



idrak

Cilt/Volume-4 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2024





idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-4 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 1
Haziran 2024

ISSN: 2791-6693

Yayın Aralığı | Publishing Period
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

Kurumsal İletişim | Official Contact
Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200, Giresun, Türkiye
Tel: 0454 310 17 80 Faks: 0454 310 17 89

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/idrak>
idrak@giresun.edu.tr



idrak, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dinî Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/ Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Theology





SAHİBİ
OWNER

Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
On behalf of Giresun University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Dekan / Dean)
muharrem.akoglu@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
MANAGING EDITOR

Doç. Dr. Ali YILMAZ
ali.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology

EDİTÖR
EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology

EDİTÖR YARDIMCISI
DEPUTY EDITOR

Doç. Dr. Hüseyin ALGUR
huseyin.algur@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology

ALAN EDİTÖRLERİ
FIELD EDITORS

Prof. Dr. Recep DEMİR
recep.demir@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity
Basic Islamic Studies

Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
asahyar@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN
receperkocaaslan@hotmail.com
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts

Doç. Dr. Zeynep KAYA
zeynep.kaya@asbu.edu.tr
Ankara Social Sciences University, Faculty of Divinity
Philosophy and Religious Studies

Doç. Dr. Musa Osman KARATOSUN
osman.karatosun@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖZASMA
halil.ibrahim@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL
yavuz.gol@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK
kamil.albayrak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies



Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur ASLAN
ayse.duman@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TOPŞİR
mustafa.topsir@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Islamic History and Arts

**DERGİ YAZIM
EDİTÖRLERİ**
EDITOR OF THE
MANUSCRIPT

Arş. Gör. Ali PINAR
ali.pinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Philosophy and Religious Studies

Arş. Gör. Ali BUTUR
ali.butur@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

**TÜRKÇE DİL
EDİTÖRLERİ**
TURKISH LANGUAGE
EDITORS

Arş. Gör. Büşra YURTALAN
busra.yurtalan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Refika SOYAL
refika.soyal@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

**İNGİLİZCE DİL
EDİTÖRLERİ**
ENGLISH LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT
yusuf.yurt@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Öğr. Gör. Yeşim ÖZTÜRK
yesim.ozturk@samsun.edu.tr
Samsun University, Department of Foreign Languages

**ARAPÇA DİL
EDİTÖRLERİ**
ARABIC LANGUAGE
EDITORS

Doç. Dr. İsmail RAMAZAN
hany.ramadan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS
mahmut.benras@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Basic Islamic Studies

RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ
RUSSIAN LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Theology
Philosophy and Religious Studies



YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZAZ
Çukurova University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Recep ÖNAL
Giresun University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Mustafa TUNÇER
Giresun University, Faculty of Theology

Doç. Dr. İslam DEMİRCİ
Giresun University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Rabia Zahide DAMAR
Giresun University, Faculty of Theology

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK
Giresun University, Faculty of Theology

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali AVCU
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL
Marmara University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Ankara University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Huriye MARTI
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. İhsan ARSLAN
Ondokuz Mayıs University, Çarşamba Faculty Of Humanities And Social Sciences

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Gaziantep University, Theology Faculty



Prof. Dr. Yakup OŐTU
Hitit University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Metin YASA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Metin YILMAZ
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mithat ESER
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŐKUN
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Naim ŞAHİN
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Őevket TOPAL
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Őuayıp ÖZDEMİR
Amasya University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Eyüp NEFES
Giresun University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Fadıl AYĖAN
Siirt University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
Marmara University, Faculty of Theology



Doç. Dr. Nurullah YAZAR
Ankara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
İstanbul University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŐ
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Recep GÜN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Őevket PEKDEMİR
Ordu University, Faculty of Theology

idrak, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak*'te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

idrak, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

xi-xiv

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ

Halife II. Yezid Üzerinde Etkin Bir Şarkıcı Cariye: Hubâbe

A Singer Jāriya (Slave Woman) Who Was Influential on Caliph Yazid II: Hubāba

1-33

Dr. Öğr. Üyesi Hayrunnisa NEFES

Cevâhîrü'l-ikyân Adlı Eser Özelinde Hamdullah b. Hayreddin'in Kur'ân Harflerinin Mahreçlerine Yaklaşımı

Hamdullah b. Hayreddin's Approach to the Origins of the Qur'ân Letters in Particular to the Work Named Cevâhîrü'l-ikyân

34-70

Dr. Hüseyin AVCI

Keşanlı Zihni Dîvânı'nın Müellif Nüshasındaki Arapça Şiirler ve Risalelerin İncelenmesi

Arabic Poems and Treatises in Author's Copy of Keşanlı Zihni Dîwân

71-126

Dr. Hüseyin Emre DURAN-Prof. Dr. Macid YILMAZ

Cami Cemaatine Göre Din Görevlilerinin Rol Modelliği (Samsun Örneği)

Religious-Moral Role Modelling of Religious Officials According to Mosque Congregation (Samsun Example)

127-168

Muhammed Mustafa YILMAZ

Eman Hadisi: Hadis Tekniği ve Ehl-i Re'y Bağlamında Hanefî Fıkhı Açısından Bir Analiz

Hadith of Emān: An Analysis from the Perspective of Hanafi Fiqh in the Context of Hadith Technique and Ahl al-Ra'y

169-209

Elif Merve ERTÜRK

Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri

The Effects of Religiosity on the Role of Fatherhood and Father Involvement

210-247

Çeviri Makaleler / Translation Articles

Dr. Öğr. Üyesi Ilkka LINDSTEDT

Çev. Halil İbrahim UÇAR-Doç. Dr. Hakan TEMİR

İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin Eserlerindeki Din Karşıtı Görüşler

Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī

248-296

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Maşite KIR

Şengül Akgül. Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 280 Sayfa.

297-304

Editörden

idrak'in kıymetli okurları, merhaba!

Haziran ayına ulaştık ve yeni bir sayı ile tekrar huzurlarınızdayız. Ne yazık ki dünyada kan ve göz yaşının eksik olmadığı günlerden geçiyoruz. Bu vesileyle Gazze'de masum sivillere yönelik yapılan tarifi zor zalimliğin bir an önce son bulmasını temenni ediyoruz. Bu zalimlerin ve bu zulme ortak olanların yaptıkları ve sebep oldukları bu insanlık dışı eylemlerin sonuçlarıyla en kısa sürede yüzleşmeleri, en büyük arzumuzdur. Bazen yaptığımız akademik dergiciliğin böylesi derin acıların yaşandığı bir dünyada nasıl bir anlamı olabileceği sorusu zihnimize takılmıyor değil. Umarım bu çalışmalar çok cüzi de olsa dünyadaki bu kötülüğün ve zulmün nihayete ermesine vesile olur. En azından böylesi bir umudun bir parçası olmak bugün için değerlidir.

idrak olarak yola çıkarken duyurduğumuz ilkeler doğrultusunda çalışmayı sürdürüyoruz. Saygın dizinlerde taranma hedefimiz sürüyor. Bu bağlamda *idrak*'in, MLA - Modern Language Association Database tarafından taranmaya başlaması bizim için bu dönemin en iyi haberlerinden biri oldu. Buna ek olarak TR Dizin izlenme sürecimizin devam ettiğini ve yakın bir zamanda olumlu sonuçlanacağına dair ümidimizi koruduğumuzu ifade etmeliyim.

Daha önce olduğu gibi bu sayıda da ilgililerinin istifade edeceğini umduğumuz nitelikli çalışmalara yer verdik. Yoğun bir sürecin ardından sayıyı da hazır hale getirdik. Hakem değerlendirme süreçlerini başarı ile tamamlayıp kabul edilen makaleler olmakla birlikte değerlendirme süreçleri ne yazık ki olumlu sonuçlanmayan makaleler de oldu. Bu vesileyle makaleleri kabul edilen yazarlarımızın yanı sıra makaleleri kabul edilemeyen yazarlara da *idrak*'e gösterdikleri ilgiden ötürü teşekkür ederiz. *idrak*'in Haziran 2024 sayısı altı araştırma makalesi, bir çeviri makale ve bir kitap değerlendirmesinden

oluşmaktadır. Bu sayıdaki tüm çalışmalara dair kısa bilgiler vermek isterim.

Bu sayının ilk makalesi Nadir Karakuş'a ait olup "**Halife II. Yezid Üzerinde Etkin Bir Şarkıcı Cariye: Hubâbe**" başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde Emevîler üzerine pek çok konuda araştırma yapıldığına, ancak eğlence ve sefahata olan meyillerinin devletin yıkılmasına sebep olduğuna dair kayda değer bir çalışma olmadığını işaret etmektedir. Makalede Emevî halifesi II. Yezid'in bir cariye olan Hubâbe'ye olan düşkünlüğünün devletin inkırazına yaptığı etkiler ele alınmıştır. Hatta bazı bulgular şarkıcı Hubâbe'nin II. Yezid üzerindeki derin etkisinin devletin yıkılışına zemin hazırladığını göstermektedir. Ele alınmaya çalışılan zaman dilimi, bu dönemin siyasi ve kültürel olaylarına ışık tutmayı gaye edinmiş, bu doğrultuda bazı olaylar da değerlendirilmiştir.

Hayrunnisa Nefes'in kaleme aldığı bu sayının ikinci makalesi "**Cevâhiru'l-ikyân Adlı Eser Özelinde Hamdullah b. Hayreddin'in Kur'an Harflerinin Mahreçlerine Yaklaşımı**" başlığını taşımaktadır. Makale bir eser incelemesi olarak değerlendirilebilir. Yazar Kur'an'ı doğru telaffuz etmenin Kur'an harflerinin mahreç ve sıfatlarını bilmek ve her harfi mahrecinden doğru bir şekilde çıkararak telaffuz etmekle mümkün olduğu tezinden hareket etmektedir. Makale bu meseleyi Hamdullah b. Hayreddin'in "Umdetü'l-irfân" adlı Arapça manzum eserine yazdığı "Cevâhiru'l-ikyân" adlı şerhte geniş bir şekilde yer verdiği mahreçler konusu üzerinden ele almaktadır.

"**Keşanlı Zihnî Dîvânı'nın Müellif Nüshasındaki Arapça Şiirler ve Risalelerin İncelenmesi**" başlığını taşıyan bu sayının üçüncü makalesi Hüseyin Avcı'ya aittir. Bu makale Türk İslam Edebiyatı'ndaki önemli bir eseri ele almaktadır. Türkler, İslam dinine girişlerinden itibaren, özellikle de Selçuklu döneminde Arap ve Fârisî halklarla birlikte yaşamış, edebiyat alanında da hem Klasik Türk Edebiyatının başladığı dönem itibarıyla hem de coğrafi-kültürel şartlar gereği Arap ve Fars Edebiyatından etkilenmişlerdir. Keşanlı Zihnî Dîvânı'nın içeriğinde gazeller, kasideler, kıtalar ve mensur metinler barındıran müellif nüshasında diğer nüshalardan farklı olarak Arapça şiirler ve Arapça mensur bölümler de bulunmaktadır. Bu makalede Dîvân'da

geçen söz konusu Arapça şiirler ve risaleler incelenmiş ve Türkçeye çevrilmiştir.

Hüseyin Emre Duran'ın yazarı olduğu dördüncü makale "**Cami Cemaatine Göre Din Görevlilerinin Rol Modelliği (Samsun Örneği)**" başlığını taşımaktadır. Yazar bu makalede din görevlilerinin dini-ahlaki rol modelliğini cami cemaati perspektifinden ele almaya çalışmıştır. Samsun ili ve ilçelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde görev yapan imam hatiplerin ve müezzin kayyımların rol modelliğinin, cami cemaati tarafından nasıl algılandığı araştırmanın temel konusudur. Yazar araştırmasında katılımcıların büyük bir çoğunluğunun din görevlilerini rol model almadıkları ve din görevlilerinin de rol model olamadıkları sonucuna ulaştığını dile getirmektedir.

Bu sayıdaki beşinci makale "**Eman Hadisi: Hadis Tekniği ve Ehl-i Re'y Bağlamında Hanefî Fıkıhı Açısından Bir Analiz**" başlığını taşımaktadır. Muhammed Mustafa Yılmaz tarafından kaleme alınan makale, "Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı bir el gibidir, onlardan en sıradan biri onlar adına eman verebilir." hadisi temelinde eman konusuna odaklanmıştır. Makalede eman hadisi hem hadis tekniği hem de fikhî bağlamda ele alınmıştır. Hadis tekniği açısından eman hadisinin tahrirci yapılmış, sahabî ravileri, rivayet lafız farklılıkları tespit edilmiş, tahrirle ortaya çıkan isnadlar tablolarla gösterilmiştir. İsnadlarda bulunan râviler hakkında hadis ulemâsının yargıları araştırılmış ve cerhe konu olan râviler ile cerh konuları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fikhî açıdan ise eman hadisi Hanefî mezhebi özelinde ehl-i re'y ön plana çıkartılarak incelenmiştir.

Bu sayının altıncı makalesini Elif Merve Ertürk kaleme almıştır. "**Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri**" başlığını taşıyan makalede yazar, dindarlığın babalık üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır. Aile yaşamını şekillendiren önemli bir kaynak olarak din, erkeklerin babalık rollerine bakışında ve buna bağlı olarak çocuklarıyla olan ilişkilerinde belirleyici olma potansiyeline sahiptir. Aile içindeki erkeklerin sahip olduğu baba rolü, toplumda yaşanan değişimlerin etkisiyle, geleneksel anlayışın dışına çıkmaya başlamıştır. Yazar çocukların başka alanlardaki gelişiminde olduğu

kadar dini gelişimlerinde de önemli etkilere sahip olan babaların, dindarlıklarıyla ilişkili olarak çocuklarının yaşamlarına dâhil olma biçimlerine dair yapılan çalışmaları değerlendirmiştir.

Bu sayıda bir çeviri makaleye de yer verdik. Ilkka Lindstedt'e ait **"Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-ʿalāʾ Al-Maʿarrī"** başlıklı makale Halil İbrahim Uçar ve Hakan Temir tarafından **"İbnü'r-Rāvendī ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrī'nin Eserlerindeki Din Karşıtı Görüşler"** şeklinde çevrilmiştir. Makalede, İbnü'r-Rāvendī ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrī'nin din karşıtı görüşlerindeki benzerlikler, söz gelimi peygamberliğin gerçekliğini inkâr etmeleri ve genel olarak dinin, özel olarak da İslâm'ın beşerî kökenlerine dair ortak iddialar incelenmektedir.

Bu sayıyı oluşturan son çalışma ise bir kitap değerlendirmesidir. Maşide Kır, Şengül Akgül'ün **"Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023)"** isimli kitabına dair bir değerlendirme yazısıyla bu sayıya katkı sunmuştur.

Son olarak *idrak*'in Haziran 2024 sayısının vücuda gelmesinde çok büyük emeği olan herkese şükranlarımı sunmak isterim. Öncelikle değerli yazarlarımıza, ardından bu makalelerin yayımlanma süreçlerinin vazgeçilmezi olan sayı hakemlerimize ve yayın kurulundaki hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Ayrıca ve özellikle dergideki süreçleri yürüten tüm ekibe, editör yardımcımıza, alan editörlerimize, yazım editörlerimize, son okuyucularımıza, dil editörlerimize ve dergiye son şeklini veren mizanpaj editörümüze teşekkürü borç bilirim.

Derin bir idrakin taliplileri olmak temennisiyle...

15 Haziran 2024

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Halife II. Yezid Üzerinde Etkin Bir Şarkıcı Cariye: Hubâbe

A Singer Jāriya (Slave Woman) Who Was Influential on Caliph

Yazid II: Hubāba

Nadir Karakuş

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı Çorum/
Türkiye.

*Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts, Islamic History
Çorum/Türkiye.*

nadirkarakus@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 19 Ocak | January 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 1 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Karakuş, Nadir. "Halife II. Yezid Üzerinde Etkin Bir Şarkıcı Cariye: Hubâbe". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024),1-33.

Telif | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Halife II. Yezid Üzerinde Etkin Bir Şarkıcı Cariye: Hubâbe

Öz

İslâm tarihinin en kısa süren iktidarlarından birisi olmasına rağmen en geniş sınırlara ulaşan devlet, Emevîler olmuştur. Paris yakınlarından Çin hudutlarına kadar yayılmayı başaran bu önemli devlet, bazı olumsuzluklar ve yönetim zafiyeti sebebiyle yaklaşık doksan yıl sonra yıkılmıştır. Emevîlerin inkırazı ile ilgili kabile asabiyetinden mevâlî politikasına kadar pek çok konuda araştırma yapılmasına rağmen, onların eğlence ve sefahata olan meyillerinin devletin yıkılmasına sebep olduğuna dair kayda değer bir çalışma olmamıştır. Bu konu, şarkıcı bir cariye olan Hubâbe üzerinden ele alınarak makalemiz oluşturulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu süreçte Emevî halifesi II. Yezid'in Hubâbe'ye olan düşkünlüğünün devletin inkırazına yaptığı olumsuzluklar masaya yatırılmaya gayret edilmiştir. Onun Ömer b. Abdülaziz'in yolunda olacağına dair aldığı kararların şarkıcı bir kadın yüzünden nasıl kısa bir sürede boşa çıktığı da makalenin kapsamı içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sadece batılı kaynakların değil klasik eserlerimizin de oldukça ilgisini çeken bu olaylar, bahsedilen çizgi esas alınarak hazırlanmış ve bazı dikkat çekici çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu bulgular da bize şarkıcı Hubâbe'nin II. Yezid üzerindeki derin etkisinin devletin yıkılışına zemin hazırladığını göstermiştir. Ele alınmaya çalışılan zaman dilimi, bu dönemin siyasi ve kültürel olaylarına da ışık tutmayı gaye edinmiş, bu doğrultuda bazı olaylar da ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, II. Yezid, Hubâbe, Çöküş.

A Singer Jāriya (Slave Woman) Who Was Influential on Caliph Yazid II: Hubāba

Abstract

Despite being one of the shortest reigns in Islamic history, the Umayyads were the state that reached the widest borders. This important state, which managed to spread from near Paris to the borders of China, collapsed after about ninety years due to some negativities and weakness in administration. Although there have been many studies on the decline of the Umayyads, ranging from the tribalism to the politics of the mawālī, there has been no noteworthy study on how their penchant for entertainment and debauchery led to the collapse of the state. We have attempted to address this issue through Hubābah, a singer concubine, and in this process, we have tried to discuss the negative effects of the Umayyad caliph Yazid II's fondness for Hubāba on the collapse of the state. Within the scope of the article, it is also tried to evaluate how his decisions that he would be on the path of 'Umar II came to naught in a short time because of a singing woman. These events, which attracted the attention of not only Western sources but also our classical works, were prepared based on the aforementioned line and made some remarkable inferences. These findings have shown us that the deep influence of the singer Hubāba on Yazid II paved the way for the collapse of the state. The subject of this study also aims to shed light on the political and cultural events of this period, and some events have been tried to be discussed in this direction.

Keywords: History of Islam, Umayyads, Yazid II, Hubāba, Collapse.

Giriş

Tarihte, devletlerin sendelemesine veya yıkılışına sebep olarak bazı şarkıcı kadınların gösterildiğini biliyoruz. Bunun en açık örneğini, tarihin bilinen en uzun imparatorluğu olarak zikredilen Doğu Roma İmparatorluğu veya Bizans'ta (330-1453) görmemiz mümkündür. Bizans İmparatoru I. Justinianus'un (527-565) evlendiği ve âşık olduğu, aslen Kıbrıslı bir Rum olan Theodora'nın, erkek delisi ve daha önce tiyatrodan bir rakkase şarkıcı olarak hayatını kazanması, bu kadim imparatorluğun tökezlemesine neden olarak gösterilmiştir. Theodora'nın babası Konstantinopolis hayvanat bahçesinde bir bakıcı olmasına rağmen kendisi, İmparator'u güzelliği ve söylediği şarkılarla büyüleyerek önce onun metresi, daha sonra da karısı olmayı başarmıştır.¹ Bu kabul edilemeyen evliliğin olanca sefihliği ile sürdüğü günlerde Bizans, Belisarios ve Narses gibi yetenekli kumandanlar sayesinde Tunus'tan Sicilya'ya kadar pek çok bölgede daha büyük yıkımlar yaşamaktan kurtulmuştur.²

İslâm tarihinde de eşine olan muhabbetinden dolayı bazı ibadetleri terk ettiği gerekçesiyle boşanan sahâbe çocuklarının acıklı nağmeler eşliğindeki hikâyeleri, onları mutsuz ettiği gibi ölümleri ile de sonuçlanmıştır. Kendisi bir şarkıcı olmamasına rağmen iyi bir şair olan Âtike bt. Zeyd (ö. 40/660),³ evlendiği Abdullah b. Ebû Bekir'i (ö.

¹ Prokopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 57-81; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası Yayınları, 1943), 1/167-168; Michael Grant, *Roma'dan Bizans'a*, çev. Z. Zühre İlgelen (İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2000), 155.

² Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 64-68.

³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/208-209; İbn Abdilber el-Kurtubî,

11/633) güzelliği ve zarafetiyle etkileyerek onu cihad ve benzeri ibadetleri yapmaktan alıkoyup neredeyse eve hapsetmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), oğlundan karısını boşamasını istemiş ve Abdullah istemeyerek de olsa Âtike'den ayrılmıştır. Ancak bir türlü unutamadığı karısı için söylediği içli terennümler, herkesin olduğu gibi babasının da kulağına gitmiştir. Oğlunun daha fazla eriyip tükenmesine razı olamayan Hz. Ebû Bekir de Abdullah'ın Âtike ile yeniden izdivacına müsaade etmiştir. Buna rağmen mutlulukları uzun sürmemiş, 8/630 yılında Taif muhasarasına katılan Abdullah, bu esnada aldığı yara nedeniyle bir müddet sonra vefat etmiştir. Bundan sonra eşi için gözyaşı dökme ve hazin mersiyeler söyleme sırası Âtike'ye gelmiştir.⁴

İslâm tarihinde, şarkıcı kadınların sebep olduğu asıl büyük yıkımlar ve dramatik hikâyeler, Emevîler döneminde (661-750) meydana gelmiştir. Emevîlerin kurduğu büyük imparatorluğun, bir başka deyişle Arap Devleti'nin⁵ yıkılışına gerekçe olarak

el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 4/1876; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 8/227-228; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/191.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsır (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Menâkıbü'l-Ensâr", 45; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, nşr. F. Wüstenfeld (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/262; Ömer Rızâ Kehhâle, *Alâmü'n-Nisâ fî Âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/201-204; İbn Kuteybe, *Kitâbü Uyûni'l-Ahbâr* (Kahire: y.y, 1343-49/1925-30), 4/114-115.

⁵ Bk. Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 25 vd; Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan Publishing, 1984), 189 vd.; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 57 vd; Marshall G. S. Hodgson, "İslâmî Muhalefet, 692-750", *İslâm'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/189-230.

Süfyânîlerden (661-684) I. Yezîd (680-683) ile Mervânîlerden (684-750) II. Yezîd'in (720-724) şarkıcılara ve eğlenceye olan düşkünlükleri de gösterilmiştir.⁶ İlk olarak Emevîleri, eğlence ve sefahatle tanıştıran Halife olarak da karşımıza; devletin kurucusu olan Muâviye b. Ebu Süfyân'ın oğlu Yezîd (I. Yezîd) çıkmıştır. İslâm tarihinin yetiştirdiği en yetenekli liderlerden ve "Dühâtu'l-Arab" (دهاة العرب) olarak bilinen dört büyük Arap dâhisinden birisi⁷ olan Muâviye, eğlenceye olduğu kadar musikiye de mesafeli yaklaşmış ve daha çok muhalifleri bertaraf etmek ve devletini güçlendirmek ile meşgul olmuştur.⁸ Oğlu Yezîd ise eğlence ve sefahate düşkün olduğu için devlet, büyük acılarla çalkalanmıştır. Onun zamanında (680-683) meydana gelen Kerbelâ (10

⁶ Hitti, *History of the Arabs*, 227; Rıza Savaş, "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları", *İstem* 4/8 (2006), 51-61.

⁷ "Dühâtu'l-Arab" olarak bilinen diğer meşhur üç kişi ise Amr b. el-Âs, Muğîre b. Şu'be ve Ziyad b. Ebih'tir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 13/343; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 3/513; el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 3/1289; 4/1446; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/106; 3/58, 108; el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 4/539; 5/360; 6/156; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 19/182; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 20/16, 324; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 11/160, 220.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/216; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 12/85; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 9/260; İrfan Aycan, "Musikî", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 181.

Muharrem 61/10 Ekim 680)- ve Harre (27 Zilhicce 63/683) olayları, Emevîlerin büyük yara almasına ve sendelemesine neden olmuştur.⁹

Emevî Devleti'nin asıl tökezlemeye başlaması, II. Yezîd zamanında olmuştur. Onun Sellâme gibi şarkıcı cariyesi ve özellikle gözdesi Hubâbe ile vakit geçirerek devlet işlerini ihmal etmesi, kendisinden sonraki büyük isyanların, fikrî hareketlerin ve kabile çatışmalarının fitilini ateşlemiştir.¹⁰ Devletin daha büyük bir zafiyet içine düşmesini, askerî yeteneği ve cesareti Halid b. Velid'e benzetilen kardeşi Mesleme b. Abdülmelik (ö. 121/739 ?)¹¹ önlemeye çalışmıştır. Mesleme'nin bu çabaları da onu aynı zamanda Bizans'ın helâkını önleyen yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Belisarios ve Narses adlı kumandanlara benzetmiştir. Halife II. Yezîd'in içine düştüğü sefahatin asıl sonuçları daha sonraki dönemlerde ziyadesiyle hissedilmiştir. Bu ilginç süreç ile ilgili bir makalenin yazılmaması ve Hubâbe'nin nağmelerinin Yezîd üzerindeki gücü, bu araştırmanın hazırlanmasına sebep olmuştur. Diğer yandan Hubâbe ile ilgili değil bir makale, ansiklopedi maddesinin dahi olmaması, bu konuya ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Sadece Emevîler döneminin değil İslâm tarihinin unutulmaz kadınları arasında yer alan bu cariye şarkıcının ismi (حبابة)

⁹ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Trvâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütüb'î'l-Arabî, 1960), 1/251 vd.; Adnan Demircan, "İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin Durumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 129-147; Ömer b. Süleyman el-Ukaylî, "Vak'atü'l-Harre fî ahdi Yezîd b. Muâviye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 13/1 (Riyad 1986), 159-189; L. Clarke, "Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian", *al-Serat* 12 (1986), 13-28.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb*, thk., M. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1988), 3/94-97; Hitti, *History of the Arabs*, 227-229; Ünal Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 51-69.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/727.

Habbâbe veya Habâbe şeklinde kaydedilmesine rağmen¹² kelimenin (حب) kökünden geldiğine hükmederek daha az karşılaştığımız Hubâbe yazımı esas alınmıştır. Zevk ve eğlence içinde geçen bu konular ve Hubâbe-Yezîd ilişkileri anlatılırken de dönem olaylarından kısaca bahsedilerek aynı zamanda Emevîlerin, yaklaşık beş yıllık evresinden bazı kesitler mercek altına alınmaya çalışılmıştır.

1. Yezîd b. Abdülmelik'in İlk Halifelik Günleri

Halife Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) zehirlenerek öldürülmesinden¹³ sonra Abdülmelik'in oğlu Yezîd halife olmuştur.¹⁴ Ömer b. Abdülaziz'in amcaoğlu olan bu halife, ilk önceleri II. Ömer gibi adalet ve devlet disiplinine bağlı kalsa da daha sonra bu âdil uygulamalardan vazgeçerek seleflerinin politikasını sürdürmüştür.¹⁵ Ömer b. Abdülaziz'in eşi Fâtıma bnt. Abdülmelik'in devlet hazinesine bağışlamayı düşündüğü mücevherleri, hanımları ve ailesinin diğer kadınlarına hediye etmesi, onun ilk yanlışlarından birisi olarak değerlendirilmiştir.¹⁶ Bu olay aynı zamanda Halife II. Yezîd'in hanımlara ve güzel cariyelere karşı zafiyetini de belli etmiştir.

Halife II. Yezîd, önceleri Ömer b. Abdülaziz döneminde olduğu gibi mevâlîye karşı adaletle hükmetmeye çalışmış, ancak vergiden

¹² Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 15/82 vd.; İbnu'l-Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Nesebu Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*, nşr. Nâcî Hasen ('Âlemu'l-Kutub, Mektebetu'n-Nahda, 1408/1988), 1/472'de isim "Hubâbe" olarak verilmiştir.

¹³ Ebü Muhammed Abdullah İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, çev. Mustafa Gerçekçioğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 92; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 6/556.

¹⁴ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 30.

¹⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 15/88; Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 137, 153.

¹⁶ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 50.

muafiyet vaadi üzerine İslam dinini kabul etmiş olan Soğdlulardan yeniden vergi tahsil ettirerek yanlışlar halkasını devam ettirmiştir.¹⁷ Ayrıca valisi Yezîd b. Ebî Müslim es-Sekafî (ö. 102/721), Berberilere karşı benzer şekilde muamele ederek bölgede huzursuzluklara sebep olmuştur.¹⁸ Olumsuzluklar bununla da kalmamış, II. Yezîd'in iktidarının ilk yıllarında asî Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720), Basra ve çevresini itaat altına alıp Kûfe'ye doğru ilerlemeye başlamıştır. Asî Horasan valisinin yanına Temîmliler ile mevaliden de katılan büyük bir ordu, Kerbelâ civarındaki Akr mevkiinde¹⁹ Mesleme tarafından mağlup edilmiş, Yezîd b. Mühelleb de öldürülmüştür.²⁰ Bu büyük isyanın elebaşı olan Yezîd b. Mühelleb, Ezz kabilesinden

¹⁷ V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 204. Diğer yanlış uygulamaları ise I. Velîd ile Süleyman'ın takip ettiği idarî, askerî ve malî politikaları uygulamaya başlamasıdır. Ayrıca II. Yezid, Ömer b. Abdülazîz'in kaldırdığı vergileri tekrar yürürlüğe koymuş, bilhassa Yezîd b. Mühelleb isyanının ardından Kaysîlere meyletmış ve görevden aldığı valilerin yerine Kaysî valiler tayin etmiş, buna karşın Yemenî kabilelere karşı açık cephe almıştı.

¹⁸ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/326, 334; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 6/717; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 10/235; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/81; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/229; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 4/146; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1900-1904), 6/309-311; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21/393; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 4/240; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Smaâti'l-İnşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/114; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/245; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman*, 10/344.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/136-138.

²⁰ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 6/585; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 26/447; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 6/303;

olduğu için, II. Yezîd bundan sonraki politikasını, Kelbî kökenli valileri görevden alarak yerlerine, Kaysîleri atamak olarak belirlemiştir. Bu yeni durum da Emevîlerin Muâviye'den beri geçerli olan kabile siyasetini ters yüz ettiği gibi Yemenî kabilelerin Halife'ye karşı tutumlarını da olumsuz bir şekle sokmuştur.²¹ Bu yanlış politika ve Yezîd b. Mühelleb'in öldürülmesi, Abbâsî ihtilâlinin içinde Yemenîlerin aktif olarak katılımını sağlamış ve 132/750 yılı, Emevîlerin tarih sahnesinden silindiği bir yıl olmuştur.²² II. Yezîd'in kabile politikasının fikrî alanda da olumsuz yansımaları görülmüştür. Bu süreçte en büyük tepkilerden birisi Basra'dan gelmiştir. Ortaya çıkan bir Mürcî²³ isyan, Kahtânîlerin veya diğer bir ifadeyle Kelb kabilesinin, II. Yezîd'in Adnânîlere/Kays kabilesine olan temayülünü cezalandırmaya çalışmıştır.²⁴ Bu olumsuz olaylar daha sonra gittikçe büyük bir hoşnutsuzluk doğuracak, bu karışıklıklara rağmen II. Yezîd'in eğlence ve sefahatle vakit harcaması, Emevîler için sonun başlangıçlarından en önemlisi olacaktır.

2. Halife II. Yezîd'in Eğlenceye Dalması ve Hubâbe'ye Karşı Düşkünüğü

Yukarıda arz etmeye çalıştığımız olumsuz durumlar yanında II. Yezîd, eğlenceye, içkiye ve şarkıların okunduğu işret meclislerine çok

²¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/311; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 6/586; Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti", 51-69.

²² Yûsuf el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985) 281; Nadir Karakuş, *Bir İhtilâlcinin Anatomisi* (İstanbul: Neva Yayınları, 2017), 105-106, 166-170.

²³ Mürcie, İâm'ın ilk yıllarında ılımlı fikirleri ile ortaya çıkmıştır. Mürcie, siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen bir düşünce ekolüdür. Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı (İstanbul: Sarkaç Yayınları, 1998), 146-184.

²⁴ Hodgson, "İslâmî Muhalefet, 692-750", 1/223.

düşkün birisi olarak karşımıza çıkmıştır. Tıpkı seleflerinden I. Yezîd gibi sarayında şarkıcıları ağırlamak ve onlarla vakit geçirmekten hoşlanmış, bunu da itiyat haline getirmiştir. I. Yezîd, sarayında İbn Süreyc, Ma'bed b. Vehb, Mâlik, İbn Âişe, İbn Ebû Leheb gibi şarkıcılarla eğlenirken, ardıllarından II. Yezîd ise daha çok Sellâme el-Kass ve Hubâbe gibi muganniye cariyelerle (قينة) gününü gün etmeyi tercih etmiştir.²⁵ Sellâme ve Hubâbe'nin dışında ayrıca Uteybe²⁶ olarak da bilinen İbn Ebû Leheb²⁷ gibi günahkârlığı ile ön plana çıkarılan²⁸ Hâşimî şarkıcılar, onun en yakınları arasında olabilmıştır.²⁹ Bu esnada II. Yezîd'in sarayında, musikişinasların dışında nüktedan ve soytarılar³⁰ da boy göstermiştir. Bu sıra dışı Halife, meşhur nüktedan ve mizah ustası Eş'ab'ı Medine'den sarayına getirtmiş, Irak'ın nüktedanı olarak şöhret bulmuş olan Şurâa b. ez-Zendebûz'un latifeleri ile neşelenmiştir. Aynı zamanda Dımaşk'taki sarayı, garip gösteriler ve şaklabanlıklar yapan kişilerle de dolmuş, bunlar arasında

²⁵ Henri George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac Publishing, 1929), 63.

²⁶ Hz. Muhammed'in kızlarından Ümmü Gülsüm (ö. 9/630), Hicretten önce Uteybe b. Ebû Leheb ile nikâhlanmış, ancak Tebbet Sûresi'nin nazil olması ile bu evlilik boşanmayla neticelenmiştir. İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/30.

²⁷ el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, 6/437. Aynı kaynak 6/88'de Hz. Peygamber'in Uteybe için vahşi köpeklerin kendisine musallat olmasıyla ilgili bir bedduasına yer verilir.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 39/312; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*, 16/190.

²⁹ Farmer, *A History of Arabian Music*, 63; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Müsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.

³⁰ Soytarı veya saray soytarısı, kraliyet saraylarında konukları veya hükümdarı eğlendirmek için görevlendirilen vazifelilerdir. Soytarılar, aynı zamanda panayırlarda ve halk pazarlarında halkı eğlendiren kişiler olarak da karşımıza çıkarlar.

Zübâle ismindeki soytarısı, kendisini eğlendirmiş, bol kahkahalı meclislerin başkahramanı haline gelmiştir.³¹

102/720'de Yezîd b. Mühelleb isyanının bastırılması ile rahatlayan II. Yezîd'in şimdiki ilgi alanı özellikle Hubâbe adlı cariye olmuştur.³² Bu vesileyle Hubâbe'nin kimliğinden ve hayatından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Şarkıcı Hubâbe, ilk olarak Medine'de azatlı bir cariye olarak karşımıza çıkmıştır. İbn Rummâne veya İbn Mîna diye isimlendirilen bir Medineli'nin azatlı cariyesi olan Hubâbe, yüz güzelliği, endamı ve latif sesi eşliğinde okuduğu şarkılarla tanınmaya başlamıştır. Okuduğu şarkılardaki eşsiz yorumunu, bu şehirdeki köklü musiki geleneğinden istifade ederek artırmış, İbn Süreyc,³³ İbn Muhriz, Mâlik b. Ebü's-Sehm, Ma'bed b. Vehb,³⁴ Cemîle el-Hazrecî ve Azzetü'l-Meylâ gibi tanınmış musikişinaslardan ders almış, dönemin çalgı aleti udu, maharetle icra etmeyi başarmıştır. Gerçek ismi el-Âliye olmasına rağmen, II. Yezîd ona sahip olup da yakın gözdesi yapınca, bu unutulmaz şarkıcı cariyeye Hubâbe ismini vermiştir.³⁵ İlk önce efendisi ile Ifrikiyye'ye giden Hubâbe, daha sonra

³¹ Yusuf Doğan, "Emevîler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler", *İstem* 4/8 (2006), 209-236.

³² Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, 3/225-226.

³³ Bu şarkıcılardan sadece İbn Süreyc, Mekkeli bir musikişinas olarak diğerlerinden ayrılır. Hubâbe, muhtemelen İbn Süreyc ile bu ünlü şarkıcı Medine'ye geldiği zaman veya kendisi bir vesileyle Mekke'ye gittiğinde görüşmüş olmalıdır. Bk. Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî (Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 8/99; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/167 vd.; Carl Brockelmann, "İbn Süreyc", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/824-825.

³⁴ Hubâbe'nin Yezîd'e okuduğu şarkıların genellikle Ma'bed'e ait olduğu *el-Egânî*'de de dile getirilmiştir. Bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/93, 95.

³⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 9/31; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/23; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 65/308; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/58; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/15.

Mısır üzerinden Yezîd'in katına götürülmüştür. İlk karşılaşmada üzerine giydiği iki kat etekli bir elbise, elindeki defi ve söylediği şarkı ile Yezîd'in aklını başından almıştır. Hubâbe ve beraberindeki Sellâme'yi Yezîd'e satan kişi ise Mus'ab b. Süheyl ez-Zührî isimli Mısırlı bir tacir olmuştur.³⁶

Hubâbe'nin Yezîd ile tanışması ile ilgili bir başka rivayet ise daha ilginç ve kabule daha çok yakındır. Halife Süleyman b. Abdülmelik'in (715-717) eşi Sa'de bnt. Abdullah b. Amr, Hubâbe'yi 4.000 dinar gibi yüksek bir fiyata satın almıştır. Süleyman, karısının satın aldığı cariyeye bu kadar para ödenmesine hayret edince Hubâbe, Sa'de tarafından kocasının erkek kardeşi Yezîd'e 4.000 dinara satılmıştır.³⁷ Bu ilginç olaydan önce Yezîd'in dünyada isteyip de elde edemediği şeyin sadece Hubâbe olduğunu söylediğine bakılacak olursa,³⁸ onun bu güzel cariyeyi daha Sa'de'nin yanında iken oldukça beğendiğini ve elde etmek istediğini anlamış oluruz. Bundan sonra da Hubâbe ile Yezîd arasında efendi ile cariyeye arasında geçen ilişkilerin çok ötesinde bir gönül bağı husule gelmiştir. Bu husus, Yezîd'in ona sahip olduktan sonra el-Âliye olan ismini Hubâbe olarak değiştirmesinde de açıkça görülmüştür. Hubâbe'yi Yezîd'e bir perdenin arkasına saklayarak, ardından masalımsı bir şekilde takdim eden Sa'de'nin, daha sonra bu kararından dolayı pişman olması ise, bu konuyu daha gizemli bir şekilde sokmuştur.³⁹

³⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/85; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, 7/23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/164.

³⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/87.

³⁸ Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, 7/23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/164; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/15.

³⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/86; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/58-59. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/110'da Hubâbe'nin bir bahçede eski sahibesi Sa'de'ye şarkılar okuduğundan bahsedilir.

Yezîd, Hubâbe ile Sellâme'ye oldukça değer verse de tercihi Hubâbe'den yana olmuş ve onu sağına, Sellâme'yi ise soluna oturtarak onlarla vakit geçirmiştir.⁴⁰ Bu bitmez eğlence ve musiki meclislerinde iki gözde cariyeye arasında kıskançlıkla karışık tatlı bir yarış da cereyan etmiştir. Hubâbe ile Sellâme arasındaki bu rekabetin galibi, Yezîd'in kendisine daha çok meyilli olduğu Hubâbe'den yana ağır basmıştır. Halife, böyle bir esnada okunan şarkılardan hangisinin daha iyi olduğu sorusuna olan cevabını Hubâbe lehine vererek Sellâme'yi hayal kırıklığına uğratmıştır.⁴¹

Bu tatlı rekabet ile ilgili başka rivayetler, işin içine cariyelerin Medine'deki hocaları Ma'bed'i de dâhil etmiştir. Her iki cariyeye okudukları bir şarkının Ma'bed b. Vehb'den aldıklarını iddia edince Yezîd, Medine valisinden Ma'bed'i Dımaşk'a göndermesini istemiştir. Medineli bu meşhur musikişinas gelince de Halife'nin huzuruna çıkmış ve Hubâbe ile Sellâme'nin söylediği şarkılarını bir uzman olarak dinlemiştir. Sonunda Hubâbe'nin okuduğu tarz daha çok beğenilmiş, bu duruma da en çok sevinen, gözdesinin haklı çıkmasından dolayı II. Yezîd olmuştur. Bundan sonra bu ilginç meclis, Ma'bed'in okuduğu şarkılarla devam etmiş, ertesi gün Medineli şarkıcının aldığı hediyelerle evine gitmesine izin verilmiştir.⁴²

Sellâme ve Hubâbe adlı bu iki cariyeden özellikle Hubâbe, Yezîd'in irade ve kalbini tamamen eline geçirerek, başkent Dımaşk'ta adeta bir hükümdar gibi olmuş, kendisine büyük değer atfedilmiştir. Hubâbe, sadece Dımaşk'ta bulunmamış zaman zaman gözünü açtığı

⁴⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhuz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1975), 2/123-124.

⁴¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/96-97; Hitti, *History of the Arabs*, 227.

⁴² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/94-95.

Medine'ye de gitmiştir. Bu ziyaretlerinden birinde Medine yakınlarındaki Zû Hâşeb mevkiinde⁴³ şarkılar okumuş ve bu esnada yürüyüşe çıkan köy halkından bir grup ona yardımcı olup iltifat etmiştir. Hubâbe, Dimaşk'a varınca bunu efendisi Halife Yezîd'e anlatmış o da valisine mektup yazarak bu kişileri binlerce dirhem para ile ödüllendirmesi emrini vermiştir.⁴⁴

Bu ilginç süreçte Hubâbe, cazibesi ve tatlı sesiyle Yezîd'e hükmedip istediğini göreve getirdiği gibi istediğini görevden alabilecek bir güce erişmiştir. Emevîlerin Irak genel valilerinden Ömer b. Hübeyre (ö. 110/728), aralarında kıskançlık ve rekabet olan el-Ka'ka' b. Hâlid tarafından Yezîd'e şikâyet edilmiş ve dedikodulara ve abartılı anlatımlara inanan Halife de valisini azletmeye karar vermiştir. Makamının tehlikede olduğunu gören Ömer b. Hübeyre, değerli hediyelerle Hubâbe'nin katına çıkmış ve ondan görevinin iadesi için devreye girmesini rica etmiştir. Bundan sonrası, beklendiği gibi gelişmiş ve Yezîd, gözde cariyesinin isteğine boyun eğerek valisini yerinde bırakmıştır.⁴⁵

Halife II. Yezîd, çevresinde olup bitenlerden habersiz sarayındaki işret meclislerinde bu gözde cariyesi ile hoş vakit geçirirken, hoşnutsuzluklar ve Halife aleyhindeki dedikodular da gittikçe yayılmaya başlamıştır. Sonunda, İstanbul'u dahi muhasara ederek Bizans İmparatorluğuna korkulu anlar yaşatan kardeşi Mesleme,⁴⁶ kendisini uyarma gereği hissetmiştir. İslâm tarihinin en

⁴³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/54.

⁴⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/86.

⁴⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/86.

⁴⁶ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/292-305; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 6/426-439; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/269-294; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/7-27; Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk.

kırılğan dönemlerinden birisi olarak kabul edebileceğimiz bu süreçte, kardeşi Mesleme'nin devletin çöküşüne ve II. Yezîd'in yanlış uygulamalarına karşı çıktığı başka olayların da olduğu hatırlanmalıdır. Yezîd b. Abdümelik, kendisinden sonra küçük yaştaki oğlu Velîd'i veliaht bırakmak gibi bir eğilim içine girince, kendisini bu yanlış karardan yine kardeşi Mesleme vazgeçirmiştir. Bu yaptığı uygulamanın aile içinde olduğu kadar muhalifler ve halk üzerinde de olumsuz bir izlenim bırakacağını ifade eden Mesleme, Halife Yezîd'e birinci veliaht olarak kardeşi Hişâm'ı (724-743), ikinci veliaht olarak da oğlu Velîd'i (II. Velîd 743-744) bırakmasını tavsiye edip Emevîleri, bir çıkmazdan kurtarmıştır.⁴⁷ Bu olayın 102/720 yıllarında; yani Yezîd'in hilâfetinin ilk yıllarında olduğunu hatırlarsak,⁴⁸ Mesleme'nin kardeşi üzerindeki etkisinin daha ilk günlerden itibaren geçerli olduğunu anlarız.

Mesleme b. Abdümelik, Halife Yezîd'e bir başka oldukça önemli uyarısını da, Hubâbe ile vakit geçirip devlet işlerini ihmal etmesi üzerine yapmıştır.⁴⁹ Bu uyarıda Yezîd'e, Ömer b. Abdülaziz gibi adil bir halifeden sonra hilafet makamına geçtiği hatırlatılmış, devlet işlerini bırakıp bir cariyeyle meşgul olması eleştirilmiştir. Ayrıca

Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/232-233; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/26; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl Ebü'l-Fidâ, *el-Yevâkît ve'd-Darb fi Târîh-i Haleb* (b.y.: y.y., ts.), 1/5-7; Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fi Târîh-i Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/100-119; Hamilton A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 219-233.

⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 2/241; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/209.

⁴⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/139; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 74/122.

⁴⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/260; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/151; Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 1/511.

Mesleme, kardeşinin kapısında, uzak yerlerden gelmiş birçok özel heyet, pek çok şikâyetçinin beklediğini ve muhatap kabul edilmedikleri için serzenişte bulduklarını iletmiş, gafletle vakit geçirerek devlet işlerini ihmal etmesini sert bir şekilde kınamıştır. Nitekim Mesleme'nin bu sözleri, Halife II. Yezîd üzerinde olumlu etki yapmakta gecikmemiştir. Bundan sonra Yezîd, uyarılara hak verip içki ve eğlenceyi bırakmaya karar vermiştir. Üstelik birkaç gün Hubâbe ile de görüşmeyerek bu sözünün arkasında olduğunu göstermiştir.⁵⁰ Ancak kolay pes etmeyecek bir karakter olan Hubâbe, Yezîd'i birkaç gün göremeyince arzusu iyice artmış, gözden düşmek onu çılgına çevirmiştir. Harekete geçmesi gerektiğine kani olan Hubâbe, cuma günü cariyelerinden birine "Mü'minlerin Emîri namaza çıkarsa bana haber" ver diye sıkı sıkı tembihte bulunmuştur. Cariye de Yezîd namaza çıkınca durumu hanımına haber vermiş, Hubâbe ise elinde bir ud olduğu halde Yezîd'i karşılayarak onun aklını başından alan yumuşak bir ses tonuyla şu dizeleri tegannî etmiştir:

"Âvâre âşığı, bugün hissiz gibi durduğundan dolayı azarlama,
Zavallı kederiyle ne yapsın. Sabır ve tahammüle güç
yetiremiyor."

Bu nağmeleri işiten Halife II. Yezîd, elleriyle yüzünü kapatmış ve Hubâbe'ye susması için yalvarmaya başlamıştır. Sihirli nağmelerinin başarıya ulaştığını gören Hubâbe, istediği neticeyi almanın sevinciyle sesini daha da tatlılaştırarak bu kez şu melodileri terennüm etmiştir:

⁵⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 1/254-255.

“Hayat, gönlünün lezzet aldığı, arzu ettiği şeyden ibaret,
Çekemeyenler ne derse desin, (onların) sözüne, eleştirilerine
bakma.”

Bu son nağmeler ve aklını başından alan lirik melodilerle kendisinden geçen II. Yezîd, artık dayanamamış ve Hubâbe'ye yaklaşmış Allah'a yemin ederek doğru söylediğini, kendisini sevdiğinden dolayı zatına çıkışanların kahrolmaları gerektiğini fısıldamıştır. Daha sonra da yanındaki köleye seslenerek “git Mesleme'ye söyle⁵¹ halka namaz kıldırsın” emrini vermiştir. Böylece kesin kararını veren Yezîd, Hubâbe ile eskisi gibi yeme içmeye, sihirli aşk şarkıları arasında zevküsefada bulunmaya dalıp gitmiştir.⁵² II. Yezîd'in, Hubâbe'ye söylediği şarkıların kime ait olduğunu sorması üzerine, onun dönemin önemli simalarından el-Ahvas'ın⁵³ bir şiiri olduğunu söylemesi, aynı zamanda Hubâbe'nin kültürlü bir hanım olduğunu da ortaya koymuştur. Üstelik efendisine el-Ahvas'a 1.000 dînar ödül vermesinin yerinde olacağına dair tavsiyesi, II. Yezîd tarafından derhal yerine getirilmiştir.⁵⁴

Bu sıra dışı ikilinin muhabbetleri o kadar farklı bir hale bürünmüştür ki değil bir Halife'nin, aklı başında herhangi bir insanın dahi yapamayacağı şekle dönüşmüştür. Hubâbe bir gün kendisine, “Aşk ateşinin şiddetinden boğazda öyle bir hararet vardır ki, Bir an olsun sükûn ve rahat bulamadığından, bir türlü serinleyemiyor”

⁵¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 1/255'te “Sahibu'ş-şurta'ya söyle halka namaz kıldırsın” ifadesi yer almıştır.

⁵² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/89-90; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/151; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 1/511-512; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/137-138.

⁵³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 1/509-510.

⁵⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/90.

anlamında bir beyit okuduğunda, bu beyitten çok etkilenen Halife II. Yezîd ayağa kalkarak uçmak istediğini söylemiştir. Hubâbe kendisine, “Ey Mü’minlerin Emiri! Nereye gidiyorsun? Sana ihtiyacımız var” deyince, Yezîd, zevk ve sarhoşluk içinde, “Vallahi uçacağım” diye karşılık vermiştir. Hubâbe, “Milleti kime bırakacaksın?” deyince de Yezîd, “Sana” diyerek eğilip mâşûkası Hubâbe'nin elini öpmüştür.⁵⁵ Bu sırada Halife II. Yezîd'in sarhoş olması ise bu acı olayları daha da dramatik hale getirmiştir.⁵⁶

Bu bitmez tükenmez eğlence ve musiki muhabbetlerinin yatak odasına kadar taşınması ise hem devlet ciddiyetine hem de İslâm'ın halifesinin davranışlarıyla büyük bir tezat teşkil etmiştir. Hicaz'dan gelen ve Hubâbe'nin de manevî babası konumundaki mugannî el-Bîzek el-Ensârî, II. Yezîd'in huzuruna kabul edilmiştir. Bu sırada Halife yatağına uzanmış ve onun yanındaki daha aşağıda yer alan bir başka sedire de Hubâbe oturmuştur. Hicazlı şarkıcının nağmeleri bu odada dinlenmiş ve onun nağmeleri beğenilerek kendisine 100 dinar ödül bahşedilmiştir.⁵⁷

Hubâbe'nin aşığı olan ve sevdasıyla rezil rüsva olarak, neredeyse saltanatını terk eden Yezîd b. Abdülmelik,⁵⁸ yine bir gece Hubâbe ile içip zevk ve sefaya dalmıştır. Bu esnada Yezîd, kendisine sakilik yapan Hubâbe'nin elinden içkiyi alıp içtikten sonra keyiflenmiş ve Hubâbe de şu dizeleri nağmeler eşliğinde okumuştur:

⁵⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/97; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/163; Zeydan, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, 2/375.

⁵⁶ Şevki Dayf, *el-Fen ve'l- Mezahib fi'ş-Şi'ri'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 58.

⁵⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/97.

⁵⁸ Câhuz, *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mulûk*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Matbaatü'l-Emîra, 1914), 28.

“Baştan çıkarın sevgilimi düşünmemek, unutmak,
Ondan vazgeçmek istedikçe onun güzelliğinden dolayı,
Bir şefaathçi karşıma geçerek; ‘bu kalp azâdeliği,
Ancak kabre girildiği zaman mümkün olabilir’ demektedir.”

Şarkının sözlerinden oldukça etkilenen Halife II. Yezîd, Hubâbe’ye bu beyti kimin söylediğini sormuştur. Hubâbe’nin bilmediğini söylemesi üzerine, hemen sahabeden sonraki neslin (Tâbiûn) en ünlü ve faziletli âlimlerinden olan İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742) huzuruna getirilmesi için bir adam göndermiştir. Oysa vakit gece yarısını çoktan geçmiştir. Hz. Muhammed’in hadislerini ilk tedvin eden kimse olarak tanınan Zührî,⁵⁹ böyle gecenin ilerleyen bir saatinde çağrıldığı için korku ve endişe içinde Halife’nin huzuruna çıkmıştır. Ancak çağrılış nedenini anlayınca korku ve endişesi yok olmuştur.⁶⁰ Zührî, gece yarısı boşuna çağrılmadığını göstermiş ve bu şiirin el-Ahvas’a ait olduğunu söyleyerek, şiir konusundaki derin vukûfiyetini de göstermiştir.⁶¹ II. Yezîd’in aynı zamanda hocası olarak bilinen Zührî’nin⁶² gecenin olmayacak bir vaktinde huzura çağrılması olayında, Hubâbe’nin önemli bir âlimden daha fazla değer ve itibar görmesi, konu başlığımızın daha iyi anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir.

Hubâbe’nin şiirlerini teganni ettiği kimseler arasında aşk ve kadın temaları ile ön plana çıkan el-Hâris b. Halid el-Mahzûmî’yi (ö.

⁵⁹ Abdülazîz ed-Dûrî, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, çev. Lawrence Conrad (Princeton: Princeton University Press, 1983), 76-121.

⁶⁰ Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 1/753.

⁶¹ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 32/208.

⁶² İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/350.

?)⁶³ de görmekteyiz. Yezîd, Hubâbe'yi satın aldığı ilk günlerde şâir el-Hâris b. Halid'e ait dört beyitlik bir şiirin teganni edildiğini işitmiştir. Bu güzel sesin kimden geldiğini araştırınca karşısına Hubâbe çıkmış, Halife'nin isteği ile bu şarkıyı kendisine yeniden icra etmiştir. Hubâbe'den çok sonra yaşamış olan muganni ve musikişinas İbrâhim el-Mevsîlî (288/804), böyle güzel bir icranın o zamana kadar işitilmediğini iddia etmiştir.⁶⁴ Ancak bu "ayş u tarâb" eğlenceler, II. Yezîd'i Cuma namazlarından dahi alıkoymuş, bunun yanlışlığı kardeşi Mesleme tarafından dile getirilse de etkili olamamış; Halife, Hubâbe ile gününü gün etmeye devam etmiştir. Üstelik Hubâbe ve Sellâme de bu esnada şarap içen Halifeyi teselli etmek için el-Ahvas'tan dünyadan zevk alması gerektiğiyle ilgili şiirlerden oluşan bir şarkı okumuşlardır.⁶⁵ Medineli musikişinas İbn Muhriz'in nağmelerinden oluşan bir başka şarkıda da Emevîler devrinde eski klasik üslubu devam ettiren Cerîr b. Atiyye'nin hiciv şiirleri⁶⁶ esas alınmış, hayata boş veren hedonist bir anlayış böylece sürüp gitmiştir.⁶⁷ Aslında bu okunan şarkıların, zamanla mersiye şeklinde bir devrin bittiğine dair acıklı melodilere dönüşeceği, Emevîlerin yaklaşık kalan çeyrek asrında fazlasıyla görülecektir.

3. Hubâbe'nin Ölümü, II. Yezîd'in İnkırâzı

Emevî halifesi II. Yezîd, yaşantısını Hubâbe ölünceye kadar böyle zevküsefa içinde sürdürmüş, ısrarla yapılan uyarı ve eleştirilere aldırmamıştır. Hubâbe'nin ölümüne dair verilen birbirine benzer

⁶³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/87-88; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2/759.

⁶⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/87.

⁶⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/91-92.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, 2/1020; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/321.

⁶⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/93-94.

rivayetler, bu konuya ana kaynaklarımızın verdikleri değeri ve önemi göstermiştir. Bunları bir araya getirdiğimiz zaman makale başlığımızın da ne kadar isabetli olduğu anlaşılacaktır. Hubâbe ile Halife Yezîd arasındaki bu zevküsefa meclisleri hep sarayda olmamış, taşranın güzîde mekânları da onlara ev sahipliği yapmıştır. Böyle bir seferde Yezîd, vakit geçirmek için Hubâbe ile birlikte Filistin civarında bağ, bahçesi ve şarabıyla ünlü Beytres köyüne⁶⁸ gitmiştir.⁶⁹ Bu sırada da aklına bazı fikirler gelmiş, kendi kendine düşünmeye başlamıştır. “Bütün gün zevküsefa sürdükten sonra o günün gecesinde mutlaka mutluluk ve hazzı bozan bir durum olur, derler. Bunun doğru olup olmadığını kendim deneyeceğim” diye içinden geçirmiştir. Emrinde bulunanlara da, “yarın bütün gün bana hiçbir şey söylemeyiniz, hiçbir mektup getirmeyiniz” emrini verdikten sonra Hubâbe’yle birlikte halvet odasına çekilmiştir. Yalnız kaldıkları odaya da ihtiyaçları olan tüm yiyecek ve içeceklerden her ne gerekliyse tümünü hazırlatmayı ihmal etmemiştir. Gözdesi Hubâbe, bu sırada bir nar veya üzüm yemiş, tanelerinden biri boğazında kalmış ve bundan dolayı dönemin en kudretli ve zarif kadını, bir anda hayata gözlerini kapatmıştır.⁷⁰

Tarih ve ricâl kitaplarının oldukça ilgisini çeken bu ölüm şekline bir başka rivayet de dâhil olarak hadiseye başka zenginlikler katmıştır. Bu yeni anlatımda mecliste, diğer gözde şarkıcı cariye Sellâme de yer almıştır. Filistin civarındaki bu yeşil ve münbit ortamda Yezîd, önce Sellâme’nin söylediği şarkı ile huzur bulmuş, daha sonra udu ile “Ey

⁶⁸ Bu isimde Filistin’de bir köy ismine Mu’cem’de rastlayamadık. Sadece Filistin’de şarabı ile ünlü el-Fellûce isminde bir yerleşim yerini tespit edebildik. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 4/275.

⁶⁹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 15/99’da bu olayın Şam’daki sarayda geçtiği zikredilir.

⁷⁰ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 8/260.

