْأَفْقُ عُرْيَانًا
حَتَّى صَبَبْنَا عَلَى هَمْدَانَ صَيِّقَةً سُورَ الْكِلَابِ وَمَا كَانُوا لَنَا شَانًا

Allah aşkına baskınımız ne müthiş bir baskındı! Kuraklık, yurtları kasıp kavurmuş ve ufuk[ta buluttan] eser kalmamıştı.

Ta ki Hemedân kabilesine tozu dumana katan bir baskın düzenledik de [başlarına] köpek salyaları yağdırdık. Bizimle kan bağları⁵ da yoktu onların.

Saldırma ve yağmalama anlamlarına gelen “ğazve”⁶ kavramı, soygunculuk ve hırsızlık manalarını da içermektedir.⁷ Kabile bireyleri hasım kabileye ani baskınlar düzenlemekte ve kabilenin sahip olduğu hayvanlara, kadınlara ve çocuklara el koymaktadırlar. Buna mukabil hasım kabile, ilk fırsatta benzer eylemlerle saldıran tarafa intikam amaçlı saldırı gerçekleştirmektedir.⁸ Saldırı tehdidinde maruz kalan kabilenin hasım kabileye cizye ödemek suretiyle muhtemel saldırıları bertaraf etmesi⁹ veya daha güçlü bir kabileden himaye istemesi de söz konusu olmaktadır.¹⁰ Kabile kültüründe, düşman kabileye anlık saldırılar düzenleyerek malları talan etmek ve kadınlarla çocuklara el koymak kahramanlık göstergesi sayılmaktadır.¹¹ Yine kabile kültüründe uyulması gereken en önemli kural, öldürülen bireyin intikamını almaktır. Bu sebeple kabile mensubu her birey öldürülen kimsenin intikamını almak için çaba sarf etmek zorundadır. Kan davası güden kimse, öldürülen yakınının intikamı alınıncaya kadar kadınlarla ilişkiden, içkiden ve dünya lezzetlerinden uzak durmaktadır. Öldürülen tarafa diyet ödemek zül kabul edildiğinden kabileler arasında yaşanan savaşlar uzun yıllar sürmekte ve taraflar ancak durum içinden çıkılmaz hal aldığı zamanlarda diyet ödemeye razı olmaktadır. Her iki taraftan öldürülenlerin yakınlarına diyet ödenmesi veya katilin öldürülen tarafa teslim edilmesi durumunda savaşlar sonlandırılmaktadır.¹² Kabile

⁵ Beyitte yer alan شان kavramı göz yaşı damarı anlamında olup kabileler arasındaki kan bağı manasında kullanılmaktadır. Bkz. ez-Zevzenî, Ebû ‘Abdillâh el-Hüseyn b. Aḥmed, *Şerḥu'l-Mu‘allaḳâti'l-‘Aşr*, 331.

⁶ İbn Manzûr, *Lisānu'l-‘Arab*, (ğ-z-v), 5:3253.

⁷ Philip Hitti ve diğerleri, *Târîḥu'l-‘Arab*, 1:31.

⁸ Aḥmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 9.

⁹ Dirîze Şekḳâl, *el-‘Arab fi'l-‘Aşri'l-Câhili*, 97.

¹⁰ Cevâd, ‘Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, 5: 421; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 9.

¹¹ Hitti, *Târîḥu'l-‘Arab*, 31.

¹² Carl Brockelmann, *Târîhu’ş-Şu‘ûbi’l-İslâmiyye*, 19.

yasaları Mekke, Medine ve Tâif gibi yerleşim birimlerinde de geçerli olmaktadır.¹³

Şiirleriyle bilinen Cähiliye Arapları, savaşları ve baskınları da şiirlerinde konu edinmiş, bu olaylar çerçevesinde oluşan durumları, kahramanlıkları ve zorlukları tasvir etmişlerdir. Örneğin Cähiliye şairi Te'ebbağa Şerran (ö. 540), kan davası sebebiyle tek düşüncesinin hasımdan intikam almak veya hasımla karşı karşıya gelerek vuruşmak olduğunu dile getirdiği aşağıdaki beyitte bu duruma işaret etmektedir:¹⁴ [Tavil]

قَلِيلٌ غَرَارَ النَّوْمِ، أَكْبَرُ هَمِّهِ دَمَ النَّارِ، أَوْ يَلْقَى كَمِيًّا مَفْتَعًا

[Te'ebbağa Şerran] az uyumaktadır. [Zira] onun [kafasındaki] en önemli derdi, [öldürülen yakınının] intikamını [alacağı] kan davası veya silah kuşanmış ve yüzünü gizlemiş bir [hasımla] karşı karşıya gelmesidir.

Kabileler arasında yaşanan savaşlar günler anlamına gelen "eyyām" adıyla da bilinmektedir. Zira savaş durumlarında kabileler gündüz vakti çarpışmakta ve karanlık çöktükten sonra ertesi günün sabahına kadar çatışmalara ara vermektedir.¹⁵

Savaşan taraflar sahip oldukları eşyaları, hayvanları ve kadınları savaş bölgesine götürmektedir. Savaş sona erdiğinde yenilen taraf beraberinde getirdiği her şeyi meydanda bırakarak kaçmaktadır. Yenilen taraf ise yenilen tarafın arkada bıraktığı her şeye el koymaktadır. Savaşlarda ve baskınlarda esir alınan kadınlar esir alan tarafın tasarrufuna geçmekte ve farklı muamelelere maruz bırakılmaktadır. "Cähiliye toplumunda kadın" konusunu farklı bağlamlarda ele alan tez, makale ve kitaba rastlanmaktadır.¹⁶ Bu çalışmalarda dönemin kadın konusu farklı zaviyelerden incelenmiştir. Çalışmamızda ise ilgili beyitler çerçevesinde dönemin tutsak kadın algısına odaklanılmış ve araştırma konusu etraflıca ele alınmıştır. Kuşkusuz şiir sanatındaki ustalıklarıyla bilinen Cähiliye Arapları¹⁷ tarafından tutsak kadın algısı gibi sosyal bir problemin beyitlere yansıtılmış olması literatür

¹³ Neş'et Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 89.

¹⁴ Te'ebbağa Şerran, *Divân*, 113.

¹⁵ Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Aşru'l-Cähili*, 1:64.

¹⁶ Bkz. Altuntaş, Ramazan, *Nübüvvet Öncesi Cähiliye Toplumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Bakkaloğlu, M. K. Abdüssamet, *Cähiliye Dönemi Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Aladağ, Mehmet Şirin, *Cähiliye ve İslâm Döneminde İçerik-Dini ve Toplumsal Hayat* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Fidan, İbrahim, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Kadın Özel Sayısı, 2016, ss. 293-320); Gökhan, Nur, *Cahiliye Toplumunda Kureys Kadını* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019).

¹⁷ İbn Kuteybe, 'Abdullâh b. Muslim, *eş-Şîru ve's-Şu'arâ*, I, 60.

bağlamında da konuyu önemli kılmaktadır. Zira şiir diliyle ustaca söylenmiş olan ilgili beyitler, dönemin şiir anlayışı hakkında da ipuçları vermektedir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla Cähiliye Arap toplumunda kadının konumuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Cähiliye Devri Arap Toplumunda Kadının Konumu

Cähiliye devri Arap toplumunda hür ve cariye olmak üzere iki farklı kadın sınıfı söz konusudur. Hür kadın, toplumda hatırı sayılır konumda olup mülk edinme, mülkünde tasarrufta bulunma,¹⁸ himayesine sığınan kimseleri koruma, şefaath dileyen esirleri özgürlüklerine kavuşturma, evleneceği erkeği seçme ve kocayı boşama gibi haklara sahiptir.¹⁹ Evlendikten sonra kocayı hayata tutunabileceği bir dayanak olarak görmekte ve kocanın her an öldürülebileceği konusunda endişe duymaktadır. Eşinin öldürülmesi veya vefat etmesi durumunda diğer yakınlarından daha çok üzülme ve onun ardından ağıtlar yakmaktadır. Bazı zamanlar vefat eden veya öldürülen kocaya olan sadakati sebebiyle yeniden evlenmemektedir.²⁰ Bu ve benzeri sebeplerle hür kadın, kocanın ve toplumun takdirini kazanmaktadır. Şair 'Ubeyd b. Muc'ib (ö. 70/690) annesi 'Amra bt. Hırka'nın (6. yüzyıl) hür kadınlar sınıfından olmasıyla övünmekte ve toplumdaki saygınlığına işaret ederek şöyle demektedir:²¹ [Tavil]

لَقَدْ وُلِدْتِي حُرَّةً رَبِيعِيَّةً
مِنَ اللَّاءِ لَمْ يُحْضِرَنَّ فِي الْقَيْطِ دُنْدَانًا

Beni, yaz sıcağında odun taşımamış hanımlar arasından Rabî'a[oğullarına] mensup hür bir kadın doğurmuştur.

Genel olarak hür kadın, Mekke, Medine ve Tâif gibi ziraat yapılan bölgelerde kocasına tarım işlerinde yardım etmekte, yemek pişirmekte, hayvanları sağmakta ve yün eğirmektedir.²²

Savaş halinde çatışmaların yaşandığı alanlara eşler de götürülmektedir. Kadınlar putların yerleştirildiği ve tepesinde savaş sancağının dalgalandığı bir kubbenin etrafında konuşlanmaktadırlar. Buldukları yerden yüksek sesle hamaset şarkıları söylemekte ve düşmanla çarpışan erkekleri cesaretlendirmektedirler.²³ Yine kadınlar öldürülenlerin ardından ağıt

¹⁸ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Aşru'l-Cähilî*, 1:64.

¹⁹ el-İşfahânî, *Kitābu'l-Eğānî*, 20:397.

²⁰ el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Huseyn b. 'Ali, *Murūcu'z-Zeheb*, 3:27-28.

²¹ el-Kattāl el-Kilābî, *Divān*, 13. Annelerine nispet edilen şairlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Muḥammed b. Ḥabīb, *Men Nusibe ilā Ummihî mine's-Şu'arā'*, 25-97.

²² Ahmed Emīn, *Fecru'l-İslām*, 10.

²³ Muḥammed Suheyl Taḳkūş, *Târîhu'l-Arab Kāble'l-İslām*, 176.

yakmakta, kabile mensubu savaşçıları intikam almaya teşvik etmekte, yaralıların yardımına koşmakta ve savaşçılara su ve yiyecek dağıtmaktadırlar. Aynı zamanda düşman tarafından yapılabilecek ani saldırılara karşı birliklerin etrafını gözetlemektedirler. Bazı zamanlar erkeklerle birlikte düşmana karşı omuz omuza savaşmaktadırlar.²⁴

Cähiliye toplumunu oluşturan diğer kadın sınıfı cariyelerdir. Cariyeler, özgür kadınların aksine civar bölgelerden kaçırılan, kabileler arasında yaşanan savaşlarda esir düşen veya köle pazarlarından satın alınan kadınlardır.²⁵ Cariyeler sıkça yaşanan çatışma ve yağmalama olayları sebebiyle hür kadınlara kıyasla sayıca fazladır. Toplumda alt tabakayı oluşturmakta ve hür kadınların evlerinde hizmetçilik, amelelik ve hayvan otlatma gibi beden gücüne dayalı zor işlerde çalıştırılmaktadırlar.²⁶ Bazı cariyeler erkeklerle gayri meşru ilişki yaşamaya²⁷ veya meyhanelerdeki genç erkeklere çalgı eşliğinde şarkı söylemeye mecbur bırakılmaktadırlar.²⁸ Zengin erkekler tarafından gizli dost edinilen ve rakkase olarak çalıştırılan cariyeler de söz konusudur.²⁹ Hür erkekler cariyelerle evlilik yapabilmektedir. Mehir ödemeksizin yapılan bu tür evliliklerden dünyaya gelen çocuklar, genelde babalarının soyuna nispet edilmemektedir. Babalarının soyuna nispet edilebilmeleri için savaş meydanlarında cesaret gerektirecek eylemler sergileyerek kendilerini ispatlamak durumundadırlar.³⁰

2. Cähiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın

Tarih boyunca hemen her savaş, ardında ölümler, yaralılar ve esirler bırakmıştır. Savaş meydanlarında esir düşenler veya yurtlara yapılan baskınlar sırasında ele geçirilenler arasında kadınların da bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Cähiliye Arapları hasım kabilenin onurunu kırmak ve hasmı olabildiğince zillite düşürmek gayesiyle baskınlarda veya savaşlarda özellikle kadınları ele geçirmeyi hedeflemişlerdir.³¹ Düşman kabileye misliyle karşılık verme arzusu da kadınları ele geçirmeye sevk eden

²⁴ Cevād, 'Ali, *el-Mufaşşal fi Tārīhi'l-'Arab Qable'l-Islām*, 5:444; Ahmed Muhammed el-Ḥūfi, *el-Ḥayātu'l-'Arabīyye mine's-Şīri'l-Cähili* 157; 'Ali el-Hāşimī, *el-Mer'etu fi's-Şīri'l-Cähili*, 74.

²⁵ el-Ḥūfi, *el-Ḥayātu'l-'Arabīyye mine's-Şīri'l-Cähili*, 246.

²⁶ el-Hāşimī, *el-Mer'etu fi's-Şīri'l-Cähili*, 246-247.

²⁷ Şekkāl, *el-'Arab fi'l-'Aşri'l-Cähili*, 95.

²⁸ Dayf, *Tārīhu'l-Edebi'l-'Arabī el-'Aşru'l-Cähili*, 70.

²⁹ el-Hāşimī, *el-Mer'etu fi's-Şīri'l-Cähili*, 249.

³⁰ Şekkāl, *el-'Arab fi'l-'Aşri'l-Cähili*, 95; Dayf, *Tārīhu'l-Edebi'l-'Arabī el-'Aşru'l-Cähili*, 369.

³¹ el-Hāşimī, *el-Mer'etu fi's-Şīri'l-Cähili*, 464.

gerekçelerden biri olmuştur. Şair el-Mura‘aş el-Kelbī (6. yüzyıl) aşağıdaki beyitlerde bu duruma işaret etmektedir:³² [Basit]

لَوْ كُنْتُ حُرّاً كَرِيماً ذَا مَحَافِظَةٍ مَا نِمْتُ إِلَّا وَنَارُ الْحَرْبِ تَشْتَعِلُ
حَتَّى تُسَاقَ نِسَاءً سَوْقَ نِسْوَتِكُمْ بِمَا أَصَابَكُمْ أَوْ يُبْلَغَ الْأَجَلَ

Korunma [gücüne] sahip özgür ve saygın bir kimse olsaydın savaşın ateşi alevlendiğinde şu durumda uyurdun ancak:

[Hasım kabileye mensup] kadınlar öne katılarak götürüldüklerinde. [Tıpkı geçmişte] maruz kaldığınız [yenilgilerde] veya eceliniz geldiğinde kadınlarınızın öne katılarak götürüldükleri gibi.

Damra en-Nehşelī (6. yüzyıl) de Cifār isimli mevkide Temīm kabilesinden öldürülenlerin intikamını almak amacıyla Esed kabilesine düzenlediği Zātu‘ş-Şuḫūk Günü³³ adıyla bilinen baskında Esed kabilesinin kadınlarını ele geçirdiklerini dile getirmekte ve şöyle demektedir:³⁴ [Kāmil]

الآن سَاعَ لِي الشَّرَابِ وَلَمْ أَكُنْ آتِي التِّجَارِ وَلَا أَشُدُّ تَكْلُمِي³⁵
حَتَّى أَصْبَحْتُ عَلَى الشَّفُوقِ بَعَارَةٍ كَالنَّمْرِ يُبْنِزُ فِي حَرِيرِ الْحَرَمِ
وَأَبَأْتُ يَوْماً بِالْجِفَارِ بِمِثْلِهِ وَأَجَزْتُ نِصْفاً مِنْ حَدِيثِ الْمَوْسِمِ
وَمَشْتِ نِسَاءً كَالطَّبَّاءِ عَوَاطِلَ مِنْ بَيْنِ عَارِقَةِ السِّبَاءِ وَأَيْمِ
ذَهَبِ الرَّمَاخِ بِرُؤُوجِهَا فَتَرَكْنَاهُ فِي صَدْرِ مُغْتَدِلِ الْقَنَاءِ مَقْوَمِ

Şimdi artık şarap boğazımdan rahatça geçer. Halbuki ben [daha önce] içki satıcılarına gelmiyor ve sessizliğimi koruyordum.

³² el-Buhturī, *el-Ḥamāse*, 88.

³³ Zātu‘ş-Şuḫūk Günü, ‘Amir ve Temīm oğulları ile Esed ve müttefikleri arasında yaşanan çatışmalardan birinin adıdır. Esed, Tayyi’ ve Gatafān kabileleri, iki müttefik kabile olan ‘Amir ve Temīm oğulları’na en-Nisār Günü bir baskın düzenlerler. Baskında ‘Amir oğulları’ndan çok sayıda insan öldürülür. Temīm oğulları anlaşma gereği öldürülenlerin intikamını almak amacıyla Esed oğulları ile müttefiklerine Cifār denilen mevkide baskın düzenler. Ne var ki Temīm oğulları ‘Amir oğulları’nın en-Nisār Günü verdikleri zayıttan çok daha fazlasını verirler. Damra en-Nehşelī, Temīm kabilesinden öldürülenlerin intikamını alıncaya kadar içki içmemeye ahdeder. Nihayet Esed kabilesine ait topraklarda yer alan Zātu‘ş-Şuḫūk isimli mevkide baskın düzenler ve gafil avlanan erkeleri öldürür. Bkz. Ebū ‘Ubeyd el-Bekrī, *Simṭu’l-Leālī*, 1:503.

³⁴ İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdu’l-Ferīd*, 6:86.

³⁵ Beyitte yer alan التِّجَارِ lafzı içki satıcıları anlamındadır. لا أشد تكلمي ise yüksek sesle konuşmuyorum anlamındadır. Bkz. el-Cāhiz, *Kitābu’l-Burşān ve’l-Urcān ve’l-Umyān ve’l-Hülān*, 96.

Ta ki kadınlara has ipek [dokumalı kumaşlar üzerine] saçılan hurma [taneleri] gibi³⁶ [peş peşe indirdiğim darbelerle] eş-Şukūk'a bir saldırı gerçekleştirene kadar.

Cifâr'da [öldürülenlerin intikamını eş-Şukūk'ta aldım. Böylece yenilgiye uğradığımız her] bir günü benzeriyle denkleştirdim. [Müttefikimiz olan Temim kabilesinin Cifâr'da aldığı] yenilgi hakkında [Hac] mevsiminde yapılacak konuşmanın yarısını [böylece] gidermiş oldum.³⁷

Aralarında esareti kabullenmeye çalışan ve kocası ölmüş bir dulun da bulunduğu kadınlar, yakınlarından koparılmış olarak ceylanlar gibi yürüdüler.

Mızraklar kocasını [eşinden koparıp] götürdü de kadınlar sağlam yapılı pürüzsüz mızrağın önünde kocayı [kaderine] terk ettiler.

Şair Ebu'n-Necm el-İclî (ö. 120/743) ise, Tuhayyeoğulları'nın yurtlarına düzenledikleri baskında Tuhayyeli kadınları ele geçirdiğini dile getirmekte ve şöyle demektedir:³⁸ [Kâmil]

كَرَّةٌ وَلَقَدْ كَرَّرْتُ عَلَى طُهَيْيَّةَ حَتَّى طَرَفْتُ نِسَاءَهَا بِمَسَاءِ

Tuhayye [kabilesine] öyle bir saldırdım ki akşam vakti kadınlarını ele geçirdim.

Câhiliye devri Arap şiirlerinde savaşlarda veya baskınlarda ele geçirilen kadınların konu edildiği beyitleri, kadınların tutsak alınma endişeleri, kadınları tutsak almakla övünme, kadınları korumada yetersiz kalan erkekleri aşağılama ve tutsak kadınların akıbetleri olmak üzere dört alt başlıkta incelemek mümkündür.

2.1. Kadınların Tutsak Alınma Endişeleri

Câhiliye devri Arap toplumunda kadın, erkeğin namusu sayılmaktadır. Bu bakımdan savaş meydanlarında veya baskınlarda kadının ele geçirilmesi namus kavramının kirletilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁰ Araplar nazarında bu durumdan daha utanç verici bir başka husus söz konusu olmamaktadır. Bazı Araplar ileride düşmana esir düşme ve namuslarına leke sürülme ihtimaline karşı kız çocuklarını diri diri toprağa gömmektedirler.⁴¹ Erkekler, kadınları koruma içgüdüsüyle hareket etmekte ve kadınların düşman

³⁶ Câhiliye Arapları hasım kabileye düzenlenen baskınları etrafa saçtıkları hurma tanelerine benzetmektedirler. Bkz. el-Câhız, *Kitâbu'l-Burşân*, 97.

³⁷ el-Mu'aynî, *Şîru Benî Temîm fi'l-'Asri'l-Câhili*, 284

³⁸ en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, 15:303.

³⁹ Beyitte yer alan طُهَيْيَّة ile Tuhayyeoğulları kabilesi kastedilmektedir. Bkz. el-Belâzurî, *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Eşraf*, 12:5116.

⁴⁰ el-Hüfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye mine's-Şîri'l-Câhili*, 164.

⁴¹ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-Câhili*, 73, 75.

tarafından ele geçirilmelerini engellemek için imkanlarını seferber etmektedirler. Söz gelimi şair el-Ecda' el-Hemedānī (6. yüzyıl), savaşın kızıştığı anlarda Hemedān kabilesine mensup kadınları korumak amacıyla yüzüzlük yaptığını beyitlerinde şöyle ifade etmektedir:⁴² [Tavīl]

لَقَدْ عَلِمْتُ نِسْوَانُ هَمْدَانَ أَنَّنِي لَهُنَّ غَدَاةَ الرَّوْعِ غَيْرُ خَدُولِ

وَأَبْذُلُ فِي الْهَيْجَاءِ وَجْهِي وَإِنِّي لَهُ فِي سِوَى الْهَيْجَاءِ غَيْرُ بَدُولِ

.....

Korkunun her yanı kuşattığı [dehşetli] günün sabahında Hemedān kabilesine mensup kadınlar beklentilerini boşa çıkarmayacağını bilmişlerdir.

[Savaştan] kargaşanın tam ortasında yüzüzlüğü ele alırım.⁴³ Kargaşanın yaşanmadığı vakitlerde [ise] buna tevessül etmem.

Kadınları korumak için imkanlar seferber edilirken kadınlar da kocalarından eşlerini koruyacaklarına ve düşman tarafından ele geçirilmelerine fırsat vermeyeceklerine dair söz almaktadırlar. Şair ‘Amr b. Kulşüm (ö. 584) aşağıdaki beyitlerde bu duruma işaret etmektedir:⁴⁴ [Vāfir]

تَرَانَا بَارزِينَ وَكُلُّ حَيٍّ قَدِ اتَّخَذُوا مَخَافَتَنَا قَرِينَا

إِذَا مَا رُحْنٌ يَمْشِينُ الْهُوَيْتَى كَمَا اضْطَرَبَتْ مَثُونُ الشَّارِبِينَا

يُئْتُنَّ جِيَادَنَا وَيَقْلَنَ أَسْنَمُ إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَا

Bizden korkmaları sebebiyle her kabile müttefik edinirken, bizi [er meydanlarında] boy gösterirken görürsün.

Kadınlarımız [bakımlı ve etine dolgun olduklarından] yürürken sarhoşlar gibi salınarak giderler.

Onlar, soylu atlarımızı yemlerler ve “Eğer bizi düşmandan korumazsanız kocalarımız değilsiniz” derler.

Şair, düşmanın güçlü olduğu durumlarda kadınların ele geçirilerek kaçırılma ihtimaline karşı halkını uyarmakta ve düşman tarafından saldırı gerektirecek eylemlerden uzak durmalarını öğütlemektedir. Söz gelimi en-Nābiğa ez-Zübeynī (ö. 604), halkına Ğassān hükümdarı en-Nu‘mān b. el-Hāriş’e (ö. 602) ait Uķur adındaki otlak alana girmemeleri hususunda

⁴² ‘Abdulkādir el-Baġdādī, *Hızānetu’l-Edeb*, 8:309.

⁴³ Arap dilinde وجه بدل وجه ifadesi yüzüzlük yaptı anlamındadır. Bkz. İbn Battāl, *Şerhu Şaḫīhi’l-Buḫārī*, 3:512.

⁴⁴ ez-Zevzenī, *Şerhu’l-Mu’allakāt es-Seb’*, 125.

uyarıda bulunmaktadır. Zira Gassānlılar'ın saldırı girişiminde bulunmaları halinde kadınlar esir düşecek ve fuhuş yapmaya zorlanacaklardır. Şair aşağıdaki beyitlerinde bu duruma dikkat çekmektedir:⁴⁵ [Basīṭ]

لَقَدْ نَهَيْتُ بَنِي ذُبْيَانَ عَنْ أَقْرِ وَعَنْ تَرْبُعِهِمْ فِي كُلِّ أَصْفَارِ
 وَقُلْتُ: يَا قَوْمُ إِنَّ اللَّيْثَ مُنْفِصٌ عَلَى بَرَاتِهِ لَوَثْبَةَ الصَّارِي
 لَا أَعْرِفُنَّ رَبِّبًا حُورًا مَدَامِعُهَا أَبْكَارَهَا نِعَاجَ دَوَارِ كَانَنَّ
 يَنْظُرُنَّ شَدْرًا إِلَى مَنْ جَاءَ عَنْ غُرُضِ بِأَوْجِهِ مُنْكَرَاتِ الرَّقِّ أَحْزَارِ
 لَا يُوقِينَ فَاجِشَةً⁴⁶ خَلْفَ الْعَضَارِي مُسْتَمْسِكَاتِ بِأَقْتَابِ وَأَكْوَارِ
 يُدْرِينَ دَمْعًا عَلَى الْأَشْفَارِ مُنْحَدِرًا يَأْمَلُنَّ حِصْنَ وَابْنِ سَيَّارِ

Zubyānoğulları'na Uğur'[a girmelerini] ve yaprakların tümden gürleştigi bahar mevsiminde Uğur'da konaklamalarını yasakladım.

Ve şöyle dedim: Ey Ahali! Arslan, [her an] hırslı bir sıçrayış gerçekleştirmek için pençeleri üzerinde pozisyon almıştır.

Sakın ha bekar kızları Devvār [bölgesinin körpe] kuzularına benzeyen [iri] ve güzel gözlü antilop sürüsü [gibi tutsak edilmiş kadın gruplarına] tanık olmayayım.

[Geçmişte] özgürdüler. Şimdi ise esareti kabullenemediklerinden kaçamak gözlerle sağa sola bakmakta ve kendilerini kurtarmaya gelecek birisini aramaktadırlar.

Kiralık serserilerin ve kölelerin arka safında cinsel tacizlere karşı korumasızdırlar. [Korkudan] binek hayvanlarının üzerindeki sopalara ve semerlere sıkı sıkıya tutunmuş haledirler.

Etrafa gözyaşı akıtıyorlar da Hışn ve İbn Seyyār'ın⁴⁷ yetişerek kendilerini kurtarmalarını ümit ediyorlar.

Yine 'Amr b. Kulşüm, Tağlib kabilesine mensup erkeklerin kadınları koruyacak güçte usta dövüşçüler olduklarına işaret etmekte ve saldırı halinde kadınların düşman tarafından ele geçirilebileceği hususundaki endişelerini dile getirmektedir:⁴⁸ [Vāfir]

⁴⁵ ez-Zubyānī, *Dīvān*, 75.

⁴⁶ Beyitte yer alan العَضَارِيط [afzi kiralık serseriler ve köleler anlamındadır. Bkz. Yahyā el-Cebbūrī, *Ḳaṣā'id Cāhiliyye Nādīra*, 189.

⁴⁷ Beyitte yer alan حِصْن ve سَيَّار ile Fizāra kabilesinin iki lideri Hışn b. Huzeifye ve Ziyād b. Seyyār kastedilmektedir. Bkz. ez-Zubyānī, *Dīvān*, 76.

⁴⁸ 'Amr b. Kulşüm, *Dīvān*, 87, 88.

إِذَا لَمْ نَحْمِهِنَّ فَلَا بَقِيْنَا لِشَيْءٍ بَعْدَهُنَّ وَلَا حَيِينَا
وَمَا مَنَعَ الضَّغَائِنَ مِثْلَ ضَرْبِ نَرَى مِنْهُ السَّوَاعِدَ كَالْقَلْبِينَا

Şayet kadınları korumazsak [kadınlarımız düşmana esir düştükten] sonra ne [başka] bir şey için [hayatta] kalalım ne de artık yaşayalım.

Tahtirevandaki kadınları düşmandan ancak havada uçuşan çocuk oyuncuğu gibi kolları [kopararak yerinden uçuracak] bir vuruş korur.

Şair el-Efveh el-Evdî (ö. 555) de aralarında kan davası bulunan ‘Âmiroğulları’ndan intikamlarını aldıklarını ve ‘Âmirli kadınları ele geçirdiklerini dile getirdiği beyitlerde kendi kabilesine mensup kadınları koruyabilecek güce sahip olduklarına işaret etmektedir. Şair olası saldırılara karşı kadınları korumak için yavaş adımlarla hareket ettiklerini dile getirmektedir.⁴⁹ [Tavil]

نُفَاتِلُ أَقْوَامًا فَنَسْبِي نِسَاءَهُمْ وَلَمْ يَرَ ذُو عِزٍّ لِنِسْوَتِنَا حَجَلَا
نَقُودُ وَنَأْبَى أَنْ نُقَادَ وَلَا نَرَى لِقَوْمِ عَلَيْنَا لِمَكَارِمِهِمْ فَضَلَا
وَأَبْنَا بِطَاءِ الْمَشْيِ عِنْدَ نِسَائِنَا كَمَا قَبِدَتْ بِالصَّيْفِ نَجْدِيَّةٌ بُرُلَا

Topluluklarla savaşırız da kadınlarını ele geçiririz. [Buna karşılık hasım kabileye mensup] güç sahibi [hiç] kimse kadınlarımızı [esir alıp da] halhallerini görmemiştir.

Biz komuta ederiz. Ama komuta edilmeyi reddederiz. Üzerimizde herhangi bir topluluğa minnet borcu görmeyiz.

Biz [adeta] yaz mevsiminde yağmur sularının koşmasını engellediği antilop misali kadınlarımızın yanında yavaş adımlarla yürürüz.

Şair Tufeyl el-Ġanevî (ö. 610), Hars Günü⁵⁰ kadınları savunmak amacıyla Ca‘feroğulları tarafından Ġanî kabilesine çağrıda bulunulduğunu, Ġanî kabilesinin de bu çağrıya uyararak Ca‘feroğulları’na mensup kadınları düşmana esir düşmekten kurtardıklarını dile getirmektedir:⁵¹ [Tavil]

⁴⁹ el-İşfahânî, *Kitābu’l-Eġānî*, 12:198, 199; el-Efveh el-Evdî, *Divān*, 100, 101.

⁵⁰ Hars Günü, İslām’dan önce Necd bölgesi sınırları içerisinde ‘Ukayloğullarına ait su yatağı üzerinde yaşanmış bir savaşın adıdır. Bkz. İbn Cinnî, *Sirru Şinā’ati’l-İrāb*, 235; el-Ġamevî, *Mu‘cemu’l-Buldān*, 2:241.

⁵¹ Tufeyl el-Ġanevî, *Divānu Tufeyl el-Ġanevî Şerhu’l-‘Eşma‘î*, 90.

بَنِي جَعْفَرٍ لَا تَكْفُرُوا حُسْنَ سَعْيِنَا وَأَنْتُمْ بِحُسْنِ الْقَوْلِ فِي كُلِّ مَحْفَلٍ
وَلَا تَكْفُرُوا بِالنَّائِبَاتِ بِلَاءَنَا إِذَا مَسَّكُمْ مِنْهَا الْعَدُوُّ بِكُلِّكَ
فَنَحْنُ مَتَعْنَا يَوْمَ حَزْبِ نِسَاءَكُم غَدَاةَ دَعَانَا غَامِرٌ غَيْرٌ مُؤْتَلِي

Ca'feroğulları! Samimiyetle sergilediğimiz çabamıza nankörlük etmeyiniz. Her mahfilde güzel sözle övgüyle yad ediniz.

Düşman sizinle göğüs göğüse çarpıştığı vakitte musibetlerin tam da ortasında sergilediğimiz zorlu sınava nankörlük etmeyiniz.

Nitekim biz Hars Günü 'Âmir bizi [yardıma] çağırdığında gecikmeden [sizi ve] kadınlarınızı savunduk.

Şair 'Amr b. Havn (5. yüzyıl) da kadınları himaye etmenin zorlaştığı savaşın şiddetli anlarında bile mahremlerini koruyabilecek güçte olduklarını ifade etmektedir:⁵² [Vâfir]

فَمَا قَوْمٌ كَقَوْمِي حِينَ يَغْلُو شِهَابُ الْحَرْبِ تُسْعِرُهُ الرِّمَاحُ
وَمَا قَوْمٌ كَقَوْمِي حِينَ يُحْشَى عَلَى الْخُودِ الْمَخْدَرَةُ الْفُضَاحُ

Mızrakların tutuşturduğu savaşın alevi yükseldiği vakitte kavmim gibisi yoktur.

Mahrem güzel genç kızların [ele geçirilerek] namuslarının yerle bir edilmesinden korkulduğu vakitte kavmim gibisi yoktur.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Câhiliye toplumunda kadının düşman tarafından ele geçirilebileceği ve onur kırıcı muamelelere maruz kalacağı yolunda endişe duyulmaktadır. Bu sebeple saldırı gerektirecek eylemlerden uzak durmaya çalışılmaktadır. Savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda kabile bireyleri kadınları korumak için imkanları seferber etmektedirler.

2.2. Kadınları Tutsak Almakla Övünme

Kabileler arasında yaşanan çatışma ve baskınlar sırasında kadınların ele geçirilmesi düşmana karşı üstünlük göstergesi sayılmaktadır. Zira kadınların ele geçirilmesi kazanan taraf için övünme vesilesi, güçlünün güçsüze gözdağı verme aracı ve zafer sarhoşluğundan olabildiğince fazla haz alma anlamına gelmektedir.⁵³ Bu bakımdan şairler, beyitlerde mensubu buldukları kabilelerin kahramanlıklarını dile getirirlerken düşman kabileye mensup kadınları ele geçirmekle de övünmektedirler. Söz gelimi Tufeyl el-Ğanevî, 'Âmiroğulları'nın 'Tayyi' kabilesi karşısında kazandıkları zaferden

⁵² İbnü'l-Muşennâ, *Kitābu'n-Neḳāid Neḳāidu Cerir ve'l-Ferezdaḳ*, 1:56.

⁵³ el-Ḥūfî, *el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Cāhilî*, 464.

bahsederken Tayyi' kabilesine mensup kadınları ele geçirmekle de övünmektedir:⁵⁴ [Vâfir]

وَقَتْنَا سَرَائِهِمْ جَهَارًا وَجِئْنَا بِالسَّبَايَا وَالنَّهَابِ
 سَبَايَا طَيِّءٍ أُبْرَزْنَ قَسْرًا وَأُنْبِلْنَ الْقُصُورَ مِنَ الشَّعَابِ
 سَبَايَا طَيِّءٍ مِنْ كُلِّ حَيٍّ نَمَا فِي الْفُرْعِ مِنْهَا وَالتِّصَابِ
 وَمَا كَانَتْ بَنَاتُهُمْ سَبِيًّا وَلَا رَغْبًا يُعَدُّ مِنَ الرِّغَابِ

[Tayyi' kabilesinin] ileri gelenlerini ulu orta kırıp geçirdik. Kadın esirler ve ganimetlerle [yurdumuza geri] geldik.

Tayyi' kabilesine mensup kadın esirler [zorla meydanlara] çıkarıldılar ve [geçmişte yaşadıkları şaşalı saraylar yerine şimdi] patikalardan saraylarla yer değiştirildiler.⁵⁵

Tayyi' kabilesine bir kısmı kökten diğeri de alt koldan mensup olacak biçimde gelişen her boydan kadın esirler.⁵⁶

[Halbuki Tayyi' kabilesinin asil] kızları [ele geçirilmeden önce koruma altında saygın bir yaşam sürdüklerinden] ne esir ne de [serseri erkeklerin] tamah edecekleri türden [adi kadınlar] idiler.

Şair Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî (ö. 564) de el-Ḥubeyy Günü⁵⁷ Kelb kabilesi ile Tağliboğulları arasında yaşanan savaşta Tağliboğulları'na mensup çok sayıda kadını ve Muhelhil adında saygın bir şahsı ele geçirmiş olmalarıyla övünmektedir:⁵⁸ [Basit]

تَبَّأً لِنَغْلِبَ إِذْ تُسَاقُ نِسَاؤُهُمْ سَوَّقَ الْإِمَاءِ إِلَى الْمَوَاسِمِ عَطَّلًا
 لِحَقَّتْ أَوَائِلُ خَيْلِنَا سَرَائِهِمْ حَتَّى أَسْرَنَ عَلَى الْحَبِيِّ مُهْلَهَلًا

⁵⁴ el-İşfahâni, *Kitābu'l-Eğāni*, 17/259.

⁵⁵ el-İşfahâni, *Kitābu'l-Eğāni*, 17/259.

⁵⁶ el-İşfahâni, *Kitābu'l-Eğāni*, 17/259.

⁵⁷ el-Ḥubeyy Günü, Kelb kabilesi ile Bekr ve Tağliboğulları arasında yaşanan çatışmanın adıdır. Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî, Ebrehe tarafından Bekr ve Tağlib kabilelerine lider olarak atanır. Zuheyr'in liderlik yaptığı dönemde bir sene kıtlık yaşanır ve hayvanlar telef olma tehlikesi atlatır. Zuheyr, zor durumda olan halka kolaylık sağlamak yerine halktan yüklü miktarda vergi talep eder. Bir gece uykuda iken Zuheyr'e suikast düzenlense de ölümden kurtulur. Yandaşları Zuheyr'in öldürüldüğü yolunda etrafa şayia yayarlar ve ceset süsü verdikleri kumaş parçalarını defnedeler. Zuheyr gizlice mensubu bulunduğu Kelb kabilesinden savaşçılar tedarik eder. el-Ḥubeyy adıyla bilinen su yatağında Bekr ve Tağliboğullarıyla karşı karşıya gelirler ve gün boyu şiddetli çatışmalar yaşanır. Günün sonunda Kelb kabilesi, Bekr ve Tağliboğulları karşısında üstünlük sağlar. Bekr ve Tağliboğulları çok sayıda zayıat verirler. Kelb kabilesi, aralarında Rabî'a'nın iki oğlu Kuleyb ve Muhelhil ile birlikte çok sayıda kadınların da bulunduğu esirlere ve ganimetlere el koyarak yurtlarına dönerler. Geniş bilgi için bkz. el-İşfahâni, *Kitābu'l-Eğāni*, 19:22, 23; İbrâhîm Şemsuddîn, *Mecmû'u Eyyâmi'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 13.

⁵⁸ el-İşfahâni, *Kitābu'l-Eğāni*, 19:23.

إِنَّا مُهْلُهُ لَا تَطِيشُ رَمَاحَنَا أَيَّامَ تَنْتَفُفُ فِي يَدَيْكَ الْحَنْظَلَا
وَلَّتْ حُمَاتُكَ هَارِبِينَ مِنَ الْوَعَى وَبَقِيَتْ فِي حَلْقِ الْحَدِيدِ مُكَبَّلَا
فَلَيْنُ فُهِرَتْ لَقَدْ أَسْرَتْكَ عَنُوءٌ وَلَيْنُ قُتِلْتَ لَقَدْ تَكُونُ مُرْمَلَا

Yazıklar olsun Tağlib'e! [Tağlibli tutsak] kadınlar ziynet eşyalarını çıkarmışlar⁵⁹ [yas tutarak] cariyeler gibi [kalabalık Hac mevsiminde] toplanma alanlarına doğru sürülmekte.

Öncü süvarilerimiz [Tağlib'in] öncülerine yetiştirdi de el-Ḥubeyy yolu üzerinde Muhelhil'i esir aldı.

Ey Muhelhil! Bizim mızraklarımız ıskalamaz. Kıtlık vakti ebucehil karpuzunu ellerinde [yenilecek kıvama getirmek için] uğraş verdiği günlerde.

Seni himaye edenler [savaşın kızıştığı zorlu anda] tabana kuvvet kargaşadan kaçtılar da sen prangaya vurulmuş halde demirden halkalarda kaldın.

Yenilmiş isen seni zor kullanarak esir aldım. Öldürülmüş olsaydın kan denizinde boğulmuşsun.

Yine Zuheyr b. Cenāb el-Kelbī, Buss adıyla bilinen su yataklarında Kâbe'ye alternatif olacak bir mabet inşa etmek isteyen Ğaṭafān kabilesine karşı başlattıkları saldırıda Ğaṭafānlı kadınları ele geçirmekle övünmektedir:⁶⁰ [Vāfir]

وَلَمْ تَصْبِرْ لَنَا غَطْفَانُ لَمَّا تَلَّاقَيْنَا وَأُخْرَزَتْ النِّسَاءُ

Karşı karşıya geldiğimizde Ğaṭafān [tarafkarları] karşımızda sabredemedi ve kadınları da ele geçirdi.

Şair el-Efveh el-Evdī ise, Sa'doğulları'yla yaşadıkları savaşlarda kocaları tarafından himaye edilemeyen asil tabakadan güzel kadınları ve kızları ele geçirmiş olmalarıyla övünmektedir:⁶¹ [Ṭavīl]

فَأَبْنَا بِحُورِ كَالظَّبَاءِ وَجَامِلِ وَلَمْ يَمْنَعِ الْبَيْضَ الْحَسَانَ بُعُولَهَا
تُنَّاعِي الْعَصَارِيطَ الْمُنْشَاءَ خَرَائِدُ تُمَسِّحُ أَطْرَافَ الْفِلَاصِ دُبُولَهَا

⁵⁹ Kadınların ziynet eşyalarını çıkarmaları yas tutuyor olmaları sebebiyledir. Bkz. 'Amir b. eṭ-Ṭufeyl, *Dīvān*, 109.