Kureyş'in efendisi!..." diye başlayan Hubâbe'nin sihirli nağmeleri ile kendisinden geçmiştir.⁷¹ Hubâbe ile geçirdiği bu hoş dakikalar bazı oyun ve eğlencelerle devam etmiş, şuh kakhahalar arasında mutlu saatler geçirilmiştir. Neşeli şarkılar eşliğinde böyle şevkin ve zevkin zirve yaptığı bir anda Yezîd, Hubâbe'yi mutlu etmek için bir üzümü havaya atarak onun kapmasını sağlamış, bu eğlence kısa bir süre daha aynı minvalde sürmüştür. Ancak bu oldukça zevkli gibi görünen tehlikeli oyun, üzüm tanesinin Hubâbe'nin nefes borusunu tıkayıp onun ölümü ile neticelenmiştir.⁷²

Hubâbe'nin ölümünden sonraki gelişmeler ve Halife Yezîd'in davranışları, tam bir trajedi olarak devam etmiştir. Bu feci ve beklenmeyen ölümü bir türlü kabullenemeyen Yezîd, cenazeyi defnettirmeyerek üç gün bekletmiştir. Bu sırada elem ve üzüntüsünden büyük bir şok yaşamış ve İslâm'ın halifesi olması gereken Yezîd, âdeta bir mecnuna dönmüştür. Hubâbe'nin ölümünden sonra Yezîd'in üzerine bir şey giymek istememesi ise bu konuyu daha da vahim hale getirmiştir.⁷³ Üstelik Halife, yürüyecek takati kendisinde bulamamış, yemeden içmeden kesildiği gibi günden güne erimeye başlamış, Hubâbe'nin nağmeleri ile gülümseyen yüzünden eser kalmamış, mutsuz ve ümitsiz bir karaktere bürünmüştür.⁷⁴ En kötüsü, Hubâbe'nin cesedini, rengi değişerek kötü kokular yayılmaya başlayınca kadar gömdürmemiştir. Bütün bu süre zarfında Yezîd, Hubâbe'nin cesedini koklayıp öperek herkesi dehşet içinde bırakmaya devam etmiş, cesetten ayrılmak istemediği

⁷¹ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 69/90-91.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/111.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/11.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/162.

için ona sımsıkı sarılarak acınacak bir hale düşmüştür.⁷⁵ Hubâbe'nin cenaze namazını ise bu dönemin bütün karışık işlerini hallederek Halife'yi rahatlatan kardeşi Mesleme b. Abdülmelik kıldırmıştır.⁷⁶ Bu esnada Hubâbe'nin cenaze namazını kıldırmak isteyen mecnuna dönmüş Yezîd'e yine Mesleme tarafından izin verilmemiş ve Halife tarafından görev kendisine tevdi edilmiştir. Yezîd'in Hubâbe'nin kabrini açma girişimi ise tüm bu trajediyi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.⁷⁷

Yezîd'in üzüntüsünün anlata anlata bitirilemeyen bir bölümünde, yine şarkılar yer almış, sanki onun yok oluşunun ve kederinin en önemli nedeninin devlet işlerini bile ihmal ettiği nağmeler olduğu hatırlatılmıştır. Hubâbe'nin ölümünden sonra sarayda bir cariye,

“Bir âvâre âşık için evdeki dostlarını,
Ebediyen perişan görmekten daha acı bir felaket düşünülebilir
mi?”

beytini okuyunca, bunu işiten Yezîd hüngür hüngür ağlamaya başlamış, Hubâbe'den sonra yedi gün sarayına kapanarak kimseyle konuşmamıştır. Halk arasında ortaya çıkan dedikodu ve söylentilerden korkulduğu için Yezîd'in bu haline bir çözüm yolu aranmaya başlanmıştır.⁷⁸ İşte bu esnada yine sahneye Abdülmelik'in bir türlü halife olamamasına rağmen kardeşlerinin en büyük

⁷⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/261; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/99.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/111.

⁷⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/100.

⁷⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/101; Zeydan, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, 2/375-376.

yardımcısı ve büyük zaferlerin kumandanı Mesleme⁷⁹ çıkmıştır. Kardeşi Mesleme, Yezîd'den Hubâbe'nin ölümüyle düştüğü bu yakışıksız durumda, hiç değilse huzura çıkmamasını rica etmiştir.⁸⁰ Onun bu acınası halî, Emevî sarayındaki herkesi derin bir endişeye sevk ettiği gibi muhalifleri de sevindirmiştir. Bundan sonra Yezîd'in bu elim ve acınacak durumu devam etmiş, kimseyi huzuruna kabul etmeyen Halife, Hubâbe'nin ölümünden on beş veya kırk gün geçtikten sonra kendisi de bugün Ürdün sınırları içindeki İrbid'de⁸¹ vefat etmiştir. Cenaze namazını kardeşleri Mesleme⁸² veya Hişâm b. Abdülmelik;⁸³ daha sahih bir rivayete göre de oğlu Velîd kıldırmıştır.⁸⁴

Bir cariyenin âdeta yakıp kül ettiği bu sıra dışı halifenin cesedi, sesiyle ve nağmeleriyle hayat bulduğunu zannettiği gözdesi Hubâbe'nin yanına gömülmüştür.⁸⁵ II. Yezîd'in ölüm nedeninin veba olduğunu söyleyen bilgilere⁸⁶ rağmen yukarıdaki elem ve keder içindeki ölüm daha çok ön plana çıkarılmış, Yezîd ve sevgili nedimesi

⁷⁹ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/317; 8/346; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/326-338; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 6/302; 7/197; 8/217, 268, 315; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 6/434, 585-590, 604; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/506; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/101; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/66, 79; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/13, 123, 125; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 6/303, 307, 309; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, 7/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/665, 720, 722; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 5/497; 8/304; 9/402, 423.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/163; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/260-261; Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 153.

⁸¹ Ürdün'ün köylerinden İrbid, Taberiyye yakınlarında ve Belkâ bölgesinde gösterilir. Musâ peygamberin ve Yakûb'un (a.s) dört oğlunun kabirlerinin burada medfûn olduğu zikredilir. Bk. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/22; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/136.

⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/163.

⁸³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/331.

⁸⁴ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/22; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21/463.

⁸⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/261; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 15/99.

⁸⁶ Ünal Kılıç, "Yezîd II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/515-516.

Hubâbe'nin ölümüyle Emevîlerin de içler acısı bir yok oluşa doğru sürüklendikleri ima edilmiştir. Bir Emevî halifesinin yaşadığı bu sefih hayatın daha sonra oğlu Velîd b. Yezîd; yani II. Velîd (743-744) tarafından da devam ettirildiğini hatırlayacak olursak,⁸⁷ II. Yezîd'in Hubâbe ile geçirdiği zevküsefa âlemlerinin farklı cepheleriyle daha sonra da devam edeceği ve Emevîlerin beklenen acı mukadderata doğru hızla sürüklendiği daha iyi anlaşılacaktır. Üstelik II. Velîd de karısının kız kardeşine âşık olup onun için şiirler yazacak kadar devlet adamlığı ciddiyetinden uzak, fâsık bir kişi olarak nitelendirilmiş, bu acınası hali de babasının günahlarının devamı olarak görülmüştür.⁸⁸

Sonuç

İslâm tarihinin en dinamik ve fetihlerin en fazla olduğu dönemlerden birisinin Emevîler zamanında olduğu bilinen bir gerçektir. Yaklaşık doksan yıllık bu kısa sürede bugünkü İspanya ve Portekiz sınırları içinde yere alan Endülüs fethedilmiş, Müslümanlar kısa süre de olsa Güney Fransa topraklarında dahi varlıklarını ortaya koymuşlardır. Öte yandan İber Yarımadası'ndan Çin hududuna, İndus havzasından Hazar bölgesine kadar pek çok bölge Emevîlerin hâkimiyetini tanımak zorunda kalmıştır. Bu başarılar, idarî görevlere daha çok Arap olanların getirildiği, adaletsiz vergi uygulamalarının devam ettiği, kabile politikalarının devlet için ateşten bir gömlek olmaya başladığı bir sürece girdiği anda, tökezlemeler de kendisini göstermiştir. Adalet ve eşitlik ilkesini gözeten ve II. Ömer olarak bilinen Ömer b. Abdülaziz'in kısa hilâfeti, bu olumsuzlukları ortadan

⁸⁷ Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb*, 3/178; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/200; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefa* (Beyrut: Dâru Sadr, 1997), 295.

⁸⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 9/127-128, 138.

kaldırmıştır. Yerine gelen ve makalemize konu olan II. Yezîd, bu başarılı uygulamaları devam ettireceğini söylese de kısa süre sonra seleflerinin politikasına dönmüştür. Üstelik Emevîlerin daha önceden de bilinen zevk ve sefaya düşkünlükleri, onun döneminde zirveye çıkmıştır. Kendisine takdim edilen Hubâbe adlı güzel, alımlı ve büyüleyici sesiyle ön plana çıkan bir cariyeye, bu krizi daha da derinleştirmiştir.

Devlet işlerini ihmal ettiği gibi huzuruna heyetleri de kabul etmeyip, Hubâbe ile vakit geçirmeye başlayan Halife II. Yezîd, şarap ve nağmelerle kendisinden geçmeye başlamıştır. Bu uygunsuz davranışlar Emevî ailesi arasında huzursuzluk ve dedikodulara neden olmuş, ancak Halife Yezîd bahsedilen sefih hayatından ödün vermeye yanaşmamıştır. Bir ara kardeşi Mesleme'nin uyarıları etkili olsa da daha sonra Hubâbe'nin lirik nağmeleri onu yeniden sefahatin içine itmiştir. Bu süreçte içinde bulunduğu zevk anlayışı daha da derinleşmiş ve Halife, Cuma namazlarına dahi gitmemeye başlamıştır. Devlet yönetiminde Hubâbe'nin de etkili olması Emevîleri, farklı bir zafiyetin içine sokmuş, vali atamalarında dahi bu şarkıcı cariyeye etkisini göstermiştir. Dönemin saygın âlimleri, Dımaşk saraylarına davet edilerek okunan şarkıların hangi şaire ait olduğu sorulmuş, onların İslâm bilim tarihindeki önemleri arka plana itilmeye çalışılmıştır.

Bu sefih ve zafiyetlerle dolu süreç, Hişâm b. Abdülmelik (724-743) dönemini saymazsak Emevîlerin bir inkıraza doğru sürüklenmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Yanlış kabile politikaları, devletin yönetim anlayışını ters yüz etmiş, hoşnutsuz bir kısmın yönetim aleyhine olmasını sağlamıştır. Bu alanda ortaya çıkan isyanları, fikrî akımların hoşnutsuzlukları takip etmiş ve Emevîler hızla bir yok oluşa doğru sürüklenmeye başlamıştır. Devlet yönetiminin boşluk kabul etmediği hususu, bu süreçte kendisini daha

iyi belli etmiş Halife, sarayında şarkılar ve içki meclislerinde vakit geçirirken, Abbasî hareketi kendisini belli etmeye başlamış, Şia, Hariciler ve diğer gruplar yeni başkaldırlara kalkışmıştır. Böylece Halife Yezîd'in yaşadığı acınası hayat, aslında devleti elim bir akıbete doğru sürüklediği sonucunu da ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte, şarkılarıyla Halife Yezîd'e devlet işlerini unutturan gizemli cariye Hubâbe, önemli bir rol oynamış, bilmeden Emevîlerin yok oluşa doğru sürüklenmesinin en büyük aktörleri arasında yer almıştır. Bu süreçte ise Halife'yi nağmeleri ile deli divaneye çeviren bu şarkıcı cariyeden çok Yezîd'in zafiyetleri ve yeteneksizliği devleti bir inkıraza doğru sürüklemiştir. Üstelik kendi oğlu II. Velîd de bu uygunsuz hayat tarzını devam ettirerek bu uçurumu derinleştirmiş, devletin inkırazını hızlandırmıştır. Bu olaylar da bizi devlet yönetimin ihmale gelmediği, yöneticilerin zevk ve sefa sürmelerinin sonuçlarının oldukça ağır olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Kaynakça

- Aycan, İrfan.** "Musikî". *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. ed. İrfan Aycan. 155-200. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Barthold, V.** *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. nşr. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ.** *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Brockelmann, Carl.** "İbn Süreyc". *İslam Ansiklopedisi*. 5/824-825. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl.** *Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırunnâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb.** *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1975.
- Câhız.** *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mulûk*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Matbaatü'l-Emîra, 1914.
- Clarke, L.** "Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian". *al-Serat* 12 (1986), 13-28.
- Dayf, Şevki.** *el-Fen ve'l- Mezahib fi'ş-Şi'iri'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- Demircan, Adnan.** "İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin Durumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 129-147.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe.** *Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdülmun'îm Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.

- Doğan**, Yusuf. "Emevîler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler". *İstem* 4/8 (2006), 209-236.
- Dûrî**, Abdülazîz. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. çev. Lawrence Conrad. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Ebü'l-Fidâ**. *el-Yevâkît ve'd-Darb fî Târih-i Haleb*. b.y.: y.y., ts.
- el-Askalânî**, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- el-İş**, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985.
- el-Kurtubî**, İbn Abdilber. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- Farmer**, Henri George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac Publishing, 1929.
- Gibb**, Hamilton A. R. "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate". *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958, 219-233.
- Grant**, Michael. *Roma'dan Bizans'a*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2000.
- Halife** b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hitti**, Philip K. *Arap Tarihinin Mimarları*. çev. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Hitti**, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan Publishing, 1984.
- Hodgson**, Marshall G. S. "İslâmî Muhalefet, 692-750". *İslâm'ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşoğlu. 1/189-230. İstanbul: İz Yayınları, 1993.

- İbn Abdilhakem**, Ebû Muhammed Abdullah. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*. çev. Mustafa Gerçekçioğlu . Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- İbn Abdürabbih**, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-İkdü'l-Ferîd*. thk. Abdülmecid er-Ruhaynî. Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Asâkir**, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Tarîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldun**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullâh. *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullâh. *Kitâbü Uyûni'l-Ahbâr*. Kahire: y.y, 1343-49/1925-30.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.

- İbn Sâ'd**, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Tağrîberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnü'l-Adîm**, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm**, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnu'l-Kelbî**, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muḥammed el-Kelbî. *Nesebu Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*. nşr. Nâcî Ḥasen. 'Âlemu'l-Kutub, Mektebetu'n-Nahḍa, 1408/1988.
- İsfahânî**, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- Kalkaşendî**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş**, Nadir. *Bir İhtilalcinin Anatomisi*. İstanbul: Neva Yayınları, 2017.

- Kehhâle**, Ömer Rızâ. *Alâmiü'n-Nisâ fî Âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Kılıç**, Mustafa. "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.
- Kılıç**, Ünal. "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 51-69.
- Kılıç**, Ünal. "Yezîd II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mes'ûdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *Mürûcu'z-Zeheb*. thk., M. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1988.
- Nevevî**, Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*. nşr. F. Wüstenfeld. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nüveyrî**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ostrogorsky**, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Prokopius**. *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- Savaş**, Rıza. "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları". *İstem* 4/8 (2006), 51-61.
- Sıbt** İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt** İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

- Suyûtî**, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tarihu'l-Hulefa*. Beyrut: Dâru Sadr, 1997.
- Taberî**, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Ukaylî**, Ömer b. Süleyman. "Vak'atü'l-Harre fî ahdi Yezîd b. Muâviye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 13/1 (Riyad 1986), 159-189.
- Vasiliev**, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası Yayınları, 1943).
- Watt**, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 1998.
- Welhausen**, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Ya'kûbî**. *Tarihu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Mühennâ. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Yâkût** el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yâkût** el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zehebî**. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeydan**, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-4 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Cevâhiru'l-ikyân Adlı Eser Özelinde Hamdullah b. Hayreddin'in Kur'ân Harflerinin Mahreçlerine Yaklaşımı

Hamdullah b. Hayreddin's Approach to the Origins of the Qur'ân Letters in Particular to the Work Named Cevâhiru'l-ikyân

Hayrunnisa Nefes

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.

Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Qur'anic Recitation, Giresun/Türkiye.

hayrunnisa.nefes@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3383-0882

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 21 Ocak | January 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Nefes, Hayrunnisa. "Cevâhiru'l-ikyân Adlı Eser Özelinde Hamdullah b. Hayreddin'in Kur'ân Harflerinin Mahreçlerine Yaklaşımı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 34-69.

Telif | Copyright

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

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

Cevâhiru'l-ikyân Adlı Eser Özelinde Hamdullah b. Hayreddin'in Kur'ân Harflerinin Mahreçlerine Yaklaşımı¹

Öz

Yüce kitabımız Kurân-ı Kerim'in doğru tilavet edilmesi hususunda Hz. Peygamber döneminden itibaren son derece hassas davranıldığı bilinmektedir. Bu hassasiyet nedeniyle dil ve kıraat ulemâsı Kur'ân kelimelerini oluşturan harflerin mahreç ve sıfatları konusuna öncelikli olarak eserlerinde yer vermiştir. Zira Kur'ân'ı doğru telaffuz etmek Kur'ân harflerinin mahreç ve sıfatlarını bilmek ve her harfi mahrecinden doğru bir şekilde çıkararak telaffuz etmekle mümkündür. Kıraat ve tecvid konusunda manzum ve mensur eserler kaleme almış önemli Osmanlı müelliflerinden biri de Hamdullah b. Hayreddin'dir. Onun kendisine ait Umdetü'l-irfân isimli Arapça manzum eserine yazdığı *Cevâhiru'l-ikyân* adlı şerhte bu konuyu geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Genellikle cumhur ulemâya mutabık kalan müellif mahreçler konusunu izah ederken farklı görüşlere de eserinde yer vermiştir. Hamdullah b. Hayreddin'in özellikle mahreçlerin bölgelere ayrılması konusunda yapmış olduğu taksimat dikkat çekicidir. İbnü'l-Cezerî'den oldukça etkilenen müellif, kimi zaman farklı tercihlerde de bulunmuştur. Bu makalede Hamdullah b. Hayreddin'in "Umdetü'l-irfân" adlı Arapça manzum eserine yazdığı "*Cevâhiru'l-ikyân*" adlı şerhte geniş bir şekilde yer verdiği mahreçler konusu ele alınacaktır. Müellifin bu konudaki tespitleri klasik tecvid ilmi kaynaklarından da istifade edilerek değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Harf, Tecvid, Mahreç, Hamdullah b. Hayreddin.

Hamdullah b. Hayreddin's Approach to the Origins of the Qur'ân Letters in Particular to the Work Named Cevâhiru'l-ikyân²

Abstract

It is known that the correct recitation of our great book, the Qur'ân, has been treated with extreme sensitivity since the time of the prophet Muḥammad. Due to this sensitivity, language and recitation scholars have primarily included the subject of the makhraj and adjectives of the letters that make up the words of the Qur'ân in their works. Because it is possible to pronounce the Qur'ân correctly by knowing the makhraj and pronouncing each letter correctly by extracting it from its makhraj. One of the important Ottoman authors who wrote works in verse and prose on the subject of recitation and tajwîd is Hamdullah b. Hayreddin. It is seen that he discussed this issue extensively in the commentary called *Cevâhiru'l-ikyân*, which she wrote to her Arabic verse work called *Umdetü'l-irfân*. The author, who generally agrees with the majority of scholars, also included different views in her work while explaining the subject of sources. Hamdullah b. Hayreddin's division, especially in dividing the makhârij into clusters is remarkable. The author, who was greatly influenced by İbn al-Jazerî sometimes made different choices. In this article, Hamdullah b. Hayreddin the issue of sources, which Hayreddin extensively included in his commentary titled "*Cevâhiru'l-ikyân*" written on his Arabic poetic work titled "*Umdetü'l-irfân*", will be discussed. The author's findings on this subject will be evaluated by using classical tajwîd sources.

Keywords: Qur'ân, Letter, Tajwîd, Origin of Letters, Hamdullah b. Hayreddin.

¹ Bu makale, yazarın 2021 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "Hamdullah b. Hayreddin'in Cevâhiru'l-İkyân fî Şerhi Umdetü'l-İrfân Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² This article is derived from the author's doctoral dissertation titled "The Place of Hamdullah b. Hayreddin's Jawâhir al-Ikyân fî Sharh Umd al-Irfân in the Science of Tajweed" completed in 2021 at Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences.

Giriş

Osmanlı'nın ilim, kültür ve siyaset alanında altın çağı kabul edilen 16.yy.'da yaşamış ve Ayasofya'da kırk yıl hatiplik görevi ifa etmiş³ şeyhülkurrâ Hamdullah b. Hayreddin (öl. 983/1575?) kıraât ve tecvid ilmiyle ilgili manzum tecvid geleneğinin⁴ bir devamı niteliğinde birçok manzum ve mensur eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmının ise sadece isimleri günümüze gelebilmiştir.

Hamdullah b. Hayreddin'in eserleri yurt içi ve yurt dışında birçok çalışmaya konu edilmiştir. Müellif makalemize esas aldığımız *Umdetü'l-irfân* adlı Arapça manzum eserine kendisinin Osmanlı Türkçesiyle yazmış olduğu *Cevâhiru'l-ikyân* adlı şerhte harflerin mahreçleri konusunu geniş bir şekilde ele almış, mahreçlerin sayısı konusunda cumhur ulemâya tabi olarak on yedi mahreç yerini sırasıyla izah etmiştir. Bunun yanında Hamdullah b. Hayreddin'in, mahreçleri birtakım bölgelere ayırmış olduğunu da görmekteyiz. Genel kabule göre on yedi mahreç, beş bölgeye ayrılırken, müellif ise daha farklı bir taksimat yapmayı tercih etmiştir. Bu çalışmada harflerin mahreçleriyle ilgili genel bilgiler verildikten sonra hem müellifin yapmış olduğu taksimat hem de söz konusu taksimat çerçevesinde harflerin mahreçlerine yaklaşımı ele alınacaktır. Ayrıca cumhur ulemâ

³ Osmanlı kıraât âlimleri Ayasofya Camii'nde Kürsü şeyliği, hatiplik, dersiâmlık, müderrislik, müfessirlik, imamlık gibi çeşitli görevlerde bulunmuşlardır. Bk. Ahmet Gökdemir, "Ayasofya'da Kıraât İlmi ve Burada Görev Yapan Kıraât Âlimleri", *İslamî İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 303-316.

⁴ Manzum tecvid geleneği, telifat tarihinin ilk yıllarına kadar uzanır. Alanla ilgili bilgilerin öğrencilere kolay bir şekilde kavratılması ve ezberlenmesini sağlayan bir gelenektir. Bu geleneğin ilk örneği Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydillâh el-Hâkânî'ye (öl. 325/937) ait olan *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye* olduğu bilinmektedir. Bk. Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzum Tecvid Geleneği Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (December 2017), 1503, 1504.

dışında yer verdiği farklı yorumlar ve yapmış olduğu tercihler, dil ve tecvid ilmi kaynaklarından istifade etmek suretiyle ortaya konulup değerlendirilmeye çalışılacaktır. Müellifin mahreçler konusundaki yaklaşımı çoğunlukla *Cevâhiru'l-ikyân* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. İhtiyaç duyulduğu takdirde tecvid ilmi ile ilgili daha sonra kaleme aldığı *Vesiletü'l-itkân* adlı eserine de başvurulacaktır.

1. Hamdullah b. Hayreddin'e Göre Harflerin Mahreçleri

Mahreç lügatte, "çıkış yeri" demektir.⁵ İstilahta ise "bir harfin doğduğu yer",⁶ "bir harfi diğerinden ayıran çıkış yeri",⁷ "harfi çıkarmak için ağızda belirli bir yerin faaliyeti", "ağzın tamamının aldığı durum", "ciğerin tazyikindeki keyfiyeti",⁸ şeklinde tarif edilmiştir.

Hamdullah b. Hayreddin mahreçler konusuna harflerin telaffuzu esnasında uyulması gereken ölçüleri olduğunu ve bu ölçülerin ise mahreç ve sıfatlarına riayet ederek sağlanacağını, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde bu ölçülere riayet etmek gerektiğini ifade eden sözlerle başlar.⁹ Mahreçlerin sayıları hakkında âlimlerin farklı görüşlerine yer verir. Buna göre Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve onu takip edenlerde cevfi ayrı bir mahreç sayılmadığı için on altı mahreç, yine cevfi mahreç saymayan ve (ﻝ, ﻥ, ﻝ) harflerini ise tek mahreçten sayan Ferrâ (öl. 207/822), İbn Cermî (öl. 225/840) İbn Düreyd (öl. 321/933) ve

⁵ Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/1125.

⁶ Ebû Amr Osmân b. Sa'îd Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri (Amman: Dâru Ammar, 2000), 102.

⁷ Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezerrîyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 71; Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fi tecvidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, ts.), 18.

⁸ Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi* (İstanbul: Ahmet Saim Matbaası, 1955), 19.

⁹ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 542012), 24b-26a.

onlara tabi olanlar nezdinde on dört mahreç, cevfi mahreç kabul eden ve (ﻝ, ﻥ, ﺭ) harflerini ayrı mahreçten sayan Halil b. Ahmed'e (öl. 175/791) göre ise on yedi mahreç olduğunu söyler.¹⁰ Cumhur ulemânın da bu görüşü benimsediğini söyleyen müellif onlarla aynı görüşü paylaşmak suretiyle mahreçlerin sayısının on yedi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte söz konusu mahreçleri bölgeler halinde düzenleyen ulemânın yolundan gitmek suretiyle kendi ifadesiyle sekiz mekâna ayırır. Bu mekânlar ise cevfü'l fem, halk, aksâ'l-lisân, vesetu'l-lisân, hâfetü'l-lisân, tarafü'l-lisân, şefeteyn ve hayşûm olmak üzere sıralanır.¹¹

Müellifin bu taksim şeklini incelediğimizde, Enderâbî'nin (öl. 500/1106) sayısını on altı kabul ettiği mahreçleri, yedi bölgeye ayırmış olduğu taksimatın üzerine, cevfi bölgesini ilave ettiği anlaşılmaktadır. Çoğu ulemâ dil içinde bulunan mahreçleri lisân veya fem bölgesi başlığı altında toplarken müellif, Enderâbî gibi, dildeki mahreçleri dört ana bölüm içine yerleştirerek sınıflandırmıştır.¹² Burada üç mahreç yerine sahip boğaz tek mekân olarak ele alınırken, dilin ise dört ana bölgeye ayrıldığını ve tek bir bölge olarak telakki edilmediğini görmekteyiz. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki buradaki farklılık sadece taksimattaki sistematik açıındandır. Çünkü dil ana bölgesi içinde aksâ'l-lisân, vesetu'l-lisân, hâfetü'l-lisân ve tarafü'l-lisân şeklinde dört alt bölümden söz eden ulemâyyla mahreçlerin isimleri açısından aralarında ortak bir zemin de oluştuğu görülmektedir. Aralarındaki farklılık ise söz konusu mahreç taksiminin dil ana bölgesi

¹⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhîrî'l-ikyân*, 26a-27a.

¹¹ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhîrî'l-ikyân*, 28a, 28b. Müellifin bu taksimatı tecvid ile ilgili diğer eserinde de aynı şekilde yer alır. Bk. Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-îtkân* (İstanbul: Laleli), 16a.

¹² Ebû Abdillâh b. Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *el-Îzâh fi'l-kırâ'ât'l-aşr*, thk. Menâ Adnân Ğanî (Irak: Tikrît Üniversitesi Külliyyetü't-Terbiyyetü li'l-Benât, Doktora Tezi, 1423/2002), 370.

içinde değil, her birinin müstakil mahreç bölgesi olarak sayılması ve dolayısıyla şekilsel olarak bölge sayısının da farklılık arz etmesidir. Kanaatimizce böyle bir taksimata gidilmesinin nedeni, dilden çıkan harf sayısının diğer mahreç bölgelerine göre daha fazla olması ve buradan çıkan harflerin yalnızca dille değil, damak ve dişlerle de ilgili olmasıdır. Ayrıca bu şekilde bir taksim mahreç bölgelerinin öğrenilmesinde daha fazla kolaylık sağlayacağı düşünülmüş olmalıdır.

Hamdullah b. Hayreddin eserlerinde sekiz bölgeye ayırdığı mahreçleri birinci mahreçten başlayarak on yedinci mahrece kadar sırasıyla izah etmiştir. Biz de mahreç bölgelerinin daha sistemli bir şekilde anlaşılması açısından müellifin beyan ettiği sekiz mahreç bölgesini esas alarak her mahreci mensup olduğu bölge içine yerleştirip izah etmeye çalışacağız.

1.1. Cevfü'l-Fem Bölgesi

Müellifin birinci mahreç bölgesi olarak ifade ettiği cevî sözlükte boşluk, karın, oyuk, kovuk, bir şeyin içi anlamlarına gelmektedir.¹³ İstilahî olarak ise boğaz ve ağızdaki boşluğa denilmektedir.¹⁴ Cevî bölgesi med harflerinin mahrecidir. Müellifimizin bu husustaki görüşlerine geçmeden önce konunun uzmanı diğer bazı müelliflerin görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.

Halil b. Ahmed (ج, ى, ل) ve (ء) harflerinin herhangi bir mahreç yerine temas etmeksizin boğaz ve ağız boşluğundan çıktığını ve bu sebeple sözü edilen harflerin cevî olduğunu ifade eder. Harflerin

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/728; Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Enîs Muhammed eş-Şâmî vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 317.

¹⁴ Kamhâvî, *el-Burhân*, 18.

mahreçleri konusunda ilk sıraya cevfi koyar.¹⁵ Ca'berî (öl. 732/1332) boğazı dâhil etmeden med harflerinin ağız boşluğundan çıktığını belirtir. Halil b. Ahmed'in görüşünü delil göstererek anlama yeteneğine sahip bir kimsenin (l) harfini boğaza nispet etmemesi gerektiğini söyler. O'nun birinci mahreç bölgesi cevfi değil boğazdır. Takdîrî mahreç¹⁶ olarak nitelendirdiği med harflerinin mahreci ise on altıncı sırada yer alır.¹⁷

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) cevfi ile ilgili meselede Halil b. Ahmed'e uyduğunu ifade eder. Bu durumda cevfi bölgesini müstakil bir mahreç olarak görür. Tertipte de bu mahreci ilk sıraya yerleştirir. Ancak hemzeyi cevfi harfler içine dâhil etmez ve bu hususta Halil b. Ahmed'den ayrılır.¹⁸

Sîbeveyhi ve onun görüşüne uyan ulemâ, cevfi ayrı bir mahreç olarak telakki etmezler. Med harfi olan (l)'in (ع) ve (أ) harfleri ile birlikte aksa'l-halktan çıktığını ifade ederler. Med harfi olan (ج) ve (س) harflerinin ise med harfi olmayan (ج) ve (س) harflerinin mahrecinden çıktığını kabul ederler. Bu görüşte olanlara göre (l) harfinin dahli ile birlikte boğazdan yedi harf çıkmaktadır.¹⁹ İbnü'l-Cezerî sonrasında ise cumhur ulemâ'nın da kabul ettiği, cevfin med harflerinin mahreci

¹⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Semerrât (b.y., ts.), 1/41.

¹⁶ Harf telaffuz edilirken sesin kesildiği herhangi bir noktanın bulunmaması ve sesin doğal miktarından fazla uzama imkânının hâsıl olmasıdır. Geniş bilgi için bk. Cafer Yıldız, *On Kıraât Bağlamında İdgâm Olgusu* (İstanbul: Nida yayıncılık, 2023), 36-40.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl Ca'berî, *Ukûdü'l-cumân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub (Kahire: Mektebetü Kurtuba, 2005), 41.

¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/41; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed Ali b. Yusuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed Debbâ (Mısır: ty), 1/199.

¹⁹ Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1982), 4/433.

olarak müstakil bir mahreç sayılmasının yaygınlık kazandığı görülmüştür.²⁰

Hamdullah b. Hayreddin'e göre cevfü'l-fem, ağız kovuğu demektir. Med harflerinin mahrecinin cevf olduğunu ise öncelikle İbnü'l-Cezerî'nin şu beyitleriyle destekler:

لُجُوفِ الْفِ وَأُخْتَاهَا وَ هِيَ حُرُوفٌ مَدِّ لِهَمْزٍ عِنْتَهِيَ

*"Cevf bölgesinin harfleri, med harfleri olan ve (okunuşu) nefes ile son bulan elif ve iki kardeşidir (vâv ve yâ)."*²¹

Müellif İbnü'l-Cezerî'nin bu görüşünü ifade ettikten sonra Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) "ثَلَاثٌ قَصَى الْخُلُقِ" şeklinde söylemiş olduğu "Aksa'l-halkta üç (harf çıkar) vardır." anlamına gelen sözünü hatırlatır.²² Bu sözüyle Şâtıbî'nin, med harflerinin mahrecini cevf olarak görmeyip mebdeü'l-halk (boğazın başlangıcı) şeklinde ifade ettiğini söyler. Böylece her iki âlimin görüşünü de ifade eden müellif, tercihini Şâtıbî'den yana koyarak med harflerinin mahrecini mebdeü'l-halk olarak gösterir.

Müellifin bu açıklamasında Şâtıbî'den naklettiği aksa'l-halkta bulunan üç harfin ne olduğu net bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu konuya şu şekilde açıklık getirilebilir. Şâtıbî, mahreçlerin sayısı konusunda Sîbeveyhi'nin görüşünü benimseyen müelliflerdendir. Sîbeveyhi'nin görüşüne uyanlara göre aksa'l-halkta üç harf olması (ء), (ل) ve (ا) harflerinin mahrecinin burası olduğu anlamına gelmektedir.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/198; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammar, 2007), 190.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3 (10.beyit).

²² Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtıbî er-Ruaynî, *Metnü's-şâtıbiyye el-müsemmâ, Hırzû'l-emânî ve veçhü't-tehânî fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Medine: Matbaatü'l-Gavsânî, 2010), 91.

Yani med harflerinden birisi olan (ل) harfinin de mahreci cevfi değil aksa'l-halk olmaktadır. Zira bu görüş sahipleri mahreç sayısını on altı kabul etmiş ve cevfi ayrı bir mahreç olarak saymamışlardır. Diğer med harflerinin mahrecini ise med harfi olmayan (ج) ve (ح) harflerinin mahreciyle aynı görmüşlerdir.²³ Müellif bu durumdan farklı olarak üç med harfinin de mahrecinin boğazın evveli olduğu görüşündedir. Böylece med harflerinin mahreci, diğer tüm mahreçlerin de evvelindedir. Yani ona göre cevfi ayrı bir mahreçtir. Ancak med harflerinin çıkışının başlangıcı değil sesin çıkmasının ardından havada sona erinceye kadar aktığı yerdir.²⁴ Bu açıklamalardan hareketle müellifin her iki görüşten de istifade edip yeni bir yaklaşıma ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Zira hem cevfi ayrı bir mahreç olarak gören cumhur ulemâya tabi olmuş hem de Şâtıbî'nin med harfi olan (ل) harfinin mahrecini aksa'l-halk olarak ifade etmesinden yola çıkarak, diğer iki med harfini de buna dâhil etmiştir. Tertip itibarıyla da hem (ل) harfini hem de diğer med harflerini mahreçlerin ilk sırasına koymuştur. Böylece evvelü'l-cevfi şeklinde nitelendirdiği yer, med harflerinin çıkış mahallinin başlangıcıdır.²⁵ Med harflerinin, mahreci boğazın başlangıcı olan (ء) ve (أ) harflerinden de önce zikredilme nedeni ise bu harflerin çıkış yerinin boğazın evvelinden itibaren bahsedilen iki harfi ve tüm mahreçleri kapsamasıdır.²⁶

²³ Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhim Ebû Şâme ed-Dimyâti, *İbrâzü'l-meânî min hirzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 744.

²⁴ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 27b, 28a.

²⁵ Müellif diğer eserinde cumhurun görüşünü esas alan İbnü'l-Cezerî'nin görüşüne yer vermiş, Şâtıbî'nin görüşünden söz etmemiştir. Hamdullah b. Hayreddin, *Vesiletü'l-itkân*, 16b.

²⁶ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 27b-29a.

1.2. Boğaz Bölgesi

Hamdullah b. Hayreddin'e göre mahreç bölgelerinin ikincisi boğaz bölgesidir. Çoğu dil ve kırâat âlimleri gibi, boğaz bölgesini üç kısımda ele almıştır. Bunlar sırasıyla, mebdeü'l-halk (aksa'l-halk), vesetu'l-halk ve edne'l-halktır. Ayrıca bölgeden toplamda altı harf çıkmaktadır. Bu harfler boğaza nispet edilmelerinden dolayı halkiyye olarak da isimlendirilmiştir.²⁷

1.2.1. Aksa'l-Halk/Mebdeü'l-Halk

Aksa'l-halk boğazın sonu, en alt kısmı, ağza uzak, göğse yakın kısmı olarak da tanımlanmaktadır. Buradan çıkan harflerle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Halil b. Ahmed'in görüşüne göre boğazın en aşağısından yukarı doğru ilk olarak (ع) sonra (ح) ve (ا) harfleri çıkmaktadır.²⁸ Sîbeveyhi başta olmak üzere mahreçlerin sayısını on altı ve on dört olarak kabul edenler, med harfi olan (ل) harfini de bu mahrece katarak buradan sırasıyla (ع), (ل) ve (ا) olmak üzere üç harf çıktığını söylemişlerdir.²⁹ İbnü'l-Cezerî ise bu üç harften (ل) harfini çıkararak cevfe dâhil etmiş ve Aksa'l-halkı (ع) ve (ا) harflerinin mahreci olarak kabul etmiştir.³⁰

Müellife göre de aksa'l-halk (ع) ve (ا) harflerinin çıkış yeridir. Bu iki harfin tertibini önce (ع) sonra (ا) olarak zikretmiştir. Aynı zamanda isim vermeden, her iki harfin çıkış yerinin tertip itibarıyla aynı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, (ا) harfinin çıkış yeri (ع) harfinden öncedir diyenlerin de olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin de bu konudaki ihtilafa fazla detaya girmeden ve isim zikretmeden *en-*

²⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 29a.

²⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/57.

²⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 4/433; Muhammed Halil el-Husarî, *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 53.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

Neşr' de aynı şekilde değindiği görülür.³¹ Müellif bu sade açıklamadan sonra söz konusu harflerin mahreçlerinden çıkış keyfiyetleri üzerinde durur. Hemzeyi mahrecinden çıkarırken sahip olduğu vurguyu beyan etmek ve bu şekilde harfin hakkını vererek eksiksiz ve düzgün bir şekilde telaffuz etmek gerektiğini ifade eder. Hemzenin harekesi meftuh olduğunda ise fethasının işbâ'ını³² biraz fazla yapmak lazımdır. Ona göre (ا) harfini yerli yerince çıkarmak ise bu harfin "hehhesini"³³ tam bir şekilde ortaya çıkarıp seslendirmekle mümkün olmaktadır.³⁴

1.2.2. Vesetu'l-Halk

Vesetu'l-halk, boğazın ortası anlamına gelmekte ve buradan (ح) ve (ع) harfleri çıkmaktadır. Müellif (ح) ile (ع) harflerinin tertibi konusunda iki farklı görüş olduğunu ifade etmiştir. Mekkî b. Ebû Tâlib ve Sîbeveyhi'ye göre (ع) harfinin çıkış yeri (ح) harfinden öncedir.³⁵ Mehdevî (öl. 440/1048-49?) ve İbn Şüreyh'e (öl. 476/1084) göre ise (ح) harfi mukaddemdir.³⁶ Müellif zikretmemiş olsa da Dâni (öl. 444/1053), Kurtubî, Şâtîbî ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlere göre de (ع) harfinin çıkış yeri (ح) harfinden öncedir.³⁷

Hamdullah b. Hayreddin'e göre adı geçen harflerin mahreçlerinden çıkış keyfiyetleri şöyledir. Her iki harf, boğazın

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/199.

³² İşbâ' kelimesi fetha harekeyi tam olarak okumayı kastetmektedir.

³³ Müellif tecvid ile ilgili telif ettiği bir başka eseri olan *Vesiletü'l-itkân*'da "هَهْهْ" kelimesini, ا harfini ح harfinden ayıran, kendisine mahsus bir sestir, bu harfi zayıf ve hafî "sesinin belirgin olmaması" şeklinde açıklamaktadır. Harfin zayıf ve hafî olması rihvet, hems, istifale gibi zayıf sıfatların bu harfte bulunması, nedeniyledir. Hamdullah b. Hayreddin, *Vesiletü'l-itkân*, 20a.

³⁴ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 29a, 29b.

³⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 164.

³⁶ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 29b.

³⁷ Dâni, *et-Tahdîd*, 102; Abdü'l-Vehhâb b. Muhammed Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 78.

ortasından çıkarılmak suretiyle (ح) harfinin buhhasını,³⁸ yani zatında olan lafzî durumunu, açığa çıkararak seslendirmek gerekmektedir. Aynı şekilde (ع) harfinin berraklığını ve hâlisliğini de muhafaza edip eksiksiz bir şekilde beyan ederek telaffuz etmek lazımdır. Sözü edilen harfin harekesi meftuh olduğu durumlarda, fethasının işbâ'ını biraz fazla yapmak da önemlidir.³⁹ Müellif, söz konusu harflerin mahreci konusunda aksa'l-halktan sırasıyla (ع), (ح) ve (ا) harflerinin çıktığını söyleyen Halil b. Ahmed'i değil Sîbeveyhi ve ona tabi olanların görüşünü benimsemiştir. Ancak söz konusu harflerin çıkış keyfiyetleri ile ilgili Halil b. Ahmed'in "Eğer (ح) harfinin buhhası olmasaydı mahreçleri yakın olduğu için (ع) harfiyle karıştırdı, eğer (ا) harfinin hette/hehhesi⁴⁰ olmasaydı mahreç yakınlığı sebebiyle (ح) harfine benzerdi."⁴¹ ifadelerinden istifade ettiği de söylenebilir.

1.2.3. Edne'l-Halk

Edne'l-halk, boğazın ağza yakın olan kısmıdır. Halil b. Ahmed, en aşağıdan yukarıya doğru sıraladığı boğaz harflerinin, ağız yönünde en yukarıdan çıkanlarının (ع) ve (ح) harfleri olduğunu ifade eder. Ancak boğaz harfleri ile ilgili ayrıca bölge ismi zikretmez. Ona göre en aşağıdan yukarı doğru sıraladığı (ح, ع, ا, ح, ع) harflerinin hepsi boğaz harfleridir.⁴² Sîbeveyhi ise boğazı üç bölüme ayırıp aksa'l-halk, vesetul'-halk, ifadelerinden sonra ağız yönündeki boğazın ednasından (ع) ve (ح) harflerinin çıktığını ifade eder.⁴³ Bu açıklamalardan Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin söz konusu harflerin boğazın ağza en yakın

³⁸ Buhha, lügatta ses kısıklığı, ses boğukluğu ve ses ağırlığı anlamlarına gelir. ح harfine mahsus bir sıfat olup telaffuz esnasında boğazda bir sıkışma ve ağırlık meydana gelmesidir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/210.

³⁹ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 29b.

⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/41.

⁴¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/41; Kurtubî, *el-Mûdih*, 80.

⁴² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/41.

⁴³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431.

kısından çıkması hususunda aynı görüşte oldukları anlaşılmakta, kırâat ulemâsının da bu konuda onlara mutabık olduğu görülmektedir.⁴⁴

Müellife göre söz konusu mahreçten sırasıyla (ع) ve (ح) harfleri çıkar. Fakat bu harflerin tertibi konusunda kaynak belirtmeden üç ayrı görüşten bahseder. Onun ifadeleriyle, âlimlerin bir kısmına göre bu iki harf bir sıralama/sistemik üzerine olup aynı mahreç yerine sahiptir. Yine bir kısım âlime göre (ع) harfinin mahreci önce, bir kısmına göre ise (ح) harfinin mahreci öncedir. Müellif ayrıca Endülüslü dil âlimi Ebü'l-Hasan Nahvî'nin (öl. 609/1212) “Mahreç yeri aynı olan harflerde tertibe itibar edilmez.” sözünü de nakleder.⁴⁵ Ancak İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hasan'ın bu sözü Sîbeveyhi'nin görüşü olarak aktardığını belirtir.⁴⁶

Hamdullah b. Hayreddin (ع) ve (ح) harflerini doğru ve tam telaffuz etmek için mahrecinden çıkarırken, (ح) harfinin hırıltısını ve (ع) harfinin çağılığını beyan etmede itina etmek gerektiğine dikkat çeker.⁴⁷

1.3. Aksa'l-Lisân Bölgesi

Müellifin üçüncü mahreç bölgesi kabul ettiği aksa'l-lisân, dilin ağza en uzak boğaza en yakın yeridir.

Halil b. Ahmed'e göre (ق) ve (ك) harflerinin mahreci boğazdan sonra gelen küçük dildir. Bu mahreçle ilgili aksa'l-lisân ifadesini kullanmaz. Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) göre dilin kökü ve onun yukarısındaki üst damaktan (ق) harfi, bu harfin dil tarafına doğru

⁴⁴ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 168, 169; *el-Keşf*, 139; Dâni, *et-Tahtid*, 102; Kurtubî, *el-Mûdih*, 78; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

⁴⁵ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 30a.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

⁴⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 30a.

az aşağısından ise (ع) harfi çıkar.⁴⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib, Dâni, Kurtubî, Ca'berî gibi tecvid ule ulemâsı da bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁹ İbnü'l-Cezerî ise hem bu görüşü benimsemiş hem de bu iki harfin boğaz ve ağız arasında bulunan küçük dile nispetle lehevî harfleri olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî bu görüşüyle Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhî'nin görüşlerini birleştirerek bu harflerin mahrecini küçük dil, üst damak ve dil kökü olarak ifade etmiş denilebilir.⁵⁰

Hamdullah b. Hayreddin'e göre üçüncü mahreç bölgesi olan aksa'l-lisânda, hanekü'l-a'lâ ve hanekü'l-esfel olmak üzere iki ayrı mahreç yeri bulunmaktadır. Müellifin bu bölgeden çıkan harflerin mahreci ile ilgili kullandığı hanekü'l-a'lâ ve hanekü'l-esfel terimlerini İbn Tahhân'ın (öl. 560/1565) da aynı şekilde kullanmış olduğunu görmekteyiz.⁵¹

1.3.1. Hanekü'l-A'lâ

Dilin boğaza bitişik olan kısmı ve üst damaktan oluşan bu mahreçten (ع) harfi çıkmaktadır. Sözü edilen harfe, lihâtan (ağız ile boğaz aralığı) çıktığı için, leheviyye harfi de denilmektedir.⁵²

(ع) harfinin telaffuzunu yerli yerince yapmak için üst damaktan, harfin aslını açık ederek, dili biraz hareket ettirir gibi yapıp seslendirmek gerekmektedir. Yine bu harfin sesini, sakın olduğu durumlarda biraz daha artırmak gerekir.⁵³

⁴⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *Sırru smâ'ati'il-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/47.

⁴⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 171-173; Dâni, *et-Tahtid*, 102; Kurtubî, *el-Mûdih*, 78; Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 39.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁵¹ İbn Tahhân es-Sümâtî, *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkîki meâlimi'l-mekârî*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2007), 36.

⁵² Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 30b.

⁵³ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 30b.

1.3.2. Hanekü'l-Esfel

Hanekü'l-esfel,⁵⁴ (ق) harfinin biraz aşağısında bulunmakta ve buradan (ك) harfi çıkmaktadır. Müellife göre bu harfi tam anlamıyla telaffuz etmek için, zatında olan inşikâkını (sesin çatlamasını) beyan edip hakkını vermek, dilin dibine yakın yerini, damağın (ق) harfinin çıktığı yerden az aşağısında, kolayca hareket ettirir gibi yapıp seslendirmek gerekmektedir. Leheviyye harflerinden olan (ك) harfinin sesini sakın olduğu durumda artırmak gerekir.⁵⁵

Müellifin açıklamalarından (ق) ve (ك) harflerinin mahreci konusunda tıpkı İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinde olduğu gibi, ağız ve boğaz arasında hem küçük dili hem de dil kökü ve üst damak bölgesini kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶

1.4. Vesetu'l-Lisân Bölgesi

Müellifin dördüncü mahreç bölgesi olarak gösterdiği Vesetu'l-lisân, dil ortası anlamına gelmektedir. Bu mahreç bölgesinde bir mahreç yeri bulunmakta ve buradan üç harf çıkmaktadır.

Hamdullah b. Hayreddin, bu mahreç yerini, dilin ortası ile üst damağın kubbesi yani dilin ortasının üst damakla birleştiği yer olarak ifade etmektedir. Mezkûr mahreçten, mahreç yerine nispetle, şeceriyye harfleri de denilen (ج), (ش) ve med harfi olmayan (ى) harfi çıkar. Müellif isim zikretmeden kimi ulemânın mertebede (sıralamada) (ج) harfine öncelik verdiğini ifade eder. Buna göre Mehdevî'nin (ش) harfinin mahreci, (ك) harfinden sonra, diğer iki harf ise (ش) harfinden

⁵⁴ Müellifin *Umde* adlı eserindeki mahreçlerin bölgesi çizimle ifade edilirken bu tabir kullanılmıştır. Bk. Hamdullah b. Hayreddin, *Umdetü'l-irfân fi vasf-i hurûfi'l-Kur'ân* (alukah.net/manu/files/manuscript_8953/emdt-alerfan.pdf), 9a.

⁵⁵ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 30b.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

sonra gelir dediğini ifade eder.⁵⁷ Bu bilgi *en-Neşr'de* de aynı ifadelerle yer almaktadır.⁵⁸ Bu hususta zikretmemiş olsa da *en-Neşr'den* istifade ettiği son derece açıktır. Müellifin de tercihi olduğu anlaşılan, tertipte (ج) harfine öncelik verenler, Sîbeveyhi, Dâni, Kurtubî, Ca'berî, Şâtibî ve İbnü'l-Cezerî'nin de dâhil olduğu birçok ulemâdır.⁵⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib'e göre ise tertipte öncelik (ش) harfine aittir. Bu harfin ardından (ج) ve (س) harfleri gelmektedir.⁶⁰

Hamdullah b. Hayreddin ayrıca bu harfleri, mahreçlerinden çıkarırken, dilin ortasını damağın kubbesinin ortasına kavuşturarak telaffuz etmek gerektiğini ifade eder. Ona göre bu harflerin sakin durumdayken sesi, harekeli oldukları halden biraz daha yüksek olmalıdır.⁶¹

1.5. Hâfetü'l-Lisân Bölgesi

Beşinci mahreç bölgesi olan ve dil yanı anlamına gelen bu mahreç bölgesinde hâfetü'l-adrâs ve edne'l-hâfe olmak üzere iki mahreç yeri bulunmakta ve bu bölgeden iki harf çıkmaktadır.

1.5.1. Hâfetü'l-Adrâs

Müellife göre "hâfe" dilin yan tarafının üstüne meyilli olan yeridir. Dilin yan tarafı, dilin ağza uzak kısmından uç kısmına yakın yere kadar olan alanı kaplar. (ح) harfi, dilin sağ veya sol yan tarafının azı dişlerine bitiştiği yerden çıkar.⁶²

⁵⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31a.

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁵⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 78; Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 39; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁶⁰ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 175-179; *el-Keşf*, 139.

⁶¹ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31a.

⁶² Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31b.

Müellif aslında bu açıklamasıyla başta Sîbeveyhi olmak üzere dil âlimlerinin ve Dâni, İbnü'l-Cezerî gibi kırâat âlimlerinin çoğunun görüşüne uyar. Dâni, diğerlerinden farklı olarak harfleri sıralarken, dil yanı harflerine dil ucu harflerinden sonra yer vermiştir.⁶³ Hamdullah b. Hayreddin hâfenin tarifini yapmak suretiyle dilin yan tarafının başlangıç ve bitiş sınırını da tayin eder.⁶⁴

Sîbeveyhi, (ض) harfinin mahrecini, dil yanının evvelinin (boğaza yakın kısmının) azı dişlerine dokunduğu yer arası olarak ifade etmiştir.⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, bu sözden anlaşılan hususun dilin iki yanı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Müellif ise İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadesini benzer şekilde aktarmaktadır. Ancak, söz konusu harfin sol taraftan daha kolay, sağ taraftan ise daha zor çıkarıldığı görüşüne yer vermemektedir. Ayrıca Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre (ض) harfi, adras dişlerinin iki tarafından çıkarılır demektedir.⁶⁷

Müellif bu harf ile ilgili cumhurun görüşüne uymaktadır. Ancak cumhurun görüşü olmayan Halil b. Ahmed'in "(ض) harfi, şeceriyye harflerindedir. Şecer ise mefrec-i femdir." şeklindeki görüşünü de aktarır. Halil b. Ahmed (ض) harfini (ج) ve (ش) harfiyle birlikte şeceriyye (dil ortası) harfi olarak sayar.⁶⁸ Müellif mefrec-i fem ifadesini ise ağzın açılacak yeri olarak tanımlamaktadır. Ona göre (ض) harfi, dilin yan tarafının, azı dişlerinin sol tarafına yahut sağ tarafına dokunmasıyla ve

⁶³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Dâni, *et-Tahtîd*, 103.

⁶⁴ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31b.

⁶⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁶⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31b.

⁶⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/41.

istitâle⁶⁹ sıfatına riayet ederek telaffuz edilirse, tam manasıyla çıkarılmış olur.⁷⁰

1.5.2. Edne'l-Hâfe

Edne'l-hâfe, dilin yan tarafının sonu, dil ucuna yakın kısmı anlamına gelmektedir. Burası (ﺝ) harfinin mahrecidir. Mezkûr harfin mahreci hakkında iki yaklaşımdan söz edilebilir. Halil b. Ahmed bu harfin (ﺝ) ve (ﻧ) harfleriyle birlikte dil ucu (zelkiyye) harflerinden olduğunu ifade ederek tek mahreçte toplar.⁷¹ Sîbeveyhi ise (ﺝ) harfi için ayrı mahreç yeri tayin eder. Ona göre (ﺝ) harfinin mahreci, dilin her iki kenarıyla birlikte ucuna varıncaya kadar olan kısmı ile dâhik, nâib, rabaîyye ve senâyâ dışlerinin üstüdür.⁷²

Mekkî b. Ebû Tâlib'e göre bu harfin mahreci (ض) harfinden sonradır. Dilin her iki kenarıyla birlikte ucuna varıncaya kadar olan kısımdan çıkar.⁷³ Dilin yan tarafından (ض) ve (ﺝ) harfinin çıktığını ifade eden Dâni, Kurtubî, Ca'berî, İbnü'l-Cezerî gibi ilk dönem âlimleri, Sîbeveyhi'nin görüşünü esas alırlar. Dolayısıyla bu âlimler (ﺝ) harfinin mahrecini ayrı bir mahreç olarak telakki edip (ض) harfinin mahrecinin bittiği yerden itibaren dilin uç kısmına yakın olan iki yan olarak ifade etmişlerdir.⁷⁴

⁶⁹ Müellifin bu harfle ilgili özellikle istitâle sıfatından söz etmesi bu sıfatın sadece ض harfine mahsus olması ve kendisini ط harfinden ayıran sıfat olmasındandır. Zira ض harfi cehr, istila, itbak, rihvet ve diğer sıfatları itibarıyla ط harfi ile müşterek sıfatlara sahiptir. Ancak ض harfinde fazladan olarak istitâle sıfatı vardır. Şayet ط harfinde de bu sıfat olsa, iki harf birbirine karıştırdı. Bk. Yaşar Kurt, "Fatiha Suresi Ve Tecvidi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 122, 123.

⁷⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 31b, 32a.

⁷¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/42.

⁷² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

⁷³ Mekki b. Ebu Tâlib, *er-Riâye*, 188.

⁷⁴ Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 78, 79; Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 40; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

Hamdullah b. Hayreddin'e göre de (ل) harfi, (ض) harfinin mahrecinin sona erdiği yerden çıkar. Bu nedenle mahreci, (ض) harfine yakındır. Yani lisanın yan taraflarının sonunun üst damağa bittiği yerden, dâhik dişlerinin üstünden ve nâbite, rabâiyye ve seniyye dişlerinin arasından çıkarılmaktadır. Bu açıklamalarından müellifin, (ل) harfini, dil ucu harflerine değil de (ض) harfine daha yakın gören âlimlerle uyumlu olduğu görülmektedir. Ona göre (ل) harfi, dil ucunun üste meyilli yerini, üst damak kubbesinin alt tarafını kaplayacak şekilde yapıştırılarak telaffuz edilmelidir. Harf, sakın olduğunda ise sesini biraz artırmak gerekmektedir.⁷⁵

1.6. Tarafü'l-Lisân Bölgesi

Altıncı mahreç bölgesi olan tarafu'l-lisân dilin ucuna denilmektedir. Mahreci dil ucu olan harflerle ilgili iki görüş söz konusudur. Birincisi, Halil b. Ahmed ve ona tabi olan Ferrâ Kutrub (öl. 210/825), Cermî ve Hüzeli (öl. 465/1073) gibi ulamanın görüşüdür.⁷⁶ Bu görüş sahiplerine göre dil ucu harfleri, “ز-س-ص”, “ت-د-ط”, “ث-ذ-ظ”, “ن-ل-ر” şeklinde dört mahreçte toplanan on iki harften oluşur.

İkinci görüş ise, (ل) harfinin dil ucundan değil (ن) ve (ر) harflerine yakın bir mahreçten çıkmasıdır. Bu görüş sahiplerine göre dil ucu harfleri on bir tanedir. Sözü edilen harfler “ن, ر”, “ت-د-ط”, “ص-س-ز”, “ث-ذ-ظ” şeklinde sıralanır ve beş mahreçte toplanır. Öncülüğünü Sîbeveyhi'nin yaptığı bu görüşe Mekkî b. Ebû Tâlib, Dâni, İbn Tahhân, Kurtubî, Enderâbî, Ca'berî, İbnü'l-Cezerî gibi birçok âlim tabi olmuştur. Ancak bahsi geçen âlimler bu harflerin ve mahreçlerin adedi

⁷⁵ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 32a, 32b.

⁷⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/42; Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 40; Ebû'l-Kâsım Ali b. Cübâra Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât-il-aşr ve'l-erba'îne'z-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemâl Seyyid Râfî Şâyib (Kahire: Müessesetü semâ, 2007), 97.

ile ilgili Sîbeveyhi ile uyumlu olmalarına rağmen tertibi açısından birtakım farklılıklara sahiptir.⁷⁷

Müellif de tarafü'l-lisân şeklinde ifade ettiği bu altıncı bölgeden on bir harf çıktığını ve bu harflerin beş mahreçte toplandığını söylemektedir. Bu açıklamasıyla dil ucundan çıkan harflerin sayısı konusunda Sîbeveyhi ve ona tabi olan cumhurun görüşüne uyduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸

Dil ucundan çıkan harfleri müellifin tertibine göre şöyle sıralayabiliriz:

1.6.1. (ﺉ) Harfi

Sîbeveyhi bu harfin, dil ucu ve üst ön dişlerin yukarısındaki üst damağın arasından çıktığını ve (ﺉ) harfine meyilli olmasından dolayı dilin üst kısmına biraz daha girgin olduğunu ifade eder.⁷⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, (ﺉ) harfinin azıcık üzerinden ya da altından çıkması konusunda ihtilaf olduğunu bildirerek sözü edilen harfin dil ucu harfi olduğunu Sîbeveyhi'den nakleder.⁸⁰ Dâni ve Kurtubî'ye göre bu harfin mahreci dil ucuyla üst ön dişlerin azıcık üzeri,⁸¹ Ca'berî'ye göre dilin uç kısmı ile birlikte diş etleridir.⁸² İbnü'l-Cezerî ise dil ucu ile üst ön dişlerin arasından, (ﺉ) harfinin (mahrecinin) az altından çıkar demekle birlikte⁸³ bu harfin lisevî (diş etinden çıkan) harflerden olduğunu da beyan etmektedir.⁸⁴

⁷⁷ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 193-224; Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 79.

⁷⁸ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 32b.

⁷⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

⁸⁰ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 193.

⁸¹ Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 79.

⁸² Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 40.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Kaddurî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 114.

Hamdullah b. Hayreddin ise (ﻯ) harfinin, (ﻮ) harfinin az aşağısından (ağız cihetine doğru), dil ucu ile üst dişlerin bittiği yerdeki etler üzerinden çıkar diyerek önceki âlimlerin görüşlerine şamil bir ifadeye bulunur.⁸⁵ *Vesîletü'l-itkân* adlı eserinde ise söz konusu harfin mahrecini “(ﻮ) harfinin mahrecinin altından, (ﻯ) harfinin mahrecinin üstünden çıkar.”⁸⁶ Şeklinde ifade eder. Ona göre bu harf, (ﻮ) harfinin mahrecinin sonrasından, dil ucunun üste meyilli kısmını, (üst) damak kubbesinin alt tarafına, ulaştırmak suretiyle çıkarılır. (ﻯ) harfi bu şekilde telaffuz edildiği takdirde gerektiği gibi okunmuş olur. Harfin sakın halinde ise sesini biraz yükseltmek gerekir.⁸⁷

1.6.2. “ﻯ” Harfi

Sîbeveyhi, (ﻮ) harfinin (ﻯ) harfi ile aynı mahreçten çıktığını fakat mahrecinin (ﻮ) harfine meyletmesi nedeniyle (ﻯ) harfine nazaran dilin üst tarafının biraz daha içerisinde olduğunu söyler.⁸⁸ Birçok kırâat âliminin de eserlerinde bu harfin mahreciyle ilgili görüşleri Sîbeveyhi ile örtüşmektedir.⁸⁹

Müellife göre (ﻮ) harfi, (ﻯ) harfinin mahrecinin altından çıkmaktadır. Ancak bu harf, (ﻯ) harfinin mahrecine göre, dilin arkasının biraz daha içerisinde telaffuz edilir. Yani telaffuz esnasında dilin üzerinin az içerisini, (ﻯ) harfinin çıktığı yerin biraz aşağısına yapıştırmak lazımdır.⁹⁰

⁸⁵ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 32b, 33b.

⁸⁶ Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-itkân*, 30a.

⁸⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 33a.

⁸⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

⁸⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 193; Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 79; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁹⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 33a, 33b.

1.6.3. “ ت، د، ط ” Harfleri

Halil b. Ahmed bu harflerin mahrecinin, üst ön damaktan ve aynı yerden olduğunu ifade eder. Zira bu üç harfin çıkış başlangıcı üst ön damağın en alt kısmıdır. Ayrıca bu harfleri damağa nispetle nit'iyye harfleri olarak da isimlendirmektedir.⁹¹ Sîbeveyhi'nin söz konusu harflerin tertibi konusundaki görüşü Halil b. Ahmed ile aynıdır. Lakin mahreçleri ile ilgili damak lafzını zikretmediği görülür. O'na göre bu harflerin mahreci dil ucu ve ön dişlerin dibi/köküdür.⁹²

Kırâat ulemâsından Mekkî b. Ebû Tâlib ve Ca'berî'ye göre adı geçen harflerin mahreci üst ön dişlerin dipleridir.⁹³ İbnü'l-Cezerî de *et-Temhîd*'de aynı şekilde görüş bildirirken⁹⁴ *en-Neşr*'de ise dilin üst damağa doğru yükselmesiyle dil ucu ve üst ön dişler şeklinde ifade ettiği görülür.⁹⁵ Bu harflerin mahreciyle ilgili dilin üst damağa yükselmesi ilavesini daha evvel Dâni ve Kurtubî'nin yapmış olduğunu görüyoruz.⁹⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de bu âlimlerden istifade ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu harflere üst damak çukurundan çıkmaları nedeniyle nit'iyye denildiğini, nit' kelimesinin ise üst damağın tavanı olduğunu ifade eder. Bu ifadesinin Halil b. Ahmed'le örtüşüğünü söylemek mümkündür.

Müellife göre söz konusu harflerin mahreci dil ucu ile üst ön dişlerdir. Ayrıca bu harflere ağızdan çıktıkları yere nispetle nit'î harfler de denildiğini ifade eder.⁹⁷ Nit' ise damağın üst tavanıdır. Müellifin ifadeleri *en-Neşr* ile benzerlik göstermesi nedeniyle bu bilgiyi İbnü'l-

⁹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 41.

⁹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

⁹³ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 139; Ca'berî, *Ukûdu'l-cumân*, 40.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 114.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁹⁶ Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Kurtubî, *el-Mûdih*, 80.

⁹⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 33b.

Cezerî'den naklettiği akla gelse de İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu mahreçle ilgili “dişlerin dibi ve dilin üst damağa doğru yükselmesi” şeklindeki sözlerine yer vermediği görülmektedir.⁹⁸ Bu açıdan bakıldığında müellifin Halil b. Ahmed'den de istifade etmiş olması mümkündür.

Hamdullah b. Hayreddin'in söz konusu harflerin üst damakla alakalı olduğunu belirtmiş olduğu görülse de bu görüşü esas almadığı anlaşılmaktadır. Zira zikredilen harflerin ağızdan çıkışlarını, dilin uç kısmının üst yanını, üst dişlerin iç yanına ulaştırmak şeklinde beyan etmekte, damakla alakalı bir durumdan söz etmemektedir. Müellif *Vesîletü'l-itkân* adlı eserinde de söz konusu mahreci dil ucu ve üst ön dişler olarak ifade etmiş, yine damakla ilişkilendirmemiştir. Ayrıca bu harflerin mahrecini üst iki dişin iç kısmı şeklinde ifade etmiş, diş etinden söz etmemiştir.⁹⁹ Bahsi geçen harflerin hem mahreç hem de tertip açısından aynı olduklarını ifade etmiş,¹⁰⁰ aynı mahreçten çıkan bu harfler içerisinde (ط) harfinin diğerlerine göre daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeni ise (ط) harfinin cehr, şiddet, itbâk, isti'lâ gibi kuvvetli sıfatlarının olmasıdır.¹⁰¹

1.6.4. “ز, س, ص” Harfleri

Halil b. Ahmed'e göre bu harfler aynı mahreçten çıkmaktadır. Ayrıca dilin uç kısmının en sivri yerinden çıkmalarına nispetle eseliyye harfleri olarak ifade edilmektedir.¹⁰² Sîbeveyhi ve İbn Cinnî zikredilen harflerin mahrecini dil ucuyla ön dişlerin biraz üstünün arası olarak ifade eder. Fakat bu iki âlim, ön dişlerin üst ya da alt ön diş olması ile

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁹⁹ Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-itkân*, 24a.

¹⁰⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhîrî'l-ikyân*, 33b, 34a.

¹⁰¹ Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-itkân*, 24b.

¹⁰² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/42.

ilgili bir ifade kullanmadıkları gibi dilin dişlere herhangi bir temasından da söz etmezler.¹⁰³ İlk dönem dilcilerinin eserlerinde bu harflerin mahreci ile ilgili net bir ifadeye yer vermemeleri muhtemelen sonraki âlimler arasında farklı yorumlara zemin hazırlamıştır. Enderâbî, sözü edilen harfin mahreci ile ilgili dil ucunun ön dişlere bitiştiği yer ifadesini kullanmış,¹⁰⁴ Hemedânî ise bu mahreci dil ucu ve ön dişler arası olarak tarif etmiştir.¹⁰⁵ Her iki müellif de ön dişleri alt ve üst olarak ayırt etmemiştir. Dânî ise bu harflerin mahrecini dil ucu ve üst ön dişler arası olarak belirtmiştir.¹⁰⁶ İbn Tahhân'ın da bu konuda onunla aynı görüşü paylaştığı görülmüştür.¹⁰⁷

Kıraât ulem ulemâsından Mekkî b. Ebû Tâlib, Kurtubî, Ca'berî ve İbnü'l-Cezerî ise bu harflerin mahrecini önceki ulemâdan daha net bir şekilde ifade ederek, dil ucu ile alt ön dişlerin azcık üstününün arası olarak göstermiştir. Ayrıca Mekkî b. Ebû Tâlib ve İbnü'l-Cezerî söz konusu harflerin safîr harfleri olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸

Hamdullah b. Hayreddin'e göre de (ص), (س) ve (ج) harfleri safîr sıfatına sahiptir. Bu harflerin mahreci ise alt ön dişler ile dil uçlarıdır. Söz konusu harflerin çıkış yeri dil ucu olduğu için eseliyye olarak da isimlendirilirler. Müellifin vermiş olduğu bu bilgiler *en-Neşr'* dekiler ile oldukça uyumludur.¹⁰⁹ Ona göre bahsi geçen bu üç harfi telaffuz ederken dil ucunu, alt dişlerin uçlarına bitiştirip safîr sıfatını da gerçekleştirerek seslendirmek gerekir. Ayrıca (س) harfinin (ص)

¹⁰³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru smâ'ati'il-i'râb*, 1/47.

¹⁰⁴ Enderâbî, *el-Îzâh*, 370.

¹⁰⁵ Ebû'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed Hemedânî, *et-Temhîd fi ma'rifeti ve't-tecvîd*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif (Batanta: Dârü's-Sahâbeti't-Türâs, 2005), 248.

¹⁰⁶ Dânî, *et-Tahdîd*, 103.

¹⁰⁷ İbn Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 37.

¹⁰⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 193-224; Kurtubî, *el-Mûdih*, 79; Ca'berî, *Ukûdü'l-cumân*, 40; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200, 201.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200, 201.

harfinden daha önden çıktığı şeklinde bir görüş olduğuna da dikkat çeker.¹¹⁰

1.6.5. “ذ، ظ، ث” Harfleri

Halil b. Ahmed'in ifadesine göre mahrecinin başlangıcı dış eti olmasından dolayı bu harflere lisevî denir.¹¹¹ Sîbeveyhi'ye göre söz konusu mahreç dil ucu ile ön dişlerin ucu arasındadır.¹¹² İbn Cinnî'nin görüşü de Sîbeveyhi gibidir.¹¹³ Müberred (öl. 285/899) de dil ucu ile üst ön dişlerin ucundan çıkar ifadesini kullanarak bu harflerin mahrecini üst ön dişlere hasretmektedir.¹¹⁴ Adı geçen harflerin mahreci hakkında ilk dönem dil ulemâsının tam bir birlik sağlayamadığı anlaşılmaktadır. Dil ulemâsı arasındaki farklı yaklaşımlar kırâat ulemâsı içerisinde de etkisini göstermiştir. Nitekim Müberred'in görüşünü esas aldıkları anlaşılan Mekkî b. Ebû Tâlib, Dâni, Kurtubî ve Hemedânî söz konusu harflerin mahrecini, dil ucu ile üst ön dişlerin uçları arası olarak göstermiştir.¹¹⁵ Hüzeli, Halil b. Ahmed'in ifade ettiği gibi bu harflere lisevî harfler demiştir.¹¹⁶ İbn Tahhân sadece üst ön dişleri değil alt ön dişleri de zikrederek bu harflerin mahrecini, dil ucunun üst ve alt ön dişlerin uç tarafına temas ettiği yer olarak tarif etmiştir.¹¹⁷ Enderâbî ise dişler konusunda herhangi ayırım gözetmeden dil ucu ile dişlerin ucundan çıktığını ifade etmiştir.¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî ise Müberred'in görüşünü esas alanlar gibi bu harflerin mahrecini dil ucu ve üst ön

¹¹⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhîrî'l-ikyân*, 34a, 34b.

¹¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/42.

¹¹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431.

¹¹³ İbn Cinnî, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, 1/47.

¹¹⁴ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Kitâbü'l-muktedâb*, thk. Abdü'l-Hâlik Uzeyme (Kahire: b. y., 1994), 1/329.

¹¹⁵ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 193-224; Dâni, *et-Tahdîd*, 103; el-Kurtubî *el-Mûdih*, 79.

¹¹⁶ Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât*, 97.

¹¹⁷ İbn Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 38.

¹¹⁸ Enderâbî, *el-izâh*, 370.

dişlerin uçları arası olarak ifade eder. Bunun yanında İbnü'l-Cezerî, dişlerin sıralandığı diş etlerine nisbetle liseviyye harfleri denildiğini de belirterek, Halil b. Ahmed ve ona tabi olanların görüşünü de nakletmiştir.¹¹⁹ ulemânın tariflerinden anlaşıldığı gibi söz konusu harflerin mahreci ile ilgili farklı görüşler söz konusudur. Ancak bu harflerin tek mahreçten çıkması konusunda bir ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır.

Müellifin aynı mahrece sahip bu harflerin çıkış yeriyle ilgili beyanı dil ucu ile üst ve alt ön dişler şeklindedir. İbn Tahhân'ın görüşüyle uyum gösteren bu tarif İbnü'l-Cezerî'nin de içinde bulunduğu dil ucu ve üst ön dişlerden çıkar şeklindeki görüşle farklıdır. Hamdullah b. Hayreddin'in, daha sonra yazdığı *Vesîletü'l-İtkân*'da da söz konusu harflerin mahreci ile ilgili ifadesi buradaki ile aynı değildir. Çünkü o eserinde adı geçen harflerin dil ucu ve üst ön dişlerden çıktığını söylemiş ve daha önceki görüşünden rücu' ederek İbnü'l-Cezerî ile aynı görüşü paylaşmıştır.¹²⁰ Ona göre, bu harflerin çıkış keyfiyeti, dil ucunu, üst ve alt olmak üzere ön dişlerin uç kısmıyla birleştirip seslendirmekle gerçekleşmektedir.¹²¹

1.7. Şefetân Bölgesi

Yedinci mahreç bölgesi olan şefetân, iki dudağa denilmekte olup bu mahreç bölgesinin harfleriyle ve bu harflerin çıkış noktalarıyla ilgili genellikle iki görüş bulunur. İlk olarak Halil b. Ahmed ve ona uyanların dudaklardan (ف), (ب) ve (م) harflerinin tek mahreçten çıktığı görüşünden söz edilebilir. Ayrıca Halil b. Ahmed bu harfleri çıktığı yere nispet ederek şefeviyye/şefehiyye şeklinde adlandırır.¹²² Dudak

¹¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201.

¹²⁰ Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-İtkân*, 27b.

¹²¹ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-İkyân*, 34b, 35a.

¹²² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/42.

harfleriyle ilgili Halil b. Ahmed ile aynı görüşü paylaşan Hüzeli (ف) harfini diğer iki harften ayırmamıştır. Ayrıca dudak bölgesinden çıkan bu harflerin farklı mahreç noktalarına sahip olduklarını da ilave etmiştir. Dolayısıyla dudağın dışarıya göre en dış kısmından (م) harfi, bu harfin çıkış yerine göre dudağın daha iç kısmına doğru (ب), bu harfin biraz daha aşağısından ise (ف) harfi çıkmaktadır. Hüzeli ayrıca harekeli (و) harfinin dudaklardan çıkıp çıkmadığı konusunda ihtilaf söz konusu olduğunu ve (و) harfinin dudak harfinden ziyade cevî harfi olarak görüldüğü görüşünün öncelikli olduğunu bildirir.¹²³

İkinci görüş, Sîbeveyhi ile ona uyanların görüşüdür. Sîbeveyhi'ye göre (ف) harfi alt dudağın içi ile üst ön dişlerin uçları arasından çıkar. (و) harfini de dudak harfleri içerisine dâhil eder. Böylece (ف) harfi dışındaki (ب), (م), (و) harfleri iki dudak arasından çıkar.¹²⁴ Sîbeveyhi bu harflerin tertibini (dudağın dışına doğru) (ف), (ب), (م), (و) olarak sıralamıştır. Özetleyecek olursak bu mahreçle ilgili Halil b. Ahmed iki dudakta tek mahreç ve buradan (ف), (ب) ve (م) olmak üzere üç harf çıktığından bahsederken, Sîbeveyhi ve ona tabi olanlar iki mahreç ve bu mahreçlerden (ف), (ب), (م), (و) şeklinde dört harf çıktığından söz etmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin de içinde bulunduğu birçok kırâat ulemâsı mezkûr mahreç ve buradan çıkan harflerle ilgili meseleleri Sîbeveyhi ve ona tabi olan dil ulemâsıyla uyumlu bir şekilde izah etmişlerdir.¹²⁵

Hamdullah b. Hayreddin ise şefetân bölgesinde iki mahreç bulunduğunu ifade etmiştir. Bu mahreçlerden (ف), (ب), (م), (و) harfleri çıkar diyerek cumhurun görüşüne uymuştur. (ف) harfinin çıkış yerini

¹²³ Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât*, 97.

¹²⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

¹²⁵ Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 227-235; *el-Keşf*, 139; Dâni, *et-Tahtid*, 104; Kurtubi, *el-Mûdih*; Ca'berî, *Ukûdü'l-cumân*, 40; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 114; *en-Neşr*, 1/201.

ise Sîbeveyhi ve tabileriyle uyumlu bir şekilde, üst dişlerin uçlarıyla alt dudakın karnı olarak ifade etmiştir. Bu harfin çıkışı esnasında telaffuzunu gerektiği şekilde yapabilmek ise üst dişlerin ucunu alt dudakın karnına yapıştırıp seslendirmekle mümkün olmaktadır.¹²⁶ Müellif (ج), (ب) ve (م) harflerinin mahrecini ise iki dudak arasını oluşturan yer olarak ifade etmektedir. Telaffuz sırasında ise (ب) ve (م) harflerinde iki dudakta birbirine intibâk söz konusuysa (ج) harfinde böyle bir durum yoktur. Şefeheden çıkmaları sebebiyle bu harflere sefeviyye de denilmektedir.¹²⁷ Söz konusu harflerin tertibi ile ilgili ise herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak eserinde yapmış olduğu sıralamadan diğer ulemâ gibi dudak bölgesindeki birinci mahrecin (ف) harfi olduğunu kabul ettiğini anlıyoruz. Dudaktaki ikinci mahreç olarak görülen ve tek mahreçten çıktığı kabul edilen diğer üç harfte ise Şâtîbî'nin tertibini esas alan İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki tertibiyle uyumlu olduğunu görüyoruz.¹²⁸ Bu tertibe göre (ج) harfi diğerlerine göre dudakın ağza daha yakın yerinden, (ب) biraz daha dışarıdan yani dudakın ortasından, (م) harfi ise en dış kısımdan çıkar demek mümkündür.

1.8. Hayşûm Bölgesi

Müellifin sekizinci ve son mahreç bölgesi olarak ifade ettiği Hayşûm lügatta geniz kovuğu¹²⁹ burnun iç kısmı,¹³⁰ burnun sonu¹³¹ gibi manalara gelir. Sîbeveyhi ve İbn Cinnî gibi Arap dili âlimlerine

¹²⁶ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 35a, 35b.

¹²⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân*, 35b.

¹²⁸ Şâtîbî, *Metnü'ş-şâtîbiyye*, 92; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201.

¹²⁹ Eskicizâde, *Terceme-i Dürri'l-yefîm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15601), 7.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 114.

¹³¹ Husarî, *Ahkâmu kırâ'ati'l-Kur'ân*, 69; Muhammed Mekki, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfd*, 55; Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 93.

göre hayşûm mahreç sıralamasında en sonda yer almakta ve sakîn (س) harfinin mahreci olarak kabul edilmektedir.¹³²

Mekkî b. Ebû Tâlib gunneyi sakîn (س) harfi olarak görür ve hayşûmdan çıktığını ifade eder.¹³³ Hayşûm, Dâni'ye göre tenvîn ve ihfâ olunan sakîn (س) harfinin mahreci¹³⁴ iken Kurtubî'ye göre sadece sakîn (س) harfinin mahreci, İbnü'l-Cezerî'ye göre gunneye ait bir mahreçtir. Gunne ise sakîn (س) ve sakîn (س) harflerinde bulunmaktadır.¹³⁵

Hamdullah b. Hayreddin'e göre hayşûm, sekizinci ve son mahreç bölgesi olup boğazın gâr-ı a'lâsına (üst kovuğu) denilmektedir. Bu mahreç genizde oluşur. Gunne ise bu mahreçten çıkan sestir. Müellif, gunnenin mahrecinin hayşûm olduğunu şu şekilde izah etmektedir. Cezimli, şeddeli veya tenvînli (س) harfini telaffuz ederken burun deliklerini kapatmak gunnenin çıkışına engel olmakta ve tam bir gunne ortaya çıkamamaktadır. Böylece (س) harfi gunnesiz kalıp aslı değişeceği için de lahn-ı celî mesabesine varmaktadır. Dolayısıyla bu uygulama gunnenin mahrecinin hayşûm olduğunu teyit etmektedir. Müellifin ifade ettiği bu tecrübeyi Sîbeveyhi, (س) ve (س) harfinde gunne olduğuna işaret ederek şöyle söyler: “(س) ve (س) harflerine ağız ve genizde itimat edilir ve bunlarda gunne meydana gelir. Bunun delili ise burnunu tutup iki harfi söylediğinde bu iki harfin bozulduğunu görmendir”.¹³⁶ Müellif ayrıca gunnenin sakîn (س) harfinin aslına ait bir sıfat olduğu için bu harften ayrılmasının mümkün olamayacağını ve hayşûmun sakîn (س) harfinin mahreci olduğunu ifade eder. Bu durumda (س) harfi harekeli olduğu zaman da gunnesi vardır ancak gizlidir. Sakîn olduğu zaman

¹³² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/48.

¹³³ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, 240.

¹³⁴ Dâni, *et-Tahdîd*, 104.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201.

¹³⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434.

ise gunnesinin tamamen açığa çıktığını ve tecvid ehlinin bu açığa çıkana gunne dediğini ifade eder. (◌) harfi sakin olunca gunnenin tam olarak zuhur etmesi ile birlikte mahrecinin de hayşûma döndüğünü söyler. (◌) harfinde de aynı durum söz konusu olduğunu ifade eden müellif harekeliyken mahreci iki dudak olmasına rağmen sakin olduğu zaman hayşûmda açığa çıktığını söyler. Bu sebeple bu iki harfe rucû' denildiğini ifade eder. Gunnede hâl ve mahâl yönünden iki durum olduğuna dikkat çeker ve gunnenin hâl yönüyle sıfattan, mahâl yönüyle ise harften sayıldığını belirtir.¹³⁷

Hamdullah b. Hayreddin konunun girişinde ifade ettiği gibi nihayetinde de mahreçlerin sayısı ile ilgili farklı görüşleri beyan etmiş ve bu konuda cumhurun görüşünü hatırlatarak mahreçler konusunu tamamlamıştır.

Sonuç

Hamdullah b. Hayreddin mahreçlerin sayısı konusunda on yedi mahreç olduğunu kabul eden cumhur ulemânın görüşüne tabi olmuştur. Bu on yedi mahreç yeri genel olarak cevf, boğaz, dil, dudak, hayşûm olmak üzere beş bölgeye ayrılmaktadır. Ancak müellif bu on yedi mahreç yerini genel kabulden farklı olarak kendisine özgü bir tasnif yaparak sekiz ana mekâna ayırmıştır. Kendisinden önceki kaynakları incelediğimizde mahreçlerin sayısını on yedi olarak kabul eden ulemâ arasında mahreç yerini bu şekilde sekiz ayrı bölge şeklinde tasnif eden bir başka ulemâyâ rastlayamadık. Bununla birlikte, araştırmalarımız esnasında, mahreç sayısını on altı kabul eden Enderâbî'nin mahreçleri yedi bölgeye tahsis ettiğini tespit ettik. Enderâbî boğaz, aksa'l-lisân, vesetu'l-lisân, hâfetü'l-lisân, tarafü'l-lisân, dudaklar ve hayşûm olmak üzere yedi ana mahreç bölgesi

¹³⁷ Hamdullah b. Hayreddin, *Ceoâhiru'l-ikyân*, 35b.

belirlemiş dildeki bu dört mahreci ayrı ayrı mahreç bölgesi olarak zikretmiştir. Bir kısım ulemâ ise ağız veya dil bölgesinde bulunan on mahreci tek başlık altında toplamış ya da dildeki mahreçleri tıpkı boğaz mahrecinin üç bölüme ayrıldığı gibi dil ana bölgesi içerisinde dört kısma ayırmıştır. Müellif ise Enderâbî gibi, dildeki bu on mahreci dört ayrı ana bölge şeklinde sınıflandırmıştır. Böylece Hamdullah b. Hayreddin'in bu taksimatın üzerine, cevfi bölgesini ilave ederek mahreçleri sekiz mekâna ayırdığını düşünmekteyiz. Kendisi ifade etmese de bu taksimat yönteminde Enderâbî'den istifade etmiş olması muhtemeldir. Hamdullah b. Hayreddin'in yapmış olduğu bu uygulamanın onun sistematik olarak tercih ettiği bir yöntem olduğu muhakkaktır. Zira Mahreçlerin isimleri ve sayısı hususunda cumhur ulemâ ile mutabık olduğu görülmektedir.

Hamdullah b. Hayreddin cevfi, med harfleri için ayrı bir mahreç olarak telakki etme konusunda ule ulemânın çoğunluğuyla aynı görüştedir. Zira mahreçlerin sayısını on yedi olarak kabul etmiş ve cevfü'l-femi birinci mahreç olarak zikretmiştir. Ancak ona göre med harflerinin mahreci olarak görülen cevfin ilk başlangıç yeri boğazın evveli, göğşe bitişen yeridir. Aynı şekilde (ء) ve (آ) harflerinin de mahreci burasıdır. Fakat med harflerinin sesinin ilk çıktığı yer harflerin de öncesindedir. Zira med harflerinin mahrecindeki genişlik, hem bu iki harfi hem de diğer tüm harfleri kapsamasına imkân sağlamaktadır. Bu nedenle evvelü'l-halk, tüm mahreçlerin de evvelidir. Söz konusu özelliklerinden dolayı mahreç bölgesi tertibinde ilk sırada zikredilmesi gerekir. Şunu da ifade etmek gerekir ki med harflerinin mahrecindeki genişlik diğer harfler gibi herhangi bir yerde sıkışıp sona ermemesiyle alakalıdır. Çünkü bu harfler boğazın en öncesinden çıkmakta ve havada son buluncaya kadar boğaz ve ağız boşluğunda akmaktadır.

Hamdullah b. Hayreddin Halil b. Ahmet'ten itibaren gelen, çıkış yerlerine nispetle harflere verilen halkiyye, leheviyye gibi birtakım lakaplara yer vermiştir. Mahreçleri bir olan harflerin tertibi konusundaki görüşleri ifade etmesine rağmen bu konuda kendisi bir tercih beyan etmemiştir. Daha ziyade onun için önemli olan tertipten çok harflerin çıkış keyfiyetidir. Müellif telaffuz esnasında harflerin nasıl seslendirileceğini ve özellikle de mahreçleri bir olan harflerin çıkışları esnasında kendilerine has özelliklerine dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre hemzenin mahrecinden çıkışı esnasında sahip olduğu vurgu açığa çıkarılmalı ve böylece hakkı verilmek suretiyle doğru bir şekilde telaffuz edilmelidir. Ayrıca (ع) ve (ع) harflerinin fetha hareketlerini tam bir şekilde yapılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Yine bu bağlamda sıklıkla vurguladığı hususlardan birisi sakin bir harfin sesinin harekeli harfe göre daha belirgin olması gerektiğidir.

Hamdullah b. Hayreddin konuları izah esnasında genel itibari ile cumhur ulemânın görüşlerine tabi olmaktadır. Bununla birlikte bazen farklı görüşlere de yer verdiği görülmektedir. (ذ), (ظ) ve (ث) harflerinin mahrecini dil ucu ile üst ve alt ön dişler olarak ifade etmektedir. Müberred ve ona tabi olan çoğu tecvid ulemâsı ise söz konusu harflerin dil ucu ve üst ön dişlerin uçları arasından çıktığı görüşündedir. Müellifin bu görüşüyle, adı geçen harflerin, dil ucunun üst ve alt dişlerin ucuna dokunduğu yerden çıktığını ifade eden İbn Tahhân ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifin konuyu izah ederken ilmi hassasiyete riayet ettiği görülmüştür. Zira açıklamalarda kırâat ilmi, Arap dili ile ilgili ana kaynaklarla birlikte birçok kaynağa müracaat ettiği görülmektedir. Konuları izah ederken, çoğu Osmanlı müellifi gibi, İbnü'l-Cezerî'den istifade ettiği aşikârdır. Gerekli gördüğü yerlerde kendi tercihini

belirtmekle birlikte farklı görüşlere de yer vermiştir. Böylece meselelere tek bir perspektiften yaklaşmadığını göstermiştir.

Kaynakça

- Abdülaziz b. Abdilfettâh.** *Kavâidü'd-tecvîd.* Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1988.
- Ali el-Kârî,** Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezerriyye.* thk. Üsame Atâyâ. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- Ca'berî,** Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Ukûdü'l-cumân fi Tecvîdi'l-Kur'ân.* thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub Kahire: Mektebetü Kurtuba, 2005.
- Dânî,** Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd.* thk. Gânim Kaddûrî Amman: Dâru Ammar, 2000.
- Ebû Şâme,** Abdurrahmân b. İsmâil b.İbrâhîm ed-Dimyâtî. *İbrâzü'l-meânî min hirzi'l-emânî.* thk. İbrahim Atve Avaz Kahire: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1982.
- Enderâbî,** Ahmet b. Ebî Ömer. *el-Îzâh fi'l-kırâât.* thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed b.y.: 2002.
- Enderâbî,** Ahmed b. Ebî Ömer. *el-Îzâh fi'l-kırââti'l-aşr.* thk. Menâ Adnân Ğanî, Irak: Tikrît Üniversitesi Külliyyetü't-terbiyetü li'l-benât, Doktora Tezi, 1423/2002.
- Eskicizâde,** *Terceme-i Dürri'l-yetîm.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15601.
- Fîrûzâbâdî,** Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb. *el-Kâmûsü'l-muhît.* thk. Enîs Muhammed eş-Şâmî vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Gökdemir,** Ahmet. "Ayasofya'da Kıraât İlmi ve Burada Görev Yapan Kıraât Âlimleri". *İslamî İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 303-316.
- Halil b. Ahmed,** Ebû Abdurrahman el-Ferahidi. *Kitâbu'l-'ayn.* thk.

Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Semerrât. 8 Cilt. Y.y: b.y., ts.

Hamdullah b. Hayreddin, *Cevâhiru'l-ikyân fi Şerhi Umdeti'l-İrfân fi Vasfi Hurûfi'l-Kur'ân*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, 542012/1a-140a.

Hamdullah b. Hayreddin, *'Umdetü'l-irfân fi vasf-i hurûfi'l-Kur'ân* (alukah.net/manu/files/manuscript_8953/emdt-alerfan.pdf).

Hamdullah b. Hayreddin, *Vesîletü'l-itkân*. İstanbul: Laleli, 68/1a-46a.

Hamed, Ğânim Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammar, 2007.

Hemedânî, Ebü'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed. *et-Temhîd fi ma'rifeti ve't-tecvîd*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. Batanta: Dâru's-sahâbeti't-türâs, 2005.

Husarî, Muhammed Halil. *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Dâru'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 1997.

Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Cübâra. *el-Kâmil fi'l-kırâ'âtil-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâide 'aleyhâ*. thk. Cemâl Seyyid Râfiî Şâyib. Kahire: Müessesetü semâ, 2007.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.

İbn Tahhân, es-Sümâtî. *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkîki meâlimi'l-mekârî*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Kahire: Mektebetü't-tâbiîn, 2007.

İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'il-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.

İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî. *Kitâbü'l-iknâ fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. thk. Abdü'l-Mecîd Katâmiş. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1982.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr. nşr.* Ali Muhammed Debbâ. 2 Cilt. Mısır: ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed Ali b. Yusuf. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd.* thk. Gânim Kaddurî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık. *el-Burhân fi tecvîdi'l-Kur'ân.* Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, ts.

Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzum Tecvid Geleneği Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1497-1533.

Kurt, Yaşar. "Fatıha Suresi ve Tecvidi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 79-131.

Kurtubî, Abdü'l-Vehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd.* thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Muhammed Mekkî, Nasr el-Cüreysî. *Nihâyetü'l-kaoli'l-müfid fi ilmi't-tecvîdi'l-Kur'âni'l-mecîd.* thk. Ahmed Ali Hasan. Beyrut: b.y. 2011.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Kitâbü'l-muktedâb.* thk. Abdü'l-Hâlik Uzeyme. Kahire: b.y., 1994.

Sağman, Ali Rıza. *Sağman Tecvidi.* İstanbul: Ahmet Saim Matbaası, 1955.

Sîbeveyhi, Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitab.* thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1982.

Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef er-Ruaynî. *Metnü's-şâtıbiyye el-müsemmâ, Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırâ'âti's-seb'a.* thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Matbaatü'l-

gavsânî, 2010.

Yıldız, Cafer. *On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu*. İstanbul: Nida yayıncılık, 2023.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Keşanlı Zihnî Dîvânı'nın Müellif Nüshasındaki Arapça Şiirler ve Risalelerin İncelenmesi

Arabic Poems and Treatises in Author's Copy of Keşanlı Zihnî Dîvân

Hüseyin Avcı

Dr., Osmangazi Üniversitesi, Sağlık, Kültür ve Spor Daire Başkanlığı,
Eskişehir/Türkiye.

*Ph.D., Osmangazi University, Department of Health, Culture and Sports,
Eskişehir/Türkiye.*

haffanavci71@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9638-3645

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 31 Mart | March 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Avcı, Hüseyin. "Keşanlı Zihnî Dîvânı'nın Müellif Nüshasındaki
Arapça Şiirler ve Risalelerin İncelenmesi". *İdrak Dini Araştırmalar
Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 70-126.

Telif | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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

Keşanlı Zihnî Dîvânı'nın Müellif Nüshasındaki Arapça Şiirler ve Risalelerin İncelenmesi

Öz

Klasik Türk Edebiyatında kaleme alınan dîvânlar Türkçenin dışında Farsça ve Arapça yazılan manzum ve mensur çalışmaları da bünyesinde barındırmaktadır. Türkler, İslam dinine girişlerinden itibaren, özellikle de Selçuklu döneminde Arap ve Fârisî halklarla birlikte yaşamış, edebiyat alanında da hem Klasik Türk Edebiyatının başladığı dönem itibarıyla hem de coğrafi-kültürel şartlar gereği Arap ve Fars Edebiyatından etkilenmişlerdir. Denilebilir ki Klasik Türk Edebiyatı, Arap Edebiyatı ve Fars Edebiyatı iç içe geçmiş, hem şekil hem de içerik anlamında birbirlerinin tesiri altında kalmışlardır. Keşanlı Zihnî Dîvânı hakkında günümüze dek muhtelif araştırmacılar tarafından çalışmalar yapılmıştır. Ancak dîvânın müellif nüshası da olan İspanya nüshası ilk olarak Muhammet Nalbat tarafından gündeme getirilmiş ve bir makaleyle tanıtılmıştır. İçeriğinde gazeller, kasideler, kıtalar ve mensur metinler barındıran müellif nüshasında diğer nüshalardan farklı olarak Arapça şiirler ve Arapça mensur bölümler de bulunmaktadır. Şairin özellikle şiirleri, ifade biçimi bakımından basit ve akıcıdır ancak risalelerinde kullandığı Arapça ifade biçimi karmaşık ve yetersizdir. Cümle kurguları ve nahiv kurallarına riayeti zayıftır. Müellifin bizzat kaleme aldığı ve diğer nüshalarda bulunmayan bazı bilgiler de ihtiva eden bu nüsha şairin tüm çalışmalarını topladığı bir külliyat mahiyetindedir. Bu çalışmada dîvânda geçen söz konusu Arapça şiirler ve risaleler incelenecek ve Türkçeye tercümesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Keşanlı Zihnî, Dîvân, Müellif Nüshası, Arapça Şiirler

Arabic Poems and Treatises in Author's Copy of Keşanlı Zihnî Dîvân

Abstract

Diwan written in Classical Turkish Literature include verse and prose works written in Persian and Arabic as well as Turkish. Turkish people have lived together with Arab and Persian people since their conversion to Islam, especially during the Seljuks period, and in the field of literature, they have been influenced by Arabic and Persian Literature, both since the period when Classical Turkish Literature began and due to geographical-cultural conditions. It can be said that Classical Turkish Literature, Arabic Literature and Persian Literature have been intertwined and been under the influence of each other in terms of both form and content. Various researchers have worked on Keşanlı Zihnî Diwan until today. However, the Spanish copy, which is at the same time author's copy of the Diwan, was first brought up by Muhammet Nalbat and introduced with an article. Unlike other copies, author's copy, which contains ghazals, eulogies, stanzas and prose texts, also includes Arabic poems and prose sections. The poet's poems are particularly characterized by their simple and fluent expression, whereas the Arabic expression used in his treatises is complex and inadequate. The sentence structures and adherence to syntax rules are weak. This copy, which is written by the author himself and contains some information that is not found in other copies, constitutes a comprehensive collection gathering all of the poet's work. In this study, the aforementioned Arabic poems and treatises in the Diwan will be examined and translated into Turkish.

Keywords: Turkish Literature, Keşanlı Zihnî, Dîvân, Author's Copy, Arabic Poems.

Giriş

Klasik Türk Edebiyatının en temel ürünü sayılan ve şairlerin özellikle şiirlerini ve sair çalışmalarını topladıkları dîvânlar Türkçeye birlikte Fars ve Arap dillerinde kaleme alınan manzum ve mensur eserler de ihtiva etmektedir. Yüzyıllar boyu Arap ve Fârisî halklarla birlikte yaşayan Türkler, bunun doğal sonucu olarak etnik, kültürel ve sosyal alanlarda bu iki toplumla çok yakın ve ciddi boyutlarda etkileşimlerde bulunmuşlardır. Bu durumun dil ve edebiyata yansımaları ise kaçınılmazdır. Türk Edebiyatında dîvânlar, şairlerin şiirleri ve edebî çalışmaları dışında, hayatlarına ve yaşadıkları döneme dair bilgiler içeren külliyyat türü eserlerdir.¹ Klasik Türk Edebiyatında telif edilen dîvânlar Türkçenin yanı sıra Farsça ve Arapça yazılan manzum ve mensur çalışmalar da ihtiva etmektedir. İslam'ı kabullerinden itibaren, özellikle de Selçuklu döneminde Arap ve Fârisî toplumlarla birlikte yaşayan Türkler edebiyat alanında da hem Klasik Türk Edebiyatının başladığı dönem itibariyle hem de coğrafî-kültürel şartlar gereği Arap ve Fars Edebiyatından etkilenmişlerdir. Klasik Türk Edebiyatı, Arap ve Fars Edebiyatıyla hercümerç olmuştur.² Bu meyanda teşekkül eden Osmanlı dönemi Türk Edebiyatı da Tanzimata kadar Arap ve Fars Edebiyatlarına has kaside, gazel, mesnevî ve rubâî gibi türlerde eserler vermiş, başta aruz vezni olmak üzere Arap ve Fars Edebiyatının kurumlaşmış uygulama ve gelenekleri Türk Edebiyatında kendine yer bulmuştur. Böylece Türk Edebiyatı, Türklerin İslam Medeniyetine dahil olmadan önce var olan, kendilerine has edebî gelenekleri ve nazım şekillerinden farklı olarak,

¹ Muhammet Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", *Turkish Studies Dergisi* 17/2 (Haziran 2022), 669.

² Sadık Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri Şahsiyetler, Türler, Gelenekler (I-II)* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 18-46.

kendilerine temel olarak kabul ettikleri İslam Medeniyeti Edebî tarzını şeklen ve içerik olarak bir değişikliğe tabi tutmadan ve estetiğini ve klasik yapı unsurlarını hiç bozmadan uygulamış, 18. yüzyılın sonlarına kadar devam ettirmiştir. Nedîm ve Şeyh Gâlib gibi şairler bu yüzyılın sonlarına kadar yaşayan ve Klasik Türk edebiyatının son büyük temsilcileri olarak öne çıkan isimlerdir.

Osmanlı döneminde 18. yüzyıl, şair sayısının çokluğu ile göze çarpmaktadır. Ancak bu dönem şairleri sayılarının çokluğuna rağmen edebî yönden çok da üretken değillerdir. Öyle ki çoğunlukla kendilerinden önceki nesilleri taklitten ziyade bir faaliyet içerisinde olmamışlardır. 18. yüzyılın edebî şahsiyetlerini aktaran tezkirelere göre bu dönemde yaşayan ve dîvânı olan şairlerden “Zihnî” mahlasını kullanan 10 kadar şaire rastlanmaktadır. Bunlardan birisi de araştırmamıza konu olan Keşanlı Seyyid Mehmed Sa’îd’dir.

1. Keşanlı Zihnî- Seyyid Mehmed Sa’îd’in Hayatı

18. yüzyıl dîvân şairlerinden “Zihnî” mahlaslı Keşanlı Seyyid Mehmed Sa’îd hakkında yapılan araştırmalarda hem onun hakkında bilgi veren kaynakların az hem de bu kaynaklardaki bilgilerin oldukça yetersiz olduğu görülmektedir.³ Hemen tüm kaynaklarda birkaç satırı

³ Bu kaynaklardan bazıları şöyledir. Mehmet Nuri Çınarcı, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyin Tezkiretü’şşu’ârâsı ve Transkripsiyonlu Metni* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 52-53; Silâhdâr-zâde Mehmed Emin, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, çev. Furkan Öztürk (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008), 111; Bağdatlı İsmail Paşa, *Keşfü’z-zunûn zeyli*, Haz. Şerafettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2/503; Seyyid Abdülfettâh Şefkat, *Şefkat Tezkiresi (Tezkire-i Şu’arâ-yı Şefkat-i Bağdâdi)* haz. Filiz Kılıç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 121; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016), 74; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1714; Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, çev. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 1, 294; Özge Öztekin, “Zihnî Seyyid Mehmed Sa’îd Zihni Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. TEİS, “Türk Edebiyatı İsimler

geçmeyen bilgilere göre adı Mehmed olmakla beraber künye ve mahlasıyla birlikte Zihnî Seyyid Mehmed Sa'îd olarak tanınmaktadır. Keşanlı olduğu üzerinde ittifak vardır ancak doğum tarihi hiçbir kaynaktan verilmemiştir.⁴ Ayrıca doğduğu belde olan Keşan'da mahkeme katipliği yaptığı ve Osmanlı Padişahı 3. Selim dönemi şairlerinden olduğu da ifade edilmektedir.⁵ Ailesi hakkında da herhangi bir bilgi bulunmayan şairin babasının, yine müellife ait bir gazelden hareketle şair ve edip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca şairin dîvânı incelendiğinde Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin soyundan bir seyyid olduğu ve Bektâşî cemaatinin müntesiplerinden olduğuna dair bilgilere rastlamak mümkündür.⁶ Şairin dîvânında bazı devlet adamlarına methiyeler yazdığı görülmektedir. Bunlar arasında tamamı 1. Abdülhamid dönemi bürokratlarından olan Sadrazam Darendeli Mehmed Paşa (öl. 1198/1783), Edirne A'yânı Damat Hacı Mustafa Efendi, Reîsü'l-kuttâb Abdürrezzâk Efendi, Darphane Emîni Yusuf Ağa ve İzzet Ahmet Paşa bulunmaktadır. Şairin herhangi bir padişaha methiye yazmamış olması onun sarayla yakın olmadığı intibahını uyandırmaktadır.⁷

Sözlüğü". Erişim 15 Mart 2024. <http://teis.yesevi.edu.tr>. Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı-İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük* (Ankara: AKM Yayınları, 1994), 99.

⁴ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1714; Şefkat, *Şefkat Tezkiresi*, 121; Tuman, *Tuhfe-i Nâîlî*, 1, 294.

⁵ Keşanlı Zihnî dîvânı İspanya nüshasını ilk kez yayımlayan Muhammet Nalbat, müellifin 3. Selim dönemi şairlerinden olduğu bilgisine III. Selim'in 1789'da tahta çıktığını beyanla ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", 676.

⁶ Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", 662; Keşanlı Zihnî, Dîvân-ı Zihnî (İspanya: İspanya Milli Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 62; <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000258865&page=1>.

⁷ Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", 663.

2. Edebî Kişiliği ve Eserleri

Şairin biyografisini içeren eserlerde onun edebî şahsiyeti veya dîvânının içerik ve tavsîfine dair bilgi yoktur. Sadece Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey Tezkiretü'ş-Şu'arâda kısa bir değerlendirme yapmış ve dîvân için “düşük seviyeli ve kusurlu” ifadelerini kullanmıştır.⁸ Bu mülâhaza göstermektedir ki Keşanlı Zihnî, yaşadığı dönemde bilinmekle beraber şiirleri edebî açıdan takdir ve taltif görmemiştir. O, dîvânının giriş bölümünde hem şiirlerini yazma sebebini hem de edebî üslubunu açıklarken şu ifadeyi kullanır:

Okuyanları cehalete sürükleyen yahut boş vakitlerde (eğlencelik olarak) değerlendirilen şiire lanet olsun. (Şiir) sağlam zihinlere bir rehber ve yüce idraklere bir yol olarak bu minval üzere Allah korkusuyla (insanları), zellikten uzaklaşarak tekamülü gerçekleştirme yönünde râğbete sevk edendir. İşte bu aynen “Şi'r-i Mantıkî'nin tarifidir.

Müellif bu ifadeleriyle Türk Edebiyatında hikemî tarzın temsilcisi olarak görülen ve şiirde manayı ön planda tutarak insanları düşünmeye sevk eden manzumeler kaleme alan Nâbî'nin (öl. 1124/1712) izinden gittiğini de beyan etmiş olmaktadır.

Dîvânındaki dibâcesinden anlaşıldığı üzere müellife göre şiir öncelikle ahlak temelli nasihatler içermeli ve okuyanları düşündürmeli, mutlak surette belîğ ve mevzûn olmalı, fasih ve anlaşılır bir dil kullanılmalı, baştan sona bir tertip ve nizamla yazılmalıdır.⁹ Dîvândaki gazeller incelendiğinde, şairin, kendi şiir anlayışına muvafık olarak okuyucuyu yormayan bir ifade biçimi ve

⁸ Şeyhülislam Arif Hikmet Bey, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Mehmet Nuri Çınarcı (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019), 46-47.

⁹ Mustafa Han, *Keşanlı Zihnî Divânı - İnceleme-Tenkitli Metin*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 42.

akıcı bir üslup kullandığı görülecektir. Müellif şiirlerini gayet sade ama beliğ, tasannu' endişe taşımayan gösterişten uzak bir dille kaleme almıştır.

Kaynaklarda Keşanlı Zihnî'nin dîvânından başka iki eserinden daha bahsedilmektedir. Bunlardan ilki Şâkirî mahlaslı bir şairin yazdığı lugaz türü şiirleri şerhettiği *Şerh-i Şathiye-i Şâkiri'* dir.¹⁰ Diğeri ise Osmanlı Müellifleri, Tuhfe-i Nâilî ve Arif Hikmet Tezkiresi'nde zikredilen ancak bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmayan *Vasl-âbâd* isimli eseridir.¹¹

3. Dîvânın İspanya Nüshasının Özellikleri

Söz konusu nüsha, İspanya Milli Kütüphanesi El Yazmaları Bölümünde Erzurumlu Zihnî başlığı ve MSS/12203 numarasıyla tescilli olup, 171 varaktan oluşmaktadır ve bizzat müellifi tarafından yazılmıştır. Eser Türkçe, Arapça ve Farsça manzûm ve mensûr metinler içermektedir. Nüshada, diğer beş nüshada¹² olmayan kaside ve risaleler de yer almaktadır. Mesela İspanya nüshasında 506 gazel varken diğer nüshalarda toplam 322 gazel bulunmaktadır.

Dîvânın İspanya nüshasında bir dibâce, 506 şiir ve üç risale vardır. Şair dibâce kısmında daha ziyade şiir sanatına bakışına, şiir yazma sebeplerine ve edebî görüşlerine yer vermekte ayrıca yaşadığı dönemin edebî havası ve şartları hakkında da bilgiler sunmaktadır. Dîvânda bulunan şiirler kaside, gazel, müztezat, murabba', terkîb-i bend, tahmis ve kıta nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır.

¹⁰ Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", 664.

¹¹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 74; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 294; Arif Hikmet Bey, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 46-47.

¹² Han, *Keşanlı Zihnî Dîvânı - İnceleme-Tenkitli Metin*, 21.

Keşanlı Zihnî'nin dîvânında kullandığı dil sade, anlaşılır ve yalındır. Şiirlerinde aşk, tasavvuf, hikmet ve nasihat konularını işlemiştir. Aşk şiirlerinde müellif, gül ile bülbül, Leyla ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha, Ferhad ile Şirin, Vamık ile Azra, mum ve pervâne gibi bilindik sembollere atıflar yapmış, onlar üzerinden hislerini dile getirmiştir. Tasavvuf içerikli şiirlerinde zâhidâne ifadelerle kamil insan ve tevhid kavramlarını işlemiş, Veysel Karanî, Hallâc-ı Mansur, Mevlana Celaleddin ve Abdülkadir Geylânî gibi tasavvûfî şahsiyetlere yer vermiştir. Bilhassa Hz. Ali (r.a.), Hz. Hüseyin (r.a.) ve Kerbela konulu şiirleriyle Bektâşî inanış ve teamüllerine ilgi ve aşinalığını da izhar etmiştir.¹³

Keşanlı Zihnî'nin dîvânında üç Arapça risalesi bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin başlığı "*Sûfiyye ile Müttekellimîn meyânını tevfiik Dimnında Sarığı Güzel Muhammed Paşa iradesiyle Mahrûse-i Vidinde telif olunan risaledir*" şeklindedir. Bu risalede kelam disiplini çerçevesinde iman ve İslam kavramları üzerinde durulmakta, tasdik ve taklit kavramları ayrıntılı olarak irdelenmektedir.

İkincisi "*Muhsinzade Kethudâsı Hacı Memiş Efendi ile Mübâhasemiz Hilâlinde İskâten lehû Tertip Olunan Risaledir*" başlığını taşımakta ve Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhat ve belagat bakımından muciz olduğu, hem lafzan hem manen eşsiz ve benzersiz olduğu üzerinde durulmaktadır. Kur'ân ayetlerinin te'vilini sadece Allah'a (c.c.) ve ilimde rusûh sahiplerine tahsis eden müellif, Kur'ân'ın te'vil açısından da muciz bir kitap olduğunu vaz ettiği şer'î ve muşahhas delillerle iddia ve beyan etmektedir.

¹³ Nalbat, "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine", 669-676.

Üçüncü risale ise “*Mahrûse-i Niş'de Yeniçeri Efendisi İltimasıyla Tertip olunmuştur*” başlığıyla verilmektedir. Bu bölümde büyü, tılsım, göz değmesi gibi halk arasında çok konuşulan konular hakkında görüşlerini serdeden müellif, irhâs, mucize, keramet, meûnet, istidrâc ve ihânet kavramlarını kendi zaviyesinden izah etmekte ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) maruz kaldığı büyüye dair rivayetleri aktarmaktadır.

Müellif, dîvânın tümü dikkate alındığında farklı konu ve içeriklerde şiirler kaleme almıştır. Sadece Arapça şiirleri söz konusu olduğunda ise onun ağırlıklı zühd ve takva (hikemî) içerikli şiirler yazdığı söylenebilir. Bu şiirlerden bir tanesi gazel, bir tanesi de methiye konuludur. İnsanları düşündüren, ahlakî nasihatler ihtiva eden ve lafızdan çok manayı ön plana çıkarmaya çalışan şair, fesâhatten de taviz vermemeyi yeğlemiştir.

4. Keşanlı Zihni Dîvânındaki Arapça Şiirler

1. Şiir ¹⁴

Altı beyitten ibaret Gazel içerikli bir şiirdir. Tef'ileleri belirlenememiştir.

1- Güneş, bu (uçsuz bucaksız) sahranın (her bir köşesini) ve şu beldeyi aydınlattı. Sevgili (sevilenler) bu bedende ruhtan başka bir şey değildir.

2- Ey gözleri (bakanları) kendine esir eden gözü sürmeli! (Kimse ondan gözlerini alamaz, zira) onun gözlerinde (bakışlarında en küçük bir) hastalık (kusur) yoktur.¹⁵

¹⁴ Keşanlı Zihnî, *Dîvân-ı Zihnî* (İspanya: İspanya Milli Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 35.

¹⁵ Necm suresi 17. Ayete atıf vardır.

3- O gözlerin (sahibinin) talipleri, onun muhafızlarından, ifşa ederek insanların kendisine meftun olmasına sebep olan o gözlerdeki esrarı talep ederler.

4- Çok(luk) (aslında) tektir. Tek ise çoğun (çokluğun) özüdür, aynısıdır. Buzun aslı sudur, su ne kadarsa buz da o kadardır.

5- Aşkın kutbu bize “alın şu yardımımı, desteğimi” dedikten sonra bizden korku da ümit de yok oldu, ortadan kalktı.

6- (Denilir ki) kişinin karakteri (vasıfları) görüldüğünden farklı değildir değişmez. Bunun aksi, bana “ben aslanım” diyen kişinin (bu sözüyle) ile ispat edilmiştir.

Ara beyit

Kıta nazım şekliyle yazılmıştır. Şairin kendine duasıdır (Fahriyye)

Ey zamanın kaynağı/sahibi, Zihniye özendiği/ilgilendiği (ne varsa) ihsan et, ver. Onu biraz bile olsa (doğru yoldaki) firkalardan ayırma/saptırma. (Tek) Medet (yardım/güç) sahibi Allah'tır.

2. Şiir¹⁶

Zühd ve takva içerikli altı beyitten oluşan bu şiir kıta olarak nazmedilmiştir.

1- Vuslata âşık olanların hüsrancıları aşikâr oldu. Hidayet ehli olanlar, onların (düşükleri hüsrancı olan) isyanlarını keşke görebilse.

¹⁶ Keşanlı Zihni, *Dîvân-ı Zihni* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 75.

2- Onların terazileri, aşk pazarında insafı, adaleti ortadan kaldırdığında, güzelliğin güneşi, kalpleri akrep burcuyla (adeta) sokmaktadır.

3- Güzellik suyunu boşa harcadılar, tüm servet pınarları kurudu, ellerinden gitti. Böylece daha gençlik çağlarında (aşka olan) susuzlukları yok oldu, öleyazdı.

4- Onlar bize iyilik yaptıklarını sanadursunlar, bilakis onlar bizim düşmanımızdır. Onların dostları, yoldan çıkanlardır, sapkınlardır.

5- Ancak apaçık ortada olanlar dışında (manevi) bir şey göremeyenler var ya işte onların imanlarının sahih olmadığına galiba ikna oldum.¹⁷

6- Ben, onların gençliklerinde âşıklara gizliden neler yaptıklarını haber aldıktan sonra ihtiyarlıklarında gelen zühdden pek hayır ummuyorum.

Ara beyit

“Eğer Zihni insanlara karşı fahr ile (övünerek) gelirse onu başışlayın, mazur görün. (Bilirim) Onların iyilikleri, güzellikleri (beni kınayıp yüz çevirecek) kadar düşük seviyeye inmemiştir.”

3. Şiir¹⁸

Başlık: Sadr-ı Esbak Dârendevî Muhammed Paşaya istiğâse (yardım talebi) dımında (içeren) takdim.

¹⁷ Kehf suresi 22. Ayete atıf vardır.

¹⁸ Keşanlı Zihni, *Dîvân-ı Zihni* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 145.

Kadise nazım şekliyle kaleme alınan 28 beyitlik şiir “gazelliyye” ile başlamakta, ardından hüsn-ü tahallus ile asıl konu olan zühd ve takvaya geçilmektedir.

1- Benim sevgilim pırıl pırıl parlayan bir nur gibidir. Öyle ki onu dolunaylardan başka kimse kıskanmaz.

2- O yücelikte bütün âşıklardan daha yücedir. O güzeldir, azametlidir, izzetinefis sahibidir.

3- (Onun aşkıyla) hem ruhum hem bedenim azap çekiyor. Kalbim de onun aşkından yaralarla doldu.

4- Onun ayrılığı beni gam ve kedere gark ederken, onun (varlığı) iyiliği sevincimi artırır.

5- Ondan ayrı geçen günlerde nice kesirler (dakikalar) kareler (saatler) kökler (günler) saydım.

6- Aşk yüzünden başıma gelmeyen kalmadı. Önce aşk azabı sonra vuslat ardından da ayrılık.

7- (Aşk uğrunda) ölmem, âşıklara sevginin (ne demek olduğunu) öğretirken (bütün) kabirler (aşk acısı çekenler) benim kabrime sığınurlar.

8- Kötülüğün ne olduğunu biz düşmanlardan öğrendik. Kendilerine kadınları rehber edinen (aşk yüzünden onların peşinden koşan) erkeklerin durumu budur.

9- Ey dostlarım bana (ne olur) yardım edin. Sizin yapacağınız yardımların ecri büyük olacaktır.

10- Vefa, sevgilinin kalbinden yok olup gitmiş. Âşıklarda da (bu yüzden) şuur (diye bir şey) kalmamış.

11- Ayrılık orucunun iftarı vuslattır. Bu iftarı da sahur (sevgiliye kavuşmanın büyüsiyle sabahlamak) takip eder.

12- Sevgili, âşıkların kaderin bir cilvesi olarak öldürür. Onun insan neslinden (feleğe kurban edilmek üzere) adakları vardır

13- Ayrılık, bize zindan olarak yeter. Ey (günahkârları cezalandırma konusunda acele etmeyip lütfuyla muamele eden) Allah'ım! Ben halimi kime anlatabayım.

14- Ben, emeller, arzular vadisinde (Allah'a) muhtaç biriyim. (Bu konuda) sabırlıyım (biliyorum ki) neticede bütün işler Allah'a döner (ve nihâî hükmü O verir).

15- Ebedî cennetler bize fayda vermez, Huriler de sevgilinin yerini asla tutamaz.

16- Fani olmayan hiçbir mahlûk yoktur. Her gencin ömrü de gelip geçicidir.

17- (Bu fani dünyada) söylenen sözler (bir gün gelir) değerini yitirir, yapılan işler kıymetini kaybeder, eksik kalır.

18- Zaman (felek, her daim) yırtıcı, düşman, fesatçı bir köpek gibi benim ayaklarımı ısırarak (işlerime ket vurmaya) ister.

19- Allah korkusu fazilet ehlinin (daima kalbindeyken), cahilin ise (cehaletinden kaynaklı) cesaretinden başka bir şeyi yoktur.

20- Başkalarını zorla kontrol altına almak, cebir, sadece kin ve nefret doğurur.

21- O iyi gün dostlarım (onlar yok mu), onların kötülükleri düşmanlarımdan daha şiddetlidir.

22- Kendileri tepeden tırnağa günah ve kötülük batağına saplandıkları halde o makam mevki sahipleri bizi karalamaya mı çalışıyorlar?

23- Kunduz postuna bürünmüş cahiller eliyle ilmi sadece Rum beldelerine has gibi (göstermek istiyorlar).

24- Her ne zaman ki bizim aramıza hasetçiler girdi, işte biz o zaman acziyetle, fakirlikle tanıştık.

25- (Toplum öyle hale geldi ki) İnsanlar, kendilerine salih, şükür ehli biri bile gelip sığınsa onun hakkında hep kötü zanda bulunmaya başladılar.

26- İnsanlar, aşkın günahı, mahiyeti nedir hiç idrak edemediler. Mağfiret sahibi Rabbim ise aşkı bir sığınak olarak görmektedir.¹⁹

27- Aşkın mahiyeti, aşkın gözlerini kör ettiği âşıklara kapalıdır (onlar bunun farkında olmazlar) zira aşk her idrak ve her kalpte farklı şekilde tezahür eder.

28- (Öyle bir zamandayız ki) İlim ve irfan ehli, atlara nal çakanlarla bir tutulur oldu ancak cahil ve sefihler baş tacı edildiler.

Ara Beyit (Fahriyye içerikli bir kıtadır)

“Ben Zihnî’yim, devran dönse de benim gibi şairleri olan bir şair daha gelmez”

4. Şiir²⁰

Başlık: Edirne A’yânı damat Hacı Mustafa Efendi’ye pend (nasihat).

¹⁹ Sebe Suresi 15. Ayete atıf vardır.

²⁰ Keşanlı Zihnî, *Divân-ı Zihnî* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 146

Kaside 16 beyitten oluşmakta olup zühd/nasihat konuludur.

1- Kalp, hüznün ve keder ordularına boyun eğmiş (inim inim inlemektedir). (Korkarım) Onun bu hali dertlerle hüznü gark olmuş vaziyette sürüp gidecektir.

2- Tenler, bedenler vuslatın lezzetini kaybetti. Dişler (ağız) yemenin içmenin) ne olduğunu şaşırıyor, unuttu.

3- Kişinin sevinci, mutluluğu, tıpkı etin içyağıyla kaplandığı gibi gam ve kederle kaplanmış durumda.

4- Seven bir adam bulduğunuzda, sizin düşmanınızın bile olsa ona saygı gösterin, onu tazim edin, yüceltin

5- Tıpkı bazı zehirlerin panzehrini de barındırması gibi, nice düşmanlar vardır ki onlarda da bazı iyilikler, güzellikler bulabiliriz.

6- Bütün imtihanlar sanki bana mahsus gibi. Yoksa sen özellikle bu belalara dalmadın mı?

7- (Öyle bir zamandayız ki) Asrın zahitleri bizim yaşantımıza (bakıp) tuğyana düştüler. Hâlbuki bizim sarhoşluğumuzdan üzüm bağlarının coşkusu, sevgisi zuhur eder.

8- Zayıf ve cılız bedenlerdeki sağlam ve güzel elbise (iman), (hayırdan nasibi olmayan, ehline bir iyiliği dokunmayan) kötü günlerin/feleğin elbisesinden yüce (ve güzeldir).

9- (Aşk yoluna revan olanları) terk edip gidenler önem vermeseler de gözlerim aşka düşeli uykunun tadını unuttu.

10- Nefsin cehaletini anlayıp, bildiysen sana müjdelersun. Çok önemli bir ilim, sanat sahibi oldun demektir.

11- Aşkın seyri, takvimi (varlığı veya yokluğu) kumlara (fala) bakarak belli olmaz. İstek ve arzular yıldızlarla (yıldıznameyle) bilinemez.

12- Bizim kalbimizde gam ve kedere dair bir kınama, şikâyet yoktur. Acziyet, rakam ehlinin (sayılarla fal bakıp medet umanların) usta oldukları bir şeydir.

13- Allah için, beni (aşkımdan dolayı) kınamakla çok güzel bir iş yaptın. Eğer aşkım (yüzünden kınamamış) olsaydın, geriye (kalan sözlerin) sövgü ve hakaretten başka bir şey olmazdı.

14- İzzet ve itibarın merkezinde, iyilik, güzellik ve kimseye muhtaç olmamak vardır. (Zira) etin en revaçta olanı içyağlı olanıdır.

15- Eğer ilim ve adalet istiyorsanız, cahillerden ve zalimlerden, tevbe edip yüz çevirin.

16- Gevezeliği de bırak ve çok laftan uzak dur. Biz hayrı ve güzelliği ketum, ağzı sıkı şahıslarda bulduk.

Ara Beyit (Fahriyye içerikli bir kıtadır)

*“Zihni, şiirleri ile Araplar, Acemler ve Rumlar arasında (ünü) yayılan
(bir şairden başka bir şey değildir).”*

5. Şiir ²¹

Başlık: Sultânü'l-Mutasavvifîn Abdurrahman Câmî
kaddesa'llâhu sırrahû's-sâmî- Hazretlerinin Kasîde-i Secîlerini Şerh
Olmak Üzere Tahmîsdir.

²¹ Keşanlı Zihni, *Dîvân-ı Zihni* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 156. Bu Arapça şiir yukarıdaki başlık altında yazılmış Türkçe kasidenin bir bölümüdür.