⁶⁰ el-İşfahānī, *Kitābu'l-Eğānī*, 19:20, 16; Zuheyr b. Cenāb el-Kelbī, *Dīvān*, 56.

⁶¹ el-Efveh el-Evdī, *Dīvān*, 102.

Ceylanlar gibi iri gözlü hurilerle ve [kadınlardan oluşan kalabalık] bir toplulukla⁶² döndük. Kocaları, beyaz tenli güzelleri ele geçirmemize mâni ol[a]madı.

Etekleri develerin karın bölgelerine değen [uzun elbiseler içerisindeki] bakire kızlar yaya yürüyen kiralık serserilere ve kölelere [ürkekçe] kırıcı olmayan yumuşak sözler sarf etmekte.

Şair ‘Avf b. ‘Atıyye (6. yüzyıl) de Teym kabilesinin gençleriyle sabah vakti düzenledikleri baskında düşman kabileden çok sayıda kimseyi katlettiklerini ve sağa sola kaçışan savunmasız kadınları ele geçirdiklerini dile getirerek övünmektedir:⁶³ [Kâmil]

وَأَلْبَعَمَ فَيْثَانُ الصَّبَاحِ لَقَيْتُمُ
وَأَلْبَعَمَ فَيْثَانُ الصَّبَاحِ لَقَيْتُمُ
مِنْ بَيْنِ وَاصِعَةِ الْخِمَارِ وَأَخْتَهَا
مِنْ بَيْنِ وَاصِعَةِ الْخِمَارِ وَأَخْتَهَا
وَتَكْرُرُ أَوْلَاهُمْ عَلَى أَخْرَاهُمْ
وَتَكْرُرُ أَوْلَاهُمْ عَلَى أَخْرَاهُمْ
كَرَّ الْمُحَلَّاءِ عَنِ خِلَاطِ الْمَصْنَرِ
كَرَّ الْمُحَلَّاءِ عَنِ خِلَاطِ الْمَصْنَرِ

Sabah [vaktinde baskın düzenleyen] gençler ne harikasınız! Beyaz ankar bitkisinin sapları gibi aniden [karşınızda] başları açık kadınlarla karşılaştınız.

[Korkudan] biri örtüsünü üzerine çekmekte kız kardeşi de örtü bölgesindeki [gevşemiş] kemeriyle koşuşturmakta.

Biz [düşmanları] baştan sona hepten yerlerinden ederiz. [Tıpkı] develerin su kaynağından edilmeleri gibi.

Şair ‘Âmir b. eṭ-Ṭufeyl ise Şi’b Cebele Günü⁶⁴ münasebetiyle söylediği beyitlerde Mezḥic, ‘Akk, Cuzām, Ezd Şenū’e ve Şeybānoğulları gibi kabileler karşısında kahramanlık sergilediklerini ve kadınları ele geçirdiklerini dile getirerek övünmektedir:⁶⁵ [Vāfir]

وَجُنَّا بِالنِّسَاءِ مُرَدَّاتٍ
وَجُنَّا بِالنِّسَاءِ مُرَدَّاتٍ
وَبَيْتِنَا زُبَيْدًا بَعْدَ هَذِهِ
وَبَيْتِنَا زُبَيْدًا بَعْدَ هَذِهِ
وَقَدْ نَلْنَا لِعَبْدِ الْقَيْسِ سَبِيًّا
وَقَدْ نَلْنَا لِعَبْدِ الْقَيْسِ سَبِيًّا
وَأَفْلَتْنَا عَلَى الْحَوْمَانِ قَيْسٍ
وَأَفْلَتْنَا عَلَى الْحَوْمَانِ قَيْسٍ
وَأَدْوَادٍ فَكُنَّ لَنَا طَعَامًا
وَأَدْوَادٍ فَكُنَّ لَنَا طَعَامًا
فَصَبَّحَ دَارَهُمْ لَجِبًا لُهُمَا
فَصَبَّحَ دَارَهُمْ لَجِبًا لُهُمَا
مِنَ الْبُحْرَيْنِ يُقْتَسَمُ اقْتِسَامًا
مِنَ الْبُحْرَيْنِ يُقْتَسَمُ اقْتِسَامًا
وَأَسْلَمَ عِرْسُهُ ثُمَّ اسْتَقَامَا
وَأَسْلَمَ عِرْسُهُ ثُمَّ اسْتَقَامَا

⁶² Beyitte yer alan جامل lafzı esas itibarıyla deve sürüsü anlamındadır. Ancak beyitte kalabalık kadın topluluğundan kinayedir. Bkz. el-Evdî, el-Efveh, *Divân*, 102.

⁶³ eṭ-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 327.

⁶⁴ Şi’b Cebele Günü, Necd Bölgesinde yer alan ve Şi’b Cebele adıyla bilinen bölgede ‘Âmiroğulları, Temîm, ‘Abs, Zubyân ve Fizâr kabileleri arasında yaşanan savaşın adıdır. Bkz. el-Ḥamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 2:104.

⁶⁵ ‘Âmir b. eṭ-Ṭufeyl, *Divân*, 109.

Kadınları üçer onar gruplar halinde ardımıza katarak getirdik. Artık bize yiyecek [yem] oldular.

Gecenin bir bölümünden sonra Zubeyd [kabilesine saldırmayarak] geceyi sakin geçir[melerine izin] verdik. Ama sabah vakti yurtları kocaman ordu ve ordunun uğultularıyla dolup taşıtı.

Bahreyn [cihetinden] ‘Abdi’l-Ḳays kabilesine mensup olan ve dağıtımları ustaca yapılan kadın esirler ele geçirdik.

Ḳays, el-Ḥavmān⁶⁶ yolu üzerinde elimizden kaçtı ve eşini [savunmak yerine kaçmayı yeğleyerek] bize teslim etti. Sonra dosdoğru yola koyuldu.

Benzer biçimde Şair ‘Amr b. Kulşüm de Mezḥic kabilesinin alt kolu olan Şudāoğulları’na karşı Vādi’l-Aḥrameyn Günü⁶⁷ kazandıkları zaferle ve aralarında kadınların da bulunduğu çok sayıda esiri ele geçirmekle övünmektedir:⁶⁸ [Vāfir]

وَأَعْرَضَ فَارِسُ الْهَيْجَاءِ جَحْشٌ	وَجَحْشٌ نَعَمَ حَامِيَةٌ النِّسَاءِ
فَنَادَى فِي الْعَجَاجَةِ أَيْنَ عَمْرُو	كَأَيِّ قَفْعَةٍ أَوْ طَيْرٍ مَاءِ
فَأَطَعْنَاهُ وَقُلْتُ لَهُ خُدْنَاهَا	مُسَوَّهَةً تَبَجَّسَ بِالِدِمَاءِ
فَمَا افْتَرَقْتُ لِذَلِكَ بَنَاتُ نَعِشٍ	وَلَا كَسَفْتُ لَهُ شَمْسُ السَّمَاءِ
فَقَتَّلْنَا مِنْهُمْ سَجِيعَ جَحْشًا	وَوَلَّوْنَا بِأَفْقِيَةِ الْإِمَاءِ
وَأَبْنَا بِالْهَجَانِ مَرْدَقَاتٍ	حَطَبْنَاَهُنَّ بِالْأَسَلِ الطَّمَاءِ

Savaşın süvarisi[!] Caḥş [bizimle karşı karşıya gelmekten] vazgeçti. Kadınların ne yaman koruyucusudur Caḥş[!]

Sanki işe yaramaz mantarmışım veya [korkak] su kuşuymuşum gibi kargaşanın ortasında “ ‘Amr nerede?” diye seslendi.

Ben de şöyle diyerek silahı ona saplıyor[d]um: “Al sana [kılıç sebebiyle girdiği bölgenin şekli] bozulan ve [o bölgeden] kanlar fışkıran bu şaşmaz darbeden.”

Bu darbe sonucunda [gökyüzünde] ne Büyükayı yıldızları kayboldu ne de gökyüzünün güneşi tutuldu.⁶⁹

⁶⁶ el-Ḥavmān, ‘Amir b. Şa’şa’oğullarının yurdunda bir mevki ismidir. Bkz. el-Ḥamevī, *Mu’cemu’l-Buldān*, 2:325.

⁶⁷ Vādi’l-Aḥrameyn Günü, Bāhileoğullarının toprakları içerisinde yer alan Aḥramān isimli iki dağın eteğindeki ovada Tağlib kabilesi ile Şudāoğulları arasında yaşanan savaşın adıdır. Geniş bilgi için bkz. eṣ-Şimşāṭi, *el-Envār ve Maḥāsini’l-Eṣ’ār*, 78.

⁶⁸ eṣ-Şimşāṭi, *el-Envār ve Maḥāsini’l-Eṣ’ār*, 79.

⁶⁹ Güneş tutulmasının Cāhiliye toplumunda hatırı sayılır şahsiyetlerin ölüm habercisi olduğuna inanılmaktadır. Bkz. Cevād, ‘Ali *el-Mufaṣṣal fī Tārīhi’l-‘Arab Ḳable’l-İslām*, 8:433.

Nitekim onlardan yetmiş Caḥş öldürdük⁷⁰ ve esir aldığımız cariyelerin kafa [sayılarıyla] geri döndük.

Arkamızda kana susamış mızraklarla kendilerine nutuk attığımız saygın tutsak kadınlarla döndük.

Şair Mucemmi‘ b. Hilâl (6. yüzyıl) ise, el-Huyeymā Günü⁷¹ Mucāşi‘ kabilesine mensup bir kadını ele geçirmiş olmakla övünmektedir. Mucemmi‘, korkuya kapılan kadının çaresizce kendisine beddua ettiğini beyitlerde şöyle ifade etmektedir:⁷² [Ṭavīl]

وَعَاثِرَةٌ يَوْمَ الْهُيَيْمَى رَأَيْتُهَا وَقَدْ ضَمَّهَا مِنْ دَاخِلِ الْجَلْبِ مَجْرَعٌ
لَهَا غَلٌّ فِي الصَّدْرِ لَيْسَ بِبَارِحٍ شَجَى نَشِبٌ وَالْعَيْنُ بِالْمَاءِ تَدْمَعُ
تَقُولُ وَقَدْ أَفْرَدْتُهَا مِنْ خَلِيلِهَا تَعَسْتُ كَمَا اتَّعَسْتَنِي يَا مُجَمَّعٌ

el-Huyeymā Günü [endişe ve korkudan] yalpalayarak yürüyen [şaşkın] kadının benliğine ele geçirilme korkusunun hâkim olduğunu gördüm.

Ağa yapışmış av misali yüreğine tasa oturmuş göz[ü] yaşlı [bir kadın] [Bana beddua ederek şöyle] demekte: “Ey Mucemmi‘! Beni perişan ettiğin gibi perişan olasin”. [Zira] onu helali olan [kocasından] ayırmıştım.

Kurallara uymadıkları için kabile tarafından dışlanan ve çölde oluşturdukları kolonilerde yaşayan serseri şairlerden Ḳays b. el-Ḥaddādiyye (6. yüzyıl) adamlarıyla birlikte Hevāzin kabilesine saldırı düzenlemiş ve saldırıda çok sayıda insan öldürmüştür. Ḳays, bu münasebetle söylediği beyitlerde kadınları ele geçirmekle övünmekte ve şöyle demektedir:⁷³ [Ṭavīl]

وَأَبْنَا بِإِيلِ الْقَوْمِ نُحْدَى، وَنِسْوَةٌ يُبَكِّينَ شِلْوًا أَوْ أُسِيرًا مُجْرَحًا
غَدَاةً سَقَيْنَا أَرْضَهُمْ مِنْ دِمَائِهِمْ وَأَبْنَا بِأَدْمٍ كُنَّ بِالْأَمْسِ وَضَحًا

[Develerin yürümesi için] söylenen şarkılar eşliğinde [Hevāzin] halkına ait [ele geçirdiğimiz] develerle döndük. [Geride bıraktıkları ciğerpareden] bir parçaya ağlayan kadınlarla veya yaralı esirlerle.

Yurtlarını kanlarıyla suladığımız günün sabahında. Dün beyaz tenli iken [bugün] toza toprağa karışmış esir kadınlarla döndük.

⁷⁰ Beyitte şair “eşek sıpası” anlamına gelen Caḥş lafzıyla tevriye sanatı kullanmıştır. İlk beyitte yer alan Caḥş lafzı ile aralarında cinas sanatı da söz konusudur.

⁷¹ el-Huyeymā Günü, el-Huyeymā adıyla bilinen bölgede Teymoğulları tarafından Mucāşi‘oğullarına yapılan saldırının adıdır. Bkz. el-Ḥamevī, *Mu‘cemu’l-Buldān*, 5:422.

⁷² el-Merzūkī, *Şerhu Divāni’l-Ḥamāse li Ebī Temmām*, 2:508; el-Bağdādī, *Ḥizānetu’l-Edeb*, 10:403.

⁷³ el-İşfahānī, *Kitābu’l-Eğānī*, 14:146.

Şair ‘Ubeyd b. ‘Abd el-‘Uzzā (6. yüzyıl) ise, mensubu bulunduğu Selāmānoğulları’nın geçmişte Kays, ‘Abs, Fehm, Şakīf, Fuḳaym, Celīḩa ve Rāhib gibi kabileler karşısında sergiledikleri zaferlerden bahsederken asil kadınları esir almakla övünmektedir:⁷⁴ [Ṭavīl]

وَنَحْنُ صَبْرْنَا غَارَةٌ مُفْرَجِيَّةٌ	فَقِيمًا فَمَا أَبَقْتُ لَهُمْ مِنْ مُحَبَّرٍ
وَدُسْتَاهُمْ بِالْحَيْلِ وَالْبَيْضِ وَالْقَنَا	وَصَرَبِ يُفْضُ الْأَهَامَ فِي كُلِّ مِعْفَرٍ
وَرُحْنَا بَبِيضٍ كَالطَّبَّاءِ وَجَامِلٍ	طَوَالَ الْهُوَادِي كَالسَّيِّنِ الْمُعَيَّرِ
أَسْلَمْتُ ⁷⁵ سَبِينًا نِسَاءً مِنْ حَلِيحَةٍ	وَمِنْ رَاهِبٍ قَوْضَى لَدَى كُلِّ عَسْكَرٍ

Biz açık alanda⁷⁶ gerçekleştirilen saldırıda Fuḳaymoğulları karşısında sabırla direndik. Böylece [bizim karşı] saldırı[mız] onlardan bir haberci bile [sağ] bırakmadı.

Onları atlarla, kalkanlarla, mızraklarla ve miğferli kafaları uçuran darbelerimizle ezip geçtik.

Ceylanlar gibi güzel beyaz tenli asil kadınlarla ve katrana boyanmış gemiler gibi uzun boyunlu deve sürüsüyle yurduмуza döndük.

Askerden her birliğin yer aldığı kargaşada Celīḩa ve Rāhiboğulları’ndan [savunmasız] bırakılan kadınlar ele geçirdik.

Şair el-A’şā el-Kebīr (ö. 7/629), Kays b. Ma’dikerib’i (ö. 603) övdüğü beyitlerinde Kays’ın savaşlarda Arap kabilelerini dize getirdiğini ve aralarında varlıklı etine dolgun bir kadının da bulunduğu pek çok kadını esir aldığını belirtmektedir. Cāhiliye toplumunda etine dolgunluk ideal kadında aranan özellik olduğundan⁷⁷ şair, böyle bir kadının esir alınmasıyla övünmektedir:⁷⁸ [Muteḳārib]

فَيَا رُبَّ نَاعِيَةٍ مِنْهُمْ	تَشُدُّ اللَّفَاقَ عَلَيَّهَا إِزَارًا
تَنُوطُ التَّمِيمِ وَتَأْبَى الْعَبُوبُ	قَ مِنْ سِنَةِ النَّوْمِ إِلَّا نَهَارًا
مَلَكْتُ فَعَانَقْتُهَا لَيْلَةً	تَنْصُ الْقُعُودَ وَتَدْعُو بَيْسَارًا

⁷⁴ İbn Meymūn, *Munteha’-ṭ-Ṭaleb min Eş’āri’l-‘Arab*, 8:291.

⁷⁵ Beyitte yer alan رَاهِبٍ ile el-Hāris b. Rabī’aoğulları kastedilmektedir. Yine beyitte yer alan نَاعِيَةٍ ile Arap boylarından biri kastedilmektedir. Bkz. İbn Meymūn, *Munteha’-ṭ-Ṭaleb*, 8:292.

⁷⁶ Beyitte yer alan غَارَةٌ مفرجية ifadesi açık alanda yapılan saldırı anlamındadır. Bkz. el-Cebbūrī, *Ḳaṣāid Cāhiliyye Nādira*, 131.

⁷⁷ ‘Alī el-Baṭal, *eş-Şüratu fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabī*, 61.

⁷⁸ Meymūn b. Kays, *Divānu’l-‘A’şā el-Kebīr*, 49.

[el-Cimâr, Dabbe, 'Abs ve el-Harş kabilelerinden ele geçirdiğimiz kadınlar arsında etine dolgun olması sebebiyle] iki parça elbiseyi örtü edinmek için üzerine çekerek ağıt yakmakta olan nice kadın vardır.

Nazar değmesinden ve hasetten korunmak amacıyla muska takan. [Özgür iken] uyku mahmurluğu sebebiyle içkisini sadece gündüz yudumlayan.

Bir gece sahip olup da sarıldığın [kadın]. [Yattığı yerden doğrularak] oturmaya çalışan ve [korkudan Allah'a] yakaran.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki erkeklerin asil, beyaz tenli, ceylan gibi alımlı, etine dolgun vb. özelliklere sahip kadınları ansızın ele geçirmelerine sevinenler sadece erkekler olmamıştır. Aksine kocaları tarafından hemcinslerinin esir alınmasına kadınlar da sevinmişler ve kocalarıyla övünmüşlerdir. Kuşkusuz kadınların hemcinslerinin ele geçirilmesi karşısında üzölmek yerine sevinmeleri ve kocaları hakkında övgü dolu ifadeler kullanmaları Cähiliye toplumunda erkek unsurunun ve galibiyet hırslının baskın olduğuna işaret eden göstergelerdendir. Söz gelimi muhadram kadın şair el-Hansâ⁷⁹ (ö. 24/645), kocası Mirdâs es-Sulemi'nin (6. yüzyıl) ardından söylediği mersiyede Mirdâs'ın cesur olmasıyla ve kadınları esir almasıyla övünmektedir:⁷⁹ [Tavîl]

هَبَطْتُ وَمَاءِ مَنْهَلٍ أَنْتَ نَاهِلُهُ	وَأَنْ كُلِّ وَاذٍ يَكْرَهُ النَّاسُ هَبَطُهُ
تَعَادَى عَلَى ظَهْرِ الطَّرِيقِ عَوَاسِلُهُ	تَرَكَتُ بِهِ لَيْلًا طَوِيلًا وَمَنْزِلًا
جَلَّالَ دِيَارٍ مُسْتَكِينًا عَوَاطِلُهُ	وَسَبِي كَارَامِ الصَّرِيمِ تَرَكَتُهُ

Ve sen insanların inmekten nefret ettikleri her bir vadiye [cesaretle] indir. Sen nice kaynaktan su içtin.

O bölgede uzunca bir geceyi ve yol üzerinde kurtların koşuşturduğu bir yurdu [geride] bıraktın.

Evlerin arasında ziynet eşyalarını çıkarmış zelil halde [yas tutan] nice esir kadın bıraktın. Tıpkı ıssız alanlarda yaşayan ceylanlar gibi.

Huzeyl kabilesinin kadın şairi Cenüb el-Huzeliyye (6. yüzyıl) tuzağa düşürölerek öldürölülen kardeşi 'Amr'ın ardından ağıt yakmış ve kahramanlıklarını dile getirdiği bazı beyitler okumuştur. Cenüb el-Huzeliyye, 'Amr'ın parfüm kokulu asil ve güzel bir kadını ailesinden koparmış olmasıyla övünmekte ve beyitte şöyle demektedir:⁸⁰ [Basit]

فِي السَّبِي يَنْفُخُ مِنْ أَرْدَانِهَا الطَّيْبُ	المُخْرَجُ الكَاعِبِ الحَسَنَاءِ مُدْعِنَةً
---	---

⁷⁹ el-Hansâ, *Divānu'l-Hansâ*, 103.

⁸⁰ eş-Şinkitî, *Divānu'l-Huzeliyyin*, 3:126.

[‘Amr,] yenlerinden parfüm kokusu yayılan tomurcuk göğüslü güzel [dilberi] esareti kabullenmiş halde [hareminden] çıkarandır.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere kabileler arasında yaşanan savaşlar ve saldırılar sırasında daha çok saygın tabakaya mensup kadınlar hedef alınmıştır. Kuşkusuz bu durum, saygın tabakaya mensup söz sahibi kimselerin namusları olarak gördükleri değerlerle hedef alınarak olabildiğince acı çekmelerinin ve psikolojik olarak yıpratılmalarının amaçlandığına işaret eden göstergelerdendir. Saygın tabakaya mensup kadınların hedef alınması fidye talep etme ve esir değiş tokuşu gibi durumlarda da önem arz etmektedir.⁸¹ Beyitlerden, ele geçirilen kadınların ve genç kızların yas tutmak amacıyla ziynet eşyalarını çıkarttıkları ve üçer onar gruplar halinde köleler eşliğinde toplama alanlarına götürüldükleri anlaşılmaktadır. Ele geçirilen tutsak kadınlar ve kızlar akıbetleri hususunda endişe duyduklarından yol boyunca kölelerle kırıcı olmayacak biçimde yumuşak dille iletişim kurmaktadırlar. Yine beyitlerden Cähiliye toplumunda etine dolgun kadının ideal kadın olması sebebiyle saldırılarda özellikle hedef alındığı ve cinsel obje olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yurdundan ve ciğerparelerinden koparılan esir kadın kendisini tutsak alan şahsa beddua etmektedir. Şair kendisi veya mensubu bulunduğu kabile tarafından hasım kabilenin kadınlarını ele geçirmekle övünmekte ve bu durumdan haz almaktadır.

2.3. Kadınları Korumada Yetersiz Kalan Erkekleri Aşağılama

Her toplumda olduğu gibi Cähiliye Arap toplumunda da esaret, bireyin itibarsızlaştırılması ve zillete itilmesi anlamına gelmektedir. Kuşkusuz bu durum kadın için daha da zordur. Zira kadının düşman tarafından ele geçirilmesi, yavrularından, eşinden, ailesinden ve yurdundan koparılmasının yanı sıra cinsel obje olarak kullanılması veya ücret karşılığında fuhuş yapmaya zorlanması⁸² anlamına da gelmektedir. Esir düşen kadın kendisini yeterince savunmayıp ele geçirilmesine sebep olanlara karşı nefret duyguları beslemekte ve bu kimseleri korkaklıkla itham etmektedir.⁸³ Cähiliye şiirlerinde kadınların düşman tarafından ele geçirilmelerine ve zillet hayatına itilmelerine sebep olanların aşağılandığı ve eleştiri oklarına hedef olduğu beyitlere de rastlanmaktadır. Söz gelimi Zuheyr b. Cenāb el-Kelbī, el-Ḥubeyy Günü münasebetiyle söylediği beyitlerde Tağliboğulları'nı kadınları

⁸¹ el-Ḥūfī, *el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Cähili*, 464.

⁸² el-Hāşimī, *el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Cähili*, 251.

⁸³ İbn el-Muşennā, *Kitābu'n-Nekāid*, 1:177.

koruma hususunda ihmalkâr davranmakla itham etmekte ve bu eylemleri sebebiyle onları aşağılamaktadır.⁸⁴ [Hafif]

أَيْنَ أَيْنَ الْفِرَارُ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ ت وَإِذْ يَتَّقُونَ بِالْأَسْلَابِ
 إِذْ أَسْرْنَا مُهْلَهْلًا وَأَخَاهُ وَائِنَ عَمْرٍ فِي الْقَيْدِ وَائِنَ شِهَابِ
 وَسَبَبْنَا مِنْ تَغْلِبِ كُلِّ بَيْضَا ء رُقُودِ الصُّحَى بَرُودِ الرُّضَابِ
 يَوْمَ يَدْعُو مُهْلَهْلٌ: يَا الْبَكْرُ هَا أَهْذِي حَفِيطَةً الْأَحْسَابِ
 وَيُحَكِّمُ وَيُحَكِّمُ أُبَيْحَ جَمَاكُمُ يَا بَنِي تَغْلِبِ أَمَا مِنْ ضِرَابِ

Ölüm korkusundan kaçış nereye nereye? Hani eşya ve silahları [kendilerine] kalkan ediniyorlardı da

Muhelhil'i, kardeşini, yamalı çarıkla İbn 'Amr'ı ve İbn Şihâb'ı esir almıştık.

Ve Tağlib'den [her türden konfora sahip oldukları için] kuşluk vaktine kadar uyuyan [sıcaklığın şiddetli olduğu anlarda dahi] ağız suları soğuk olan beyaz tenli kadınları tutsak etmiştik.

O gün, Muhelhil şöyle diyerek [yardım] çağrısında bulunuyordu: [Neredesiniz] Bekir ahalişi yetişin! Bu mu sizin saygınlarınızı koruma biçiminiz?

Size yazıklar olsun! Koruma altındaki mahremlerinizin [saygınlıkları] zedelendi. Size yazıklar olsun! Ey Tağliboğulları! [Aranızda] düşmana karşı vuruşacak [hiç] mi kimse kalmadı?

Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî, yine el-Ḥubeyy Günü münasebetiyle söylediği beyitte Tağliboğulları'nı kadınları düşman karşısında yeterince savunmamakla ve esir düşmelerine sebep olmakla itham etmektedir. Şair Tağliboğulları'nı bu davranışları sebebiyle aşağılamakta ve şöyle demektedir:⁸⁵ [Kâmil]

تَبَّأ لَتَغْلِبَ إِذْ تُسَاقُ نِسَاؤُهُمْ سَوَّقَ الْإِمَاءِ إِلَى الْمَوَاسِمِ عَطْلًا

Yazıklar olsun Tağlib'e! [Tutsak] kadınlar ziynet eşyalarını çıkarmış [yas tutan] cariyeler gibi [kalabalık Hac mevsiminde] toplanma alanlarına doğru sürüldüğünde.

Şair 'Āmir b. eṭ-Ṭufeyl, 'Absoğullarına düzenlediği bir saldırıda 'Antera el-'Absî'yi (ö. 614) nişaneli atına binerek kaçması ve sevgilisi 'Able'nin esir

⁸⁴ el-İşfahānī, *Kitābu'l-Eğānī*, 19:18.

⁸⁵ el-İşfahānī, *Kitābu'l-Eğānī*, 19:23.

düşerek zillet hayatı yaşamak zorunda kalması sebebiyle beyitlerde alay konusu yapmaktadır:⁸⁶ [Kāmil]

ضَخْمِ الدَّسِيعَةِ رَأْسِ حَيِّ جَحْفَلِ	يَا رَبِّ قَرْنٍ قَدْ تَرَكْتُ مُجَدَّلًا
يُنْدَبْنُهُ أَصْلًا بِنُوحِ مُعُولِ	وَتَرَكْتُ نِسْوَتَهُ لَهْنٍ تَفْجُعِ
وَعَنِمْتُ كُلَّ غَنِيمَةٍ لَمْ تَضْهِلِ	مِنْ آلِ عَيْسٍ قَدْ شَفَيْتُ حَرَارَتِي
يُهْوِي عَلَى عَجَلٍ هُوِي الْأَجْدَلِ	وَنَجَا بَعْنَتَرَةَ الْأَعْرُ مِنْ الرَّدَى
بَاثُوا عَلَى كُتْفِ الْخُبُولِ الْحَوْلِ	وَتَرَكْتُ عَيْلَةً فِي السَّوَاءِ لِفَيْئَةٍ
يَوْمَ الْوَقَاعِ عَلَى نَجَائِبِ ذُمَّلِ	رَاحُوا بِهَيْدٍ وَالْوَجِيهَةَ عَنَوَةً

Akranlarımdan [usta dövüşçü], iri cüsseli [ve] kabile[si]nin saygın reisi olan nicesini yere serilmiş halde bıraktım.

Gönülleri yaralı kadınlarını da gün batımlarında yüksek sesle ağıt yakar halde bıraktım

‘Absoğullarından [intikam alarak] hararetimi dindirdim. [Dağıtarak elimde] kalmayan her türlü ganimeti aldım.

‘Antera’yı ölümden kartal gibi süzülen nişaneli atı kurtardı.

[Ey ‘Antera!] ‘Able’yi cevval atların sırtında geceleyen yağız delikanlıların eline bıraktın.

Dört nala giden soylu atların üzerinde Hind’i ve el-Vecihe’yi⁸⁷ zorla alıp götüren [delikanlıların eline].

‘Absoğulları ile Dabbeoğulları arasında el-Cifâr isimli su kaynağı üzerinde bir çatışma yaşanmıştır. Çatışma daha sonra ‘Absoğulları’nın lehine gelişmiştir. Dabbeoğulları, atlarına binerek arkalarına bakmadan çatışma alanından kaçmışlardır. Ne var ki geride süt emen çocuklar ve savunmasız kadınlar kalmıştır. ‘Antera b. Şeddâd, Dabbeoğulları’nı bu davranışları sebebiyle aşağılamakta ve aşağıdaki beyitte şöyle demektedir:⁸⁸ [Ṭavîl]

فَخُلُّوا لَنَا عَوْدَ النَّسَاءِ	عَبَايِدَ مِنْهَا مُسْتَقِيمٍ وَجَامِحِ
-----------------------------------	---

Bize yeni doğum yapmış kadınlarını bıraktılar. Kendileri de bozguna uğramış halde bir kısmı öne diğerleri sağa sola dağılarak kaçtılar.

Bazı zamanlar savaşın şiddetini artırdığı ve yenilen tarafın kaçtığı durumlarda savunmasız kalan hür kadın, esir düşme ihtimaline karşı kimliğini gizlemektedir. Bu durumla karşı karşıya gelen hür kadın örtüsünü çıkarmakta ve cariye kılığına bürünerek kaçma yollarını aramaktadır. Sebra

⁸⁶ ‘Āmir b. eṭ-Ṭufeyl, *Dīvān*, 93.

⁸⁷ Beyitte yer alan Hind ve el-Vecihe iki bayan isimdir. Bkz. ‘Āmir b. eṭ-Ṭufeyl, *Dīvān*, 93.

⁸⁸ el-Ḥaṭib eṭ-Tebrîzî, *Şerhu Dīvāni ‘Antera*, 47.

b. ‘Amr el-Fak‘asī (6. yüzyıl), Đamra en-Nehşelī‘yi düşmana teslim olmak üzere iken kurtardığını dile getirdiği beyitlerde cariyeye kılığına bürünmüş kadınların düşman tarafından ele geçirilmesine ve Đamra’nın eleştiri oklarına hedef olmasına fırsat vermediğine işaret etmektedir:⁸⁹ [Tavil]

أَتْنَسَى دِفَاعِي عَنكَ إِذْ أَنْتَ مُسَلِّمٌ وَقَدْ سَالَ مِنْ ذَلِّ عَالِيكَ فُرَاقِرُ
وَنَسَوْتُكُمْ فِي الرُّوْعِ بَادٍ وَجُوهَهَا يُخَلَّنَ إِمَاءٌ وَالْإِمَاءُ حَرَائِرُ

Üzerine zillet selleri akmış halde düşmana teslim olurken seni savunmuş olmamı nasıl unutursun?

Kadınlarınızın yüzleri [esir düşme] korkusuyla [cariyeler gibi] açılmıştır. Kadınlarınız cariyeye, cariyeler de hür kadın zannedilmektedir.

en-Nisār Günü,⁹⁰ ‘Āmiroğulları, Esedoğulları karşısında direnirken müttefiki Temīmoğulları geri çekilir. ‘Āmiroğulları çok sayıda zayıat verir. Aralarında ‘Āmiroğulları’na mensup seçkin ailelerden Selmā bt. el-Muħallağ (6. yüzyıl) ve el-‘Ankā’ bt. Hemmām’ın (6. yüzyıl) da bulunduğu çok sayıda kadın Esedoğulları tarafından ele geçirilir. Selmā, Cevvāb lakabıyla meşhur Mālik b. K‘ab’ı (6. yüzyıl) ve Ebū ‘Āmir b. eṭ-Ṭufeyl’i (ö. 630) kadınları savunmak yerine kaçmakla itham eder ve esir düşmelerine sebep olduklarını öne sürerek beyitlerde hicveder. Selmā bu bağlamda şöyle demektedir:⁹¹ [Basit]

كَيْفَ الْفِخَارُ وَقَدْ كَانَتْ بِمُعْتَرِكِ يَوْمَ النَّسَارِ بَنُو ذُبْيَانَ أَرْبَابَا
لَمْ تَمْنَعُوا الْقَوْمَ إِذْ سَلُّوا سَوَامَكُمْ وَلَا النَّسَاءَ وَكَانَ الْقَوْمُ أَحْرَابَا

Nasıl övün[eceksiniz ki?] en-Nisār Günü savaş meydanında Zubyānoğulları [size karşı Esedoğulları’yla] müttefikti.⁹²

Hayvanlarınızı sakat bıraktıklarında topluluk[larına] mâni olmadınız. Ne de kadınları [korudunuz]. Topluluk[ları] birlikler halindeydi.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere düşman karşısında kadınları savunmak yerine savaş meydanlarından kaçan ve kadınların düşmana esir düşmelerine sebep olan kimseler Cähiliye toplumunda aşağılanmış, eleştirilere maruz bırakılmış ve alay konusu yapılmıştır.

⁸⁹ el-Merzūkī, *Şerhu Dīvāni’l-Ĥamāse li Ebī Temmām*, 2:173.

⁹⁰ en-Nisār Günü, Esed ve Temīmoğulları arasında en-Nisār adıyla bilinen mevkide yaşanan çatışmanın adıdır. Geniş bilgi için bkz. eđ-Đabbī, *el-Mufađđliyyāt*, 329.

⁹¹ İbn el-Muşennā, *Kitābu’n-nekāid*, 1:177; İbnu’l-Eşir el-Cezeri, *el-Kāmil fi’t-Tārih*, 1:491.

⁹² Beyitte yer alan أرباب lafzı sular anlamına gelmekle birlikte burada müttefikler manasında kullanılmıştır. Zira kabileler arasında anlaşma yapılırken taraflar ellerini suya daldırmaktadırlar. Bkz. İbn el-Eşir, *el-Kāmil fi’t-Tārih*, 1:490.

2.4. Tutsak Kadının Akıbeti

Savaşlar veya baskınlar sona erdiğinde esir kadınlar ganimet kabul edilmekte ve ele geçiren tarafın tasarrufuna geçmektedir.⁹³ Fidyeye karşılığında veya karşılıksız serbest bırakılmamaları ya da ele geçiren kabileye saldırı düzenlenerek kurtarılmamaları gibi durumlarda farklı muamelelere maruz kalmaktadırlar. Söz gelimi ele geçiren taraf, tutsak kadınlara kötü muamelede bulunmakta veya onları köle pazarlarında kâr amaçlı satmaktadır.⁹⁴ Yine ele geçiren taraf, esir kadınları eş edinmekte⁹⁵ veya hizmetçi olarak kullanmaktadır. Cähiliye devri Arap şiiirlerinde de tutsak kadınların maruz kaldıkları bu türden muamelelerin yansımalarına rastlanmaktadır. Ele geçirilen kadınların karşılaştıkları ilk muamele, köleler ve kiralık serseriler tarafından uzun süre acımasızca koşar adım yürütülmedir. Bişr b. Ebî Hâzım, (6. yüzyıl) en-Nisâr Günü münasebetiyle söylediği beyitlerde Esedoğulları'nın Temim kabilesi karşısında sergilediği kahramanlıklara yer vermektedir. Temim kabilesinin müttefiki 'Âmiroğulları'ndan ele geçirilen kadınların vücutlarından kan akıncaya kadar yürütüldüklerine işaret etmekte ve şöyle demektedir:⁹⁶ [Tavil]

بَنِي عَامِرٍ إِنَّا نَرَكُنَا نِسَاءَكُمْ مِنْ الشَّلِّ وَالْإِيْجَافِ تَدْمَى عُجُوبُهَا
عَضَارِيطُنَا مُسْتَبْطِنُو الْبَيْضِ كَالدَّمَى مُصْرَجَةً بِالزَّعْفَرَانِ جُيُوبُهَا
تَبِيْتُ النِّسَاءِ الْمُرْضِعَاتُ بِرَهْوَةٍ تَفَرَّغَ مِنْ خَوْفِ الْجَنَانِ قُلُوبُهَا

'Âmiroğulları! Kovalanmaları ve koşar adım yürütülmeleri sebebiyle kaba etleri [yara almış] kadınlarınızı kan revan içerisinde bıraktık.

Kiralık serserilerimiz ve kölelerimiz, yakaları zağferanla [kırmızıya] boyanmış beyaz tenli esir kadınları oyuncaklar gibi önlerine katmaktadırlar.

[Bizden kaçan] emzikli kadınlar delirme korkusuyla geceyi bir tümseğin arkasına [gizlenerek] geçirmektedirler.

Mu'aqqır b. el-Bâriki (6. yüzyıl) de Numeyroğulları'nı övdüğü beyitlerde Numeyroğulları'nın Şi'b Cebele denilen mevkide Zubyanogulları karşısında sergiledikleri kahramanlıkları dile getirmektedir. Ele geçirilen kadınların maruz bırakıldıkları katı muamele sebebiyle yürümekte zorlandıklarına ve

⁹³ Cevâd, 'Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 5:573.

⁹⁴ el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi Ş-Şi'ri'l-Cähili*, 246.

⁹⁵ Taqqûş, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 182.

⁹⁶ eđ-Dabbî, *el-Mufađđliyyât*, 332.

soğuk havada yağın kar taneleri ile vücut terlerinin birbirine karıştığına değinmektedir:⁹⁷ [Vāfir]

تَرَكَنَا الشَّعْبَ لَمْ نَعْقُلْ إِلَيْهِ وَأَسْهَلْنَا كَمَا عَلِمَ الْخَلِيفُ
نَسُوقُ بِهِ النِّسَاءَ مُشَمَّرَاتٍ يُخَالِطُهَا مَعَ الْعَرَقِ الْخَشِيفُ
إِذَا اسْتَرْخَتْ جِبَالُ الْقَوْمِ شَدَّتْ وَلَا يَنْبِي لِقَائِمَةٍ وَظِيفُ

Şi'b [Cebele']yi geride bıraktık da orayı sığınak edinmedik. Ve müttefik[imizin de] bildiği gibi vadiye indik

Kadınları orada [önümüze katıp] sürerek. [Kadınlar da yürüyebilmek için] çaba sarf ederek. Kar taneleri ile ter birbirine karışmış halde.

Halkın [sırtlarında yol aldıkları hayvanların yular] ipleri gevşediğinde [hızlanmaları için yeniden] çekilir. Ve bir ayak topuğu [dahi dinlenme amaçlı] duraksamaz.⁹⁸

'Urve b. el-Verd (ö. 30/594) ise 'Absoğulları tarafından Tayyi' kabilesine yapılan saldırıda ele geçirilen Tayyi'li kadınların maruz kaldıkları bu türden sert muamele sebebiyle elbiselerini parçaladıklarını ifade etmektedir:⁹⁹ [Ṭavīl]

رَحَلْنَا مِنَ الْأَجْبَالِ أَجْبَالَ طَيِّءٍ نَسُوقُ النِّسَاءِ عُوْدَهَا وَعِشَارَهَا
تَرَى كُلَّ بَيْضَاءِ الْعَوَارِضِ طَفَلَةٍ تُفَرِّ إِذَا شَالَ السِّمَاكُ صِدَارَهَا
وَقَدْ عَلِمْتُ أَنْ لَا انْقِلَاتَ لِرِخْلِهَا إِذَا تَرَكَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ دَارَهَا

Biz dağlardan Tayyi'oğulları'nın dağlarından hamile ve yeni doğum yapmış kadınları önümüze katarak yol aldık.

Simak yıldızı yükseldiğinde [ele geçirdiğimiz her bir kadının çaresizlikten] beyaz dişleri[yle] kıyafetini yırttığını görürsün.

Zira gecenin son deminde evini arkada bıraktığı vakit asla geri dönüşü olmadığını artık anlamıştır.

Esir kadınlar kazanç kapısı olarak görüldüklerinden bazı zamanlar topluca köle pazarına intikal ettirilmektedirler. Bu durum aralarında yakınlık bağı bulunan hasım kabileler için de geçerli olmaktadır. Şair 'Amr b. Barrāka (6. yüzyıl) mensubu bulunduğu Hemedānoğulları ile aralarında

⁹⁷ İbn Meymūn, *Munteha't-Ṭaleb*, 8/268.

⁹⁸ Beyitte yer alan ولا يَنْبِي لِقَائِمَةٍ وَظِيفُ ifadesi hayvanın dinlenmeye bırakılmamasından kinayedir. Bkz. el-Cebbūri, *Kaṣā'id Cāhiliyye Nādira*, 115.

⁹⁹ İbn el-Ward 'Orwa, *Divān, Accompagne du commentaire d'bn es-Sikkīt*, 170.

akrabalık bağı bulunan bir başka kabile¹⁰⁰ arasında yaşanan savaşta Hemedānlıların hasım kabileden ele geçirdikleri kadınları hayvan sürüsü gibi önlerine katarak köle pazarına intikal ettirdiklerini beyitlere yansıtmaktadır. Bu sırada kadınların çaresizce feryat ettiklerine de yer vermektedir:¹⁰¹ [Vāfir]

كَأَنَّ نِسَاءَهُمْ بَقَرٌ مِرَاحٌ جَلَالَ شَقَائِقِ تَطَأُ الْوُحُولَا
لَهُنَّ صَوَاعِقُ يَعْرِفْنَ فِينَا بَنِي الْأَحْوَاتِ وَالنَّسَبِ النَّجِيَلَا
بِكُلِّ خَيْبَةٍ وَمَجَازٍ عَرْضِ تَرَى نَمَطًا يُطَوِّخُ أَوْ خَمِيَلَا

[Hasım kabilenin] kadınları, bol yağmur yağdıran bulutlar boyunca çamurlara basarak yalpalayan inekler gibi [yürürler].