Şair dört beyitten oluşan bu kıtasında zühd ve tasavvuf konusunu işlemiştir.

1- Ehl-i dil beyhûde itmez kıl-u kâl. Sa'y edüp tahsil ederler zevkü hâl.

2- El-cevab eylersen onlardan sual. Dünyadaki her şey ya vehimdir ya da hayal.

3- Yahut aynadaki akisler veya gölgelerdir.

- Sabah güneşi (bazen) toprağın altında doğuverir, (bazen de) ülkenin üzerinde (gökyüzünde öylece) gizlenir (görünmez olur).

- Sabah güneşi yatsı vaktinde ortaya çıkar da diğer bazı şeylerin gölgesinde parlar durur.

4- Sakın bir gölgenin kibriyle (bir gölge, bir akis olduğunu unutarak) sersem olma, yolunu şaşırma.

6. Şiir²²

Başlık: Târih Berâ-yı Binâ-yı Tekiyye der Sûfiyye fî Seneti Tis'a ve Semânîn Gofte

Methiye konulu bu kıta altı beyitten oluşmaktadır.

1- Ey azamet (ve asalet) sahibi (insanların) neslinden olan ve kendisine kavuştuğumuz örnek kişi, sen (ait olduğun toplumda) vuslat makamına erişmiş izzet sahibi biri olarak yetiştin.

2- Sen, hak ve hakikatten yana olanlar için öyle bir ev öyle bir sığınak tesis ettin ki (Haktan, hakikatten) yüz çevirenler oraya sığınamaz, yanaşamazlar.

²² Keşanlı Zihnî, *Dîvân-ı Zihnî* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 160.

3- Adalet sarayları onun koyduğu hükümleri anlattı durdu. Birlik ve beraberlik, şiir beyitlerinde ona methiyeler dizdi.

4- Güneş dahi, köşe bucak her yeri ancak onun sevk etmesiyle aydınlattı, ısıttı.

5- Gökteki yıldızlar, siz (onları abartılı olarak) methetmeye başlayınca (sırf onun ışıltısı ortaya çıksın diye) batmak için acele ettiler.

6- Rabbimiz! (Yaşadığımız) şu zamanda inişler ve çıkışlar (iyilikler ve kötülükler) var olduğu sürece ona (dilediği) tüm kapıları aç.

Ara Beyit: (Bu kıta bir “tarih düşürme” içermektedir. Şairin hangi olaya işaret ettiği bilinmemektedir. Tarih ise ebced hesabıyla bulunabilir).

Zihnî, tarihi (şu mısra ile) kinaye etti; bu akıl sahipleri için düzenlenmiş, hazırlanmıştır.

7. Şiir²³

Başlık: Muhaddisîn'den bir medenî şeyh hakkında irsâl olunmuştur.

Methiye içerikli bir kıtadır

1-Ey dedemin/atalarımın komşusu merhaba. Bir sözünle sıkıntım ortadan kalktı merhaba.

2- Senden gelen o beyitler sevgi dolu, babacan ifadelerdir. Sana merhaba.

²³ Keşanlı Zihnî, *Divân-ı Zihnî* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 161.

5. Risaleler

1. Risale²⁴

Başlık: Sûfiyye ile Mütakellimîn meyânını tevfiğ (Tasavvufçular ile Kelamcıların arasını bulmak) Dımında (babında) Sarığı Güzel Muhammed Paşa iradesiyle Mahrûse-i Vidinde (Vidin Şehrinde) telif olunan risaledir.

Seyyid Muhammed Zihni dedi ki; “Kelam sanatına dair eserlerde, İman ve İslam konularıyla ilgili okuduklarım, araştırıp incelediklerim ışığında bana ayan olduğu kadarıyla, şer’î (dinin emrettiği) iman; Allah’ı, Rasûlünü, (o Rasûlün Allah’tan) getirdiklerini dil ile ikrarla beraber (kalben) tasdik etmektir. Şer’î (dinin emrettiği) İslam, zâhiren (uygulamalarla) ve bâtinen (kalben) (dinin emir ve yasaklarına) itaat ve boyun eğmedir. İnkıyâd (itaat) burada (esasen) Allah’a ve O’nun Rasûlüne (itaate) işaret etmektedir. Eğer bu ikisi (Allah’a ve Rasûlüne itaat), birini diğerine tercih etmeksizin, ikisini birbirinden ayırmadan ve birbirine ihtilafli görmeden ve ikisinin birbirinden ayrılamaz olduğuna inanarak bir şahısta bulunursa (o şahıs İslam’dır denilir). Esasen bu olgular (Allah’a ve Rasûlüne itaat, birbirlerinden ayrılmama özellikleriyle) Ehl-i Sünnet’in de görüşlerine uygun olan, iki müteradif (birine iman ve itaatin diğerine iman ve itaati gerektirdiği) olgudur. Buna Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti de işaret etmektedir. “*Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada bir ev halkından başka müslüman bulmadık*”.²⁵ İman sözlük anlamıyla mutlak tasdik demektir. Farsça “gerevi” (کروى) şeklinde tabir olunmaktadır. İslam ise, luğavî olarak bâtinen (kalben) itaat olmadan (iman kalbe tam olarak yerleşmemiş de olsa sadece) zâhiren inkıyâd

²⁴ Keşanlı Zihni, *Dîvân-ı Zihni* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 162-164.

²⁵ ez-Zâriyât 35/36.

(itaat, teslimiyet) demektir. Böylece her iki şeyden (iman ve İslam'dan) biri, zikri geçen şeylerden (zahiren ve batnen tasdik) bir diğerine göre tartışmasız ve itiraz kabul etmez bir şekilde farklılık göstermektedir. Öyleyse sadece zâhirî inkıyâd, Allah ve Rasûlünü lisânen ve görünüşte tasdik etmek ve bu tasdik in öze, kalbe sirayet etmemesidir. Şüphesiz tasdik ancak kalplerde ve göğüslerde (gönüllerde) hâsıl olur. Kalp ile dış görünüş (bâtın ile zâhir) arasında (pek) zikredilmeyen ve yazılmayan bir çelişme ve karşıtlık (her zaman) vardır. Buna Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti de şehadet etmektedir. *"Bedevîler, "İman ettik" dediler. (Onlara) Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz".*²⁶

Buradan anlaşılmalıdır ki her kim Allah'ın birliğini lisanı ile ikrar eder, O'na zâhirî olarak (icap eden) her şekilde itaat eder ve haricen (görünüşte) itaati (tam olarak) ikame ederse, onun şer'an mü'min, müslüman veya münafık olup olmadığı denetlenmez, soruşturulmaz. Şer'an Mü'min, müslüman ile nifak ehli (münafık) arasındaki fark ise, konunun uzmanı hakkaniyetli eleştirmenlerin teşhislerine (tarif ve tespitlerine) kalmış, onlara havale edilmiştir.

Biz bu konuda (şunları) diyoruz: "-Allah her şeyi en iyi bilendir-Tasdik, ister şer'an (dînen) ister luğavî (sözlük anlamı) olarak olsun, algılayanın, bağımsız bir sebepten hareketle, zihninde oluşan bir tasavvurdur (zihnin bir sebebe binaen bir sonuca varmasıdır). Tasavvur ise bir şeyin biçim ve mahiyetinin (suretinin) akılda (zihinde) teşekkülüdür (yansımasıdır). Bir şeyin biçim ve mahiyetinin (suretinin) akılda (zihinde) teşekkülü (demek), (o şeyin mahiyetine dair önce zihinde) küçükten büyüğe (bütün) önermelerin sıralanması ve ardından da olumlu ya da olumsuz bir hükme varılması demektir.

²⁶ el-Hucurât 49/14.

(İşte) bu tasdik olarak adlandırılmıştır. Eğer (zihinde oluşan) bu tasavvur ilk defa (daha önce var olan bir bilgiye dayanmaksızın) oluşmuşsa yani başka bir şahsın tasavvuruna (herhangi birinin bilgisine) dayanmıyorsa (o zaman) bu içtihat makamındadır (mesabesindedir). Eğer kişi, başka birinin (görüş, bilgi ve tasavvuruna) tabi olmuş ise o zaman o kişi eğer taklidinde zan ile hareket etmiyorsa (kendinden emin ise) (tasavvurunda) doğru (isabetli) bir mukallittir. Ancak taklit ettiği konuda (tasavvurunda) zanna dayanıyorsa (önermelere/delillere vakıf değilse) o zaman büyük bir hata üzeredir. Zira iman en küçük bir zannı dahi kabul etmez. Mukallidin taklidi ancak delillerle (kişinin delillere vakıf olmasıyla) isabetli bir taklit olur.

(Maalesef) İnsanların ekseriyeti tasavvur, tasdik ve taklit (konularında) zan üzeredirler (delil ve önermelere vakıf olmaksızın hareket etmektedirler). (Bu tür insanların) tasavvuru, kıymetli, büyük (bazı) müçtehitlerin tasavvurlarının (yüzeysel) bir özeti ve Müslümanlar arasında yaygın din anlayışının (yansımasından) ibaret bir tasavvurdur. (İnsanların bu) taklidi, delillere vakıf olmaksızın, (müçtehitlere ve toplumun geneline) güvenerek onların sözlerini taklitten başka bir şey değildir. Vele ki (bu durum) mevcut hale uygun (toplumun genel din anlayışıyla mutabık) olsa bile tartışmasız (onlar bu tutumlarıyla) taklidi, delillere vakıf olarak (delillerle elde edilen sonuçlara dayanarak dini anlamının) yerine vaz ve ikame etmiş olmaktadırlar. Biz de (bu duruma) evet (öyle yapmışlardır) diyoruz. Ancak, (burada mukallitler tarafından) taklidin mukabili (olarak kabul edilen) istidlal, içtihadın başlangıcı olan istidlaldir. Taklit ederek istidlal (müçtehitlerin baş vurdukları delilleri taklit etmek) istidlal-i aslîdir (temel istidlaldir). Ancak aksine eğer durum böyle değilse yani (delilleri dahi bilmeden) taklit söz konusu ise bu (salt) taklittir ve (olması gereken) istidlalden uzak (ve alakasızdır). (Böyle bir durumda)

tasdiğın, tasavvur olmaksızın (önermeleri/delilleri bilmeden ve dikkate almadan) gerçekleşmesi gerekecektir ki bu da, beyan ettiğimiz üzere illiyet (sebeup), ma'lûliyyet (sonuç) ve delil olmaksızın/delile dayanmaksızın taklit olacağından fasittir (geçersizdir).

Salt taklit (delillere vakıf olmaksızın taklit) kişinin duyduğu sözlere güvenmesi ve onlarla ikna olması demektir ki bunun, insanlar arasında dünyevi işlerinde (dahi) geçerliliği yoktur (kabul ve itibar görmez). Yani dikkat ve hassasiyet sahibi kişi, dünyevi konularda bile başkalarının sözlerine/kanaatlerine (sebeplerini bilmeksizin) güvenmezken nasıl olurda dînî konularda (onların sözleriyle) iktifa edip güvenebilir?

Tasavvurdan mücerret (önermeler/deliller ışığında bir şeyin biçim ve mahiyetinin zihinde teşekkülü olmaksızın) bir tasdik, açıkça (olması gereken) tasdikten uzak ve temelsizdir, (ayrıca) Ehl-i Sünnet usulünde/geleneğinde (böyle bir tasdik) mevcut değildir. Tasavvur ve tasdikten hâsıl olan (olması beklenen) şey/sonuç, ilimdir. Bu, Sûfiyyenin (tasavvuf ehlinin), *“İman Allah-u Teâlâyı bilmektir”* sözleriyle paralellik arz etmektedir. Ancak onların (tasavvuf ehlinin bu) sözleriyle iktifa ederek onları taklit edenler, (işte) onlar (ulaşmak istedikleri) hedef konusunda çok da titiz davranmamakta, ihmalkâr kalmaktadırlar. (Hal böyle olunca) onların dinleri *“Böylelerinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir”*²⁷ ayetinde (kastedilenlere benzemektedir). Bu, İslam'ı (dini) ebeveyninden ve komşularından (çevresinden) miras alan ve İslamî bilgilerden, diğer dinlere nazaran daha çok nasiplenen kişinin durumunu resmetmektedir. Onlar dış görünüşe aldananlar ve közsüz, korsuz

²⁷ el-Bakara 2/264.

ateşi üfleyen (üfleyerek yakabileceğini zanneden, boşa kürek çeken insanlardır). Bu, bizim iman ve İslam hakkında yapacağımız açıklamanın sonudur. “Azamet ve kerem sahibi Rabbinin adı ne yücedir”.²⁸

2. Risale²⁹

Başlık: Muhsinzade Kethudâsı Hacı Memiş Efendi ile Mübâhasemiz (tartışmamız) Hilâlinde (esnasında) İskâten lehû (onu susturmak için) Tertip Olunan Risaledir.

Seyyid Muhammed Zihni der ki: Kur'ân-ı Kerîm bîkr (lafzen ve manen eşsiz ve benzersiz olarak) gelmiş ve yine bîkr (özünü bozacak hiçbir şey karışmadan saf olarak) gitmiştir (varlığını devam ettirmektedir). Bilesin ki bu (lafzen ve manen eşsizlik ve muhâlatadan korunmuşluk) gerek hakiki anlamda gerekse mecazi anlamda olsun, Kur'ân'ın işaret ettiği anlamlara ve bu anlamlara, hiçbir çözüme (kopukluk/bozulma) olmaksızın delalet eden lafızlara (ayetlere) yönelik bir ifadedir. Çünkü Kur'ân'daki ifadeler, belagatte (kelimelerin) lafzî özelliklerine uygun olarak tasnif edilmiş, kısımlara ayrılmıştır. Belagat (kelimelerin) muktezayı hale mutabık, yerli yerinde, doğru kullanılması anlamına gelmektedir ve kaynağı da fesâhattir (dil, güzel, akıcı, anlaşılır ve etkileyici olmasıdır). Fesâhat ise (kelamda şu üç şeyin olmamasıdır). (Sözde) nefret uyandırıcılık ve uyumsuzluk (olmaması), standartların aksine (bilinen ifade biçimlerine aykırılık olmaması) ve (kelamla) kastedilen maksadın gizlenmemesidir. (Maksadın) gizlenmesi (ya da gizliliği) kelamdaki garabet (anlaşılması güç, az kullanılıp herkesin bilmediği kelimeler kullanmak) veya kelamın lafız ve anlam olarak karmaşık (içinden çıkılmaz, zor) olmasıdır. Bütün bunların, nazım ve nesir sanatları

²⁸ er-Rahmân 55/78.

²⁹ Keşanlı Zihni, *Dîvân-ı Zihni* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 164-166.

(alanında) zikri geçen belli başlı kaidelerle sınırları belirlenmiştir. Tenâfür (sözde iticilik, bozukluk) kulağın işitmesi ile, hılâf (hılâfu'l-kıyâs) sarf ve nahiv ilimleriyle, garâbet, ilmü'l-luğa (sözlükbilim) ile, lafzî karmaşıklık (ta'kîd) nahiv ile, anlam karmaşıklığı beyan (ilmi) ile, sözün muktezâyı hale uygunluğu ise meânî (ilmi) ile bilinmektedir. (Zikri geçen) bu sanatların, insanlar arasında bu sanatlarda ehil olan kişiler tarafından kurallarının belirlenip bir nizamla oturtulduğu ittifakla müsellemdir (teslim edilmiştir). Tartışmasız, Kur'ân-ı Kerîm, lafızları (kelimeler) ve anlam olarak, Kur'ân'da geçtikleri şekliyle insanlar için mu'cizdir (insanları benzerini getirmekten aciz bırakandır). Allah-u Teâlâ'nın buyurduğu gibi *"De ki: 'Bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip" (birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar)."*³⁰ Bu yüzden diyoruz ki: Kur'ân'ın eşsiz ve benzersiz olma vasfının izalesi (yok sayılması) demek, onun lafzi veya manevi özelliklerinin idrak edilmesi (bir benzerinin ikame edilmesi) demektir. (Lafzi ve manevi özellikleri) idrak etmek, lafız olarak bile olsa bir benzerini getirmektir. Burada (Lafzan Kur'ân'ın bir benzerini getirmekle) örnek olarak Tevrat ve diğer semavi kitaplar (kastedilmektedir). (Kur'ân'ın bir) benzerini getirme (bir açıdan) Allah'ın Kur'ân'da *"Onun benzeri bir sûre de siz getirin"*³¹ şeklindeki ifadesiyle (daha önce inen kitaplardan örnek) getirme veya nakletme (ile olabileceği gibi diğer bir açıdan da) belagatte öne çıkan, ister insan ister cin olsun herkesin kendi (yetenek ve kudretleri nispetince) yeni sözler (sureler) icat etmeleri veya (surelere benzer) konuşmalar yapmaları şeklinde olabilir. Ehl-i Sünnet usulüne göre Kur'ân'ın tanımlanması çerçevesinde zikredilen lafız ve

³⁰ el-İsrâ 17/88.

³¹ el-Bakara 2/23.

mana yaklaşımı ile bizim biraz önce sana sunduğumuz yaklaşım (izah) arasında bir tezat bulunmamaktadır.

Kur'ân, tevîlinin idrak edilmesi (tevîl edilebilmesi) bakımından da insanlar için tartışmasız muciz (bir kitaptır). Allah'ın buyurduğu gibi “ *Onun tevîlini ancak Allah bilir*”.³² Tevilden maksat (Kur'ân'ın lafız ve mana) özellikleridir. (Ancak Allah tarafından) Bir şartla ve kesin (bir sınırlama konularak) ilimde derinleşenler, Allah'ın kendilerini bu vasıfların bilgisiyle ödüllendirdiği bilge kişiler bu vasıfların mahiyetine vakıf olma hususunda müstesna tutulmuştur. (Bu hal) İlimde derinleşenlerin Kur'ân'ın (teveli konusunda) Allah'ın destek ve inayetiyle aciz olmadıkları ancak (diğer) insanların Kur'ân'ın idraki (vasıflarını bilme) hususunda acizyetlerinin baki olduğuyla gelişmemesi temeline dayanmaktadır. İstisnanın muzari fiille yapılması fiilin gücüne delalet etmekte, (böylece) hususi anlam istikbali de kapsayacak şekilde mutlak hüviyet kazanmaktadır. (İlimde derinleşenlerin) Kur'ân'ın tevîlini (Allah'ın) destek ve inayetiyle idrak edebilmeleri, Kur'ân'ı muciz bir kitap olmaktan çıkarmaz. Çünkü biz “*şer'î bir zaruret olmaksızın zahiri anlamı ihmal etmek (terketmek) caiz değildir*” demekteyiz. Ayetteki atıf -her ne kadar (bu ayetten Arapçanın) genel (külli) kaidelerine göre Allah'ın (her şeyin) mutlak bilgisine sahip olduğu kastedilmemiş olsa da- O'nun Âlim oluşunu (ilim sıfatını) gerektirmektedir. Çünkü (buradaki) atıf, (Allah'ın) hakiki anlamda mutlak ilim sahibi olduğu (bilgisinin) kaynağı konumundadır. Bu (hakiki/mutlak ilim sahibi olmak) da muğayyebât (mahiyeti insanlar tarafından bilinemeyen şeyler), emir ve nehiylerin kaynakları (asıl sebepleri), (Kur'ân'daki) ilahî hikmetler gibi insanların idrak etmeye muktedir olamayacakları manevi vasıfları

³² Âl-i İmrân 3/7.

ayniyle (özü itibariyle) bilmek demektir. (Böylece Kur'ân'ın) eşsizliği ve benzersizliği onun tevlini de (lafız ve anlam özelliklerini/muhtevalarını) kapsamaktadır.

(Bu) eşsizlik ve benzersizliğin hem (Kur'ân'ın kastettiği) anlamlara (medlûl) hem de bu anlamlara delalet eden lafızlara (dâl) yönelik bir ifade olduğu her ne kadar teslim edilse de biz bu (lafız ve anlam) birlikteliğinin salt (musâhabe) beraber olmaktan (yahut yan yana olmaktan) ibaret olduğunu düşünmüyoruz. Musâhabe, farklı iki şeyden birinin diğeriyle bir vasıfta (işte/oluşt) ortaklığıdır. Mesela “*Atı eyeriyle birlikte satın aldım*” (cümlesinde olduğu gibi). (Burada iki şey-at ve eyer- arasında) iştirak/ortaklık (salt) satın alınmadadır. (Bu cümlede) Musâhabe birbirine yapışık olmaktan (lusûg) kinayedir. Lusûg (yapışıklık) iki şeyden birinin diğeriyle (aralarında mesafe/boşluk olmaksızın) bizzat yahut vasfen, hakikaten veya mecazen birleşik olması halidir. Mesela “*o hastadır*” (cümlesinde olduğu gibi) ki (bu cümle) ona bizzat hastalık ve hastalığın (tanımına giren) sıfatı/alameti isabet etti (demektir). (Bu cümlede) anlama (hastalığa) delalet eden lafzın, anlamdan (hasta kişiden) ayrılması/uzaklaşması imkân dâhilinde olduğundan mu'ciz olması zorunlu değildir. Bu ya onun (hastalığın) zatında/özünde varlığının ve yokluğunun imkân dâhilinde olması ile açıklanır ki hastalık, (kişinin hastalığı anında) imtina' (bir şeyin yokluğunun onun zatının/tabiatının gereği olması) diye isimlendirilen o ilk (var olmadan önceki) yokluk halinde değildir. Yahut da özünde var olan gerçekleşme imkânının yok olması ile açıklanır ki bu da ona (hastalığa) yeni/son (varlıktan sonraki) yokluk halinin gelmesi demektir. Bu müteşâbih ayetlerin necislik halinde (bile) dua kastıyla okunabileceği esasına dayanmaktadır.

Tartışmasız medlûl'ün (anlamın) varlığı için dâl (lafız) şarttır. Bu, ikisi arasında umum (genel) ve husus (özel) olarak mutlak (bir bağ vardır). Mesela dersin ki *"lafız ve (ardından) mana gerçekleşmiştir"*. Lafız olmaksızın anlamın bilinir olması caiz (mümkün) değildir (bunun) aksi olamaz. Biz (bu yüzden) diyoruz ki; *"Yeni ve eski anlam arasındaki müşterek bağ (anlamdaki) yenilik ve eskiliğin mahiyetini/keyfiyetini ortadan kaldırmaz."* Bilesin ki Kur'ân'da varid olan fesâhat ve belagat (içeren ifadeler), insanlar arasındaki -Peygamber de bu insanlara dâhildir-fasîh ve belîğ olanlar için mu'ciz değildir. Çünkü o ikisinin (Kur'ân'daki fesâhat ve belagatin) (sıradan) insanlar tarafından, bir benzerinin getirilebilmesi imkânsızdır. Bu mukadderdir, öyle takdir edilmiştir. Bu öncelikle (böyle kabul edilmelidir), ikinci bir görüşe mahal yoktur.

Zira (Kur'ân'daki lafız ve anlamların) bir benzerini getirememek, lafzın mahiyetini idrak edememiş olmayı gerektirmektedir. Öncelikle Kur'ân lafızlarının mahiyetini idrak edememek eğer Peygambere nispet edilirse bu o Peygamber'in manaya muttali olamaması sonucunu doğuracaktır ki bu da (Kitap ve Peygambere dair tüm) hikmetin/iddiaların fesadı/çökmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, (kişinin (Peygamberin) mahiyetini) bilmediği bir şeyden haber vermesi demek olacağından imkânsızdır ve tebliğin gayesini iptal edecek, geçersiz kılacaktır. (Aynı zamanda bu durum) abesle iştiğal olacaktır. İkinci olarak (Kur'ân'daki fesâhat ve belagatin bir benzerini eda edememek) Peygamber dışında herhangi birine nispet edilirse, muhakkaktır, gerçektir ve (bu zaten sıradan) insanlar için mukadderdir.

Kur'ân'ın muciz oluşu, insanların (benzerini yapmaktan aciz olmaları) öncelikle manasıyla ilgilidir. Ardından lafzı da manaya delaleti yönüyle i'caz unsuru olup, insanlar için mucizdir. (Dolayısıyla

sıradan) halk için lafızlar da (benzerini söylemek konusunda) güç yetirilemezdir.

Eğer muciz olmayan bir lafız, muciz bir anlama delalet ederse o vakit o lafız elbette muciz olacaktır. (Bu lafzın bir anlama) delalet etme bakımından muciz olması onun geriye kalan diğer vasıflar fesâhat ve belagat bakımından da muciz olmasını gerekli kılmaz. (Bu lafzın muciz bir) anlama delalet etmediği varsayılırsa, mühmeldir, muciz olmadığı tercih edilir. Burada (muciz bir anlama delalet eden) lafız örneği, Allah-u Teâlâ'nın "*De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.*"³³ şeklindeki ayette olduğu gibi, manaya ve lafzın (muciz) anlama delaletine yönelik bir ifadedir. Benzer bir şekilde "*Onun benzeri bir sure de siz getirin*"³⁴ ayeti de aynı maksatla varid olmuştur.

Kur'ân'ın bazı (sıradan) insanları aciz bırakacak derecede fasih ve belâğ ifadelerde bulunması, Kur'ân'ın sıhhati (iddialarında doğruluğu) için şart (ölçü) değildir. (Burada kastedilen şey şudur) Kur'ân'ın iddialarında hak üzere oluşu, diğer (sıradan) insanları aciz bırakacak derecede fesâhat ve belagat ehli olanların (kendi ifadeleri ile Kur'ân'ın lafız ve anlamlarını) mukayese etmeleri sonucunda ortaya çıkacaktır anlamına gelmektedir. Şüphe yok ki Allah (her şeyi) bilen ve (her işi ve hükmü) hikmetli ve sağlam olandır.

³³ el-İsrâ 17/88.

³⁴ el-Bakara 2/23.

3. Risale ³⁵

Başlık: Mahrûse-i Nîş'de (Niş Şehrinde) Yeniçeri Efendisi İltimasıyla (isteği üzerine) Tertip olunmuştur.

Hamd, cahiller arasında işlenegelen hataları düzeltmek üzere hünerli, usta âlimlere yol gösteren (Allah-u Teâlâ'ya) mahsustur. Salat ve selam, akıl sahiplerinin ince ve latif düşüncelerini /sözlerini hayata geçirmek için (seçilen Hz. Peygamber'in) ve onun, ihtiyaç içinde olanlara örnek olan (ailesi ve ashabının) üzerine olsun.

Konumuza gelince; Seyyid Muhammed Sa'îd Zihnî- ki Allah-u Teâlâ onu erişmek istediği (tüm) hedeflere ve makamlara eriştirsinsöyle demektedir, (Allah-u Teâlâ) beni avamın, cahillerin dilindeki rekâketten (zayıflık/gevşeklikten) ve aciz insanların dudaklarından dökülen alaycı ifadelerden, onların, Nîrenc (tılsım) ve İsâbetu'l-Ayn'ın (göz değmesinin) etkileri ve bunların fayda ve zararlarına dair sözlerinden korumuştur.

Bize, her gün garip şekil ve formlarda müşahede ettiğiniz, muammaların/çıkılmazların düğümlerini çözüyor (yahut) sorunların (çözme yolunda) kapıları açıyor diye takdim edilen ham(salt) sihir hakkında (sorular) soruldu ve (bizden) şu iki önemli konuya değinmemiz istendi. Bu (konulardan) birisi tılsım, ikincisi göz (değmesidir/nazardır). O, Rabbine (kendisini) bütün delillerle donatması için dua eder. Allah her şeyi koruyup gözetendir.

Birinci bâb: Tılsım (Nîrenc hakkında): Bu, sözlükte acziyet halinde olmak, aciz kalmak demektir. İstılahta ise felsefeci gruplardan İşrâkîlerin hukukçularına, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin tamamına, sorgulayan, araştıran tasavvuf ehline ve ulema sınıfına göre temvîh'dir

³⁵ Keşanlı Zihnî, *Dîvân-ı Zihnî* (El Yazmaları Koleksiyonu, MSS/12203), 166-170.

ki o da sonradan oluşturulmuş/yaratılmış sebeplerle algıda yanılma/ilizyon, muhayyilenin (bir nesneyi, bir durumu zihinde tasarlama, biçimlendirme yetisinin) uydurma şeylerle kamufle edilmesi/yanılmasıdır.

Bu (nîrenc) temvîhdır (yanılmacadır/ilizyondur). Çünkü eğer (nîrenc) yanılma olmasaydı o zaman tahkîk (gerçekleştirme/doğru algılatma) olurdu. Ve eğer böyle olsaydı bu bir tılsım değil davet (bir iddia/bir şeye çağrı) olurdu. Bunun ikinci bir ispatı (tespit) da şöyledir. Eğer (nîrenc) tılsım bir davet (iddia/çağrı) olmasaydı (iddianın/çağrının muhatabının) temayülü/talebi olmaksızın bir tesiri olmazdı. Bu durumun farklı şekil/türleri/tezahürleri vardır. Onlardan birisi bıçkı (testere) ile tahta örneğinde olduğu gibi eğitim/öğretim kurumları vasıtasıyla etkileme/etkilenmedir. (Diğer bir tezahürü) gül kokusu ile dimağ (insandaki algı merkezi) örneğindeki gibi fiziksel/doğal yapı sebebiyle etkileme/etkilenmedir. (Bir diğer tezahür ise) ateşin sıcaklığı ile onun yaktığı nesne örneğinde olduğu üzere tabiat /fizik şartları yoluyla etkileme/etkilenmedir.

Bunun üçüncü bir beyanı/izahı (ise şöyledir). Davetin/iddianın etkisi öncelikle fevkalade şeylerde (şekillerle) görülebilir. Birincisi; (bunlar) altıdır (şekilde ortaya çıkar): **İrhâs** (ارهاص): Peygamberlerden Nübüvvet öncesi sadır olan harikulade haller), **mucize** (Peygamber olduğunu ileri süren kimseden sadır olan ve iddialarının doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde şeyler), **kerâmet** (Allah dostlarından sadır olan fevkalade olaylar), **meûnet** (معونة): herhangi bir Müslümana yardım olarak Allah'ın yarattığı olağanüstü haller), **istidrâc** (Allah'ın razı olmadığı kişilere, onları daha sonra şiddetli cezalandırmak için olağanüstü hal ve başarı vermesi), **ihânet** (إهانة): Ulûhiyyet ve nübüvvet iddiasında bulunan yahut büyü yapan kişinin, kendi elinden kendisini yalanlayacak bir olayın

gerçekleşmesi). İkinci olarak (davete) kesin bir isticâbet (davetin/iddianın kabulü) ile olabilir. Bunların (yukarıda geçen kavramların) her biri (üzerinde uzun uzun konuşulması gereken) büyük araştırma konularıdır. Bunlardan irhâs, mucize ve kerâmet tılsım değildir. Çünkü Peygamberler ve veliler bilerek (amden) yahut bilmeyerek (sehven) büyük günah işlemezler yani onlar büyük günah işlemekten masumdurlar. Meûnete gelince onun nîrenc şeklinde, bir kâfirden sadır olması caizdir. İstidrâc ve ihânetin ise bir mü'minde nîrenc olarak zuhuru caizdir. Aşağıdaki (sayacağımız sebeplerle) isticâbet (davetin/iddianın kabulü konusu) muhayyeldir (kişinin algısı ve tasavvuru ile alakalıdır).

Temvîh (yanıltma/ilizyon) cinstir (algıya, anlamaya dair tümel kavramdır). Temvîh eğer cins olmasaydı tahkîk (gerçekleştirme/doğru algılatma) cins (tümel bir kavram) olurdu. Bu net olarak ortadadır. Çünkü onunla (tahkîkle) nîrenc (tılsım) arasında (tahkîkin niteliğini bozacak) bir şey (karine) yoktur. Bu konuya dair her şey bu minval üzerdedir. (Bunun) küçük (basit yoldan) ispatı (şöyledir).

Eğer (nîrenc/tılsım ile tılsımın kabulü/isticâbet) arasında (birinin diğerine ihtilaf edeceği bir karine) olsaydı (sonuç) ya tahkîk ya da temvîh/ilizyon olurdu. Eğer bunlardan birincisi olursa bir onu iptal ederiz ancak ikincisi olursa maksat hâsıl olmuş demektir.

Allah-u Teâlâ'nın Şuarâ Suresindeki "*Sihirbazlar derhal secdeye kapandılar*"³⁶ ayetini, Kadı Beydâvî (öl. 685/1286) "*Bu ayet sihrin sonucunun sadece bir algı yanılması/ilizyon olduğunun delilidir*" şeklinde izah etmiştir. Allah-u Teâlâ'nın "*Onların ipleri ve asaları*"³⁷ şeklindeki ayeti (şunu ifade etmektedir ki) onlar (ellerinde bulunan iplere ve

³⁶ eş-Şuara 26/46.

³⁷ Tâhâ 20/66.

asalara) civa sürmüşlerdi (sonra yere fırlattılar). (Bu ip ve asaların üzerine) güneş vurunca (civa) titreyerek hareket etmeye başlıyordu. Şeyh Ebû'l-Leys (es-Semerkindî) (öl. 373/983) *“Onlar (urganlarını ve asalarını) atınca insanların gözlerini büyülediler, içlerine korku saldılar”*³⁸ ayetini (tefsir ettiği eserinde bu durumu) şöyle teyit etmektedir. *“Onlar (büyücüler) ipleri diktiler (dokudular) sonra onu kurşunla kamufle edip içini civa ile doldurdular. (Bu ipleri sallayıp) yere attıklarında ipler (civanın güneşin etkisiyle ısınmasıyla) hareket etmeye başlıyordu.”*

Diğer bir taraftan (nîrenc/tılsım) şüpheli/belirsiz bir olgudur zira ondan (tılsımdan) etkilenenin idrak edemeyeceği, farkına bile varamayacağı bir seviyeye ulaşmıştır. (Nîrenc'e dair) her şey bu minval üzeredir, o şaibelidir/kesinliği yoktur. Bunun küçük (basit yolla) ispatı (şöyledir). Eğer (insanı idrak etmekten ve farkına varmaktan alıkoymasaydı) o zaman (gördükleri karşısında ulaştığı) algının hükmü/değeri tahkik (kesin bilgi) ile aynı olurdu. Büyük (geniş ve kapsamlı bir şekilde) izahı ise (şöyledir). Kişi öncelikle hakikatine vakıf olamadığı her şeyi, hakikatine vakıf olduğu/bildiği şeye benzetmekten kendini alıkoymaz ve onun hakkında (bilip benzettiği) şeyin hükmünü verir. (Sonra) düşünür (fakat) her iki taraf da (benzeyen/benzetilen) hayalidir (kişinin tasavvuru, uydurması konumundadır). Bu (Nîrenc) bir fasl'dır (aynı cinsin türlerinden birini gösteren ve onu diğer türlerden ayırt eden karakteristik özellik veya cinsin altında yer alan tür (nevi) hakkında, 'O şey nedir?' sorusuna verilen cevaptır). Çünkü (Kişi) onu diğer yanlış algılardan ayırmış, farklı telakki emiştir. Yine o (Nîrenc) (özellikleri itibarıyla sihre) yakındır. Çünkü (kişi onu) cinsin (sihrin) diğer nevilerinden ayırmış, farklı algılamıştır. Bu durum Kadı Beydâvî'nin, söz konusu ayetle ilgili

³⁸ el-A'râf 7/116.

tefsirinde dediği gibi, (civanın etkisiyle ipler ve asaların) hareket etmesi şeklinde bir algı yanılmasıdır. Aynı şekilde yukarıda zikredilen Şeyh Ebû'l-Leys es-Semerkindî de söz konusu ayetle ilgili geçen bahsinde bu duruma değinmiştir. Çünkü civa, üzerine güneş doğduğunda (güneşle temas ettiğinde) bir yerde sabit kalmaz ve yılanı benzer şekilde hareket eder. Hz. Musa (sihirbazlar ellerindeki ip ve asaları attıklarında) baktı ki vadi birdenbire yılanlarla doluverdi. Bunun üzerine Hz. Musa'nın içine bir korku düştü. İnsanlar da bu durumu görünce yılanların çokluğundan korktular. Allah'ın *"içlerine korku saldılar"* yani onları ürküttüler, korkuttular şeklindeki ayeti bu duruma işaret etmektedir.

Tevlîd'in (kişinin, Allah'ın müdahalesi olmaksızın, tabiatta cereyan eden işleyişe bağlı olarak iradî fiillerini ortaya koymasının) ne olduğunun belirlenmesine gelince, insanın (tabiattan ve doğal işleyişten) mülhem uygulamalarında temvîh/ilizyon kesinlikle yoktur. Kadı Beydâvî'nin, Allah-u Teâlâ'nın *"Düğümlere üfürenlerin şerrinden (sabahın rabbine sığınırım)"*³⁹ ayetiyle ilgili olarak, bu ayetin bir olaya mahsus olarak inzal olduğu yönünde ifadesi vardır. Rivayete göre bir Yahudi, bir saç teline on bir düğüm atıp Hz. Peygambere sihir yaptı ve bir kuyuya gömdü. Hz. Peygamber (sihirden dolayı) hasta olunca, Muavvizeteyn (Felak ve Nas sureleri) nazil oldu. Hz. Cebrail sihrin yerini Hz. Peygambere haber verdi. Hz. Peygamber Hz. Ali'yi gönderdi, o da sihir yapılan saçı getirdi. Hz. Peygamber bu iki sureyi o saç üzerine okudu. O'nun her bir ayeti okumasında bir düğüm çözüüyordu ve (her bir düğümün çözülmesiyle) biraz daha rahatlama hissediyordu.

³⁹ el-Felak 113/4.

Burada (bu izahla) enine boyuna ulaşılmak istenen, Hz. Peygamber'in muavvizeteyn inmeden önce Yahudilerin sihri bildiği sonucuna varmak değildir. Öncelikle; eğer bu doğru olsaydı hastalanmazdı ki hastalanmıştır. Onun hastalık durumu, sihirle ilgili insanlar arasında yaygın korkunun dillendirilmesinden kaynaklanan bir daralma, keyifsizlik, bunalım hali olup, bu vesileyle Peygamber de olsa, Allah bildirmedikçe gaybı kimsenin bilemeyeceği vurgulanmak istenmiştir. Ayrıca (bu izahla) büyüünün hakikatini ve etkisini anlatan ayetlerin nazil olmayabileceğinin mümkün olduğu belirtilmiştir. İkinci olarak ise yukarıda da müşahede ettiğimiz gibi Onun hastalanması Yahudilerin sihri maruz kalan tabiatına, mizacındaki keyifsizliğin, kırgınlığın, (sihre maruz kaldıktan) Muavvizeteyn surelerin inmesine dek sirayet etmesinden ibarettir. Bunu (Kadı Beydâvî) hastalık maddesinde yaptığı izahla teyit etmektedir. Nitekim adı geçen surelerin inmesiyle beraber (Hz. Peygamber maruz kaldığı rahatsızlıktan) kurtulmaya, rahatlamaya başlamıştır. Eğer, Hz. Peygamber'in sihirde kaynaklanan hastalığı zuhur etmeseydi, Muavvizeteyn surelerin inmesi, Cebrâil'in (a.s.) sihrin yerini haber vermesi ve her bir ayet okunduğunda (sihirle oluşan) düğümlerin çözülmesi, abesle işigal (boş yere) olması gerekirdi denilirse Hz. Peygamber'in, söz konusu sureler inene kadar bu sihirde haberinin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu geçersiz, çürük bir iddia olacaktır. Buna şöyle cevap verilir. Allah-u Teâlâ'nın Muavvizeteyn sureleri inzal etmesi Hz. Peygamber'e (sihirle yapılan) düğümleri haber vermek içindir (denilir ki) bunu sadece Yahudiler iddia etmişlerdir. (Onlar iddialarında) Allah-u Teâlâ'nın O'na, olan ve olabilecek her şeyi haber verdiğini (söylemekte) ve "Yaş ve kuru ne

varsa hepsi apaçık bir kitaptadır"⁴⁰ şeklindeki ayeti de (delil göstermektedirler). Çünkü (her şey kitapta vardır ve) kitap da Hz. Peygambere indirilmiştir (demektedirler). Cebrâil'in (a.s.) (Hz. Peygamber'e sihri yerini) haber vermesi abes değildir. Çünkü bu, Hz. Peygamber'in Muavvizeteyn surelerin inmesiyle Yahudilerin yaptığı sihri öğrenmesi, dinlemesi ve mahiyetine vakıf olmasından sonra vaki olmuştur. Eğer, Hz. Peygamber'in, Beydâvî tefsirinde de geçtiği gibi, Muavvizeteyn surelerin inmesinden sonra Cebrâil'in (a.s.) haber vermesiyle (değil de) daha önceden haberi olmuş olsaydı (onların iddiaları doğru olurdu) ve Hz. Peygamber tedbir alır, dikkatli davranırdı. Tarih sayfalarında büyüünün etkilerinin büyüklüğü hakkında anlatılanlar, bu yolda yürüyenlerin (sihri kendisine meslek edinenlerin ruh hallerindeki) iniş çıkışların ve verdikleri mücadelenin bir sonucu olarak mecazidir. (Sihir), mucize ve keramete karşı kullanılan bir unsur olması hasebiyle büyük günahtır. (Ancak) mucize ve keramet ile arasındaki farkı göstermek (insanlara izah etmek) amacıyla yapılırsa, öğretilmesi ve öğrenilmesi caizdir. Karaca Ahmed (?) Nesefiyye (akaidi) üzerine böyle demiştir.

Helal olan sihre gelince (İslamî değerlere ve kurallara) muhalefet ve alay etmeksizin süslenip güzelleştirilerek söylenen söz, helal sihirdir. Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) bu anlamda sihir için birini övmek ve yüceltmek şartıyla kullanılabilir demiştir. Bunun anlamı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Beyanda sihir vardır*" veya "*Şiirde sihir vardır*" şeklindeki sözlerini işaret etmektedir. Allah (c.c.) "*Bu apaçık (büyük) bir sihirdir*"⁴¹ ayetiyle sihir lafzını, belagat ehli Arapların ağzından, onların Kur'ân ayetlerini kastederek (acziyetten sarf ettikleri) bir söz

⁴⁰ el-En'âm 6/59.

⁴¹ el-Yunus 10/76.

olarak kullanmıştır. Bu da delalet etmektedir ki kelimada, sözde, helal sihir olarak isimlendirilen bir tasnif bir niteleme söz konusudur. Bu babtan olmak üzere ârif (billah, mutasavvıf) el-Câmî (k.s.) (Abdurrahman, Molla Câmî (öl. 898/1492) dîvânında bir beytinde şöyle demiştir.

“O peri yüzlü güzeli sözün büyüyle/cazibesıyla büyüledi. Bundan dolayı derler ki Câmî şair değil büyücüdür.”

İkinci Bâb: Göz (Nazar değmesi): Biliniz ki gözün (nazarın) tesiri, ancak bakılan şeyin idrak edilmesi (göz teması) ile mümkündür. Eğer dedikleri gibi (gözün, nazar edilen şey) üzerinde fazladan (hiç beklenmeyen) bir etkisi görülüyorsa (söz konusu şey) göz değmesine değil başka bir sebebe dayanmaktadır. (Bu durumda) göz (nazar) değmesi söz konusu değildir. **Gerekli açıklamaya gelince:** Malum olduğu üzere (anlama-bilme bakımından) algı, temvîh (algıda yanılma/ilizyon) ve tahkik (algıda isabet/doğru bilgi) olarak ikiye ayrılır. Basar (göz değmesi) tahkiktir (sonuçları itibariyle gerçektir). Bu görme (göz değmesi), görme yetisi olarak isimlendirilen kabiliyetin bakılan şeyle teması ile etken hale gelir. (Nazarın) etkisi, halk arasında yaygın olarak sanıldığı gibi insanların güç ve kudretleri dâhilinde değildir. Aksine (nazarın etkisi ile ilgili) bu kudret sadece Allah’a aittir. Hiçbir kul, -dua edip Allahtan niyaz etmek dışında- Allah’ın sahip olduğu bu kudrete sahip değildir. **İkinci bir izah da şöyledir.** Dua (ile oluşan sonuç) elbette göz değmesi değildir. Burada mecazi manaya yönelmeyi gerektirecek bir zaruret de yoktur. (Bazı) muhalif düşünenler göz (değmesinin) hak (gerçek) olduğuna karşı çıkmaktadırlar. (Onların bu iddialarını) kabul etmedik, etmiyoruz. Kabul etmiyoruz çünkü Allah batıl (boş) yere bir şey yaratmamıştır. (Başka bir deyişle, göz/nazar), isabeti ilzam edecek/zorunlu kılacak (göze izafe edilen, *إصابة العين*: göz değmesi ifadesindeki *إصابة*/kelimesinin

yani) muzafın hazfedilmesi ile ifade edilen hakikattir, Allah'ın yarattığı mahlûkudur. Eğer gözde yani (إصابة العين) göz değmesinde mahzûf bir mecaz vardır denilirse ben de; isme eklenen ekin/tamlamanın (muzâfun ileyh) hakiki anlamıyla var olabilmemesinin ancak muzâfın (tamlanan ismin) hazfedilmesi şartı ile mümkündür derim. (Mesela إصابة العين حَقّ ifadesindeki) Hak (حق) kelimesi (mahzûf olup) Vâkî' (واقع) kelimesinden mecazdır. Bu da (hakiki lafzın hazfedilip mecaza yönelmeyi gerektirecek) bir karineyle olmaktadır. Bir Velî'nin bakışı ise -burada (الولي) kelimesindeki elif-lâm "Lâmu'l-ahd" olarak kabul edilmelidir-⁴² keramettir ve (bakılan için) dua olarak alınmalıdır. Diğer tüm olağanüstü durumlarda da hal böyledir.

Göz (değmesine) dair şu mesele anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'e, insanlara hitap ederken göz isabet etmiş (göz değmiş), dizleri titremiş, O da insanlara saygısızlık olmasın diye hayâ ve edebinden (olduğu) yere oturmuştur. Hz. Peygamber'in nazara maruz kalması (bunun sonunda) gayet insani bir durum olarak beden zafiyete uğraması, Allah katında O'nun azamet ve asaletinden bir şey eksiltmez. Bu iki güruhun (sihirbazların sihri ve kem gözlülerin gözlerinin insan üzerindeki) aşırı (kötü) etkilerinden kaçınmamız (gerektiği) konusunda ihtiyacımız olan/bilmemiz gereken son şey de (insanların) söylediği gibi (bu kötü sonuçları doğuran sihir ve nazarın)

⁴² (ال) takısı (harf-i ta'rif), konuşmada önceden bahsi geçmemiş olsa da sözü söyleyen ve muhatap tarafından zihinlerinde mevcut bulunan bilgiler açısından belirli olan kelimelerin başına da gelebilir. Örneğin: "ذهبت إلى المسجد" "Mescide gittim" ifadesinde (المسجد) kelimesi (ال) takılı olarak getirilmiştir. Zira mescit denildiğinde gerek sözü söyleyenin ve gerekse de muhatabın zihninde bu mescidin hangi mescit olduğu hakkında bir ön bilgi bulunmaktadır. Her ne kadar kelime daha önce konuşmacılar arasında zikredilmemiş olsa da burada kastedilen her iki konuşmacının da bildiği ve akıllarına ilk gelen mescittir. Dolayısıyla örneğimizdeki (المسجد) kelimesi zihinlerdeki bu ön bilgiler dikkate alınarak (ال) takılı olarak söylenmiştir. Bu lâm-ı tarife teknik terim olarak zihinlerde bulunan bilgileri yansıttığı için ahd-i zihni lâm'ı denmiştir.

failleri için bir diyet veya kısasın belirlenmemiş olmasıdır. Eğer (bu iki şeye bir karşılık/ceza belirlenmemesi) bunlardan kaçınmayı gerekli kılıyorsa (o vakit) olağanüstü her şeyden kaçınmak elzem olacaktır. Bu nedenle biz, kelim kitaplarında da üzerinde durulduğu gibi bu iki olgunun İslam Akaidinde varlığı sabit olmuştur diyoruz. Ayrıca, (insanların) kendi ifadeleriyle, (kötü) tesirli göz değmesinin uğursuzluğundan ve vereceği rahatsızlıktan korunmak amacıyla, olgun sarımsak ağaçlarının dallarına takılan, kolye gibi çocukların boyunlarına ve tosun, buzağı gibi hayvanların boyunlarına asılan bazı (muska vb.) şeyler vardır ki bunlar Hz. Peygamber'in hurma ağaçlarının aşılması ile ilgili söylediği "*Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz*" hadisinin muhtevasıca nehy edilmiştir.

İşte açıklamayı murad ettiğimiz şeylerin baştan sona, enine boyuna bütün yönleriyle izahı bu şekildedir. Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Ve biz sadece ondan yardım dileriz.

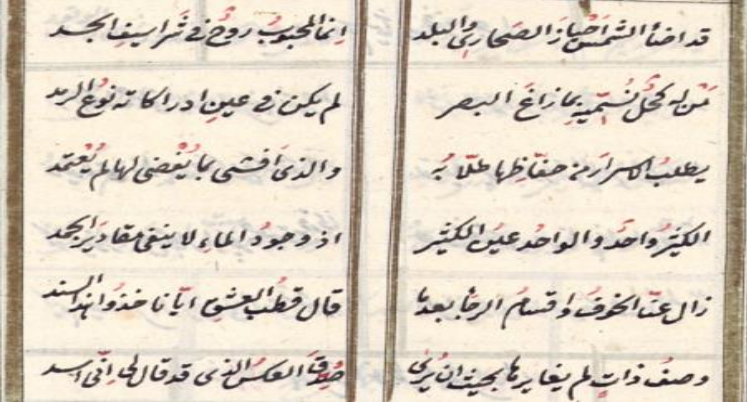
Sonuç

Dîvânın Arapça bölümleri üzerine yaptığımız incelemeler sonucunda edindiğimiz kanaate göre müellif kendince belli sebeplere istinaden yahut talep üzerine dînî ve güncel konularda bazı risaleler kaleme almış ve görüşlerini ve kanaatlerini dile getirmiştir. Bu konulardaki görüşlerini neden Arapça ifade etmek ihtiyacı hissettiği konusunda bir bilgiye ulaşamadık. Özellikle kelim ilmi çerçevesinde verdiği bilgiler ve tılsım ve göz değmesi konularını işlediği üçüncü risalede sarf ettiği sözler tartışmaya açıktır. Ancak bunlar bu çalışmanın konusu olmadığı için gerekli tenkid ve değerlendirmeleri konunun uzmanlarına bırakıyor ve üzerinde durmamayı tercih ediyoruz. Müellifin Arapça ifade biçimi karmaşık ve yetersizdir.

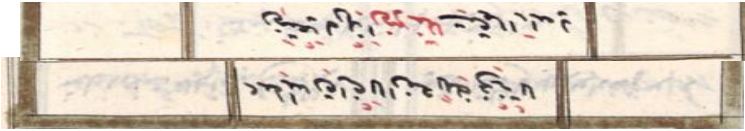
Cümle kurguları ve nahiv kurallarına riyeti zayıftır. Bunlar müellifin maksadının anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır.

Araçça Orjinal Metinler: Şiirler

1. Şiir



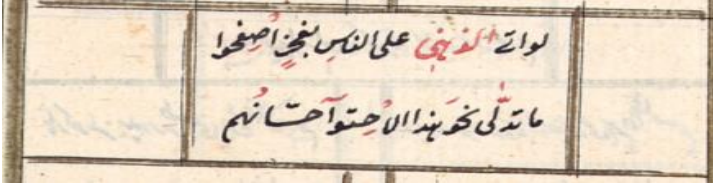
Ara beyit



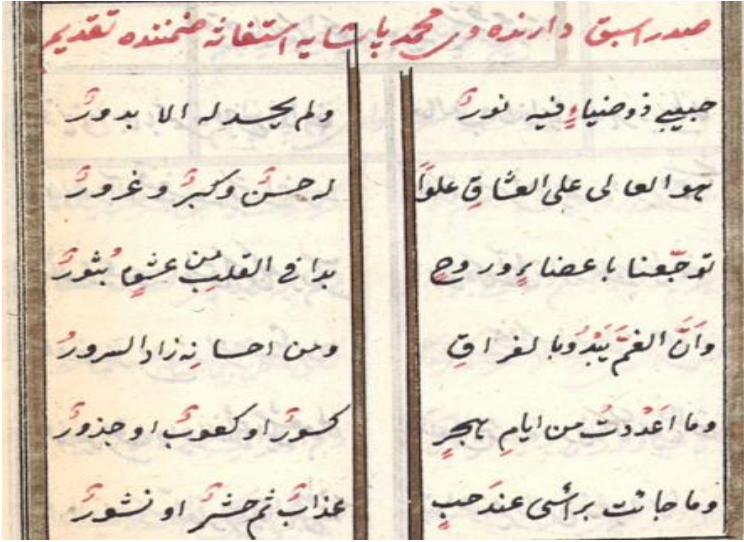
2. Şiir



Ara Beyit



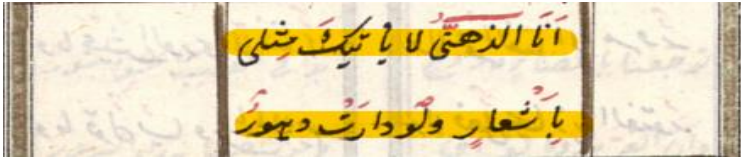
3. Şiir



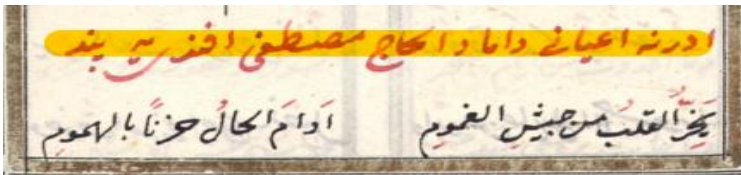
وقبرى يتنجى عنه القبور	وموتى يشرح العناق حبا
اثاث يهدر عنها ذكور	العلمنا من الاعداء ضرا
لكم فيما انة عنكم اجور	اعينونى فيا خلاق عونا
وللعناق لا يعنى شعور	وفاء ضاع من قلب الحبيب
واقطار يعقبه السحور	لصوم الهجر افطار بوصول
له من جنس انى ندور	حبيب يعقل العناق دهر
بمن احكى بحال يا صبور	حينا ناسجون الافراق
لنا صبر وسد الامور	انا المضطرب واد المنايا
ولا يعنى من المحبوب هور	فلم ينفع لنا جنات خلد
ولا عمر العنا الامور	وما عيش الورى الا فنا
ولا فعل يحاذيه الفتور	وما قول ربا وباللام
عدو فاسد كلب عقور	يريد العضم من رجلى زمانا
واين من جابل الامسور	وخوف اسد في اصحب فضل



Ara Beyit



4. Şiir



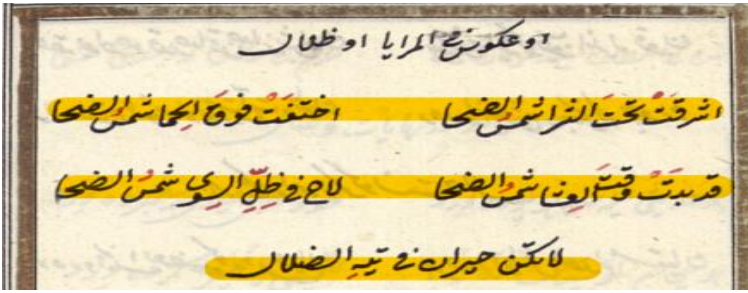
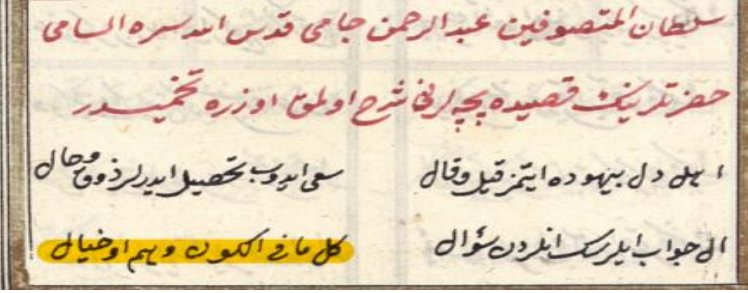
اضاع للمعزذات الوقاع سرو المرئي مستور بغير رجال استحبوا كرمهم وجدنا خوضير من عذوق انا المخصص بالبلور عموما طغى في عيبتنا زمانا د عير سوق البرد في طبع الاديان كنت في العشق عيني ذوق نوم انه استيقنت جهل النفس ابر وزيج العشق لا يبدو بربيل وما في قلبنا من نقد هم لقد كنت باسعد عذوق مدار العز حسن او غناء	سهي الاضراس انواع الطعوم كما ان الشحوم بالخدم وان عادو عليكم باخصوم خذ التراب في بغض السموم الم تغري حضنها من عوم بدا من سكرنا وجد الكرم تعال برد ايام الحوم ولولم يتبنا اهل الرسوم فقد حصلت فنا من علوم ولا يعرف الوغ بالنجوم اجاد العجز في اهل الرقوم فلولا العشق يبقى بالشموم روابع الحج حيث الشحوم
--	--

وان شئتم بعلم او بعدل ربح المكثار قولاً واعزله	ان يبوحن جهول او ظلوم وجدنا الخيز في شخص كقوم
---	--

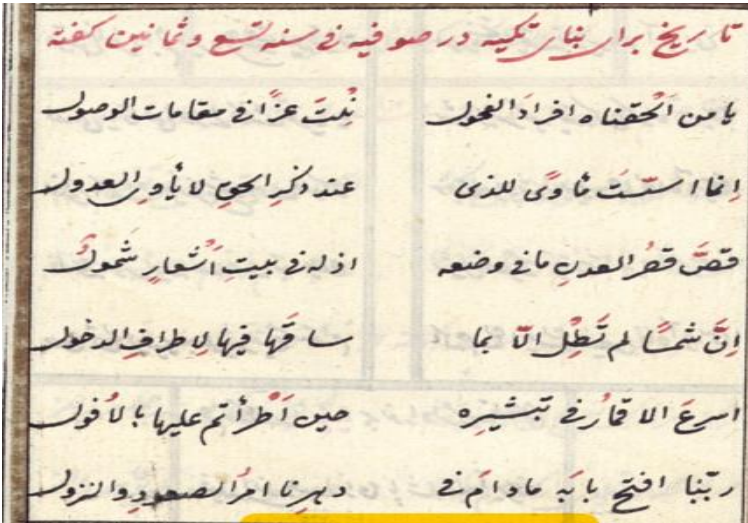
Ara Beyit

وما ذهنت الا شاع شعراً
بأعاب واعجاب وروم

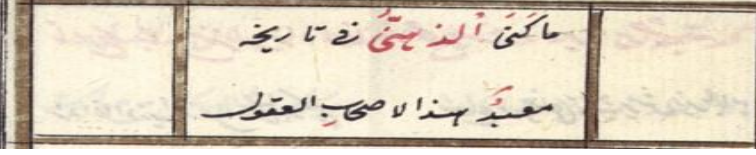
5. Şiir



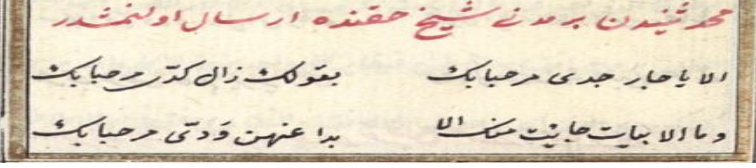
6. Şiir



Ara Beyit

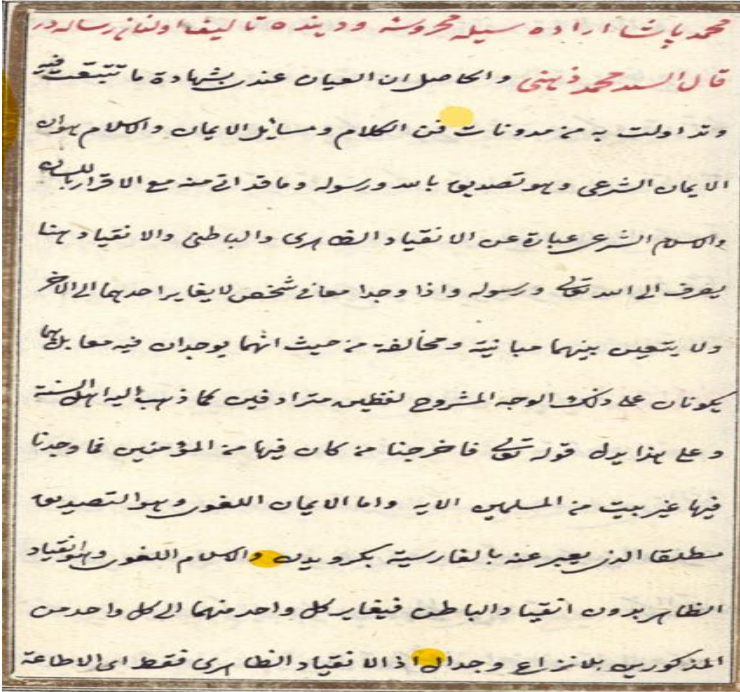


7. Şiir



Risaleler

1. Risale



باسم رسول الله وظاهر الحال ليس بعين تصديقها فان التصديق
لا يمكن ان يحصل الا في الصدق والصدق بين القلب وخارج البيت
من التضاد والمعارضة مما لا يذكر ولا يبلغ ويشهد على ذلك قوله سبحانه
قالت الاعراب انما قلتم تؤمنون ولكن قلونا اسمنا الا قلتم انما
اذ بوجهه اى سبحانه بسنة واطاعة بانواع اطاعة الظاهرة
واقسام اطاعة الخارجه فلا يخرج ان يكون مؤمنا وسما شرفيا
او منافقا والفرق بين المؤمن السلم الشيعى وبين اهل النفاق
متموضعة على تشخيص الناقدين من اهل الحق واليقين **في تنبيه القول**
اسم اعلم ان التصديق سواء كان شرعيا او لغويا يوقف على التصور
توقف المعلول على العلة المستقلة والتصوير هو حصول صورة الشيء
في العقل وحصوله صورته فيه عبارة عن ترتيب مقتضى الصفوى
والكبرى ويعقبه حكم ايجابا او سلبا وهو المسمى بالتصديق وذلك التصديق
اذ كان بداهة بمعنى انه لم يتبع له تصور شخص اخر فهو مقام الاجتهاد