[Kadınların yürek dağılayan] feryatları vardır. Aramızda kız kardeşlerinin çocukları ve evlilik sebebiyle uzaktan soy bağı bulunduğunu bilirler.

[Köle pazarının kurulduğu] her bir vadide ve karşılaşılan her yolda serili bir yatak veya örtü görürsün.

Esir kadınların ateşe verilerek yakılmaları da söz konusu olmaktadır. Hîre Hanedanı el-Munzir b. Mâi's-semâ' (ö. 554) Uvâra Günü¹⁰² esir düşen Bekiroğulları'nı kılıçtan geçirir ve kadınlardan bir kısmını diri diri ateşe atar. Kıys kabilesinden bir şahıs Hanedanı diğer kadınları ateşe atmamaya ikna eder. Şair el-'A'sâ, takdire şayan davranışı sebebiyle bahse konu şahsı övdüğü beyitlerde yakılan esir kadınlara da değinmekte ve bir beyitte şöyle demektedir:¹⁰³ [Ṭavîl]

سَبَايَا بَنِي شَيْبَانَ يَوْمَ أُورَاةٍ عَلَى النَّارِ إِذْ تُجْلَى لَهُ فَتَيَّأُهَا

Uvâra Günü Şeybanoğulları'nın genç kızları [hanedana] arz edilmekte iken kadınları ateşin üzerinde [idiler].

Ele geçirilen kadınlardan hamile olanların karınlarının yarılması da söz konusu olmaktadır. 'Amir b. eṭ-Ṭufeyl, 'Âmiroğulları'nın Feyfu'r-rîḥ Günü¹⁰⁴ Şenüe kabilesinin alt kolu olan Nehd ve Ḥas'am boylarına düzenledikleri

¹⁰⁰ Kaynaklarda bahse konu kabilenin ismi belirtilmemektedir. Bkz. Şerif Râğıb 'Alâvine, 'Amr b. Berrâka el-Hemdanî,100.

¹⁰¹ İbn Meymün, *Munteha'ṭ-Ṭaleb*, 4:206.

¹⁰² Uvâra Günü, Hîre hanedanı el-Munzir b. Mâi's-semâ' ile Bekir kabilesi arasında yaşanan savaşın adıdır. Geniş bilgi için bkz. Şemsuddîn, İbrâhîm, *Mecmû'u Eyyâmî'l-'Arab*, 45.

¹⁰³ İbn Kıys, *Divânu'l-'A'sâ el-Kebîr*, 87.

¹⁰⁴ Feyfu'r-rîḥ, Necid bölgesinin yükseklerinde bir yer adıdır. Burada 'Amiroğulları ile Nehd ve Ḥas'am boyları arasında üç gün süren bir çatışma yaşanmıştır. 'Amir b. eṭ-Ṭufeyl çatışma sırasında mızrak darbesi almış ve gözünden olmuştur. Geniş bilgi için bkz. el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/285; Şemsuddîn, *Mecmû'u Eyyâmî'l-'Arab*, 100.

baskında ele geçirilen hamile kadınların karınlarını yarmış olmalarıyla övünmekte ve beyitte şöyle demektedir:¹⁰⁵ [Ṭavīl]

بَقْرُنَا الْحَبَالَى مِنْ شَنْوَةَ بَعْدَمَا خَبَطْنَ بِقَيْفِ الرِّيحِ نَهْدًا وَخَنَعَمَا

Feyfu'r-rîh'de Şenüe'nin [alt kolu] Nehd ve Haş'am [boylarından] hamile kadınların tökezlemelerini müteakip karınlarını yarıdık.

Hayatta kalabilen kadınlar bazı zamanlar hizmetçi olarak çalıştırılmaktadır. Kadınlar ile esir alan taraf arasında yakınlık bağı bulunması bu duruma engel olmamaktadır. Şeybānoğulları'nın liderlerinden biri amca çocukları olan Ka'b kabilesine mensup bir şahıs tarafından öldürülür. Şeybānoğulları'nın yeni lideri Yezīd b. Musfir, (6. yüzyıl) töre gereği katil yerine Ka'boğulları'ndan saygın bir şahsiyetin öldürülmesinde ısrarcı olur. Şair el-'A'sā, Yezīd b. Musfir'i hicvettiği beyitlerde Yezīd'in ısrarını sürdürmesi durumunda amca çocukları iki kabile arasında barışın tesis edilemeyeceğini ve esir alınan kadınların hizmetçi olarak kullanılacağını öne sürerek şöyle demektedir:¹⁰⁶ [Ṭavīl]

وَتُلْفَى حَصَانٌ تَخْذُمُ ابْنَةَ عَدَمَهَا كَمَا كَانَ يُلْفَى النَّاصِفَاتِ الْخَوَادِمُ

إِذَا اتَّصَلَتْ قَالَتْ أَبْكَرُ بِنِّ وَائِلٍ وَبَكْرٌ سَبَيْهَا وَالْأَنْوْفُ رَوَاعِمُ

Ve saygın hanımefendiyle amcasının kızına hizmet ederken karşılaşılacaktır. Tıpkı iş yapan hizmetçi kadınlarla karşılaştığı gibi.

[Saygın hanımefendi] soy ağacını dile getirdiğinde Bekr b. Vāil'e mi [mensubuz] diyecektir. [Halbuki] onu Bekr kabilesi esir almış ve [aile bireylerinin] burunlarını yerlerde sürtmüş [olacaktır].

Esir alınan kadınlar hasım kabile savaşçıları tarafından cinsel istismara da uğramaktadır. Esir alan taraf bunu yaparken çarpışma sırasında canını tehlikeye attığını öne sürmekte ve kullandığı silahların mehir yerine geçtiğini düşünmektedir. 'Amr b. Kulşūm, Vādi'l-Aḥrāmeyn Günü Tağliblilerin Şudā kabilesi karşısında sergiledikleri kahramanlıkları ve aralarında kadınların da bulunduğu Şudāluları esir aldıklarını dile getirdiği beyitte hayatlarını tehlikeye atarak çarpıştıkları için ele geçirilen kadınları hak ettiklerini öne sürmekte ve şöyle demektedir:¹⁰⁷ [Vāfir]

وَأَبْنَا بِالْهَجَانِ مُرَدَقَاتٍ خَطَبْنَا بِالْأَسْلِ الطِّمَاءِ

¹⁰⁵ 'Amir b. eṭ-Ṭufeyl, *Divān*, 118.

¹⁰⁶ Meymūn b. Kaṣs, *Divānu'l-'A'sā el-Kebīr*, 81.

¹⁰⁷ eṣ-Şimşāṭī, *el-Envār ve Mahāsinu'l-Eṣ'ār*, 79.

Ve sırtlarına [esir kadınlar] bindirilmiş halde asil develerle döndük. Biz o kadınlarla kana susamış mızrak [uçlarıyla] nişanlandık.

‘Amr b. Yerbü’ (6. yüzyıl) ise mensubu bulunduğu Ğanī kabilesinin, geçmişte Cuzām, Laḥm ve Mezḥic kabileleri karşısında sergiledikleri kahramanlıklarla övünürken savaşta ele geçirdikleri kadınlara güç kullanarak sahip olduklarına işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:¹⁰⁸ [Mutekârib]

نَكْحَنَا نِسَاءَهُمْ عَنُوءَ بِيضِ الصِّفَاحِ وَمُرَانَهَا

Demirin esnek ve geniş yüzeyli olanından [yapılmış keskin] kılıçlarla kadınlarınızı zorla nikahımıza aldık.

Esir düşen kadınlar iyi denilebilecek muamelelerle de karşılaşmaktadır. Söz gelimi ele geçiren taraf esir kadınları eşlerine katmakta ve diğer eşleriyle aynı muameleye tabi tutmaktadır. Yine ele geçiren taraf yabancı kadınlarla yapılan evlilikten doğacak çocukların cesur olduklarına inandığından esir aldığı kadınlarla evlenmektedir. Hâtim eṭ-Ṭāī (ö. 578) bu bağlamda şunları söylemektedir:¹⁰⁹ [Ṭavīl]

وَمَا أَنْكَحُونَا طَانِعِينَ بَنَاتِهِمْ
فَمَا زَادَهَا فِينَا السِّبَاءَ مَذَلَّةً
وَلَكِنْ خَلَطْنَاهَا بِخَيْرِ نِسَائِنَا
وَكَايِنِ تَرَى فِينَا مِنْ ابْنِ سَيِّئَةٍ
وَلَكِنْ خَطَبْنَاهَا بِأَسْيَافِنَا قَسْرًا
وَلَا كَلَفَتْ خُبْرًا وَلَا طَبَخَتْ قِدْرًا
فَجَاءَتْ بِهِمْ بِيضًا وَجُوهُهُمْ زُهْرًا
إِذَا لَقِيَ الْأَبْطَالَ يَطْعُهُمْ شُرْرًا

Kızlarını bizimle gönül rızasıyla evlendirmediler. Ama biz kılıçlarımızla zor kullanarak onları nikahımıza aldık.

Böylece bizde esir kadınlar daha da zillete itilmediler. Ne bir parça ekmek [pişirmekle görevlendirildiler] ne de bir tencere yemek pişirdiler.

Ama biz onları kadınlarımızın en mükemmellerine kattık da yüz [rengi] pembeye bakan beyaz [tenli] çocuklar dünyaya getirdiler.

Aramızda esir kadının oğlundan nicelerini görürsün. Kahramanlarla karşı karşıya geldiğinde onlara yan bakarak mızrak saplayan.

el-ʿAʿşā ise, Selāme el-Ḥimyerī (6. yüzyıl) isminde bir şahsı övdüğü beyitte Selāme’nin evinde çok sayıda esir kadın bulunduğunu ve bir kısmının mehirsiz nikah altına alındığını dile getirmektedir. Yakınları tarafından

¹⁰⁸ el-Āmidī, *el-Muʿtelif ve'l-Muḥtelef*, 233.

¹⁰⁹ İbn ʿAbdi Rabbih, *el-İkduʿl-Ferīd*, 7:123.

fidyelerinin ödeneceğine dair söz verilen diğer kadınların ise serbest bırakılacakları anı beklediklerini belirtmektedir:¹¹⁰ [Mutekârib]

وَمَكُوحَةٍ غَيْرِ مُمְهُورَةٍ وَأُخْرَى يُقَالُ لَهُ فَادَاهَا

[Selâme'nin evinde bir kısmı] mehirsiz nikah altına alınan ve diğeri [Selame'ye] fidye ödemeyi yakınının kabul ettiği söylenen nice kadın vardır.

Bazı zamanlar esir alan taraf kadınları karşılık beklemeksizin serbest bırakmaktadır. 'Alqame b. Seyf (6. yüzyıl) Sefh-u Muṭâli' Günü¹¹¹ Temim kabilesine mensup bazı boylardan kadın esirler ele geçirir. 'Alqame, esir aldığı kadınları karşılık beklemeksizin serbest bırakma kararı alır ve esirleri yurtlarına geri götürür. Mucâsi' ailesinden bir kadın, takdire şayan bu davranışı sebebiyle 'Alqame'ye minnet duyduklarını ifade etmekte ve aşağıdaki beyitlerde şöyle demektedir:¹¹² [Vâfir]

جَزَى الرَّحْمَنُ عُلْمَةَ بِنِ سَيْفٍ عَلَى النُّعْمَاءِ خَيْرَ جَزَا مُنَابٍ
عَنْ آلِ مُجَاشِعٍ وَبَنِي فُقَيْمٍ وَأَحْبَاءِ الْبَرَاجِمِ وَالرَّيَابِ
وَحَيِّي نَهْشَلٍ وَسَرَاةَ سَعْدٍ بِسَفْحِ مُتَالِعِ وَلَوَى إِرَابِ
جَزَزْتُ نَوَاصِبًا مِمَّا فَرَاخَتْ نِسَاءَ الْحَيِّ طَاهِرَةَ الْيَبَابِ
وَأَطْلَقْتُ الْعِنَاةَ وَكَانَ يَوْمًا يَعْصُ السَّيْحُ مِنْهُ بِالشَّرَابِ
فَأَنْتَ الْمَرْءُ تُشْكُرُ نِعْمَتَاهُ عَلَيْنَا مَا بَدَا وَضُخُ السَّرَابِ

Rahmân [olan Allah] 'Alqame b. Seyf'i [yaptığı bu] iyiliğe karşılık ödüllendirsin. Ödüllendirilmesi [gereken] kişiye verilecek en iyi mükafatla.

Mucâsi' ailesine, Fuqaymoğulları'na, el-Berâcim ve er-Rabâb kabilelerine [yaptığı bu iyiliğe karşılık].

Nehşel ve Serât Sa'd kabilelerine Muṭâli' [dağının] eteğinde ve İrab'ın kıvrımında [yaptığı bu iyiliğe karşılık].

[Ey 'Alqame!] Bizden [soylulara mensup] perçemleri [kılıçla] kırptın da kabileden [esir aldığın asil] kadınlar temiz elbiselerle gittiler.

Ve esirleri serbest bıraktın. Yaşlı adamın boğazında içeceğin düğümlendiği bir gündü [o gün].

¹¹⁰ Meymün b. Kaş, *Dīvānu'l-'Aşā el-Kebīr*, 75.

¹¹¹ Sefh-u Muṭâli' Günü, Necid'de yer alan Muṭâli' isimli dağın eteğinde Tağlib kabilesi ile Temimoğulları arasında yaşanan savaşın adıdır. Geniş bilgi için bkz. eş-Şimşâti, *el-Envâr ve Mahâsinu'l-Eş'âr*, 80.

¹¹² eş-Şimşâti, *el-Envâr ve Mahâsinu'l-Eş'âr*, 81.

Dolayısıyla sen, [her sabah] serabın parıltısı ortaya çıktığı süre iki nimetine karşılık teşekkür borçlu olduğumuz bir şahsiyetsin.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere savaşlarda veya baskınlarda ele geçirilen kadınlar vücutlarında yara oluşacak biçimde uzun süre acımasızca yürütülme, topluca köle pazarlarına sevk edilerek satılma, ateşe verilerek yakılma, hamilelerin karınlarını yarma, evlerde hizmetçi olarak çalıştırılma ve cinsel istismara uğrama gibi kötü muamelelere maruz kalmışlardır. Aynı zamanda esir kadınlar, esir alan kişi tarafından mehir ödenmeksizin nikah altına alınmış ve özgür kadınlara katılmışlardır. Bazı zamanlar esir kadınlar esir alan kişi tarafından karşılıksız olarak serbest de bırakılmışlardır.

Sonuç

Câhiliye toplumunda kadın hatırı sayılır konumdadır ve erkeğin namusu sayılmaktadır. Ne var ki çöl ikliminin beraberinde getirdiği zorlu şartlar, kabileleri var olma mücadelesi vermeye zorlamaktadır. Bu sebeple kabileler arasında çoğu defa çatışmalar, baskınlar ve savaşlar meydana gelmektedir. Çatışma, baskın ve savaşlar sırasında düşmanı namusu olarak gördüğü değerlerle vurmak ve mümkün olduğu kadar acı çekmesini sağlamak amacıyla özellikle kadınlar hedef alınmaktadır. Bu bakımdan kabile bireyleri kadınların düşman tarafından her an ele geçirilebileceği hususunda endişe duymakta, kadınları koruma içgüdüleriyle hareket etmekte ve saldırı gerektirecek eylemlerden uzak durmaktadırlar. Kadınlar da tehlike anlarında kendilerini düşman karşısında savunacaklarına dair kocalarından söz almaktadır. Savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda kabile bireyleri kadınları korumak için imkanlarını seferber etmektedir.

Öte yandan şairler, beyitlerde hasım kabileye mensup asil tabakadan kadınları ele geçirmekle övünmektedirler. Düşman karşısında kadınları savunmak yerine savaş meydanlarından kaçmayı yeğleyen ve kadınların düşmanlar tarafından esir alınmalarında payları olan erkekleri aşağılamakta, alay konusu yapmakta ve rencide etmektedirler. İlgili beyitlerden, ele geçirilen kadınların vücutlarında yaralar oluşacak biçimde uzun süre acımasızca yürütülme, köle pazarlarında satılma, ateşe verilerek yakılma, hamilelerin karınları yarılarak ceninlerini çıkarma, evlerde hizmetçi olarak çalıştırılma ve cinsel istismara uğrama gibi kötü muamelelere maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Yine ilgili beyitlerden esir alan tarafın tutsak kadını mehir ödemeksizin nikahına aldığı anlaşılmaktadır. Tutsak kadınların karşılıksız olarak serbest bırakıldıkları da vakidir.

Kuşkusuz tutsak kadınların konu edildiği beyitler, dönemin sosyal ve kültürel yapısı hakkında ip uçları vermektedir. Ele geçirilen kadınların cinsel obje olarak kullanılmaları, köleler ve kiralık serseriler tarafından sözlü tacizlere maruz bırakılmaları ve etine dolgun kadınların erkekler tarafından muteber sayılmaları gibi beyitlere yansıyan bilgi kıyıları bu duruma örnek teşkil edecek mahiyettedir. Çalışma konusu beyitler dönemin dram dolu karanlık yüzüne az da olsa ışık tutacak tarihi vesika niteliğindedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Alāvine, Şerîf Râğîb. ‘*Amr b. Berrâka el-Hemdâni*. Ammân: Dâru’l-Menâhic, 2005.
- el-Âmidî, Ebu’l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Yahyâ. *el-Mu’telif ve’l-Muhtelif*. Tah. ‘Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kâhire: Dâru lhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1961.
- el-Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Umer. *Hızânetu’l-Edeb*. Tah. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu’l-Hânci, 2000.
- el-Baḫal, ‘Ali. *eş-Şûratu fi’ş-şîri’l-‘Arabî*. Beyrût: Dâru’l-Endelus, 1981.
- el-Bekrî, Ebû ‘Ubeyd. *Simṭu’l-leâ’li*, Tah. ‘Abdulazîz el-Meymenî. Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1954.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ Câbir. *Kitâbu Cumel min Ensâbi’l-Esrâf*. Tah. Suheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’ş-Şu’ûbi’l-İslâmiyye*. Çev. Nebih Emîn Fâris, Munîr el-Ba’lebekkî. Beyrût: Dâru’l-‘İlm Li’l-Melâyîn, 1973.
- el-Buḫturî, Ebû ‘Ubâde el-Velîd. *el-Ḥamâse*. Tah. Muḥammed İbrâhîm Hür ve Ahmed Muḥammed ‘Ubeyd. Abû Ḍabi: Hey’etu Abû Ḍabi li’ş- Şekâfeti ve’t-Turâs, 2007.
- Cevâd, ‘Ali. *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*. Bağdâd: Câmî’atu Bağdâd, 1993.
- el-Câhîz, Ebû ‘Usmân ‘Amr b. Baḫr. *Kitâbu’l-Burşân ve’l-‘Urcân ve’l-‘Umyân ve’l-Hülân*. Tah. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Beyrût: Dâru’l-Cil, 1990.
- el-Cebbûrî, Yahyâ. *Kaşâ’id Cähiliyye Nâdira*. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1988.
- el-Cundî, ‘Ali. *Şîru’l-Ḥarb fi’l-‘Aşri’l-Câhilî*. Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Câmî’ah el-‘Arabiyye, 1966.
- Çağatay, Neş’et. *İslâm’dan önce Arap tarihi ve Cahiliye çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Ḍayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Aşru’l-Câhilî*. Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 1960.
- eḌ-Ḍabbî, el-Mufaḍḍal b. Muḥammed b. Ya’lâ b. ‘Âmir b. Sâlim. *el-Mufaḍḍliyyât*. Tah. Ahmed Muḥammed Şâkir ve ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 1942.

- Emîn, Aḥmed. *Fecru'l-İslām*. Beyrüt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1969.
- el-Evdî, el-Efveh. *Dīvān*. Tah. Muḥammed Altuncî. Beyrüt: Dāru Şadır, 1998.
- el-Ġanevî, Ṭufeyl. *Dīvānu Ṭufeyl el-Ġanevî Şerḥu'l-'Eşma'î*. Tah. Ḥassān Felāḥ Oĝlî. Beyrüt: Dāru Şadır, 1997.
- el-Ḥamevî, Şihābuddîn, Ebü 'Abdillāh, Yākût b. 'Abdullāh. *Mu'cemu'l-Buldān*. Beyrüt: Dāru Şadır, 1977.
- el-Ḥansā', Tumādır bt. 'Amr b. el-Ḥāriş b. eş-Şerîd es-Sulemî. *Dīvānu'l-Ḥansā'*. Tah. Ḥamdo Ṭammās. Beyrüt: Dāru'l-Ma'ārif, 2004.
- el-Hāşimî, 'Ali. *el-Mer'etu fi's-Şi'ri'l-Cāhilî*. Bağdād: Maṭba'atu'l-Ma'ārif, 1960.
- Hitti, Philip, Jurjî Edward ve Jibrā'îl Jabbūr. *Tārīḥu'l-'Arab*. Beyrüt: Dāru'l-Keşşāf, 1951.
- el-Ḥüfî, Aḥmed Muḥammed. *el-Ḥayātu'l-'Arabîyye mine's-Şi'ri'l-Cāhilî*. Kāhire: Mektebetu Nahḍati Mışr ve Matba'atuhā, 1952.
- el-Ḥüfî, Aḥmed Muḥammed. *el-Mer'etu fi's-Şi'ri'l-Cāhilî*. Kāhire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabî, 1963.
- İbn 'Abdi Rabbih, Aḥmed b. Muḥammed. *el-'İkdu'l-Ferîd*. Tah. Muḥammed Sa'îd el-'Aryān. Kāhire: el-Mektebetu't-Ticāriyyeti'l-Kubrā, 1953.
- İbn 'Āmir, eṭ-Ṭufeyl. *Dīvān*. Beyrüt: Dāru Şadır, 1979.
- İbn Baṭṭāl, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. Ḥalef b. 'Abdilmelik. *Şerḥu Şaḥihî'l-Buḥārî*. Tah. Ebü Temîm Yāsir b. İbrāhîm. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Uşmān. *Sirru Şinā'ati'l-İ'rāb*. Tah. Ḥasen Hindāvî. Dimaşq: Dāru'l-Ḳalem, 1993.
- İbnu'l-Eşîr, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. Ebi'l-Keram, eş-Şeybānî el-Cezerî. *el-Kāmil fi't-Tārīḥ*. Tah. Ebu'l-Fidā' 'Abdullāh el-Ḳāḍî. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbn Ḥabîb, Muḥammed. *Men Nusibe ilā Ummihî mine's-Şu'arā'*. Tah. 'Abdusselām Hārûn. Kāhire: Muştafa el-Ḥalebî, 1393-1973.
- İbn Ḳays, Meymûn. *Dīvānu'l-'Aşā el-Kebîr*. Tah. Muḥammed Ḥuseyn. Kāhire: Mektebetu'l-Ādāb, 1950.
- İbn Kulşûm, 'Amr. *Dīvān*. Tah. Emîl Bedî'Ya'kûb. Beyrüt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1991.
- İbn Ḳuteybe, 'Abdullāh b. Muslim. *eş-Şi'ru ve's-Şu'arā'*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şakîr, Kāhire: Dāru'l-Ma'ārif, 1959.
- İbn Manzûr, Cemāluddîn, Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem. *Lisānu'l-'Arab*. Kāhire: Dāru'l-Ma'ārif, tsz.
- İbn Meymûn, Muḥammed b. el-Mubārek b. Muḥammed. *Munteha't-Ṭaleb min Eş'āri'l-'Arab*. Tah. Muḥammed Nebîl Ṭurayfî. Beyrüt: Dāru Şadır, 1999.
- el-Mu'aynî, 'Abdulhamîd Maḥmûd. *Şi'ru Benî Temîm fi'l-'Asri'l-Cāhilî*. Bureyde: Nādî'l-Ḳaşîm el-Edebî, 1982.
- İbnu'l-Muşennā, Ebü 'Ubeyde Ma'mer. *Kitābu'n-Neḳāid Neḳāidu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ*. Tah. Ḥalîl 'Umrân el-Mansûr. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Ibn el-Ward, 'Orwa. *Dīvān*. Accompagne du commentaire d'bn es-Sikkî. Tah. Mohammed b. Cheneb. Cezayir: Jules Carbonel Imprimeur-Editeur, 1926.
- el-İşfahānî, Ebu'l-Ferec. *Kitābu'l-Eĝānî*. Tah. 'Abd 'Ali Muhannā ve Semîr Cābir. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.

- el-Kelbî, Zuheyr b. Cenâb. *Dîvân*. Tah. Muḥammed Şefîk el-Bayṭâr. Beyrût: Dâru Şâdır, 1999.
- el-Kilâbî, Kaṭtâl. *Dîvân*. Tah. İhsân ‘Abbâs. Beyrût: Dâru’s-Şekâfe, 1989.
- el-Merzûkî, Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥasen. *Şerḥu Dîvânî’l-Ḥamâse li Ebî Temmâm*. Tah. Ğarîd eş-Şeyḥ. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- el-Mes’ûdî, Ebu’l-Ḥasen ‘Ali b. el-Ḥuseyn b. ‘Ali. *Murûcu’z-Zeheb*. Tah. Kemâl Ḥasen ‘Ali. Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2005.
- Meymûn b. Kays. *Dîvânü’l-‘Aşâ el-Kebîr*. Tah. Muḥammed Ḥuseyn. Kâhire: Mektebetu’l-Âdâb, 1950.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Aḥmed b. ‘Abdulvehhâb. *Nihâyetü’l-Ereb fî Funûni’l-Edeb*. Tah. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004.
- Şekḳâl, Dirîze. *el-‘Arab fi’l-‘Aşri’l-Cähilî*. Beyrût: Dâru’s-Şekâfeti’l-‘Arabiyye, 1995.
- Şemsuddîn, İbrâhîm. *Mecmû’u Eyyâmî’l-‘Arab fi’l-Cähiliyyeti ve’l-İslâm*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.
- eş-Şimşâti, Ebu’l-Ḥasen ‘Ali b. Muḥammed b. el-Muṭahhar el-‘Adevî. *el-Envâr ve Mahâsinu’l-Eş’âr*. Tah. Şâlih Mehdî el-‘Azzâvî. Bağdâd: Menşûrâtu Vuzârâti’l-İlâm, tsz.
- eş-Şinkîti, Muḥammed Maḥmûd b. et-Telâmîd et-Turkuzî. *Dîvânü’l-Huzeliyyîn*. Tah. Aḥmed ez-Zeyn. Kâhire: Dâru’l-Kutub, 1950.
- Ṭaḳḳûş, Muḥammed Suheyl. *Târîhu’l-‘Arab Kable’l-İslâm*. Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2009.
- Te’ebbâta Şerran. *Dîvân*. Tah. ‘Ali Zulfikâr Şâkir. Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1984.
- et-Tebrîzî, el-Ḥaṭîb. *Şerḥu Dîvânî ‘Antera*. Tah. Mecîd Ṭarrâd. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1992.
- et-Ṭufeyl, İbn ‘Âmir. *Dîvân*. Beyrût: Dâru Şâdır, 1979.
- Ṭuleymât, Ğâzî ve ‘İrfân ‘el-Eşkar. *el-Edebu’l-Cähilî Kaḍâyâh, Aġrâduh A’lâmuh Funûnuh*. Dimaşq: Mektebetu’l-İmân, 1992.
- ez-Zevzenî, Ebû ‘Abdillâh el-Ḥuseyn b. Aḥmed. *Şerḥu’l-Mu’allaḳât es-Seb’*. Tah. Lecnetu’t-Tahḳîk fi’d-Dâri’l-‘Âlemiyye. Beyrût: ed-Dâru’l-‘Âlemiyye, 1992.
- ez-Zevzenî, Ebû ‘Abdillâh el-Ḥuseyn b. Aḥmed. *Şerḥu’l-Mu’allaḳâti’l-‘Aşr*. Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Ḥayât, 1983.
- ez-Zubyânî, en-Nâbiġa. *Dîvân*. Tah. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm. Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, tsz.



Arap Şiirinde Hayvanlar İçin Yazılmış *Merşiyeler*

FATİH YAVAŞ

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Türkiye

fatih.yavas@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1298-4532>

Öz

Bu makale hayvanların ölümü üzerine söylenmiş, *merşiye* niteliğindeki Arapça şiirleri ele almaktadır. *Merşiye* Arap şiirinin en eski konularından biridir. Ölenin kaybından duyulan derin üzüntünün terennüm edildiği ve onun iyi hasletlerinin methedildiği, genellikle samimi bir üslupla yazılan bu tür şiirler sadece insanlarla sınırlı kalmamış; yaşanan şehirlere, dostluk ve ünsiyet kurulan hayvanlara kadar uzanmıştır. Hayvanlar için söylenen ilk *merşiye* örneklerine Cähiliye Dönemi'nde rastlanmakla birlikte Abbāsiler Dönemi bu konuda yazılmış şiirlerin hem nitelik hem de nicelik olarak zenginleştiği bir dönem olarak temeyyüz etmiştir. Bu bağlamda Cähiliye Dönemi, Osmanlı Dönemi ve Modern Dönem'e ait birer, Abbāsiler Dönemi'ne ait üç kaside olmak üzere temsil gücü yüksek toplam 6 şiirin muhteva incelemesi yapılmıştır. Bu çerçevede karşılaştırmalı yöntemle hayvanlar için yazılmış *merşiyelerle* insanlar için yazılan *merşiyelerin* benzer ve farklı yönleri belirlenmeye çalışılmıştır. Dönemsel farklılıkların hayvan *merşiyelerine* ne şekilde yansığının tespiti de bu çalışmanın amaçları arasında zikredilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Şiir, *Merşiye*, Hayvanlar, Sembolizm.

Elegies Written For Animals in Arabic Poetry

Abstract

This article deals with Arabic poems in the form of elegies (marsıya) sung about the death of animals. Elegy (marsıya) is one of the oldest subjects of Arabic poetry. These types of poems, usually written in a sincere style in which the deep sadness felt for the loss of the deceased is expressed and his good qualities are praised, are not limited to people only; It extends to the cities we live in, and to the animals we form friendships and familiarity with. Although the first examples of elegies (marsıya) sung for animals were found in the Age of Ignorance (Jähiliyya), the Abbāsīd Period stood out as a period in which the poems written on this subject were enriched both in quality and quantity. In this context, a content analysis of a total of 6 highly representative poems, one each from the Ignorance Period (Jähiliyya), the Ottoman Period and the Modern Period, and three odes (qaşıda) from the Abbāsīd Period, was conducted. In this context, similar and different aspects of elegies (marsıya) written for animals and elegies written for humans have been tried to

be determined using a comparative method. Determining how periodic differences are reflected in animal elegies (marşiya) can also be mentioned among the aims of this study.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Elegy, Animals, Symbolism.

Giriş

Sözlükte ölenin ardından faziletlerini överek arkasından ağlamak manasına gelen *merşiyeye*,¹ bu konuda yazılmış şiirlerin genel adı olarak kullanılagelmiştir. Arap şiirinde *gazellerde* güvercinin, yolculuklarda devenin, harplerde atın tasvire konu olmasından farklı olarak hayvanlara yönelik yazılan *merşiyelerin* Cähiliye Dönemine kadar uzanan köklü bir geçmişi vardır. İlk ortaya çıktığında birkaç beyitten oluşan bu tür şiirler Abbāsiler Dönemi'yle birlikte tam bir kaside şeklini almaya başlamıştır.² Yapılan bu çalışmada ilk olarak Cähiliye Dönemi şairi Đubay'a b. Hāriş'in (ö. ?) atına yazdığı *merşiyeye* ele alınmıştır. Şekil ve muhteva olarak önceki dönemlerin devamı niteliğinde olduğu için Emevī Dönemi'ne ait bir *merşiyeye* çalışmaya dahil edilmemiştir. Cähiliye Dönemi'ni takiben hayvanlar için yazılmış *merşiyelerin* büyük bir yaygınlık kazandığı Abbāsiler Dönemi'ne ait önemli *merşiyeye* örneklerine geçilmiş; Ebū Nuvās'ın (139-198/756-813?) köpeğine, el-Kāsım b. Yūsuf el-İclī'nin (ö. 220/835) keçisine, Ebu'l-Ferec el-İşfahānī'nin (284-356/897-967) horozuna yazmış olduğu *merşiyelerin* muhteva analizi yapılmıştır. Osmanlı Dönemi Arap şairlerinden Aḥmed el-Keyvānī'nin³ (ö. 1173/1759) kedisine yazdığı *merşiyesi* ele alındıktan sonra Modern Dönem mütefekkir ve şairlerinden 'Abbās Maḥmūd el-'Akkād'ın (1889-1964) köpeği için yazmış olduğu *merşiyeye* yine aynı şekilde işlenmiştir. Araştırma, hayvanlar için yazılmış olan *merşiyelerin* insanlar için yazılmış olan *merşiyelerle* benzerliklerine ve farklılıklarına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Ayrıca farklı dönemlere ait ele alınan *merşiyelerle* bu konuda yazılmış şiirlerin muhteva ve üslup açısından örtüştüğü veya varsa ayrıştığı noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Hayvanlar için yazılmış *merşiyeleri* ele alan çalışmalara Arap dünyasında tesadüf edilmekle birlikte bu çalışmalar daha ziyade bu türün dönemselsel olarak taksimi üzerine ansiklopedik bilgiler verme amacına matuftur. Şiirlerin muhteva analizinin detaylı bir şekilde yapılmadığı söz konusu çalışmaların belli dönemlere özellikle de bu türün büyük bir revaç gördüğü Abbāsiler Dönemi'ne

¹ el-Ḥalīl b. Aḥmed el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-'Ayn*, 2:97; Mecdudīn Muḥammed b. Ya'kūb el-Fīrūzābādī, *el-Kāmūs'u'l-Muḥīṭ*, 1286.

² 'Abdullah 'Abdurrahīm es-Sūdānī, *Riṣā'u Ğayri'l-İnsān fi's-Şi'ri'l-'Abbāsī*, 172.

³ Aḥmed el-Keyvānī'nin hayatı ve şiirleri için bk. Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Şair: Ahmed el-Keyvānī," 57-84.

hasredildiği görülmektedir. Es-Seyyid Aḥmed ‘İmāra’nın *Riṣāu’l-Ḥayevān fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabī* adlı eseri ile ‘Abdullah ‘Abdurrahīm es-Sūdānī’nin *Riṣā’u Ğayri’l-İnsān fi’ş-Şi’ri’l-‘Abbāsī* adlı çalışması bu konuda zikredilmesi gereken önemli çalışmalardır. Her döneme ait şiirlere yer verilmesi, bu şiirlerin karşılaştırmalı analizlerinin yapılmış olmasıyla makale diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Okuyucuya bu türe dair bütüncül bir bakış açısı kazandırmayı amaçlaması da çalışmanın önemine dair zikre değer bir başka husustur.

1. Arap Şiirinde *Mersiye*

Ölene methiyeler düzerek ağlamak şeklinde ifade edilmesi mümkün olan *mersiye* türü şiirlerin tariflerinde ortaya çıkan iki temel hususiyeti söz konusudur. Birincisi ölenin ardından ağlamak, ikincisi ise methe layık özelliklerini zikrederek onu yüceltmektir. Bu açıdan bakıldığında ölen için yazılmış *medih* şiirleri olarak da görülebilecek *mersiye*ler,⁴ *medih* şiirlerinde yer alan *nesib* (*teğazzul*) bölümü yerine sevilen kişinin kaybı karşısında duyulan acı ve teessürün ifade edildiği *nedb* bölümüyle kaside planında *medih* temalı şiirlerden ayrışır.⁵ Arap Edebiyatında *mersiye* türünde yazılmış şiirler 3 bölümden meydana gelir: Birinci bölümde şair ölüye ağıt yakar (*nedb*), ardından onun iyiliklerinden ve faziletlerinden bahseder (*te’bîn*), son olarak da vefatından dolayı çekilen ızdıraba tahammül etmeyi öğütler (*‘azā*).⁶ *Nedb* bölümü dokunaklı ifadeler, hüznün dolu cümlelerle şairin yaşadığı üzüntünün boyutlarını dinleyiciye hissettirdiği bölümdür. *Te’bîn* bölümünde ölen kişinin *medih* şiirine benzer bir şekilde akıl, cesaret, adalet, iffet gibi övgüye değer hasletler üzerinden övülmesi gerekir.⁷ Şairin dilinden dökülmekle birlikte toplumsal bir kanaati yansıtan bu övgüler, sırf öleni yüceltme kastıyla değil onun özelliklerini tarihe not düşmek ve nasıl biri olduğunu sonraki nesillere aktarmak amacıyla da yapılır.⁸ Bazılarına göre zamanın her şey üzerindeki hakimiyetini ifade eden dehr de bu tür şiirlerde işlenen temalar arasında zikredilmektedir.⁹

Yazın türleri içerisinde şiirin ayrı bir yer tuttuğu Cähiliye Dönemi’nde *vaşf*, *gazel*, *medih*, *hiciv* gibi Arap şiirinin başat konularında çokça şiire rastlanırken *mersiye*lerin özellikle de eşlerin veya hayvanların ölümü üzerine

⁴ Ebu’l-Ferec el-Bağdādi Kudāme b. Ca’fer, *Naḫdu’s-Şi’r*, 118.

⁵ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 74.

⁶ Şevki Dayf, *er-Riṣā*, 5-6; İbrahim Fidan, *İbnu’n-Nakīb el-Huseyni ve Şiirleri*, 187-188; Mahmut Üstün, “Klasik Arap Şiirinde *Mersiye*” 397-403.

⁷ Kudāme b. Ca’fer, *Naḫdu’s-Şi’r*, 120.

⁸ Dayf, *er-Riṣā*, 6.

⁹ M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde *Mersiye**, 36. Cähiliye Döneminde başa gelen musibetlerin sebebi olarak görülen dehre söven, bu nedenle şātımü’t-dehr” diye isimlendirilen şairler vardır. Taha Çelik, “Dehre Sövmeyiniz...” Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı” 71.

yazılan şiirlerin diğer konulara nispetle azlığı göze çarpmaktadır. Bunda da ölenin ardından bir nevi ağıt yakmak manasına gelen bu tür şiirlerin toplumda bir zayıflık olarak görülmesinin etkisi vardır.¹⁰ Özellikle ölen kadınlara ilgili *mersiye* örneklerine tesadüf edilmeyişi kadının Cähiliye Araplarında değer görmemesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Cähiliye Dönemi'nde öldürülen kişiler için söylenmiş *mersiyeler* intikam duygusu ve düşmanlara meydan okuma isteğiyle tebarüz etmiştir.¹¹ Bu döneme ait *mersiyeler* daha çok babalar, oğullar, kardeşler, dostlar, akrabalar, kabile liderleri ve krallar için yazılmıştır.¹²

İslamiyet'in gelişiyile birlikte yazılan *mersiye* örnekleri daha ziyade Hz. Peygamber (sav), Hulefâ-yi Râşidîn, bazı idareciler ve savaşlarda büyük kahramanlık örneği göstermiş İslam şehitleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Emevîler Dönemi ise ortaya çıkan kabile ve mezhep taassubunun etkisinin yazılan *mersiyelere* damga vurduğu bir dönem olmuştur.¹³ Bunlara ilaveten Cerîr'in (30-110/650-728?) ölen eşine yazmış olduğu *mersiye* örneğinde olduğu gibi Emevîler Dönemi'nde *mersiye* temasının az da olsa çeşitlilik kazandığı söylenebilir.¹⁴ Hayvanlar için yazılmış *mersiyeler* ise önceki dönemlerden farklı bir muhteva ve üslup planına sahip olmayıp geçmişin devamı niteliğindedir.

Abbâsîler Dönemi, hayvanların ölümü üzerine yazılan *mersiyeler* de dahil olmak üzere *mersiye* temasının bir bütün olarak çeşitlilik kazandığı dönemdir. Tesirleri hayatın bütün yönlerinde görülen bu yeni medeniyetin etkileri şiire de yansımış, şairler *mersiyeleri* insanlar için yazılan şiirler olmaktan çıkarıp bu temaya yeni ufuklar kazandırmıştır.¹⁵ Bu dönemde şehirlere, hayvanlara, harap olmuş bağ bahçelere yakılan farklı ağıtlara rastlamak mümkün olduğu gibi dönemin bir rengi olarak hayvanların ölümü üzerine yazılmış alaycı şiirler de kaleme alınmıştır.¹⁶ Ayrıca sevgilinin eskiden yaşadığı yerlerin hüznü tasviri demek olan *atılâln* yerini saraylar almaya başlamış, *medîh* şiirlerinin mukaddimesinde geçip giden gençliğe

¹⁰ es-Seyyid Ahmed 'Imâra, *Rişâ'u'l-Ḥayevân fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, 29.

¹¹ Dayf, *er-Rişâ'*, 14.

¹² Muhammed Ḥasen Ebû Nâcî, *er-Rişâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, 14.

¹³ Muhammed Ali Söylemez ve Mücahit Küçüksarı, "Arap Şiirinde Şairin Kendisine Mersiye Söylemesi: Mâlik b. er-Rayb'in el-Ḳaşidetu'l-Yâ'iyye'si Örneği," 1069; M. Faruk Toprak, "Mersiye," *DİA*, 29:215.

¹⁴ Cerîr her ne kadar bu konuda bir çığır açmış olsa da şiirin ilk beyti bu konuda yaşadığı baskıyı gözler önüne sermektedir: "Eğer utanmasam senin için tekrardan gözyaşı döker, senin kabrini ziyaret ederdim. Çünkü sevgili ziyaret edilendir" bk. İbn 'Atiyye Cerîr, *Divânu Cerîr*, 154.

¹⁵ Muhammed Muştafâ Haddâra, *İtticâhâtu'ş-Şi'ri'l-'Arabî fi'l-Ḳarni's-Şânî el-Hicri*, 439.

¹⁶ 'Imâra, *Rişâ'u'l-Ḥayevân fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, 59.

eseflenerek *mersiye* temasına yer vermek yine bu dönemde görülmeye başlanmıştır.¹⁷

Abbâsiler Dönemi'nde genel olarak şiirin bütününde özelde ise *mersiye* şiirlerinde görülen yeni yönelimlerin ve farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebeplerden biri, klasik temalarda yazmış olduğu şiirlerle kendini kabul ettirmiş büyük şairlerin varlığının bazı şairleri kendilerini gösterebilecekleri farklı konularda şiir yazma arayışına sevk etmesidir. İbn Raşîk'a (390-456/1000-1064) göre yaşadıkları dönemde 500 iyi şairi yetersiz hissettirmiş olan Ebü Temmâm (190-231/805-846) ve el-Buhturî (204-289/819-897?) gibi usta şairlerin çağdaşı olan Ebü Hukeyme (ö. 239/854), cinsel iktidarsızlığına dair yazdığı *mersiyelerle* eşsiz olmak istediğini belirtmiş ve bu temada yazmış olduğu şiirlerle nam salmıştır.¹⁸ Nitekim onun *mucûn* ve *mersiyeyi* birleştirdiği şiir türüne başka şairler de öykünmüş, fakat bu şiirler Ebü Hukeyme'nin şiirlerine göre edebi açıdan zayıf bulunmuştur.¹⁹

2. Arap Şiirinde Hayvanlar İçin Yazılmış *Mersiyeler*

Eskiden beri en yoğun duyguların aktarım yollarından biri olan şiirin Cähiliye Dönemi'ndeki yüksek konumu malumdur. Tarihin başlangıcından bu yana insanların hayatında vazgeçilmez bir unsur olan hayvanların insanlık üzerindeki etkileri, mağara duvarlarına yapılan resimlerden hayvan şeklinde oyulan taşlara, ilkel yazıtlardaki çizimlerden halk arasında şifahi olarak yayılmış efsanelere konu olmuştur. Nitekim isimlerini kabilelerine ve çocuklarına ad olarak verdikleri hayvanlar Cähiliye Dönemi Arapları için de hayatın ayrılmaz bir parçası olmuş, pek çok efsane ve inanışa kaynaklık teşkil etmiştir.²⁰ Bu etkiyi deve, at, koyun, keçi gibi evcil; aslan, yaban sığırı, geyik, ceylan ve tavşan gibi yabani hayvanların tasvirlerine yer veren bu dönemin şiirlerinde özellikle de *Mu'allakalar'da* görmek mümkündür.²¹

Cähiliye Dönemi'nde hayvanlar üzerine yazılmış *mersiyeler* de göçebe bir hayat sürmenin bir sonucu olarak av hayvanlarını ve bunlarla olan mücadeleleri yansıtmakta, hayvanların ölümünden insanların kaçınılmaz yazgısına dair öğüt ve ibretler barındırmaktadır. Bu konuyla ilgili söylenen

¹⁷ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 3:183-186.

¹⁸ Ebü 'Alî el-Hasen el-Kayrevânî İbn Raşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şî'r ve Âdâbih*, 1:100; es-Südüânî, *Rişâ'u Gayri'l-İnsân fi's-Şî'ri'l-Abbâsi*, 127.

¹⁹ es-Südüânî, *Rişâ'u Gayri'l-İnsân fi's-Şî'ri'l-Abbâsi*, 154.

²⁰ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 1:85.

²¹ Cähiliye şiirindeki hayvan motiflerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Cumu'a, *el-Hayevân fi's-Şî'ri'l-Cähili*; Mahmut Kafes, "Muallakalarda Bitki ve Hayvan Tasvirleri," 145-64.

şairler azlığına rağmen bu dönemde yaşayan insanların hayvanlarla kurduğu irtibatı gözler önüne sermesi itibariyle önemi haizdir.²²

Araştırmada ele alınacak ilk *merşiyeye* Cähiliye Dönemi şairlerinden Dübay‘a b. Hâriş’in atına yazdığı şiiirdir. Şair Ağar isimli atının ‘Âmir b. Tufeyl tarafından öldürülmesi sebebiyle bu *merşiyeyi* söylemiştir:²³[Vâfir]

جَزَى اللهُ الْأَعْرَى جَزَاءَ صِدْقِي	1	إِذَا مَا أُوْقِدَتْ نَارُ الْحُرُوبِ
يَقْبِي بِالْجَبِينِ وَمَنْكَبِيهِ	2	وَأَنْصُرُهُ بِمُطَرِدِ الْكُعُوبِ
وَأُذِفُهُ إِذَا هَبَّتْ شَمَالاً	3	بَلِيلًا حَزَجَفًا بَعْدَ الْجُنُوبِ
أَرَاهُ أَهْلَ ذَلِكَ حِينَ يَسْعَى	4	رِعَاءَ الْحَيِّ فِي طَلَبِ الْحَلُوبِ
فَيُخْفِقُ تَارَةً وَيُفِيدُ أُخْرَى	5	وَيَفْجَعُ ذَا الضَّعَائِنِ بِالْأَرْبِيبِ
إِذَا سَمِنَ الْأَعْرَى دَنَا لِلقاءِ	6	يُغِصُّ الشَّيْخَ بِاللَّبَنِ الْحَلِيبِ
الْكَتِفَيْنِ نَهْدٌ شَدِيدٌ مَجَالِزِ	7	الْأَسِنَّةِ كَالْعُلُوبِ أَنْزُرُ بِهِ
الْأَبْطَالِ حَتَّى عَلَى وَأُكْرِهُهُ	8	الْمَجُوبِ يُرَى كَالْأَرْجَوَانِي
يَوْمَ التَّقِينَا أَلْسْتُ بِصَاحِبِي	9	الْكُتَيْبِ يَوْمَ وَصَاحِبِي بِسَيْفِ

1. Allah Ağar’a sadakatının mükafatını versin. Harp ateşi tutuşturulduğu zaman,
2. Önüyle, sağ ve soluyla beni korurdu. Ben de onu peş peşe gelen mızraklardan koruyarak ona yardım ederdim.
3. Güney rüzgarından sonra soğuk ve sert esen kuzey rüzgarı çıktığı zaman onu ısıttım.
4. Köyün çobanları süt tedariki için koşuşturduğunda onu bu konuda ehil bulurdum.
5. Bazen başarısız olur bazan istediğini elde eder; akıllı, kindar adamları perişan ederdi.

²² ‘İmāra, *Riṣā‘u’l-Ḥayevān fi’ş-Şi‘ri’l-‘Arabī*, 7.

²³ Ebū Bekr ‘Aşım b. Eyyüb el-Baṭalyevsī, *Şerḥu’l-Eş‘ari’s-Sitteti’l-Cähiliyye*, 2:301-304.

6. Ağar etlendiğinde [savaşta] tecrübeli kimselerin ağzındaki sütü boğazına tıkayan bir son yaklaşırdı.²⁴
7. Sırtının kıvrımları serttir. Dayanıklıdır o. Onda yarıklar gibi mızrak izleri vardı.
8. Onu savaşın kahramanları üzerine koşardım. Öyle ki [kana boyanması sebebiyle] kızıl erguvani [elbise giymiş biri] gibi gözükürdü.
9. El-Keşib ve Sîf'te bir arada olduğumuz dostum değil miydi o [elbette öyleydi].

Şairin şiirine tıpkı ölen insanların ardından yazılan *mersiyelerin* ‘azā’ bölümünde olduğu gibi atına dua ettiği ve onun faziletlerinden bahsettiği (te’bîn) görülmektedir. Şiirde zekâsı, sadakati, kuvveti, zorluklar karşında gösterdiği metaneti, insanlar için sağladığı yararlar atın methe konu olan nitelikleri olarak zikredilmiştir. Bu nitelikler içinde atın özellikle savaşlarda gösterdiği yararlılıklar diğer hususiyetlerine nazaran daha ön planda tutulmuştur. Bu da atın Câhiliye Dönemi’nde bir binek hayvanı olarak kullanılmasından ziyade sürati, zekâsı ve cesaretinden istifade edilen en önemli savaş unsuru olmasıyla ilgilidir. Nitekim Araplar savaşa gitmek için binek hayvanı olarak deveyi kullanırken düşmana yaklaştıklarında ise savaş meydanlarında yanlarında getirdikleri atları tercih etmişlerdir. Dâhîs ve el-Ğabrâ’ gibi savaşların at yüzünden çıkmasına bakıldığında atın o dönemki Arap toplumunda ne kadar önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.²⁵ Şairin atının öldürülmesi nedeniyle bir yakınını kaybetmişçesine duyduğu derin üzüntüsü şiirde net bir şekilde hissedilmektedir.

Çalışmada ele alınacak olan ikinci kaside Abbâsîler Dönemi’nin meşhur şairlerinden Ebū Nuvâs’a aittir. Abbâsîler Dönemi’nde hayat standartları ve yaşantı biçimlerinin değişmesiyle evcil hayvanlar artık evlerin içinde büyütülüp bir aile ferdi gibi muamele görmeye başlamıştır. Ölümünün ardından söylenen şiirler de duygu yoğunluğu itibariyle evin bir üyesi için söylenen şiirlerden farksızdır. Bu nedenle bu dönemde hayvanlar üzerine yazılan *mersiyelerin* hem muhteva hem de üslup olarak altın çağını yaşadığından söz edilebilir. İbnu’l-‘Allâf’ın, (218-318/833-930?) güvercinlerini yediği için komşuları tarafından öldürülen kedisine

²⁴ Şair muhtemelen burada düşman kabilenin ileri gelenlerinin şairin atının savaşa katılacağını duymasıyla içtikleri sütü boğazlarından geçiremeyip geri püskürttüklerini ifade etmekte, atının düşmanlar üzerinde saldırdığı korkuyu tasvir etmektedir.

²⁵ Nurettin Ceviz, “Mu‘allaka Şairlerinin Şiirlerinde At Tasviri,” 265.

merşiyesi,²⁶ Ebu'l-Ferec el-İşfahānī'nin bu çalışmada ele alınacak olan horozuna *merşiyesi*, 'Abbāsī veziri İbnu'z-Zeyyāt'ın (173-233/789-847) Mu'taşım-Billāh (180-227/796-842) tarafından elinden alınan atına *merşiyesi*, Ebū 'Īsā İbnu'l-Munecim'in (ö. ?) atı için dostları tarafından nazmedilen ve "el-Birzevniyyāt" adı altında toplanan on bir *merşiyeye* bu dönemin en meşhur şiirleri olarak zikredilebilir.²⁷

Ebū Nuvās'ın Hallāb isimli av köpeği yılan sokması sonucu ölmüş, şair de bunun üzerine can yoldaşını kaybetmesinin getirdiği hüznü ifade eden içli bir *merşiyeye* kaleme almıştır. Bir av tutkunu olan Ebū Nuvās'ın köpeğini ne denli sevdiği onunla yaşadığı av maceralarını anlattığı divanındaki 29 *urcūze* ve 4 kasideden oluşan *ṭard* şiirleri (av konulu şiirler) incelendiğinde de görülmektedir.²⁸ Şairin köpeğinin ölümü üzerine söylemiş olduğu, her beyti muşarra' olan söz konusu kasidesi şu şekildedir:²⁹ [Recez]

يَا بُؤْسَ كَلْبِي سَيِّدِ الْكِلَابِ	قَدْ كَانَ أَعْنَانِي عَنِ الْعُقَابِ	1
وَكَانَ قَدْ أَجْزَى عَنِ الْقَصَابِ	وَعَنْ شِرَاءِ الْجَلْبِ الْجَلَابِ	2
يَا عَيْنُ جُودِي لِي عَلَى حَلَابِ	مَنْ لِلطَّبَّاءِ الْعُفْرِ وَالذَّنَابِ	3
وَكُلُّ صَفْرِ طَالِعٍ وَتَابِ	يَخْتَلِفُ الْقَطَانَ فِي الرِّوَابِ	4
كَالْبَرْقِ بَيْنَ النُّجْمِ وَالسَّحَابِ	كَمْ مِنْ غَزَالٍ لَاحِقِ الْأَقْرَابِ	5
ذِي جِبْنَةٍ صَعْبٍ وَذِي ذَهَابِ	أَشْبَعَنِي مِنْهُ مِنَ الْكَبَابِ	6
وَالدُّنْيَا إِلَى تَبَابِ	بِهِ وَكَانَ عُذَّتِي وَ نَابِ	7

²⁶ İbnu'l-'Allāf'ın *merşiyesini*, bu makede ele alınacak olan el-Kāsim b. Yūsuf el-'İclī'nin keçisine yazdığı *merşiyesinde* olduğu gibi aslında öldürülen bir dostu için yazdığını, korkusundan dolayı bunu sembolik bir anlatımla kedi üzerinden dile getirdiğini söyleyenler de vardır. *Merşiyenin* yazıldığı kişiyle alakalı farklı rivayetler için bk. Ebū Bekr el-Ḥasen b. 'Alī b. Aḥmed b. Beşşār en-Nehrevānī İbnu'l-'Allāf, *Şi'ru İbni'l-'Allāf*, 15; Nevzat H. Yanık, "İbnu'l-'Allāf," *DİA*, 20:484-485.

²⁷ Ebū Mañşūr Abdülmelik eş-Şe'ālibī, *Yetimetu'd-Dehr fi Meḥāsini Ehli'l-'Aşr*, 3:253-269; Toprak, "Mersiyeye," *DİA*, 29:216.

²⁸ el-Ḥasen b. Hānī' Ebū Nuvās, *Dīvānu Ebī Nuvās*, 624.

²⁹ Ebū Nuvās, *Dīvānu Ebī Nuvās*, 643. *Taşrīf*; şiirde ilk beytin birinci şatırının son tef'ilesinin, ikinci şatırının son tef'ilesi ile vezin, irab ve kafiye yönünden uyumlu olmasıdır. İbn Raşīk, *el-'Umde*, 1:173.

أَصْفَرُ قَدْ خُرَجَ بِالْمَلَابِ	8	كَأَنَّمَا يُدْهَنُ بِالزَّرِيَابِ
فَتَيْنِمَا نَحْنُ بِهِ فِي الْعَابِ	9	إِذْ بَرَزَتْ كَالِحَةَ الْأَنْبِيَابِ
رَفِشَاءُ جَزْدَاءُ مِنَ النَّيَابِ	10	كَأَنَّمَا تُبْصِرُ مِنْ نِقَابِ
فَعَلِقَتْ غُرْفُوتهُ بِنَابِ	11	لَمْ تَنْزِعْ لِي حَقًّا وَلَمْ تُحَابِ
فَخَرَّ وَأَنْصَاعَتْ بِلا اِرْتِيَابِ	12	كَأَنَّمَا تَنْفُخُ مِنْ جِرَابِ
لَا أَبْتُ إِنْ أَبْتُ بِلا عِقَابِ	13	حَتَّى تَدْوِقِي أَوْجَعَ الْعِدَابِ

1. Ah köpeğimi kaybetmenin getirdiği ızdırap! Köpeklerin efendisi...Beni kartallara muhtaç etmemişti.
2. Beni kasaptan müstağni kılmış, celepten et satın almaya ihtiyaç bırakmamıştı.
3. Ey gözlerim! Hاللّاب için gözyaşı dökmem hususunda bana cömert davran. Bundan sonra ceylanları kim [yakalayacak] kurtları kim [defedecek].
4. Avlarını kapıp götürren, tepeleri mesken tutmuş yükseklerden uçan o şahinler [gibi]
5. Yıldızlar ve bulutlar arasında çakan şimşek gibi hızlı. Nice narin ceylanlar vardır ki
6. Çevik ve yakalaması zordur onları, doyurdu beni onların her türlü kebabıyla.
7. Dünya[m] yıkılmaya yüz tutmuş iken onunla [ava] çıktım. Ki o benim dayanağım ve silahım idi.
8. Sarıya çalan bir topraktan çıkarılmış, sanki altın suyuna batırılmış sarı bir köpekti o.
9. Biz onunla ormanda iken birden dişlerini çıkartmış [bir yılan] belirdi.
10. Benekli benekli yumuşak derisi olan, sanki bir peçenin ardından bakan gözlere sahipti.
11. Dişini geçirerek köpeğin bacağına dolandı. Doğrusu benim varlığıma da hiç aldırmış etmedi.
12. Hاللّاب cansız bir şekilde yere düştü, yılan da bir güvensizlik hissetmeksizin sanki zehir kesesini boşaltarak çekip gitti.
13. Eğer azabın en acısını tatmaktan kurtularak sabaha çıkarsan ben de gün yüzü görmeyeyim.

Ebū Nuvās'ın köpeğinin ölümü üzerine söylemiş olduğu yukarıdaki *merşiyesi* bazı yönleri itibariyle eski dönemlerde yazılmış olan *merşiyelerden* farklılık arz etmektedir. Cāhiliye Dönemi'nde de hayvanlar için yazılmış *merşiyeler* bulunmakla birlikte yukarıda da ifade edildiği üzere bunlar genelde bir kaside uzunluğuna sahip değildir ve Recez bahri de bu dönemde yazılmış *merşiyelerde* kullanılan bir bahir olmamıştır. Daha çok halk ezgilerinde ninni ve çocuk şarkılarında, savaş alanında yapılan atışmalarda kullanılan bu bahir, 'Abbāsiler Dönemi ile farklı konuların anlatımında kullanılmaya başlanmıştır.³⁰ Ayrıca bu döneme ait *merşiyelerde* ölenin sadece faziletleri anılmakla kalmayıp ölümünün detaylı bir şekilde tasvirinin yapıldığı *taḥkiye* üslubu tercih edilen anlatım yöntemlerinden biri olmuştur.³¹ Nitekim bu durum Ebū Nuvās'ın *merşiyesinde* de bariz bir şekilde müşahade edilmektedir. Şair şiirine yaşadığı hüznün ne denli büyük olduğunu ifade ederek başladıktan sonra köpeğinin sahip olduğu meziyetlerine, fiziki özelliklerine değinmiş, ardından onun ölümünün ve ölümüne sebep olan yılanın ayrıntılı bir betimlemesini yapmış, son beyitte ise yılanı bedduada bulunmuştur.

Kendisinden önceki dönemlerde yazılmış olan *merşiyelerde* olduğu gibi yitirilen kişinin ardından ölüye bir vefa borcu olarak gözyaşı dökmenin talep edilmesi bu şiirde de söz konusudur. Kabileler arası yapılan savaşlarda öldürülen kardeşleri Şahr ve Mu'āviye için yazmış olduğu şiirlerle tanınan el-Ḥansā'nın (ö. 24/645) Şahr için yazmış olduğu *merşiyesinin matla'* beytinin bu şiirin üçüncü beytinde ufak değişikliklerle tekrar edildiği görülmektedir. El-Ḥansā'nın söylemiş olduğu *merşiyenin* ilgili beyti şu şekildedir:³² [Serī']

يَا عَيْنِ جُودِي بِالْأَمْوَعِ السُّجُودِ وَأَبْكِي عَلَى صَخْرٍ يَدْمَعُ هُمُولِ

Gözlerim! Dökeceğim gözyaşı konusunda bana cömert davranın,
boşalan gözyaşlarıyla Şahr'a ağlayın.

Arap Edebiyatında hayvanlar için yazılmış en uzun *merşiyelerden* biri 'Abbāsiler Dönemi'nde yaşamış olan el-Ḳāsım b. Yūsuf el-'İclī'ye (ö. 220/835) aittir. Şiirlerinin yaklaşık üçte biri hayvanlara dair yazmış olduğu *medīḥ* ve *merşiyeye* şiirlerinden oluşan ve bu özelliği ile temeyyüz etmiş bir şair olan el-Ḳāsım b. Yūsuf,³³ keçisi için 47 beyitlik uzunca bir *merşiyeye* kaleme almıştır.

³⁰ Tefkik Rüştü Topuzoğlu, "Recez," *DİA*, 34:509.

³¹ Haddāra, *Itticāhātu's-Şi'ri'l-'Arabī fi'l-Ḳarni's-Şāni el-Hicrī*, 442.

³² Ummu 'Amr Tumādir bint 'Amr b. el-Ḥāriş b. eş-Şerid el-Ḥansā, *Divānu'l-Ḥansā*, 95.

³³ Ebu'l-Ferec el-İşfahānī, *el-Eğānī*, 23:111; Rıdā Muḥammed Aḥmed, "Riṣā'u'l-Ḥayevān ve'l-Ṭayr fi Şi'ri'l-Ḳāsım b. Yūsuf beyne'r-Remziyye ve'l-Vāki'iyye," 405.

Kasidenin hayvanlar üzerine yazılmış *mersiyelerden* ayrıştığı farklı bir özelliği bulunmaktadır. Şiirin büyük bir bölümünde bir keçi sahip olduğu üstün nitelikleriyle övülürken bazı beyitlerde muhatap doğrudan bir kadın olmaktadır. Bu durumda şiirinin muhatabının kim olduğu hususunda iki ihtimal belirmektedir: İlki, şiirde keçiye dair anlatının tamamı bir kadını sembolize etmektedir. İkincisi, ortada ölen bir keçi olmakla birlikte şairin çok değer verdiği ama yaşadığı endişe ve korku nedeniyle kimliğini gizlemek zorunda kaldığı bir kadının ölümü üzerine her iki ihtimali de destekleyecek şekilde şiir hem kadına hem keçiye yönelik yazılmıştır. ‘Abbāsiler Dönemi’nde İbnü’l-‘Allâf’ın öldürülen kedisi için yazdığı *mersiyesinde* de söz konusu olan buna benzer bir durum ikinci ihtimali güçlendirmektedir. Rivayete göre İbnü’l-‘Allâf, dostu İbnü’l-Mu‘tezz’in (247-296/861-908) Muhtedir-Billâh (282-320/895-932) tarafından öldürülmesinden sonra ona açıkça *mersiye* söylemekten korktuğu için *mersiyesini* kedisi üzerinden söylemiştir. İbnü’l-‘Allâf’ın oğlu Ebu’l-Hasen’in, Vezir eş-Şâhib b. ‘Abbâd’a (326-385/938-995) babasının bu kasidesini okuduğunda vezirin bu şiirde İbnü’l-Mu‘tezz’in sembolize edilmiş olduğunu söylemesi de bu ihtimali destekleyen bir başka husustur.³⁴ Dolayısıyla ‘Abbāsiler Dönemi’nde hayvanlar üzerine yazılmış bazı *mersiyelerin* zahirine bakıldığında bir hayvan için, batınında ise bir insan için yazılmış olma ihtimalleriyle temayüz ettiği söylenebilir. El-Ḳāsim b. Yūsuf’un keçisine veya keçinin sembolize ettiği kadına yazdığı *mersiyeyi* birkaç bölümde incelemek mümkündür. Şiirin mukaddimesini oluşturan ilk beyitleri *gazel* muhtevasına sahip olup bu bölümde keçinin fiziksel özellikleri itibariyle methe konu olduğu görülmektedir:³⁵ [Ḥafîf]

كَالْعُرُوسِ الْأَدْمَاءِ يَوْمَ الْجِلَاءِ	عَيْنُ بَكِّي لِعَعْتَرِنَا السَّوْدَاءِ	1
لِ بِمَا فَاقَ لَوْنَ الْحِلَاءِ	ذَاتِ لَوْنٍ كَالْعَنْبَرِ الْوَرْدِ قَدْ عَلَ	2
نِ وَحَصْرَعَيْنِ كَالدَّلَائِ الْمَلَاءِ	ذَاتِ رَوْقَيْنِ أَمْلَسَيْنِ رَقِيقَيْنِ	3
شَيْئَةٍ قَفْرِ مِنْ جَارِيَاتِ الْحَبَاءِ	ذَاتِ جِيدٍ وَمُفْلَتَيْنِ كَوْحِ	4

³⁴ Yanık, “İbnü’l-Allâf”, *DİA*, 20:485.

³⁵ Bekr Muhammed b. Yahyâ eş-Şüli, *Kitābu’l-Evrāk Kısmu Aḥbāri’ş-Şu‘arā*, 164.

وَأَيْتَسَامَ عَنْ وَاضِحَاتِ نِقَاءِ	أُذُنٌ سَبْطَةٌ وَخَدٌّ أَسِيلٌ	5
كَيْبٌ فِي جِزْمٍ بَكْرَةٍ كَوْمَاءِ	وَلَبَانٌ رَحْبٌ وَذُو فِقْرِ رَكٌّ	6
فِي اغْتِدَالٍ مِنْ خَلْقِهَا وَاسْتِوَاءِ	وَتَوَانٍ مُوثَقَاتٍ شِدَادٌ	7
فَقَةٍ زَيْنَتْ بِبَهْجَةٍ وَبَهَاءِ	فَخَمَةٌ عَبْلَةٌ مَعَ الْعُنْفِ وَالرِّقِّ	8

1. Gözlerim! Düğün gününde [süslenmiş], esmer tenli geline benzeyen kara keçimizin yasını tutun!
2. [O keçi ki] şarabın rengine baskın gelecek kadar, kendisine içirilen kızıl amberin rengi gibi [siyah] bir renge sahipti.
3. İnce, pürüzsüz boynuzları, dolu tulumlar gibi memeleri var.
4. Koşturup duran narın ceylanlar gibi iki kara gözü ve [ince] boynu vardı.
5. Uzun kulaklar, ince yanaklar, tertemiz dişlerin ardından beliren bir tebessüm...
6. Geniş bir göğüs, hörgüçlü, genç bir devenin bedenine yerleştirilmiş bir omurga...
7. Sağlam, güçlü bacaklar, hilkat itibariyle birbirine müsavi ve dengeli...
8. Sertlik ve yumuşaklığın eşlik ettiği gösteriş ve şaşaa ile süslenmiş şatafat ve görkem...

Kasidenin ilk beytinde, *merşiyelerde* sıklıkla karşılaşıldığı üzere, şair önce ölenin ardından gözyaşı dökme çağrısında bulunmuş, ardından ölen keçisinin özelliklerini sıralamaya geçmiş; bir geline benzetilen keçi sonraki beyitlerde dış görünüşü itibariyle övülmüştür. Mizahi üslubun kendisini hissettirdiği aşağıdaki beyitlerde ise keçinin, sağladığı yararlar ve sahip olduğu meziyetler açısından insanlarla mukayesesi yapılarak yine övgünün sürdürüldüğü görülmekte, keçi kimi zaman ev hanımına kimi zaman harem ağasına bazen de iffetli genç kızlara teşbih edilmektedir. İlgili beyitler okuyanda bir keçinin değil de keçi suretinde şerefli, asil bir kadının övüldüğü izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim keçiyile sembolize edilen kişinin ‘Abbāsilerin veya Hz. Ali taraftarlarının ileri gelenlerinden bir kadın olduğunu, ‘Abbāsileri sembolize eden siyah rengi şiirde türevleriyle birlikte ona yakın yerde tekrarlamasının da bunun bir delili olduğunu söyleyenler vardır.³⁶

³⁶ ‘Abdalmecid el-Uzdāwī, *Şi‘ru’l-Kāsim b. Yūsuf el-‘İclī*, 53.

9	فَإِذَا شِئْتِ قُلْتِ رَبِّي بَيْتٍ	ذَاتِ طِفْلَيْنِ مِنْ خِيَارِ النِّسَاءِ
10	وَإِذَا شِئْتِ قُلْتِ رَبِّي خَدِيرٍ	فِي حُجُورِ الحُضَّانِ وَالرُّقْبَاءِ
11	أَيْنَ لَا أَيْنَ مِثْلُهَا مُصْطَفَاةً	مِنْ صَفَايَا المُلُوكِ وَالْوُزَرَاءِ
12	أَيْنَ لَا أَيْنَ مِثْلُهَا مُقْتَنَاةً	عِنْدَ حَالِيْنَ شِدَّةٍ أَوْ رَخَاءِ
13	أَيْنَ لَا أَيْنَ مِثْلُهَا لِجَمِيعٍ	أَغْنِيَاءِ فِي النَّاسِ أَوْ فُقَرَاءِ
14	عُدَيْتِ بِالنَّوَى وَبِالْقَسْبِ وَالْقَتِّ	بِ وَحُزْرِ النَّعْيِ وَالْحُلُوءِ
15	تَرَفَّتِ بِالمَاءِ المُبْرَدِ فِي الصَّيِّ	فَبِ وَفِي التَّبَرْدِ أُدْفِنَتْ بِالصَّلَاءِ
16	وَضَرَبْنَا لَهَا الحِجَالَ وَوَكَّلْنَا	نَاهَا مِنْ حَرَائِرٍ وَإِمَاءِ
17	كَلْبُهُمْ مُشْفِقٌ يُعَدِّي مِنَ الرِّقِّ	قَةَ بِالأُمَّهَاتِ وَالْأَبَاءِ
18	رُبَّ بَعْلٍ زَفَّتْ إِلَيْهِ مِنَ اللَّيِّ	لِي تَهَادَى قَوْدًا مَعَ الوُصْفَاءِ
19	وَهِيَ لَوْلَا القِيَادُ عَنْهُ نَوَاذِرٌ	لِعَقَافٍ أَوْ عِرَّةٍ أَوْ حِيَاءِ
20	لَوْ يُحَلِّي عَنْهَا لَصَدَّتْ عَنِ البَعِّ	لِ صُدُودِ المُتَبَيِّةِ العُدْرَاءِ
21	فُلِدَّتْ بِالعُيُونِ وَالْوُدُوعِ حَوْفًا	وَحَذَارًا مِنْ أَعْيُنِ الأَعْدَاءِ

9. İstersen ona kadınların en hayırlılarından, iki çocuk sahibi ev hanımı de.

10. İstersen ona mürebbiye ve bakıcıların odasındaki kızlar ağası de.

11. Kralların ve vezirlerin tercih ettikleri arasında hani nerede onun gibi üstün olan?

12. İki durumda darlık ve bollukta, onun gibi elde tutulan bir şey hani nerede?

13. Zengin olsun fakir olsun bütün insanlar için onun bir benzeri hani nerede?

14. Meyve çekirdekleri, kuru hurma, acur, saf ekmek ve tatlı ile beslendi.
15. Yazın soğuk suyun keyfini sürdürdü, kışın soğukta ise yakılan büyük ateş ile ısıtıldı.
16. Kilitler vurduk ona [muhafazası için] hür ve köle kadınları [bakımı için] görevlendirdik.
17. Anne babaların [çocuklarına gösterdiği] hassasiyete benzer bir şekilde herkes onu besleyerek ona şefkat gösterirdi.
18. Nice tekelere yanında hizmetçiler ve düğün alayıyla geceleyin gelin olarak götürüldü.
19. O iffetine, şerefine ve hayasına çok düşkündür. Eğer tekelerin ona yönlendirilmesi olmasaydı [onlara dönüp bakmazdı bile].
20. Eğer teke ondan uzaklaştırılsa bakire genç kızların yüz çevirdiği gibi ondan yüz çevirirdi.
21. Düşmanların [kem] gözlerinden korkulduğu için onlardan sakınmak adına renkli ipler ve boncuklardan kolyeler asıldı boynuna.

Şiirin devamında keçinin ölümü ele alınmakta, *merşiyelerde* alışık olunduğu üzere ölü için dua edilmekte ve ölünün hatırasının unutulmayacağına dair verilen sözler yinelenmektedir. İlk 8 beyit şiirin okunduğunda doğrudan bir keçi için yazıldığını düşündürürken sonraki beyitler *merşiyenin* bir keçiden ziyade bir kadına yazıldığı duygusunu daha baskın bir şekilde hissettirmektedir. Zira şair ölenin kabri başında ağlamakta ve onun için dua etmektedir. Bu durum ise bir hayvandan ziyade ölen bir insan için yapılan uygulamaya daha yakındır.³⁷

إِذَا دَهَانَا فِيهَا خُلُوفُ الْقَضَاءِ	ثُمَّ لَمْ يُنَجِّنَا الْجِدَارُ عَلَيَّهَا	22
وَوَتَّانَهَا حَيٌّ لَدَى الْأَحْيَاءِ	أَصْبَحْتَ فِي الرَّبِّ زَهِيئَةً رُمْسِي	23
مَا سَقَى الْأَرْضَ صَوْبُ مَاءِ السَّمَاءِ	لَسْتُ أَنْسَى مَحَاسِنَ السَّوْدَاءِ	24
دَاءِ بَلَّ صَمَمْتِ مِنَ السَّوْدَاءِ	بُورِكَتْ حُفْرَةٌ تَصَمَمْتِ السَّوْ	25
سَلَبْتَنِي السَّوْدَاءُ حُسْنَ الْعَرَاءِ	كَيْفَ لِي بِالْعَرَاءِ لَا كَيْفَ عَثَّهَا	26

22. Sonra hüküm vaki olunca onu gözetip kollamamız bizi [kaderden] kurtaramadı.

³⁷ eş-Şulî, *Kitābu'l-Evrāk Kısmu Ahbārî's-Şu'arā*, 165.

23. Övgüsü hayat sahiplerinin [dilleri]nde yaşatılırken kendisi toprağın içinde kabrin tutsağı oldu.
24. Göğün suyu yeryüzünü suladığı müddetçe karanın güzelliklerini unutacak değilim.
25. O karayı hatta kalpten [bir parçamı] içinde barındıran o çukur mübarek kılınsın.
26. Benim için teselli ne mümkün. Karam, en güzel tesellimi benden çekip almış iken nasıl olsun ki.

Aşağıdaki beyitlerde *mersiyenin* bir kadına yazılmış olma ihtimali çok daha belirgin olup ölenin Arapların en soylu kadınlarından biri olduğu vurgulanmakta, onun cefakâr ve vefalı yönü ön plana çıkarılmaktadır:

ضِ وَإِخْدَى عَقَائِلِ الْخُلَفَاءِ	مِنْ بَنَاتِ الْعَرَابِ فِي الْحَسَبِ الْمَحْ	27
وَ إِذَا أَعْصَفَتْ رِيَّاحُ السَّيِّئَاءِ	نِعْمَ أُمُّ الْعِيَالِ فِي الْحَرِّ وَالْقَرِّ	28
عُ وَتَدْعُو ذَاتَ الْمِرَاءِ بِمَاءِ	لَا تَشْكِي جُوعًا وَإِنْ مَسَّهَا الْجُوعُ	29

27. Soyca asil Arap kızlarından, halifelerin kıymetli eşlerinden biridir o.
28. Sıcakta ve kış rüzgarlarının estiği soğukta ailenin ne iyi annesidir o.
29. Açlık çekse bile açlıktan şikâyet etmez, [o halde iken bile] tanımadığı kimseyi su içmeye çağırır.

Aşağıdaki beyitlerde ise yeniden keçinin methe konu olan özellikleri sıralanmakta ve böylece sanki üstteki beyitlerde *mersiyeye* konu olan asıl kişinin nitelikleri zikredildikten sonra ifşasından korkulduğu için tekrardan keçiye geçiş yapılmaktadır:

رَّةَ مَرِي الْأَكْفِ غَيْرَ عَنَاءِ	تَحْلُبُ الدَّرَّةَ الْغَزِيرَةَ بِالْجَزْ	30
مِ صَبَّاحًا طَوْرًا وَجُنْحَ الْعِشَاءِ	تَمَلُّا الْمِخْلَبَيْنِ طَوْرَيْنِ فِي الْيَوْمِ	31
بِ إِذَا مَا قَرَعْنَ قَعْرَ الْإِنَاءِ	وَتَخَالِ الشُّخُوبَ وَقَعِ السَّابِي	32
رَ سَحَابٍ بِدِيمَةٍ هَطَلَاءِ	وَلَهَا ضَرَّةٌ دُرُورٌ كَمَا دُرُ	33
قَدْ سَقَتْنَا السَّوْدَاءُ مِلءَ الْإِنَاءِ	كَمْ صَبُوحٍ وَكَمْ غَبُوقٍ وَقَبِيلِ	34

وَحَقِيقًا مُخَمَّرًا فِي الْبَيْقَاءِ	كَمْ شَرِينًا مَحْضًا لَهَا وَصِيَا حَا	35
قَدْ جَمَعْنَا طَرِيَهُ لِسِلَاءِ	رُبَّ جُبْنٍ مِنْهَا وَرُبْدٍ طَرِيٍّ	36
لِ وَبِالْزَّرْسِيَانِ بَعْدَ الْغَدَاءِ	فَأَكَلْنَا بِالسِّقَاءِ مِنَ النَّحْ	37
ءُ قَدِيرًا وَأَعَقَبَتِ بِالسَّوَاءِ	رُبَّ جَدِيٍّ قَدْ أَطْعَمْتَنَا السُّوَيْدَا	38
فِي رِضَاعٍ رِيٍّ وَحُسْنِ غَدَاءِ	وَعَنَاقِي سَمِينَةٍ حَمْرَاءِ	39
صُرُّ عَنْهُ تَعْدَادُ ذِي الْإِخْصَاءِ	وَأَصْبْنَا مِنَ السُّوَيْدَاءِ مَا يَقِي	40
وَوَظْمَاءِ فِي طَاعِمِينَ رَوَاءِ	كَمْ وَكَمْ أَطْعَمْتِ وَأَزَوْتُ سَعَابَا	41
لَكَ طَيْبُ النَّثَا وَحُسْنُ النَّثَاءِ	كُنْتُ غَيْثًا حَيًّا وَكُنْتُ رَيْبَعًا	42
كَ رَخِيصًا إِنْ كَانَ أَوْ بَغْلَاءِ	لَوْ قَدَى الْعِيُّ مَيْتًا لَفَدَيْنَا	43
لَنَا فِيكَ مُطْمِعَاتُ الرَّجَاءِ مَثْ	حَبْدًا أَنْتِ يَا سُوَيْدَاءُ لَوْ تَمْ	44

30. Güçlük çekmeden, [onun sütü] bol memelerini ellerinle sıvazlayarak çömleğe sağardın.

31. Süt kabını sabah ve akşam karanlığında, günde iki kez doldururdun.

32. Kabın dibine düştüğünde, sütün akışını sanki sağanak yağmur damlaları düşüyormuş zannederdin.

33. Onun, kesintisiz bir şekilde sakın sakın yağmurunu indiren bulutlar gibi bol süt veren memeleri vardı.

34. Nice sabah, öğlen ve akşam içmelerinde kara [keçimiz] kabı doldurarak bizim susuzluğumuzu gidermişti.

35. Nice kereler ister saf olsun isterse su katıp incelterek, ya da kırbada mayalayıp yağın çıkartarak sütünü içmişizdir.

36. Tereyağı yapmak için taze sütünü toplamış, ne kadar da çok peynir ve kaymak yapmışızdır.

37. Onu bal ve hurma ile öğle yemeğinden sonra afiyetle yemişizdir.

38. Kara [keçimiz] [doğurduğu] pek çok oğlak sayesinde kâh tencerede pişirilmesiyle kâh sonrasında ızgarasıyla bizi doyurmuştur.

39. Ağzımıza layık, kırmızı tüylü semiz süt oğlaklar...

40. Sahip olduğu özellikleri saymakla bitmeyen kara [keçimizden] nice faydalar temin etmişizdir.

41. Doyasıya yemek yiyenleri yedirerek içirerek ne kadar da çok beslemiş, onların susuzluğunu gidermiştir.

42. Sen sürekli bir yağmur, bir ilkbahar oldun [bizlere]. En tatlı hatıralar, en güzel övgüler sana aittir.

43. Eğer yaşayan, bir ölüye canını feda etseydi ister ucuz olsun isterse pahalı biz sana canımızı feda ederdik.

44. Ne iyiydin sen ey kara! Sana dair beslenen umutlar gerçekleşseydi ya.

Şair zahirde keçisini veya batında keçinin sembolize ettiği kadını üstün niteliklerle övdükten sonra *mersiyelerde* sıkça değinilen ölüm olgusuna, hayatın faniliğine değinerek şiirini öğüt ve nasihatlerle bitirmektedir:

دَاءَ هَيْبَاتٍ مَا لَنَا مِنْ بَقَاءِ أَيُّ حَيٍّ يَبْقَى فَبَيْتِي لَنَا السَّوْ 45

خَلَقَ اللَّهُ أَهْلَهَا لِلْفَنَاءِ كَيْفَ يَرْجُو الْبَقَاءَ سُكَّانُ دَارِ 46

رِ حُلُودٍ إِقَامَةٍ وَجَزَاءِ وَلَهُمْ بَعْدَهَا مَعَادٌ إِلَى دَا 47

45. Hangi canlı baki kalmış da kara bizim için hep yaşasın. Heyhât! Bizim için ölümsüzlük yoktur.

46. Allah o diyarın ahalisini fanilik üzere yaratmışken bu dünyanın sakinleri ölümsüzlüğü nasıl umabilir ki?

47. Bundan sonra onlar için her şeyin karşılığının verileceği ebediyet yurduna nihai dönüş vardır.

Netice olarak şiirin bütününe bakıldığında hem bir keçiye hem de keçinin sembolize ettiği bir kadına *mersiye* yazıldığı fikrini besleyen unsurlar şiirde yer almaktadır. Hatta şiirde keçiye dair zikredilen özellikler bir kadına ait olabilecek niteliklere kıyasla çok daha fazla işlenmiştir. Bu hususiyeti itibariyle şiir her iki ihtimali de barındırmakla birlikte yüksek tabakadan olduğu düşünülen kadına yazmış olduğu bu şiir nedeniyle ayıplanacağı ve cezalandırılacağı korkusuyla şairin böyle bir sembolik anlatıma başvurduğu söylenebilir.³⁸

³⁸ Ahmed, "Riṣā'ū'l-Ḥayevān ve't-Ṭayr fi Şi'r'i'l-Ḳāsim b. Yūsuf beyne'r-Remziyye ve'l-Vāḳi'yye," 390.