واما اذا تابع اليه فهو العقل المصيب هذا اذا كان العقل غير طمان في تطبيقه
واما اذا ظن فيه يكون تعليده على حقه وعظيم فان الايمان لا يجمع بين
اذن ظن فحالات تعليده العقل المصيب الاستدلال **واكثر الهمم بحسب الموضوع**
والتصديق والتعليق ان التصور عبارة عن خفض تصور فحالة المجهدين
وشيوخ اليربين بين المسلمين والتعليق اشارة الى تعليقه قولهم بطريق العقل
من غير استدلال ولا كان مطالبا لواقف الحال لا يمكن ان التعليق موضوع
متا بانه الاستدلال لا انقول نعم ولكن الاستدلال بالمقابل للتعليق انما هو
الاستدلال بالمبتداه الاجتهاد فالاستدلال بالتعليق يتقارر بالاستدلال
الاصح والاي واراد لم يكن هكذا بل كان ما يقابل للاستدلال بالتعليق
العارضة الاستدلال لزم ان يقع التصديق بالتصور هذا الاستدلال يتبين
من العلوية والمعلومية والتعليق المحرر عن العليل وهو لا يفتاد
بالقول المسموع لا يجزى بين الناس في امور دنياهم بمعنى ان صاحب الدعة
منهم لا يفتن بالاعتقاد اليه في مصلحة دنياه وكيف يفتن في امر الدين واما

2. Risale

الى الخطا بقية لتعريف حاله ومرجعها الفصاحة وهي لغة اشبهت السافر
 وهنالك التباس وهذا المراد والخطا اما غاية او تعقيد لفظي او معنوي
 فالخطا محصور بالتمتع بالعدد والزيادة في فنون النظم والرشح في السافر
 يعرف بحسن السمع والخيال بالعرف والنحو والزينة بعلم اللغة والتعقيد
 اللفظ بالنحو والمعنى بالبيان والمطابقة لتعريف حاله من اللغة ويكون
 كمثل النعت معدود لظواهرها من الخطا في سلم اشياء قالوا ان
 ان القرآن معي لفظي وحديث اللفظ والمعنى كونهما داخلين في الزيادة قوله
 لغة فعلية اجمعت الارسال بحسن عيان بانها يمثل هذا القرآن الانية
 لاننا نقول ان ازالة اليبا في هذه عبارة عن ادراك اوصاف اللفظية
 والادراك بانها غير ايمان يمثل سواء كان لفظ المنقول منها عبارة عن
 السماوية كالسورية وغيره عيان الانيان بمعنى الاحتفال والتعلم كانه
 قوله تعالى فانوا السورة من مثل الانية او عبارة عن كلمات بقاء الارسال
 على انه بمعنى الابد والكمال والمعاصرة بين ان يكون اللفظ والمعنى افعالاً

التصديق الجود التصور يخرج ان عارضة تليس بوجهة الوصول الى
 الانية وما يجعله التصور والتصديق علم بانفع قوله الصورية من ان
 الايمان هو المعرفة بالصدق والارزاق يتقدم عليهم عارضة الاكتفاء فيم
 لا يباينون في معادهم ومنهم كمثل صفوان عليه راب فاصابة الى
 ذكر صلوات الانية وذلك في شأن حيرت الهمم في اربوبه وجرانه وتضعف
 من المعاملات الاسلامية اكثر من ساير الاديان والشرع يستحسنون
 فادوم ويتحقق النارج غير مضمم هذا اعوام ارباب من الايمان والاهلام
 بما ركبوا اسم وكبذوا الكلام **محسن زاده كنه الخالج مني**
اشهر اية مباشرة من خلافة الحكام تارة رتب ايامه رسالة در
 قال السد محمد في بينة ان القرآن جاء بكرا وذهب بكرا اعلم بالهات
 سواء كانت حقيقة او مجازا معروفة الى الدوله في القرآن والالوال
 بنسبة دلالة عليه دون الفعاليه عن الولاية لانها كان مشاه **مستما**
 على الالوهية اللفظية من البلاغة ومن ايضا الكلام حقه بحسب المقام

التصديق الجرد التصور يشرح انه عارضة فليس بموجبه اصول اهل
 الرسية كما في حيلهم التصور والتصديق علم بانفع قوة الصورية من ان
 الايمان هو المعرفة بالصدق والالزمت يتعدونهم على وجه الاكتفاء في
 لا يباينون في معاديهم ومنقول عنهم كقولهم صفتان عليه تراب فاحصا به الي
تذكر صلوات الله وذلك لان من يرت الكرم من ابويه وجزلة ويتفجع
 من المعاصيات الاسلامية اكثر من ساير الاديان والشر بهم يستمنون
 فادوم ويتفجعون الفارح غير ضرم هذا اعراضا وما يباين من الايمان وال
 بها كواسم وركب ذكر الكبار والاكبرام **مخفف زاده كخدا كالحاج محمد**
اشهد اليه بما حوته من خلائقه الحكاماته ترتب اولها رسالة در
 قال السدي محمد ذين في ان القرآن جاء بكرا وذهب بكرا اعلم ان الجلالة
 سواء كانت حقيقة او مجازا معروفة الى الملوك من القرآن والالاله
 بنسبة دلالة عليه دون التعليل عن الولاية لان لما كان مشا **مستما**
 على الاله وصفه اللفظية من البلاغة وهي ايضا الكلام حقه بحسب المقام

في الخطاب لضعف الكلام ومرجعها العصاة وهي لضعف اشياء التناظر
 وهاتيت النيات وخفا المراد اختفا ما غاب او تعقيد لفظي او معنوي
 فالكل محصور بالقرآن العديدة التي ذكرت في فنون النظم والنثر فما تناظر
 يعرف بحسب السمع والخبث بالعرف والنحو والزبان يعلم اللغة والتعقيد
 اللفظي بالنحو المعنوي بالبيان والخطابة لتعريف الحال من الكلام يكون
 كمثل النسخة معدودة لظن ان اهلها من الخلق حارت مسلم انما قال **الانقال**
 ان القرآن محج الخلق من حيث اللفظ والمعنى كقولها واظهرت القرآن في قوله
تسبح قبل ليله اجتمعت الالواح كبحر عمار ان بانوا يمثل هذا القرآن الاله
 لان لغوه ان ازاله البها في عهه عاب عن ادراكه اذ صا في اللفظية **المعقود**
 والادراك بلا **الاعراب** بيان بمنزلة سواء كان لفظ الفصل منها عبارة عن **الكتبا**
 السماوية كالسورة وغيره عمار الالبيان كحقيق الاحضار والتسليم كانه
 قوله تسبح فانوا بسورة **ممثل** الاله او عبارة عن كلمات بقا **الان** كبحر
 على انه بمعنى الابداد والتسليم والاعراضه بين ان يكون اللفظ والمعنى لفظا

في تعريفه التوازن من اصوله اهل السنة وبين ما تواتر عليه من انما والاصل
 ايضا انه معجز لهم حيث الادراك من غير التماويل في قولهم وما يعلم
 تا ويله الا الله يخفي اوها في هذا مع العطف بان الرسخين الذين اكرمهم
 اذ يتبع يعلم اوها في مستنون في باب الادراك هذا بناو على ان لا يتاقتض
 عدم كون الرسخين عاجزا عن ادراك القرآن بتايد الله الي ان يكون
 القرآن معجزا للخلق من حيث الادراك سواء على ان الاستفهام المضارع
 وهو اخبار عن قوة الفعل وفعل مطلقا عنه خصصه بالاستقبال
 وادراكهم اياه بالبقوة لا يستلزم عدم كون القرآن معجزا لان نقول بالكون
 العدول عن الفاعل بدون العودة الشرعية والعطف يستلزم ان يكون الفعل
 عالما بالبقوة اذ لا يعنيه كون عالما بالفعل في الحقيقة بالنسبة الى العاقل
 الكلية ومن العطف لان مداركون عالما بالفعل في الحقيقة هي بعينها وعلى
 الاوجه المعنوية التي لم بعد الخلق على ادراكها من الحكم الالهية كقصة
 الامر والهي وعلم الغيبات وغيره كما لم يتم ان يكون اليك ان راجعة اليه

واليه سلم انها صفة على الدال والادوات معا فان لم يكون الية عبارة
 عن المصاحفة التي هي من كثره في الية بالافرة الوصف دون الية التي تترتبت
 النفس بالشرح على ان اكثره ان في اكثره العلم هي كناية عن اللصوقة التي
 هو وصوله احد الشيين الاخر ذاتا وصفة حقيقة او مجازا نحو به او
 اي وصل به ذات ذو وصفة ليلما يلزم ان يكون الدال معجزا عند الحكام
 انفاكهم عن المدلول اما بالا محال الذي فلا لم يطرأ عليه لعدم القديم
 الوقوعي الرئيسي بالامتناع والاما محال الوقوعي فلا في وقوع عليه
 لعدم الحادث الوقوعي هذا بناو على ان يجوز قراءة الية المشابهة باليقين
 عند الجملية لا يعلم ان الال شرط لوجه المدلول بمعنى ان بينهما عموما
 ونصوصا مطلقا نقول تحقق اللفظ والمعنى لا العكس جوازها والمعنى
 في العلم بدونه لاننا نقول ان النسبة المشتركة بين المعنى الحادث والقديم
 لا يربطها به الحادث والقديم ثم اعلم ان محض العفافة والبلغة
 وقد توافر التوازن ليستا معجزتين للمصاحفة في اليك مع ان التمام في ذلك

3.Risâle

في الناس لانها لا تخلو من ان يكونوا اشتها مقدر الناس اولاً لا
 سبيل الى الله لان عدم الاقتران على الايمان بجلها يستلزم عدم ادراك
 صنایع اللفظ اولاً بالنسبة الى الصيغ وعدم الادراك على صنایع اللفظ
 ما هو عليه يقتضي عدم الاطلاع على المعنى وهو يوجد في الكلام وادراكه
 فرض التبليغ لكونه لا يخبر عن مجرول نفسه كما لا يستلزم ايضاً استقفاً
 بالهبت ثانياً بالنسبة الى غير الصيغ من العلم فتتحقق عندهم ادراك المعنى
 ودار النجاة في القرآن ليس المعناه اولاً بالذات لكونه غير مقدر للمعنى
 ثم لفظه ثانياً بالعرض بحيث ان كونه اللفظ مدار النجاة عبارة عن جنة لا
 على المعنى المعجز وهذا ايضا غير مقدر للمعنى اذ اللفظ الغير المعجز اذا دل على المعنى
 المعجز بهيئته البنية وصيرورته معجزاً بحسب الدلالة لا يوجد صيرورته معجزاً
 بحسب الوجود الباقية كالنفاضة والبلاغة وغيرها والاى وان فرض
 عدم دلالة علمه على مهملات فضلاً عن كون معجزاً فكان لفظ الله في قوله تعالى
 قل لئن جمعتم الناس والمن والجن لانه ناطقوا على المعنى دلالة اللفظ وكذا قوله

فان قرأ سورة الآية ووقع النفاضة والبلاغة في درجة الاعجاز لظهورها
 ليس شرط لصحة القرآن بمعنى ان القرآن لا يكون حكماً الا بتقاربه النفاضة
 والبلاغة الواقعيين في درجة الاعجاز لظهورها وان الله هو العظيم الحكيم
 محروسه بشيء لا يجوز ان يفتدى بشيء الا بتقاربه في النفاضة
 حمد من دل المهره من العلم على تفصيل الخطات المتداولة بين الكلام
 وصلوة على نبي خيرة تحقيق نجاح العقلاء في الالذنين كالمواكفة
 وبعد قال السيد محمد سعيد هذه الامور لا يمكن ان يتناهاه من المقاصد
 والمساكن ما لا يصح عن ركاكة اللفظ المحل من العلوم وثمارة اشرفه
 الخيرة من الامام في مولانا في التبريح واصابة البحر وما كان فيها
 النفع والضرر سئلت الحان الى حرة التي شاهدت لهما في هجرته
 الشكوان ان سرد لنا مقدمات تحمل علو المعصمات وتنفق ارباب
 الشكليات وكيسر على البابين الهما بين وبينه اهدى السير في
 ذلك الثاني المعين ويرجع من تبة ان شيخنا ما مر للرب والاعمال في

وكيل الباب الاول في النبرنج وهو ما عرف الغفيرة بطلقاً
 واما اصطلاح الهندية المشرفة من معان الحكما وكلمة المشاهير
 من اهل السنة والمحققين من المصنفه واهل الشرح هو التوفيق الخليلي
 بالتوليد **اما انه توفيق** فلانه لو لم يكن توفيرا لكان تحقيقا ولو كان كذا
 لكان دعوى فلا يبرج **اما اثبات** الملازمة الثانية وهو انه لو لم يكن
 له قوة الحيات لا يثبت **الا لا اله الا الله** وهو على انواعها ما يؤخر من حيث
 الجسم التعليمي كالمناجاة للوجود ومنها ما يبرز من حيث الجسم الطبيعي
 كراية الورد مع الريح ومنها ما يبرز من حيث الطبيعة كحرارة النار
 مع المحور **واما بيان** الملازمة الثانية وهو انه لا يبرج الا ما يوافق
 العادة اولا الاول سنة اراض ومعجزة وكرامة ومعونة واستدراج
 واثابة **والثاني** الاستجابة مع القطع بان الصلح يتوقف على محبت عظيم
 اما ان الاراض والمعجزة والكرامة ليست ببرنج فلان النبي والولي
 معصومان عن الكبرية عمدا وهو ما يجمع انهما يستعملون منها والمعونة

فلانه يجوز ان يصدر البرنج من الكافر واما الاستدراج واما اياته فلينجز
 التوفيق البرنج من المؤمن واما الاستجابة **فلا** فحقير على ما سبناه **اما ان**
 ان التوفيق نفس فلانه لو لم يكن جنب لكان العقبى جنب واما ان قريب
 فلانه ليس بينه وبين البرنج شيء يقدره وكل شيء هباء **اما اثبات**
 اثبات الصغرى وهو فلانه لو كان بينهما شيء يقدره لكان تحقيقا وتوفيرا
 فان كان الاول فقد اطفاه وان كان الثاني فقد حصل المطلوب
 وعلى هذا النص القدر الضم عند قوله تعالى فالتقى السحرة ساجدين
 من سورة الشعراء بقوله وفي ذلك على ان تنهى السحرة توفيرا انتهى وعند
 قوله تعالى فاذا هبالهم وعصيتهم بقره وذلك انهم لم يزلوا يوقن فلما
 ضربت عليها الشمس اضطربت انتهى ويؤيد الشيخ ابو الليث عند قوله
 تعالى فلما اتوا الجبال والعصى سحر والاعين الناس واسترهبهم بقوله
 وقد كانوا فاطوا الجبال وجعلوا منها جبالا صامسا وحشوا ما بين يديهم
 انا التوفيق تحركت انتهى **واما انه حقير** فلانه بلغ اليها ليدركها القاسم

وكل من هذا شأنه فهو مجمل **باب الغيب الصغرى** فلان لو لم يكن الغيب
 لكان حكمه حكم التحقيق **باب الكبرى** وهو ان لا يلازمه الا
 حقيقة فلا يخرج من ان يستدل به الى ما يدركه فكيف يمكن
 فالاطراف ان ضاهايان **باب انه فصل** فلان منزه عن رتبة العوالم
باب انه قريب فلان قدره عن الجنس القريب وذلك ما قاله القاضى
 في تفسيره لانه المرفوعه فيمنه اليه انها تتحرك انتهى وشهد عليه الشيخ
 المشايخه بزياده المارلان الزيق لا يستقر في مكان واحد
 فلما طلعت عليها الشمس صارت سميها بحيث تنظر منه فاذا الكواكب
 امتسكت بالحيات فدخلت في الخوف ونظر النصارى الى ذلك فحرفوا
 من كثرة الحيات فذلك قوله فاستر بهم بعض افق قديم وبعثهم
 انتهى **باب انه التوهم** بيان ان المبشرة لا يوجد في العوالم ابدا
 وذكره القاضى لانه قد وقع في منسقات الغائبات في العقد من قوله وتخصيصه
 لما مر ان يكون اسما للعلم في احد عشرة عقدة في وترده في بعض

دم ونزلت المعوذتان واضمه جبريل بموضع السحر فارسل عليا فاجاب
 بقراءة عليه فكان كلاما قراية اخلت عقدة ووجد بعض الخفة
 فنجحت عنه عريف وعميقا لا لا يخرج من ان النبي ادم يعلم السحر
 قبل نزول المعوذتين اولانا كان الاول فرضه هو لا نقضه
 الثاني من ان يستمع الشياطين بالحواس من الذين السحر والاعليم
 الغيب احد ولولان نبيا الالهام استوعب وعليه ان جواز عدم نزول
 الايات التي عينت حقيقة السحر وتأثيره بعد على ما استشهدنا
 وان كان الشئ فرضه هو ان خوف مزاجه يتخلل طبيعة البشر فاسحر
 اليهود من ابتداء الى نزول المعوذتين ونوبه هذا ايمان القاضى
 بمادة المرض وكذا تصدق ان يجد بعض الخفة حين نزول المعوذتين
 فان قيل ان لم يكن مرضه من تأثير السحر لزم ان يكون انزال المعوذتين
 واهب جبريل بموضع السحر وانحل كل عقدة بقراءة لا اية عبثا
 في الصدرة التي يطبع النبي ادم على ذلك السحر في وقت النزول

هذا ناسه **اجيب** **منه** بان انزال نوع العوذتين اعتبارا للنهي لم يعقد
 ونوع الهمود به فقط بان على ان نوع قد اضر اليه ام من كل ما كان ويكون
 كائن عليه بقوله **ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** والكتاب منزل
 عليه **واما اجاب** جبريل ام ليس بعثت فذوقه قد وقع بعد حصول الاعتقاد
 للنهي ام معلوم وسماه واظهاره سبحانه ليهود في العوذتين ولو لم يطبق عليه
 من قبس على ما وقع في تركيب القاهر من اجاب جبريل بعد ذلك المعقود
 وكذا الافعال قد تميز **واما كرس** عظيمة تاثيرات السحر في صفات الخلق
 فجزء من آثار تزيينات الالكين ومنزلاتهم في عبادة المعارج
 والتملة والمنازلة **واما كبر** كبرية فكلونه آية المعارضة بالمعجزة
 والكرامة فلما جاز تعليمه وتعلمه ان كان الفرق بين السحر وبينها
 كما قال فرجه اهد على السنية **والسحر** **والسحر** والسحر الحكيم والحق الحكيم العاقل
 عن الاعتراض والطعن بعد ان يترخف فيه قال العاقل العاقل
 وقد يستعمل السحر مقيدا فيما يمدح ويحذر انتهى هذا معنى قوله وان

في البيان سحر وان في الشعر سحر وقد هي السحر اطلاق السحر
 على الكلام في لغات العرب فلهذا ان هذا سحر عظيم على ان الاشارة
 للقراء وذلك يدل ايضا على ان في الكلام نوعا يسمى بالسحر الكمال
 ومن هنا قال العاقل الحكيم قد سره في ديوانه **بيت** ان بر دورا
 بافون سخن سحر كذا زان سبب كويت عنيت جاني سحر است
الباب الثاني في العين اعلم ان البصر ليس له تاثير الا اذا درك
 بالمبصر واذا كان له تاثير زايد عليه كما قالوا اما قالوا ان يكون الدعوة
 فخاصية عين **اما بيان** **اللازمة** وهوان في العلوم انما هي
 بالتمويه والتحقيق والبصر تحقيق وهو لا يؤثر الا بالتمسك حيث
 قوة التي تسمى بالباهرة وان تاثير الذر شاع بين الهمس ليس
 في مقدور الخلق بوجه مقدور نوع ولا يقدر العبد على اصداره
 اسرع الا بالدعوة **اما بيان الثاني** وهوان الدعوة غير اصابة
 العين البينة فلا ضرورة بالهدول الى المجاز وقد اهتم الخلف بالعين

حقی قلم سلم صحیحہ دلم سلمنا لانسلم ان حقیقۃ العین یعنی ان اسدغ
 ما خلق شیئا باطلا واد مخلوق للحق تعالیٰ علی حدف المصنوع بسدغ اصفا
 واثیر بما فان قبل العین یعنی اصفا العین علی ان فیما محاذ فیما
 قلت شرط لكون المصنوع الیه حقیقۃ عند حدف المصنوع والحق هنا فیما من
 الواقع والا ما قامت القرینۃ علی حدفہ واما نظر الولی ان الایام بعد
 کرامۃ متوقفۃ علی الدعوتہ لکن الحارث سائر الخوارج واما کلوه
 من ان العین اصابت العینی ثم م و یو یخشب فانه کاتبہ و تعد محمول
 علی الخیا الصادرہ عدم الموانسۃ و هذا لا ینافی فیما فیما العینی عند
 اسرع لاح ما جابت البشیرۃ او علی وقوع ضعف الامساج البدنیۃ
 مصداقا فان لک النظر و آخر ما اهتمت به علی امتناع التاثرات الاریۃ
 اللاحقۃ بما تارة القیاسیین كما قالوا عدم تقدیر القعد و الدیۃ علی القائل
 بہما لا یقال ان استلزم عدم التقدیر لا امتناع لزوم امتناع اقوال الخوارج
 کلها لا انقول قد ثبت وجودہ فی العقاید الاسلامیۃ علی ما نص علیہ

الکتب الكلامیۃ واما ما علقوه علی شجرۃ بلانعه من الشوم و القلادۃ اللتۃ
 فی اعنای الاطغان و رقاب العجا جیل و قوام ہذا النوع العین الحاد
 من باب البرطیرۃ و الهامۃ و لا یاید ہذا نہیۃ و من صورۃ التوقفۃ فیما
 النخل بقولہ انتم اعلم بامور دنیام الحکمت ہذا تام ما اردنا ما بیانہ
 من اول الی آخرہ سهلا و جبالا و احکم مد رب العالمین و نستعین
 قافیۃ المیزان علی خردہ منستی اولین غزلہ کہ امضا مقصدہ بانزلی
 بیستین ویکہ ادر کہ خبرتیم کو بنیم یعنی بعضا اصغر بعضا اکبر ہم بنیم
 جنت لفر دین سعادۃ کلام بکون ہر خبرہ فانی الاقران اولن آدم بنیم
 سنیۃ اعدایہ تیغ غیر تدر باروس برلی مشکل بارہ و وضع و لکن ہم بنیم
 باکر اشعار اید انہ لکن ہر ہر نظامی نظم اید نظام و اکبر ہم بنیم
 اسم و فعلی سبب حق لا یفجر فراد ب
 ذہنیا ہر بابہ اہل فسخ و کسر و ضم ہم بنیم
 و صلح علی خردہ آلہ جمعین



Kaynakça

- Armutlu, Sadık.** *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri Şahsiyetler, Türler, Gelenekler (I-II)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Bağdatlı İsmail Paşa.** *Keşfü'z-zunûn zeyli*. haz. Şerafettin Yaltkaya. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Bursalı Mehmet Tahir.** *Osmanlı Müellifleri*. çev. M. A. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.
- Çınarcı, Mehmet Nuri.** *Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyin Tezkiretü'sşu'ârâsı ve Transkripsiyonlu Metni*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Erdem, Sadık.** *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı-İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*. Ankara: AKM Yayınları, 1994.
- Han, Mustafa.** *Keşanlı Zihnî Divânı - İnceleme-Tenkidli Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Mehmed Süreyya.** *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayer. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Nalbat, Muhammet.** "Keşanlı Zihnî ve Dîvânı'nın Yeni Tespit Edilen Müellif Nüshası Üzerine". *Turkish Studies Dergisi* 17/2, (Haziran 2022), 659-681.
- Öztekin, Özge.** "Zihnî Seyyid Mehmed Sa'îd Zihni Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. TEİS, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. Erişim 15 Mart 2024. <http://teis.yesevi.edu.tr>
- Seyyid Abdülfettâh, Şefkat.** *Şefkat Tezkiresi (Tezkîre-i Şu'arâ-yı Şefkat-i Bağdâdî)*. haz. Filiz Kılıç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

Seyyid Mehmed Sa'îd Zihnî. Dîvân-ı Zihnî. İspanya Milli Kütüphanesi El Yazmaları Bölümü. MSS/12203.

Silâhdâr-zâde Mehmed Emin. *Tezkire-i Silâhdâr-zâde.* çev. Furkan Öztürk. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008.

Şeyhülislam Arif Hikmet Bey. *Tezkiretü's-Şu'arâ.* haz. Mehmet Nuri Çınarcı. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019.

Tuman, Mehmed Nâil. *Tuhfe-i Nâilî.* çev. Cemal Kurnaz- Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Cami Cemaatine Göre Din Görevlilerinin Rol Modelliği (Samsun Örneği)

*Religious-Moral Role Modelling of Religious Officials According to Mosque
Congregation (Samsun Example)*

Hüseyin Emre Duran

Doktor, Diyanet İşleri Başkanlığı,
The Presidency of Religious Affairs.
huseyinemreduran@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6555-4600

Macid Yılmaz

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
Çorum/Türkiye.
Professor, Hitit University, Faculty of
Theology, Department of Philosophy and
Religious Studies, Religious Education,
Çorum/Türkiye.
macidyilmaz@hitit.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9479-3686

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 13 Şubat | February 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 21 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Duran, Hüseyin Emre – Yılmaz, Macid. "Cami Cemaatine Göre Din
Görevlilerinin Rol Modelliği (Samsun Örneği)". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*
4/1 (Haziran 2024), 127-168.

Yazar Katkısı ve Çıkar Çatışması

Bu makaleye Dr. Hüseyin Emre Duran %70, Prof. Dr. Macid Yılmaz %30
oranında katkı sunmuştur. Yazarlar arasında çıkar çatışması yoktur.

Telif | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under
the CC BY-NC 4.0.

Cami Cemaatine Göre Din Görevlilerinin Rol Modelliği (Samsun Örneği)*

Öz

Bu araştırmada din görevlilerinin dini-ahlaki rol modelliği, cami cemaati perspektifinden ele alınmıştır. Samsun ili ve ilçelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde görev yapan imam hatiplerin ve müezzin kayyımların rol modelliğinin, cami cemaati tarafından nasıl algılandığı araştırmanın temel konusudur. Bu nitel araştırmanın temel amacı cami cemaati açısından din görevlilerinin dini ve ahlaki rol modelliğini keşfetmektir. Çalışmanın önemi ise bu araştırma sonuçlarının yetkili kurumlara ve kişilere önemli veriler sağlayabilecek olmasıdır. Nitel olarak yürütülen bu araştırmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Katılımcıların ifadelerinden kodlar ve kodların bir araya gelerek oluşturduğu temalar ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu temalar ve kodlar analiz edilip yorumlanmış, tablolar halinde sunulularak bazı çıkarımlara ulaşılmıştır. Rol model alınan din görevlileriyle ilgili, tüm katılımcılar tarafından vurgu yapılan en önemli kodun "iletişim" olduğu görülmüştür. Din görevlilerinin rol model olamamasında etkili olan faktörler ise kişisel faktörler, din görevlilerinin cami merkezli yürüttüğü faaliyetler, cami dışında sunduğu hizmetler ve kurumsal faktörlerdir. Katılımcıların, din görevlilerinin asli sorumlulukları olan namaz, ezan, hutbe ve vaaz gibi konulardan çok kişisel özelliklerle ilgili yorumlar yapmaları, çalışmanın en dikkat çekici ve en önemli bulgusudur. Araştırmada katılımcıların büyük bir çoğunluğunun din görevlilerini rol model almadıkları ve din görevlilerinin de rol model olamadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Rol Model, Din Görevlileri, Din Görevlilerinin Rol Modelliği.

* Bu makale, yazarın 2023 tarihinde Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde tamamladığı "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı Bağlamında Din Görevlilerinin Dini-Ahlaki Rol Modelliği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Religious-Moral Role Modelling of Religious Officials According to Mosque Congregation (Samsun Example)*

Abstract

In this research, the religious-moral role modelling of religious officials is discussed from the perspective of the mosque community. The main subject of the research is how the role modelling of imam hatips and muezzin trustees working in mosques affiliated with the Presidency of Religious Affairs in Samsun province and its districts is perceived by the mosque community. The main purpose of this qualitative research is to explore the religious and moral role modelling of religious officials in terms of the mosque community. The importance of the study is that the results of this research can provide important data to authorized institutions and individuals. In this qualitative research, semi-structured interview technique was used. Codes and themes formed by the combination of codes emerged from the participants' statements. Then, these themes and codes were analyzed, interpreted, presented in tables, and some inferences were made. It was observed that the most important code emphasized by all participants regarding the religious officials who were taken as role models was "communication". The factors influencing the inability of religious officials to serve as role models are personal factors, mosque-centered activities carried out by religious officials, services they provide outside the mosque, and institutional factors. The most striking and important finding of the study is that the participants made comments about personal characteristics rather than issues such as prayer, adhan, khutbahand sermon, which are the primary responsibilities of religious officials. It has been concluded in the research that the majority of the participants do not take religious officials as role models and that religious officials cannot be role models.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Role Model, Religious Officials, Role Modelling of Religious Officials.

* This article is derived from the author's doctoral dissertation titled "Religious-Moral Role Modeling of Religious Officials in the Context of Social Cognitive Learning Theory" completed at Hitit University Institute of Graduate Education in 2023.

Giriş

İslam eğitim öğretim tarihini ilk vahyin gelmesiyle birlikte başlatmak mümkündür. Mekke döneminde Dâru'l-Erkam ve Hz. Peygamber'in evi, küttablar, badiye ve panayırlar eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı mekanlar olmuştur. Medine döneminde ise mescit ve cami merkezli başlayan eğitimsel faaliyetler daha sonra ortaya çıkacak olan medreseler dönemine kadar kitapçı dükkanları, beytü'l-hikme ve dârü'l-ilm gibi yapılarla devam etmiştir.¹

Hz. Peygamber'den sonraki süreçte alimlerin tedrisatından geçmiş, medreselerde yetişmiş ve devletin farklı kademelerinde görev alan dini temsil konumundakiler halk için birer model olmuşlardır. Medreselerden mezun olanlar müderrislik, muîdlik, kadılık gibi mesleklerin yanında camilerde din görevlisi olarak da görev almışlardır. Tanzimat ile birlikte genel olarak eğitimdeki yeni arayışlar çerçevesinde din görevlisi yetiştirmek için müstakil medreselerin kurulduğu da bilinmektedir.²

Günümüzde ise din görevlileri, yaygın din eğitimi çerçevesinde özellikle camiler yoluyla din hizmetlerini yürütmekle sorumludur. Din görevlileri İslam dininin esaslarını insanlara anlatırken vaaz ve hutbe gibi faaliyetler yürütmektedirler. Aynı zamanda bu faaliyetleri gerçekleştirirken onların kişilik özellikleriyle de örnek bir rol model olmaları, yapılan din eğitimi ve hizmetleri faaliyetlerinin niteliğini ve etkisini artırmaktadır.

¹ Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 31.

² Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 36.

Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere kurulmuştur.³ Kurumun bu kapsamlı ve önemli görevini yerine getirirken en çok ihtiyaç duyduğu ve toplumla sürekli iletişim halinde olan din görevlileri önemli bir sorumluluğu üstlenmektedirler. Dini temsil konusunda üzerine sorumluluk düşen farklı meslekler arasında din görevliliği dini, tarihsel ve kültürel olarak önemli ve merkezi konumunu korumaya devam etmektedir. DİB Strateji Geliştirme Başkanlığı'nın 2022 yılı verilerine göre toplam DİB personeli sayısı 141.208'dir. Bu personelin 93.625'i imam hatiplerden ve müezzin kayımlardan oluşmaktadır.⁴

Sahih dini bilgiyi topluma ulaştırmada büyük bir sorumluluğa sahip olan din görevlileri hem cami içindeki temel görevleriyle hem de cami dışındaki görev ve sorumluluklarıyla toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadır. Bununla beraber insanlara dini-ahlaki bir rol model olma misyonunu da üstlenmektedirler. Bu araştırma din görevlilerinin bu misyonunu, cami cemaatinin nasıl değerlendirdiğine odaklanmıştır. "Cami cemaati, din görevlilerini dini ve ahlaki bir rol model olarak görmekte midir?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın temel konusu, cami cemaatinin din görevlisini dini ve ahlaki bir rol model olarak nasıl tanımladığı ve algıladığıdır. 46 katılımcı ile yapılan görüşmelerle cami cemaatinin din görevlisinden model alma yoluyla öğrenip öğrenmediği, cami cemaatinin din

³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 1.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Strateji Geliştirme Başkanlığı" (Erişim 10 Ağustos 2023).

görevlisini rol model alıp almadığı, rol model alıyorsa hangi yönlerini, almıyorsa bunun sebepleri gibi konular irdelenmiştir.

Bu nitel araştırmanın temel amacı cami cemaati açısından din görevlilerinin dini ve ahlaki rol modelliğini keşfetmektir. Çalışmanın önemi ise bu araştırma sonuçlarının yetkili kurumlara ve kişilere önemli veriler sağlayabilecek olmasıdır. Din görevlilerinin rol modelliği ile ilgili ve halkın gözüyle din görevlilerini değerlendiren çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Hedef kitlenin din görevlisini bir model olarak nasıl tanımladığının bilinmesi önemli ve gerekli bir husustur. Çünkü din görevlileri ile ilgili mevcut algı ve anlayışın bilinmesi, din görevlisi yetiştiren kurumların (Millî Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumu) eğitimsel niteliklerinin ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevde bulunan din görevlilerine yönelik gerçekleştirdiği hizmet içi eğitim faaliyetlerinin sorgulanması, aksayan yönlerin tespit edilerek güncellenmesi ve geliştirilmesi noktasında önemli katkılar sağlayabilir.

Bu nitel araştırma temel felsefesi açısından uygulamalı, amacı açısından yorumlayıcı ve süre açısından kesitsel olarak ifade edilebilir. Araştırma deseni olarak "fenomenoloji" (olgubilim) yaklaşımı esas alınmıştır. Bu tür araştırmalarda araştırmacı inceleyeceği birey ve gruplarla yakından ve uzun süren görüşmeler yaparak farkında olunulan ya da olunamayan olgular ile ilgili yeni bilgiler elde etmeye çalışmaktadır.⁵

⁵ Suat Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 111.

Bu araştırmada farklı özelliklere sahip cami cemaatinin bakış açısıyla temel konuyu derinlemesine ortaya koyabilmek için maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme araştırmacının bazı özellikleri ve nitelikleri (örneğin farklı yaş gruplarına göre farklılaşan birey veya durumları) örnekleme grubuna dahil ettiği bir strateji olarak ifade edilebilir.⁶ Nitel araştırmalarda amaç bilgilerin genellenmesi değil (bazı durum araştırma türleri hariç) özellikle spesifik açıklamanın yapılmasıdır.⁷ Yaş, eğitim düzeyi, camiye gitme sıklığı ve meslek gibi hususlarda farklılaşan katılımcıların çalışmaya dahil edilmesi, daha fazla veri ve resmin bütününe görme noktasında faydalı olmuştur.

Araştırmada nitel veri toplama tekniklerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme kullanılmıştır. Görüşme (mülakat), araştırmacıya, görüşme öncesinde belirlediği bir dizi soru veya konu başlıkları rehberlik eder.⁸ Görüşmeler esnasında katılımcılara çalışma hakkında bilgiler verildikten sonra ses kaydı için izin alınmıştır. Mesleği veya kişisel tercihi nedeniyle ses kaydını kabul etmeyen katılımcıların ifadeleri not alınarak kaydedilmiştir. Mülakatlar yapılırken bazı anlaşılmayan kavramlar açıklanmış, gerektiğinde sondaj sorularla detaylı verilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Her görüşmeden önce katılımcılara gizlilik ve güvenilirlik konusundaki endişeleri ortadan kaldırmak adına gerekli açıklamalar yapılarak birkaç dakika sohbet ve tanışma faslı yapılmıştır. Ayrıca araştırmacının mesleğini (din görevlisi) söylemek yerine kendisini

⁶ John Creswell, *Eğitim Araştırmaları* (İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi, 2019), 128.

⁷ John Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 98.

⁸ Fatma Çapcıoğlu - Öznur Kalkan Açıkgöz, "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 188.

öğrenci olarak tanıtmasının, katılımcıların rahatça fikirlerini paylaşmasına ve şeffaf olmasına katkı sağladığı gözlemlenmiştir.

Mülakatlar genellikle cami içerisinde özel bir odada, nadiren cami içerisinde cemaat olmadığı durumlarda, bazı katılımcılarının da kendi iş yerlerinde özel odalarında sessizlik sağlanarak birebir gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler en az 60 dakika, en çok 180 dakika ve ortalama olarak da 90 dakika sürmüştür.

Nitel verilerin analizinde metin analizi, betimsel analiz, söylem analizi, içerik analizi gibi farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çalışma niteliksel içerik analizi yaklaşımıyla ele alınmıştır. Niteliksel içerik analizi metnin açık olarak ortaya konan içeriğinden ve bunun niceliksel analizinden çok sübjektif bir anlama ve yorumlamaya dayalı bir analizdir. İçerik analizi, niteliksel yaklaşımların tümüne özgü olan özelliklere (kesinlik ve objektiflik iddiasının olmaması) sahiptir. Çok açık olmayan, örtük mesajlar, semboller, metnin içinde taşındığı yönelimlerle ilgilidir. Sayısal olarak tespit edilebilecek olan kelimeler, kavramlar, temalar, metin yapısal özellikleri açıklamaya fayda sağlarken bir içerik analizi metnin asıl mesajının ortaya çıkarılmasına yardımcı olur.⁹

Katılımcılarla mülakat gerçekleştirildikten sonra ses kayıtları bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Konu dışında olduğu düşünülen kısımlar çıkarılmıştır. Daha sonra ses kayıtlarının dinlenmesi ve yazılı metnin okunması suretiyle temalar ve kodlar oluşturulmuştur. Temalar oluşturulurken araştırma soruları ve mülakatlardan elde

⁹Belkıs Kümbetoğlu, *Niteliksel Araştırmalarda Analiz* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2021), 56.

edilen veriler göz önünde bulundurulmuştur. Nvivo gibi nitel çalışmalarda kullanılan programlara ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü sahadan alınan veriler net bir şekilde tema ve kodları ortaya çıkarmıştır. Araştırma sorularına katılımcıların verdiği en kapsayıcı kelime veya kelime grupları da kodları oluşturmuştur. Kodların bir araya gelmesiyle temalar ortaya çıkmıştır. Frekans ise kodlarla ilgili kaç katılımcının fikir belirttiğini göstermektedir. Tema, kod ve frekanslar (f) tablolar halinde sunulmuştur.

Bu araştırma 2023 yılında, Samsun ili sınırlarında ikamet eden 18 yaş üstündeki 46 katılımcının¹⁰ verdiği cevaplarla sınırlıdır. Aynı zamanda bu araştırma, Samsun il ve ilçe merkezlerindeki Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerin cemaatiyle sınırlıdır. Bu araştırmaya sadece il ve ilçe merkezlerindeki camiler dahil edilmiştir. Kırsal kesimdeki ve köylerdeki camiler kapsam dışı bırakılmıştır. Bu çalışmada din görevlilerinden kasıt, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde görev yapan imam hatip ve müezzin kayyımlardır. Diğer din görevlileri (müftü, vaiz, Kur'an Kursu öğreticisi vb.) kapsam dışı bırakılmıştır.

1. Bulgular ve Yorumlar

Din görevlilerinin dini ve ahlaki rol modelliğini Samsun özelinde inceleyen bu çalışmada, yapılan görüşmelerden elde edilen veriler ışığında temalar ve kodlar belirlenmiştir. Bu bölümde temalar ve kodlar, tablolar halinde sunularak yorumlanmıştır.

Öncelikle katılımcıların din görevlilerinden öğrendikleri olumlu davranışları yaşantıya aktarma durumları ve katılımcıların öğrenilen davranışları yaşantıya aktaramamasının altında yatan sebepler ele

¹⁰ Katılımcılarla ilgili demografik bilgiler EK-1'de sunulmuştur.

alınmıştır. Bir sonraki başlıkta katılımcıların din görevlilerini rol model alıp almadıkları ve rol model alınan din görevlilerinin özellikleri yorumlanmıştır. Devamında katılımcılara, din görevlilerinin rol model olup olmadıkları sorusu yöneltilmiştir. Burada katılımcıların toplumda din görevlilerine olan genel bakışı, din görevlilerinin rol model olup olmadığı ve bunların sebepleriyle ilgili analizler yapılmıştır. Bir sonraki başlıkta ise rol model olamayan din görevlilerinin özellikleri temalar ve kodlar doğrultusunda katılımcıların ifadeleri ile birlikte yorumlanmıştır.

1.1. Din Görevlilerinden Öğrenilen Olumlu Davranışların Yaşantıya Aktarılma Durumu

“Bir din görevlisinden öğrendiğiniz olumlu davranışları yaşantınızda uygulayabiliyor musunuz?” sorusuna 46 katılımcıdan 11’i hiç etkilenmediğini, 35’i ise nadiren etkilendiğini ve bu öğrendikleri olumlu davranışları da nadiren uygulayabildiklerini belirtmiştir.

Tablo 1. Öğrenilen Olumlu Davranışların Yaşantıya Aktarılma Durumu

Tema	Kod	f
Din Görevlilerinden Öğrenilen Olumlu Davranışların Yaşantıya Aktarılma Durumu	Hiç etkilenmiyorum.	11
	Nadiren etkilenip nadiren uygulayabiliyorum.	35

Katılımcıların din görevlilerinden öğrenilen olumlu davranışları yaşantılarına aktarmada zorluk çektikleri görülmektedir. Ayrıca din görevlilerinden genel olarak etkilenip yaşantısına aktaran tek bir katılımcının dahi olmaması dikkat çekicidir. Katılımcıların çoğu nadiren de olsa öğrendikleri olumlu davranışlardan bahsetmişlerdir.

Bu durumun sebeplerinden birinin, bu katılımcıların dini bilgilerinin belli bir düzeyde olması muhtemeldir. Katılımcıların eksik bildikleri, ihtiyaç duydukları, bilip de zamanla unuttukları veya hiç bilmedikleri konularla karşılaştıklarında etkilenmenin gerçekleştiği söylenebilir.

Katılımcıların bu konuyla ilgili cevaplarına bakıldığında öğrendikleri olumlu davranışları uygulayamamalarının altında yatan dört temel faktör olduğu görülmektedir. Katılımcıların cevaplarından hareketle ortaya çıkan bu faktörler şunlardır:

- Bireyin dini alt yapısının iyi olması veya dini anlamda kendisini din görevlisinden daha bilgili ve donanımlı görmesi, (K-14, K-11, K-23, K-35)
- Din görevlilerinin genelde tekrara düşmesi, aynı kalıplarla konuşması, (K-35, K-46, K-13)
- İnsanların sözlerden ziyade davranışlardan etkilenmesi, (K-7, K-18, K-23, K-22, K-2)
- Motivasyon eksikliği. (K-30, K-37, K-11, K-29, K-39)

Katılımcıların neredeyse tamamı camide öğrendikleri davranışları dışarıda uygulayamamaktadır. Katılımcıların ifadelerine bakılınca görülmektedir ki cami içinde dikkatle dinlenen ve etkisi yüksek olan söz ve davranışlar cami içinde kalmaktadır. Dolayısıyla camide vaazdan veya din görevlisinin bir davranışından etkilenen kişiler, öğrenmeyi gerçekleştirmiş olabilir fakat bunu bazı sebeplerden dolayı davranışa yansıtamamaktadır. Samsun ilinde yapılan bir saha çalışmasında da katılımcıların yarısına yakını öğrendikleri bilgileri davranışa yansıtamadıklarını belirtmişlerdir.¹¹

¹¹ Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 163.

Cami cemaatinin iyi bir Müslüman olma çabası, temelde dünya ve ahiret hayatında karşılığını görmek içindir.¹² Seküler bir dünya düzeninde maneviyatın değersizleşmesi ve teknolojik araçlarla kuşatılan bir ortamda insanların etkilenmesinin sadece cami içinde kalması ve bunun dış dünyaya aktarılamaması normal kabul edilebilir. Dinin, insanların sosyal hayatlarında ne kadar var olduğunu ölçmeye çalışan bir saha çalışmasında bazı katılımcılar, dini temsil konumundaki modeller tarafından Kur'an, namaz ve dua ile sınırlı bir din anlayışının sunulduğunu ifade etmişlerdir. Yine aynı çalışmadaki bazı katılımcıların ibadetlerin ve dinin gizli yaşanması gerektiğini belirtmesi de bu tespiti desteklemektedir.¹³

Bununla birlikte kendisini dini anlamda çok eksik gören ve günahkâr olduğunu düşünenlerin çok üst örneklerden etkilenip model alması zorlaşmaktadır. Katılımcılardan bazıları Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi önemli sahabenin veya Hz. Yusuf kıssasının insanları etkilemediğini, onların zaten dini kurtuluşa ulaştıklarını, onlarla aralarında bir benzerliğin olmadığını, cami cemaatinin kendi sorunlarına odaklanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

1.2. Rol Model Alınan Din Görevlilerinin Özellikleri

Katılımcılara "Çok sevdiğiniz ve dini-ahlaki rol model/örnek aldığınız bir din görevlisi var mı? Varsa onun hangi davranışlarını örnek alıyorsunuz?" sorusuna 46 katılımcının 5'i geçmişte rol model aldığı bir din görevlisi olduğunu, 5' i de halen rol model aldığı bir din

¹² En-Nur, 24/52, el-Yunus, 10/64.

¹³ Arife Gümüş (ed.), *Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları* (İstanbul: İlke Yayınları, 2014), 31.

görevlisi olduğunu belirtmiştir. Rol model alınan din görevlilerinin özellikleri temasının altında konumlanan 8 kod ortaya çıkmıştır.

Tablo 2. Rol Model Alınan Din Görevlilerinin Özellikleri

Tema	Kod	f
Rol Model Alınan Din Görevlilerinin Özellikleri	İletişim	10
	Kişilik/Karakter	7
	Söz-Davranış Uyumu	5
	Namaz Dışı Faaliyetler	5
	Ses, Kıraat ve Hafızlık	4
	Vaaz	3
	Kılık-Kıyafet	3
	Açıkça Konuşan	3

Bir din görevlisini geçmişte rol model almış veya şu anda rol model alan toplam 10 katılımcı bulunmaktadır. Rol model alan katılımcıların tümü “iletişim” hakkında yorumlar yapmışlardır. İletişim, kişilik, söz-davranış uyumu ve namaz dışı faaliyetler, din görevlilerinin temel görevleri dışında kalan ve en çok belirtilen kodlardır. Ses-kıraat-hafızlık, vaaz, kılık-kıyafet ve açıkça konuşması kodları ise din görevlilerinin temel görevleriyle ilgili kodlardır. Katılımcıların ses, hafızlık, vaaz gibi hususlardan önce din görevlileriyle kurulan sıcak ve samimi iletişime, davranışa yansıyan söylemlere daha çok önem verdiği görülmektedir. Demir tarafından cami cemaati ve din görevlileriyle yapılan çalışmada da iletişim ve alt boyutlarıyla ilgili benzer katılımcı ifadelerine ulaşılmıştır.¹⁴

İletişim kodu ile ilgili en dikkat çekici katılımcı ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

Dinimizi sevdirmek için bizim seviyemize iniyordu. (K-8)

¹⁴ Muhammed Hüseyin Demir, *Yetişkin Din Eğitiminde İletişim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 288.

Din görevlisi rol model aldığım birkaç tane oldu önceden. Halkla etkileşimi, ondan sonra yumuşak huyluluğu ve insanların dertleriyle dertlenmesi. Örnek almaya çalıştığım bu üç maddeyi söyleyebilirim. Sen halk içinde bu dediklerimi yapmıyorsan insanlar çok etkilenmez. (K-21)

Anlatış şekli, cemaatle iletişimi. Namazdan çıkınca da insanlarla dinle ilgili sohbet eder, çay içer. (K-27)

Çocuklarla ve halkla iletişimi iyi, kırıcı konuşmaz, o önemli, halkı daima el üstünde tutar, eleştiren insanları bilir, dine diyanete karşı gelmesinler diye onları da makul karşılar. (K-32)

Katılımcılar iletişimle ilgili ifadelerinde rol model aldıkları din görevlilerinin yumuşak huylu, herkesin seviyesine göre konuşabilen, insanların dertleriyle dertlenen, insanların içine karışarak sohbet eden, kırıcı olmayan ve değer veren bir yaklaşıma sahip olduklarını belirtmişlerdir. (K-8, K-27, K-32)

Katılımcıların en çok vurgu yaptıkları ikinci kod ise söz-davranış uyumudur. Bununla ilgili bir katılımcı, gençliğinde yaşadığı bir olayı anlatmaktadır:

Zonguldak'ta öğrencilerle birlikte vakit geçirirken dindar, yaşantısıyla insanlara örnek olan ve insanlara rol model olmayı rehber edinmiş bir kişi, biz o zaman 18 yaşındayız. "Ben" dedi, "deniz kenarına gezintiye çıkacağım, orda böyle dinden uzak olan haram maddelere bulaşmış kişilerle bir diyalog kuracağım, onlardan kazanabildiğimi kazanacağım." dedi. Onunla beraber biz de gittik. Benim orada gördüğüm, o hocamızın, adam içki içiyor, haramla meşgul olurken yanına yaklaştı, o kişi de bizim milletimizi biliyorsunuz. Ne olursa olsun hoca gördün mü saygı vardır, ona saygıyla içkiyi gizledi. Ondan sonra hocamızın

konusmasından sonra o kadar tatlı ve güzel konuştu ki hocamız, o adam, o saatte o içkiyi oradan attı ve bize dedi ki, “Hocam ben inşallah bundan sonra içmeyeceğim.” dedi. Yani hocamızın oradaki ona yaklaşımı beni çok etkiledi. Bu benim hayatımda iz bırakmıştır. Kişilerle olan münasebeti, hem de sözüyle amelinin yani yaşantısının bir olması. Sadece camide kalmayıp uygulamaya geçirmesi, hayatın içinde olması, beni de etkileyen etrafımdaki arkadaşları da etkileyen bu adamın samimiyeti ve gerçekten yaşantısına onu aktarması. (K-2)

Rol model alınan din görevlilerinin bir diğer özelliği de açıkça ve çekinmeden İslam dinindeki emir ve yasakları söylemeleridir. Bu konuda bazı katılımcıların ifadeleri şöyledir:

Direkt kitabın ortasından konuşan hocalar. Acaba ne olur sonu diye düşünmeden net cevap veren, sesini yükselterek konuşan hocaları seviyorum. Dinin görevlisi aslında böyle olması lazım diyorum. (K-7)

Açık sözlü olması, hiçbir şeyden korkmaması. Şu anda da eleştiri altında olduğu gibi. Kuran açıkça ne diyorsa onu söylüyor. Kim bana ne der? Sözümden dolayı nasıl tepki alırım değil de Allah’ın Kur’an’da söylediği şekliyle anlatıyor. Bir örnek verecek olursak, Kur’an’da içki içmeyin diye emir var ya, içki içmeyelim, zararlı, içmeyeceksin, cennet, cehennem her şeyi açıkça anlatıyor. Hiçbir şeyden korkmuyor. Açık sözlü gerçekten. (K-24)

Adam dobra, sosyetik vaaz vermiyor. Kuran ne derse onu söylüyor. Hadis ne derse onu söylüyor. Kimi hoca mesela zengine, sosyeteğe göre cevap verebiliyor. O öyle değil ama. O yönden iyi yani. Yumuşatmıyor yani. (K-37)

Önceden vardı rol model aldığım bir hoca. En çok dikkatimi çeken davranışı genelde Kur’an’a göre konuştuğu için, adam

aklına geleni söylüyor. Rehberimiz Kur'an, ona göre konuşmadıktan sonra sen ne dersin de. Kendi fikrini söylüyorsun sen. Eskidendi bu hocam tabi, Kur'an okurdu, tefsirini yapardı ve tabi şimdi vefat etti. (K-43)

Katılımcıların ve burada yer verilmeyen bazı katılımcıların ifadelerine bakılınca vaazlarında ses tonu yüksek olan, doğruları çekinmeden ve doğrudan ifade eden din görevlilerinden insanlar daha çok etkilenmektedir. Sadece son yetişkinlik dönemindeki katılımcılar bunu ifade etmiş olsalardı, belki de geçmişteki geleneksel vaaz üslubuna özlem duyulduğu gibi bir çıkarım yapılabilirdi. Ancak genç katılımcıların da vurgu yaptıkları gibi cami cemaati, sesini gerektiğinde yükselten ve açıkça sözlerini söyleyen din görevlilerinden daha çok etkilenmektedir. Özellikle vaaz ve nasihatlerde ses tonunu iyi kullanan din görevlilerinin cemaat üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Elbette burada altı çizilmesi gereken bir nokta da sadece yüksek tonda konuşan din görevlilerinin etkili olduğu şeklinde bir çıkarım yapılmamalıdır. Katılımcılara göre hem gerektiğinde sesini yükselten hem de hitap şekli etkileyici ve bilgili din görevlileri etkili olmaktadır.

1.3. Din Görevlilerinin Rol Model Olamamasında Etkili Olan Faktörler

“Din görevlileri sizce insanlar için rol model/örnek olabilmekte midir? Din görevlilerinin rol model/örnek olduğunu/olmadığını düşünüyorsanız sizce bunda en etkili faktör/ler nedir?” şeklinde yöneltilen soruya katılımcıların tümü, din görevlilerinin rol model olmadıkları yönünde kanaat belirtmişlerdir.

Katılımcılara göre din görevlilerinin rol model olamamasında etkili olan faktörler dört tema ve bu temalar altındaki kodlarla sunulmuştur. Bu dört tema kişisel, cami merkezli, cami dışı ve kurumsal faktörlerdir.

1.3.1. Kişisel Faktörler

Kişisel faktörler teması, katılımcıların en fazla görüş bildirdikleri tema olarak göze çarpmaktadır. Bu konuda katılımcıların en çok vurgu yaptıkları husus “memuriyet zihniyeti” dir.

Tablo 3. Kişisel Faktörler

Tema	Kod	f
Kişisel Faktörler	Memuriyet Zihniyeti	30
	Söz-Davranış Uyumsuzluğu	29
	Bilgi/Donanım Eksikliği	27
	Ticaret Yapmaları	21
	Karakter/Kişilik	6
	Siyaset	5

“Memuriyet zihniyeti” özetle, katılımcıların ifadelerine göre din görevlilerinin namaz kıldırma, ezan okuma, vaaz ve hutbe gibi temel görevlerini yerine getirip bunun dışında bir çabasının olmamasını, din görevliliğinin normal bir memuriyet gibi görüldüğünü, bu mesleğin manevi ve rehberlik boyutunun da olduğunun göz ardı edildiğini kapsamaktadır. Katılımcıların bu konuyla ilgili görüşleri incelendiğinde üç temel boyut ortaya çıkmaktadır:

1- Din görevlileri her ne kadar bir memur olsalar da asıl görev ve sorumluluklarının dışında insanlara dini anlamda faydalı olabilmek için gayret göstermelidirler. Din görevlisi belki temel görevinin dışına çıkmak zorunda değildir ancak halkın beklediği budur. (K-22, K-2, K-39, K-4, K-6, K-8, K-21, K-13, K-23, K-45)

İmamlığı sadece memur zihniyetiyle yapanlar var. Maalesef acı durum. Sadece memur zihniyetiyle yapıyor, diyor ki, benim görevim ezan okumak, namaz kıldırmak, ben şu vatandaşa şunu öğreteyim de memlekete bir faydam olsun, bu adama faydam olsun, düşünmeyenler çok fazla var hem de maalesef. Böyle olmamalı. Benim gözümde imam aslında bir lider olmalı. Yani toplumu yönlendirebilen, düzeltebilen, anlatmasıyla, hareketleriyle, yaşamıyla örnek olması gerekir. Bir imamın vatandaşın gözünde ayrı yeri olmalı. Benim gözümde ayrı yeri vardır imamın her zaman. Ama ona göre davranmayanlar da çok. Sadece memur zihniyetiyle imamlık yapanlar var, bence çok yanlış bir şey. Memur zaten memur ama, imamın memur gözüyle düşünmemesi lazım. İmamın görevleri resmiyette bellidir evet ama mesela eski imamlar bence öyle değil. Sadece görevini yapan imam var. Bence sadece memurluk yapıyor. Maaşını alıyor devletten, ezanını okuyor, namaz kıldırıyor. Öyle olmamalı. İmam farklı olmalı. (K-4)

2- Din görevlileri maaş almasalar bu görevi asla yapmazlar. Para için bu işi yapmaktadırlar. Bu kutsal görevi meslek olarak görmektedirler. (K-27, K-1, K-36, K-5, K-37, K-20, K-46, K-34)

Şimdiki din görevlilerinin örnek olması, genelde çok nadir ya. Örnek olamıyor çoğu. Maaş olmasa çoğu imam ezan okumaz. Ben öyle görüyorum. Eskiden eski imamlar vardı kadrosuz. Adam aşkla şevkle yapıyordu. Yani kötölemek istemiyorum vallahi ezan okumazlar maaş olmasa. (K-27)

Ses diye bir şey yok hocada, bu adam para için imamlık yapıyor, buna para vermeseler namaz da kılmaz, tepeden bakan hocalara böyle diyorum ben, sadece maaş için imamlık yaptığını zannediyor. (K-1)

3- Din görevlilerinin aldıkları maaşın helallik durumu dahi tartışmalıdır. Böyle bir mesleğin olması dahi sorgulanmalıdır. (K-13, K-29)

Günde 5 vakit namaz kılacağım, o da kılacak bu da kılacak. Bu geliyor, kılıyor, arkadakine kıldırıyor bir de üstüne para alıyor,

yani bunun dindeki yeri bana tuhaf geliyor. Salih bir adamın cemaate namaz kıldırıktan sonra o namazı iade etmesi gerektiğini düşünüyorum ben. Bu, mesleğim için gelenlere kıldırığım. Bu da benim için demesi lazım gibi geliyor. Çünkü o imamın yaptığı iş hem bu tarafı hem de diğer tarafı ilgilendiriyor. Yarın birisi diyebilir, 5 vakit namaz kıldın sen 30 yıl. Emekli oldun ikramiyeni de aldın, bütün sermaye dünyada kaldı. Yani öbür tarafa gelmiş midir bir şey, hani karşılıklı kıldın ya sen, bunu kıldırığın için para aldın ya. O biraz bana şey geliyor, biz diyoruz hani hakikaten işini layıkıyla yapan imamlar da vardır. Onu tabi Allah bilir. Biz dışarıdan görüdüğü kadarını söylüyoruz. Ben de 5 vakit kılıyorum sen de kılıyorsun, ekstra da benden fazla bir şey yapmıyorsun. Hem bu dünyam iyi oldu hem de öbür tarafım garanti. Yani bu biraz şüpheli gibi geliyor bana. İbadetine tamam para için yapmıyor ama bir ibadet yaptı hani görevi olarak yaptı, üstüne vazife olan şeyden düşmüş olur mu bu mesele. Maaşı alıyorsa bence o namazlarını iade etmeli. (K-13)

7 katılımcı görüşme esnasında din görevlileri için “namaz kıldırma memuru” ifadesini kullanmıştır. Katılımcıların bu ifadesi, din görevlilerinin asli görevi olan namaz kıldırma dışında bir çabalarının ve faaliyetlerinin olmadığına işaret etmektedir. Aynı zamanda katılımcıların bu ifadesi, din görevlilerinin asli görevlerinin namaz kıldırma, vaaz verme ve hutbe okuma gibi temel görevlerinden çok, insanlarla sıkı bir iletişim içerisinde olması, İslam dinini insanlara anlatması ve anlattıklarını da yaşaması gerektiği beklentisini göstermektedir.