Çalışmada ele alınacak olan bir diğer *mersiye* Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin horozunun ölümü üzerine yazdığı 39 beyitlik kasidesidir. Ebu'l-Ferec'in hayvanlara karşı özel bir ilgisi olduğu, beslediği kedi, horoz ve koyunun ölmesi münasebetiyle *mersiyeler* yazdığı bilinmektedir.³⁹ Üslubunun akıcılığı, manasının güzelliği ile temayüz eden aşağıdaki kasidesi de hayvanlar için yazılmış en güzel *mersiyelerden* biri olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Şiiri birkaç bölümde ele almak mümkündür. İlk bölümde şair, horozunun ölümünü başına üst üste gelen felaketlerden biri olarak görmekte ve bahtsızlığından şikâyet etmektedir. Şair bu bölümde kuduz bir köpeğe benzettiği kaderinin kendisine yaşattığı yürekler acısı durumlarla peşini hiç bırakmayışına adeta isyan etmektedir:⁴¹[1-9] [Kâmil]

حَطَبٌ طَرَفْتُ بِهِ أَمْرَ طُرُوقِ	1	فَطَّ الْحُلُولِ عَلَيَّ غَيْرُ شَفِيقِ
فَكَأَنَّمَا نُوبُ الرِّمَانِ مُجِيطَةً	2	بِي رَاصِدَاتٍ لِي بِكَلِّ طَرِيقِ
حَتَّى مَتَى تَنْعِي عَلَيَّ صُرُوفُهَا	3	وَتُعِصْبِي فَجَعَلْتُهَا بِالرِّيقِ
ذَهَبَتْ بِكَلِّ مُصَاحِبٍ وَمُنَاسِبِ	4	وَمُؤَافِقِي وَمُؤَافِقِي وَصَدِيقِ
حَتَّى بِدِيكِ كُنْتُ أَلْفَ قَرَبَةٍ	5	حَسَنِي إِلَيَّ مِنَ الدُّبُوكِ رَشِيقِ
أَلْقَى عَلَيَّهِ الدَّهْرُ مِنْهُ كَلْكَلًا	6	يُغْفِي الوَزَى وَيُثَبِّتُ كَلَّ قَرِيقِ
وَرَمَاهُ مِنْهُ بِحَدِّ سَهْمٍ شَائِكِ	7	لِدَخَائِرِ المُسْتَطَهْرِينَ عُلُوقِ
عَلَبَتْ صُرُوفُ الدَّهْرِ فِيهِ تَخَالِنِي	8	أَنِّي لِرَيْبِ الدَّهْرِ غَيْرُ مُطِيقِ
حُرْنِي عَلَيَّهِ دَائِمٌ مَا عَرَدْتُ	9	وُزُقِ الحِمَامِ ضَعَى بِذِرْوَةِ نَبِيقِ

1. En kötü talihsizlikler kapımı çaldı, başıma gelen kötülükler bana merhamet göstermedi.
2. Sanki zamanın aksilikleri beni kuşatmakta ve bütün yollarda beni gözetlemekte.

³⁹ Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî," *DİA*, 10:316.

⁴⁰ Muḥammed 'Abdulcevâd el-Aşma'î, *Ebu'l-Ferec el-Esbahâni ve Kitâbuhu'l-Eğâni*, 164.

⁴¹ el-Aşma'î, 164-165.

3. Zamanın felaketleri daha ne zamana kadar üzerime saldıracak ve salyasıyla dayanılmaz acıları beni nefessiz bırakacak.
4. Dostları, kafa dengi uyumlu arkadaşları, ahbabları...Hepsini aldı götürdü.
5. Hatta yakınlığına alıştığım, bana bütün horozlardan güzel gelen, alımlı horozumu bile.
6. Zaman ona insanları mahveden ve her grubu dağıtıp ayıran [felaketleriyle] üzerine çullandı.
7. [Zamanın musibetlerinden] temizlenmek [kurtulmak] isteyenlerin sakladığı değerli hazinesine [horozu] sivri uçlu, yapışıp kalan keskin okunu fırlattı.
8. Kaderin cilveleri benim zamanın felaketlerine karşı güç yetiremeyeceğimi düşünerek [buna rağmen] o hususta beni mağlup etti [hükümünü icra etti].
9. Gümüş renkli güvercinler kuşluk vakti tepelerde öttüğü müddetçe ona duyduğum üzüntüm bitmeyecek.

Şairin yukarıdaki beyitlerde horozunu kaybetmesi nedeniyle yaşadığı üzüntüyü son derece hisli bir şekilde tasvir ettiği görülmektedir. Hayatta kalan son tesellisi, tutunacak dalı olarak gördüğü horozun ölümü şairi derinden etkilemiş, bu kayıp onda hiç bitmeyecek bir kedere yol açmıştır. Şair sonraki beyitlerde ise horozun kendisi için ne anlam ifade ettiğini açıklarken sanki bir evladını kaybetmenin hüznünü yaşamaktadır. Kucaklara alınıp sevilerek evin neşesi haline gelmiş horozun tıpkı bir çocuğun büyümesine şahit olunup yaşanan güzel anıların hatırlanmasında olduğu gibi şairi geçmişe götürdüğü görülmektedir. Yıllar geçtikçe horozun güzelliği zirveden zevale doğru bir seyir izlemiş, yaşanan bu değişim bir film şeridi gibi şairin zihninde hatıra gelip horozun solup giden güzelliği için ağlamasına neden olmuştur. Ayrıca şairin horozuna أبو النذير (uyaranların babası) şeklinde hitap etmesi de horozun ötmesiyle bereket ve uyanmaya vesile oluşuna dair hoş bir gönderme olarak zikre değer bir başka husustur.

وَعَدِيَّ أَيْدِينَا نِدَاءَ مَسْجُوقٍ	أَرْبِيبَ مَتْرَلْنَا وَنَسُو حُجُورِنَا	10
دَفَعَ الْمُنَايَا عَنكَ لَهْفَ شَفِيقٍ	لَهْفِي عَلَيْكَ أبا النَّذِيرِ لَوْ أَنَّهُ	11
حَتَّى ذَوْتُ مِنْ بَعْدِ حُسْنِ سُمُوقٍ	وَعَلَى شَمَائِلِكَ اللّٰوَاتِي مَا نَمَتْ	12

10. Ey hanemizin dostu, neşesi, sesi özlenen, elimizle [büyüttüğümüz] yavrumuz!
11. Üzüntüm sanadır ey uyanların babası! Keşke sana karşı duyduğum derin üzüntüm ölümü senden savuştursaydı.

12. Gittikçe artarak güzelliğin zirvesine eriştikten sonra solup giden o özelliklerinedir üzüntüm.

Şair bu beyitlerden sonra yaptığı birbirinden farklı teşbihlerle horozunun öncesinde sahip olduğu, güzelliğin zirvesi olarak ifade ettiği cemâl-i sûretini övmeye geçmiştir. Horozun sesinin güzelliği ve yumurta oluşumundaki katkıları da övülen diğer hususiyetleri olup bazı beyitlerde mizahi yön belirgin bir şekilde hissedilmektedir:

وَنَشَأَتْ نَشَاءَ الْمُقْبِلِ الْمُؤْمُوقِ	لَمَّا بَقِعَتْ وَصِرَتْ عِلْقَ مَضِنَّةٍ	13
لَكَ مِنْ جَلِيلٍ وَاضِحٍ وَدَقِيقِ	وَتَكَامَلَتْ جُمْلُ الْجَمَالِ بِأَسْرِهَا	14
مُتَأَلِّمًا ذَا رُؤْفَةٍ وَتَرْبِيقِ	وَكُوسِبَتِ كَالطَّأْوُوسِ رِيْشًا لَامِعًا	15
تُخَيِّلُهَا يُعْنِي عَنِ التَّحْقِيقِ	مِنْ حُمْرَةٍ فِي صُمْرَةٍ فِي حُضْرَةٍ	16
أَطْلَقْتَ مَعَانِيهِ عَنِ التَّدْقِيقِ	عَرَضٌ يُجَلُّ عَنِ الْقِيَاسِ وَجَوْهَرٌ	17
مِنْهُ بَدِيعِ الْوَسْطِيِّ كَفُّ أُنْبِيقِ	وَخَطَرَتْ مُلْتَجِمًا بِرُزِّ حَبْرَتْ	18
أَوْ لَمَعِ نَارٍ أَوْ وَمِيعِ بُرُوقِ	كَالْجَلْنَارَةِ أَوْ صَفَاءِ عَقِيقَةٍ	19
بِتَأَلُّقِ التَّرْوِيقِ وَالتَّصْفِيقِ	أَوْ قَهْوَةٍ تَخْتَالُ فِي بُلُورَةٍ	20
وَعَلَى الْمَقَارِقِ مِنْكَ تَأَجُّعِيقِ	وَكَأَنَّ سَالِفَتَيْكَ تَبْرُؤُ سَائِلِ	21
وَحَفَّتْ عَنِ الْأَسْمَاعِ بَعْجُ حُلُوقِ	وَكَأَنَّ مَجْرَى الصَّوْتِ مِنْكَ إِذَا نَبَتْ	22
نَعْمٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنَ الْمَوْسِيقِ	نَائِي دَقِيقٌ نَاعِمٌ قُرْنَتْ بِهِ	23
وَصَلَّتْ يَدَاهُ النَّقْرِ بِالتَّصْفِيقِ	يَرْثُو وَيَصْفِقُ بِالْجَنَاحِ كَمُنْتَشِي	24
مِثْلُ الْمَهَارِيِّ أَحْدَقَتْ بِقَبِيقِ	وَيَمِيسُ مُمْتَطِيًا لِلسَّبْعِ دَجَاجِ	25
رِزْقًا هَيْنًا لَيْسَ بِالْمُحْوِقِ	فَيَمِيرُنَا مِنْهُنَّ بَيْضًا دَائِمًا	26

13. Rengarenk olup kıskanılacak güzelliğe eriştiğin, sevilerek büyüyen [çocuk] gibi serpildiğin zamanlar.
14. Öyle ki güzellik üzere kurulan en görkemli, sarih, yerinde cümlelerin tamamının senin için anlamı kemale ermişti.
15. Sana tavus kuşu gibi parlak, ışıltılı ve şaşaalı tüyden bir elbise giydirilmişti.
16. Kırmızısı, sarısı, yeşiliyle hayalini kurmanın gerçeğin yerini aldığı [ancak hayal edilebilir olup gerçekleşmesi mümkün olmayan] bir güzellikte idin.
17. Benzerlerinden yüce bir ârâz, manası araştırma ile elde edilen manalardan daha hoş bir cevher [gibiydin].
18. Zarif ellerin en harika kumaşlarla güzelleştirdiği bir hırkaya bürünerek salına salına yürürdün.
19. Nar çiçeği veya saf akik taşı gibi [kırmızı], ateş parçası veya şimşek parıltısı gibi ışıl ışıldın.
20. Veya damıtılıp süzülerek, ışıldayan billur bir kâsedeki şarabın [rengiyle] bezenmiştin.
21. Sanki boynunun iki yanı eritilmiş bir altın gibiydin, başının üstünde de akikten yapılmış bir taç vardı.
22. Sanki sesinin seyri, [başka sesler] boğazları kısıp kulakları tırmalayıp onlara ağır geldiğinde,
23. Müzik notalarından meydana gelmiş nağmelerin eşlik ettiği yumuşak ince ney sesi gibiydi.
24. Parmaklarını şaklatarak alkışa eşlik eden mest olmuş biri gibi, kanatlarıyla alkış tutarak öter de öterdi.
25. Erkeğinin etrafını saran dişi develer gibi yedi tavuğun üzerine binerek kabara kabara yürür.
26. O tavuklardan hiç bitmeyen, bereketli rızık olarak çıkan yumurtalarla bize bakar.

Şair aşağıdaki beyitlerde ise yumurtayı tasvir etmekte, onun Allah'ın yaratmadaki kudretini gösteren bir sanat harikası olduğuna vurgu yapmaktadır:

فِيهِ بَدَائِعُ صَنْعَةٍ وَلَطَائِفُ 27
أَتَقَنَّ بِالْهَيْبِ والتَّدْفِيقِ

خُلُقَانٍ مَائِيَّانٍ مَا اخْتَلَطَا عَلَى 28
شَكْلِي وَمُؤْتَلِفِ الْمِرَاجِ دَقِيقِ

صُنْعٌ يَدُلُّ عَلَى حَقِيقَةِ صَانِعِ 29
لِلْخُلُقِ طُرًّا لَيْسَ بِالْمَخْلُوقِ

فَبَيَّاضُهَا وَرُقٌّ وَبُرٌّ مَحْهَا 30
فِي حَقِّ عَاجٍ بَطْنَتْ بِدَبِيقِ

وَيَرْوَحُ بِالْمَشْوِيِّ وَالْمَسْلُوقِ	يَعْدُو عَلَيْنَا مَنْ طَهَاهُ بِعُجْبِهِ	31
هل دام رزقك لإمرىء مزروقي	لو تدوم هنيئته نعم لعمرك	32

27. Onda [yumurtada] sanat harikalarıyla işlenerek, üzerinde özenle çalışılarak mükemmelliği yakalamış güzellikler var.
28. Hassas bir ölçüyle meydana gelmiş bir biçimde, birbirine karışmamış olan iki sıvı oluşumu.
29. Bir inşa ki mahlukatı değil, mahlukatın tamamını imal eden sanatkarın hakikatini göstermekte.
30. Zamkla kaplanmış, fildişi fındık hurması [gibi] küçük bir kabın içinde beyazı gümüş, sarısı altın [gibi parlak].
31. Onu pişiren ister rafadan isterse sahanda olsun, gururla sabah akşam bizim önümüze koyar.
32. Yemin olsun ki faydalı, lezzetli nimetlerdi onlar. Keşke devam etseydi. Talihli birinin eriştiği o nimetlerin hep sürdüğü nerede görülmüş?

Şair yukarıdaki beyitlerde horozu sayesinde eriştiği böylesine güzellikler ve nimetlerle kendisini şanslı biri olarak gördüğünü ifade etmekte ne var ki her nimetin zevali olduğu gerçeğinden hareketle bu nimetlerin de yitip gitmesini üzüntüyle yad etmektedir. Nitekim şair şiirinin son bölümünde zihninde silinmez izler bırakan o güzel anıların hiçbir zaman unutulmayacağını, horozunu kaybetmesinin acısının kalbinde hiç dinmeyeceğini vurgulamakta, bu büyük acıya karşı kendisine sabır telkin etmektedir. Sanki o bir esirin özgürlüğüne kavuşacağı günün özlemiyle zorluk ve sıkıntılara katlanmasında olduğu gibi çok sevdiği horozuna bir gün tekrar kavuşacağını hayalini kurmaktadır:

بِتَحْنٍ وَتَأْسُفٍ وَشَيْبِيقِ	أَبِي إِذَا أَبْصَرْتُ رُبْعَكَ مُوحِشًا	33
فِي مَنْزِلِ دَانٍ إِلَيَّ لَصِيقِ	وَيَرْبِدُنِي جَزَعًا لِقَفْطِكَ صَادِحِ	34
نَادَى بَيْنَ أَوْ نَعِي شَقِيقِ	فَرَعَ الْفُؤَادَ وَقَدْ زَقَا فَكَأَنَّهُ	35
بِسَوَادِ لَيْلٍ أَوْ بَبَاضِ شُرُوقِ	فَتَأْسُفِي أَبَدًا عَلَيْكَ مُوَاصِلِ	36
وَتَصَبَّرُوا أَمْسَيْتُ غَيْرَ مُفِيقِ	وَإِذَا أَهَاقَ ذُو الْمَصَائِبِ سَلْوَةً	37

صَبْرُ الْأَسِيرِ لِشِدَّةِ وَمَضِيقِ صَبْرًا لِقُدْرِكَ لَا قَلْبِي لَكَ بَلْ كَمَا 38

فِي مَنَزِلِ نَاءِ الْمُحَلِّ سَجِيقِ لَا تَبْعُدَنَّ وَإِنْ نَأَتْ بِكَ نَيْتٌ 39

33. Kümesini ıssız görünce özlemle, kederle, hıçkıra hıçkıra ağlıyorum.
 34. Bitişikteki evde öten bir horoz, seni kaybetmenin neden olduğu ızdırabı arttırıyor bende.
 35. Öterken yüreğimin bam teline dokundu, sanki ayrılığı veya kardeşinin ölüm haberini duyuruyormuşçasına.
 36. Sana olan üzüntüm dünya döndüğü müddetçe hiç bitmeyecek.
 37. Musibete uğrayanlar bir teselli bulup iyileşerek acıya tahammül ederken ben bu kederden şifa bulamadım.
 38. Senin kaybına sabretsin [yüreğim]! Sana darıldığı için değil, aksine tutsağın zorluğa ve darlığa sabrettiği gibi sabretsin.
 39. Bu eski ayrılık diyarında ayrılık vaki olsa da sen benden hiç uzak olmayacaksın.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde şiirin, ölenin ardından duyulan üzüntünün dile getirildiği *nedb*, ölenin iyi özelliklerinin ve faziletlerinin övüldüğü *te'bîn*, ölümden dolayı yaşanan keder ve üzüntülere tahammül etmenin salık verildiği 'aza' bölümleri ile klasik *mersiye* formatının bütün bölümlerini içerdiği söylenebilir. Şair kasidenin girizgahında, bütün sevdiklerini kaybettikten sonra horozunu da kaybetmesi nedeniyle kaderinden dert yanmış, sonra horozunun iyi hasletlerini övmüş, son bölümde de ölümün herkesin başına gelen bir durum olduğuna değinerek şiirini tamamlamıştır.

İncelenecek bir başka mersiye örneği Osmanlı Dönemi şairlerinden Aḥmed el-Keyvānī'nin kedisi için yazdığı şiirdir. Şiir *mersiye* türünün hususiyetlerini taşımasının yanında belli bir muhatabı hedef alan dokundurmaları ve *şikāyet* temasıyla benzerlerinden ayrılmaktadır. 54 beyitten oluşan kasidenin ilk 19 beyti bu konularla ilgilidir. Kasidenin ilk 5 beyti şu şekildedir:⁴² [Meczū Kāmil]

مَا لَمْ يَزِيهَا حُسْنُ سِيرَةٍ لَا يَخْدَعَنَّكَ جَمَالُ صُورَةٍ 1

تَبْدُو إِذَا افْتَحْنَ الْكُدُورَةَ لَا تَرْضَ بِالْوَدِّ الْبَدِي 2

⁴² Aḥmed el-Keyvānī, *Dīvānu Aḥmed Bey el-Keyvānī*, 179.

بِ فَكَيْفَ تَرْضَى أَنْ تَرُورَهُ	مَنْ كَانَ يَرْضَى أَنْ تَعِيدَ	3
تَى أَظْهَرَ التَّجْرِبِ زُورَهُ	كَمْ غَرَّتِي التَّرْجِيبُ حَتَّى	4
مَنْ يَسْتَقِيمُ عَلَى وَتِيرَهُ	فَكَفَفْتُ لِمَا لَمْ أَجِدْ	5

1. Siretin güzelliği onu süslemedikçe sūretin güzelliği sakın seni aldatmasın.
2. Zorluklarla sınıandığında duruluğunu [safiyetini] yitiren bir sevgiyi isteme.
3. Birileri senin yokluğundan hoşnut iken onu ziyaret etmeyi nasıl isteyebilirsin?
4. Beni aldatan nice hoş karşılamar vardır ki, dostluğunun imtihanı sahteliğini açığa çıkarmıştır.
5. Karakteri düzgün birini bulamayınca ben de vazgeçtim artık aramaktan.

Şair 20. beyitle birlikte şiirin ana konusu *mersiyeye* geçmektedir. Bu bölümde kedi; kuyruğu, gözleri, dişleri gibi uzuvlarının güzellikleriyle övülürken karakterine ait hususiyetler de zikredilmiştir. Bölümde dikkat çeken bir diğer husus kedinin farelerin bertaraf edilmesinde gösterdiği yararlılıkları anlatılırken adeta efsanevi bir savaş kahramanı övülüyormuşçasına mübalağalı bir üslupla yüceltilmesidir. Ayrıca üslubun yer yer mizahi bir havaya büründüğü de görülmektedir:

كَأَنْتَ تُرَى عِنْدِي أُسِيرَةٌ	وَأَسْمَعُ رِنَاءَ هُرَيْرَةٍ	20
وَأَبْتَرُ مِنْ قَلْبِي سُورَةَ	خَلَسَ الْحِمَامُ حَيَاتَهَا	21
بِ بَحْسِنِ أَخْلَاقِي وَصُورَةَ	كَأَنْتَ تَرُوقُ النَّاطِرِدِ	22
تُ مُسَامِرًا أَبَدًا سَمِيرَةٌ	كَأَنْتَ لِنَفْسِي إِنْ فَقَدْتُ	23
أَوْ طَائِرًا أَبَدَى صَفِيرَةٌ	حَتَّى إِذَا الْقَجْرُ انْجَلَى	24
دَنَابًا يَنُوسُ وَلَا الضَّفِيرَةَ	قَامَتْ تَجْرُورَاءَهَا	25
رَ كَرَاهِبٍ يَتَلُو زُبُورَةَ	سَوْدَاءُ رَجَعَتِ الْهَرِيدِ	26

رَقِ أَوْ عَلَى الْفُرْشِ الْوَيْبِرَةَ	تَهَيَّوْى الْجُلُوسَ عَلَى النَّمَاءِ	27
كَأَنْتَ بِهَا عَيْنِي قَرِيرَةَ	إِنِّي لَأَنْعَتُ مُغْلَةً	28
تَخْضِرُ فِي وَقْتِ الطَّيْبِرَةَ	صَفْرَاءُ تَحْسَبُ أَنَّهَا	29
شُونِيزِ فِي شَكْلِ الشَّعِيرَةَ	أَسْنَانُهَا مِنْ حَبَّةِ الشَّ	30
تَبْدُو لِعَيْنِكَ مُسْتَدِيرَةَ	طَوْرًا تَطُولُ وَتَارَةً	31
وَطَبَاعُهَا تُبْقِي ظُهُورَةَ	سَتَرَ التَّوَدُّدُ شَرَّهَا	32
رُوفٌ وَحِدَّتُهُ شَهِيرَةَ	وَتَمَلُّقُ السِّنُّورِ مَعْدُ	33
أَوْ هِجَّتَهَا نَفْسُ مَرِيرَةَ	وَلَهَا إِذَا أَعْضَبَتْهَا	34
رَتْ صُورَةً إِلَّا زَيْبِرَةَ	تَخْكِي الْهَزْبِرَ إِذَا انْبَأَزُ	35
إِنْ عَانِقِ الْوَانِي فُئُورَةَ	كَأَنْتَ كَجَمْرٍ مُضْرَمِ	36
عِقَّةً مُسَوِّمَةً مُبِيرَةَ	كَأَنْتَ لِجَيْشِ الْفَارِ صَا	37
نَ مِنَ الْقَرِيضِ بِهِ سَطُورَةَ	كَمْ مِنْ كِتَابٍ قَدْ قَرَضُ	38
إِنِّلَافِيَهِنَّ بِهَ خَبِيرَةَ	فَعَدَّتْ مُسَلِّطَةً عَلَى	39
صِ بِمَالِ مُفْعَدَةِ حَصِيرَةَ	أَعْرَى بَيْنَ مِنَ اللَّصُورِ	40
لِ لِهِنَّ، لَوْ يَعْلَمَنَّ، خَيْرَةَ	وَإِذَا اخْتَفَيْنَ وَفِي الرَّجَبِ	41
وَاسْتَمَاتَتْ عَنْ بَصِيرَةَ	كَمَنْتَ لِهِنَّ كُؤُونَ صِيلِ	42
وَاعْجَبَ لِعَاقِرَةِ عَقِيرَةَ	فَاعْجَبَ لِمَوْتَةِ مَيِّتِ	43

كَشَفَ الْقَضَا عَنْهَا سُتُورَهُ	كَمْ فَأَرْوَ هَمَزَتْ وَقَدْ	44
فَرَأَتْهُ لَا يَبْدِي ضَمِيرَهُ	كَمْ جُحْرِ فَأَرْ حَاصِرَتْ	45
بَيْنَ بَوْتَبَةٍ مِنْهَا يَسِيرَهُ	كَادَتْ تَصِيدُ الْفَرْقَدِيَّ	46
شُعْلُ الْبُرُوقِ الْمُسْتَطِيرَهُ	فَتَعَلَّمَتْ حَرَكَاتِهَا	47

20. [Benden hiç ayrılmaması nedeniyle] tutsağım gibi görülen bir kedicğin merşiyesine kulak ver.
21. Ölüm onun hayatını ansızın aldı, kalbimden mutluluğunu söküp çıkardı.
22. Güzel huyu ve görünüşüyle bakanları hoşnut ederdi.
23. Geceleri sohbet edecek birini arasam o benim sürekli sohbet arkadaşım olmuştur.
24. Şafak sökünceye, kuşlar ötünceye değin.
25. Arkasından sallanan kuyruğunu sürüklerdi, örgülü saçları değil. [Kuyruğu kızların örgülü saçlarından daha güzeldi]
26. Zebur okuyan rahip gibi mırıldayan siyah bir kedydi.
27. Yastıklara, yumuşak mindere oturmayı çok sevdi.
28. [Şimdi sana] kendisiyle mutlu olduğum bir gözü betimleyeceğim.
29. Sen onları sarı zannedersin, öğle vakti ise yeşile dönerdi.
30. Dişleri arpa danesi şeklinde çörek otu [gibiydi].
31. Bazen uzar, bazen de yuvarlakmış gibi görünürdü sana.
32. Sevecenliği kötü yönlerini örtmüştü. Tabiatı ise ona duyulan sevginin devamını sağlardı.
33. Kedilerin yaltaklanması malum, kızgınlıkları meşhurdur.
34. Kızdırdığında veya rahatsız ettiğinde onun sert bir tabiatı vardı.
35. Kabardığında, kükremesiyle değil fakat görüntü olarak aslanlara benzerdi.
36. Şayet ilgisiz biri onu isteksizce kucaklasa yanan kor gibi olurdu.
37. Fare ordusunu [ortadan kaldırmak üzere] görevlendirilmiş, yok edici bir yıldırım gibiydi.
38. O fareler ki içinde şiirler olan nice kitapları kemirmişti.
39. Fareleri yok etmeyi görev bilirdi, bu konuda maharetliydi.
40. Farelere olan düşkünlüğü, hırsızların gözleri görmeyen yaşlı kadınların malına olan düşkünlüğünden daha fazlaydı.

41. Ölüm [kedi] onlar için harekete geçmişken, [Fareler] saklandıklarında eğer bu durumu bilselerdi onlar için daha iyi olurdu.
42. Önsezisiyle engerek yılanı gibi onlar için pusuya yattı, onların ölüp ölmediğini kontrol etti.
43. Dön de bir bak şu ölenin ölümüne, vuruşan ve vurulananın [haline] hayret et.
44. Ne çok fareye pençesini geçirmiş, kader perdesini onlardan kaldırmıştır [onun sayesinde ecelleri gelmiştir].
45. Nice fare deliğini ablukaya almış, o deliklerin bir yürek ortaya koyamadığını [hemen teslim olduğunu] görmüştür.
46. Sıçramasıyla neredeyse Kutup yıldızını dahi yakalardı.
47. Şimşeklerden etrafa yayılan parıltılar onun hareketlerini öğrenmiştir [onu taklit etmiştir].

Şair kasidenin son bölümünde takdir-i ilahi gereği vaki olan ölümün kedisini de bulduğunu, bunun kendisi için katlanılması zor bir durum olduğunu belirtmektedir. Kedinin ölümü her ne kadar şairi derinden yaralamışsa da ölümüyle kuşların rahat bir nefes aldığı ifade edilmektedir. Bölümde dikkat çeken bir diğer önemli husus şiirin başı gibi son iki beytinin de bir devlet büyüğü olduğu tahmin edilen muhataba tariz ve dokundurmalar içermesidir. İlgili beyitlerde zulüm ile hükümrana olmuş kişilerin ahiretteki üzüntüsünün boyutlarıyla ömürlerinin kısalığının mukayesesi yapılarak ömürlerine oranla yaşayacakları pişmanlıkların çok daha büyük olacağı vurgulanmıştır.

نَتُّ مِنْهُ قَدْ أَخَذَتْ طُفُورَهُ	نَالِ الرَّذَى مِنْهَا وَكَأ	48
بِ وَأَنْ أَضْمَمَهَا الْحُقُورَهُ	أَعَزُّ عَلَيَّ بِأَنْ تُصَا	49
مَا بَعَثَهَا بِخَرَاجِ كُورَهُ	لَوْ سَامَهَا مِنِّي الرَّذَى	50
أَوْتَادٍ وَأَسْقَصَى نَفِيرَهُ	قَدْ غَالَهَا مَا غَالَ ذَا أ	51
وَكُنَائِهَا حَتَّى الصُّفُورَهُ	وَأَرَاخَ مِنْهَا الطَّيْرَ فِي	52
بَغْيٍ وَلَا يَرْكَبُ غُرُورَهُ	فَلْيَعْتَبِرْ مَنْ كَانَ ذَا	53
مَعَ أَنَّ مُدَّتَهُ بِسِيرَهُ	سَتَطُولُ حَسْرَتُهُ غَدًا	54

48. Ölüm onu [sonunda] yakaladı. Halbuki öncesinde ondan paçayı [kaç kez] kurtarmıştı.
49. Ölümün ona galip gelmesi, onu alıp küçük bir çukura koymam bana ne kadar da zor geliyor.
50. Eğer ölüm benden onu satmamı isteseydi bir köyün haracı değerince paraya bile onu satmazdım.
51. Ne var ki görkemli orduları gafil avlayan, geride kalanlarını sorup soruşturan [ölüm] onu da aniden yakalayiverdi.
52. Onun ölümü şahinlere varıncaya kadar, yuvalarındaki bütün kuşları sevindirdi.
53. Öyleyse her zulmeden ibret alsın [ölümden], gururuna aldanmasın.
54. Yaşadığı ömür önemsiz, az iken yarın [ahiretteki] elemi uzun sürecek.

Kaside bir bütün olarak değerlendirildiğinde ölüye ağıt, ölünün fazilet ve erdemlerinin övülmesi, ölümden ibret alınmasına yönelik nasihatleriyle *mersiyelerde* yer alan bütün unsurları içerdiği görülmektedir.

Mersiye örneği olarak ele alınacak son şiir Mısırlı şair, mütefekkir ve edebiyat münekkidi olan ‘Abbās Maḥmūd el-‘Aḳḳād’ın bir Sibiryaya kurdu olan köpeği Bijo için yazdığı şiiridir.⁴³ Aslında bir dostunun iki yaşındaki çocuğunun köpeği olan Bijo, çocuğun hastalığı nedeniyle el-‘Aḳḳād’a verilmiş, şiirde de ifade edildiği üzere geçen süre zarfında aralarında derin bir dostluk ve sevgi bağı gelişmiştir. Şiir, bentlerden oluşan nazım şeklinin genel adı olan *musammātın* bir türü olarak *muḥammes* nazım türüyle yazılmış olup beş dizelik bölümler halinde 11 bentten meydana gelmektedir.⁴⁴ Şiir *mersiyelerde* görülen klasik yapıdan her ne kadar farklılık arz etse de ‘Aḳḳād şiirine bu tür şiirlerin temel unsuru olan ölüye ağıt yakma(nedbe) ile başlamış, şairin yaşadığı bu duygu şiir boyunca varlığını sürdürmüştür. [Serī^c]

حُزْنَا عَلَى بِيَجُو تَفِيضُ الدُّمُوعِ

حُزْنَا عَلَى بِيَجُو تَتَوَّرُ الضُّلُوعِ

⁴³ ‘Abbās Maḥmūd el-‘Aḳḳād, *E‘āşiru Mağrib*, 102.

⁴⁴ Musammāt nazım türüne dair ayrıntılı bilgi için bk. İbn Raşık, *el-‘Umde*, 1:178-182; İzzettin Bilgehan, *Yemen Arap Edebiyatı Emir San‘āni Divanı*, 220-221. Yukarıdaki şiirde olduğu gibi ilk bendin kendi içinde kafiyeli olacak şekilde sonraki bentlerin son dizesi ilk bendin kafiye harfi ile uyaklı olduğu, son dizelerin tekrar edilmediği sadece kafiye yönünden benzeşen *muḥammesler*, *muḥammes* olarak isimlendirilmektedir. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 342.

حُزْنَا عَلَيْهِ جُهِدَ مَا اسْتَطِيعَ

وَإِنَّ حُزْنَا بَعْدَ ذَلِكَ الْوَلُوعُ

وَاللَّهُ يَا بَيْجُو لَحُزْنٌ وَجِيغٌ

Taşan gözyaşlarıyla üzüntüm sanadır Bijo
Yüreğimi sarsan, iç yakan bir acıyla üzüntüm sanadır Bijo.
Artık ne kadar üzülebiliyorsam, üzüntüm sanadır.
O sevgiden sonra öyle bir üzüntü ki yaşadığım,
-Yemin olsun Bijo- çok acı veren bir üzüntüdür.

Şairin köpeğinin ölümü nedeniyle yaşadığı derin üzüntü dizelerinde çok belirgindir. Ağlamaklı bir şekilde satırlara dökülen bu büyük acı şairi oldukça sarsmış gözükmektedir.

حُزْنَا عَلَيْهِ كُلَّمَا لَاحَ لِي

بِاللَّيْلِ فِي نَاحِيَةِ الْمَنْزِلِ

مُسَابِرِي حِينًا وَمُسْتَقْبِلِي

وَسَابِقِي حِينًا إِلَى مَدْخَلِي

كَأَنَّهُ يَعْلَمُ وَقْتَ الرَّجُوعِ

Üzüntüm onadır her görüldüğünde bana,
Geceleyin evin bir köşesinde,
Bazen gece sohbet arkadaşım ve beni karşılayan,
Bazen benden önce eve giren,
Sanki dönüş vaktini biliyormuş gibi.

Şair üstteki dizelerde köpeğiyle geçirdiği zamanları özlemle hatırlamaktadır. Şairin köpeğinin ölümü üzerine yazmış olduğu makalesinde de belirttiği üzere Bijo hisli bir hayvan olup insanların ona karşı beslediği duyguları sezebilmekte ve onlara buna göre davranmaktadır. Şair de şiirinde Bijo'yu sahibinin ona gösterdiği sevgi ve ilgiye aynı şekilde karşılık veren sevgi dolu, vefalı bir dost olarak resmetmiştir. Aşağıdaki bentte köpek ile sahibi arasında geçen olayların anlatımı sürdürülmektedir:

وَكَلَّمَا دَارَيْتَ إِخْدَى التُّخْفُ

أَخْسَى عَلَيَا مِنْ يَدِيهِ التَّلْفُ

تُمْ تَنْهَيْتَ وَبِي مِنْ أَسْفُ

أَلَا يُصِيبُ الْيَوْمَ مِنْهَا الْهَدْفُ

ذَلِكَ خَيْرٌ مِنْ فُؤَادِ صَدِيعِ

Kıymetli eşyalardan birini her sakladığında
Onun elinde o eşyanın telef olmasından korkardım.
Sonra sen bundan dolayı benim üzgün olduğumun farkına
varırdın.
Bugün de o amaç gerçekleşmiyor mu?
O durum, [eşyaları saklayıp beni üzmen] üzüntüyle çatlamış
kalpten çok daha iyidir.

Şair köpeğinin değerli eşyaları saklayıp kendisini üzüntüye sevk eden davranışıyla ölümünün yol açtığı üzüntünün mukayesesini yapmış olduğu yukarıdaki satırlarında, bu büyük acı karşısında köpeğine olan önceki kırgınlıklarının ne kadar da anlamsız kaldığını ifade etmektedir.

حُزْنِي عَلَيْهِ كَلَّمَا عَزَّتِي

صَدَقُ دَوِي الْأَلْبَابِ وَالْأَلْسُنِ

وَكَلَّمَا فُوجِنْتُ فِي مَأْمَنِي

وَكَلَّمَا اطمَأْنَنْتُ فِي مَسْكِي

مُسْتَعْنِيًا أَوْ غَانِيًا بِالْقُنُوعِ

Üzüntüm onadır nadirattan olduğunda
Akıl ve kelam sahiplerinin doğruluğu.
Güvenli sığınağımda (onun tatsız) sürprizleriyle karşılaşmama
Ve evimde her kafamı dinlediğimde
Ona ihtiyaç duymadığıma veya ona ihtiyacım olmadığına kendimi
inandırmama (üzülüyorum)

Yukarıdaki dizelerde öyle anlaşılıyor ki el-‘Akkād köpeğine karşı zaman zaman beslediği bazı olumsuz yargıların kendi içinde muhasebesini yapmakta, insanların yalancılığını gördükten sonra köpekten sadır olan bazı tatsız davranışlarından dolayı üzülmesine üzülmemektedir. Nitekim sonraki bentler Bijo'nun ölümünden sonra şairde meydana gelen derin boşluğun ve yalnızlığın satırlara dökülmesinden ibarettir.

وَكَلَّمَا نَادَيْتُهُ نَاسِيَا

بِجُو وَلَمْ أُبْصِرْ بِهِ آتِيَا

مُدَاعِبًا مُبْتَرِجًا صَاعِيَا

قَدْ أَصْبَحَ التَّيْتُ إِذْ نَحَاوِيَا

لَا مِنْ صَدَى فِيهِ وَلَا مِنْ سَمِيْعٍ

Unutarak her seslendiğimde ona
Bijo diye ve onun gelmediğini fark ettiğimde
Sırnaşarak, hopluya zıplaya, kulak kesilerek.
Öyleyse ev artık boştur.
İçinde ne bir ses ne de sesi işiten var.

نَسِيْتُ لَا، بَلْ لَيْتَنِي قَدْ نَسِيْتُ

حَسْبِي ذَاكِرُهُ مَا حِيْتُ

لَوْ جَاءَنِي نِسْيَانُهُ مَا رَضِيْتُ

بِجُو مُعَرِّيٍّ إِذَا مَا أَسِيْتُ

بِجُو مُنَاجِيٍّ الْأَمِينُ الْوَدِيْعُ

Unuttum mu? Hayır, keşke unutsam.
Yaşadığım müddetçe hatırası bana yeter.
Eğer bana onu unutmanın teklifi gelseydi razı olmazdım.
Bijo! Üzüldüğüm zaman tesellim.
Bijo! İyi huylu, güvenilir sırdaşım.

بِجُو الَّذِي أَسْمَعُ قَبْلَ الصَّبَاحِ

بِجُو الَّذِي أَرْقُبُ عِنْدَ الرِّوَاخِ

بِجُو الَّذِي يُرْعِجُنِي بِالصَّبَاحِ

لَوْ نَبَحَتْ مِنْهُ وَأَيْنَ النَّبَاحِ

ضَعَّعْتُ فِيهَا الْيَوْمَ مَا لَا يَضِيعُ

Sabah olmadan önce sesini duyduğum Bijo
Ayrılırken yolunu gözlediğim Bijo
Bağırarak beni rahatsız eden Bijo
Keşke onun havlamaları olsa. Nerede o havlamalar...
(Hatırası) kaybolmayacak olanı bugün kaybettim.

Şair aşağıdaki bentte ise Bijo'nun hastalanarak ölümüne yakın olduğu son demlerini betimlemektedir. Hastalığı sebebiyle bitkin ve solgun düşüşü, mecali kalmamasına rağmen sahibinin kapısına gelişi, kapıyı tırmalayarak geldiğini haber verşi, şefkat bekleyen bakışlarla sahibinden yardım isteyişi şairi derinden sarsmıştır:

حَطُّوْتُهُ يَا بَرَحَهَا مِنْ أَلَمٍ

يَخْدِشُ بَابِي وَهُوَ ذَاوِي الْقَدَمِ

مُسْتَنْجِدًا بِي وَيَخِ ذَاكَ الْبِكَمِ

يَنْظُرُوْهُ أَنْطَقَ مِنْ كُلِّ فَمٍ

يَا طَوْلَ مَا يَنْظُرُ هَذَا فَطِيعِ

Çabası... Ne kadar da acı çekmekte.
Rengi solmuş bir şekilde kapımı tırmalıyor
Benden yardım bekleyerek. Bu dilsizlik ne acı!
Konuşan bütün dillerden daha açık konuşan bir bakışla.
Ey uzun bekleyişlerin sahibi! Bu, [katlanılamaz] felaket bir
durumdur.

نَمْ لَا أَرَى النَّوْمَ لِعَيْنِي يَطِيبُ

أَنْتُمْ حَبِيرُونَ يَهْتَسِ الْقُلُوبُ

يَا آلَ قَطْمِيرٍ هَوَاكُمْ عَجِيبُ

غَابَ سَنَا عَيْنَيْكَ عِنْدَ الْغُرُوبِ

وَتَنْقُضِي الدُّنْيَا وَلَا مِنْ طُلُوعِ

Uyu! Ben gözüme tatlı gelecek bir uyku göremiyorum.
Sizler kalpleri dişlemeyi çok iyi bilirsiniz.
Ey kıtmir grubu sizin sevginiz hayret vericidir.
Gözlerinin ışığı güneşin batışıyla kayboldu.
Dünya[n] sona erip bir daha doğmamak üzere.

Şair yukarıdaki bentte Aşhâb-ı Kehf'in sadık yoldaşı Kıtmîr'in durumuna telmihle köpeğinin sadakatini ve vefasını konu edinmektedir. Mağara arkadaşlarının peşine takılıp mağarada kaldıkları zaman zarfında onları hiç terk etmemiş olan ve bu nedenle adanmışlığın ve bağlılığın timsali olan Kıtmîr'in bu özelliği Bijo üzerinden dile getirilmiştir. Bundan sonraki dizelerde ise şair, köpeğinin bir pazar günü gerçekleşen ölümünden sonra yine köpeğinden ayrı kalışının ve yalnızlığının ızdırabının betimlemektedir:

نَمْ وَاتْرِكِ الْأَفْوَاجَ يَوْمَ الْأَحَدِ

وَالْبَحْرُ طَاعَ وَالْمَدَى لَا يُحَدُّ

عَيْنَايَ فِي ذَلِكَ وَهَذَا الْجَسَدُ

بِوَحْشَةِ الْقَلْبِ الْحَزِينِ انْفَرَدُ

وَاللَّيْلُ وَالنَّجْمُ وَشَعْبٌ خَلِيعُ

Uyu ve bırak kalabalıkları bir pazar günü
Deniz taşmış, uzaklık kestirilemez.
Gözlerim o mesafede ve bu bedende
Tek başına kalmış, hazin bir kalbin yalnızlığıyla.
Gece, yıldızlar ve sefih insanlar...

أَبْكَيْكَ أَبْكَيْكَ وَقَلَّ الْجَزَاءُ

يَا وَاهِبَ الْوَدِّ بِمَحْضِ السَّخَاءِ

يَكْذِبُ مَنْ قَالَ طَعَامٌ وَمَاءٌ

لَوْ صَحَّ هَذَا مَا مَحَضْتُ الْوَفَاءِ

لِعَائِبٍ عَنْكَ وَطُفْلٍ رَضِيْعٍ

Yaptıklarına karşılık olarak az gelse de sana ağladıkça ağlıyorum.
Ey halis alicenaplığıyla sevgisini karşılıksız veren!
Kim yemek ve su için [o şekilde davranıyor] diyorsa yalan söylüyor.
Eğer bu doğru olsaydı vefanı açıkça göstermezdin
Senden uzak, bebek çağında bir çocuğa.

Şiirinin son dizelerinde köpeğinin samimi ve halis sevgisine vurgu yapan el-‘Akkād, köpeğin bunu temel ihtiyaçlarının karşılanması için yapmadığını ısrarla belirtmektedir. Nitekim köpeğiyle ilgili yazdığı makalesinde onun asil ve hisli bir hayvan olduğunu, sadece gösterdiği sevgi ve ilgiye karşılık beklediğini vurgulamaktadır. Kendisine yedirip içirmekle hiç ilgisi olmayan ilk sahibi küçük çocuğu dostu belleyip ona duyduğu sevgiyi açıkça izhar ederken el-‘Akkād’ın zaman zaman köpeği emanet bıraktığı Şeyh Aḥmed Ḥamza’nın köpeği yedirip içirmesine rağmen köpekleri necis bulması sebebiyle ondan hoşlanmayışını hissettiğini, verdiği yemeği yemediğini, hatta Şeyh Aḥmed’in nefretine misliyle mukabele ettiğini uzun uzun anlatmaktadır. Makalesinin son satırları köpeğine karşı beslediği duyguları ve ona *merşiy*e yazma sebebini özetler niteliktedir: “Okuyucu Bijo’nun kim olduğunu anladıktan sonra kendimde onun için üzülmem ve onun hatırasına vefakâr davranmam konusunda mazeret sunma ihtiyacı görmüyorum. Çünkü o vefasında hiç hatalı davranmadı, yaratılışına aykırı davranışı hiç olmadı. Bir insan olarak yaratılıp ihanet ederek insanlığı kirlletmedi. O bir köpek olarak yaratıldı ve hayvan olarak yaratılmayı vefasıyla şereflendirdi.”⁴⁵

Sonuç olarak el-‘Akkād *merşiyesini* köpeğine karşı bir vefa borcu olarak kaleme aldığı gibi belki kendisini de katarak insanların vefasızlığından

⁴⁵ el-‘Akkād, *E’āşiru Mağrib*, 102.

şikâyet için telif etmiştir. Nitekim şiir boyunca hâkim olan derin hüznün ve matem havası köpeğinin layık olduğu vefayı ödeme çabası olarak da görülebilir.

Sonuç

Çalışmada ele alınan *mersiyelerde* dönem ve coğrafya farklılığına rağmen sevilen hayvanların kaybından dolayı hissedilen üzüntü müşterek, duygular samimi, keder büyüktür. Bu yönüyle söz konusu *mersiyeleri* bir yakını kaybetmiş olmanın neden olduğu derin hüznün ve acının çok açık bir şekilde yansıtıldığı ağıtlar olarak görmek mümkündür. Hayatlarında çok önemli yer işgal ettiği anlaşılan bu hayvanların kaybıyla şairler, sadece üzüntülerini dile getirmemişler; bu şiirler üzerinden hayat, ölüm ve insanlara dair düşüncelerini de ifade etmişlerdir. Şiirlere her ne kadar bir lirizm hâkim olsa da bazı şiirlerde mizahi unsurlara da yer verilmiştir. Betimlemelerde keçinin hayasından dolayı tekelerden yüz çevirmesi, horozun tavuklar üzerinde kurduğu hükümlanlığı ile caka satarak dolaşması mizahı üsluba örnek olarak gösterilebilir. Şairlerin zekâ ve hünerini yansıtan bu üslubunun, şiirlerin duygu yönünü gölgede bırakacak mahiyette tebarüz ettiğini söylemek de mümkün değildir. El-Ğâsım b. Yûsuf el-İclî'nin keçisine, Ebu'l-Ferec el-İşfahânî'nin horozuna, Aḥmed el-Keyvânî'nin kedisine yazdığı *mersiyelerde* belirgin bir şekilde hissedilen bu durum, insanlara yönelik yazılan *mersiye* örneklerinde görmeye alışık olmadığımız, dolayısıyla bu şiirlerin benzerlerinden ayrışan yönünü yansıtmaktadır.

Dubay'a b. Hâriş atı için yazmış olduğu *mersiyesinde* ağıt yakarak (*nedb*), onun iyi özelliklerini methederek (*te'bîn*), atına dua ederek kısmen de olsa 'azâ' bölümüne yer vermesiyle *mersiyede* işlenen temel bölümlerin hepsini şiirinde işlemiştir.

Ebû Nuvâs'ın köpeğine yazmış olduğu *mersiye* ise *nedb* ve *te'bîn* bölümlerini içermekle birlikte köpeğinin ölüm hadisesinin detaylı tasvirinin yapılmış olmasıyla diğer *mersiyelerden* ayrışmaktadır. Şiirde 'azâ' bölümünde genelde alışık olunan ölüye dua ve şairin kendisine sabır tavsiye etmesinin yerini köpeğinin ölümüne sebep olan yılan beddua ve intikam duygusu almıştır.

El-Ğâsım b. Yûsuf el-İclî'nin keçisinin ölümü üzere kaleme almış olduğu *mersiyesinin* klasik *mersiyelerde* görülen muhteva planının tüm hususiyetlerini içerdiği tespitinde bulunulabilir. Şiirin ayrıca bir kadına ait olan özelliklere de yer vererek kimliği gizlenen kadının keçi üzerinden

sembolik anlatımının yapıldığı şeklinde değerlendirmeleri haklı çıkarabilecek özelliğiyle diğer şiirlerden ayrı bir hususiyeti vardır.

Ebu'l-Ferec el-İşfahānī'nin horozu için yazmış olduğu *mersiyesinde* ise bir hayvandan ziyade adeta bir aile ferdinin ölümüne yazılmış bir şiir hissi hakimdir. Şiirde ayrıca *mersiyelerin* sahip olduğu mutat muhteva planına sadık kalındığı müşahede edilmiştir.

Ahmed el-Keyvānī'nin kedisine yazdığı *mersiyenin* de klasik *mersiyelerde* bulunan unsurları içerdiği görülmüştür. *Bu mersiyenin*, içinde *şikâyet* teması barındırması, muhataba yönelik göndermeler içermesiyle diğer *mersiyelerden* farklı bir yönü olduğu söylenebilir.

‘Abbās Maḥmūd el-‘Aḳḳād'ın köpeği için yazdığı *mersiyede* ise derin bir üzüntü ve köpeğe karşı beslenen vefa duygusu hakimdir. Bu yüzden şiirde yer yer insanların vefasızlığına temas edilerek köpeğin sahip olduğu saf sadakat ve sevgiyi önceleyen niteliği ön plana çıkarılmıştır.

Mersiyelerin tümünde sade bir üslup ve yalın bir anlatımın gözlemlendiğini söylemek mümkündür. Şairlerin hayatlarında büyük bir yer edinmiş hayvanların sahip olduğu cesaret, güzellik, sadakat, gösterdikleri faydalar vb. nitelikler kullanılan birbirinden farklı teşbihlerle anlatılmaya çalışılmış; kimi zaman bu benzetmelerde mübalağalı ifadelerle başvurulduğu görülmüştür.

El-Ḳāsım b. Yūsuf el-‘İclī'nin geçisine, Ahmed el-Keyvānī'nin kedisine yazdığı *mersiyelerinde* kimliği meçhul kişilere yapılan göndermelerden hareketle, şiirin duyguların ifşası ve gizlenmesi noktasında çift taraflı oynadığı rolle ilgili olarak çalışmalar yapılmasında fayda mülhaza edilmektedir. Bu yaklaşım *mersiyelerin* gelişimi ve zenginliğine dair yeni bulgulara ulaşmayı da mümkün kılacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Ahmed, Rıdā Muḥammed. “Riṣā’u'l-Ḥayevān ve't-Ṭayr fī Şi'ri'l-Ḳāsım b. Yūsuf beyn'e'r-Remziyye ve'l-Vāḳi'yye”. *Cāmi'atu Menūfiye Mecelletu Buḥūsi Kulliyeti'l-Ādāb* 119 (2019): 365-418.

el-‘Aḳḳād, ‘Abbās Maḥmūd. *E'āşiru Mağrib*. Ḳāhira: Muessesetu Hindāvi li't-Ta'lim ve's-Şekāfe, 2012.

- el-Aşma'î, Muḥammed 'Abdulcevād. *Ebu'l-Ferec el-Eşbahānî ve Kitābuhu'l-Eġānî*. Kāhira: Dāru'l-Ma'ārif, 1951.
- el-Baṭalyevsî, Ebū Bekr 'Āsim b. Eyyüb. *Şerḥu'l-Eş'āri's-Sitteti'l-Cāhiliyye*. 2 c. Beyrüt: Dāru'l-Fārābî, 2008.
- Bilgehan, İzzettin. *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'āni Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Cerîr, İbn 'Atıyye. *Dīvānu Cerîr*. Beyrüt: Dāru Beyrüt, 1986.
- Ceviz, Nurettin. "Mu'allaka Şairlerinin Şiirlerinde At Tasviri." *Ekev Akademi Dergisi* 3:1 (2001): 265-278.
- Cumu'a, Ḥuseyn. *el-Ḥayevān fi's-Şi'ri'l-Cāhili*. Dımaşq: Dāru Raslān, 2010.
- Çelik, Taha. "'Dehre Sövmeyiniz...'" Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı." *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* Konya: 2015.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. 3. baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Dayf, Şevkî. *er-Riṣā*. 4. baskı. Kāhira: Dāru'l-Ma'ārif, tsz.
- Dayf, Şevkî. *Tārīḥu'l-Edebi'l-'Arabî*. 10 c. Kāhira: Dāru'l-Ma'ārif, 1989.
- Ebū Nāci, Muḥammed Ḥasen. *er-Riṣā fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. Beyrüt: Menşürātu Dāri Mektebeti'l-Ḥayāt, 1981.
- Ebū Nuvās, el-Ḥasen b. Hānî'. *Dīvānu Ebî Nuvās*. Kāhira: Maṭba'atu Mıṣr, 1953.
- Ergin, Mehmet Mesut. "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Şair: Ahmed el-Keyvānî." *Nüşa* 2:4 (2002): 57-84.
- el-Ferāhîdî, el-Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'Ayn*. 4 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fidan, İbrahim. *İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- el-Fîrüzābādî, Meccuddîn Muḥammed b. Yā'küb. *el-Kāmüsu'l-Muḥîṭ*. 8. baskı. Beyrüt: Muessesetu'r-Risāle, 2005.
- el-Ḥansā, Ummu 'Amr Tumādîr bint 'Amr b. el-Ḥāriş b. eş-Şerîd. *Dīvānu'l-Ḥansā*. 2. baskı. Beyrüt: Dāru'l-Ma'rife, 2004.
- Haddāra, Muḥammed Muştafā. *İtticāhātu's-Şi'ri'l-'Arabî fi'l-Ḳarni's-Şānî el-Hicrî*. Kāhira: Dāru'l-Ma'ārif, 1963.
- İbn Raşîk, Ebū 'Alî el-Ḥasen el-Ḳayrevānî. *el-'Umde fi Meḥāsini's-Şi'r ve Ādābih*. 5. baskı. 2 c. Beyrüt: Dāru'l-Cîl, 1981.
- İbnu'l-'Allāf, Ebū Bekr el-Ḥasen b. 'Alî b. Aḥmed b. Beşşār en-Nehrevānî. *Şi'ru İbni'l-'Allāf*. Bağdād: Maṭba'atu'l-Cāmi'a, 1974.
- 'İmāra, es-Seyyid Aḥmed. *Riṣā'u'l-Ḥayevān fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. Kāhira: Mektebetu'n-Nahḍa el-Mıṣriyye, 1996.
- el-İşfahānî, Ebu'l-Ferec. *el-Eġānî*. 3. baskı. 25 c. Beyrüt: Dāru Şādîr, 2008.
- Kafes, Mahmut. "Muallakalarda Bitki ve Hayvan Tasvirleri." *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2016): 145-64.
- el-Keyvānî, Aḥmed. *Dīvānu Aḥmed Bey el-Keyvānî*, 1884.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İşfahānî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 10:316-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ḳudāme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec el-Baġdādî. *Naḳdu's-Şi'r*. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- eş-Şe‘alibî, Ebû Manşûr Abdülmelik. *Yetîmetu'd-Dehr fî Meĥâsini Ehli'l-'Aşr*. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- Söylemez, Muhammed Ali ve Mücahit Küçüksarı. “Arap Şiirinde Şairin Kendisine Mersiye Söylemesi: Mâlik b. er-Rayb'ın el-Kaşîdetu'l-Yâ'iyye'si Örneği.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63:2 (2022): 1063-95.
- es-Südânî, Abdullâh Abdurrahîm. *Rişâu Ğayri'l-İnsân fî's-Şi'ri'l-'Abbâsî*. Abû Dabî: el-Mecma'u's-Şekâfi, 1999.
- eş-Şulî, Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Kitâbu'l-Evrâk Kısmu Aĥbârî's-Şu'arâ*. Kâhira: Maţba'atu's-Şavî, 1934.
- Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Toprak, M. Faruk. “Mersiye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 29:215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Topuzoĝlu, Tevfik Rüştü. “Recez.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 34:509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Usdâvî, 'Abdulmecîd. *Şi'ru'l-Kâsım b. Yûsuf el-'İclî*. 2. baskı. Kâhira: Dâru't-Teysîr, 2003.
- Üstün, Mahmut. “Klasik Arap Şiirinde Mersiye.” *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15:8 (2021): 393-417.
- Yanık, Nevzat H. “İbnu'l-'Allâf.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 20:484-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.



**Charles Larmore. *Morality And Metaphysics*. New York:
Cambridge University Press, 2021. 238 s.
ISBN: 978-1108472340**

RAMAZAN BAYRAKTAR

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye
Ankara University Institute of Social Sciences, Türkiye
bayraktarramocan61@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3240-5953>

Çağdaş dönem felsefe tartışmalarında analitik felsefe geleneğinin ve bilim felsefesi çerçevesinde mantıkçı pozitivizmin metafiziğe yönelik elimine edici tutumlarının metafizik olmadan bir ahlak oluşturma ya da ahlaki değerlendirme çabalarına yansımaları görebiliriz. Geldiğimiz nokta itibarıyla postmodern felsefenin sadece metafiziğe değil batı felsefesinin geneline yönelik yıkıcı tavrının hâkim olduğu bir zamanda¹ metafiziğe olan ihtiyacın önemi daha da belirginleşmektedir. Bu itibarla çağdaş dönemde metafiziğe olan ihtiyaç belki de felsefe tarihinde hiç olmadığı kadar gerekli ve önemlidir. Bu bağlamda metafizik temelli felsefe yapma cesareti göstermek kanaatimizce ehemmiyet verilmesi gereken bir husustur. Charles Larmore, bu cesareti gösteren çağdaş felsefecilerden sayılabilir.

Ele aldığımız eser, siyaset ve ahlak felsefesi üzerine düşünen ve eserler kaleme alan Larmore'un² farklı dergilerde yayımlanmış sekiz makalesini bir araya getirerek oluşturduğu *Morality and Metaphysics*'tir. Eserde yer alan makaleler ahlak ve metafizik ile yakından ilişkilidir. Ayrıca yazar, eser içerisinde ahlak ve metafizik arasında sıkı ve zorunlu bir ilişki olduğunu beyan etmektedir.

Analitik felsefenin metafiziğe yönelik düşmanca tavrının ve onu ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerin yoğun olduğu bir döneme ek olarak

¹ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 8, 60.

² Ramazan Bayraktar, *Ahlak: Eleştiri ve İnşa -Charles Larmore'un Düşüncesinde-* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 11-14.

postmodern dönemin metafizik yapmaya yönelik kritik tutumunun arttığı bir zamanda Larmore'un metafiziğin gerekliliğine yönelik ifadeleri dikkat çekicidir: "Bir metafiziğin yerini ancak başka bir metafizik alır" (s. 2-3) ifadesiyle esasında metafiziği reddetmenin de yine bir metafizik yapmak olduğunu hatırlatırken metafiziğin gerekli ve önemli oluşunu vurgular. Bu durumda metafiziğin kendi başına bir anlam ifade etmediğini eklemek gerekir. Metafiziğin Larmore'un düşüncesinde yer tutmasının önemi onun ahlak teorisine sağladığı zeminden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Larmore'un farklı dergilerde yayımlanan fakat konuları itibariyle ahlak ve metafizik temelinde bir araya getirdiği makalelerinin konu bakımından bütünlük arz ettiği ifade edilmelidir. Buna ek olarak metafiziğin canlılığını kaybettiği bir dönemde Larmore'un özgün tavrıyla onu tekrar canlandırma teşebbüsü kendi içerisinde anlamlı bir hamledir.

Yazar birinci bölümü *Ahlaki Bakış Açısının Yapısı ve Kapsamı* (The Structure and Scope of the Moral Point of View) başlığı altında dört makaleyi içerecek şekilde oluştururken ikinci bölümü *Benlik ve Dünya* (Self and World) şeklinde kalan dört makaleye tahsis etmiştir. Eserin en temel amaçlarından birisi ahlakla ilgili farklı düşünme açılarını ortaya koymaktır. *Morality and Metaphysics*'te yer alan meselelerin anlaşılması için giriş bölümünde Larmore söz konusu meselelerle alakalı bazı kavramlar sunmakta ve onlara yüklediği anlamları açıklamaktadır. Söz konusu kavramlar şunlardır: Metafizik, ahlak, akıl, özgürlük, benlik ve felsefe (ss. 1-14).

Eserin birinci bölümünün ilk makalesi "Reflection and Morality" (Refleksiyon ve Ahlak) başlıklı çalışmadır. Larmore bu makaleye bizi biz yapanın ahlak olduğu vurgusuyla birtakım ahlaki yükümlülüklerle dikkat çekerek ahlakın hem bireysel hem de toplumsal gerekliliğine ve oynadığı temel role işaret eder (s. 17). Söz konusu makalede *nedenleri* normatif bir bakış açısıyla kabul eden Larmore, onların keşfedilerek ortaya çıkarıldığını ifade eder. Bu özellikleri itibariyle *nedenlerin*³ keşfedilmesi hususu, onların rasyonel varlıklar olan insanlar tarafından inşa edilmediğini; bilakis normatif yapılarından mütevellit fark edilmeyi bekleyen şeyler olduğunu

³ Larmore için en genel anlamıyla *nedenler* akla mukabele eden ve akıl tarafından keşfedilen bir niteliğe sahiptir. *Nedenleri* metafizik ile irtibatlandırılan Larmore, metafizikle yakından bağlantılı olan özgürlük, akıl vb. kavramları da yine nedenler çerçevesinde açıklamaktadır. Ancak nedenler natüralist bir şekilde fiziksel ve psikolojik fenomenlere indirgenemeyecek bir dünyayı oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle *nedenler* fiziksel ve psikolojik fenomenlerden farklı, gerçeklik bakımından üçüncü bir dünyayı oluşturmaktadır. Bkz. Bayraktar, *Ahlak: Eleştiri ve İnşa -Charles Larmore'un Düşüncesinde-*, 77-86. Nedenlere böylesi bir statü kazandıran ve akli da onların varlığı üzerinden tanımlaya çalışan Larmore ne fizikalist ne de epifenomenalist olduğunu göstermektedir. Bilakis o nedenlere atfettiği konum itibariyle metafizik anlayışına sadık kaldığını ve özgün bir tavra sahip olduğunu göstermektedir.

göstermektedir. Bu makalede değindiği bir başka husus, *nedenlerle* yakından alakalı olan özgürlük meselesidir. O, ahlak teorilerinin bileşenlerinden birisi olan özgürlüğün *nedenlere* bağlı olarak ve aynı zamanda eğitim yoluyla geliştirilebileceğini ileri sürmektedir (ss. 18-22).

Eserin ikinci makalesinde “The Idea of Duties to Oneself” (Kişinin Kendine Karşı Görevleri Fikri) en temelde kendimize ve başkalarına karşı ahlaki olarak sorumluluklarımızın olup olmadığı hususu ile başlamaktadır. Akabinde Larmore, rasyonel varlıkları diğer varlıklardan ayıran en belirleyici özellik olarak onların ahlakın sesine kulak verebilme kabiliyetine sahip olmalarını öne sürmektedir. Kendiliğe karşı görevin başkalarına yönelik olandan daha değerli olmadığı hususunu öne süren Larmore, müteakiben Kant’ın yalan söylemenin her şartta kötü olduğu anlayışını eleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle kendiliğe ait sorumluluktan daha önemli olarak kendimiz dışındakilere gösterilmesi gereken sorumluluk olarak öne sürülmekte böylesi bir hamleyle sürecin sonunda hasil olacak sonuçlar üzerinden gerekçelendirilme yapılmaktadır. Bu bağlamda ilgili makalede tartışılan bir mesele olarak Larmore için yalan söyleme eylemi büyük önem arz etmiyorsa ve büyük bir faydaya netice verecek potansiyele sahipse veya gerekçelendirilmesi koşuluyla ciddi problemi/kötülüğü önleme imkânı sağlıyorsa, yalan söyleme faaliyeti haklılandırılabilir şekilde değerlendirilmektedir (ss. 51-62).

Eserin birinci bölümünün üçüncü makalesi olan “The Ethics of Reading” (Okumanın Etiği) genel olarak okumanın bir kurala bağlanmasını konu edinmektedir. Larmore okuma meselesinin bir taraftan etik karakterli olduğunu ileri sürerken diğer taraftan *nedenlerle* de bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Okumanın etiği en temelde okuduklarımızda başkalarına iyi davranmakla birlikte bunun yanında metnin kendi içinde bu iyi kavramıyla bir ilişki kurabilir mi sorusunu konu edinmektedir. Burada etik ilişki okurla metnin yazarı arasında gerçekleşirken yazarın okurun huzurunda bulunmaması ve okurun yazarın niyetini anlama çabası da aynı zamanda okumanın etik yönünün başka bir vechesini oluşturmaktadır. Okumanın etik tarafının ana anlayışı olmak bakımından okurların metni okuduklarında onu anlama ve yorumlama faaliyetleri esasında ahlaki bir hususu seslendirmektedir (ss. 71-77). Okumanın etik tarafı, okurların herhangi bir metne ve yazarına dair sahip olacağı tutumdan hareketle ve metin yazarlarının da bu hususun şuurunda olmasından hareketle birçok yöne sahiptir. Söz gelimi okurun metne yönelik tutumları etik tavrın bir yönünü, yazara dair düşünceleri ve kanaatleri meselenin diğer tarafını teşkil edebilmektedir. Bu minvalde okumanın etik tarafı hem yazar hem de

okuyucu için sade bir aşama olmak yerine birçok hususu ihtiva eden bir süreçtir.

Eserin birinci bölümün son makalesi olan “The Holes in Holism” (Holizmdeki Boşluklar)’da Larmore, genel olarak ahlak için önemli konumda olan *nedenler* meselesini ele alır. Ahlak teorisine baktığımızda Larmore, ahlaki bir argümanı haklı çıkarmak için *nedenlere* başvurmak zorunda olduğumuzu vurgular. Diğer bir ifadeyle bir argümanı kabul etmek ve ona göre harekete geçmek ancak ve ancak *nedenlerin* haklı çıkardıkları şeye inanmaya bağlı olarak mümkündür. Dolayısıyla deneyimsel argümanlar tarafından sonuçların kabul edilmesi meselesi ve buna bağlı olarak oluşturulan inançlar normatif bir hususa, kabul edilmelerini haklı çıkaran *nedenler* ve kanıtlara bağlıdır. Aynı husus kişilerin nasıl hareket edeceğine dair durumlarda da geçerlidir (ss. 92-99).

Eserin ikinci bölümüne Larmore “Kant and The Meaning of Autonomy” (Kant ve Özerkliği Anlamı) makalesiyle başlamaktadır. Larmore bu makalesinde Kant düşünce yapısındaki özerklik kavramının anlam ve işlev açısından nereye tekabül ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. En genel itibariyle özerklik kavramı bu makalede Kant’ın rasyonel faile atfettiği bir nitelik olarak görünmektedir. Larmore, Kant açısından rasyonel failin en temel niteliği olan özerklik sayesinde ahlak alanını da inşa edebilecek kudrete sahip olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle Kantçı açıdan akıl hem ahlak kurallarını inşa edecek hem de onların geçerliliklerini sağlayıp koruyabilecek vüsate sahiptir (ss. 111-112). Bu bağlamda Larmore, makalede Kant’ın rasyonel faile atfettiği özerkliği tersyüz edip akıl eleştirisi yaparak özerklik niteliğinin ahlaka devredilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

İkinci bölümün ikinci makalesi “Moral Philosophy and Metaphysical Evasion” (Ahlak Felsefesi ve Metafiziksel Kaçış) başlığını taşımaktadır. Larmore’un felsefi düşüncesinde metafizik, bir bütün olarak gerçekliğin temel niteliklerini belirlemekle ilgili refleksif bir yapıyı ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle deneyimin farklı boyutları/aşamaları/nın, şeylerin genel tasvirinde ne şekilde bir bütün oluşturduğunu tespit etmeye dönük bir araştırmayı/soruşturmayı ifade eder. Bu noktada natüralist bir anlayışı eleştiren Larmore, bilimlerin verili koşullarıyla kalmayarak daha ileri bir seviyeye geçmek gerektiğini ileri sürmektedir (s. 134). Metafiziğe bu şekilde bir paye veren Larmore makalede ahlak fenomeni için de metafiziğin gerekliliğine işaret etmektedir. Onun metafiziği reddetmek yerine kabule dönük tavrı esasında ve özellikle ahlakın doğası/yapısı/nın anlaşılmasında metafiziğin oynadığı temel rolü göz önünde bulundurmasıyla alakalıdır. Diğer bir ifadeyle onun için metafizik, sadece gerçekliğin temel tasviri değil;

aynı zamanda ahlak meselesinin ne şekilde tezahür etmesi gerektiğini ortaya koymak bakımından kıymetlidir (ss. 1-2).

İkinci bölüm, üçüncü makale olan “The Conditions of Human Freedom” (İnsan Özgürlüğünün Koşulları) ile devam etmektedir. Larmore’un makeleleri yerleştirirken tercih ettiği bu sıra, özgürlük meselesini *nedenlerle* açıklamasından kaynaklanmaktadır. Larmore’un özgürlük anlayışındaki en temel husus, nedensel doğa anlayışının insan varlığının bütün eylemlerini belirlemesi değildir. Nedensel düzen esasında, rasyonel varlıkların kendileri ve etrafında bulunan şeyler üzerine şartsız ve koşulsuz tahakküm kuramadıklarından dolayı rasyonel varlıkları yönlendirmektedir. Böylesi bir anlayışın sebebi, akıl yetisinin Larmore için kendine yeter bir nitelikte olmamasındandır. Bundan dolayı akıl mekanizması için bazı ilave şeylere elbette ihtiyaç duymaktadır (ss. 185-186). Larmore için doğanın nedensel düzeni, insan özgürlüğünü belirleyen ya da ortadan kaldıran bir husus değil; özgürlüğe katkı sunan bir niteliğe sahiptir. Bu bölümde sonuç olarak Larmore, özgürlüğü sadece Kant’ta olduğu gibi doğanın nedensel düzleminden azade bir şekilde değil hem doğanın nedensel düzleminde hem de metafiziksel olmak üzere her iki açıdan değerlendirirken kendi özgürlük anlayışını mutlak bir özgürlük olarak sunmaz. Bunun yerine onu kademeli/dereceli bir şekilde büründürmektedir (s. 192).

Eserin son makalesi “Self-Knowledge and Commitment” (Kendilik Bilgisi ve Adanmak/Bağlılık) üzerinedir. Kendilik bilgisi ahlakla bağlantılı olması hasebiyle Larmore’un Delphi tapınağına yazılan Sokrates’in “kendini bil” sözüne yaptığı referansa dayanmaktadır. Burada “kendini bilmek,” kendiliğe dair davranışlarının farkında ve sorumlu olmayı gerektirir. “Kendini bil” sözüne mukabil Larmore, Augustinus’dan bir alıntı yaparak kendini bilmek için başkasının sesine muhtaç olduğumuzu söyler (ss. 211-214). Dolayısıyla kendini bilmek için başkasına muhtaç olduğumuz ortaya çıkar. Esasında Larmore ahlak fenomeniyle alakalı hem bu eserinde hem de diğer çalışmalarında ahlakın sesine kulak verebilmek adına başkalarına da ihtiyaç duyduğumuzu ifade eder. Buradan hareketle “kendini bil” sözü diğer benlikleri de içerisine dahil eder.

Eser, ele aldığı konular itibariyle her ne kadar felsefi meselelerle hemhal olmayan okurlar için çetrefilli ise de Larmore’un kullandığı üslubun konuyu anlaşılır kıldığını söyleyebiliriz. Zira Larmore, anlatmak istediği meseleleri ve inşa etmeye çalıştığı toeri/ler/y/i karmaşık bir şekilde değil anlaşılabilir ve takip edilebilecek şekilde izah eder.

Tüm bu hususiyetleri ve ele aldığı meselelerle eserin alana önemli bir katkı sunduğu ifade edilmelidir. Ahlakı ve metafiziği nasıl anlamalıyız? ve bu ikisi arasında nasıl bir bağ vardır? sorularına yanıt arandığı bir çalışma

olması ve en nihayetinde bir öneri sunması itibariyle eserin alanda mühim bir yer edineceği öngörülebilir. Larmore'un en temel hedefinin ahlaka dair yeni bir ses kazandırmak olduğu söylenebilir. Bu yeniliğin Larmore'un metafiziği canlandırmakla ve ahlakın metafiziğe duyduğu ihtiyacı teorileştirme hamlesiyle gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülür. Diğer bir ifadeyle bulunduğumuz dönemde, metafizikten yaşanan radikal kopuşun deneyimlendiği bir çağda metafiziğe yapılan göndermelerle birlikte ahlak fenomenini anlama ve ona dair problemlere bir çözüm önerisi sunma gayreti hedefiyle yazılan bu eser yeni ufuklara imkân veren bir niteliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, Ramazan. *Ahlak: Eleştiri ve İnşa -Charles Larmore'un Düşüncesinde-*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Larmore, Charles. *Morality and Metaphysics*, New York: Cambridge University Press, 2021.
- Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.



Vincent Ryan Ruggiero. Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber. Çev. Çağdaş Dedeoğlu. 3. Baskı, İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım, 2016, 366 s. ISBN:978-605-171-580-3

FATMA ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University Faculty of Divinity, türkiye

fatmacapcioglu06@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Her insanın hayatta karşılaştığı pek çok konu, durum, kişi ve olaylarla ilgili çeşitli fikirleri ve yargıları vardır. Bu yargılara nasıl ulaştığımız, bu düşünce ya da fikre neden sahip olduğumuz üzerine biraz düşünüldüğünde, bazı fikirlerin neden bize ait olduğuna dair mantıklı bir neden bulamayabiliriz. Halbuki insanların hemen kabul ettiği ve bu kabulün üzerine hiç düşünmeden hayatını devam ettirdiği durumlar sözkonusudur. Bu kabul ve yargılarda bilginin yanında/hatta daha sık, duyguların etkisi bulunur. Bir konu hakkındaki tavrımızı, tutumumuzu çoğunlukla bu duygular belirler. Düşüncenin aksine duyguların kontrol edilmesi zordur/hatta mümkün değildir. Üstelik duygular manipülasyona karşı korumasızdır. Bununla birlikte eleştirel düşünme becerisi, kabullerimizin, yargılarımızın ve iddialarımızın gerçekliği üzerine düşünmeyi, farklı fikir ve düşüncelere ise açık olmayı sağlar. İnsanın bakış açısını geliştirmesi, biliçli ve sağlıklı kararlar alabilmesi, problemlerin sebebini doğru tespit edip uygun çözüm önerileri üretebilmesi ancak eleştirel düşünme becerisi ile sağlanır.

Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber adlı kitabın temel amacı, “özellikle genç beyinlerin kendi görüş ve iddialarını sorgulamalarına ve gündelik olaylara ilişkin akıl yürütmede en fazla karşılaşılan sorunların analizi temelinde bakış açılarını geliştirmelerine yardımcı olmak” şeklinde kitabın arka kapağında tanımlanmaktadır. Akılcılığa ve onu önceleyen davranışçılığa bir tepki olarak duygulara odaklanmanın, düşünmenin ihmal edilmesine yol açtığını

düşünen yazar Ruggiero, kitabını bu ihmale bir cevap olarak kaleme almıştır. Yazar, düşünme ve hissetmenin birbirini karşılıklı olarak dışlamadığını, ikisinden birine odaklanmanın diğerini reddetmek anlamına gelmediğini ise özellikle belirtir. Zira “daha plansız bir şekilde ortaya çıkan duygu sonuçlara ulaşmak için mükemmel bir başlangıçtır. Daha planlı bir biçimde ortaya çıkan düşünce ise en iyi ve en uygun hissin tanımlanmasına olanak sağlar. İkisi de doğaldır” (s. 16).

Düşünme ve hissetme arasında kurulacak denge, İslam açısından düşünüldüğünde oldukça anlamlı bir zemine oturmaktadır. Nitekim Kur’an-ı Kerim akla ve duygulara hitap eder, Allah vahiy ile insanın doğruya, gerçeğe, hakikate inanmasını sağlayacak delilleri insan aklına sunar. İnsanın anlık duygularıyla hareket etmesini değil, doğru bilgi ve sistematik düşünme süreci ile doğru sonuca ulaşmasını ister. Duygulara göre verilen kararlar çoğu zaman doğru olmayabilir. Zira atalarından gördüğü şekilde inanmaya devam etmek, bu inançlarının doğruluğu üzerine düşünmemek kişinin çok çabalamasını gerektirmediği için pek çok kişi tarafından tercih edilebilirdir, ancak doğru bir tavır değildir. Bu durumda Kur’an-ı Kerim insanları kararları ve yargıları üzerine derin düşünmeye davet etmektedir. Sosyal meydanın, teknolojinin insanın duygu ve kararlarını kolaylıkla manipule edebileceği, iyiyi kötü, kötüyü ise güzel olarak algılamamızı sağlayabileceği, doğrunun ve iyinin ne olduğu konusunda algımızı yönlendirebileceği bir dönemde düşünmenin ve eleştirel düşünme becerisinin önemi ortaya çıkmaktadır.

İnsan hayatındaki basit kararlar yanında, bilimsel araştırmalarda da manipülasyona açık olmak mümkündür. Bilimsel bir araştırma için bu manipülasyona açık alanları, durumları farketmek ve sadece gerçeği keşfedebilmek elzemdir. Yazar bu amaçla kaleme aldığı kitabını “Bağlam”, “Güçlükler” ve “Bir Strateji” şeklinde üç ana ve bu bölümler altında yer alan toplam 19 bölümden oluşturmuştur. İlk ana bölüm eleştirel düşünmenin temel kavramlarını ve araçlarını açıklamaktadır. Yazar bu kavramların anlaşılmasını, ustalaşmak istediğimiz bir alandaki araçları tanımak için gösterdiğimiz çabaya benzetmektedir. Ona göre bu kavramları tanımak eleştirel düşünmeyi engelleyen eğilim ve fikirlerin üstesinden gelebilmeyi kolaylaştıracaktır. İkinci bölüm düşünmede en çok karşılaşılan hata çeşitlerini ele alır. Yazar bu bölümdeki hata çeşitlerini incelerken düşünme sürecinin her aşamasında farkındalığımızı korumamız gerektiğine özellikle vurgu yapar. Ayrıca bu hatalardan nasıl kaçınabileceğimize dair önerilerini de sıralar. Son bölüm ise ilk bölümde değinilen konulara yer yer atıflar yaparak hem kendi kişisel özelliklerimizi tanımamıza hem de bir

araştırmanın ele alınışından kanıtları değerlendirmeye, görüşleri analiz etmekten ulaştığımız fikirleri başkalarına nasıl sunacağımıza kadar pratik bilgiler vermektedir.

İlk bölümün ilk başlığı “sen kimsin?” sorusu ile başlar. Yazar bu başlık altında, kendimizi tanımlamakta kullandığımız ve çoğumuzun üzerine hiç düşünmediği pek çok tanımlamanın arkaplanındaki ön kabullerimizle karşılaşmamızı ister. En çok emin olduğumuz bu bilgileri yeniden sorgulamaya açar. Bu sorgulamanın sebebi hiç şüphesiz, eleştirel düşünmeye başlamanın önce kendimizden başlaması gerektiğini ortaya koymak içindir. Yazar, sen kimsin? sorusuna vereceğimiz cevaplar üzerine düşünmemizi isterken aslında bizi biz yapan dış etkenlerin farkına varmamızı amaçlamaktadır. Nihayetinde “farklı bir çağda ve kültürde yaşamak bizi farklı bir kişi yapacaktı” der (s. 30). Bu fikre pek çok insan “nerde ve ne şekilde yaşadığının bir önemi yok, farklı bir yerde de olsaydım aynı fikir ve görüşleri savunurdum” şeklinde karşı çıkmak isteyebilir. İnsanlar, kendilerini tanımladıkları fikir, görüş ve düşüncelerin her zaman kendilerine ait olduğunu, kendilerine özgü olduğunu iddia edebilirler. Buna karşılık yazara göre birey olmak, doğuştan sahip olduğumuz bir şey değildir, aksine birey olmak sonradan ulaştığımız veya eksiksiz bir şekilde kazandığımız bir şey olarak değerlendirilmelidir. İlk bölümün okuyucuya farketirdiği temel fikir de budur: “Bireysellik diğer insanların ve şartların etkisinden uzak durmanın mümkün olmadığını farkına varışla başlar” (s. 41). İlk bölümdeki bu farkındalık, kitabın ilerleyen kısımlarında anlatılan tüm konulara bir temel teşkil etmektedir. Zira kendimizle ilgili tanımlamalarımızın kaynağını keşfetmek; başka düşünceler, görüşler, fikirler üzerine gerçek olduğunu zannettiğimiz önyargılarımızı, duygusal tepkilerimizi, önkabullerimizi görmemizi sağlayacaktır. Nitekim yazar, bu bölümün hemen ardından eleştirel düşünme nedir? sorusu ile devam etmekte; pek çoğumuzun, düşündüğümüzü ve akıl yürüttüğümüzü söylediğimiz halde, genellikle hissetmekte ve inandıklarımıza inanmaya devam etmek için uygun iddialar bulmaya çalışmakta olduğumuzu dile getirir (ss. 48-49). Yazara göre her ne kadar bazı duygular faydalı, onurlu hatta asil olsa da, duygular güvenilmezdir. Kitabın İngilizce adında yer aldığı halde Türkçe adına taşınmayan “Beyond Feelings” ifadesinin de bu noktada anlamlı hale geldiği görülmektedir. Yazara göre düşünme, tüm eksikliklerine rağmen insanların eylemleri için en güvenilir rehberdir. Hissetmenin aksine düşünme bir sorunu çözmek, karar almak ya da anlayış geliştirmek üzere ortaya konulan bilinçli bir zihinsel süreçtir. Eleştirel düşünme ise iddiaları ve argümanları

test ettiğimiz ve hangilerinin değerli ya da değersiz olduğuna karar verdiğimiz bir arayıştır. Bu arayış s¼reci, duyguların, hislerin ve ¼n kabullerin ¼tesine geçerek, meseleleri analiz etmek ¼zere soru sormayı gerekli kılar. Yazar bu soruların nasıl sorulacağını oldukça g¼ncel bir ¼rnek ¼zerinde g¼sterir (s. 53). Esasen nasıl uygun soruların sorulacağına dair pratik bilgileri kitabın ilerleyen sayfalarında daha ayrıntılı bir Şekilde ele almakta, pek çok ¼rnekle nasıl soru sorulacağını g¼stermeye çalışmaktadır. Nitekim eleştirel bir d¼ř¼n¼r¼n en ¼nemli ¼zelliđi *uygun soruları sormaktır* (s. 54). Soruların ve dolayısıyla eleştirel d¼ř¼n¼menin amacı gerçeğe ulaşmaktır. Ancak yazar bu amaca ulaşma gayretine girişmeden ¼nce bazı temel kavramlar ¼zerinde d¼ř¼nmekte ve okuyucuyu d¼ř¼nmeye teşvik etmektedir. İlk ana b¼l¼m¼n diğer başlıklarında, gerçeklik, bilmek, kanıt, g¼r¼ř, iddia gibi aslında sıklıkla kullandığımız kavramlar, farklı bir Şekilde ele alınmaktadır. B¼ylece yazar, kendi d¼ř¼n¼me ser¼venimizi keşfetmemize yardımcı olmaya çalışır.