“Memuriyet zihniyeti” kodundan sonra, 29 katılımcının olumsuz görüş bildirdiği ikinci kod “söz-davranış uyumsuzluğu”dur (K-4, K-7, K-11, K-13, K-15, K-18, K-25, K-34, K-35, K-36, K-38, K-46).

Katılımcılara göre din görevlileri vaazlarda, hutbelerde veya herhangi bir ortamda, dini konularda insanlara anlattıkları hususları kendileri yaşamamaktadır. Dam tarafından yapılan bir çalışmada da cami cemaati, din görevlilerinde söz-davranış uyumsuzluğu olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Ozan tarafından hazırlanan çalışmada da cami cemaati, din görevlisinin imajını etkileyen olumsuz faktörlerin ilkinin “söz-davranış uyumsuzluğu” olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶

Katılımcıların konuyla ilgili ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

Bir kere imamın hiç yanlış bir şey yapmaması lazım, vatandaşın gözünün önünde. İmamın dediğini yap ama yaptığını yapma diye bir söylem var, ama bence yanlış bir şey çok. Bence örnek olmaları lazım. O tür imamlar olması lazım. (K-4)

Benim düşüncem şu, anlattığını yaşamıyorlar. O yüzden imamların yüzde 99'u anlattıklarını yaşamıyorlar. Faiz alan imamlar var ya, sen ne anlatırsan anlat. (K-7)

Benim en çok baktığım şey amelleri. Mesela okuduğun ilmin ameli yoksa hiç örnek alamazsın o adamı. Amel etmesi lazım o ilimle. Mesela paraya önem vermeyin deyip kendisi çok önem veriyorsa falan o zaman etkisiz kalıyor bu söyledikleri. En önemli özellik bu. Bunun dışında ilimlerinin ve okumalarının az olması, kendini yetiştirmesi. Gerisi çok aşırı da önemli değil. Her imamın arkasında namaz kılınır. Ama ilmi ve amelinin bir olması daha önemlidir. (K-11)

¹⁵ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 165.

¹⁶ Ömer Ozan, *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 70.

İmam faizden bahsediyor camide, ama bankada faizde parası var. Ben buna birkaç kez şahit oldum. Haram ama biz de alıyoruz ne yapalım işte paramızın değerini koruyoruz falan demişti. Bu sefer işte, inandırıcılığını kaybediyorlar. Bunu bizzat kulaklarımla duydum yani. Lojmanda kalıyordum o dönem. Belki ölmüştür, Allah rahmet eylesin öldüyse. Kredi çekmeyin, vadeliye yatırmayın falan derdi ama ne yapalım hayat şartları, hayat koşulları demişti ona sorduğunda dışarıda. Hocam işte en azından yapıyorsan da cemaate söyleme bunu. Günahını sakla yani. Herkesin günahı kendine olsun. Bu sefer adam diyor ki lan hocanın bile var bizim olsa ne olacak diyor. Bir hocanın rol model olabilmesi için anlattıklarını yaşaması lazım. (K-38)

Bazı katılımcılar “Din görevlisi bunu yaparsa biz de yaparız, hoca kredi çekerse biz neden çekmeyelim, hoca bile yapıyorsa vardır bir bildiği!” şeklindeki söylemleriyle, anlattıklarını yaşamayan veya tersi istikamette davranış sergileyen ve cami cemaati tarafından model alınan bu din görevlilerinin, insanların yanlış olana yönelmesine sebep olduğunu belirtmişlerdir.

“Bilgi ve donanım eksikliği” kodu ile ilgili 46 katılımcının 27’si olumsuz görüş bildirmiştir. Bu kod içerisinde din görevlilerinin dini ve kültürel anlamda bilgilerinin zayıf olduğu, teknolojik gelişmeleri takip edemedikleri, kendilerini güncelleyemedikleri gibi eleştiriler bulunmaktadır. Bazı katılımcılar da din görevlilerinin toplumun gerisinde kaldığını ve bu sebeple de rol model olamadığını ifade etmişlerdir (K-18, K-34, K-4, K-16).

Çanakçı’nın çalışmasına göre de katılımcı cemaatin %27,8’i din görevlilerini mesleki bilgi anlamında yeterli görmektedir.¹⁷ Uygun’un

¹⁷ Ahmet Ali Çanakçı, “Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 261.

saha çalışmasında da cami cemaatinin çoğu, din görevlilerini mesleki bilgi anlamında kısmen yeterli bulmuştur.¹⁸ Dam tarafından yapılan saha çalışmasında cami cemaati, din görevlilerini bilgi ve donanım konusunda zayıf olarak nitelendirmiştir.¹⁹ Yine bir başka çalışmaya göre cami cemaatinin yarıdan fazlası, din görevlilerini mesleki bilgi anlamında kısmen yeterli, %27,9'u ise yetersiz bulmuştur.²⁰ Bir başka çalışmada da cami cemaati, din görevlilerinin genel kültür anlamında eksik olduğunu ve teknolojiye ayak uyduramadıklarını belirtmiştir.²¹

Katılımcılardan 21 kişi din görevlilerinin ticaret yapmaması gerektiğini, ticaret yapmalarının asli görevlerini ikinci plana atmalarına veya aksatmalarına neden olduğunu, ticaret yapmalarının rol model olmalarına zarar verdiğini ifade etmişlerdir (K-1, K-14, K-21, K-23, K-30, K-36, K-39, K-40, K-43, K-2, K-5). Çanakcı tarafından yapılan benzer çalışmada da katılımcıların %23,5'i din görevlilerinin asla ticaret yapmamaları gerektiğini ifade etmişlerdir.²² Bir başka çalışmada da cami cemaatinin, din görevlisinin ticaret yapmasına sıcak bakmadığı sonucu ortaya çıkmıştır.²³

Yaptığı ticaretten dolayı asli görevini aksatan veya bu görevini ikinci plana atan din görevlileri, katılımcılar tarafından ciddi bir

¹⁸ Hamdi Uygun, *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 35.

¹⁹ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 167.

²⁰ Mehmet Yılğın, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 61.

²¹ Ozan, *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*, 71.

²² Çanakcı, "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği", 263.

²³ Uygun, *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, 55.

şekilde eleştirilmiştir. Bu konuda başka bir katılımcı olan K-16 ise din görevlilerinin ticaretle uğraşmasını kendilerinin mesai saatlerindeki boşluklarla ilişkilendirmiştir. Vakit namazların toplamda bir iki saat sürdüğünü, kalan vakitlerde ise ister istemez din görevlilerinin başka uğraş alanları arayışına girdiklerini belirtmiştir.

Din görevlilerinin rol model olamamasında etkili olan faktörlerden biri de siyasettir. Bazı katılımcılara göre din görevlilerinin çoğunun belirli bir partiye gönül verdikleri, söylemlerinden ve duruşlarından belli olmaktadır. Bu da farklı siyasi görüş ve karaktere sahip kısaca heterojen olan kitleye karşı din görevlisinin kapsayıcı olamamasına sebep olmaktadır. Katılımcılar, din görevlilerinin açıkça siyaset yapmadıklarını ancak bir siyasi partiden güç aldıklarını ve siyasi bir partiyle özdeşleştirdiklerini ifade etmişlerdir (K-11, K-36). Bir başka çalışmada da cami cemaatinin, din görevlileriyle ilgili benzer eleştirilerinin olduğu görülmektedir.²⁴

Din görevlilerinin kişisel özellikleriyle ilgili en çok vurgu yapılan kodlar memuriyet zihniyeti, söz-davranış uyumsuzluğu ve ticaret yapmalarıdır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde cevapların genelinde öncelikle din görevlisinin kişisel özelliklerine vurgu yapılması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu eleştirilen hususlar din görevlisinin rol model alınmasının önündeki en büyük engeller olarak söylenebilir.

1.3.2. Cami Merkezli Faaliyetlerle İlgili Faktörler

Katılımcıların din görevlilerinin rol model olamadıklarını belirten yorumlarından ortaya çıkan bir tema da cami merkezli

²⁴ Çağlar Demir, *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Değerlendirilmesi (Altıncı Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 114.

faaliyetlerle ilgilidir. Katılımcıların ifadelerinden bu temayla ilgili 6 tane kod ortaya çıkmıştır.

Katılımcıların 20'si namaz vakitleri arasında dini ve sosyal faaliyetlerin yapılmasını talep ettiklerini ancak bunların yapılmadığını ifade etmişlerdir (K-13- K-14, K-45). Buyrukçu tarafından yapılan çalışmada da cami cemaati, din görevlilerinin vaaz etmemelerinden yakınmıştır.²⁵ Dam tarafından yapılan saha çalışmasında da cami cemaatinin, dini ve sosyal faaliyetlerin azlığından şikayetçi olduğu görülmektedir.²⁶

Tablo 4. Cami Merkezli Faaliyetlerle İlgili Faktörler

Tema	Kod	f
Cami Merkezli Faaliyetlerle İlgili Faktörler	Namaz Vakitleri Arasında Dini ve Sosyal Faaliyetlerin Yapılmaması	20
	Vaazların monoton ve etkisiz olması	10
	Görevin Aksatılması	10
	Ses ve Kıraat	5
	Merkezi Sistem	4
	Tadili Erkan	4

Konuyla ilgili bir katılımcının ifadesi şu şekildedir:

Bir diğer şey de halkın tüm kesimiyle iletişimi zayıf din görevlilerinin. Tamam Diyanetten gelen talimatları iletiyorlar ama devamı gelmiyor gibi pek. Yoğun bir çaba yok yani. Bildiğim kadarıyla din görevlileri namaz kıldırılmayı asli görevi gibi görüyorlar. Namaz önünde ve sonunda benim beklentilerimi veremiyorlar yani. Ben ne bekliyorum, en azından namazın farzları, vacipleri, sünnetleri var, bunlar işlense, akait, Peygamberimizin hayatı ile ilgili Kur'an'dan bazı şeyler okunsa, anlatılsa. Mesela sık sık camide müezzinlik yapan cemaatten

²⁵ Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Etme Gücü* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 155.

²⁶ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 170.

kişiler var, kamet lafızlarını doğru düzgün telaffuz edemiyor. Ama din görevlisi onunla bile ilgilenmiyor. Kardeşim sen 5 vaktin 2'sinde 3'ünde kamet getiriyorsun burada, gel seninle bir on dakika görüşelim şu kamet getirme şeklini sana bir öğretilim diye bir gayret göstermiyor din görevlileri maalesef. (K-45)

Din görevlilerinin namaz aralarında vaaz etmediklerini belirten 20 katılımcının yarısı da vaazların niteliğiyle ve monoton oluşuyla ilgili yakınmıştır. (K-29, K-31, K-32, K-33, K-34, K-35, K-41). Vaazlarda dikkat çeken temel eleştirilerin ses tonundaki değişmezlik, sürekli aynı konulardan bahsedilmesi, aynı vaaz kitaplarından sürekli vaaz edilmesi, vaazlara hazırlıksız çıkılması, sosyal hayatın gerçeklerinden ve sorunlarından çok, tarihsel konulardan bahsedilmesi veya nasların günümüzle ilişkisinin kurulamaması, kuşatıcı söylemin olmaması ve öncelikli konulardan ziyade daha teferruatlı konuların üzerinde çok daha fazla durulması, vaazlara, ezan okunurken veya bittğinde de devam edilmesi gibi hususlar sıralanabilir.

Konuyla ilgili birkaç katılımcı da Hz. Yusuf, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer gibi önemli isimlerin vaazlarda çokça anlatıldığını ve bu durumdan rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Katılımcılar, bu isimleri çok sevdiklerini ancak onlar gibi olmanın imkânsız olduğunu, kendilerine bugünkü sosyal hayatta karşılaştıkları sorunlardan bahsedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar kendi hayatından örnekler ve sorunlar üzerinden vaaz edilmesini talep etmektedir. Cami cemaatinin din görevlileri hakkındaki görüşleriyle hazırlanan bir çalışmada da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır.²⁷

Katılımcıların memnun olmadıkları ve din görevlilerinin rol model olmalarını etkileyen diğer bir husus da görevlerini aksatmalarıdır (K-5, K-7, K-8, K-10, K-13, K-17, K-26, K-30, K-34, K-39,

²⁷ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 163.

K-30). Katılımcıların ifadelerinden hareketle bazı din görevlilerinin görevi aksattıkları ve çift görevli camilerde nöbetleşe göreve geldikleri görülmektedir. Bu durum memuriyet açısından bakıldığında da yasal olmayan bir davranıştır. Diğer taraftan kul ve kamu hakkını anlatan, sabah namazını cemaatle kılmanın faziletini anlatan din görevlisinin söylemlerine aykırı davranması, katılımcılar tarafından eleştirilmektedir. Bu tutumlar katılımcılar açısından böyle bir problemin olduğunu göstermektedir. Buyrukçu tarafından hazırlanan çalışmada da bazı katılımcıların bu konuda benzer şikayetleri bulunmaktadır.²⁸ Yine Demir tarafından yapılan çalışmada da cami cemaatine göre din görevlilerinin görevlerini aksattıkları belirtilmiştir.²⁹

Ses ve kıraat ile ilgili beş katılımcı olumsuz görüş bildirmiştir. Din görevlilerinin görevlerini yerine getirmesinde belki de en çok görünen ve dikkat çeken ses ve kıraat konusu, çok az sayıda katılımcı tarafından eleştirilmiştir (K-4, K-7, K-36). Bu durum insanların iletişim, samimiyet, dini ve sosyal faaliyetler gibi konulara ses ve kıraatten daha çok dikkat ettiğini göstermektedir. Ayrıca birkaç katılımcı da sesin yetenekle ilgili olduğunu ifade etmiştir. Kıraatin ise belli düzeyde Kur'an eğitimi almış, Kur'an Kursu'nda okumuş kişilerin farkında olabileceği bir ayrıntı olduğu katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Merkezi sistemle ilgili olumsuz görüş bildiren katılımcılar da bulunmaktadır (K-13, K-32). Bu katılımcılar camide görevli müezzin

²⁸ Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Etme Gücü*, 186.

²⁹ Demir, *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Değerlendirilmesi (Altınyayla Örneği)*, 114.

ve imam olmasına rağmen merkezi sistemden ezanın okunmasını eleştirmektedirler. Bu eleştirilere göre, bazı din görevlileri ezanın merkezi sistem tarafından okunmasını suiistimal etmekte ve göreve gelmemektedir.

Son olarak bazı katılımcıların namazın kıldırılışı ile ilgili şikayetleri bulunmaktadır. Din görevlisinin en temel görevi olan namaz kıldırma ve Kur'an okuma ile ilgili eksik veya yanlışlarının olması din görevlisinin rol model olmasını engeller mahiyettedir. Özellikle bu eleştirileri, bu konuda bilgisi olan ve din eğitimi temeli iyi olan katılımcıların yaptıkları görülmektedir (K-23, K-45, K-7).

1.3.3. Cami Dışındaki Faaliyetlerle İlgili Faktörler

Din görevlilerinden cami dışında beklenen faaliyetlerle ilgili eleştiriler dört başlık altında toplanmıştır. Katılımcıların vurgu yaptığı konular sosyal ilişkiler/iletişimde zayıflık, cami dışı faaliyetlerin yapılmaması, tebliğ yapılmaması ve davetlerde para almaları şeklinde sıralanmıştır.

Tablo 5. Cami Dışındaki Faaliyetlerle İlgili Faktörler

Tema	Kod	f
Cami Dışındaki Faaliyetlerle İlgili Faktörler	Sosyal İlişkiler/İletişimde Zayıflık	24
	Cami Dışı Faaliyetlerin Yapılmaması	20
	Tebliğ Yapılmaması	11
	Davetlerde Para Almaları	4

Katılımcılar din görevlilerinin cami dışında kendilerini toplumdan soyutladığını, hâl hatır sormadıklarını, toplumsal ilişkilerinde zayıf olduklarını ve camide gerçekleştirilen temel görevler dışında cemaatle ve halkla ilişki kurmadıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların en büyük beklentilerinden birinin, din görevlilerinin toplum içerisine karışması olduğu görülmektedir (K-7, K-10, K-14, K-18, K-28, K-13). Ayrıca bazı katılımcılar din görevlilerinden toplumun

sorunlarına çare aramalarını ve farklı etkinlikler yapmalarını beklemektedir (K-18, K-21, K-29).

Şöyle bir şey var. Hoca topluma girmiyor, toplumla cemaatle iç içe olmuyor. Onun için ne oluyor hoca ve cemaat ayrı dallardan geliyor. Mesela hocalar birleştirici olmalı. Burada her türlü imkân var. Gel burada otur iki dakika muhabbet et. Vatandaşın biri soru sorar belki, cevapla. Toparlayıcı ol. Bilgilendir. Yok. Dediğim gibi burada ben isterim ki, bu caminin cemaatine hocalarım şurada oturup iki muhabbet etsin. En çok aradığım şey bu benim hocalardan. En büyük eksiklik hocaların cemaatle iç içe olmaması. (K-14)

Din görevlilerinin cami cemaati tarafından değerlendirildiği bir çalışmada da katılımcılara göre din görevlileri, sosyal ilişkilerde yetersiz olarak değerlendirilmişlerdir.³⁰ Yine başka bir çalışmada cami cemaatine göre din görevlileri, gençler ve yetişkinlerle iletişim konusunda kısmen yeterli görülmüştür.³¹ Bir başka çalışmada da cami cemaatine göre din görevlilerindeki en büyük eksiklik sosyal ilişkilerde zayıf olmalarıdır.³² Yılğın tarafından yapılan saha çalışmasında da din görevlerinin insani ilişkilerde yetersiz olduğu katılımcıların çoğunluğu tarafından dile getirilmiştir.³³ Bir başka çalışmada da cami cemaatinin çoğu, din görevlilerinin halkın içine karışmadığı ile ilgili şikayetlerde bulunmuşlardır.³⁴ Demir'in doktora tez çalışmasında ise

³⁰ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 175.

³¹ İsmail Sağlam, "Cami Cemaatine Göre Fransa'daki Türk Din Görevlilerinin İletişim Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21, (2011), 140.

³² Abdülkadir Çekin, "Mesleki Yeterlilik ve Beklenti Yönüyle Din Görevlisi Cemaat İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 47/1 (2011), 105.

³³ Yılğın, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, 65.

³⁴ Demir, *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Değerlendirilmesi (Altınyayla Örneği)*, 114.

din görevlilerin, cami cemaatinin çoğuna göre iletişim konusunda yeterli olduğu tespit edilmiştir.³⁵

Din görevlilerinin cenaze, mevlit, düğün gibi merasimlerden para almaları da toplum tarafından eleştirilen bir başka husustur (K-2, K-17). Genel olarak din görevlileri yaptıklarına karşılık bir bedel istememektedir ancak insanlar bunu bir adet haline getirmişlerdir. Fakat katılımcıların ifadelerine bakılınca bu paralara tamah eden ve bu paraların peşinde koşan din görevlilerinin olduğu görülmektedir. Bu da din görevlisinin toplumdaki saygınlığına zarar vererek rol model olamamasına sebep olmaktadır. Yapılan bir başka çalışmada da cami cemaatinin çoğu, din görevlilerinin bu merasimlerden para almamaları gerektiğini belirtmiştir.³⁶ Yine Samsun'da yapılan bir saha çalışmasında da katılımcı cemaatin çoğu, din görevlilerinin bu hizmetler karşılığında para almalarının uygun olmadığını belirtmiştir.³⁷

Din görevlilerinden cami dışına çıkıp farklı ortamlarda, farklı insanlarla diyalog kurmaları ve tebliğ yapmaları istenmektedir. Bu konuda din görevlilerinin çok zayıf olduklarını belirten katılımcılar, onların insanları camiye çekmek gibi bir dertlerinin olmadığını söylemektedirler (K-33, K-45, K-7, K-36, K-39, K-6).

1.3.4. Kurumsal Faktörler

Din görevlilerinin rol model olamamasında etkili olan dördüncü tema kurumsal faktörlerdir. Bu temanın altında konumlanan kodlar Diyanet'in adalet, liyakat ve kurumsal işleyişi ile ilgili hususlar, din görevlisi yetiştirme politikalarındaki yanlışlar, din görevlilerinin

³⁵ Demir, *Yetişkin Din Eğitiminde İletişim*, 288.

³⁶ Uygun, *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, 55.

³⁷ Ozan, *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*, 70.

kamusal ve kurumsal aidiyetlerinden dolayı özgürce konuşamaması, hutbelerdeki ve fetvalardaki sorunlardır.

Tablo 6. Kurumsal Faktörler

Tema	Kod	f
Kurumsal Faktörler	Diyane't'in Adalet, Liyakat ve Kurumsal İşleyişi ile İlgili Hususlar	24
	Din Görevlisi Yetiştirme Politikalarındaki Yanlıklar	7
	Din Görevlilerinin Kamusal ve Kurumsal Aidiyetinden Dolayı Özgürce Konuşamaması	7
	Fetvalardaki Sorunlar	5
	Hutbelerle İlgili Sorunlar	3

Kurumsal faktörler temasında, 24 katılımcı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal işleyişi, denetim, adalet ve liyakatle ilgili sorunlarından bahsetmişlerdir. Diyanet ile ilgili bu olumsuzlukların din görevlilerine bakışı etkilediğini ve bu sebeple rol model olmalarına da ket vurduğunu belirtmişlerdir (K-7, K-10, K-23, K-35, K-24, K-29, K-32, K-31, K-42, K-45). Demir tarafından hazırlanan saha çalışmasında da cami cemaati, Diyanet ile ilgili benzer eksikliklerden bahsetmişlerdir.³⁸

7 katılımcı da din görevlilerinin yetiştirilmesiyle ilgili yanıtların yapıldığını ve atamalarıyla ilgili de sorunların olduğunu ifade etmiştir.

Eğitim, eğitim, eğitim. Eğitimleri yok. Yetersiz mi diyeyim. Yetiştirilme tarzları yanlış. Yeni bir yetiştirilme tarzı getirilmeli. Nasıl olur bilmiyorum ama hocalar atanmadan önce bir eğitimden geçirilmeli. Mesela haseki diyoruz ya, eğitim

³⁸ Demir, *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Değerlendirilmesi (Altınyayla Örneği)*, 114.

merkezlerinde eğitimden geçirilmeli. Mesela kaymakamlar atanmadan önce yurtdışında ve yurt içinde farklı görevlerde 2 yıl geziyorlar, sonra atanıyorlar. İmamlar da tamam, memurluğa girsinler maaşlarını alsınlar, bugünkü yöntemimiz nedir? İmam sınavı kazanıyor gir bu camide görevlisin. Bir şey bilmiyor ki ama imamı atadığımız zaman gelsin burada büyük camide imamların yanında staj yapsın. Olması gerekmez mi sizce? 6 ay 1 sene stajla yetiştirilmesi lazım. Olsa çok iyi olur. (K-30)

Bence en önemlisi din görevlisi olacak insanları sadece bir üniversite puanı ile almamız gerek. Çünkü bu gerçekten toplumu gerçekten yönlendirebilecek insanlar lazım bize, yani peşine takabilecek, analiz gücüne sahip insanlar lazım. Bu da bence basit bir ÖSYM sınavı ile olacak iş değil. Bu kişilerin daha teferruatlı, daha derin seçilmesi lazım. Çünkü ben hiçbir şey kazanamayınca gideyim ilahiyat okuyayım diyor. Böyle birinin ben gerçekten insana fayda sağlayacağına ihtimal dahi vermiyorum. Bu yüzden din görevlilerinin seçimi daha başka yolla yapılmalı. Daha başka metotlar burada devreye girmeli. Çünkü yani bu iş ne kadar matematik fizik veya bunu çözdüğüne bağlı olacak bir şey değil. Gerçekten bir din görevlisinin analiz gücü, yorum gücü, bilgisi çok iyi seviyede olmalı. (K-46)

Katılımcılardan 7 kişi de devletin mevcut rejimi³⁹ ile ilgili sorunların olduğunu, din görevlilerinin her konuyu rahatça konuşamadıklarını ve bu durumun da din görevlilerini kısıtladığını belirtmişlerdir. Katılımcıların ifadeleri din görevlilerinin özgürce

³⁹ Katılımcı burada özellikle laiklik ilkesinden dolayı din görevlilerinin rahat hareket edemediklerini ifade etmiştir.

konuşamadıklarını ve çekinmeden rahatça her konuyu konuşmaları gerektiği beklentisine işaret etmektedir.

Diyanet'in biraz şeyi var burada. Hocaları sıkıyor mu böyle yani. Hocalar pek istediği gibi adım atamıyorlar yani. İsteddiği şeyleri gösteremiyorlar. Biraz daha faydalı olma konusunda çaba gösteremiyorlar. Çünkü eli kolu bağlı, karşı taraf ne diyorsa, yani Diyanet'in emirleri doğrultusunda. Onun dışına çıkamıyorlar. Dolayısıyla böyle oluyor. (K-9)

İmamlar doğru konuşamıyor, bu ülkede yasak. Hocalar, anayasasını (yani Kur'an'ı) direk konuşsun. Şüphe var demek ki. Hocaların etkisi yok. Hocalar da korkuyorlar. Doğruyu konuşamıyorlar. Onlara da suç bulamıyorum. (K-29)

Bazı katılımcılar da din görevlilerinin uzun yıllar aynı camide görev yapmasının yanlış olduğunu belirtmişlerdir. 2011 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği'ne giren, ancak din görevlilerinin tepkisinden dolayı önce askıya alınan ve sonra tamamen yürürlükten kaldırılan rotasyon uygulaması,⁴⁰ din görevlileri ve cami cemaati açısından faydalı olacak bir uygulama gibi gözükmektedir. Çünkü bir din görevlisi her ne kadar başarılı ve etkili olsa da belli bir zamandan sonra samimiyet derecesinin artması, yapılacak hizmetlerin ve faaliyetlerin tamamlanması nedeniyle monotonlaşma riskiyle karşı karşıya kalması olasıdır.

Katılımcıların bazıları da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve din görevlilerinin fetvalarını eleştirmektedir. Din görevlilerinin birbirine zıt veya birbirinden farklı fetvalar vermesi, insanların kafasında soru

⁴⁰ Memur-Sen, "Diyanet'te Rotasyon İptal" (Erişim 15.06.2023).

işaretleri oluşturmaktadır. Katılımcıların bazılarının dinin, Diyanet'in tekelinde olan bir şey olmadığını belirtmesi de dikkat çekicidir. Katılımcıların ifadelerine göre din görevlilerinin rol model olamamaları, insanları farklı dini kaynaklardan beslenmeye yönlendirmiştir. Ayrıca Diyanet'in siyasi olarak fetvalar verdiğini söyleyen katılımcılar da bulunmaktadır (K-10, K-32, K-7, K-38, K-39).

Birkaç katılımcı da hutbelerin siyasi malzeme olarak kullanılmasından ("Allah fiyatları belirler." hadisinin ekonomik sıkıntılarının olduğu bir dönemde hutbeye konu olması, kira zamlarının %25 ile sınırlandırma kararının alındığı haftaki hutbede evlerini kiraya vereceklere yönelik insafli olma tavsiyesi vs.), içerik olarak etkileyici olmadığından ve merkezi olmasından yakınmaktadır. Esasında hutbeler, tarihsel sürece bakılınca siyasetle ilişkisini başlangıçtan beri devam ettirmiştir.⁴¹ Ancak günümüzdeki mevcut yönetimler açısından bakıldığında bu durumun bazı insanları huzursuz ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan merkezi hutbenin ülke genelinde aynı etkiyi sağlamasını beklemek de kimi katılımcılara göre makul bir beklenti olarak görülmemiştir.

Genel olarak katılımcı ifadeleri incelendiğinde Cuma hutbelerinin merkezi olmasında çeşitli sıkıntılar çıkabileceği görüşü hakimdir. Yerel problemlerin göz ardı edildiğine dair genel bir kanı vardır. Bu bağlamda Diyanet'in din görevlilerini Cuma hutbelerinde inisiyatif almaya teşvik etmesi beklenmektedir. Ayrıca din görevlilerinin de bu inisiyatifi merkezi hutbelere rağmen gerektiğinde kendisinin alması talep edilmektedir. Çanakçı'nın çalışmasında da

⁴¹ Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 12.

katılımcıların çoğu tarafından hutbeler eleştirilmiştir.⁴² Yine Yılgin tarafından yapılan çalışmaya göre cami cemaatinin çoğuna göre hutbelerde ara sıra da olsa siyaset yapıldığı ifade edilmiştir.⁴³ Benzer eleştiriler Samsun'da yapılan başka bir saha çalışmasında da dile getirilmiştir.⁴⁴ Gümüş tarafından hazırlanan çalışmada da Diyanet'in siyasi bir tavrının olduğu eleştirileri yer almıştır.⁴⁵

Sonuç ve Öneriler

Cami cemaatinin bakış açısıyla din görevlilerinin rol modelliğini Samsun ili özelinde inceleyen bu araştırma sonucunda, din görevlileriyle ilgili cami cemaatinin en büyük iki beklentisinin "iletişim" ve "söz-davranış uyumu" konularında toplandığı görülmüştür. İnsanlar, din görevlilerinin mesleğiyle ilgili temel görevlerinden öte sıcak bir iletişimi olan ve anlattıklarını yaşayan bir din görevlisinin rol model olabileceğini düşünmektedirler.

Cami cemaatine göre din görevlilerinin rol modeli ile ilgili tespit edilen genel bulguları ve bu bulgularla ilgili önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- Cami cemaatinin çoğu, din görevlilerinden öğrendiği olumlu davranışları yaşantısına aktarmakta güçlük çekmektedir. Bunun altında yatan faktörler bireylerin dini alt yapılarının iyi olması ve kendilerini din görevlilerinden daha bilgili görmeleri, din görevlilerinin genelde tekrara düşmesi ve aynı

⁴² Çanakcı, "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği", 267.

⁴³ Yılgin, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, 63.

⁴⁴ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 163.

⁴⁵ Gümüş, *Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları*, 77.

kalıplarla hitap etmesi, insanların sözlerden çok somut yaşantı örneklerinden etkilenmesi ve motivasyon eksikliğidir.

Öneri: Din görevlileri vaaz etmelerinin yanında, her ay müftülükler tarafından belirlenen konu ile ilgili toplum içine karışarak uygulamalarda bulunabilir. Örneğin yardımlaşma ve sadaka konusunun işleneceği ayda, din görevlisi, cemaatiyle birlikte ihtiyaç sahiplerine ulaşip vaazlarda anlatılan dini nasihatleri uygulamış olur. Ayrıca insanların beklentisi olan yaşantıyı da gerçekleştirmiş olarak teşvik ve rol model olma noktasında faydalı olabilir.

- 2- Araştırmaya katılan 46 kişinin 10'u, geçmişte veya şu anda bir din görevlisini rol model almıştır. Rol model alınan din görevlisinin en önemli özelliği iletişim becerileri konusunda etkileyici olmasıdır. İkinci sırada ise kişilik ve karakter özellikleri gelmektedir.

Öneri: Din görevlisi yetiştiren kurumlarda ve hizmet içi eğitimlerde, iletişim becerileri üzerine teorik ve pratik derslerin etkin bir şekilde yürütülmesi gerekmektedir. Ayrıca dini/manevi yönü olan bu mesleğin, İmam Hatip Ortaokullarından başlayarak ve öğretmenlerin rehberlik hizmetleriyle desteklenerek ilgili, yetenekli ve istekli kişiler tarafından tercih edilmesi sağlanmalıdır.

- 3- Din görevlilerinin rol model olamamasında etkili olan faktörlerin ilk üçünün, sayısal açıdan ve önem sırasına göre memuriyet zihniyeti, söz-davranış uyumsuzluğu, bilgi-donanım eksikliği olduğu görülmüştür. Katılımcılar tarafından, sıradan bir memurluk olmadığı vurgulanan din görevliliğini icra edenlerin sözleri ve davranışları arasında bir uyumun olması gerektiği, toplumdan daha bilgili ve

donanımlı olmaları gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca bu çalışma şehir merkezlerindeki büyük camilerde yapıldığından bu camilerde görev yapan din görevlilerinin daha bilgili ve donanımlı olması beklenir. İlaveten din görevlileri şehir merkezinin imkanlarından faydalanarak kendilerini geliştirme imkanına sahiptirler. Ancak katılımcıların bilgi ve donanım konusunda din görevlilerinden genel olarak memnun olmadıkları ve katılımcılara göre din görevlilerinin bu konuda halkın gerisinde veya halkla eşit konumda oldukları saptanmıştır.

Öneri: DİB, personelinin çalışma yönetmeliği ile ilgili düzenlemeler yapabilir. DİB, personelinin belirli periyotlarla değerlendirilerek eksik kaldığı konularda gerekli eğitim imkanını sağlamalıdır. Ayrıca personelinin bilgi ve donanım konusunda gelişimi için hizmet içi eğitimleri nitelik ve nicelik bakımından artırılabilir. Ek olarak din görevlilerine lisans ve lisansüstü eğitim, mesleki gelişim için kurs ve seminerler noktasında teşvik ve gerekli imkanlar sağlanmalıdır.

- 4- Din görevlilerinin rol model olamamasının önündeki engellerden birisi de kurumsal anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Kurumun işleyişindeki sorunlar, adalet ve liyakate uymayan karar ve uygulamalar, yeterince denetimin olmaması, din görevlisi yetiştirme politikalarındaki yanlışlar, fetvalar ve hutbeler ile ilgili sorunların din görevlilerine olan bakışı olumsuz etkilediği ve bu sebeple din görevlilerinin rol model olamadıkları saptanmıştır.

Öneri: Diyanet İşleri Başkanlığı, kurumla ilgili bazı olumsuz algıların yıkılması adına ve bazı sorunların düzeltilmesi için gerekli çalışmaları şeffaf bir şekilde yürütmeli ve genel şikayetleri değerlendirmelidir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun verdiği fetvalarla ilgili insanları tatmin edebilmek için kitle iletişim araçları ve cami kürsüleri etkin kullanılmalıdır.

- 5- İlk yetişkinlik dönemindeki katılımcılarla yapılan görüşmelerden çıkarılabilecek bir sonuç ise genel anlamda din görevlileriyle genç cami cemaati arasında etkin bir iletişiminin olmadığıdır. Genç katılımcılar hem din görevlisinin kendi yaşlarına göre davranabilmelerini, hem donanımlı ve genel kültürlü olmalarını ve camilerin de gençleri çekecek fiziki şartlara sahip olmasını beklemektedirler. Tüm yaş gruplarındaki katılımcıların, gençlere ve çocuklara din görevlilerinin özel ilgi göstermeleri beklentisi bulunmaktadır.

Öneri: Özellikle çocuklarla ve gençlerle, din görevlilerinin iletişim kurabilmesi adına yeni din görevlisi alımlarında “ilahiyat mezunu olmak” ve “pedagojik formasyona sahip olmak” şartları getirilmelidir.

- 6- Katılımcıların, din görevlilerinin asli sorumlulukları olan namaz kıldırma, ezan okuma, Kur'an okuma gibi temel hususlardan çok iletişim, yaşantı, samimiyet, olumlu kişilik özellikleri konularına vurgu yapmaları, çalışmanın en dikkat çekici ve en önemli bulgusudur.

Öneri: Din görevlisi yetiştiren kurumlar olarak İHL, İHO ve İlahiyat fakültelerinde mesleki eğitime pratik anlamda da ağırlık verilmelidir.

Araştırmanın temel problemi çerçevesinde, cami cemaatinin din görevlisini dini ve ahlaki bir rol model olarak nasıl algıladığı üzerine yoğunlaşmıştır. Elde edilen verilere bakıldığında cami cemaatinin din görevlilerini rol model almadığı ve din görevlilerinin rol model olamadığı sonucu saptanmıştır. Bu sonuç doğrultusunda din görevlilerinin rol model olamamasındaki sebepler, katılımcılar gözünden özetle, din görevlilerinin memuriyet zihniyetinde olmaları, sözleri ve davranışları arasında uyumsuzluğun olması, iletişim konusunda ve insanlarla ilişkilerinde zayıf olmaları, kişilik ve karakter özelliklerinin beğenilmemesi şeklindedir.

İslam din eğitiminin ilk ve kadim geleneğinin yansıtıcısı eğitim kurumları olarak camiler, salt ibadet mekânı olarak kullanılmamış, eğitim de dahil olmak üzere birçok toplumsal fonksiyonun icra edildiği yerler olarak önemini korumuştur. Ancak bugün camiler, katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere irşat hizmetlerinin temeli olan vaaz ve hutbe ile sınırlandırılmış gözükmektedir. Katılımcılar tarafından camilerin irşat, ibadet ve eğitim hizmetleri fonksiyonlarının tekrar işlevsel hale getirilmesi beklenmektedir. Bunu başarabilecek olan ve bu sorumluluğu üstlenen de DİB ve onun görevlendirdiği, dini ve ahlaki rol model olması beklenen din görevlileridir.

EK-1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

KOD	YAŞ	EĞİTİM	MESLEK	İLÇE
K-1	56	İlkokul	Emekli (Fırıncı)	Ayvacık
K-2	35	Lisans	Memur	Ayvacık
K-3	77	İlkokul	Emekli	Ayvacık
K-4	50	İlkokul	Muhtar	Salıpazarı
K-5	61	Lise	Emekli (ama)	Salıpazarı
K-6	23	Lise	Öğrenci (Üni.)	Terme
K-7	40	Lise	Sporcu	Terme

K-8	22	Lise	Berber	Terme
K-9	65	Ortaokul	Emekli	Tekkeköy
K-10	53	Ortaokul	Esnaf	Tekkeköy
K-11	22	Lise	Öğrenci (Üni.)	Canik
K-12	19	Lise	Öğrenci	Canik
K-13	52	Lisans	Öğretmen	İlkadım
K-14	47	Ortaokul	Müteahhit	Ondokuzmayıs
K-15	49	Lise	Memur	Bafra
K-16	58	Lisans	Emekli Memur	Bafra
K-17	46	Lise	Muhtar	Bafra
K-18	58	Lisans	Öğretmen	Bafra
K-19	50	İlkokul	Esnaf (Pazarcı)	Alaçam
K-20	43	Lise	Memur	Alaçam
K-21	35	İlkokul	Esnaf (Oto)	Yakakent
K-22	27	Lise	Esnaf	Yakakent
K-23	56	Ön Lisans	Emekli Memur	Asarcık
K-24	20	Lise	Öğrenci (Üni)	Kavak
K-25	21	Lise	Öğrenci (Üni.)	Kavak
K-26	19	Lise	Öğrenci	Kavak
K-27	51	Lise	Emekli	İlkadım
K-28	70	Yüksekokul	Emekli Öğretmen	İlkadım
K-29	70	İlkokul	Emekli	İlkadım
K-30	53	Lisans	Yazı İşleri Müdürü	İlkadım
K-31	72	Lisans	Emekli Müfettiş	Atakum
K-32	75	İlkokul	Emekli	Atakum
K-33	73	Ortaokul	Emekli Polis	İlkadım
K-34	71	İlkokul	Emekli	Havza
K-35	30	Yüksek Lisans	Öğretmen	Vezirköprü
K-36	56	Lise	Esnaf	Vezirköprü
K-37	38	Lisans	Polis	İlkadım
K-38	33	Lisans	Zabit Katibi	İlkadım
K-39	34	Yüksek Lisans	Savcı	İlkadım
K-40	60	Lise	Emekli	Atakum
K-41	60	İlkokul	Emekli	Atakum
K-42	42	Ortaokul	Çoban	Ladik
K-43	70	Lisans	Emekli (Esnaf)	İlkadım
K-44	43	Lise	Memur	İlkadım
K-45	69	Lisans	Emekli Memur	İlkadım
K-46	25	Lisans	Mühendis	Çarşamba

Kaynakça

- Buyrukçu**, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Etme Gücü*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Creswell**, John. *Eğitim Araştırmaları*. İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi, 2019.
- Creswell**, John. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çanakcı**, Ahmet Ali. "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 253-282.
- Çapcıoğlu**, Fatma - **Kalkan Açıköz**, Öznur. "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 203-222. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çekin**, Abdülkadir. "Mesleki Yeterlilik ve Beklenti Yönüyle Din Görevlisi Cemaat İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 47/1 (2011), 89-108.
- Çelebi**, Ahmet. *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.
- Dam**, Hasan. *Yetişkinlerin Din Eğitimi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Demir**, Çağlar. *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Değerlendirilmesi (Altınyayla Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Demir, Muhammed Hüseyin. *Yetişkin Din Eğitiminde İletişim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965). Erişim 15 Eylül 2022. [https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20\(6002%20%C3%B6ncesi\).pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20(6002%20%C3%B6ncesi).pdf)

Doğan, Recai. “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 5-51.

Gümüş, Arife (ed.). *Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları*. İstanbul: İlke Yayınları, 2014.

Gürbüz, Suat - **Şahin**, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Kur’ân Yolu. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Kümbetoğlu, Belkıs. *Niteliksel Araştırmalarda Analiz*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2021.

Memur-Sen. “Diyamet’te Rotasyon İptal”. Erişim 15.06.2023. <https://www.memursen.org.tr/diyanette-rotasyon-iptal>.

Ozan, Ömer. *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)* Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Sağlam, İsmail. “Cami Cemaatine Göre Fransa’daki Türk Din Görevlilerinin İletişim Yeterlikleri”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 121-145.

Uygun, Hamdi. *Halktaki Din Adamı İmaji ve Din Görevlilerinden Beklentileri.* Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Yılğın, Mehmet. *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri.* Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-4 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Eman Hadisi: Hadis Tekniği ve Ehl-i Re'ý Bağlamında Hanefî Fıkhı Açısından Bir Analiz

*Hadīth of Emān: An Analysis from the Perspective of Hanafī Fiqh in
the Context of Hadīth Technique and Ahl al-Ra'ý*

Muhammed Mustafa Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü,

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis, Samsun/Türkiye.

Ph.D. Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Education,
Department of Basic Islamic Studies, Hadith, Samsun/Türkiye.

muhammed_yilmaz2897@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9234-0525

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article **Geliş**

Tarihi | Date Received: 30 Eylül | September 2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Yılmaz, Muhammed Mustafa. "Eman Hadisi: Hadis Tekniği ve
Ehl-i Rey Bağlamında Hanefî Fıkhı Açısından Bir Analiz". *İdrak Dini
Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 169-209.

Telif | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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

Eman Hadisi: Hadis Tekniği ve Ehl-i Re'y Bağlamında Hanefi Fıkhı Açıısından Bir Analiz*

Öz

Bu makale eman konusunda delil olarak zikredilen "...Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı bir el gibidir, onlardan en sıradan biri onlar adına eman verebilir..." hadisi temelinde yapılmış bir çalışmadır. Makalede eman hadisi hadis tekniği ve fıkhî bağlamında olmak üzere iki bölümde incelenmeye çalışılmıştır. Hadis tekniği açısından eman hadisinin tahrici yapılmış, sahabî ravileri, rivayet lafız farklılıkları tespit edilmiş, tahricle ortaya çıkan isnadlar tablolarla gösterilmiştir. İsnadlarda bulunan râviler hakkında hadis ulemâsının yargıları araştırılmış ve cerhe konu olan râviler ile cerh konuları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fıkhî açıdan ise ehl-i rey ön plana çıkartılarak eman hadisi incelenmiştir. Ehl-i rey ortaya çıktığı ortam nedeniyle akla daha fazla yer vermiş, meseleleri akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmeye çalışmıştır. Bu anlayışı ise fıkhî mezhepler içerisinde daha çok Hanefiler uygulamıştır. Bu sebeple makalede eman hadisi fıkhî mezheplere göre mukayeseli bir şekilde incelenmek yerine ehl-i rey bağlamında Hanefi mezhebinde özelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Makalede eman konusunda delil olarak zikredilen hadisin sıhhati nedir ve ehl-i rey bağlamında Hanefiler bu konuda hangi açılardan akli kullanmıştır sorularına cevap aranacaktır. Böylelikle Hanefiler eman konusunu emanın dayandığı gerekçe (emanın maslahatı), emanı kimler verebilir, gayri müslime verilen eman kimleri kapsar ve emanın bozulması gibi konularda işlemeye çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Eman, Hadis, Ehl-i Rey, Hanefiler, Maslahat.

* Bu makale, yazarın 2022 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "Devletler Hukuku İle İlgili Hadislerin İslam Hukukuna Yansıması (Hanefi Literatürü Özelinde" başlıklı master tezinden üretilmiştir.

Hadith of Emān: An Analysis from the Perspective of Hanafī Fiqh in the Context of Hadith Technique and Ahl al-Ra'y*

Abstract

This article is a study based on the hadith "...Muslims are like a hand against those other than themselves, the most ordinary one of them can give eman on their behalf...", which is mentioned as evidence about eman. In the article, it has been tried to examine the hadith of eman in two sections, in the context of hadith technique and fiqh. In terms of hadith technique, the hadith of eman has been analyzed, the narrators of the companions, the verbal differences of the narration have been identified, and the attributions that arise from the falsification are shown with tables. The judgments of the hadith scholars about the narrators in the isnads were researched and the narrators who were the subject of cerh and the topics of cerh were tried to be determined. From a fiqh perspective, the hadith of eman was examined by bringing the ahl al-ray to the fore. Ahl al-ray gave more space to the mind because of the environment in which she appeared, and tried to evaluate problems by passing them through a mental filter. Among the fiqh sects, this understanding was mostly implemented by Hanafis. For this reason, in the article, instead of examining the hadith of eman in a comparative way according to fiqh sects, an attempt has been made to address it specifically in the Hanafi sect in the context of ahl al-ray. In the article, answers will be sought to the questions of what is the authenticity of the hadith mentioned as evidence on the subject of eman and in what ways the Hanafis used reason on this issue in the context of ahl al-ray. Thus, the Hanafis tried to process the subject of eman on issues such as the justification on which eman is based (the task of eman), who can give eman, who covers the eman given to non-Muslims, and the deterioration of eman.

Keywords: Emān, Hadith, Ahl al-ra'y, Hanefis, Maşlaḥa.

* This article is derived from the author's master's thesis titled "The Reflection of Hadiths Related to the Law of States on Islamic Law (Specific to the Hanafi Literature)" completed in 2022 at Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences.

Giriş

Eman; e-m-n kökünden türemiş, güvenmek, korkudan emin olmak anlamına gelen bir kelimedir.¹ İstîlâhi olarak; can, mal, ırz ve din güvenliği açısından düşmana/düşman topluluğuna verilen dokunulmazlık güvencesidir.² Bu dokunulmazlık geçmiş topluluklarda verildiği gibi İslam toplumunda da verilmiştir. Mesela Yunan ve Roma toplumlarında eman kelimesine benzer lafızlarla güvenlik anlaşmaları yapılmıştır.³ Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu Câhiliye Araplarında da benzer durum görülmektedir. Onlar kabileler arası ve ticarî/sosyal ilişkilerinde bu hususu gerçekleştirmeye çalışmışlardır.⁴ Bu sebeple Câhiliye Arapları kabileler arası meydana gelen savaşlar neticesinde kendilerine sığınanlara ve ticaret yapmak üzere kendi bölgelerine gelenlere eman vermekteydiler.⁵ Onların bu uygulaması “civâr” kelimesiyle ifade edilmiştir.⁶ İslam dininde de kendine yer bulan eman müessesesi Kur’ân-ı Kerim’de “*Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse (استجارك) Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al...*”⁷ âyetiyle düzenlenmiştir. Ayette “civâr” kelimesiyle ifade edilen eman

¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 13/21; İbrâhim Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît* (Mecme'u Lugatî'l-Arabiyye-Mektebetü'ş-Şurûk ed-Düveliyye, 2004), 28.

² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 119.

³ Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukuku* (Uluslararası İlişkiler) (Ankara: Fecir Yayınları, 2020), 248.

⁴ Nebi Bozkurt, “Eman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/75.

⁵ Bozkurt, “Eman”, 11/75.

⁶ Ahmet Önkâl, “Civâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/34-35.

⁷ *Kur’ân-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), et-Tevbe, 9/6.

uygulaması, Müslümanlara sığınma talebinde bulunan müşriklerle gerçekleştirilen bir anlaşma/akit şeklinde olabileceği gibi,⁸ Müslümanlar tarafından tek taraflı olarak verilen bir güvence/taahhüt şeklinde de yapılabilmektedir.⁹ Eman veren kişiye “müemmin”, eman verilene ise “müste'men” denilir.

Eman anlaşması sayesinde gayri müslim birisi (harbî) İslam devletine güvenli bir şekilde girebilecek, gerek barınma gerek çalışma vb. gibi gereksinimleri yerine getirebilecektir. Gayri müslime bu eman İslam devleti tarafından verebildiği gibi İslam devletinin vatandaşları olan Müslümanlar tarafından da verilebilir. Nitekim bu çalışmada incelenecek eman hadisinde Allah Rasûlü “...Onlardan (Müslümanlardan) en sıradan biri onlar adına eman verebilir...”¹⁰ diyerek bu hususu vurgulamıştır.

Eman konusunda yapılmış birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalara, Ahmet Özdemir'in “Uluslararası İlişkiler Alanında İslam Hukukunun Temel İlkeleri-Eman Akdi Üzerinden Bir Değerlendirme” adlı makalesi¹¹; es-Seyyid Mehrân'ın “İmam Serahsî'nin *Şerhu Siyeri'l-Kebir* Eserinde Eman Fıkhı Hakkındaki

⁸ Emanın akit olması yönünü vurgulayan tanımlar şöyledir: “...Dârulislam'a girmek veya İslam ordusuna teslim olmak isteyen gayri müslime can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt veya akitir.”, Bk. Bozkurt, “Eman”, 11/75.“...müracata binaen bunu onaylamak biçiminde seyreden bir akit niteliği de kazanabilir.”, Bk. Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 243. Ayrıca bk. Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye ve Istilâhât'ı Fıkhıyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 3/422.

⁹ Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 243.

¹⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Şam: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Cihâd”, 107 (No. 2751).

¹¹ Ahmet Özdemir, “Uluslararası İlişkiler Alanında İslam Hukukunun Temel İlkeleri - Eman Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, (01 Ocak 2013), 893-904.

Fikirleri” isimli tebliği¹² ile Büşra Boztepe Kaya’nın “İslam Öncesi Arap Toplumunda Eman Uygulamaları” adlı bildirisi¹³ örnek verilebilir. Ancak ilgili çalışmalar eman hadisi bağlamından ziyade eman konusu etrafında yapılmıştır. Bu çalışma ise eman hadisi bağlamında yapılmış ve eman konusunu furû’ kaynaklardan açıklayan bir çalışmadır.

Makalede ilgili hadis temelinde eman konusunda ortaya konulan aklî çıkarımlar bulunacak, bu amaçla ehl-i rey ön planda tutularak Hanefîlerin eman konusunda hangi açılardan aklî çıkarımlarda bulunduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Çünkü ehl-i rey denildiği zaman akla ilk gelen Hanefî mezhebi olacaktır. Her ne kadar bu anlayışın temeli Allah Rasûlü’nün (s.a.s) zamanına kadar uzansa da sistematik olarak bu anlayış Kûfe’de kurulmuştur. Kûfe şehrinde ise Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652), İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714), Hammâd b. Ebû Süleyman (öl. 120/738) ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) silsilesiyle Hanefî mezhebi oluşmuştur.¹⁴ Bu sebeple eman hadisinin ehl-i rey bağlamında nasıl anlaşıldığı Hanefî mezhebi odaklı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle eman hadisinin tahrîci, rical tenkidi, rical şeması, lafız farklılıkları ve sıhhat tespiti yapılacak; ikinci olarak ise ilgili hadis Hanefî fıkıh literatüründe incelenip, Hanefîlerin eman konusuna hangi açılardan ve hangi prensiple yaklaştığı ortaya konulacaktır.

¹² es-Seyyid Mehrân, “Mezâhirü’r-Rakıyî’l-Hadârî fî Fikri’l-İmâm es-Serahsî min Hilâli Şerhihî alâ Kitâbi’s-Siyerî’l-Kebîr li-Fıkhî’l-Emân”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (DİB Yayınları, 2013), 81-97.

¹³ Büşra Boztepe Kaya, “İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum*, ed. Erdem Sami (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 731-744.

¹⁴ Abdulkerîm Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti’s-şerâti’l-İslâmiyye* (Dımaşk-Suriye: Müessesetü’r-risâle, 2011), 133.

1. Eman Hadisinin Hadis Tekniği Açısından Analizi

قال رسول صلى عليه وسلم: "المسلمون تتكافأ دماؤهم يسعى بدمتهم أد هم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم يرد مشدهم على مضعفهم ومتسريهم على قاعدهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده."

Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "Müslümanların kanları birdir. Onlardan en sıradan biri onlar adına eman verebilir. Onlardan en sıradan biri kendileri dışındakilerle akit yapabilir. Onlar kendilerinden başkalarına karşı bir el gibidir. Onların güçlüsü zayıfına, savaşa çıkana, oturanına eman verir. Bir mümin kâfire karşılık ve eman sahibi emanı müddetince öldürülemez."

Bir Müslümanın kâfire veya kâfir topluluğa yönelik gerçekleştireceği emanı düzenleyen hadis (eman hadisi); Abdurrezzak'ın (öl. 201/826) *Musannef*inde¹⁵, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *Müsned*'inde¹⁶, İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*inde¹⁷, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'inde¹⁸, İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen*'inde¹⁹, Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889)

¹⁵ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Pakistan: el-Kütübü'l-İslâmiyye, 1983), 5/226 (No. 9445).

¹⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî* (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 4/17 (No. 2372).

¹⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Lübnan, Riyâd, Medine: Dâru't-Tâc, Mektebetü'r-rüşd, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1989), 5/459 (No. 27968).

¹⁸ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/285 (No.991).

¹⁹ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Diyât", 31 (No. 2683,2685).

*Sünen'*inde²⁰, Nesâî'nin (öl. 303/915) *Sünenü'l-kübrâ*'sında²¹, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (öl. 307/919) *Müsned'*inde²², İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *Sahîh'*inde²³, Taberânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cemü'l-evsat'*ında²⁴, Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Sünenü'l-kübrâ*'sında²⁵ geçmektedir.

Rivayet üç farklı şekilde tespit edilmiştir. İlk olarak yukarıda yer alan kısa şekliyle kaynaklarda yer almaktadır. Rivayetin ikinci şeklinde Hz. Ali'nin kendisine gelen Kays b. 'Ibâd (öl. 80/699) ile Mâlik el-Eşter'e (öl. 37/657), kılıcının kınında bulunan sahifedeki şeyleri okuduğu aktarılmaktadır.²⁶ Üçüncü olarak ise Allah Rasûlü'nün Mekke'nin fethinde insanlara hutbe irad etmesi şekliyle yer almaktadır.²⁷ Makalede ise hadisin birinci hali esas alınıp, bu rivayetin diğer iki rivayetler ile lafız farklılığına değinilecektir.

²⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 107 (No. 2751).

²¹ Ebû Abdurrahmân Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Mârif, 2012), "Kasâme", 6 (No. 6911).

²² Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ el-Mevsilî, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 1/536 (No. 562).

²³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîb-i İbn Balabân* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1993), "Cinâyât", (No. 5996).

²⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/304 (No. 6478).

²⁵ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 8/54 (No. 15913).

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/286 (No. 993); Ebû Dâvûd, "Diyât", 11 (No. 4530); Nesâî, "Kasâme", 6 (No. 6910); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 5/266 (No. 5277); Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvî - Hasan b. Abdu'l Mulim Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), "el-Hudûd ve'd Diyât", (No.3152). Mevsilî, *el-Müsned*, 1/568 (No. 628); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâli el-Bezâr, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l Hikem, 2009), 2/290 (No. 714). Ancak bazı rivayetlerde Hz. Ali tarafından okunan sahife, Hz. Âişe (r. anhâ) annemiz tarafından, Allah Rasûlü'nün kılıcının kınından bulunarak okunmuştur. Bk. Dârekutnî, *Sünenü'd-dârekutnî*, "el-Hudûd ve'd Diyât", (No. 3249); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/55 (No. 15915); Mevsilî, *el-Müsned*, 6/642 (No. 4757).

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/288 (No. 6692); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970), "Zekât", 29 (No. 2280); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15912).

1.1. Eman Hadisindeki Lafız Farklılıkları

Hadisin baş tarafında Müslümanların kanlarının birbirine eşit olması zikredilmiştir. Buradaki Müslümanlar lafzı rivayetlerin bir kısmında “müslimûne”²⁸ olarak bir kısmında ise “mü’minûne”²⁹ olarak ifade edilmiştir. Hadiste geçen eşitlik fiili rivayetlerin bir kısmında “tekâfee”³⁰ olarak mâzi sigayla ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu fiil “tetekâfeu”³¹ şeklinde muzâri sigayla nakledilmiştir.

Hadiste Müslümanların kendileri dışındakilere karşı bir el gibi oldukları zikredilmiştir. Bazı rivayetlerde bu durum “hüm yedün alâ men sivâhum”³² şeklinde Müslümanlar lafzı olmaksızın ifade edilmişken, bazı rivayetlerde “el-Müslimûne yedün alâ men sivâhum”³³ ifadesiyle başında Müslümanlar lafzı zikredilerek

²⁸ (المسلمون) Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/320 (No. 28547); Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

²⁹ (المؤمنون) Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911); İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/285 (No. 991).

³⁰ (تكافأ) Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/285 (No. 991).

³¹ (تتكافأ) Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/320 (No. 28547); Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

³² (وهم يد على من سواهم) Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911); Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/285 (No. 991); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/320 (No. 28547).

³³ (المسلمون يد على من سواهم) İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2684); Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

nakledilmiştir. Aynı şekilde bazı rivayetlerde Müslümanlar lafzı yerine “mü’minûn”³⁴ lafzı da kullanılmıştır.

Rivayetlerin çoğunda Müslümanların yaptığı zimmet akdinin diğer Müslümanlar için de geçerli olması durumu “yes’â bi zimmetihim ednâhum”³⁵ lafzıyla ifade edilmiş, bu durum sadece Abdurrezzak’ın *Musannef*’inde “yes’â” fiili yerine “yen’akidu” fiiliyle aktarılmıştır.³⁶

Bazı rivayetlerde Müslümanların en sıradan olanının bile Müslümanlar adına gayri müslimlerle eman ve zimmet akdi yapabileceği durumu “yucîru aleyhim aksâhum”³⁷ şeklinde, bazı rivayetlerde ise bu durum “yucîru aleyhim evvelehum”³⁸ şeklinde ifade edilmiştir.

Bir kısım rivayetlerde Müslümanların güçlü olanının, zayıf olanına eman vermesi durumu “ve yeruddu aleyhim aksâhum”³⁹ lafzıyla ifade edilmiştir. Yine Müslümanların güçlü olanının zayıf olanına eman vermesi durumu, önceki lafızla bağlantılı olarak savaşa çıkan oturanına, güçlüsü zayıfına eman verir manasına gelen

³⁴(والمؤمنون يد على من سواهم) İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

³⁵(يسعى بذمتهم أد هم) Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911); Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/285 (No. 991); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/320 (No. 28547).

³⁶(وينعقد بذمتهم أد هم) Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

³⁷(ويجبر عليهم أقصاهم) Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913).

³⁸(يجبر عليهم أولهم) İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

³⁹(ويرد عليهم أقصاهم) İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

“yeruddu müşidduhum alâ muz’ıfihim ve müsterîhim alâ ka’dihim”⁴⁰ lafzıyla da ifade edilmiştir.

Rivayetlerin çoğunda bir Müslümanın bir kâfire karşılık, ahit sahibinin de ahdi müddetince öldürülemeyeceği “lâ yuktelu mü’minun bi kâfirin ve lâ zû ahdin bi ahdihî”⁴¹ şeklinde ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu durum ibarenin başında “elâ”⁴² edatı olduğu halde nakledilmiştir.

1.2. Eman Hadisinin Rical Tenkidi

Eman hadisinin Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), Abdullah b. Amr b. el-Âs (öl. 65/684), İbn Abbâs (öl. 68/687), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) olmak üzere beş sahâbî ravisi vardır.