İkinci ana b¼l¼m¼ “G¼l¼kler” başlığını taşır. İlk b¼l¼m¼de verilen bilgi ve ¼rneklerle eleştirel d¼ř¼n¼me s¼reci için bir temel belirlenmiştir. İkinci b¼l¼m¼de ise eleştirel d¼ř¼nmeye zarar verebilecek çeşitli hatalar, bu hataların nasıl ortaya çıktığı ve bu hatalardan nasıl uzak durulabileceği ele alınmaktadır. Zira insanın d¼ř¼n¼me s¼recinin her aşamasında hata yapması m¼mk¼nd¼r. Bu hataların ortaya çıkışını insan fark etmeyebilir. S¼rekli bir farkındalık sağlayabilmenin yolu, hataların nerelerde ve nasıl ortaya çıkabileceğine dair farkındalık kazanmak ve pratik yaparak bu hatalardan kaçınmaktır. Hataları ortaya çıktıkları zamana g¼re gruplandırılan ve ele alan yazara g¼re en temel hata, insanın kendi fikrinin daha iyi olduğu d¼ř¼ncesidir. “Benimki daha iyi” temelinde bir d¼ř¼n¼me hatası, diğer hataların da yolunu açmaktadır. Aslında ikinci ana b¼l¼m¼n başlangıcı da, ilk b¼l¼m¼de olduğu gibi kişinin kendini tanıma ve fark etme s¼recinin ¼nemine dayanmaktadır. Her konuda her Şeyi bildiğini d¼ř¼nen bir insan neden başkalarını dinlesin, neden başka bir fikrin değerli olduğuna inansın ve neden ¼đrenmeye gerek duysun? İşte bu sorularla yazar, benmerkezci olarak nitelediği insanların olayları farklı bir pencereden g¼rme ve dolayısıyla eleştirel d¼ř¼n¼me konusunda neden zorlanacaklarını ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 168). Yazarın bu noktada dile getirdiği vurgu çok ¼nemlidir: “Kendi ırksal- etnik grubumuzla, din veya k¼lt¼r¼m¼zle, etnikmerkezci olmadan da belli d¼zeyde bir aidiyet hissedebiliriz. Ayrıca hořg¼r¼y¼ unutmadan da aynı mirası ve bakış açısını paylaştığımız insan grubunu, diğer insan gruplarına tercih edebiliriz” (s. 168). Yazara g¼re bu insanları, etnik

merkezci insanlardan ayıran temel nokta; kendilerinin diğer tüm gruplardan tamamen üstün olduklarına inanmaları ve diğer grupların motivasyon ve niyetlerini şüpheli bulmalarıdır. Meseleyi tek taraflı ele almak, kendi gruplarının görüşlerini sorgulamamak, karmaşık konuları genelleştirmek, ortak noktaları aramamak ve diğer grupları olumsuz tektipleştirmek bu düşünce yapısına sahip insanların yaptıkları hatalardır. Benimki daha iyi temelinde bir düşünme, eleştirel düşünme önündeki en temel sorundur, çünkü denetimsiz kaldığında, algıyı bozup yargıya zarar verebilir (s. 170). Yazar kusursuz bir nesnellığın mümkün olmadığını da itiraf ederek, benimki daha iyi düşüncesinin kontrol altında tutularak belli bir nesnellik seviyesine ulaşılabilceğini ifade eder. Benimki daha iyi temelinde düşünmeyi kontrol etmenin yolu ise diğer insanlar gibi bizim de onun etkisinde olduğumuzu ve bu etkinin gerçekten önem verdiğimiz konularda daha da fazlaştığını akılda tutmamızdır. Yazarın bu fikirleri dikkatle okunduğunda kitabın ilk bölümüne neden “sen kimsin” sorusu ile başladığı daha fazla anlam kazanmaktadır. Zira insanın kendini tanıması sadece tanımlamalarda değil aynı zamanda süreç içinde yapabileceği hataların üstesinden gelebilmesi için de çok kıymetlidir. Bu bakış açısının kıymetini yazar “bir strateji” başlıklı üçüncü ve son bölümün ilk başlığını “kendini bilmek” olarak koyarak yeniden vurgulamaktadır. Meseleleri ele alırken uygulanacak yaklaşımın açıklandığı bu son ana bölüm yine kendimiz ile ilgili yeni bir anlayış geliştirmemiz gerektiği noktasını vurgulamaktadır. Yazarın bilgeliğin anahtarı olarak nitelediği “kendini bilmek”, pek çok soru sormakla başlamaktadır. Bu bölümde de kendimize ilgili cevaplanması gereken pek çok soru bulunmaktadır. Eleştirel düşünmenin ve bilimsel bir araştırmanın temeli olan sorular, bu bölümde öncelikle kendimize yöneltilmektedir. Bu sorularla entelektüel alışkanlıklarımızın farkına varmamızı amaçlayan yazar, böylece belli bir durumda karşımıza çıkabilecek sorunları öngörmemizin mümkün olabileceğini ifade eder. Kitabın bundan sonraki 5 bölümü, gözlem yapmak, mesele seçmek, araştırma yürütmek, yargıya ulaşmak ve diğerlerini ikna etmek şeklinde başlıklandırılmaktadır. İçerdiği bilgiler ise bilimsel bir araştırmanın başındaki genç araştırmacıların sürece nasıl başlayacaklarına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle pek çok tez öğrencisinin sorun yaşadığı konu seçimi ve konunun sınırlandırılması, araştırma sorularının uygun şekilde sorulması, elde edilen bilgilerin doğru şekilde anlaşılıp gerçek yargılara ulaşılması gibi konularda yazar farklı örneklerle sürece dair pratik bilgiler vermektedir. Özellikle genel olarak verdiği bir konuyu hangi boyutları ile nasıl sınırlandırdığını ve farklı boyutlarda soruları nasıl

oluşturduğunu gösteren tablolar, akademik hayatın başındaki kişiler için oldukça pratik bilgiler sunmaktadır.

Esasında kitap, bilimsel bir araştırmanın kendimizi tanımakla başlayan ve ulaştığımız fikirlere başkalarını nasıl ikna edeceğimize kadar uzanan süreçte rehberlik yapmaktadır. Sonuçta bilimsel bir araştırmaya başladığımız kişi ile sonrasındaki kişi birbirinden farklı olacaktır. Bu ise bilimsel olduğu kadar bireysel gelişmenin ve ilerlemenin bir göstergesi sayılabilir. Dolayısıyla kitap sadece bilimsel bir araştırma srecindekilere değil; durumlara, kişilere, olaylara tarafsız bakmaya çalışan, gerçeği arayan herkese hitap etmektedir. Bu gerçeği arayış süreci ise kendimizde başlamaktadır.



Arabic Codicology: The Islamic Manuscript Heritage in the El Escorial Collection – Fall Course 2023*

ESRA GÖZELER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Giriş: El Escorial Arapça Kodikoloji Dersi 2023

Nuria de Castilla (Ecole Pratique des Hautes Etudes, PSL, Paris) ve François Déroche (Collège de France, PSL, Paris) tarafından yürütülen “Arabic Codicology: The Islamic Manuscript Heritage in the El Escorial Collection” başlıklı kurs programı 2014 yılında başlamıştır. Program “Arapça elyazmalarının incelenmesi ve analizi için bilgi ve akademik araçlar sağlamayı”¹ amaçlamaktadır. Arapça kodikoloji odaklı bu kurs programı, İspanya’daki en değerli Arapça elyazmaları koleksiyonuna ev sahipliği yapan El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesi’nde mevcut Arapça elyazmaları koleksiyonundan seçme eserler üzerine uygulamalı oturumlar şeklinde gerçekleştirilmektedir.²

Önceki yıllardan farklı olarak 2023 yılında yaz ve güz dönemi olmak üzere iki kurs programı gerçekleştirilmiştir. Programa başvuru için araştırmacılardan akademik özgeçmiş ve niyet mektubu istenmekte ve bir kabul süreci yürütülmektedir. Dokuzuncusuna katıldığımız kurs programı, 23-27 Ekim 2023 tarihleri arasında El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesi’nde gerçekleştirilmiştir. Sekiz ders ve üç uygulamalı oturumdan oluşan kurs programı, toplam 30 saatlik yoğunlaştırılmış bir

* Bu metni okuyup kıymetli tashih ve katkılar sunan Yasin Meral ve Tuba Kardeşin’e teşekkür ediyorum.

¹ <https://arabiccodicologycourse.weebly.com> (17.05.2024).

² <https://arabiccodicologycourse.weebly.com> (17.05.2024).

çalışma içermektedir. Programdaki dersler ve muhtevaları şöyle özetlenebilir:³

1. Nuria de Castilla, "Giriş: Kodikoloji Çalışmalarının Önemi Üzerine." Bu derste şu konular anlatılmaktadır: Bir elyazması nasıl bulunur? Günümüzde dijital kütüphaneler sayesinde elyazmalarının görsellerinin kalitesi artmış, görseller herkese açık ve her yerden erişilebilir duruma gelmiştir. Bununla birlikte orijinal elyazmalarına ulaşmada zorluklar söz konusudur. Bu bağlamda elyazmasının doğru ve tam tanımına (tarih, cilt ve forma vb.) ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmalardaki ana konular elyazması, belge; kütüphane, arşiv; müstensih, yazar dengesi üzerine kuruludur. Peki, elyazması nedir? Elyazması; kitap, belge veya kitabe olabilir. Elyazma araştırmaları için ise diplomatik, epigrafi ve kodikoloji bilimleri kullanılır.
2. François Déroche, "Yazı Yüzeyleri: Papirüs, Parşömen ve Kağıt." Derste parşömenin oluşum süreci, üretimi (koyun, keçi, ölü doğmuş dana ve ceylan) ve karakteristiği örnek elyazmalarıyla ele alınmaktadır. Ayrıca kağıdın kökeni, yapılışı, üretimi ve türleri Batı ve İslam dünyasından örneklerle tanıtılmaktadır.
3. Nuria de Castilla, "Yazı Yüzeyleri II: Batıya Ait Kağıt." Bu derste doğuya ait kağıdın özellikleri, kağıt üretme tekniği ve Batıya ait kağıtlardan farkı açıklanmaktadır. Ayrıca Batı İslam dünyasında üretilmiş ve doğuya ait *mağribî* kağıdın üretimi ve kullanımı, batılı tekniklerle üretilen kağıdın özellikleri bu dersin konularından biridir.
4. Nuria de Castilla, "Kodeks Kompozisyonunun (Yapısının) Düzeni." Bir kodeksin bir araya getirilmesi (toplanması), yapraklarının numaralandırılması (*foliation*), varak (*folio*) sayısına göre formalarının (*quire*) çeşitleri [*binion*, *ternion*, *quaternion*, *quinion*, *senion*, *septenion*, *octonion*]; varakların türleri [*folio*, *quarto*, *octava*...] bu dersin temalarıdır.
5. François Déroche, "Mürekkepler ve Arapça Paleografi." Derste 17. yüzyıl öncesi ve sonrası paleografi, kaligrafi ve ilgili terminoloji tanıtılmaktadır. Ayrıca yazı türleri (Hicâzî, Emevî, Abbâsî ve yeni stil) ve buna dair yaklaşımlar ele alınmaktadır.

³ Kurs programı için bkz. <https://arabiccodicologycourse.weebly.com/programme.html> (17.05.2024).

6. Uygulamalı Oturum: Arapça Bir Elyazması Nasıl İncelenir ve Tanımlanır?
7. Uygulamalı Oturum: Arapça Elyazmalarının Tarihine Doğru
8. François Déroche, "Elyazmalarının Sayfa Düzeni ve Süslemeleri." Bir elyazmasının başındaki resimli/süslemeli ve metnin olmadığı çift sayfa, şemse, bir çerçeve içinde metnin yer aldığı süslemeli çift sayfa, başlık/*unvan*, süslemeli dua metni gibi konular bu dersin içeriğini oluşturmaktadır.
9. Nuria de Castilla & François Déroche, "Elyazmalarının Ciltlenmesi." Bu derste şu konular işlenmektedir: Her elyazması ciltlenmiş değildir. Bir elyazması ile ciltlenmesi arasındaki ilişkiyi tanımlamak zordur. İslam geleneğinde ciltlemeye ilişkin tipolojiler/örnekler üç gruba ayrılabilir: Birincisi, varakların dıştan gizli bir şekilde birleştirilmesi; ikincisi, mikleple; üçüncüsü Batıya ait bir kitap görünümünde.
10. Uygulamalı Oturum: Ciltleme
11. François Déroche, "Notlar/Kuyûdat ve Ferağ Kayıtları. Elyazmalarının Tarihi."

Programda takip edilen bir ders kitabı olmamakla birlikte François Déroche'un *Islamic Codicology* (1997) isimli kitabının içeriği dersler için temel kaynaktır. Bu kitabın muhtevasının derslerde uygulamalı olarak gösterildiğini söylemek mümkündür. Kurs programı; El Escorial Manastırı ziyareti ve Jaime Sepulcre tarafından El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesi ve Elyazma Koleksiyonları hakkında kütüphanede verilen detaylı bir semineri de içermektedir. Bununla beraber katılımcıların kütüphanede ilgilendikleri alanda elyazmalarını inceleyebilmesi ve çalışabilmesi için serbest zaman da söz konusu programa dahildir. Bu bakımdan kurs programı, elyazmalarını, özellikle Kur'an elyazmalarını çalışan araştırmacılar için, terminoloji ve literatürü, uygulamalı bir şekilde farklı akademik müktesiplere sahip katılımcılarla birlikte oluşturulan bir tartışma bağlamında kullanma imkanı sağlamaktadır.

El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesinde Mevcut Kur'an-ı Kerim Elyazmaları⁴

Katılımcılara tanınan serbest çalışma zamanı kapsamında El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesinde bulunan Kur'an elyazmalarını inceleme

⁴ Kur'an elyazmalarını incelemelerim sırasında kıymetli müzakereleriyle çalışmama katkı sunan Nuria de Castilla, François Déroche ve Anna McSweeney'ye teşekkür ediyorum.

imkanım oldu. El Escorial Arapça elyazmaları koleksiyonu, esas olarak Fas Sultanı Muley Zeydân'ın (h.1012-1037/1603-1627) kütüphanesine ait elyazmalarından oluşmaktadır. Bu elyazmaları 1612 yılında İspanya Kralı III. Philip'in (1578-1621) kütüphanesine dahil edilmiştir.⁵ Bu koleksiyon "Müslüman dünyasında neredeyse hiç bozulmadan kalan az sayıdaki kütüphaneden biri"⁶ olarak tanımlanmaktadır.



El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesi, 25 Ekim 2023

© Esra Gözeler

El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesindeki Kur'an elyazmalarının tespitinde kütüphanenin Arapça elyazmaları kataloğu ilk kaynak olmaktadır. *Les manuscrits arabes de l'Escorial* başlıklı bu kataloğun ilk iki cildi Fransız şarkiyatçı Hartwig Derenbourg (1844-1908) tarafından yayımlanmıştır (1884 ve 1903).⁷ Üçüncü cildi ise Fransız şarkiyatçı Évariste Lévi-Provençal (1894-1956) hazırlamıştır (1928).⁸ Kur'an elyazmaları, katalogda "Teoloji"

⁵ Kütüphanenin oluşumuna dair bir araştırma için bkz. Daniel Hershenzon, "Traveling Libraries: The Arabic Manuscripts of Muley Zidan and the Escorial Library," *Journal of Early Modern History* 18 (2014): 535-558 (Makalenin Türkçe tercümesi: Daniel Hershenzon, "Gezici Kütüphaneler: Muley Zidan'ın Arapça Yazma Eserleri ve Escorial Kütüphanesi," çev. Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran, *Şarkiyat Mecmuası* 34 (2019): 59-79.

⁶ <https://arabiccodicologycourse.weebly.com> (17.05.2024).

⁷ Bkz. Cengiz Kallek, "Derenbourg, Hartwig," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 9:171-172.

⁸ Bkz. Hilal Görgün, "Lévi-Provençal, Évariste," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 27:153-154.

ana başlığının altında “Kur’an ve Kur’an İlimleri” alt başlığı altında yer almıştır.⁹ Katalogda Kur’an elyazmalarına ilişkin bilgiler sadece yazı yüzeyini (kağıt veya parşömen), hat, satır ve varak sayılarını ve sayfa ölçülerini içermektedir. Ayrıca tarih, muhteva ve süslemeye dair açıklamalar da mevcuttur. Katalog Kur’an elyazmalarının içerdiği mushaf ilimlerine dair sınırlı bilgi sunmaktadır.¹⁰

Koleksiyonun en meşhur Kur’an elyazması Muley Zeydān Kur’an’ı olarak bilinen Árabe1340 tasnif numaraları mushaftır. Bizler için bu elyazmasının sadece kütüphanede bir camekanın içinde sergilenen faksimile baskısını görebilmek mümkün oldu. Bu sebeple maalesef bu mushafı inceleme imkanım olmadı. Sınırlı zaman içinde inceleyebildiğim altı Kur’an elyazmasına ve bu elyazmalarda tespit edebildiğim mushaf ilimlerine dair bazı özellikler şu şekildedir:

Árabe1257: Kağıt üzerine yazılıdır. Elyazmanın başında ebrulu bir sayfa bulunur. 21 satırdan oluşur. Sure başlığı vardır; başlıkta surenin ismi ve ayetlerin sayısı mevcuttur. Sure başlığında surenin ismi ve ayetlerin sayısı yazılıdır. 1/el-Fātiha suresinin ismi, sure başlığında *Ummu'l-Ķur'ān* olarak yazılıdır. Ayet sonu işareti yoktur; bununla birlikte her beş ayet sonunda *taḥmīs* ve her on ayet sonunda *ta'şīr* işareti bulunur.

Árabe1391: Kağıt üzerine yazılıdır. 15 satırdan oluşur. Harekeler kırmızı mürekkeple işaretlidir. Sure başlığı bulunur; başlıkta surenin ismi ve ayetlerin sayısı yazılıdır. Ayet sonu işareti bulunmaz; ancak *taḥmīs* işareti vardır. Sayfa kenarında *ḥizb* bulunur. Eksik bir kelimenin (*'aleyke*) bir okuma sonuncu sonradan eklenmiş olduğu görülür (38b). Hemze için sarı nokta kullanılır.

Árabe1397: Parşömen üzerine yazılıdır. 19 satırdan oluşur. Ayet sonu işareti olarak üçgen formunda kırmızı üç nokta; *taḥmīs* ve *ta'şīr* işaretleri vardır. Sayfa kenarında *ḥizb* yazılıdır. Harekeler kırmızı ve mavi (*şedde* ve *cezme*) mürekkeple vurgulanır.

Árabe1402: Kağıt üzerine yazılıdır. 15 satırdan oluşur. Elyazmanın başında Latince bir metin bulunur. Sayfa kenarında *ḥizb*, *rub'*, *nısf-ı ḥizb* ve *cuz'* kayıtlıdır. Elyazmada farklı kıraat tercihleri vardır; sonunda buna dair bir tablo yer alır [Ebū 'Amr (ع), Verş (ع)].

⁹ *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, 3:1. Kataloğa erişim için: <https://rbme.patrimoniaciona.es/s/rbme/page/-rabes> (17.05.2024).

¹⁰ İncelediğim Kur’an elyazmalarının katalogda yer alan açıklamaları için bkz. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, 3:1 (Árabe1257); 3:59 (Árabe1391); 3:62 (Árabe1397); 3:63 (Árabe1402); 3:63-64 (Árabe1404).

Árabe1404: Parşömen üzerine yazılıdır. Yedi satırdan oluşur. Latince bir metin başta yer alır. Oldukça yıpranmış bir nüshadır. Ayet sonu işareti bulunmaz; ancak *taħmīs* ve *ta'şīr* işareti vardır. Harekeler kırmızı ve mavi (*şedde* ve *cezme*) mürekkeple işaretlidir. Surenin ismi ve ayetlerin sayısının yazılı olduğu sure başlığı bulunur. *Hemze* sarı mürekkeple nokta şeklinde işaretlidir.

Árabe1873: 19 satırdan oluşur. Ayet sonu işareti yer almaz; ancak her beş ayet sonunda *taħmīs* ve *ta'şīr* işareti kullanılır. Bütün harekeler kırmızı mürekkeple belirtilir. *Hemze* için sarı nokta kullanılır. Sayfa kenarında *rub'* yazılıdır. Sure başlığı vardır; başlıkta surenin ismi ve ayetlerin sayısı yazılıdır. Diğer elyazmalarından farklı olarak bu nüshada sure başlığında surenin nazil olduğu yer (Mekkî-Medenî) de zikredilir. Ayrıca 1/el-Fātiħa suresinin ismi, sure başlığında *Ummu'l-Ķur'ān* şeklinde yer alır.



Kur'an'ın Anlaşılmasına Adanmış Bir Ömür PROF. DR. HÜSEYİN ATAY (1930-2023)

Ahmet AKBULUT

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Türkiye
akbulut@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0009-7987-2023>

Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın, *Ben: Akıl ve Kur'an Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni* adlı son kitabını temel alarak onun din alanındaki görüşlerinden bazılarını gündeme taşımamın yararlı olacağı kanısındayım. Hocamın 3 Nisan 2019'da imzalı olarak bana verdiği kitabının okumasını 12 Mayıs 2019'da kendime özgü yöntemle bitirdim. Prof. Dr. Hasan Onat Hocadan da acilen söz konusu kitabı okumasını istedim. İki ay içinde Onat Hoca da okudu. Biz kitabı hocayla tartışmak için uygun zaman ararken, Atay Hoca hastalandı. 26 Eylül 2020'de Hasan Onat Hoca vefat etti. 31 Ağustos 2023'te de Hüseyin Atay Hoca vefat etti. Her iki hocamıza Allah rahmet eylesin. Mekanları cennet olsun. Bu değerlendirmelerimi her iki hocamızla yapamamış olmanın üzüntüsü içindeyim. Ben de Atay Hoca'nın yazdığı son kitabında açıkladığı ve önemli bulduğum bazı görüşleri hakkındaki değerlendirmelerimi okuyucularımla paylaşmak istiyorum.

Söz konusu *Ben* kitabı, 2019 yılında İstanbul'da basılmış olup 352 sayfadır. Kitap; "Sunuş, Önsöz ve Giriş" ile "Varlıktan Evrene" adlı birinci bölüm, "İslam'da Olgular Olaylar" adlı ikinci bölüm, "Kur'an'da İnsan Yaşamının Düzeni" adlı üçüncü bölüm ve "Sonuç-Öneri" kısımlarından oluşmaktadır. Kitabının sunuş kısmında Atay Hocam, 10 Haziran 1997 tarihinde on altı Müslüman ülkenin devlet başkanlarına, İslam Dininin halka öğretimi konusundaki fikirlerini yazıp mektupla gönderdiğini ve "bir süre sonra Mısır'dan Cemâl el-Bennâ adında bir alimin, kendisine mektupla cevap verdiğini" belirtmektedir. el-Bennâ, Atay Hoca'ya yazdığı mektupta iki duruma değinmiş; "İlk olarak kimse önerini işleme koymaz. İkinci olarak da niye sizdeki yani Türkiye'deki laikliği yazmadın"¹ diye Atay Hocaya sitem

¹ Hüseyin Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 13.

etmiş. Cemâl el-Bennâ'ya yazdığı cevabi mektubunda Atay Hoca, "Türkiye'de laiklik olmasaydı, Hüseyin Atay ya öldürülür ya sürgün edilir ya da tutsak edilirdi"² diye yazdığını açıklamaktadır. Bu mektuptan sonra çok içten arkadaş olduklarını, iki kez Mısır'a gittiğini ve Cemâl el-Bennâ ile görüştüğünü belirtmiştir.³

2013 yılında Cemâl el-Bennâ ölünceye kadar on altı yıl mektuplaştıklarını açıklayan Atay Hoca, Cemâl el-Bennâ'nın birçok kitabında Kur'an'daki din özgürlüğü ile laikliği uzlaştırdığını; başlangıç ilkesi olarak da "adaleti" tespit ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Cemâl el-Bennâ'nın İslam, özgürlük ve "almaniye"yi yani laikliği bir kitabının 113. sayfasında başlık yaptığını belirten Atay, onun Müslüman alimlerin çoğunun özgürlük ve laiklik konularında sıkıntıda olduklarını söylediğini açıklamaktadır. Kur'an'da yüze yakın ayetin insana inanç özgürlüğü tanıdığını, dinde zorlamanın olmadığını belirten Cemâl el-Bennâ'nın, sonuçta laikliği benimsediğine, konuya ilişkin dört yüz sayfalık büyük boy bir kitap yazdığına (*el-İslâmü Dînun ve Ümmetün ve Leyse Dînen ve Devletên*)⁴ değinen Atay Hoca, laiklik konusunda din işleri-dünya işleri ayrımının yapılmasının da doğru olmadığını haklı olarak vurgulamaktadır.

Laiklik sistemini batının bulup geliştirdiğini belirten Atay Hoca, bu sistemi "asırlar geçtiği halde hala kendine uyduramadı. Batının kendine uyduramadığı laikliği biz kendimize nasıl uydurabilirdik?"⁵ sorusunu sormaktadır. Ayrıca o, laikliğin Hristiyanlığa uyarlanmasının çok zor ve imkansız⁶ olduğunu ileri sürmektedir. Hüseyin Atay'a göre, "İslam'da din adamı, ruhbanlık yoktur; din görevlisi vardır. Bu, toplumda bir görev taksimidir."⁷ "Aslında laik demek, din adamı olmayan demektir."⁸ Bu nedenle laiklik sistemi ile Müslümanların uzlaşabileceğini vurgulamaktadır. Ancak laikçiler ile dincilerin uzlaşmaya karşı olduklarını belirtmektedir. Gerçek o ki, her iki tarafın söz konusu uzlaşmaya karşı olmalarının nedeni ise İslam Dini konusundaki cehaletleridir.

Atay'a göre Müslüman dini geleneğinde "din ilimleri ve dünya ilimleri, din işleri ve dünya işleri ayrımı yapılmıştır, ama bu yanlıştır. Her iş dünyada

² Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 13.

³ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 1.

⁴ Cemâl el-Bennâ, *el-İslâm Dînun ve Ümmetün ve Leyse Dînen ve Devletên*,

⁵ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 130.

⁶ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 130.

⁷ Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar I-III*, 130.

⁸ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 130.

yapılır. Bu dünyada yapılan her işin ahirette karşılığı vardır.”⁹ İslam Dininin önerileri, emirleri ve nehiyleri dünya hayatında geçerlidir. “Din, önce insanın zihnini, sonra işini yönlendirmeye çalışır. Konusu insandır.”¹⁰, “Dinin, insanın bütün hareket ve işlerine ilim, sanat, düşünme ve ahlak olsun sürekli dinamizm, en iyiye yönelik yaptırım, teşvik gücü olduğu unutulmamalı ve ondan yararlanmalıdır.”¹¹

Bireyin harekete geçmesinde, üretiminin verimli olmasında, ahlaki davranışlarının olgunlaşmasında iman önemlidir. Böyle bir gücü görmezden gelemeyiz. İslam'ın din olarak laiklik ile uzlaşabileceği yönündeki yorum çok kıymetlidir. Bu konuda yapılması gereken “bireysel alan” ile “toplumsal alan” ayrımıdır. Çünkü Yüce Allah'ın muhatabı bireydir. Peygamberin dindeki konumu “elçidir”. Bu gerçeklik, Müslüman din kültürünün oluşum sürecinde göz önünde bulundurulmamıştır.

Atay Hocam, kitabının 20-23 sayfaları arasında çok önemli bir konuya değinmektedir. Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil'in, H.247/M.862 yılında Kelam İlmini; dolayısıyla İslam'da düşünmeyi, bilgisel tartışmayı yasakladığını belirtmektedir.¹² Bu yasaklama; Müslüman din kültürünün oluşum sürecinde “üçüncü kırılma noktasıdır.”¹³ “Karşı mihne dönemi” bu yasaklama ile başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu dönemde Müslümanlarda akla “suikast” yapılmıştır. Söz konusu dönemde el-Ğazâlî gibi bir Müslüman alim, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofları, İslam düşmanı ve dinsiz filozoflar olarak tanıtmakta başarılı olmuştur. “Dokuz yüz yıldır İslam dünyasında felsefe ve akıl düşmanlığı sürmektedir.”¹⁴

İstanbul'un fethedilmesinden sonra başlayan “yeniçağ”, İstanbul'da Osmanlılar tarafından başlatılmadı. İstanbul'da olan Bizans bilginleri İtalya'ya göç ettiler ve gider gitmez; on beşinci asırda yeniliğe başladılar.¹⁵

Tokatlı Lütfü'yü 1494 yılında felsefe bildiği için devlet öldürdü. Endülüs'te felsefeci İbn Bacce de felsefeci olduğundan devletçe öldürülmüştür.¹⁶

⁹ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 131.

¹⁰ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 131.

¹¹ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 132.

¹² Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 21.

¹³ Müslüman geleneğinde yaşanan kırılma noktaları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, 145-191.

¹⁴ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 21.

¹⁵ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 164.

¹⁶ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 21.

Bunları belirttikten sonra Atay Hoca, Müslüman milletleri; siyasi, iktisadi, sosyal, teknik ve ahlaki açılardan bugünkü az gelişmiş duruma düşüren üç sınıfın olduğunu açıklamaktadır. Bunlardan birinci sınıfın Müslüman siyasiler, ikinci sınıfın cahil halk, üçüncü sınıfın ise yetersiz ve yeteneksiz din öğreticileri olduğunu bildirmektedir.¹⁷ Siyasilerin halk öğretimine önem vermediklerini açıklayan Atay Hoca; “yöneticiler yönetilen halkın daha bilgin, akıllı olmasını istemezler ki, insanlar yanlışlarını anlamasınlar”¹⁸ tespitinde bulunmaktadır. Bu çok önemli bir tespittir.

Atay Hocaya göre, Hz. Muhammed’e Yüce Allah’ın gönderdiği iman değil Kur’an’dır. Kur’an fiziki bir varlık olarak ilmin konusudur. “Bilimde yanlış olmaz, olursa onu herkes anlar. İmanda yanlış olursa onu Tanrı’dan başkası anlamaz.”¹⁹ Bu nedenle iman bilgiye dayanmak zorundadır. İman öznedir, ilim nesnedir. Bir iman başka bir imanla düzeltilemez. Yani “iman, imanın doğruluk ölçüsü olamaz. İman ilme dayanırsa, imanın doğruluk ölçüsü ilim olur ve ilim ile imandaki yanlış düzeltilir.”²⁰ Müslüman geleneğinde, özellikle “karşı mihne döneminde”,

İlme ve akla karşı iman öne alındığı için İslam’a bir sürü hurafeler, yanlış inançlar ve yanlış hükümler sokulmuştur. Hristiyanlardaki gibi önce inanılmış, sonra onun nazariyesi yapılmış, ilme uydurulmuştur. İlmi yanlışlıklar düzeltilmediğinden imandaki yanlışlıklar da düzeltilemez.²¹

İlk Müslümanlar zamanında otorite Kur’an ve akıl idi. Sonraları Kur’an ve akıl terk edildi.²²

Kısaca, bilgi imandan önce gelir. Kelamcılar, bilgiye dayalı imana “tahkiki iman” demektedirler.

Genelde geçmiş Müslüman alimlerin, günümüzde siyaset konusunda yazan ilahiyatçıların çoğunluğunun yaptığı bir hatayı, Atay Hocanın da yaptığını tespit ettim. Atay, Kur’an’î bir kavram olan “şura’yı kitabında siyasi alana tahsis ederek ele almıştır.²³ Başka bir eserinde şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Kur’an demokrasi kelimesi yerine “şura” kelimesini kullanıyor. Bu, danışma, müşavere, herkesin oyunu serbestçe ifade etmesi anlamına gelir ve çoğunluk esasına dayanır.”²⁴ Şura’yı dinin bir ilkesi olarak

¹⁷ Atay, *Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni*, 27.

¹⁸ Atay, *Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni*, 257.

¹⁹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni*, 27.

²⁰ Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*, 56.

²¹ Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*, 56.

²² Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*, 57.

²³ Atay, *Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni*, 28.

²⁴ Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*, 137.

görmek ile bu ilkeyi sadece siyasi alana tahsis etmek çok farklıdır. Şura, Müslüman bireyin işlerinde, alanında yetkin kişilerle görüş alış-verişinde bulunmasıdır. Önemli iş adamlarımızdan Vehbi Koç'un ilkesini, çalışanlarından biri şöyle anlatmaktadır:

Vehbi Koç, kendisini ilgilendiren her konuyu uzmanına mutlaka inceletir ve kişisel kararını bu bilgilerin ışığı altında veririrdi.²⁵

Koç kültüründe Vehbi Koç'tan kalma önemli bir alışkanlık vardır. Bir konuda inisiyatif almadan aramızda konuşur, enine boyuna konuyu araştırırdık.²⁶

Yazarın, şu tespitini de önemli buluyorum; "İş hayatım boyunca en önemli yatırımın insana yapılan yatırım olduğuna inandım."²⁷ Yanlış olan, şurayı siyasi alana tahsis etmektir. Doğru olan Müslüman bireyin yaşamın her alanında "şura" ilkesine uymasındır.

Hocam kitabında "fizikötesi varlıklar yalnızca varlık oldukları için duyularla bilinemezler, onlar ancak ve yalnız akılla anlaşılır ve bilinirler. İnsanda bulunan fizikötesi bir varlık olan akılla bilinirler ve varlıkları akılla anlaşılır."²⁸ yorumunda bulunmaktadır. Burada aklın fizikötesi bir varlık olduğu söylemi, tutarsızdır. Bana göre fiziki bir varlık olan aklın, fizikötesi varlıkları da bilme ve anlama kapasitesi vardır. Zaten konuya ilişkin yorumlarında da Atay Hoca, aklın bu gücüne değinmektedir.²⁹ O, dini konularda aklın kullanılmasının kınanmasının sonucunda "İslam'da en önemli sapma Tanrı inancındaki tartışmalarda olmuştur."³⁰ değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu çok önemli bir tespittir. Şu dört tasavvurdan herhangi birinde yapılan yanlışlık, diğer üçünü de olumsuz etkiler. Bu tasavvurlar şunlardır: a) Allah tasavvuru, b) Peygamber tasavvuru, c) Kur'an tasavvuru, d) İnsan tasavvuru. Yani Kur'an tasavvuru bozuk olanın ne Tanrı tasavvuru ne Peygamber tasavvuru ne de insan tasavvuru doğru olabilir.

Yüce Allah, "insanı kendine muhatap yaratmış ve onunla ilişki kurmuştur."³¹ Kelama dayalı bu ilişkinin somut göstergesi de Kur'an'dır. Yani Kur'an Yüce Allah'ın sözlü ve aynı zamanda yazılı bildirisidir.³² "İnsan

²⁵ Cengiz Solakoğlu, *Koç'ta 38 Yıl: Anadolu'dan Anılara*, 130.

²⁶ Solakoğlu, *Koç'ta 38 Yıl: Anadolu'dan Anılara*, 142.

²⁷ Solakoğlu, *Koç'ta 38 Yıl: Anadolu'dan Anılara*, 156.

²⁸ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 37.

²⁹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 37-42.

³⁰ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 46.

³¹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 47.

³² Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 66.

amaçtır. Kur'an insan içindir. İnsan Kur'an için değildir.”³³ Yüce Allah'ın muhatabı, insanın aklıdır. Atay Hoca, kitabında aklın dindeki konumu konusunda üç alimin görüşlerine yer vermiştir. Bunlar; ilk kelamcılardan Ebu Osman Amr b.Bahr el-Cahiz'in, “Akıl, Tanrı'nın vekilidir”, Cemâl el-Bennâ'nın “Akıl, Tanrı'dan bir vahiydir.” Hüseyin Atay'ın “Akıl, Tanrı'nın okunmayan (sözsüz) vahiydir.”³⁴ tanımlarıdır. Cemâl el-Bennâ'nın ve Atay Hoca'nın aklın sözsüz vahiy olduğu yolundaki değerlendirmelerine katılıyorum. Zira söz konusu iki yaklaşım, geleneğimizde Hadis ve Sünnetin kaynağı olarak da görülen ve Kur'an vahyini değersizleştiren *vahy-i gayr-i metlûv* görüşünün nasıl bir zeminde ele alınması gerektiğini bize göstermektedir. Yani *vahy-i gayri metlûv*, akıldır.

Hadis ve Sünnetin de Kur'an gibi vahiy olduğunu ileri süren bazı yazarlar, “Sünnetin bir kısmı vahiy Meleği Cebrail tarafından gelen açık bir vahiydedir. Bir kısmı da ilham ve kalbe ilka yoluyla. Diğer bir kısmı ise Peygamber'in içtihadına dayanır”³⁵ görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu iddia sahiplerine göre, “Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır.”³⁶ Bu durum karşımıza şu soruları çıkarmaktadır:

Eğer Kur'an'ın esaslarını uygulamak için, Kur'an'ın dışında ayrıca vahye ihtiyaç varsa, bu keyfiyeti peygamber ile sınırlamak mümkün müdür? Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyeceğine göre,³⁷ ondan sonra Kur'an uygulanmayacak mıdır? Açıktır ki Peygamber'den sonra vahiy gelmesini Kur'an reddetmektedir.³⁸

Fakat yukarıdaki anlayıştan, “peygamberden sonra Kur'anî esasların uygulanması mümkün değildir. Ya da Kur'an evrensel değildir, neticesi ortaya çıkmaktadır.”³⁹ Görülüyor ki, söz konusu sonucu ne aklı selim ne de Kur'an kabul eder.

Sünneti, Hz. Peygamber'in modeli olmaktan çıkartarak, Kur'an'ın yanına Kur'an gibi bir kaynak durumuna yükselten yaklaşım, Kur'anî ilkeleri yerelliğe zorlamaktadır. Müslüman bireylerin din konusundaki sorunlarını, peygamber dönemine giderek mi yoksa Kur'an'a gidip Hz. Peygamber'in uygulamalarını da örnek alarak mı çözmeye çalışacağız? Bu ikilem karşısında tercihimizi yapmak durumundayız. “Hz. Peygamber'in Kur'an'ın belirttimediği

³³ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 58.

³⁴ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 63.

³⁵ Muhammed Ebu Şehbe. *Sünnet Müdafası*, 1/37-38.

³⁶ Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafası*, 1/51.

³⁷ 33/Ahzab:40.

³⁸ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 66.

³⁹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 66.

hususlarda kural koyması bizim de Kur'an'ın belirtmediği hususlarda Kur'an'ın esprisine aykırı olmayacak şekilde kural koyma yetkimizi gösteren örnektir."⁴⁰

Hz. Peygamber, Kur'an'ı uygularken içtihat yapmıştır. Onun bazı içtihatlarında yanlış olduğunu bizzat Kur'an belirtmektedir.⁴¹ Kur'an'da Hz. Peygamber'i ikaz eden ayetler hem onun yanlış yapabileceğini vurgulamakta hem de vahyin dışında, peygamberin kendi görüşü ile hareket ettiğini ortaya koymaktadır.⁴²

Hz. Peygamber'in bilgi kaynaklarını şöyle sıralayabiliriz; a) Yaşadığı toplumun bilgi birikimi,⁴³ b) Peygamberin akli ve tecrübesi, c) Allah'ın kendisine gönderdiği vahiy, yani Kur'an.

Kur'an Allah'ın mesajıdır ve Peygamber Kur'an'a uymak zorundadır.⁴⁴ Müslümanlar da Kur'an'a uymak zorundadırlar.⁴⁵ İşte Peygamber, "bu Kur'an'ı akli, tecrübesi ve kültürü doğrultusunda uygulamıştır."⁴⁶ Hocamın şu tespitini de önemli buluyorum "Hz. Muhammed Kur'an'ı uyguluyordu. Ondan sonra gelenler Arap geleneklerini uygulayıp Kur'an'ı ihmal ettiler."⁴⁷ Zira,

Hz. Peygamber dönemini ulaşılması gereken bir zirve değil, kendinden hareket edilmesi gereken bir taban olarak ele almamız bir zorunluluktur. Önce bu döneme ilişkin algıyı düzeltmemiz gerekir. Çünkü Müslümanın tarihi, İslam geldiği, yani Kur'an geldiği için daha iyiye giden bir tarih olmak zorundadır.⁴⁸

Câhiz'in, aklın Allah'ın vekili olduğu yolundaki görüşünün Kur'an'a uygun olmadığı kanısındayım. "Allah her şeyin vekilidir."⁴⁹ Ancak hiçbir şey Allah'ın vekili değildir. Yani hiçbir varlık Allah adına hareket edemez. Her varlık çeşidi kendi görevini yerine getirir.⁵⁰ Kitabının başka bir yerinde Atay Hocamın da Câhiz'in görüşüne katılarak aklın, Allah'ın vekili olduğunu benimsediğini⁵¹ görüyoruz.

⁴⁰ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 68.

⁴¹ 8/Enfal:67-68; 9/Tevbe:43; 10/Yunus:99; 33/Ahzab:37; 80/Abese:1-10; 11/Hud:12.

⁴² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 68.

⁴³ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/47-50.

⁴⁴ 4/Nisa:105; 7/A'raf:203; 10/Yunus:15 ve 109.

⁴⁵ 7/A'raf: 3; 39/Zümer:55; 25/Furkan: 30.

⁴⁶ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 81.

⁴⁷ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 192.

⁴⁸ Ahmet, Akbulut, "İslam Tarihi ve Kelam İlişkisi Üzerine," 22.

⁴⁹ 39/Zümer:62; 10/Yunus:108; 17/İsra: 54; 25/Furkan:43.

⁵⁰ Elçi ve Vekil kavramları için bkz: Ahmet Akbulut, "Vahiy," 170-176.

⁵¹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 87.