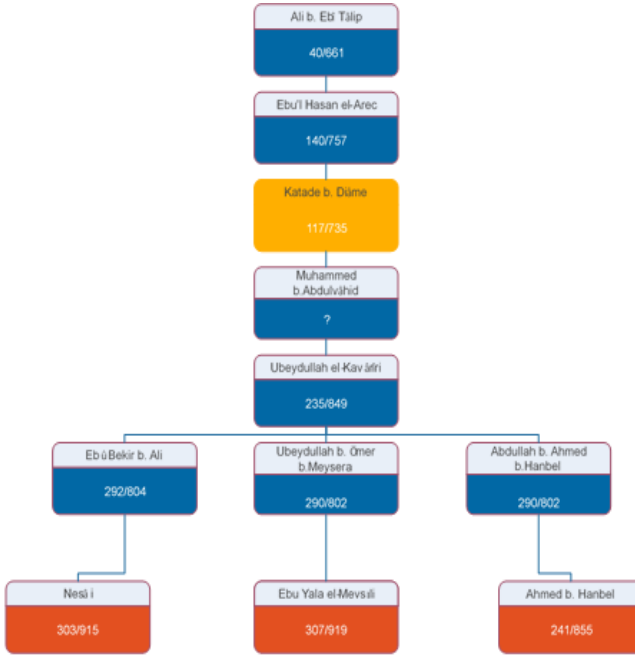
Şekil 1: Ali b. Ebî Tâlib İsnad Şeması⁴³

⁴⁰ (يرد مشدھم علی مضعفھم ومتسريھم علی قاعدھم) Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

⁴¹ (ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده) Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911); İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/54 (No. 15913); Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/226 (No. 9445).

⁴² (ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/285 (No. 991).

⁴³ Tablolarda yer alan medar râviler, ilgili hadisin senetlerinin kendisinde toplandığı ve bu senedlerin kendisinden farklı tariklere ayrıldığı kimselerdir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 74. Oryantalistler bu kavramı “müşterek râvi” kavramı ile ifade etmiştir. Ancak onlar bu kavramı muhaddislerden farklı olarak “hadis uydurmacılığı” anlamında kullanmıştır. Bu kavramı ortaya çıkaran Joseph Schachth (öl. 1969) olmuş, akabinde Albert Juynboll (öl. 2010) ise “kısmî müşterek râvi” kavramı ile Schachth’ı takip etmiştir. Onlar bu durumu isnad esaslı yöntem üzerinden işlemiş ve Müslümanların hadis uydurduğunu isnad üzerinden tespit etmeye çalışmıştır. Bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 86, 184. Bu sistemde Schachth müşterek râviden önceki kısmın, Juynboll ise müşterek râviden sonraki kısmın da uydurma olduğunu belirtmiştir. Bk. Albert Juynboll vd., *İsnad Analiz Yöntemleri*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 14. Ancak



RÂ Vİ

MEDÂR RÂ Vİ

MÜELLİF

ZAYIF RÂ Vİ

Rical âlimleri bu isnad şemasında yer alan Humejd b. Kays el-Ârec (öl. 130/747) hakkında sika⁴⁴; Katâde b. Diâme (öl. 117/735) hakkında sika ve sebt⁴⁵; Amr b. Âmir (öl. 135/752) hakkında sadûk

onların bu yöntemine hem Batı'dan hem de İslam dünyasından eleştiriler gelmiştir. Bk. Juynboll vd., *İsnad Analiz Yöntemleri*, 45; Halit Özkan, "The Common Link and Its Relation to the Madâr", *Islamic Law and Society* 42 (2004), 42-77; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l Hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi* (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 397-436.

⁴⁴ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1952), 8/201.

⁴⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *Takrîbu't-Tehzîb* (Dâru'l-Âsime, ts.), 798.

ancak vehmi vardır⁴⁶; Muhammed b. Abdulvâhid hakkında sika⁴⁷; Ubeydullah b. Amr b. Meysere el-Kavârîri (öl. 235/849) hakkında sika ve sebt⁴⁸; Ahmed b. Ali b. Saîd b. İbrahim (Ebû Bekir b. Ali) (öl. 292/904) hakkında sika ve hâfız⁴⁹ ifadelerini kullanmışlardır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in de sika ve anlayışlı olduğunu nakletmişlerdir.⁵⁰ Netice itibariyle ricâl âlimleri Hz. Ali kanalıyla gelen rivayetin râvilerinin hepsi hakkında olumlu kanaat bildirmişlerdir. Bu durum ilgili tarikin sıhhatini ortaya koymaktadır.

⁴⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 722.

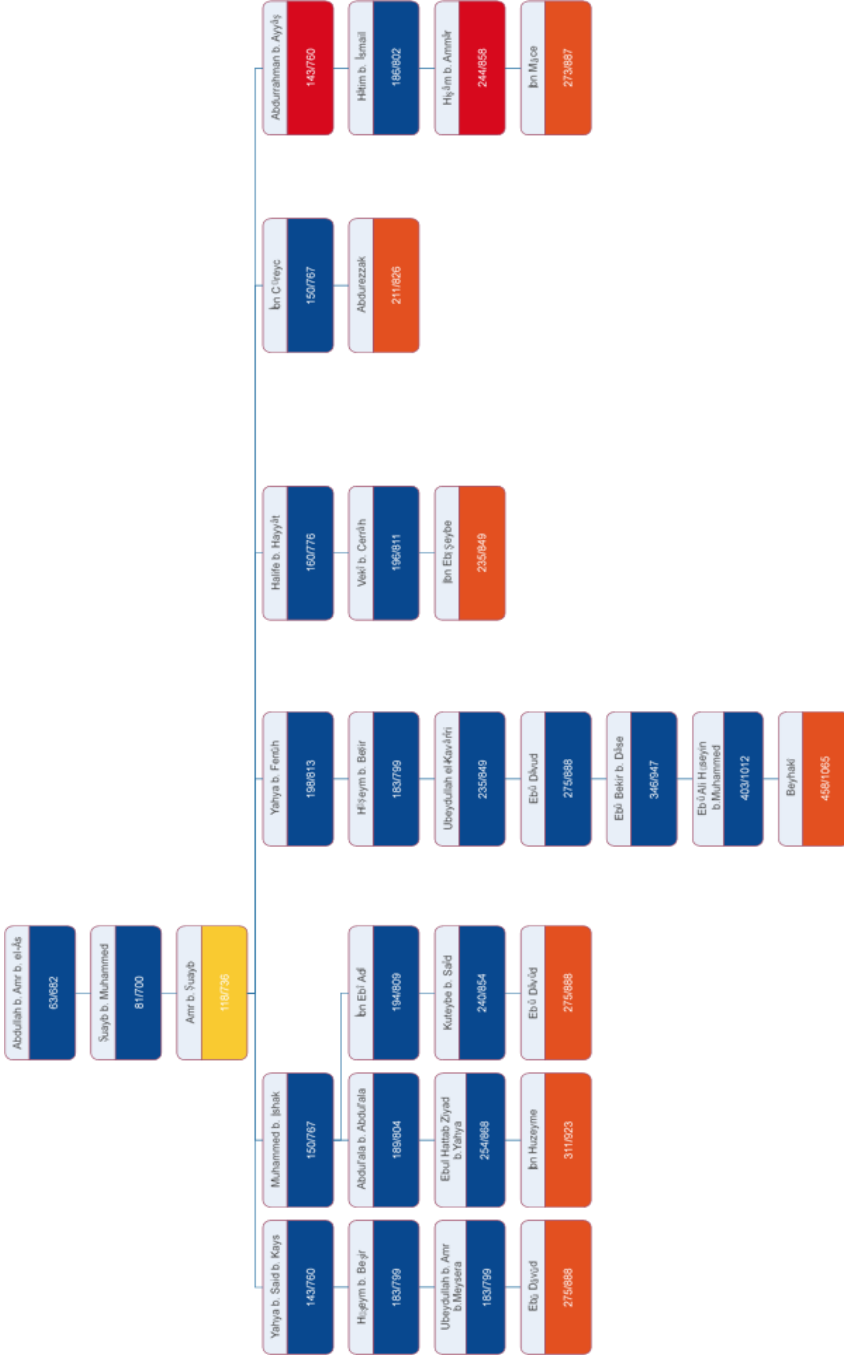
⁴⁷ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rife men lehû rivâye fi'l Kütübi's sitte* (Cidde: Dâru'l-Kible li's Sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessesetü'l Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 2/197.

⁴⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 643.

⁴⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 95.

⁵⁰ Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Avad Maruf (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 11/12.

Şekil 2: Abdullah b. Amr b. el-Âs Şeması



Abdullah b. Amr b. el-Âs (öl. 63/682) kanalıyla gelen rivayetin râvileri için ricâl âlimleri, Şuayb b. Muhammed b. Abdullah hakkında sika⁵¹; Amr b. Şuayb (öl. 118/736) hakkında hüccet⁵²; Yahya b. Saîd b. Kays (öl. 143/760) hakkında hâfız, fakih ve hüccet⁵³; Hüseyim b. Beşîr (öl. 183/799) hakkında sika, sebt ancak çokça tedlîsi vardır⁵⁴; Ubeydullah b. Amr b. Meysera (öl. 235/849) hakkında sika ve sebt⁵⁵; Muhammed b. İshak (öl. 150/767) hakkında sadûktur ancak hüccet değildir⁵⁶; Muhammed b. İbrahim (İbn Ebî Adî) (öl. 194/809) hakkında sika⁵⁷; Kuteybe b. Saîd (öl. 240/854) hakkında sika ve sebt⁵⁸; Abdula'lâ b. Abdula'lâ (öl.189/804) hakkında sika, sâlihu'l hadis, davetçi olmayan bir kaderî⁵⁹; Ebu'l Hattâb Ziyâd b. Yahyâ el-Hassânî (öl. 254/868) hakkında sika⁶⁰; Yahyâ b. Ferrûh (öl. 198/813) hakkında büyük bir hâfızdır⁶¹; Ebû Bekir Dâse (öl. 346/957) hakkında sika, şeyh⁶²; Halîfe b. Hayyât (öl. 160/776) hakkında sadûk⁶³; Vekî b. Cerrâh (öl. 196/811) hakkında sika, hafız ve âbid⁶⁴; İbn Cüreyc (öl. 150/767) hakkında sika, fakih, faziletli ancak tedlîsi ve mürseli vardır⁶⁵; Abdurrahman b. Ayyâş

⁵¹ Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât* (Dâru'l-fikir, 1975), 4/357.

⁵² Zehebî, *el-Kâşif*, 2/78.

⁵³ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/366.

⁵⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 1023.

⁵⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 643.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/191.

⁵⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/154.

⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 799.

⁵⁹ Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1992), 16/362.

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/249.

⁶¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/366.

⁶² Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984), 15/539.

⁶³ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/375.

⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 1037.

⁶⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 624.

(öl. 143/760) hakkında sadûktur ancak vehim sahibidir⁶⁶, kuvvetli değildir;⁶⁷ Hâtim b. İsmail (öl. 186/802) hakkında sika;⁶⁸ Hişâm b. Ammâr (öl. 244/858) hakkında sadûk, yaşlanmasından dolayı telkin sahibi, sika değil⁶⁹ ifadelerini kullanmışlardır.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin Abdullah b. Amr kanalının râvilerinin çoğu hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Bu kanal ile ilgili üç hususa değinilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi râvinin tedlîsi konusudur. İsnadda bulunan İbn Cüreyc ve Hüseyim b. Beşir hakkında tedlîs yaptıklarına dair cerh ifadeleri bulunmaktadır. Tedlîs, bir râvinin hocasından işitmediği bir hadisi, ondan işitmiş gibi rivayet etmesidir. Bu kavram ilk defa İmam Şâfiî tarafından haber-i vâhidin kabul edilme şartlarında kullanılmıştır.⁷⁰ Tedlîs, tedlîsü'l-isnâd, tedlîsü's-şüyûh, tedlîsü't-tesviye, tedlîsü'l-atf, tedlîsü's-sükût, tedlîsü'l-bilâd, tedlîsü'l-iskât, tedlîsü'l-hazf olmak üzere sekiz sınıfta incelenmiştir. Ancak bu sekiz gruptan tedlîsü'l-isnâd ve tedlîsü's-şüyûh daha çok karşımıza çıkmaktadır.⁷¹ Bu iki tedlîs çeşidinin tanımlarına bakılacak olursa; tedlîsü'l-isnâd: Bir râvinin kendisinden ders aldığı veya görüştüğü bir hocasından, ondan almadığı bir hadisi, ondan almış gibi rivayet etmesidir.⁷² Hatta bu hususta hadis uleması tedlîsü'l-isnâd ile hafî mürsel arasında benzerlik olduğunu belirtmiş

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 574.

⁶⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/624.

⁶⁸ Zehebî, *Siyer*, 8/518.

⁶⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1022.

⁷⁰ Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/263.

⁷¹ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîr'u mustalihi'l-Hadis* (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 2010), 96; Mustafa Saîd el-Hın - Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fi ulûmi'l-hadis ve'l-istilâh* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2024), 153.

⁷² Tahhân, *Teysîr*, 97.

ve Kûfe ulemasının irsal hakkındaki görüşlerini tedlîse yansıttığını ifade etmiştir.⁷³

Tedlîsü'ş-şüyûh ise râvinin hocasını maruf olan ismiyle değil de bilinmeyen başka ismiyle, lakabıyla isimlendirmesidir. Râvinin buradaki amacı ya birden fazla hocadan hadis almış izlenimi vermektir⁷⁴ ya da hadis aldığı hocasını zayıflığından veya yaş küçüklüğünden dolayı gizlemektir.⁷⁵

Tedlîs faaliyetinin hadisin sıhhatine etkisi hakkında hadis uleması tedlîsü'l-isnâdın hadisi mekruh yapacağını ve böyle bir hadisi ulemanın çoğunun çirkin göreceğini belirtmiştir.⁷⁶ Tedlîsü'ş-şüyûh, hadisi tedlîsü'l-isnâd kadar olmasa da aynı şekilde mekruh yapar. Çünkü burada müdellis kendisinden hadis aldığı râviyi atlamayıp zâyi etmekte, onun tanınmasına engel olmaktadır.⁷⁷

Buna göre ilgili iki râviyi tedlîsü'l-isnâd ve tedlîsü'ş-şüyûh açısından incelemek gerekecektir. Tedlîsü'l-isnâd bağlamında İbn Cüreyc'in hocası Amr b. Şuayb'dan tedliste bulunmadığı tespit edilmiştir.⁷⁸ Hatta İbn Cüreyc'in mecrûh râvilerden tedliste bulunduğu belirtilmiştir. Ancak yukarıda da geçtiği üzere Amr b.

⁷³ Cüneyt Çoşkun, *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 92. Hatta Kûfe uleması râvilerinin sika olması şartıyla irsalleri kabul etmiş ve bu durumu tedlîs yapan râvilere de uygulamıştır. Bk. Çoşkun, *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, 92.

⁷⁴ Erul, "Tedlîs", 40/263.

⁷⁵ Tahhân, *Teyşîr*, 101.

⁷⁶ Tahhân, *Teyşîr*, 102. Hatta hadis uleması tedlîsin hükmü konusunda yapılan tartışmaların genellikle tedlîsü'l-isnâd hakkında yapıldığını ifade etmiştir. Bk. Çoşkun, *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, 89.

⁷⁷ Tahhân, *Teyşîr*, 102. Hatta bu hususta tedlîsü'ş-şüyûhtaki hileyi çıkarmanın tedlîsü'l-isnâda nazaran daha kolay olduğu belirtilmiştir. Bk. Çoşkun, *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, 98.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/325.

Şuayb hadiste hüccet kabul edilmiştir.⁷⁹ Tedlîsü’ş-şüyûh bağlamında rical şemasında görüldüğü üzere İbn Cüreyc hadis aldığı hocasının ismini gizlememiştir. Bu durumda ise İbn Cüreyc’in bu kanalda tedlîs yapmadığı ortaya çıkmaktadır. Hüsey b. Beşîr’in tedlîsü’l-isnâdına bakıldığında ise bir gruptan tedlîs yaptığı vurgulanmıştır, ancak bu grubun içerisinde Yahyâ b. Saîd’in ismi zikredilmemiştir.⁸⁰ Tedlîsü’ş-şüyûh açısından da hem tedlîs yaptığı grubun içerisinde hocası Yahyâ b. Saîd’in isminin bulunmaması hem de rical şemasında hocasının adına dair bir kapalılığa rastlanılmadığı içinde tedlîs kısmında Hüşeym’in tedlîste bulunmadığı tespit edilmiştir. Netice olarak ilgili kanalda tedlîs açısından herhangi bir cerh durumu ortaya çıkmamış ve kanalın sahihliği açığa çıkmıştır.

Abdullah b. Amr kanalı hakkında üzerinde durulacak ikinci husus Abdula’lâ b. Abdula’lâ’nın Kaderî olmasına rağmen, ricâl âlimleri tarafından kabul görmesidir. Bu husus cerhe sebep olan “Bidatü’r-râvî” ile alakalı bir konudur. Ricâl âlimleri, bir râvinin herhangi bir mezhebe bağlı olmasını dikkatle incelemiş, mezhep dâilîği yapan râvilerin rivayetlerini terk etmişlerdir. Ricâl ilminde, bidat konusu sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Malum olduğu üzere Hz. Osman’ın (öl. 35/656) şehit edilmesiyle başlayan fitne dönemi, Hz. Ali ve Hz. Muaviye (öl. 60/680) arasında meydana gelen Sıffin savaşıyla devam etmiş, bu savaşın ardından Hâricilik adında İslam dünyasındaki ilk siyasi mezhep ortaya çıkmıştır. Daha sonraki süreçte İslam dünyasında Şiilik başta olmak üzere, Cehmîlik, Kaderîlik

⁷⁹ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tarîfü ehli (üli)t-takdîs bi-merâtibi’l-meşûfîne bi’t-tedlîs (Tabakâtü’l-müde’llisîn)*, thk. Âsım b. Abdullâh (Ummân: Mektebetü’l-Menâr, 1983), 41.

⁸⁰ Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrut-Lübnan: Darü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1998), 1/183.

gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Hadis uleması da bu gibi mezheplere bağlı olan râvileri dikkatli bir şekilde incelemiş ve ilgili mezheplerin propagandasını yapmayan râvilerin rivayetlerini kabul etmiştir.⁸¹ Abdula'lâ b. Abdula'lâ hakkında ise hadis uleması onun Kaderî olduğunu zikretmekle beraber mezhebinin propagandasını yapmadığını vurgulamıştır.⁸² Böylelikle Abdula'lâ'nın rivayeti kabul edilmiş, ilgili kanalda herhangi bir cerh durumu meydana gelmemiş ve kanalın sahihliği ortaya çıkmıştır.

Abdullah b. Amr kanalıyla ilgili değinilmesi gereken üçüncü husus aile isnâdı konusudur. Şöyle ki, bu kanalla gelen rivayetin isnadında “an ebîhi an ceddihî” ifadesi yer almaktadır. Yani Amr b. Şuayb bu hadisi babası Şuayb b. Muhammed'den almış, o da bu hadisi dedesi Abdullah b. Amr'dan almıştır. Aile isnadı kavramı klasik kaynaklarda yer almayan, 20. asrın ortasından itibaren oryantalistlerin hadis konusunda yaptığı çalışmalarla ortaya çıkan bir kavramdır. “Aile üyeleri arasında intikal eden hadislerin isnadları” şeklinde tanımlanan⁸³ bu kavramı ilk olarak ortaya atan oryantalist Joseph Schacht olmuştur. Aslında Schacht'in bu anlayışının temelinde Ignaz Goldziher yatmaktadır. Goldziher isnadı dikkate almaksızın, hadis metninden yola çıkarak, hadisin hangi zamanda ortaya çıktığını tespit etmeye çalışmış, onun bu düşüncesini Schacht devam ettirmiştir. Schacht isnadın keyfî olarak ortaya atıldığını ileri sürmüş, buna

⁸¹ Bid'atü'r-râvî ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), 121; Tahhân, *Teyssîr*, 153-154. Tahhân bu hususta bid'ati kişiyi küfre götüren ve götürmeyen olarak ikiye ayırmış, küfre götüren bid'atte râvinin rivayetinin terk edileceğini belirtmiş, küfre götürmeyen bid'atte râvinin rivayeti, bid'at propagandası yapmazsa ve bid'atini celbedecek rivayette bulunmazsa kabul edilir demiştir.

⁸² Mizzî, *Tehzîbu'l Kemâl*, 16/362.

⁸³ Bekir Kuzudişli, *Aile İsnâdları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 19.

rağmen hadis tarihlendirmelerinde isnadı göz önünde bulundurmıştır. Schacht'ın bu anlayışını ise Juynboll devam ettirmiş ve müşretek râvi teorisini oluşturmuştur. Böylelikle Schacht başta olmak üzere oryantalistler aile isnadıyla gelen hadislere şüpheyile yaklaşmışlar, ilgili hadisin destek bulması için aile fertleri tarafından rivayet edildiğini iddia etmişlerdir.⁸⁴

Aile isnadına konu olan bu kanal hakkında tartışma konusu olan husus “an ceddihî” ifadesidir.⁸⁵ Yani Amr'ın babası Şuayb kendi babasını atlayarak rivayeti dedesinden almıştır. Bu bir nevi isnadda kopukluk anlamına gelmektedir. Ancak muhaddisler bu konuda çeşitli açıklamalar getirerek, konuyu izah etmeye çalışmıştır. Mesela “Amr b. Şuayb-an ebîhi-an ceddihî” isnadı hakkında kimi muhaddis isnaddaki her birinin diğerinden rivayette bulunduğunu belirtmiştir. Yine Tirmizî (öl. 279/892), Buhârî'den (öl. 256/870) naklen; kendi ashabının bu tarikle gelen hadislerle ihticac ettiğini, Müslümanlardan hiçbirisinin bu kanalı terk etmediğini belirtmiştir. Zehebî ise (öl. 748/1348) Tirmizî'nin bu görüşüyle vehme düştüğünü belirtmiştir.⁸⁶ Ancak *Siyer* muhakkiki bu kanalın ilim ehlinin geneline göre makbul olduğunu belirtmiş, bu kanalda sorun olan Şuayb'ın babasının onu küçük yaşta terkettiğini, dedesi Abdullah'ın ise onu sahiplendiğini ve bu yüzden ona baba (ebu'l 'alâ) dediğini belirtmiştir.⁸⁷ Beyhakî (öl. 458/1066) ise bu konuda daha tutarlı bir görüş zikretmiştir. Ona göre bu isnad sahihtir ancak isnad Amr b. Şuayb'a kadar sahih olmak zorundadır.⁸⁸ Muhaddislerin bu açıklamalarına binaen incelediğimiz

⁸⁴ Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, 25, 26.

⁸⁵ Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, 138.

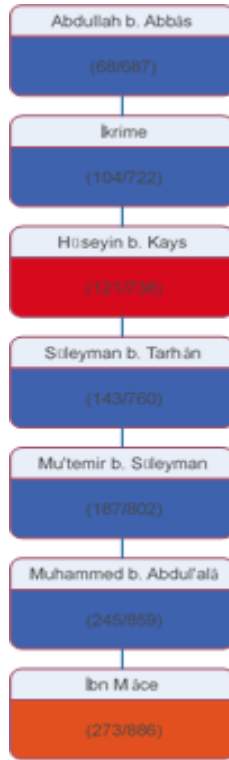
⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 5/167.

⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/168. Muhakkik notu.

⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/651.

bu kanalın sahih olduğu ifade edilebilir. Nitekim rical şeması incelendiğinde Amr b. şuayb'a kadar isnadı zayıf kılacak herhangi bir etken bulunmamaktadır. Bu durum ise oryantalistler tarafından ortaya atılan "aile isnadı" konusuna ihtiyatlı yaklaşılmasını, her bir rivayetin dikkatli bir şekilde incelenmesini gerektirmektedir.

şekil 3: Abdullah b. Abbas şeması



Ricâl âlimleri Abdullah b. Abbas kanalıyla gelen râvilerden İkrime (öl. 104/722) hakkında sika ve hüccet⁸⁹; Hüseyin b. Kays (öl. 131/748) hakkında hadisi yazılmaz⁹⁰ ve metruk⁹¹; Süleyman b. Tarhân

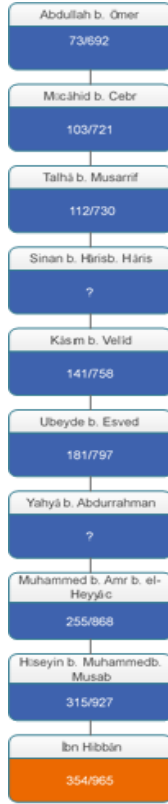
⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/8.

⁹⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/335.

⁹¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 249.

(öl. 143/760) hakkında sika ve âbid⁹²; Mu'temir b. Süleyman (öl. 187/802) hakkında ilimde ve ibadette önder⁹³; Muhammed b. Abdula'alâ es-Sanânî (öl. 245/859) hakkında sika⁹⁴ demişlerdir. Böylelikle ricâl âlimleri, bir râvi hariç Abdullah b. Abbas kanalında gelen râviler hakkında olumlu yargıda bulunmuşlardır.

Şekil 4: Abdullah b. Ömer Şeması



Abdullah b. Ömer kanalıyla gelen râviler hakkında ricâl âlimleri, Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) hakkında hüccet, tefsir ve kıraat alanında

⁹² İbn Hacer, *Takrîb*, 409.

⁹³ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/279.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/16.

imam⁹⁵; Talha b. Musarrif (öl. 112/730) hakkında sika ve faziletli⁹⁶; Sinan b. Hâris b. Musarrif hakkında sika ama maktû' hadisler rivayet eder⁹⁷; Kasım b. Velid (öl. 141/758) hakkında sadûk⁹⁸; Ubeyde b. el-Esved hakkında sadûktur ancak bazen tedlîs yapar⁹⁹; Yahya b. Abdurrahman el-Erhabî hakkında sadûk¹⁰⁰; Muhammed b. Amr b. el-Heyyâc hakkında bir beis yoktur,¹⁰¹ sika;¹⁰² Hüseyin b. Muhammed b. Mus'âb (öl. 315/927) hakkında imam, hâfız¹⁰³ demişlerdir. Ricâl âlimleri ilgili hadisin Abdullah b. Ömer kanalında bulunan râvilerinin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuş, bu durum ilgili kanalın ön plana çıkmasını sağlamıştır.

⁹⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/241.

⁹⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 465.

⁹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/299.

⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 796.

⁹⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 655.

¹⁰⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/370.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/179.

¹⁰² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/119.

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, 14/414.

Şekil 5: Câbir b. Abdullah Şeması



Câbir b. Abdullah kanalıyla gelen raviler için rical âlimleri, Ebu'z Zübeyr (öl. 126/743) hakkında sadûk ancak tedlîsi vardır¹⁰⁴; İbrahim b. Nâfi hakkında sika ve sebt¹⁰⁵; Ebu'l Kâsım b. Ebu'z Zinâd hakkında sika¹⁰⁶; Saïd b. Yahyâ b. Saïd (öl. 249/863) hakkında sika ancak bazen hata yapar¹⁰⁷; Muhammed b. İsa b. Şeybe (öl. 300/912) hakkında hâfız, makbûl¹⁰⁸ ifadelerini kullanmışlardır. Böylelikle ricâl âlimleri, Câbir b. Abdullah kanalında bulunan râvilerin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuştur.

Eman hadisinin çeşitli tarikleri incelendikten sonra ciddi manada zayıflığı belirtilen tek bir râvi olduğu ortaya çıkmaktadır. O

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 895.

¹⁰⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/226.

¹⁰⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/451.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 390.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 886.

da sadece Abdullah b. Abbâs kanalında yer alan Hüseyin b. Kays'tır. Bu durum ise çalışmaya konu olan hadisin sıhhatini ön plana çıkarmıştır. Nitekim hadis ulemâsı da hadisin sıhhati hakkında sahih hükmü vermiştir.¹⁰⁹

Hadis tekniği açısından incelenen eman hadisi fıkhâ nasıl yansımıştır diye sorulacak olursa, bu soru çalışmanın hacmini arttırmamak maksadıyla ehl-i rey özelinde cevaplanabilir. Makalenin devamında da eman hadisinin ehl-i rey bağlamında Hanefi mezhebince nasıl ele alındığı, hangi açılardan incelendiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Ehl-i Rey Bağlamında Hanefilere Göre Eman Konusu

Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra başlayan Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde İslam dünyasında fetihler artmış ve Müslümanlar yeni meselelerle karşılaşmaya başlamıştır. Müslüman âlimler bu meselelere Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında oluşmaya başlayıp, sahabî döneminde daha da belirginleşen, hicrî ikinci asrın başlarında ise tam teşekkül eden ehl-i hadis ve ehl-i rey anlayışlarıyla cevap aramaya çalışmıştır. Ehl-i hadis anlayışı Medine bölgesinde benimsenmişken, ehl-i rey anlayışı Kûfe'de benimsenmiştir. Medine bölgesinde hayat basit, karşılaşılan yeni meseleler az ve bu meseleler sahabîler nezdinde çözüme kavuşturulduğu için Medine'de ehl-i hadis metodunu benimsenmiştir.¹¹⁰ Kûfe de ise karışık bir toplum yapısı bulunmasından dolayı çeşitli meseleler ortaya çıkmış, Medine'ye nazaran hadis sayısı az olduğu için hadis uydurma faaliyetleri çokça

¹⁰⁹Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Suud, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1997), 3/394.

¹¹⁰ Zeydân, *el-Medđhal*, 133.

meydana gelmiştir. Bu iki durum Kûfe ulemasını hem daha fazla reye yönelmeye sevk etmiş hem de hadis konusunda ihtiyatlı davranmalarına (hadis tenkidi, arz usulü gibi) sebep olmuştur.¹¹¹

Kûfe'de devam eden bu anlayış zamanla Hanefî mezhebini oluşturmuştur. Mezhebin kurucu Ebû Hanîfe de meselelere cevap ararken hocalarının izini takip etmiş,¹¹² böylelikle Hanefî mezhebi meselelere reyci bir tutumla yaklaşmaya çalışmıştır. Burada şu husus belirtilmelidir ki; amelî mezhepler içerisinde reye başvuran sadece Hanefî mezhebi olmamıştır. Elbette Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde de bazı meseleler rivayetle çıkılmaz olduğunda reyle çözüme kavuşturulmuştur.¹¹³ Ancak genel olarak reye Hanefî mezhebi yer vermiştir. Bu sebeple makalenin bu kısmında eman hadisinin Hanefî mezhebince nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

İslam uleması eman hadisinde geçen hususlar hakkında çeşitli açıklamalar yapmış olmakla birlikte Hanefî fukahâsı eman hadisini çeşitli açılardan incelemiş ve bu hususlar hakkında çıkarımlar yapmışlardır.¹¹⁴ Onlar eman hadisi bağlamında; emanın dayandığı gerekçe (emanın maslahatı), emanı kimler verebilir, gayri müslime verilen eman kimleri kapsar ve emanın bozulması gibi konulara değinmişlerdir.

Müslümanların gayri müslimlerle yapmış oldukları eman akdinin maslahatı hakkında Hanefî fukahâsı Müslümanların zayıf, kâfirlerin kuvvetli bir halde olmasını göz önünde bulundurmuştur.

¹¹¹Zeydân, *el-Medhal*, 132; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 108.

¹¹²İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 66.

¹¹³Zeydân, *el-Medhal*, 132.

¹¹⁴Hanefîler dışındaki İslam ulemasının eman hadisi hakkındaki çeşitli açıklamaları için bk. Yılmaz, *Devletler Hukuku*, 101-105.

Bunun manası ise Müslümanların eman sayesinde savaşmak için hazırlık yapabilmeleri olarak açıklanmıştır.¹¹⁵ Yine Müslüman bir komutanın kendi başına verdiği emanı Müslümanların maslahatı için bozabileceği belirtilmiştir.¹¹⁶ Nitekim emanda aslolan hikmet ve maslahattır.

Gayri müslime verilecek olan eman bir hikmet ve maslahata binaen verilmelidir. Mesela Müslümanların ordusunda bazı eksiklikler olup, düşman ordusu savaşabilecek bir halde ise bu durumda düşmanla eman akdi yapılabilir ve bu süreçte de Müslümanlar eksikliklerini giderebilir. Şayet herhangi bir hikmet veya fayda olmaksızın eman akdi yapılmışsa devlet başkanı bu emân akdini bozabilir.¹¹⁷

Hanefi fukahâsı emanı kimler verebilir konusunu maslahat prensibini göz önünde bulundurarak kölelerin, delilerin, çocukların ve dâruharpteki Müslümanın emanı çerçevesinde ele almıştır.

Müslüman bir köle Müslümanların en sıradan kişisidir, lakin ilgili hadis onu da kapsamaktadır. Fukaha kölelerin emanını onların me'zun veya mahcur olmalarına göre değerlendirmiştir. Me'zûn köle kısıtlaması kaldırılmış, tasarrufta bulunmasına izin verilmiş köle; mahcur köle ise sözlü tasarrufları kısıtlanmış köledir.¹¹⁸ Savaşmasına izin verilmiş me'zun kölenin emanı icmâen geçerlidir. Mahcûr kölenin

¹¹⁵Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î ' fi tertîbi'ş-şerâ'î* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 7/106.

¹¹⁶Ebû Bekir el-Ferğânî Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 2/430.

¹¹⁷Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/381. Devlet başkanının maslahat olmadığı zaman eman akdini bozabilmesi durumu, emanın bağlayıcı bir akit olmamasından dolayıdır. Nitekim bu hususta Kâsânî, eman gayri lâzım bir akit, devlet başkanı eman akdini bozmada bir maslahat görürse, eman akdini bozabilir demiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, 7/107.

¹¹⁸Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 165, 278, 375.

emanının geçerliliği konusunda ise ulema ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf (öl. 182/798) böyle bir kölenin emanının geçerli olmayacağını, İmam Muhammed (öl. 189/805) ise geçerli olacağını söylemiştir. İmam Şâfiî de (öl. 204/820) İmam Muhammed'in görüşüne katılmıştır.¹¹⁹

Me'zun kölenin emanının geçerli olduğu kanaatinde olanlar iddialarını; "Efendinin kölesini kısıtlaması zararlı tasarruflarında olur; hibeyi, sadakayı kabul etmesi gibi faydalı tasarruflarında olamaz. Efendinin kölesine eman konusunda izin vermesi efendisine zarar vermez, çünkü emanda az bir zaman harcanır. Hatta kölenin de eman vermesi diğer Müslümanların menfaatine olacaktır." şeklinde temellendirmektedir. Bu hususta Şeyhayn şunları söylemektedir:

Eman Müslümanların zayıf, kâfirlerin ise kuvvetli oldukları zaman yapılır. Çünkü böylelikle Müslümanlar savaşmak için hazırlık yapabilir. Bu durum ise ancak Müslümanlar hakkında düşünme ve araştırma yoluyla bilinebilir. Mahcûr köle ise efendisine hizmet etmekle meşgul olduğu için bunları düşünemez. Me'zun kölenin emanı savaşmak için vesile olur. Bu konu ile ilgili hadis mahcûr köleyi kapsamaz. Çünkü hadiste geçen "ednâ" kelimesi ya alçaklık manasına gelen "dinâe" kelimesini ya da yakınlık manasına gelen "dünüv" kelimesini kapsar.¹²⁰

Kâsânî (öl. 587/1191) "ednâ" kelimesinin birinci manasının (alçaklığın) hadisin kastettiği mana olmadığını, çünkü İslam dini ile alçaklığın bir araya gelemeyeceğini söylemiş, ikinci mananın (yakınlığın) da savaş safında yer almayıp, düşmana yakın olmadığı için yine mahcûr köleyi kapsamayacağını belirtmiş, böylelikle

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i*, 7/106.

¹²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i*, 7/106.

Şeyhayn'ın görüşüne katılmamıştır. Nitekim Kâsânî (öl. 587/1191) kölelerin emanı hakkında me'zun ve mahcûr köle ayırımına gitmemiş ve ilgili hadise binaen bütün kölelerin eman verebileceğini belirtmiştir. ¹²¹ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) ise kölenin emanını çocuğun emanıyla bir ele alarak, şayet çocuk ve köle savaş konusunda me'zun ise ittifakla bu ikisinin emanının geçerli olduğunu belirtmiştir.¹²²

İman ibadetlerin şartıdır, cihad ise bu ibadetlerin en büyüğüdür. Mahcûr köle cihada katılmadığı için Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik (öl.179/795) böyle bir kölenin emanının geçerli olmadığını söylemiştir. Çünkü böyle bir köleden düşman korkmayacaktır. Eman konusunda aslanan (maslahat prensibi gereği) doğrudan savaşabilmektir. Bu da me'zun kölelerde mevcuttur.¹²³ Bilmen de kölenin emanını izin bağlamında ele almış bundan dolayı me'zun kölenin emanının geçerli olduğunu belirtmiştir.¹²⁴

Hanefî fukahâsının kölelerin emanı hakkında ön plana çıkardığı husus kölelerin eman hakkında sağlıklı bir şekilde düşünebilmeleri olmuştur. Hanefîler bu hususta aklı vurgulayarak kölenin emanın maslahatını düşünmeye bir engeli yoksa eman verebilir, ancak maslahatı düşünmeye bir engeli varsa o zaman eman veremez demişlerdir. Böylelikle Hanefî fukahâsının çoğunluğu efendisinin iznine bağlı olmasından dolayı mahcûr kölenin emanının geçerli olmayacağını, me'zun kölenin emanının geçerli olacağını belirtmiştir.

¹²¹ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, 7/106.

¹²² Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/220.

¹²³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 5/453.

¹²⁴ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/380.

Delilerin ve çocukların emanı konusunda da aynı şekilde akıl ön planda tutulmuştur. Emanın şartlarından birincisi Müslümanların zayıf, düşmanın ise kuvvetli bir halde olmasıdır. Yani Müslümanlar eman sayesinde savaşmak için hazırlık yapabilmelidir. Bu ise düşünülmesi, araştırılması gereken gizli bir manadır. Dolayısıyla oyunla, eğlenceyle vakit geçirmesinden dolayı çocuğun ve delinin bu manaya vâkıf olması beklenmez. İmam Muhammed, İslam'ı akledabilen bir çocuğun bâliğ birisi gibi emanının geçerli olduğunu belirtmiştir. Ancak Kâsânî buluşa ermeyip, akledabilen çocukların da oyundan dolayı bu durumu düşünemeyecekleri için emanlarının geçersiz sayıldığını vurgulamıştır.¹²⁵

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) çocuğun emanını kendisine savaş izni verilmesi bağlamında değerlendirmiştir. Gayr-i mümeyyiz çocuk, deli gibi akledemeyen bir çocuk olduğundan dört imama göre icmâen böyle bir çocuğun emanı geçerli değildir. Ancak çocuk akledabilen lakin savaşmaktan kısıtlanmış birisiyse ulema bu hususta ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir çocuğun emanı geçerli değil iken, İmam Muhammed'e göre geçerlidir. Savaşmasına izin verilen çocuğun emanı ise ittifakla caiz kabul edilmiştir.¹²⁶

Emanın kimler tarafından verileceği konusunda değinilmesi gereken bir başka grup ise kadın ve hastalardır. Bu iki grubun emanı hakkında da Hanefiler akı/düşünme melekesini ön plana çıkarmıştır. Kadın akıl olarak erkekle birdir, kuvvet veya zayıflık konusunda düşünmekten aciz değildir. A'mâlik vb. hastalık durumları emanın şartlarından değildir, bu sebeple a'mânın, müzminin emanları geçerlidir. Çünkü emanın sıhhat şartı Müslümanların zayıflığı,

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i*, 7/106.

¹²⁶ İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/454; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/220.

düşmanın ise kuvvetli olması gibi ince konuların düşünülebilmesidir. Bu illetler ise düşünmeye engel değildir.¹²⁷

Bu bağlamda değinilmesi gereken bir başka grup ise Müslüman tâcir ve esirler ile dârülharpte Müslüman olup dârülişlâma göç etmeyen kimselerdir. Hanefiler dârülharpte bulunan Müslümanların emanlarını akletme kabiliyetlerinin yanında düşman korkusu bağlamında değlendirmiştir. Yani eman verecek Müslümanın düşmanın kendisinden korktuğu mücahid bir Müslüman olması gerekmektedir. Nitekim Merginânî (öl. 593/1197) eman verecek kişinin savaş ehlinden olması gerektiğini, çünkü düşmanın böyle bir kişiden korkacağını söylemiştir.¹²⁸ Mevsilî (öl. 683/1284) emanın sıhhat şartını, emanın düşmanın kendisinden korktuğu mücahid birisi tarafından verilmiş olması şeklinde zikretmiş ve bu görüşünü emanın korkudan sonra meydana geleceği şeklinde açıklamıştır.¹²⁹ Meydânî de (öl. 1298/1881) eman veren kişinin emanının geçerli olma nedenini bu kişinin savaş ehlinden olmasına bağlamış, bu görüşünü de; böyle bir kişi düşmanı engelleyebilir, böylelikle onun emanı geçerli olur şeklinde açıklamıştır.¹³⁰

Hanefi fukahası emandaki maslahat prensibinde düşman korkusunu da öngördüğu için dârülharpte bulunan Müslüman tâcirin, Müslüman esirin ve dârülharpte Müslüman olmuş birisinin emanının caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu kimseler Müslüman askerlerin güçlü veya zayıf olduğunu düşünemezler, böylelikle emanın

¹²⁷Kâsânî, *Bedâ'i' u's-Sanâ'i*, 7/106; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Şam: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 2002), 614.

¹²⁸Merginânî, *el-Hidâye*, 430.

¹²⁹Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (Çağrı Yayınları, 2015), 4/123.

¹³⁰Meydânî, *el-Lübâb*, 614.

maslahatını bilemezler. Yine onlar kâfirlerin ellerinde oldukları için Müslüman askerler hakkında şüphe taşımaktadırlar.¹³¹ Dârülharpte bulunan Müslüman esir veya tüccar gayri müslimlerin elinde mağlup olarak bulunur. Bir Müslüman bu haldeyken gayri müslime eman veremez. Hatta İbnü'l-Hümâm dârülharpte mukîm olup, dârülişlâma göç etmeyen Müslümanların da emanlarının geçerli olmayacağını belirtmiştir. Çünkü bu durumdaki Müslümanın düşmana engel olma gücü yoktur. Bundan dolayı böyle bir Müslümandan korkulmaz ve bu Müslümanın emanı geçerli olmaz.¹³² Böylelikle Hanefîler emanın kimler tarafından verilebileceği konusunu maslahat prensibine dayanarak açıklamaya çalışmışlardır.

Hanefîler ilgili hadiste yer alan “yes’a bizimmetihim ednâhum” ibaresindeki “ednâ” kelimesine dayanarak bir Müslümanın emanının diğer tüm Müslümanları kapsadığını belirtmiştir. Hanefî fukahâsının çoğu bu kelimeye “Müslümanların sayı bakımında en azı” manasını vermiştir. Mesela Merğînânî bu kelimeyi, Müslümanların en azı yani Müslümanlardan bir kişinin eman vermesi olarak açıklamış,¹³³ Mevsilî, sayı bakımından azlık olarak anlamış ve Müslümanlardan bir kişinin gayri müslimlere eman verebileceğini söylemiştir.¹³⁴ Ancak fukahâdan bu kelimeye farklı manalar verenler de olmuştur.

Nitekim Serahsî (öl. 483/1090), İmam Muhammed’in ilgili ibarenin kölelerin emanına delil olduğunu, çünkü Müslümanların en sıradanının köleler olduğunu söylediğini belirtmiştir. Ancak Serahsî bu ibareye İmam Muhammed’in verdiği manayı vermemiş, ibareyi dârülharbe en yakın Müslümanların eman vermesi olarak

¹³¹ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, 7/107.

¹³² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/452; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/222.

¹³³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/430.

¹³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/123. “Ednâ” kelimesine aynı manayı veren fukahâlar için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/449; Meydânî, *el-Lübâb*, 614.

açıklamıştır.¹³⁵ Yine bu ibareye Müslümanların fasık olanının emanı, eman olmaksızın zimmet akdi manaları da verilmiştir.¹³⁶ İbn Âbidin de “ednâ” kelimesinin Mücadele sûresinin 7. ayetinde geçen ednâ kelimesinde olduğu gibi sayı olarak Müslümanların en azı anlamına gelebileceğini veya Necm sûresinin 9. ayetinde geçen ednâ kelimesi gibi yakınlık anlamına gelebileceğini ya da fasık bir Müslümanın eman vermesi anlamına gelebileceğini belirtmiştir.¹³⁷

Hanefî fukahâsı sadece bir Müslüman tarafından yapılan emanın diğer tüm Müslümanlar için geçerli olması durumunu Müslümanların bütünlük arzetmesi bağlamında değerlendirmiştir. Çünkü emanın sıhhat şartlarında emanın Müslüman bir cemaat tarafından yapılma zorunluluğu yoktur. Ayrıca Hanefîler bu hususu aklî çıkarımlarıyla da açıklamaya çalışmıştır. Nitekim Kâsânî bu hususta akletleme melekesini vurgulayarak Müslümanların zayıf veya kuvvetli olduklarına dair düşünmek, tek bir kişinin düşünmesiyle de yeterli olur demiş, az veya çok topluluğun, şehir halkı veya köy halkının eman vermesinin aynı olduğunu ve caiz olduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Mevsilî, Müslümanlardan birisinin verdiği emanın diğer Müslümanların emanının yerine geçmesi durumunu bütün Müslümanların aynı anda bir kişiye eman vermesinin imkânsız olmasıyla açıklamıştır.¹³⁹ İbn Âbidîn, emanın şartı kendisiyle

¹³⁵Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.), 10/25. Modern dönem hocalarımızdan Vehbe ez-Zuhaylî de (öl. 2015) ilgili hadiste geçen “ednâhum” kelimesini rütbe olarak Müslümanların en aşağısında bulunan kişi olarak açıklamıştır. Bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *Âsâru'l-harb* (Beyrût: Dâru'l-fikir, 2018), 176.

¹³⁶Serahsî, *el-Mebsût*, 10/26.

¹³⁷İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/220.

¹³⁸Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i*, 7/107.

¹³⁹Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/123.

konuşulan kişinin bilinmesidir, kendisiyle konuşulan kişinin emanı sabit olduğu zaman diğer Müslümanlar bunu bilmesede onlar hakkında da bu emanın geçerli olacağını belirtmiştir.¹⁴⁰ Meydânî emanın iman gibi bölünemez olduğunu belirterek bir Müslümanın verdiği emanın, diğerleri için kapsayıcı olduğunu vurgulamıştır.¹⁴¹ Bilmen ise bu durumu milli hâkimiyet bağlamında değerlendirmiştir.

142

Hanefîler bir Müslümanın yaptığı eman akdine bütün Müslümanların riayet etmesini yani hıyanette bulunmalarını vurgulamakla birlikte, birtakım sebeplere bağlı olarak bu eman akdinin bozulabileceğini belirtmişlerdir. Eman mutlak ve muvakkat olarak ikiye ayrılmaktadır. Mutlak emanda, emanın bozulması iki türlü olur. Birincisi devlet başkanının bozmasıdır.¹⁴³ Devlet başkanı akit konusunda düşmanı aldatmış olmamak için eman akdini bozduğunu düşmana haber verir, savaş açacaksa daha sonra onlarla savaşır. İkincisi, eman altındaki muhasara ehlinin talebi neticesinde devlet başkanı tarafından emanın bozulmasıdır.

Muvakkat eman belirli bir zamanla sınırlı olan emandır, yani eman bozmaya gerek olmadan sürenin bitmesiyle kendi kendine sona ermektedir. Müslümanlar süre bittikten sonra bu insanlarla savaşabilirler ancak onlardan birisi süre bittikten sonra dârülişlâma gelse, bu kişi emanın verildiği yere gidinceye kadar eman altında

¹⁴⁰İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/220.

¹⁴¹Meydânî, *el-Lübâb*, 614.

¹⁴²Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/381. Ancak günümüzde devletlerin güvenliği açısından fetler eliyle gerçekleşen emanın devlet eliyle yapılması ön görülmüştür. Bk. Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 256.

¹⁴³Devlet başkanının eman akdini bozması durumu, eman akdinin bir maslahata binaen yapılmış olmasıyla alakalıdır. Şayet yapılan eman akdinde maslahat yoksa devlet başkanı bu emanı bozabilir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 7/106; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/381.

olur.¹⁴⁴ Hatta harbînin eman akdini bozması durumunda veya İslam devletinin eman verilen harbînin hareketlerinden şüphelenmesi durumunda, harbîye eman akdinin bozulduğu vucûben haber verilir ve başına herhangi bir kötülük gelmeden kendi vatanına gönderilir.¹⁴⁵

Böylelikle Hanefiler eman konusunu makaleye konu olan ilgili hadis temelinde emanın gerekçesi, eman verebilenler, gayri müslime verilen eman kimleri kapsar, emanın bozulması vb. konularda ele almış ve bu hususlarda düşünebilme/akledilme illetini ön plana çıkarmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada ehl-i rey özelinde Hanefiler tarafından eman konusunda delil olarak zikrettikleri "...Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı bir el gibidir, onlardan en sıradan biri onlar adına eman verebilir..." hadisinin hem hadis tekniği (rical şeması, rivayet lafız farklılıkları, rical tenkidi) hem de Hanefiler açısından durumu incelenmiştir. İlgili hadisin Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Amr b. el-Âs, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah olmak üzere beş tane sahabe râvisi vardır ve hadis bu beş sahabe içerisinde en fazla Abdullah b. Amr b. el-Âs kanalıyla rivayet edilmiştir. Abdullah b. Amr kanalında tedlîs, bidatü'r-râvî ve aile isnadı olmak üzere ilgili tariki zayıf kılabiliriz üç ayrı husus vardır. Tedlîse konu olan İbn Cüreyc ve Hüşeym b. Beşir'in durumları tedlîsü'l-isnad ve tedlîsu's-şuyûh açısından incelenmiş ve her iki ravi ilgili hadisi hocalarından bizzat dinlemiş, hocalarının isimlerini gizlememiştir. Bidatü'r-râvîye konu olan Abdula'lâ b. Abdula'lâ'nın Kaderî olduğu zikredilmiştir. Ancak

¹⁴⁴Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, 7/107.

¹⁴⁵Zuhaylî, *Âsâru'l-harb*, 174.

onun müntesibi olduğu mezhebin propagandacılığını yapmadığı vurgulanmıştır. Aile isnadı konusunda ise bu isimlendirme ilk defa oryantalistler tarafından yapılmıştır. Onlar bu kavramı hadisleri tarihlendirmede bir yöntem olarak kullanmış ve hadislerin uydurma olup olmadığını belirlemeye çalışmıştır. Oryantalistlere göre Abdullah b. Amr- Şuayb b. Muhammed- Amr b. Şuayb tarikinin aile isnadı olduğu zikredilmiş ve Şuayb ile dedesi Abdullah'ın görüşme durumlarına göre bu kanalın aile içinde uydurma olup olmadığı gündeme gelmiştir. Ancak eman hadisi temelinde bu tarik incelendiğinde herhangi bir uydurma söz konusu olmamıştır. Nitekim bu tarikin sahihliği hakkında Amr b. Şuayb'a kadar olan kısmın sahih olması şart koşulmuş ve makaleye konu olan hadisin bu şartı taşıdığı görülmüş, bu bulgular neticesinde de eman hadisinin sahih bir şekilde nakledilmiştir.

Makalenin ikinci bölümünde ehl-i rey özelinde Hanefîlerin eman hadisinde reyi hangi açılardan kullandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Hanefîler ilgili hadisi maslahat prensibini ön plana çıkartarak görüşlerinde delil olarak kullanmıştır. Bu maslahat prensibi ise "düşmanın güçlü Müslümanların ise zayıf" olduğunu düşünebilmek yani akledebilmektir. Hanefîler bir başka maslahat prensibi olarak "düşmanın eman verecek Müslümandan korkması" durumunu da ifade etmiş, ancak bu prensibi de akletme melekesi bağlamında değerlendirilmiştir. Böylelikle Hanefîler eman hadisini Müslümanların lehleri ve aleyhleri bağlamında ele almış, akli yani düşünebilme yetisini eman konusunun temelini koymuştur. Bu amaçla onlar emanı; emanın dayandığı gerekçe (emanın maslahatı), emanı kimler verebilir, gayri müslime verilen eman kimleri kapsar ve emanın bozulması gibi konularda açıklamaya çalışmışlardır.

Kaynakça

- Askalâni**, Ahmed b. Ali b. Hacer el-. *Takrîbu't-Tehzîb*. Dâru'l-Âsime, ts.
- Askalâni**, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-. *Tarîfü ehli (üli)'t-takdîs bi-merâtibi'l-meşûfine bi't-tedlîs (Tabakâtü'l-müdelîsîn)*. thk. Âsım b. Abdullâh. Ummân: Mektebetü'l Menâr, 1. Basım, 1983.
- Aydınli**, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Basım, 2016.
- A'zamî**, Muhammed Mustafa el-. *Dirâsât fı'l Hadîsi'n Nebevî ve Târîhi Tedvînihî*. el-Mektebetü'l İslâmî, 1980.
- Bağdâdi**, Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşar Avad Maruf. Beyrût-Lübân: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 2002.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmıyye, 3. Basım, 2003.
- Bezzâr**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Müsned*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l Ulûm ve'l Hikem, 1. Basım, 2009.
- Bilmen**, Ömer Nasûhi. *Hukûk'u İslâmiyye ve Istılahât'ı Fıkhıyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Bozkurt**, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çoşkun**, Cüneyt. *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Dârekutnî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Hasan b. Abdu'l Mulim Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

- Enîs**, İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Mecme'u Lugati'l-Arabiyye-Mektebetü'ş-Şurûk ed-Düveliyye, 4. Basım, 2004.
- Erdoğan**, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 6. Basım, 2016.
- Erul**, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hın**, Mustafa Saîd el- - Lahhâm, Bedî Seyyid el-. *el-Îzâh fi ulûmi'l-hadîs ve'l-istilâh*. Dimaşk: Dâru'l Beyrûtî, 3. Basım, 2024.
- Hibbân**, Muhammed b. *es-Sikât*. Dâru'l Fikr, 1975.
- Huzeyme**, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. *es-Sahîh*. Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1970.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Riyâd: Dâru Âlemi'l Kütüb, 2003.
- İbn Ebî Hâtim**, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-tadîl*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1952.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. 7 Cilt. Lübnan, Riyâd, Medine: Dâru't-Tâc, Mektebetü'r-Rüşd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1989.
- İbnü'l Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- Juynboll**, Albert vd. *İsnad Analiz Yöntemleri*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

- Kaya**, Büşra Boztepe. “İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları”. *Genç Akademisyenler Sempozyumu*. ed. Erdem Sami. 731-744. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Kur’ân-ı Kerîm Meali**. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kuzudişli**, Bekir. *Aile İsnâdları*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Manzûr**, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- Mehrân**, es-Seyyid. “Mezâhirü’r-Rakıyî’l-Hadârî fî Fikri’l-İmâm es-Serahsî min Hilâli Şerhihî alâ Kitâbî’s-Siyerî’l-Kebîr li-Fıkhî’l-Emân”. *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*. 81-97. DİB Yayınları, 2013.
- Merginânî**, Ebû Bekir el-Ferğânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü’l-Mübtedî*. Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.
- Mevsîlî**, Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru’l Hadis, 1. Basım, 2013.
- Mevsîlî**, Abdullah b. Mahmud el-. *el-İhtiyâr li-talîlî’l-Muhtâr*. Çağrı Yayınları, 2015.
- Meydânî**, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-. *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*. Şam: Mektebetü İlmi’l-Hadîs, 2002.
- Mizzî**, Yusuf b. Abdurrahman el-. *Tehzîbu’l Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r Risâle, 1992.
- Önkâl**, Ahmet. “Civâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/civar>

- Özdemir**, Ahmet. "Uluslararası İlişkiler Alanında İslam Hukukunun Temel İlkeleri -Eman Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 893-904.
- Özkan**, Halit. "The Common Link and Its Relation to the Madâr". *Islamic Law and Society* 42 (2004), 42-77.
- Özşenel**, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsü'l Eimme es-. *el-Mebsût*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Mârif, ts.
- Tahhân**, Mahmûd et-. *Teyşîr'u Mustalihu'l Hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l Meârif, 2010.
- Tayâlisî**, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999.
- Ünal**, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Yaman**, Ahmet. *İslam Devletler Hukuku (Uluslararası İlişkiler)*. Ankara: Fecir Yayınları, 2020.
- Yılmaz**, Muhammed Mustafa. *Devletler Hukuku İle İlgili Hadislerin İslam Hukukuna Yansıması (Hanefî Literatürü Özelinde)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yücel**, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 49. Basım, 2020.
- Yücel**, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Zehebî**, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*: Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1984.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1998.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *el-Kâşif fi Ma'rife Men Lehû Rivâye fi'l Kütübi's Sitte*. Cidde: Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye-Müessesetü'l Ulûmi'l Kur'ân, 1992.

Zeydân, Abdulkerîm. *el-Medhal li-dirâseti's-şerâti'l-İslâmiyye*. Dımaşk-Suriye: Müessesetü'r Risâle, 1. Basım, 2011.

Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Naşbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde-Suud, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r Reyyân, Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1997.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *Âsâru'l Harb*. Beyrût: Dâru'l Fikir, 2018.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri

The Effects of Religiosity on the Role of Fatherhood and Father Involvement

Elif Merve Ertürk

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye.

*Ph.D. Student, İstanbul University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Studies, İstanbul/Türkiye.*

elifmerve.erturk@ogr.iu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4381-6483

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 15 Mart | March 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Ertürk, Elif Merve. "Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 210-247.

Telif | Copyright

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

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

Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri

Öz

Aile içerisinde erkeklerin sahip olduğu baba rolü, zaman içerisinde toplumda yaşanan değişimlerin etkisiyle, geleneksel anlayışın dışına çıkmaya başlamış ve daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Aile yaşamını şekillendiren önemli bir kaynak olarak din, erkeklerin babalık rollerine bakışında ve buna bağlı olarak çocuklarıyla olan ilişkilerinde belirleyici olma potansiyeline sahiptir. Bu araştırmanın amacı, günümüzde erkeklerin babalık rolleri üzerinde dinin etkisini ve bu etkinin baba katılımı kavramı üzerindeki yansımalarını değerlendiren yerli ve yabancı kaynakları taramak, çalışmalara genel bir bakış sağlamak ve alandaki boşluklara dikkat çekmektir. Literatür taraması yapıldığında, yabancı kaynaklarda babalık ve din ilişkisi üzerine yapılmış çok sayıda çalışma olmasına rağmen, yerli kaynaklarda bu konunun genel olarak anne-baba dindarlığının çocuk üzerindeki etkileri ve dindarlık bağlamında dolaylı olarak ele alındığı, bu konuya çok fazla değinilmediği görülmüştür. Yerli kaynaklarda az sayıda çalışma olması nedeniyle, yabancı kaynaklardan daha fazla faydalanılmıştır. Yabancı kaynaklarda yapılan araştırma sonuçlarına göre, dinin baba rolü üzerindeki etkisi ihmal edilmiş bir konudur ve dindar babalar daha az dindar olan babalara göre çocuklarıyla daha fazla ilgilenmektedir. Literatür tarama çalışması yapılarak, çocukların her alandaki gelişiminde olduğu kadar dini gelişimlerinde de önemli etkiye sahip olan babaların, dindarlıklarıyla ilişkili olarak çocuklarının yaşamlarına dâhil olma biçimlerine dair yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık, Baba Rolü, Baba Katılımı, Dindar Baba.

The Effects of Religiosity on the Role of Fatherhood and Father Involvement

Abstract

The role of fatherhood has started to move beyond the traditional understanding and to be discussed further with the effect of social changes. Religion as an important resource that shapes family life, also has the potential of being determinant on the men's view of fatherhood and accordingly on their relationship with their children. This research aims to present an overview of studies that deal with the effect of religion on the role of fatherhood in today's world and to remark the gaps in the field. There are lots of studies about the relationship between fatherhood and religion in foreign literature, but it has been found out that in local literature the subject has been handled mostly within the context of the effects of parents' religiousness on the children, and indirectly within the context of religiosity and this relationship has not been mentioned much. Due to the limited number of studies in local sources about the topic, mostly foreign sources have been utilized in this research. According to the results of research done based on the foreign sources, the effect of religion on fatherhood roles is an ignored subject and religious fathers in comparison to the less religious fathers, take care of their children more. As fathers have a significant impact on their children's religious development just like in all other areas, a general overview of studies about fathers' involvement in their children's lives in relation to their religiosity will be presented by making a literature review.

Keywords: Religion, Religiosity, The Role of Fatherhood, Father Involvement, Religious Father.