Atay Hocanın, “İslam Dininin iki kaynağı vardır. Akıl ve Kur’an.” yolundaki tespitini de sorunlu buluyorum. Çünkü akıl, dinin kaynaklarından biri değil, Yüce Allah’ın muhatabıdır. İslam Dininin yegâne kaynağı Kur’an’dır. Kur’an “okumak, yazılı olan bir kararı olduğu gibi bildirmek, duyurmaktır.”⁵² Hz. Muhammed (s.a.v) “Bize yazılı olan bir kitap bıraktı. Bu kitabı kendi yazmadı, kendisine Yüce Tanrı tarafından yazdırıldı. Öyle ise bu kitabın söyleyeni Tanrı, yazdıranı Tanrı, sözcüsü Hz. Muhammed’dir.”⁵³

Kur’an, Hz. Muhammed’den sonra “...artık tek konuşmacı olarak kalan kitabın kendisidir.”⁵⁴ Akıl ise bu Kur’an’ın anlayıcısı, yorumlayıcısı ve uygulayıcısıdır. “Kur’an yöntemlidir, öğreticidir, serpintilidir.”⁵⁵ “Kur’an’ın bütünü Kur’an’dır.”⁵⁶ “Kur’an Tanrı’nın kitabı olup, hiçbir kimsenin sözü ona karışmamıştır.”⁵⁷ “Kur’an’dan bir ayeti alıp, Kur’an’da böyledir, demek söylemi tam bir çıkmaza götürüyor.”⁵⁸ Kur’an’ı doğru anlamak için, onun kendine özgü yönteminin de bilincinde olmak gerekir.

Atay, 1995 yılında basılan Kur’an tercümesinin önsözünde şunların altını çizmektedir:⁵⁹

Kur’an-ı Kerim, Yüce Allah’ın insanlığa son sözlü mesajıdır. [...]

O, yalnız Müslümanların kitabı değil, tüm insanlara gönderilmiş Allah’ın bildirisi, yani insanın kitabıdır. [...]

Kur’an, Allah’ın her bir insana ayrı ayrı gönderdiği bir mektubudur. Her insan kendisine gelen bu mektubu, okuyup anlamak durumundadır. Onu anlamada vasita ve aracı yoktur. [...]

Kur’an-ı Kerim’in kendine özgü özel bir öğretim yöntemi vardır. Kur’an’ı herkes her zaman, her durumda okumaya ve anlamaya çalışacaktır. Çünkü Kur’an’ı okuyup anlamak farzdır. Kur’an’ı anlayan insan, önce kendini ve sonra Allah’ı taniyacak, din konusunda konuşanın doğru mu yanlış mı söylediğini de kavrayacaktır.⁶⁰

Kur’an okuyan Müslüman bireyin, aklını kullanma becerisi, algılama ve sorgulama yeteneği, bilgi birikimi, kültürel donanımı çok önemlidir. Her Müslüman birey Kur’an’dan kapasitesi oranında yararlanır. Bu nedenle Yüce

⁵² Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 76-77.

⁵³ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 78.

⁵⁴ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 78.

⁵⁵ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 272.

⁵⁶ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 233.

⁵⁷ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 47.

⁵⁸ Atay, Ben: Akıl ve Kur’an’ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam’ın Evreni, 44.

⁵⁹ Hüseyin Atay, Kur’an’ı Kerim ve Türkçe Anlamı.

⁶⁰ Atay, Kur’an’ı-Kerim ve Türkçe Anlamı.

Allah, Müslüman bireyden de aklını kullanmasını istemekte, "...aklını kullanmayanları kötülükleriyle baş başa bırakır."⁶¹ buyurmaktadır. Zaten Kur'an'ın amaçlarından biri de insana aklını doğru kullanmayı öğretmektir. Kur'an'ın insana akli ve bilimi önerdiğini belirten Atay Hoca, "İnsanın iki yol göstergesi vardır. Biri akıl, diğeri de Kur'an'dır."⁶² demektedir. Zaten kelimciler olarak, aklın yol göstericiliğini "Hidâyet-i Âmme", Kur'an'ın yol göstericiliğini de "Hidâyet-i Hasse" olarak tanımlarız.

Tanrı'nın dininin İslam, Kitabının Kur'an⁶³ olduğunu belirten Hüseyin Atay, kendine özgü bilim tanımı yapmaktadır. Ona göre "Kur'an, belgesi, tanığı, kanıtı olan ve doğuştan değil, beş duyu ile deneyimi ve algısı olan belgeliye bilim diyor."⁶⁴ Onun, Kur'an'ın gönderilme sebebini açıklarken yaptığı değerlendirme de oldukça önemlidir. Ona göre "Kur'an; savaşmaya, kavgaya, saldırganlık etmeye değil, bilim öğretmeye, düşünce üretmeye ve doğruluğa çağırmaya geldi."⁶⁵

Fikirlerine değer verdiği Cemâl el-Bennâ'nın bile yeri geldiğinde Felsefe ve Kelamı kötülediğini belirten Atay, Kur'an'ın anlaşılması noktasında ise "Kur'an, felsefe ve kelam bilinmeden ancak halk düzeyinde anlaşılır ki bu yeni bir anlayışa götürmez,"⁶⁶ yargısında bulunmaktadır. Hocamın şu tespitini de çok önemli buluyorum:

Gerçekten Kur'an Arapça olduğu halde Arapların ileri gelenlerinden olanlar bile onun ne dediğini, ne demek istediğini gereği gibi kavrayamadılar ve uzun zaman onu kabul edemediler. Ne var ki onu anlayanlar aleyhine verdikleri savaşımı kazandılar.⁶⁷

Yani, sonuçta anlayamayanlar egemen oldu. Bu anlamayanlar ve Kur'an'ın anlaşılmasını istemeyenler, günümüzde de dini alanda egemenliklerini sürdürmektedirler. Dinsel alandaki sorunları çözmek zorunda olan Müslüman aklın, Müslüman geleneğini sorgulayacak yerde, bu dini geleneği çözüm olarak görmesi ironidir. Yani, sorunların sebeplerini araştırma ihtiyacı duymamasıdır. İbret alınması gereken mazimizizin, geçmişe dönmeyi yücelten bir özleme dönüşmesidir.

Müslümanlar için ortak değer, Kur'an'ın önerdiği Müslümanlıktır. Kur'an'ın önerileri dışındakilere "din kültürü" olarak bakılmalıdır. İslam Dini

⁶¹ 10/Yunus:100.

⁶² Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 87.

⁶³ Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 90.

⁶⁴ Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 92.

⁶⁵ Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 97.

⁶⁶ Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 137.

⁶⁷ Atay, Ben: *Akl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 139.

Kur'an'dan ibarettir. Doğrusu Kur'an'ı anlama ve yorumlama biçimlerinin ortak değer olma imkânı yoktur. Her Müslüman neslin, İslam'ın ilkelerini geleneğin algılarından değil, Kur'an'da belirtilen olgulardan çıkartması gerekir. Kur'an'ın fiilen ve fiziken gönderilmiş bir mesaj olması da bunu gerektirmektedir. Ayrıca, Kur'an'dan hareketle nesiller, çağlar ve coğrafyalar arası "hayırda yarışın"⁶⁸ da temel alınması zorunludur.

"Kur'an'ın İslam'ı" veya "Kur'an'ın dini" kavramlarına yer veren Atay Hoca, bunları Hz. Peygamber'in hayatında uyguladığını belirterek şu yorumda bulunmaktadır: Bu uygulama "Hz. Muhammed'e Yüce Tanrı'dan vahiy gelmeye başladığı 610 tarihinden, Hz. Muhammed'in öldüğü 632 tarihine kadar devam eder."⁶⁹ Atay bu vurgusu ile Hz. Peygamberin bir beşer olarak Kur'an'ı uygulama tecrübesinin Müslümanlar tarafından örnek alınmasının gerekliliğini belirtmektedir. Sonraki nesiller Hz. Peygamberin örnekliliğini anlayamamışlardır.

Hz. Peygamber'in uygulamalarını "taklit" etmekle bu uygulamaları "örnek" almak çok farklıdır. Taklit, birinin yaptıklarını aynen yapmaya çalışmaktır. Örnek almak ise birinin yaptığını, yapanın amacını da gözeterek yapmaktır. Örneklilikte uygulamanın koşullarını da dikkate almak vardır. Hz. Peygamber'in uygulamaları Müslümanın tek örneği değil, ilk örneğidir. Bu durum anlaşıldığında, Hadis ve Sünnetin dindeki konumu konusunda uzlaşmamız da mümkün olacaktır.

Hüseyin Atay'ın "Kur'an İslam'ı" ya da "Kur'an'ın Dini" kavramsallaştırmalarına, Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın bir makalesinde yönelttiği eleştirilere değinmek gerekmektedir. Karaman Hocanın, 24.05.1998 tarihli *Yeni Şafak Gazetesi*'nde ve 25.05.1998 tarihli *Akit Gazetesi*'nde yayınlanan aynı makalesinde "Atay'ın İslam'ı" kavramı ile karşılaşırız. Atay Hocanın bu makaleye cevap verip vermediğini bilmiyorum. Onu yakından tanıyan birisi olarak cevap vermemiş olabileceğini zannediyorum. Çünkü Hüseyin Atay'a göre Müslüman geleneğinin din algısını benimseyen Karaman Hoca ve diğer gelenekçi alimler "Avam uleması" sayılmaktaydı. Buna rağmen Atay'ın muhatabının entelektüel Müslüman aydınlar olduğunu vurguladığına sık sık şahit oldum.

Söz konusu makalesinde Hayreddin Karaman'ın ileri sürdüğü iddialarına kısaca değinmek istiyorum: 1-Karaman, Atay Hoca'nın; medresenin din anlayışının İslam Dini olmadığını, bunun olsa olsa "ataların dini" olduğu

⁶⁸ 2/Bakara:148

⁶⁹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 99.

söylemini yanlış bulduğunu açıklamaktadır. Gelenekçi Müslüman bir alimin bu yargısına doğru olmasa da bir eleştiri olarak saygı duymak gerekir. Bilgideki yanlışlık, doğru bilgiyle düzeltilebilir. Ancak Atay'ın hakkında "Tanrısız, peygambersiz, amentüsüz bir İslam'dan söz ediyor" yargısı Kur'anî ilkelere aykırı olduğu gibi Atay hocaya yöneltilen mesnetsiz bir suçlamadır. Öyle anlaşılıyor ki Karaman Hoca, Atay Hoca'nın söz konusu söylemini bilgi düzleminde değil, iman düzleminde sorgulamaya çalışmıştır. İman ne bilgideki yanlışlığı düzeltebilir ne de başka bir imanı düzeltebilir. Ömrünü Kur'an'ın anlaşılmasına adanmış Müslüman bir alim nasıl bu şekilde suçlanabilir? Bu suçlama tarzı, Müslüman dini geleneğinde "Haricilikle" başlamıştır. Hariciler, kendilerinin siyasi görüşlerini benimsemeyen her Müslümanı "tekfir" etmişler, yani İslam Dininden çıktığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁰ Hz. Ali'yi bile tekfir etmişlerdi.

Aslında Haricilik, olaylara bakış açısı; yani bir zihniyettir. Bu zihniyet, Harici fırkası mensupları ile de sınırlı değildir. Hariciliği belli bir devre hasretmek yanlış değerlendirmeye olur. Bugün de Müslümanlar arasında aynı görüş ve kapasitede insanlar bulunmaktadır. Genelde bunlar, İslam'a rağmen İslam için mücadele etmektedirler.⁷¹

Din ile siyaset ve iktidar arasında olması gereken uzaklık ortadan kalktığında, dinin ahlaki değer üretmesi de söz konusu olamaz. Siyasi değerler, ahlaki değerlere dönüşür. Bu durumda da siyaset ve siyasetçiye yöneltilmesi gereken eleştiriler dine yönelir.

Siyaset güç merkezli olduğu için dinin doğası ile çatışmaktadır. Din, siyasi gücün tarafına geçtiğinde ise, siyasetin ve iktidarın yanlışlarının da savunucusu ve meşrulaştırıcısı konumuna evrilmektedir. Bu nedenle Müslüman dini geleneğinde din ile iktidar ve siyaset ilişkisi hem teorik hem de pratik açılardan yeniden sorgulanmalıdır.

Müslüman siyasal zihninde "dualite", yani ikirciklik de çözülmesi gereken çok önemli bir sorun olarak durmaktadır. Bu zihinsel algıda muhalefet; kötüdür, haindir ve ötekidir. Muhalefeti ötekileştirme anlayışı, bir siyasi hareket olan "Haricilik" ile başlamış, zamanla tüm Müslümanların düşüncelerine egemen olmuştur. Bu düşünceye göre, muhalefete karşı ahlaki olmak da gerekmez. Daha doğrusu, bu geleneksel siyasal zihin, İslam Dinini bir itaat ve biat kültürüne indirgeyerek, Müslüman ahlaki değerlerin üretilmesini ve yaşanmasını da ötelemiştir.

⁷⁰ Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi," 331-348.

⁷¹ Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi," 345.

Yüce Allah'ı, O'nun elçilerini ve ahireti kabul etmeyen biri Müslüman olabilir mi? Atay Hoca medrese eğitimi de görmüş ve o konuda kitap da yazmış bir alim olarak, medreseler ve medrese eğitimi konusunda söyledikleri önemli tespitlerdir. Doğrusu medresenin temsil ettiği din anlayışı, Müslüman zihnin gelişmesini değil, geçmişe öykünen ve ilmin yerine imanı koyan bir zihnin oluşmasına yöneliktir. Medrese eğitimi daha iyi bulan bakış açısı, dini düşüncenin gelişmesini değil, gelişmemesini yani donukluğunu geliştirir.

2-Karaman Hoca, Medrese İslam'ının 1100 seneden önceki fikir ve yorumlara dayandığını, onların kaynaklarının da Kur'an ve Sünnetin ışığında işletilen akıl olduğunu ileri sürmektedir. Bu doğrultuda, İslam dininin yegâne kaynağının Kur'an olduğunu söyleyen Hüseyin Atay'ı da konuyu saptırmakla suçlamaktadır. İslam Dininin yegâne kaynağının Kur'an olduğunu ve Kur'an'ın ışığında aklımızı kullanmamız gerektiğini belirten Hüseyin Atay'ın, bu yaklaşımı niçin konuyu saptırmak oluyor? Söz konusu söylemde bir tespit var. Bu tespitin neresi yanlış? Müslüman gelenek din alanında ölçüleri çoğaltmıştır. Doğrusu Hüseyin Atay da bu olguya dikkat çekmiştir. Yüce Allah'ın bizden uymamızı istediği yalnız Kur'an'dır. Gerçek şu ki, her bir Müslüman Yüce Allah'ın muhatabıdır ve Kur'an'dan sorumludur. İmanımızın bilgiye dayanması gerektiğini, doğru bilgiye dayanan imanın "tahkiki iman" olabileceğini bilmemiz gerekir. Geçmişlerini "taklit" edenlere bir Kur'an kavramı olan "atalar dini"nden olduklarını söyleme hakkımız olduğu kanısındayım. Atalarımız Müslüman oldukları için, onları taklit etmek meşru olabilir mi? Ben de bu durumu anlayamıyorum. Böyle bir haksızlık ve hadsizlik, Müslümanların dini sorunlarına çözüm üretmeye çalışan Müslüman müçtehit bir alime yapılmamalıydı.

3-Hüseyin Atay'ın, "1100 seneden beri İslam Dünyasında fikir düşmanlığı ve durgunluğu olduğu tespiti isabetli değildir." yorumunda bulunan Hayreddin Karaman'ın bu yargısı da doğru değildir. Abbasi Halifesi Mütevekkil'in, H.247/ M.862 yılında Kelam İlmini yasaklamasından sonra, Müslüman dünyada Kelam, Felsefe ve akıl düşmanlığının başladığını belirten Hüseyin Atay, "karşı mihne döneminde" Kur'an'ın yerine Sünnet ve Hadisin konduğuna dikkat çekmektedir. Bu dönemde ideal Müslümanın aklını kullanan değil, aklını kullanmayan kişi olduğu yolunda söylemler geliştirildi. Gerçek o ki, bir insanın Müslüman olması için aklını yüzde yirmi beş kullanması yeterliyse, Kur'an'ın önerdiği ilkeler doğrultusunda kendini geliştirmesi için, aklını yüzde yüz kullanması gereklidir. Çünkü Kur'an'ın

emri aklın doğru kullanılmasıdır. Aklını doğru kullanan Müslüman, Kur'an'ın dışında rehber, *mehdi*, *mürşid* aramaz.

İlahiyatçılar olarak bizim görevimiz, Müslümanlara *müstakim* mümin olmanın yolunu Kur'ani ilkelerden hareketle göstermektir. Zaten Kur'an'ın bizlere önerisi de budur⁷². *Süfehâ* bir Kur'an kavramıdır. Birçok ayette aklı olduğu halde aklını doğru kullanmayanlara “beyinsizler” yani *süfehâ* denmektedir.⁷³ Taklit eden kişi Müslüman olunca, “atalar dinine uymuş” olmuyor mu?⁷⁴ Kur'an'ın ayetleri niçin Müslümanı ilgilendirmiyor? Bu ikircikli düşünce biçiminden kurtulmanın yolunu bulmak zorundayız.

4-Hayreddin Karaman'ın, “Batıyı da bu durgunluktan kurtaran -önemli bir kısmı 1100 sene içinde yaşamış bulunan- İslam düşünürleridir.”⁷⁵ söylemini de ilginç buluyorum. Müslüman alimlerin zihinlerini dahi açamayanlar, Müslüman olmayanların ufkunu açabiliyor, öyle mi? Osmanlılarda 1774'de başlayan “batılılaşma”, yani batılı değerleri benimseme serüvenini henüz sonuçlandıramamış bir milletin çocukları olarak bu tür tespitleri hayretle karşılıyorum. Hüseyin Atay, Müslüman zihni açmanın ve geliştirmenin bilincinde olan bir alimdi. Müslümanların, akıllarını kullanmaya öncelik vermeden, dini düşüncelerinde yenilenmeyi sağlayamayacaklarını vurguluyordu. Yaşamın akışında olup, kendilerini yaşamın koşullarına göre yenilemeyenlerin, yenilmeye mahkûm olduklarını belirtiyordu.

5- Karaman Hoca'nın, “Bugün Türkiye'nin içinde bulunduğu geri durumdan hangi İslam olursa olsun “İslam'ı” sorumlu tutmak insafsızlıktır.” yargısını da sorgulamak zorundayız. Her şeyden önce Atay Hoca, söz konusu durumdan İslam'ı ve Kur'an'ı değil, Müslüman zihni ve Müslüman geleneğimizi sorumlu tutuyordu. Atay, geleneğin faturasının Kur'an'a ve İslam'a kesilmesine karşıdır. Doğrusu geleneğin sorgulanmasına karşı olanlar ya da sorgulamayanlar söz konusu “insafsızlığın” kaynağıdır. Elli yılı aşkın bir süreçte; lisans öğrencisi, araştırma görevlisi, yardımcı doçent, doçent ve profesör olarak hocamın yakınında bulundum. Atay Hocanın, Kur'an'a ve İslam'a yaklaşımını gözlemladım. Hüseyin Atay'ın, fakihlerin, hadisçilerin, kelamcılarının İslam ve Kur'an yaklaşımını yanlış bulduğuna şahit oldum. Geçmiş alimlerimizin çoğunluğunun yanlış, Kur'an'ı parçacı anlamış olmalarıdır. Atay Hoca'ya göre, onlar Kur'an'ın tamamının Kur'an

⁷² 10/Yunus:100; 8/Enfal:22; 29/Ankebut:43.

⁷³ 2/Bakara:13 ve 142; 6/Enâm:140; 7/A'raf:66-67; 72/Cin:4.

⁷⁴ 17/İsra:36.

⁷⁵ Hayreddin Karaman, “Atay'ın İslam'ı”, Yeni Şafak Gazetesi. (24.05.1998)

olduğunu kavrayamadılar. Zaman zaman özeleştiride de bulunurdu. Bir ayetin yorumunda bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Oysa, Kur’an’ı yedi kere tercüme ettim, hiç farkında olmadım.”⁷⁶ Bazı ayetleri altmış yıl sonra anladığını belirterek, sorunun kaynağının geçmiş alimleri taklit edenler olduğuna dikkat çekerdi.

Karşı mihne döneminde alimlerimizin ilmi değil, imanı önceledikleri için geleneğin yanlışlarını referans aldıklarını ifade ederdi. Hocama göre doğru olan, ilmi incelemektir. İlimdeki yanlış herkes anlar, imandaki yanlış ise ancak Yüce Allah bilir. Geleneksel Müslüman zihin “imanı kurtarma” kaygısının yerine ilim üretme ilkesini egemen kılabilseydi, Müslüman dini düşüncesi donuklaşmazdı. Müslüman dini geleneğinin yanlışlarının sorumluluğunun İslam’a ve Kur’an’a çıkarılmasının büyük bir haksızlık olduğunu Atay Hoca da her zaman belirtmiştir. Dinin kaynaklarının akıl ve Kur’an olduğunu söylerken de söz konusu haksızlığa karşı çıkmıştır.

6- Hayreddin Karaman’ın “Atay’ın beğenmediği Medrese İslam’ı, kendi İslam’ına nispetle Kur’an’a daha uygundur.” yargısını da sorgulamamız gerekmektedir. Yazar, Atay’ın yazdığı *Kur’an’dan Önergeler* kitabını da eleştirilerine konu etmektedir. Atay Hoca kendisini, Müslüman olarak tanımlayan kişinin söz eylem uyumunu test etmesi ve davranışlarının İslam’ın ilkelerine uygun olup olmadığına dair bir farkındalık oluşturması için bu eserinde 134 sorudan ibaret bir test geliştirmiştir. Hayrettin Karaman eleştirisinin gerekçesinde Allah’a, Peygamber’e, ahirete ve Kur’an’a inanmayan bir kimsenin de Atay’a göre -soruların yüzde yetmiş beşini evet şeklinde doldurarak- orta bir Müslüman olabileceğini belirtmektedir. Karaman Hoca’nın bu değerlendirmesini anlamak mümkün değildir.

Atay Hoca’nın anketi iman üzerine değil, davranış üzerinedir. Öncelikle böyle bir karşılaştırma yanlıştır. Hiçbir kimsenin elinde “imanometre” yoktur ki imanı ölçebilsin. İnsanların davranışlarının genelde imanları doğrultusunda gerçekleştiği varsayılmaktadır. Buna rağmen insanın yanlış davranışlarını esas alarak, imanları konusunda yargıda bulunmak yanlıştır. Sünni gelenek bile bunu kabul etmez. Davranışın iman sonucudur değil, parçası olduğu algısı Haricilikle başlamış ve tüm Müslümanlara bulaşmıştır. Hüseyin Atay, iman beş ilkesine; yani Allah’a, Kitaplarına, Meleklerine, Peygamberlerine ve ahirete iman önemini doktora tezinde Kur’an’dan hareketle ortaya koymuştur⁷⁷. Geleneğimizin Kur’an’a rağmen iman

⁷⁶ Hüseyin Atay, “Ehlu’d-Diraye Ehlu’r-Rivaye” 69.

⁷⁷ Bkz: Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre İman Esasları*.

esaslarından saydığı “kadere imanın” Kur'an'da olmadığını belirtmiştir. Bana göre de kader imanın konusu değil, ilmin konusudur. Kamer Suresi'nin 49.ayeti Kur'an'ın kader konusuna yaklaşımını özetlemektedir. “Şüphesiz Biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır.” Atay Hoca'nın da amacı Kur'an'ın önerdiği davranışları Müslümanların gündemine taşımaktır.

“Medrese İslam'ı”, “Atay İslam'ı”, “Karaman İslam'ı”, “Akbulut İslam'ı” gibi kavramlaştırmaları da doğru bulmuyorum. İslam, Allah'ın gönderdiği dinin adıdır. Müslümanlık ise Yüce Allah'ın gönderdiği Kur'an'dan Müslümanların anladıkları dindir. Yani Müslümanlık kul yapımı bir dindir. Bizim sorguladığımız ve düzeltmeye çalıştığımız Müslümanlıktır. Hüseyin Atay, medrese Müslümanlığının Kur'an'ın önerdiği ilkelere yabancılaştığını haklı olarak belirtmektedir. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* adlı kitabında medrese eğitimi enine boyuna incelemiştir⁷⁸. Medrese eğitimi konusunda bir başka soruna da değinmektedir.

1776 yılında devlet medreseyi ihmal etti, savsakladı ve onu halka bıraktı, daha doğrusu halkla beraber kendi haline bıraktı. Bu suretle millet ile devlet ayrılmaya ve birbirlerine yabancılaşmaya başladı. Devlet, medresenin karşısına modern ilimleri okutan okullar açtı.⁷⁹

Bu ikili eğitim sistemi 1924 yılına kadar sürdü.

Medreselerde müspet ilimlere ve felsefeye yer verilmeyişini büyük bir eksiklik olarak değerlendiren Hüseyin Atay'ın, medrese eğitimi ve onun din algısını yetersiz bulmasında niçin yanlışlık olsun? Gerçek o ki, Atay Hoca'nın anladığı Müslümanlık; Hayreddin Karaman'ın anladığı din algısından da medresenin din anlayışından da Kur'an'ın önerilerine daha uygundur. Zira “...Bu Kur'an bana vahiy olundu ki, onunla sizi ve ulaştığı herkesi uyarayım...”⁸⁰ ayeti Hz. Muhammed'in görevinin, Kur'anî mesajı alenen tebliğden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır.⁸¹ Elçi kendisine ait olmayan bir şeyi başkasına ileten kişi olduğuna göre Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ı esas almak gerekmektedir. Yüce Allah'ın önerisi de budur. Atay'ın Müslümanlık anlayışının temelinde de Yüce Allah tarafından peygamberimize gönderilen Kur'an Mesajı bulunmaktadır.

7- Akli, vahyin önüne geçirmenin metodolojik bir hata olduğunu ileri süren Karaman Hoca, bu yöntemin Kur'an'a aykırı olduğunu söylemektedir.

⁷⁸ Bkz: Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*.

⁷⁹ Hüseyin Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, 99.

⁸⁰ 6/En'am:19.

⁸¹ 3/Âl-i İmrân:20; 5/Maide:92 ve 99; 16/Nahl:35; 24/Nur:54; 29/Ankebut:18; 36/Yasin:17; 64/Teğabun:12.

Şüphesiz bu aykırılık Atay Hoca'nın anladığı Kur'an'a değil, Karaman Hoca'nın anladığı Kur'an'a aykırılıktır. Akıl, Yüce Allah'ın insana verdiği en önemli nimettir. İnsanı sorumlu kılan bu güç, vahyin de muhatabıdır. Muhatap ortadan kalkarsa vahyin de anlamı kalmaz. Atay Hoca'ya göre, Kur'an aklın yerine geçmesi için değil, akla yardımcı olması için gönderilmiştir.⁸² "Akıl önce, Kur'an sonra verilmiştir. Kur'an, aklın yetkisine ve anlayışına bırakılmıştır. Akıl, Kur'an'ı evrensel, zaman ve yer aşımıyla anlayacaktır."⁸³ "Kur'an, bunun için her zaman ve mekânın din kitabıdır."⁸⁴ Hüseyin Atay, Müslüman dünyada din konusunda üç temel yaklaşımın olduğunu belirterek; bunların "halkın dini, ulemanın dini ve Kur'an'ın dini" olduklarını açıklamaktadır.

Halkın dini, ulemanın dininin bir kısmına uyar, bir kısmına ters düşer. Ulemanın dini, bir kısmı Kur'an'a uyar, bir kısmı uymaz. Kur'an'ın dini akla, ilme uyar ve duruma çözüm getirme potansiyeli bulunmaktadır.⁸⁵

Müslümanlar için gerekli olan Kur'an'ın önerdiği Müslümanlıktır. İslam Dini Kur'an'dan ibarettir. Kur'an'ı anlama ve yorumlama biçimlerinin ise ortak değer olma imkânı yoktur. Her Müslüman neslin, İslam'ın ilkelerini geleneğin algılarından değil, Kur'an'da belirtilen olgulardan çıkarması gerekir. Kur'an-ı Kerim'in fiilen ve fiziken gönderilmiş bir kitap olması da bunu gerektirmektedir. Hüseyin Atay'ın akli önceleyen yaklaşımının, geleneğimizin akıl anlayışından da Hayreddin Karaman'ın akıl anlayışından da Kur'an'a daha uygun olduğu görülmektedir. Müslüman akıl, özellikle İslam Dini konusunda cehaletten kaynaklanan önyargılar ile kuşatılmıştır. Kur'an'a rağmen bilgi sahibi olmadan iman sahibi olmanın yüceltilmesi yörünge değişikliğine neden olmuştur.

"Kur'an'a göre Müslüman olmaya özenen kimseyi çalışmaya çağırıyorum."⁸⁶ davetinde bulunan Atay Hoca, "Kur'an'ı eskilerin anlayışından kurtarmamız"⁸⁷ gerektiğini belirtmektedir. Hocamın bu tespitinin de önemli olduğu kanısındayım. "Kur'an, bilimin beş duyuya dayanmasını önerdiğinden"⁸⁸ hareketle Atay Hoca, "Kur'an'ın bir bilim kitabı"⁸⁹ olduğunu iddia etmektedir. Hocamın, Kur'an'ı bilim kitabı olarak

⁸² Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 65.

⁸³ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 67.

⁸⁴ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 136.

⁸⁵ Hüseyin Atay, "Geçmiş Zihnin Parangasıdır," *Milliyet Gazetesi: Ramazan İlavesi*, (3.11.2004); Ayrıca

bkz: Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 327-328.

⁸⁶ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 98.

⁸⁷ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 98.

⁸⁸ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 101.

⁸⁹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 104-105.

nitelemesini doğru bulmuyorum. Kur'an'a bizim bir isim vermemiz gerekirse "Ahlak Kitabı" olarak adlandırmamızın daha uygun olacağını düşünüyorum. Kur'an bir bilim kitabı değil, bilimi emreden, öneren ve önceleyen bir kitaptır. "Kur'an'ın bütün amacı insanın mutlu, sağlıklı ve güçlü olmasıdır."⁹⁰

Hicri ikinci yüzyılda hadis uydurma hareketlerinin hızlandığını açıklayan Hüseyin Atay, bu sırada Müslüman dünyada iki düşünce akımının ortaya çıktığını, bunlardan birinin "akılcılar"(*Ehlu'd-Dirâye*), diğerinin ise "lakırdıcılar"(*Ehlu'r-Rivâye*) olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Bu sırada özellikle rivayetçiler üretimlerini çok artırdılar. Hicri üçüncü asrın ortalarında da her tarafa egemen oldular. Kelam İlmi ve Felsefe yasaklandı. Bundan sonra "bütün İslami ilimler uydurma hadislerle doldu. Hadis biliminin çoğu uydurmadır. Tefsir öyle, Kelam İlmi öyle, Fıkıh baştan aşağı, Tasavvuf da öyle."⁹² Atay Hocama göre; "Meşhur İbn Teymiye, "rivayet dindir" demekle Kur'an'ı ve akılı sildi süpürdü."⁹³

Hüseyin Atay'a göre,

Bin yüz elli yıl içinde İslam'da bütün olumsuzlukların nedeni rivayetçilerdir. Yalnız şunu vurgulamak gereklidir. Bu rivayetçilerin dört bölük olduğu iyi bilinmelidir. Birinci sırada başlayan rivayetçi hadisçiler, ikinci sırada Tanrı'dan rivayet etmeye başlayan sofular, üçüncü sırada hocalarından rivayet etmeye başlayan fıkıhçılar ve dördüncü sırada imamlarından taklitleri rivayet eden kelamcılardır. Bugünkü İslam dünyası bu dört rivayetçi bölük ile sıklıdan sıkıya sanki akılı kullanmamakla görevlidir.⁹⁴

Tarihçilerin, hadisçilerden daha güvenilir olduklarını belirten Atay Hoca, "hadisçiler, kendilerinin tarihçilerden daha doğru yazdıklarını iddia ederler ki buna güvenmemek gerekir"⁹⁵ uyarısında bulunmaktadır. Bu yaklaşımı teyit eden örneklerle araştırmalarımda ben de karşılaştım. Bunlardan biri Benî Sâide'de olayında Hz. Ebu Bekir'in Kureyşlinin hilafete daha layık olduğuna ilişkin ileri sürdüğü delillerin tarih kaynaklarımızda da yer almasıdır.⁹⁶ Bu deliller şunlardır: 1- "Biz muhacirler, Ensar'dan önce Müslüman olduk". 2- "Biz, Hz. Peygamber'in aşiretindeniz". 3- "Araplar Kureyşlilerden başkasına itaat etmez." Tarihçilerimiz bu argümanları Hz.

⁹⁰ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 112.

⁹¹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 126.

⁹² Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 128.

⁹³ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 129.

⁹⁴ Hüseyin Atay, "Ehlu'd-Diraye-Ehlu'r-Rivaye," 86.

⁹⁵ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 131.

⁹⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 54-83.

Ebu Bekir'in kişisel görüşleri olarak nakletmişlerdir. "Ancak söz konusu deliller, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e atfen hadislere dönüşmüşlerdir. Bu çok önemli bir konudur... Böylece başlangıçta hadisçiliğin nasıl doğduğunu da hadisçilerden değil, tarihçilerden öğrenebiliyoruz."⁹⁷ Siyasi söylemlerin dinsel söylemlere dönüşmesi hem sorunları çözmeyenleri saptamamızı hem de onları sorgulamamızı engellemektedir.

el-Ğazâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı *tekfir* etmesinin yalnız kendi şahsı ile sınırlı kalmadığını belirten Hüseyin Atay, birçok Müslüman tarihçinin de İbn Sînâ'yı *tekfir* ettiğine değinmektedir.⁹⁸ Türk asıllı bir tarihçi olan Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî'nin,

İbn Sina harika bir zekaya sahipti, aklın peşinden gidip Hz. Muhammed'e muhalefet etmiş İslam filozoflarının revidir...hadisten bir şey rivayet ettiğini bilmiyorum, rivayet etseydi bile kendisinden bunları nakletmek helal olmazdı. Zira felsefe meşreplidir, sapıktır.⁹⁹

dediğini belirtmektedir.

Zehabî'nin söz konusu yargısı ilginçtir. Yargısında hem aklını kullananın Hz. Muhammed'e muhalefet ettiğini hem de Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisleri sorgulamanın Peygamber'e muhalefet etmek olduğunu ifade etmektedir. Gerçek şu ki, aklını doğru kullanan Müslümanın; Yüce Allah'ın elçisi adına ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'den 150 yıl sonra yazılı belgeye dönüşen hadisleri sorgulamak zorunda olmasıdır. Bu sorgulama aynı zamanda, Müslüman alimin dini görevidir. Müslüman insan, Hz. Muhammed'in "alenen tebliğ ettiği" haberi olan Kur'an'a muhalefet edemez. Şartlanmış akıl düşmanları bu gerçeği anlamaktan bile acizdirler.

İbn Ruşd, Hıccâzâde, Ali Tūsî, İbn Kemal Paşazâde gibi alimlerin, el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* konusunda yazdıkları eserlerinde; el-Ğazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'yı *tekfir* etmesini kınamadıklarını¹⁰⁰ belirten Atay Hoca, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem ilmi ahlaka hem İslam'ın ilmi ahlakına aykırı bir şekilde *tekfir* edilmesine göz yumarak onlar da bu durumu desteklemişlerdir, demektedir. Ayrıca bilerek veya bilmeyerek felsefenin ve kelamın haram olduğuna fetva vererek; İslam dünyasında felsefe ve kelam düşmanlığının bütün şiddetiyle günümüze kadar¹⁰¹ devam etmesine de katkı sunduklarını açıklamaktadır. Gerçek şu ki, "karşı mihne döneminde" dini söylemde

⁹⁷ Akbulut, "İslam Tarihi ve Kelam İlişkisi Üzerine," 16-17.

⁹⁸ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 156-159.

⁹⁹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 167-168.

¹⁰⁰ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 168.

¹⁰¹ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 160.

hadislerin Kur'an'ın önüne geçmesi; dini, sermayesi yalan, müşterisi cahil insan olan bir kuruma dönüştürdü.

Müslüman bir “düşünür ve müçtehit” olarak Hüseyin Atay'ın gündeminde eğitim ve öğretimin önemli bir yeri vardır. Ona göre; fizik, kimya ve matematik nasıl müspet bilimlerin ortak dersleri ise bir sosyal bilim olan ilahiyat alanının da ortak dersleri “felsefe, kelim, mantık”¹⁰² olmalıdır. Hocam, bu üç dersin, müspet bilimler için de geçerli olduğunu düşünmektedir.¹⁰³ Büyük filozofların matematikçi olduklarını unutmamak gerekir. İnsanların zihinlerini açan ve onları medenileştiren bilimlerin sosyal bilimler olduğuna, sosyal bilimler içinde ilahiyat alanının da önceliğine dikkat çeken Atay Hoca, ülkelerin ve milletlerin gelişmesinde sosyal bilimlerdeki ilerlemelerin önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Atay Hoca, sosyal bilimlerin önemine ilişkin bir anekdota yer vermektedir: A.B.D.'nin Boston kentinde bulunan “Massachusetts Institute of Technology (M.I.T) Üniversitesinde bir talebe, bilgisayar dersini veren profesöre şöyle bir soru soruyor: “Bir yamyam bilgisayar kullanmasını bilirse medeni olur mu”? Hoca yanıt olarak, “Bilgisayar kullanan bir yamyam olur” der.”¹⁰⁴ Bu anekdot ile Hocam, teknik bilgilerin nötr olduğunu belirtmiştir. Geleneksel ilahiyatçı zihnini değiştirmek, olumluya dönüştürmek ve geliştirmek için ilahiyat fakültelerinde üç derse önem vermek gerekir. Sorgulamak ve tutarlı düşünmek için felsefeye, insanı tanımak için psikolojiye, doğru ve tutarlı din bilgisi için kelim yöntemleri ile dini bilgi üretmeye ağırlık verilmelidir. Böylece Hocamın donanımlı ilahiyatçı ve “iyi insan yetiştirme projesi” de gerçekleşmiş olur.

Atay hocam Müslüman kültürüne vakıf, analitik düşünen, dinin yegâne kaynağının Kur'an olduğunun bilincinde olan, Sünneti Hz. Peygamber'in Kur'anî ilkeleri uygulama tarzı olarak anlayan ve dolayısıyla Sünneti, Müslümanlar için Kur'an'ı yaşama geçirmenin tek örneği olarak değil ilk örneği olarak gören düşünür ve müçtehitir. Yüce Allah'ın, elçilik görevinin yalnız Kur'an ayetlerini “alenen tebliğden” ibaret olduğunu belirtmesine karşın; tarihsel süreçte oluşan Müslüman dinsel zihin Kur'an ile Peygamber'in arasını ayırarak, ayetlerle rivayetleri karıştırmıştır. Doğrusu Kur'an'ın dışında başka dini kaynaklar ortaya konması, Kur'an'ın dindeki otoritesini de sarsmıştır.

¹⁰² Atay, Ben: *Akil ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 161.

¹⁰³ Atay, Ben: *Akil ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 160.

¹⁰⁴ Atay, Ben: *Akil ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 160.

Eserlerinde Müslüman geleneğinin Kur'an algısını sorgulayan Hüseyin Atay'ın geleneğimizin Kur'an'ı geçersiz değil, yetersiz bulduğu sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki önemli tespitlerinden biri de kaynağı Kur'an olan ve adını da Kur'an'dan alan Müslümanlar tarafından kurulup geliştirilen ve başlangıçta rivayete yer vermeyen Kelam İlminin de zamanla rivayetlerle dolduğu yönündedir.¹⁰⁵ İbret alınması gereken mazimizin, geçmişe yönelmeyi yücelten bir özleme dönüştürülmesi Müslüman bireyin zihnini bulandırmıştır.

Dinsel alandaki sorunları, Kur'an'ın ışığında çözmesi gereken Müslüman aklın ironisi, Müslüman geleneğini sorgulayacak yerde, bu geleneği çözüm olarak sunmasıdır. Kur'an ve akıl temelinde, din ve din kültürü ayırımı yaparak Müslüman bireyi, geleneğin tahakkümünden kurtarmayı amaçlayan Atay Hocamın bu akademik çabası, Müslüman entelektüel zihin için iyi bir örnek oluşturmaktadır. Büyük Müslüman düşünür Prof. Dr. Hüseyin Atay'a Yüce Allah'tan rahmet diliyorum. Mekânı cennet olsun. Âmin.

¹⁰⁵ Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, 137-138.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31: 1-4 (1989): 331-347.
- Akbulut, Ahmet, "Vahiy" İslam İnanç Esasları. 2.Baskı. ed. Şaban Ali Düzgün, içinde 170-178. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Akbulut, Ahmet. "İslam Tarihi ve Kelam İlişkisi Üzerine," Disiplinlerarası ve Tematik İslam Tarihi Yazıları II, ed. Eyüp Baş, Halide Aslan, içinde 9-26. Ankara: Grafiker Yayınları, 2023.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: OTTO Yayıncılık, 2018.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Atay, Hüseyin. "Ehlu'd-Diraye Ehlu'r-Rivaye." *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, içinde 51-90. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Atay, Hüseyin. "Geçmiş Zihninin Parangasıdır." *Milliyet Gazetesi: Ramazan İlavesi*. (3.11.2004).
- Atay, Hüseyin. *Ben: Akıl ve Kur'an'ın Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Atay, Hüseyin. *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*. Ankara: Atay ve Atay Yayınevi, 2003.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1961.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara: Atay ve Atay Yayıncılık, 1995.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Atay Yayınları, 2018.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. 3 c. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Ebu Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafası*. 2 c. Çev. Mehmet Görmez ve M. Emin Özafşar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- el-Benna, Cemal. *el-İslamu Dinun ve Ummetun ve leyse Dinen ve Devletun*. Kahire: Daru's- Şuruk, 2008.
- Karaman, Hayreddin, "Atay'ın İslam'ı" *Yeni Şafak Gazetesi*. (24.05.1998)
- Solakoğlu, Cengiz. *Koç'ta 38 Yıl: Anadolu'dan Anılara*. 5.baskı İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirme”, “bilimsel toplantı değerlendirme” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English and Arabic.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (iladergi@ankara.edu.tr) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca öndene time tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, –yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber– birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler Kurulunun kararı geçerlidir.

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (iladergi@ankara.edu.tr) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstismarı Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberinde* belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmektedir.

Dergi, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17*

different categories depending on the Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD Publication Guide*.

(The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberinde* yayımlamıştır.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimeden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

AUIFD follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>