Giriş

Tarihsel süreçte, aile içerisindeki rollerin genellikle toplumsal değişimlerden etkilenerek şekillendiği, aile ve toplum arasında bu bağlamda etkileşimli bir yapı olduğu görülmüştür. Aile, toplumsal bir kurum olarak toplum içerisinde belirli işlevleri yerine getirirken aynı zamanda toplumsal yapıdan etkilenen ve etkileyen olma özelliğine sahiptir. Toplum içerisinde ailenin sahip olduğu özellikler, anne ve babaya atfedilen roller ve yüklenen sorumluluklar, toplumun aileye yönelik bakış açısını oluştururken aynı zamanda babalık rolü algısını da şekillendirmektedir.¹ Geleneksel aileden çekirdek aileye geçişle birlikte aile yapısında görülen değişimler, bu etkileşimin somut örnekleridir. Aile kavramına yüklenen yeni anlamlar aynı zamanda aile içerisinde anne-baba rollerinin değişimini de gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, aile ve toplum arasında karşılıklı olarak bir etkileşimin varlığından söz edilebilir. Anne rolüne dair birçok alanda yapılmış çalışmalar olmasına rağmen, toplumsal değişimler doğrultusunda önemli değişim süreçlerinden geçmiş olan baba rolü, hem aile içerisinde hem de literatürde uzun yıllar boyunca ihmal edilmiş ve geri planda kalmıştır. Aile bütünlüğü ve çocuk gelişimi bakımından, baba rolü de anne rolü kadar etkili ve önemlidir. Yakın zamana kadar çok fazla tartışılmamış ve ihmal edilmiş bir konu olarak baba rolü, özellikle geçirdiği değişimler göz önünde tutulduğunda, çok boyutlu bir şekilde incelenmesi gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, dinin baba rolü ve özellikle baba katılımı üzerindeki etkilerini araştıran çalışmalar değerlendirilerek

¹ Zerrin Mercan – Fatma Tezel Şahin, “Babalık Rolü ve Farklı Kültürlerde Babalık Rolü Algısı”, *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 3.

konuya dikkat çekmek amaçlanmıştır. Yapılan literatür taraması sonucunda, yabancı kaynaklarda farklı görüşler olmakla birlikte konunun araştırıldığı görülmektedir.² Yerli kaynaklarda ise baba rolünün, çocuğun dindarlık tutumu üzerindeki etkisiyle ilişkili bir biçimde ele alınmasına rağmen³ dinin baba rolü ve katılımı üzerindeki etkisine dair çalışmaların daha az sayıda olduğu görülmektedir.⁴ Konuya babanın dindarlığının, çocuk üzerindeki etkisi bağlamında yaklaşılrken, babanın dindarlığının baba rolünü etkileme biçimi arka planda kalmıştır.

Bir babanın çocuğunun yaşamındaki konumu, ağırlıklı olarak babanın sahip olduğu tutum ve algılara göre belirlenmektedir. Erkeklerin yaşam boyu süren baba olma yolculuğunda çocuklarının yaşamına katılımını etkileyen faktörlerin görünür hale getirilmesi, hem babalar açısından farkındalığın artmasına hem de gerekli

² Duane F. Alwin, "Religion and Parental Child-Rearing Orientations: Evidence of a Catholic-Protestant Convergence", *American Journal of Sociology* 92/2 (1986), 412- 440; John P. Bartkowski – Xiaohe Xu, "Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in Conservative Protestant Families", *The Sociological Quarterly* 41/3 (2000), 465-485; Valerie King, "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children", *Journal of Marriage and Family* 65/2 (2003), 382-395; Alfred DeMaris vd., "Doing The Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?", *Journal of Marriage and Family* 73 (2011), 354-368; W. Kevin Shafer vd., "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/2 (2019), 378-397; Bradford Wilcox, "Religion, Convention, and Paternal Involvement", *Journal of Marriage and Family* 64 (2022), 780-792.

³ Nurten Kimter, "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015), 9-44; Veysel Uysal, "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık", *DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 7-40; Sümeyra Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38; Melike İlerisoy, "Dindarlığın Aile İşlevleri Üzerindeki Etkilerine Yönelik Psikososyal Bir Araştırma (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁴ Eyüp Kirpiti, "Din Eğitimi Açısından Baba-Oğul İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 223-239.

alanlarda babaların desteklenmesine katkıda bulunabilir. Lamb, ebeveynlerin çocuk yaşamına katılımına dair, beraber zaman geçirme, erişilebilirlik ve sorumluluk olmak üzere üç alandan bahsetmektedir.⁵ Esasında, babanın dindarlığı ve çocuğunun yaşamına katılımı arasındaki ilişkide de bu üç faktör devrededir. Babanın dindarlığı, babanın sorumluluklarını hatırlatma işlevine sahip olmasıyla bu aşamada etkili olabilmektedir. Sorumluluklarının farkında olan baba, çocuğu için erişilebilir olmanın ve beraber zaman geçirmenin önemini göz ardı etmeden, baba katılımını sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilecektir. Baba katılımı kavramı, çocuğun gelişiminin her basamağında babanın varlığını ve çocuğa eşlik etmesini kapsamaktadır.

Çalışmamızın merkezindeki din ve baba rolü arasındaki ilişkide, analiz edilen kaynaklarda, dinin babalar üzerindeki etkisinden bahsedilirken “dindar baba” kavramına yer verilmiştir.⁶ Bu nedenle din, dindarlık ve dindar baba kavramları, çalışma boyunca babaların din ile olan ilişkilerini aktarırken birbiriyle bağlantılı olarak kullanılmıştır. “Referansını ve rehberliğini dini kaynaklardan alan babaların, babalık rolüne bakışları ve ‘baba katılımı’ olarak tanımlanan çocuklarının yaşamına katılma biçimleri daha az dindar olan babalardan farklı mıdır?” ve “Dindarlık, baba rolü ve baba-çocuk ilişkisi üzerinde nasıl etkilere sahiptir?”, sorularından yola çıkarak literatürdeki farklı görüşlere yer verilecektir. Yapılan araştırmalarda, dindar ve daha az dindar olan babalar arasında bir karşılaştırma

⁵ Michael E. Lamb, “The History of Research on Father Involvement”, *Marriage & Family Review* 29/2-3 (2008), 31.

⁶ King, “The Influence of Religion on Father’s Relationships with Their Children”, 385.

yapıldığı ve çocuklarına yaklaşımları konusunda dinin etkisi ve aralarındaki farkların ortaya konulduğu görülmüştür.

Günümüzde, babaların özellikle çocuğun gelişimiyle ilişkili olarak farklı açılardan ele alınması hem aile yapısının korunmasına hem de baba-çocuk ilişkisinin olumlu yönde iyileştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Din, aile kurumunun önemli bir parçası olarak, aile içi ilişkilerin düzenlenmesinde etkili bir faktör olmasıyla, baba-çocuk ilişkisinde de belirleyici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda dinin, baba-çocuk ilişkisinde babayı etkileme biçiminin araştırılması, günümüzdeki tartışmalara önemli bir katkı sağlayacaktır.

Dindarlık ve ebeveynlik arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte, kimi zaman dindarlığın ebeveynlik üzerinde olumlu etkileri görülürken kimi zaman da olumsuz etkilere rastlanabilmektedir. Bu durumu örnekleyen olumlu/olumsuz sonuçlara ulaşılmış çalışmalar mevcuttur.⁷ Dindarlığın ebeveynlik rollerinde farklı boyutlarda hangi açılardan olumlu, hangi açılardan olumsuz etkilere sebep olduğu konusunda daha fazla araştırılma yapılması, ebeveyn-çocuk ilişkisine dair yeni pencereler açabilecektir.

Bu çalışmanın ele aldığı konu doğrultusunda, yazılı materyaller incelenmiştir. Araştırma sonucunda, yabancı literatürde konunun daha fazla ele alındığı ancak yerli literatürde sınırlı sayıda çalışma olduğu görülmüştür. Bu nedenle, ağırlıklı olarak yabancı kaynaklardaki makale, kitap ve tezlerden faydalanılmıştır. Konuyla ilgili literatür analiz edilmiş ve farklı bakış açıları derlenerek, bu

⁷ Bart Duriez, "Is Religiosity Related To Better Parenting? Disentangling Religiosity From Religious Cognitive Style", *Journal of Family Issues* 30 (2009), 1287-1307; Marc H. Bornstein vd., "Mixed Blessings: Parental Religiousness, Parenting and Child Adjustment in Global Perspective", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 58/8 (2017), 880-886.

alandaki üzerinde durulması gereken ancak fazla ele alınmamış başlıklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Din ve baba rolü arasındaki ilişkide motive edici faktörlerin neler olduğu, farklı kültürlerde dindarlığın baba rollerini nasıl etkilediği, dinin baba rolü üzerindeki olumlu/olumsuz etkilerinin neler olduğu gibi sorular bu alandaki eksikliklere yönelik araştırılması gereken alanlardır.

Yapılan tarama sonucunda, babaların aile içerisinde lider konumunda olmasına sık sık vurgu yapıldığı görülmüştür.⁸ Ayrıca dini öğreti ve değerlerin baba rolü üzerinde olumlu etkileri olduğu ve baba-çocuk ilişkisini olumlu yönde etkilediğine dair sonuçlara rastlanmıştır.⁹ Geleneksel tutum ve modern tutumun baba rolleri üzerindeki etkilerine dair farklı görüşler olmakla birlikte, günümüzde baba katılımına önem veren modern bakış açısının daha baskın olduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Buna rağmen, pratikte babaların hala ev dışında daha fazla zaman harcadığı ve çocuklarına daha az zaman ayırabildiğine dair görüşler de mevcuttur.¹¹ Görüldüğü gibi, araştırma konusuna dair farklı görüşler bulunmaktadır, bu nedenle konunun daha derinlemesine incelenmesi mevcut verilerin geliştirilmesine katkı sunacaktır.

⁸ Bartkowski - Xu, "Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in Conservative Protestant Families", 478.

⁹ Lynn vd., "Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion", 3247.

¹⁰ Kerry J. Daly, "Spending Time With The Kids: Meanings of Family Time For Fathers", *Family Relations* 45/4 (1996), 474.

¹¹ Mehmet Bozok, "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık", *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 10/2 (2018), 40.

1. Din ve Baba Rolü Arasındaki İlişki Bağlamında Geleneksel Babalar-Günümüz Babaları

Yaşamla iç içe olan din, yaşam yolculuğunda bireye yol gösteren ve aynı zamanda varlığını sürdürmesine katkı sağlayan önemli bir güçtür. Dindarlık ise “*Dini yaşama halidir.*”¹² Dinin baba rolünü etkileme biçimi, babanın dindarlığına yansımakta ve babanın dindarlığı da çocuğu ile olan ilişkisi üzerinde etkisini göstermektedir. Birbirini etkileyerek ilerleyen bu zincirin son halkasında, pozitif baba-çocuk ilişkisinin ortaya çıkardığı, çocuğun gelişimi ve geleceği açısından olumlu sonuçlar yer almaktadır.

Dini öğretilerin aile yapısına verdiği değer, dindar bireylerin bu konuda daha hassas davranmasını sağlamaktadır. Dini değerleri rehber edinen bireylerin davranışlarını Allah’a ve diğer insanlara karşı sorumluluk bilinciyle yerine getirdiği, bu açıdan da dinin bireylerin davranışlarını kontrol etme ve rehber olma konusunda önemli etkilere sahip olduğu düşünülmektedir.¹³ Din önce bireysel olarak kişi üzerinde etkili olmakta, sonrasında aile içi ilişkileri etkilemektedir. Dini öğreti ve değerler, aile yaşamının önemini vurgularken aynı zamanda aile yaşamını desteklemektedir.¹⁴ Aile yaşamını desteklemenin yolu da anne ve babanın bu konudaki farkındalığını ve hassasiyetini canlı tutmaktan geçmektedir. Ayrıca birçok din, babanın aile içindeki rolünün önemine vurgu yapmaktadır.¹⁵

¹² Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 21.

¹³ Betül Hale Kaya, *Aile İçi Sorun ve Suçların Önlenmesinde Dini-Ahlaki Değerlerin Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 109.

¹⁴ King, “The Influence of Religion on Father’s Relationships with Their Children”, 384.

¹⁵ Mark G. Lynn vd., “Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion”, *J Child Fam Stud* 25 (2016), 3256.

Geçmişe kıyasla, aile içerisindeki konumu ve önemi günümüzde daha fazla konuşulan baba rolü, pek çok faktörden etkilenerek şekillenmektedir. Dini bağlamda, aile ve aile içerisinde babanın konumuna atfedilen önem her zaman ön planda yer alırken babalar aile liderliğinden sorumlu tutulmaktadır.¹⁶ Her konuda olduğu gibi özellikle aile üyelerinin dini gelişimi konusunda da babaların önemli sorumlulukları vardır. Dini topluluklar babaların aile yaşamında daha aktif olmalarını cesaretlendirmektedir.¹⁷ Bu bağlamda, dindar bir babanın çocuğuyla ilgilenme konusuna bakış açısı da bu doğrultuda şekillenebilir. Ebeveynliği kutsal bir rol ve dini de destek kaynağı olarak gören babaların, çocuklarının yaşamında daha ilgili bir konumda yer aldığı görülmektedir.¹⁸ Din, erkekleri babalık rollerinde aktif olmaları konusunda cesaretlendirirken aynı zamanda dindar babalar da çocuklarıyla olan ilişkilerinde daha aktif konumda olabilmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, dindarlık babalık rolüne bakış açısını değiştirebilmekte ve ailenin bütünlüğünün korunmasına katkıda bulunabilmektedir.¹⁹ Isacco, dini toplulukların pozitif baba modelini teşvik ettiğini ve babaları aile yaşamında daha aktif olmaları konusunda cesaretlendirdiğini savunmaktadır.²⁰ Dinin böyle bir işlevinin olması, aile ilişkileri bağlamında pozitif etkilere sahiptir.

¹⁶ Bartkowski - Xu, "Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in Conservative Protestant Families", 478.

¹⁷ Richard J. Petts, "Father's Religious Involvement and Early Childhood Behavior", *The Future of Families and Child Wellbeing Study* (2009), 1.

¹⁸ Lynn vd., "Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion", 3247.

¹⁹ Duane F. Alwin, "Religion and Parental Child-Rearing Orientations: Evidence of a Catholic-Protestant Convergence", 436-437.

²⁰ Anthony Isacco vd. (ed.), *Handbook of the Psychology of Fatherhood* (Epub: Springer, 2022), 342.

Günümüzde pek çok alanda sorun yaşayan ailelere çözüm olarak var olan, ancak nadiren farkına varılan din, sahip olduğu işlevler bakımından geri planda kalmıştır. Ülkemizde de kişilerin benzer bir tutuma sahip olduğu düşünülmektedir. Bireyler aile içerisinde yaşanan sorunlarda veya çıkmazlarda dini değerler ve öğretilerden destek almak yerine farklı alanlardaki uzmanların yönlendirmelerine tabi olmaktadır.²¹ Elbette her alanda aileye destek olabilecek uzmanların katkısı göz ardı edilmemelidir ancak burada kastedilen, dini referanslardan uzaklaşma ve dinin aile ilişkilerine sunacağı katkılardan faydalanamama durumudur.

Dindarlığın olumlu etkilerinden söz edilirken, dindar bireylerin aile içi sorunları çözmede dini değerlere başvurmadığı ve dinin olumlu etkilerinden faydalanmadığı görülmektedir. Yapıcı, dindarlığın evlilik ilişkisinde sorunları çözme konusunda olumlu etkilere sahip olduğunu ancak post-modernleşmeyle birlikte dindarlığın etkisinin de azaldığını ifade etmektedir.²² Bu pencereden bakıldığında, post-modernleşme aile içi sorunları çözmede dine başvurma konusunda bireyler üzerinde olumsuz yönde etkide bulunmaktadır. Aile için önemli olan değerlerin önemsizleştirilmesi, bireyselleşmenin ön plana çıkması aile içi sorunlarda artışa yol açmıştır. Bu sorunlar için çözüm önerisi olarak, aile içi ilişkilerde dini ve ahlaki değerlerin referans olmasının önemine dikkat çekilmektedir.²³ Böylece aile içi ilişkilerde önemini kaybeden değerler yeniden ön plana çıkabilir ve sorunların çözümünde din ve dindarlığın olumlu etkilerinden faydalanmak mümkün hale gelebilir. Sadece aile

²¹ Kemal Sayar, *Yavaşla* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), 59.

²² Asım Yapıcı, "Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat Huzur Mu, Kusur Mu?", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 104.

²³ Kaya, *Aile İçi Sorun ve Suçların Önlenmesinde Dini-Ahlaki Değerlerin Etkisi*, 110.

içi ilişkilerde değil klinik alanda da bu etkilerin öneminin altını çizen İlerisoy, dinin evlilik ve ebeveynlik üzerinde önemli etkileri olduğuna ve yapılan klinik çalışmalarda da bu etkinin kullanılmasının faydalı olabileceğine değinmektedir.²⁴ Yaşamın her alanında rehber olarak görülebilecek din, bu bağlamda evlilik ve ebeveynlik yolculuğunda da önemli bir yol göstericidir. Cufta, dinin insan yaşamındaki rolüne ve katkılarına dikkat çekerek bireyin günlük yaşamında karşılaştığı sorunlarda dinin yardımcı olduğunun ve insanın kişiliğini kuvvetlendirerek sağlam bir yapı kazandırdığının altını çizmektedir.²⁵ Bu bağlamda, hem bireysel hem de aile içi ilişkiler bağlamında, dinin yardımcı olma rolünün göz ardı edildiği ve bu alana dikkat çekilerek canlandırılması gerektiği söylenebilir.

Din, aile için koruyucu ve rehber olma işlevine sahipken, aile de dini değerlerin devamlılığı ve korunmasında etkin bir role sahiptir. Din ve aile kurumu bu anlamda birbirine ihtiyaç duymaktadır.²⁶ Din, ailenin sosyal destek ağını arttırır, aile aktivitelerini destekler, destekleyici aile öğretileri ve değerler sunar, aileye sosyal hizmet sağlar ve kişisel/ailevi problemleri için ilahi yardım istemeleri konusunda aileleri cesaretlendirir.²⁷ Burada sayılan özellikler dinlerde farklı yapılar sergilemekle beraber, genel anlamda aile içi ilişkilerde olumlu etkilere sahip olabilmektedir. Amerika'da yapılan bir araştırmada, katılımcılara dini inanç ve uygulamaların

²⁴ İlerisoy, *Dindarlığın Aile İşlevleri Üzerindeki Etkilerine Yönelik Psikososyal Bir Araştırma*, 3.

²⁵ Muharrem Cufta, "Kişiliğin İnşasında Dindarlığın Etkisi", *Sosyal Bilimlerde Yeni Yönelimler* (2017), 243-248.

²⁶ Adnan Selman, "Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller", *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2018), 15.

²⁷ Abbott vd., "Religious Belief and Practice: A Potential Asset in Helping Families", 443.

olumlu/olumsuz olarak aile yaşamları üzerinde etkisi olup olmadığı sorulmuş ve katılımcıların %32'si dinin aile yaşamına kesinlikle yardımcı olduğunu savunurken %45'i kısmen bu görüşe katılmış, %11'i kararsızken %12'si herhangi bir etkisi olmadığını belirtmiştir.²⁸ Din ve aile yaşamı arasındaki ilişkiyi araştıran bir başka çalışmada yer alan, “Birlikte dua eden aile, birlikte kalır.” ifadesi, dindarlık ve aile yaşamı arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.²⁹ Din, bu açıdan aile içerisinde birlik ve beraberliği, yakınlığı teşvik etmektedir.

Baba rolünü din ve dindarlık kavramlarıyla birlikte ele alırken, geleneksel babalar ve günümüz babaları olarak bir karşılaştırmaya gidilmesinin arka planında, geleneksel tutumun baba rolleri üzerindeki etkisi ve günümüzde babalık rolünden beklentilerin birbirinden farklı olması yer almaktadır. Yapılan çalışmalarda genel eğilimin, birbiriyle bağlantılı olan din ve geleneksel tutumun baba üzerindeki baskın etkisi üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Babanın dindarlığının çocuğuyla ilgilenme şekli ve kalitesiyle hangi açılardan ilişkili olduğunu araştıran King, geleneksel tutuma sahip erkeklerin çocuklarıyla daha az ilgilenebildiklerini belirtmektedir.³⁰ King, erkeklerin evi geçindirme rollerini birincil görevleri olarak görmelerinden dolayı zaman ve enerjilerini iş yerinde harcadıklarını ve eşlerinin de çocuklarla ilgilenmesi gerektiğini düşündüklerini savunmaktadır. Dindarlık her ne kadar baba rolü üzerinde olumlu etkilere sahip bir faktör olarak görülse de bu çalışmada geleneksel tutumun baba rolünden beklentilerinin de etkisiyle pozitif etkilerden

²⁸ Abbott vd., “Religious Belief and Practice: A Potential Asset in Helping Families”, 445.

²⁹ Howard M. Bahr - Bruce A. Chadwick, “Religion and Family in Middletown, Usa”, *Journal of Marriage and Family* 47/2 (1985), 413-414.

³⁰ King, “The Influence of Religion on Father’s Relationships with Their Children”, 384-385.

söz etmek mümkün olmamıştır. Erkeklerin sorumluluklarına bakış açısı ve öncelikleri bu bağlamda belirleyici olmaktadır. Ev geçindirme rolü ön planda olduğunda, kimi zaman baba rolü ikinci planda kalabilmektedir. Kaya ve Uysal, günümüzde geleneksel cinsiyet anlayışından ziyade modern cinsiyet anlayışına sahip bir değişim olduğunu belirtmektedir.³¹ Bu bağlamda, babalık rollerine bakış açısı da modern anlayış doğrultusunda değişim göstermektedir.

Benzer şekilde Daly, erkeklerin evin geçimini sağlama rollerini ön planda tuttukları sürece, aile içi rollerindeki sorumluluklarına yeterince zaman ayırma konusunda zorlanmaya devam edeceklerini belirtmektedir.³² Geleneksel anlayışta babanın evi geçindirme sorumluluğu bu bağlamda, babalık rolleri ve baba katılımının önüne geçmektedir. Günümüzde ise baba katılımı, ev geçindirme beklentisinin önüne geçmiştir. Annenin gebelik süreci, doğum sonrası çocuk bakımı ve ev içi sorumlulukların paylaşımında baba katılımının arttığı görülmüştür.³³ Babalardan beklenen, çocuklarının bakımına ve yaşamına dâhil olurken aynı zamanda ev geçindirme sorumluluklarını da yerine getirmeleri yönünde olmuştur.

Yapılan taramada, bir tarafta dindarlığın baba rolü üzerindeki olumlu etkilerinden bahseden çalışmalar varken diğer tarafta dindarlıkla ilişkili olarak geleneksel tutumun babalar üzerindeki

³¹ Şule Kaya - Veysel Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 659.

³² Kerry J. Daly, "Spending Time With The Kids: Meanings of Family Time For Fathers", 474.

³³ Deependra Kaji Thapa – Anke Niehof, "Women's Autonomy and Husbands's Involvement in Maternal Health Care in Nepal", *Social Science & Medicine* 93 (2013), 1-10.

baskın etkisinden kaynaklanan olumsuz durumlar göze çarpmaktadır. Petts, literatürde dindarlık ve baba katılımı konusunda hem olumlu hem de olumsuz sonuçların olmasının sebebinin, dinin erkeklerin evin geçimini sağlaması gerektiği gibi geleneksel görüşlerle ilişkili olmasından kaynaklı olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Buna bağlı olarak, geleneksel görüşün etkisindeki babalar iş yerinde daha fazla zaman harcarken çocuklarıyla daha az zaman geçirebilirler. Geleneksel tutum, babayı dindar olma konusunda cesaretlendirirken aynı zamanda ev geçindirme sorumluluğunu da ön planda tutmaktadır. Geleneksel aile yapısında babadan beklenti bu yöndeysen, modern aile yapısında babaların çocuğuyla ilgili olması da ön plana çıkmaktadır. Bu görüşler çerçevesinde karşımıza çıkan tabloda, babalardan hem evi geçindirmeleri hem de çocuklarıyla ilgilenmeleri beklenmektedir. Dini değerler doğrultusunda aile yaşamına, çocuklarına zaman ayırması gerektiğinin farkında olan baba, diğer taraftan ailenin geçimini sağlamak için zamanını ve enerjisini işe ayırmak zorunda kalmaktadır. Bu durumda kalan baba, her ne kadar çocuğuna zaman ayırmak istese de bunu gerçekleştirme konusunda zorlanmaktadır.

Evin geçimini sağlaması beklenen babaların, iş ortamındaki sorumluluklarının ve kendilerinden beklentinin artması, çalışma koşullarının zorlayıcı olması gibi etkenler sebebiyle daha fazla stres yaşayabildikleri ve buna bağlı olarak, çocuklarına daha az zaman ayırdıkları görülmüştür.³⁵ Tıpkı, kadınların iş yaşamına katılmasıyla

³⁴ Richard J. Petts, "Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child", *Journal of Family Issues* 28/9 (2007), 1143.

³⁵ Eda Sıla Peker – Erhan Alabay, "Çalışan Babaların Stres Düzeyleri ile Baba-Çocuk İlişkisi Arasındaki İlişki", *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 10/4 (2023), 667- 671.

birlikte evdeki sorumluluklarında ve anneliklerinde zorlandıkları gibi,³⁶ erkekler de çalışma koşullarının zorlayıcı olması sebebiyle çocuklarına daha az zaman ayırabilmekte ve babalık rollerini yerine getirme konusunda daha fazla çabalamak durumunda kalabilmektedir. Daly'nin yaptığı çalışmada katılımcı babalar, çocuklarıyla zaman geçirmenin öncelikli olduğuna inandıklarını ancak aynı zamanda çalışma şartlarından dolayı aileleri için zaman ayırmanın kendi kontrolleri dışında olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Bu sonuç tam olarak yukarıda bahsedilen ikilemde kalmış babaların durumunu özetlemektedir. Dindarlık, geleneksel erkeklik normlarını ve aynı zamanda babalık davranışını da etkilemektedir.³⁸

Geleneksel tutumun gölgesinde çocuğun yaşamında geri planda duran babaların, yeni babalık kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte çocuklarının yaşamında ön planda olması beklenmeye başlamıştır.³⁹ Geçmişe kıyasla, babaların çocuğun yaşamındaki katılımının artması beklenirken yaşanan değişimin dış görüntüsü ve iç yüzü farklı özellikler sergilemektedir. Tarihsel süreçte yaşanan değişim sonucunda babaların günümüzdeki durumuna baktığımızda, toplumun bir ürünü olarak teknik olarak var olan ama işlevsel olarak eksik baba tanımlamasıyla karşılaşmaktayız.⁴⁰ Babaya dair kültürün, babalığın yerine getirilmesinden daha hızlı değiştiğinin altını çizen La

³⁶ Aylin Akyol, "Çalışan Anneler Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2023), 493.

³⁷ Daly, "Spending Time With The Kids: Meanings of Family Time For Fathers", 474.

³⁸ Shafer vd., "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 378.

³⁹ David J. Eggebeen - Chris Knoester, "Does Fatherhood Matter For Men?", *Journal of Marriage and Family* 63/2 (2001), 381.

⁴⁰ Ralph LaRossa, "Fatherhood and Social Change", *Family Relations* 37/4 (1988), 452.

Rossa,⁴¹ babaların bilinç düzeyinde çocuklarıyla ilgilenmeleri gerektiği fikrini içselleştirmiş olmalarına rağmen bu fikri çok da ilgi çekici bulmadıklarını ve ortaya melez bir tutumun çıktığını savunmaktadır. Bu bilgiler ışığında, günümüzde babalara yüklenen sorumluluklar doğrultusunda, babalığın zorunlu bir görev gibi algılanarak rollerin yerine getirilmeye çalışıldığı bir tutumun varlığından da söz edilebilir. La Rossa, bu süreçte babaların karışık hislere sahip olduğunu ve suçluluk duygusu hissettiklerini belirtmektedir.⁴²

Kim ve Mui-Teng Quek'in araştırması, La Rossa'nın tespitindeki baba profilinin, yönlendirme ve farkındalık oluşturma aracılığıyla değişebilme potansiyeli olduğunu göstermektedir. Araştırmacılar, babalığın yeniden inşasında dinin rolünü araştırmak amacıyla, sağlıklı aile değerlerini öğretme, aile içindeki ilişkileri güçlendirme ve İncil'e uygun bir baba profili oluşturma amacıyla kurulmuş olan Kore'deki Duranno Baba Okulu programına katılmış 20 baba ile görüşme yapmıştır. Katıldıkları babalık programı sonrasında babaların babalıkla ilgili inanç ve uygulamalarında yenilikler olmuştur. Programa katılmadan önce babalığı bir görev ve yerine getirilmesi gereken sorumluluk olarak görürken, aldıkları eğitim sonrasında daha ilgili ve görev duygusunun ötesine geçen bir modelin ortaya çıktığı, babalıkta değişim sürecinin başladığı görülmüştür.⁴³ Buradan anlaşılacağı gibi, geleneksel ve modern tutumun yüklediği sorumluluklar arasında sıkışıp kalan babalar, uygun yönlendirme ile hem evin geçimini sağlama hem de çocuklarına zaman ayırma konusunda denge sağlayabilecektir.

⁴¹ LaRossa, "Fatherhood and Social Change", 454.

⁴² LaRossa, "Fatherhood and Social Change", 451-457.

⁴³ Kim - Mui-Teng Quek, "Transforming Fatherhood Through Faith-Based Father School in South Korea", 238-241.

Bu araştırma sırasında ulaşılan önemli bir detay da katılımcıların eğitim sürecinde babalıklarındaki olumsuz inanç ve uygulamaların köklerinin kendi babalarının babalığında olduğunu ve babalarının babalık biçimlerinin kendilerine geçtiğini keşfetmiş olmalarıdır. Bu bağlamda bir babanın dindar olması, çocuğuyla iletişimini, ilgilenmesini olumlu yönde etkilerken aynı zamanda dindarlık tutumunun da çocuğa geçmesini sağlamaktadır.

Günümüzde babalardan çocuklarıyla daha fazla ilgilenmeleri beklenmesine rağmen, esasında durumun bu yönde olmadığı ve Türkiye’de ataerkil bakış açısıyla şekillenen erkeklerin, ev geçimini sağlama rolüyle ön plana çıktıkları görülmektedir. Kendilerine yüklenen bu role bağlı olarak, erkeklerin zamanlarının çoğunu ev dışında geçirdikleri ve çocuklarına yeterince zaman ayıramadıkları savunulmaktadır.⁴⁴ Ancak yukarıda ifade edilen baba okulu örneğinde olduğu gibi, uygun eğitimler ve yönlendirmeler aracılığıyla babaların bakış açısı olumlu yönde değiştirilebilmektedir. Ülkemizde de benzer şekilde, AÇEV’in⁴⁵ geliştirmiş olduğu Baba Destek Programı’nda, babaların çocuklarıyla geçirdikleri zamanların niteliğini arttırmaya yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Bu tarz programlar sayesinde, babaların ev geçimini sağlama ve çocuğa zaman ayırma durumuna bakış açısı değiştirilerek, aile yaşamına da katkı sağlanmış olmaktadır.

⁴⁴ Bozok, “Türkiye’de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık”, 40.

⁴⁵ Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV), “Baba Destek Programı” (Erişim 20 Mayıs 2024).

2. Dindarlığın Baba Rolü ve Baba Katılımı Üzerindeki Etkileri

İnsan yaşamında dinin, her alanda belirleyici olarak görülmesine rağmen⁴⁶ baba rolüne dair yapılan çalışmalarda dinin etkisi ihmal edilmiş bir konu olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Dini inançlar ve davranışlar, insanların yaşamında öne çıkan bir özelliktir.⁴⁸ Her ne kadar yabancı kaynaklarda dindarlığın baba rolü ve katılımı üzerindeki etkisine dair yapılmış birçok çalışma olsa da, bu alanın ihmal edilmiş olarak tarif edilmesinin sebebi, araştırmaların çoğunluğunun Batı toplumlarında yürütülmüş olması, kültür, din ve babalık arasındaki ilişkinin az çalışılmış olması olarak gösterilmektedir.⁴⁹ Ayrıca bunlara ek olarak, dini açıdan babaları çocuklarının yaşamına katılma konusunda motive eden faktörlerin araştırılması gerektiği de düşünülmektedir.⁵⁰ Yapılan çalışmalara genel olarak bakıldığında, ortak özellik olarak konuya birbirine oldukça benzer pencerelerden yaklaştıkları görülmüştür. Bu nedenle konunun farklı açılardan ele alınması gerekmektedir.

⁴⁶ Khaled Aslani vd., "Relationship Between Parenting Styles, Religiosity, and Emotional Intelligence with Addiction Potential in High School Students", *Journal of Fundamentals of Mental Health* 17/2 (2015), 74-80.

⁴⁷ Abbott vd., "Religious Belief and Practice: A Potential Asset in Helping Families", 443-448; David C. Dollahite, "Fathering, Faith, and Spirituality", *Journal of Men's Studies* 7/1 (1998), 3-15; George W. Holden, "Psychology, Religion, and the Family: It's Time for a Revival", *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 657-662; King, "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children", 382-395; Kim - Mui-TengQuek, "Transforming Fatherhood Through Faith-Based Father School in South Korea", 231-250.

⁴⁸ Isacco, *Handbook of the Psychology of Fatherhood*, 337.

⁴⁹ Kim - Mui-Teng Quek, "Transforming Fatherhood Through Faith-Based Father School in South Korea", 231-250.

⁵⁰ King, "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children", 382; Lynn vd., "Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion", 3247.

Ebeveynlerin referansını dini değerlerden alması, ebeveynlik biçimlerini de etkilemektedir. Din ve ebeveynlik arasındaki bağ, çocuğun gelişimine eşsiz katkı sağlayan bir faktör olarak görülmektedir.⁵¹ Konuya genel olarak ebeveyn tutumları ve dindarlık arasındaki ilişki bağlamında bakan çalışmalar olmakla birlikte, özellikle baba rolü ve dindarlık arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmalar da mevcuttur. Dinin aile yaşamındaki rolünün ihmal edilmiş bir başlık olduğunu ve bu alanda daha fazla çalışma yapılması ve konunun canlı tutulması gerektiğini belirten Holden, dinin ailedeki işlevi ve rolüne dikkat çekmekte ve dinin aile yaşamındaki etkisini ebeveyn-çocuk ilişkisi bağlamında araştırmaktadır.⁵²

Dindarlık ve ebeveynlik arasındaki ilişkiye farklı faktörler dâhil edilerek konunun kapsamı genişletilebilmektedir. Buna örnek olarak ebeveyn dindarlığı ve ebeveynlik arasındaki ilişkiyi araştıran Duriez, ebeveyn dindarlığının korumacılığı arttırdığını ve dindar ebeveynlerin itaat ve uyuma daha fazla önem verdiğini ifade etmektedir.⁵³ İtaat ve uyum beklentisinin bir sonucu olarak, ebeveyn-çocuk ilişkisinde çatışmalar görülme ihtimali de artmaktadır. Bir başka çalışmada Bornstein vd., ebeveyn dindarlığı, ebeveynlik ve çocuk uyumu arasındaki ilişkiyi araştırmış ve hem olumlu hem de olumsuz sonuçlara ulaşmıştır.⁵⁴ Din, dindarlık ve aile arasında sıkı bir ilişki olduğunun altını çizen çalışma, ebeveyn dindarlığının daha kontrolcü bir yaklaşım nedeniyle “kontrol” ve “red” temaları çerçevesinde

⁵¹ Isacco vd., *Handbook of the Psychology of Fatherhood*, 338.

⁵² Holden, “Psychology, Religion, and the Family: It’s Time for a Revival”, 657.

⁵³ Duriez, “Is Religiosity Related To Better Parenting? Disentangling Religiosity From Religious Cognitive Style”, 1287-1307.

⁵⁴ Marc H. Bornstein vd., “Mixed Blessings: Parental Religiousness, Parenting and Child Adjustment in Global Perspective”, 880- 886.

olumsuz sonuçları olduğunu ve buna bağlı olarak problemlili davranış sergileyen çocukların daha fazla görüldüğünü göstermektedir. Dindar ebeveynliğin, “ilgili” ve “sıcak” ilişki kurulmasını sağlaması açısından da olumlu sonuçlara sahip olduğu görülmüştür. Dinin ebeveynler üzerinde olumlu etkileri olmasının yanı sıra, Duriez ve Bornstein’in araştırmalarında olduğu gibi, ebeveyn davranışını olumsuz yönde etkileyen sonuçlara da rastlanmıştır.

Yukarıdaki araştırma sonuçlarında, dindarlığın kontrolcü yaklaşımı sebebiyle çocukların davranışlarında olumsuz tutumlara rastlandığı sonucuna varılmıştır. İlerisoy ve Mehmedoğlu, muhafazakâr ailelerde çocuklara yaklaşım biçimlerinin çocukların içinde buldukları dönemin özelliklerine uyum sağlamaları konusunda olumsuz etkilere yol açtığını ancak aynı zamanda ebeveyn ve çocuk arasındaki iletişimde dindarlığın olumlu etkilere sahip olduğunu tespit etmiştir.⁵⁵ Görüldüğü gibi, bir tarafta kontrolcü yaklaşımın olumsuz etkileri görülebilirken diğer tarafta çocukla kurulan ilişki ve iletişimde olumlu etkilere de rastlanmaktadır. Bir başka çalışmada, baba-çocuk arasındaki ilişkiyi düzenleyen, iletişim ve yakınlık kurulmasını sağlayan baba dindarlığının, çocukların problemlili davranış sergileme olasılığını düşürdüğü ifade edilmiştir.⁵⁶ Araştırmacı, babanın dindarlığının aile desteğini ve düzenini arttırmaya yardımcı olurken aynı zamanda çocuğun davranışları üzerinde de koruyucu etkiye sahip olduğunun altını çizmektedir. Babanın dindarlığı ve dinin aileyi koruma işlevi, çocuğun gelişim

⁵⁵ Melike İlerisoy - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4/4 (2021), 86.

⁵⁶ Petts, “Father’s Religious Involvement and Early Childhood Behavior”, 17.

aşamalarında da etkisini göstererek bu bağlamda karşımıza olumlu bir tablo çıkmasını sağlamaktadır.

Dindarlığın baba rolü ve baba katılımı üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmaların sonuçlarına göre, dindar babalar çocuklarıyla daha ilgilidir. Babalığın öneminin dindar erkekler için daha fazla olması da konuya dair önemli bir detaydır.⁵⁷ Bu aşamada, dini değerlerin baba rolü üzerindeki teşvik edici etkisi göze çarpmaktadır. Ayrıca din, babaların çocuklarına karşı davranışlarını şekillendirmede eşsiz ve önemli bir role sahiptir.⁵⁸ 810 babanın katılımcı olduğu dindarlık ve babalık arasındaki ilişkiyi araştıran araştırma sonuçlarına göre, dindar babalar daha ilgili ve çocuklarıyla daha kaliteli ilişkilere sahiptir. Bu çalışmada, dindarlık ve babalık arasındaki ilişkiyi açıklayan değişkenler şöyle sıralanmaktadır: Babanın yaşı, ırkı, eğitimi, medeni hali, çalışma durumu, sağlığı, topluma katılımı, çocuğun karakteri, geleneksel tutumlar ve evlilik ilişkisi.⁵⁹ Görüldüğü gibi, dindarlık ve baba rolü arasındaki ilişki çeşitli faktörlere bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Dindarlığın bebeğin bakımı konusunda babalar üzerinde etkili olup olmadığını araştıran bir çalışmanın sonuçlarına göre, dindar ailelerde geleneksel tutuma bağlı olarak, bebek bakımına babaların uygun olmadığı düşünülmekte ve dindarlığın babalık üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı görülmektedir.⁶⁰ Bu çalışmada bulunan olumsuz sonuca rağmen,

⁵⁷ Veronica Tichenor vd., "The Importance of Fatherhood to U.S. Married and Cohabiting Men", *Sociology Department Faculty Publications* 166 (2011), 237.

⁵⁸ Lynn vd., "Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion", 3247-3259.

⁵⁹ King, "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children", 386.

⁶⁰ DeMaris vd., "Doing The Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?", 367.

dindarlığın çocuk yetiştirme konusunda daha az çatışma yaşanmasını sağlayıp sağlamadığı gibi farklı boyutlardaki pozitif etkilerinin araştırılması gerektiğinin altı çizilmektedir. Araştırma sonuçları arasında görülen olumlu/olumsuz görüşler, yukarıda sıralanan değişkenlerden kaynaklanabilmektedir.

Yapılan araştırmaların temelinde, aile yaşamına katkı sağlamak, baba-çocuk ilişkisini iyileştirmek ve dinin babalar üzerindeki olumlu etkisinin altını çizmek gibi amaçlara rastlanmaktadır. Dini başa çıkma, babaların duygusal engellerle başa çıkmalarına yardımcı olurken çocuklarıyla olan ilişkilerine de katkıda bulunmaktadır. Bu anlamda, ebeveynliği kutsal bir rol olarak görmek, erkeklerin babalıklarına daha fazla anlam ve amaç yüklemesini sağlayarak baba katılımını iyileştirebilir.⁶¹ Burada dinin babalar üzerindeki iyileştirici, yönlendirici etkisi göze çarpmaktadır.

Babanın dindarlığı, ailesine zaman ayırması ve birlikte vakit geçirmesine bağlı olarak, baba katılımını arttırmaktadır. Wilcox, dindarlığın babaların birebir aktivitelere katılma, aile ile birlikte yemek yeme ve aktiviteler konusunda etkili olduğu ve dinin ebeveyn katılımı üzerinde bağımsız bir etkisi olduğu sonucuna varmıştır.⁶² Dini değerlerin, aile bütünlüğünü savunurken babanın aileyle birlikte daha fazla zaman geçirmesini teşvik ettiği görülmektedir. Geleneksel dönemde, ev geçindirme sorumluluğunun ön planda tutulmasına karşılık, son dönemde yapılan çalışmalara bakıldığında, babaların çocuk bakımına katılımının daha fazla dikkat çektiği görülmektedir. Son yıllarda Protestan babaların çocuk bakımıyla daha fazla ilgilenmeye başladığı ve babaların ebeveynlikte ön planda oldukları

⁶¹ Isacco vd., *Handbook of the Psychology of Fatherhood*, 339.

⁶² Wilcox, "Religion, Convention, and Paternal Involvement", 788.

tespit edilmiştir.⁶³ Her ne kadar baba katılımı günümüzde daha fazla dikkat çekse de genel olarak hem geleneksel dönemde hem de günümüzde ebeveyn tutumu ve dindarlık arasındaki yakın ilişkide olumlu sonuçlara rastlandığı görülmüştür. Alwin, ailenin çocuk bakımı konusundaki tutumunun kiliseye katılımı güçlü bir şekilde bağlı olduğunu, dini katılımı yüksek olan ailelerin çocuklarıyla uyumlu olma ve vakit geçirme konusunda daha istekli olduklarını ifade etmektedir.⁶⁴

Yabancı literatürdeki yaygın görüş, dindarlığın baba katılımı üzerinde olumlu etkileri olduğu yönündedir. Shafer vd., 2-17 yaş aralığında çocuğu olan babalarla yaptıkları araştırma sonucunda, dindarlığın baba katılımıyla ilişkili olduğu, dindar babaların daha ılımlı, sorumluluklarına daha fazla bağlı ve pozitif disipline daha fazla başvurdukları sonucuna varmıştır.⁶⁵ Dindarlık ve baba katılımı arasındaki pozitif ilişki baba-çocuk arasındaki ilişkiyi de doğrudan etkilemektedir. Dollahite, dinin sorumlu ve ilgili babalığı hem cesaretlendirdiğini hem de desteklediğini savunurken aynı zamanda erkeklerin çocuklarının yaşamında tamamen ilgili ve etkin olmasında dinin en güçlü ve anlamlı etkiye sahip olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Benzer şekilde Petts, dinin, erkeklerin çocuklarının yaşamında daha ilgili olmalarını sağlayan bir faktör olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷

⁶³ Bartkowski – Xu, “Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in Conservative Protestant Families”, 478-479.

⁶⁴ Alwin, “Religion and Parental Child-Rearing Orientations: Evidence of a Catholic-Protestant Convergence”, 436-437.

⁶⁵ Shafer, vd., “Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement”, 378.

⁶⁶ Dollahite, “Fathering, Faith, and Spirituality”, 3.

⁶⁷ Petts, “Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child”, 1140.

Yapılan araştırmalarda da görüldüğü gibi, dinin babalar üzerindeki etkisinin bu kadar güçlü olması esasında günümüzdeki tabloda pek çok şeyi iyi yönde değiştirebilecek gibi görünmektedir.

Günümüzde, babaların çocuklarının gelişim döneminde ne kadar önemli ve etkili oldukları sık sık vurgulanırken, babalardan beklenen çocuklarının yaşamına aktif katılım sağlamalarıdır. Bunu sağlamanın yollarından biri olarak, dindarlık ve baba rolü arasındaki ilişkinin araştırılması ve konuya dair farkındalık oluşturulması büyük önem taşımaktadır. Babaların dini konularda daha aktif olduğu durumlarda, çocuklarıyla da daha ilgili olduğu düşünülmektedir.⁶⁸ Görüldüğü gibi, yapılan çalışmalarda dinin, dindarlığın baba katılımı üzerindeki pozitif etkisi sürekli tekrarlanmaktadır.

Dindarlığın baba rolü üzerindeki etkilerine daha spesifik bir açıdan yaklaşan DeMaris vd., yaptıkları araştırmada, yeni doğan bebek bakımında dindarlığın baba katılımı üzerinde etkisi olmadığı sonucuna varmıştır.⁶⁹ Bu sonucun arka planında geleneksel anlayışın bebek bakımından anneleri sorumlu tutması yer almaktadır. Buna benzer bir diğer çalışmada, bir çocuğun dünyaya gelmesinin erkeklerin dini yönelimlerinde artışa yol açıp açmadığı, dindarlık ve baba katılımı arasında ilişki olup olmadığı araştırılmıştır.⁷⁰ Araştırma sonuçlarına baktığımızda, ilk kez baba olanlar ve dini konularda aktif olan katılımcıların çocuklarıyla daha ilgili olduğu, dini katılım ve ebeveyn katılımı arasında pozitif bir ilişki olduğu ve babaların

⁶⁸ Lori A. Roggman, vd., "Getting Dads Involved: Predictors of Father Involvement in Early Head Start and with Their Children", *Infant Mental Health Journal* 23/1-2 (2002), 62-78.

⁶⁹ Alfred Demaris vd., "Doing The Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?", 354-368.

⁷⁰ Petts, "Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child", 1155.

çoğunun çocuklarının doğumunun ardından dini konularda daha aktif olduğu görülmektedir. Dindarlık ve baba katılımı arasındaki bu pozitif ilişkinin temelinde, babaların inançlarını çocuklarına aktarma isteği ve aynı zamanda çocuklarıyla ilgili konularda dinin sunmuş olduğu yönlendirme ve destekten faydalanma isteği yer almaktadır.⁷¹

Dindarlığın baba üzerindeki etki alanına dâhil olan bir diğer başlık da erkeklerin eşleriyle olan evlilik ilişkisidir. Isacco, dini gelenek ve inancın evlilik konusuna önem verdiğini ve buna bağlı olarak dindarlığın babalar için evlilik ilişkilerini güçlendirmeye katkı sağladığını belirtmektedir. Ayrıca pozitif iletişim, uzun süreli evlilik ve çocuk için rol model olmak gibi alanlarda pozitif etkileri olduğuna değinmektedirler.⁷² King, benzer şekilde, iyi bir evliliğe sahip olmanın erkeklerin çocuklarıyla daha iyi ilişki kurmasını sağladığını savunmaktadır.⁷³ Buradan anlaşılacağı gibi, dini değerler erkeklerin evliliğe yaklaşımını güçlendirirken aynı zamanda erkeklerin babalığa bakış açısını da olumlu yönde etkilemektedir.

Yabancı kaynaklarda yer alan ve taranan çalışmalarda ağırlıklı olarak, dindarlık ve baba katılımı arasında pozitif bir ilişki olduğu ve dindar babaların çocuklarıyla daha ilgili olduğu görülmüştür. Yerli kaynaklarda tarama yapıldığında, dindarlık ve baba ilişkisinin farklı açılardan ve dolaylı yollardan ele alındığı görülmüştür. Yabancı literatürde konu “baba” özelinde ele alınırken yerli kaynaklarda “aile” genelinde incelenmektedir. İlerisoy’un doktora tezi, Müslüman ailelerde dindarlığın ebeveyn tutumları üzerindeki rolü ve etkisini ele

⁷¹ Petts, “Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child”, 1155.

⁷² Isacco vd., *Handbook of the Psychology of Fatherhood*, 341.

⁷³ King, “The Influence of Religion on Father’s Relationships with Their Children”, 392.

almasıyla, yerli kaynaklarda yer alan az sayıdaki çalışmalardan biri olmuştur.⁷⁴ Hem nitel hem de nicel yöntemden faydalanılan tez çalışmasında, katılımcıların tamamı dini inançlarını yaşamlarında önemli bir rehber olarak tanımlamıştır. Dini inancı rehber olarak görmelerine bağlı olarak, bu tanımlamayı çocuklarıyla olan ilişkilerinde de belirleyici bir faktör olarak tarif etmişlerdir. Ayrıca dindarlık düzeyinin artmasına bağlı olarak, aile üyeleri arasındaki ilişkilerin de dini inançlardan etkilendiği görülmüştür.

Yabancı kaynaklarda dindarlığın baba rolü üzerindeki etkilerine bakılırken, Türkiye’de yapılan çalışmalarda, çocukluk, ergenlik ve gençlik gibi farklı gelişim dönemlerinde ebeveyn dindarlığının bireyler üzerindeki etkilerine değinildiği görülmektedir.⁷⁵ Bu durum yerli kaynaklarda, dindarlık ve baba ilişkisine dair çalışmaların yetersiz olduğunu da göstermektedir. Yıldız, “Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi” adlı yüksek lisans tezinde, 2-6 yaş aralığında çocuğu olan ailelerin ebeveyn tutumları, disiplin yöntemleri ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Sonuç olarak bu araştırmada, dindarlık ve ebeveyn tutumları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür.⁷⁶ Yapılan bu çalışmada dindarlık ve ebeveynlik tutumu arasında anlamlı bir ilişki

⁷⁴ İlerisoy, *Dindarlığın Aile İşlevleri Üzerindeki Etkilerine Yönelik Psikososyal Bir Araştırma*, 76-158.

⁷⁵ M. Akif Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58; Ayşenur Dinç, “Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dini Yönelim (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Bozkurt Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 49-60; Uysal, “Gençlerde Empati Eğilimi”, 7-40; Bilecik, “Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi”, 7-38; Kübra Yıldız, *Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁷⁶ Yıldız, *Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi*, 66.

bulunamaması, farklı kültürlerde konuya dair farklı sonuçlara ulaşılabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Geçmişten günümüze gelene kadar, dinin ve dindarlığın hem erkeklerin baba rolü hem de baba-çocuk ilişkisi üzerindeki etkileri araştırılmaya değer bir konudur. Temelde dini değerlerin, aile bütünlüğünün korunmasına yönelik teşvik edici, destekleyici rolü, baba rolü/katılımı üzerinde de oldukça etkili olmaktadır. Din ve dindarlıkla ilişkili olarak, erkeklerin baba rollerine bakış açısı değişebilmektedir. Ancak bunu sağlayabilmek için konuyla ilgili daha fazla araştırma yapılması ve farkındalığın artırılması gerekmektedir. Erkeklerin babalık rolleri ve baba katılımı üzerinde dinin etkisini inceleyen çalışmalara genel bir bakış sunmayı amaçlayan bu çalışma kapsamında aile, toplum ve din arasındaki etkileşimli yapı ön plana çıkmaktadır. Dinin kişilerin hayata bakış açılarını şekillendirme, yol gösterme ve anlamlandırma süreçlerinde destek olma işlevleri⁷⁷ aile içerisinde babaya uyarlandığında, din ve baba rolü arasındaki ilişkinin önemi ve gücü net bir şekilde görülmektedir. Araştırmanın temel hedefi, bu yapı içerisinde, özellikle son dönemde daha fazla tartışılan bir konu olarak baba rolünün dindarlıkla olan ilişkisi ve bunun baba-çocuk ilişkisine yansımalarının görünür hale getirilmesidir. Buna bağlı olarak, hem aile yapısının korunmasına hem de baba-çocuk arasındaki ilişkinin iyileştirilmesine yönelik katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Toplumsal gelişmelere bağlı olarak kadınların iş yaşamında daha aktif yer almasıyla birlikte aile içi roller de yeniden

⁷⁷ Hasan Yavuzer – Esra Cihan, “Din Toplum İlişkisi”, *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 115.

tanımlanmaya ve değişmeye başlamıştır. Bu süreçte, önceden sadece çocuk bakımı ve ev içi görevleriyle ön planda olan annelerin iş yaşamına katılması, erkeklerin de evdeki sorumluluklara ortak olmasını gerekli hale getirirken aynı zamanda baba rolünün önemini arttırmıştır.⁷⁸ Aile içindeki sorumluluğu artan babaların bu süreçte dinle olan ilişkilerinin babalık rollerine etkisinin araştırılması önem kazanmıştır. “Dindar babaların babalık rolüne bakış açıları ve çocuklarıyla olan ilişkileri, daha az dindar olan babalara göre nasıldır?” ve “Dindarlığın baba-çocuk ilişkisi üzerindeki etkileri nelerdir?” sorularından yola çıkan bu araştırma çerçevesinde literatür taraması yapılmış ve ihmal edilmiş bir konu olmasına rağmen yapılan araştırmalar sonucunda dindar babaların çocuklarıyla daha fazla ilgilendiği görülmüştür.

Dindar bireylerin davranışlarının ve aile yaşamının şekillenmesinde dini değerler etkili olmaktadır. Yapılan araştırma sonucunda, aile içerisinde lider olarak konumlandırılmış olan babaların, dini referanslarla beslenerek davranış ve tutumlarını şekillendirdiği takdirde daha ilgili ve daha aktif olduklarını savunan çalışmalara rastlanmıştır.⁷⁹ Ancak bu görüşün yanı sıra, geleneksel tutum ve din arasındaki ilişkinin babalar üzerindeki etkisini ele alan çalışmalarda farklı bir noktaya değinilmiştir. Geleneksel dönemdeki babaların ev geçindirme sorumluluğunun ön planda olduğu, yaşanan süreç içerisinde buna çocukla ilgilenme ve çocuk bakımına katılma sorumluluklarının da eklendiği görülmüştür. Bu değişim sürecinde,

⁷⁸ Hatice Balin, “Aile İçi Rollerde Babalığın Önemi”, *Çocuk ve Medeniyet* 6/11 (2021), 55-81.

⁷⁹ Petts, “Father’s Religious Involvement and Early Childhood Behavior”, 1; Lynn vd., “Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion”, 3247; Alwin, “Religion and Parental Child-Rearing Orientations: Evidence of a Catholic-Protestant Convergence”, 436-437.

geleneksel tutum ve dini değerlerin, babaya yüklediği roller esasında babaların daha ilgili ve aktif olmasının önünde bir engel olarak görülmüştür. King,⁸⁰ dindarlık ve babalık arasındaki ilişkide geleneksel tutumların etkisine odaklanırken, babaların daha ilgili olmalarının beklenmesine rağmen erkeklerin babalık rollerine bakış açısı sebebiyle çocuklarıyla aralarında beklenenden daha az aktif bir ilişki biçimi olduğuna değinmektedir. Bu çalışmada, geleneksel tutum ve dindarlık arasındaki ilişkinin ve dini açıdan babayı daha ilgili olması konusunda direk motive eden sebeplerin araştırılmasının gerekli olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde Daly,⁸¹ evin geçimini sağlamak için zamanının çoğunu ev dışında, çalışmakla geçiren babaların çocuklarıyla daha az ilgilendiği ve çocuklarının bakımına katılmadıklarını savunmaktadır. Bu araştırmanın sınırlılığı ise babaların, geleneksel tutumun ev geçindirme beklentisini ve günümüzdeki ebeveynlik beklentisini aynı anda nasıl gerçekleştireceği konusudur. Dindarlık, babaları ilgili ve aktif baba olma konusunda cesaretlendirmekte ancak geleneksel tutumun gölgesinde babalar bunu gerçekleştirme konusunda zorlanmaktadır. Geleneksel tutum ve dindarlık arasındaki ilişki çerçevesinde babaların etkilenme biçimleri ve bunun yaşamlarına, çocuklarıyla olan ilişkilerine yansımaları araştırılması gereken başlıklardır.

Dindarlığın baba rolleri/katılımı üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkilerinin görüldüğü bir başka alan da çocuğun gelişim basamaklarında sergilediği davranış ve tutumlardır. Dini değerlerin aileye yardımcı olma gücü bu bağlamda baba-çocuk ilişkisi ve

⁸⁰ King, "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children", 384-385.

⁸¹ Daly, "Spending Time With The Kids: Meanings of Family Time For Fathers", 474.

çocuğun bireysel gelişiminde etkisini göstermektedir. Dindar babaların çocuklarıyla ilgili ve sıcak bir ilişki kurmasına bağlı olarak, çocukların olumsuz davranış sergileme olasılığının düştüğü görülmüştür.⁸² Bu görüşün aksine, ebeveyn dindarlığının korumacılığı, itaat ve uyuma olan önemi arttırmasına bağlı olarak çocuklarda problemleri davranışlara yol açtığı savunulmaktadır.⁸³ Ayrıca dindarlık ve ebeveynlik tutumları arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığına yönelik sonuçlar da mevcuttur.⁸⁴ Görüldüğü gibi, ele alınan başlıklar altında farklı açılardan bakıldığında hem olumlu hem de olumsuz sonuçlara rastlanabilmektedir.

Konuya dair çalışmalar olmasına rağmen, dindarlığın baba tutumları üzerindeki etkisinin ihmal edilmiş bir alan olduğu, farklı toplumlarda ve kültürlerde de araştırılması gerektiği ve erkekleri baba rollerinde motive eden faktörlerin incelenmesinin gerekli olduğu sık sık ifade edilmiştir.⁸⁵ Dindarlık ve babalık arasındaki ilişkinin farklı kültürlerde de çalışılması, konuya dair verilerin zenginleşmesini sağlayacaktır. Ayrıca dindarlık ve baba rolü çerçevesinde hangi dini tutum ve değerlerin babaları daha fazla motive ettiğine yönelik araştırmaların yapılması hem literatüre hem de baba-çocuk ilişkisine olumlu katkılar sağlayabilecektir. Günümüzde ailelerin sorun yaşadığı alanlarda, dini değerlerin sunduğu rehberlikten daha fazla faydalanmaları gerektiğinin önemi de göz ardı edilmemelidir.⁸⁶ Buna

⁸² Petts, "Father's Religious Involvement and Early Childhood Behavior", 17.

⁸³ Duriez, "Is Religiosity Related To Better Parenting? Disentangling Religiosity From Religious Cognitive Style", 1287-1307; Bornstein vd., "Mixed Blessings: Parental Religiousness, Parenting and Child Adjustment in Global Perspective", 880- 886.

⁸⁴ Yıldız, *Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi*, 66.

⁸⁵ Kim - Mui-Teng Quek, "Transforming Fatherhood Through Faith-Based Father School in South Korea", 231-250.

⁸⁶ Abbott vd., "Religious Belief and Practice: A Potential Asset in Helping Families", 443-448.

bağlı olarak, ülkemizde de dindarlığın baba rolleri ve baba katılımı üzerindeki etkisinin araştırılmasıyla elde edilecek veriler alandaki boşluğun doldurulmasına katkı sunacaktır.

Kaynakça

- Abbott**, Douglas A. vd. "Religious Belief and Practice: A Potential Asset in Helping Families". *Family Relations* 39/4 (1990), 443-448. <https://doi.org/10.2307/585226>
- AÇEV**, Anne Çocuk Eğitim Vakfı. "Baba Destek Programı". Erişim 20 Mayıs 2024. <https://www.acev.org/neler-yapiyoruz/programlarımız/anne-babalar-icin/baba-destek-programi/>
- Alwin**, Duane F. "Religion and Parental Child-Rearing Orientations: Evidence of a Catholic-Protestant Convergence". *American Journal of Sociology* 92/2 (1986), 412-440.
- Akyol**, Aylin. "Çalışan Anneler Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2023), 491-508.
- Arvas**, Fatma Balcı. *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Aslani**, Khaled vd. "Relationship Between Parenting Styles, Religiosity, and Emotional Intelligence with Addiction Potential in High School Students". *Journal of Fundamentals of Mental Health* 17/2 (2015), 74-80.
- Bahr**, Howard M. - Chadwick, Bruce A.. "Religion and Family in Middletown, Usa". *Journal of Marriage and Family* 47/2 (1985), 407-414. <https://doi.org/10.2307/352140>
- Bakal**, Neslihan. *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin Araştırılması*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Balin**, Hatice. "Aile İçi Rollerde Babalığın Önemi". *Çocuk ve Medeniyet* 6/11 (2021), 55-81.
- Bartkowski**, John. P. - Xu, Xiaohe. "Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in Conservative Protestant Families". *The Sociological Quarterly* 41/3 (2000), 465-485.
- Bilecik**, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Bornstein**, Marc H. vd. "Mixed Blessings: Parental Religiousness, Parenting and Child Adjustment in Global Perspective". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 58/8 (2017), 880- 892. <https://doi.org/10.1111/JCPP.12705>
- Bozok**, Mehmet. "Türkiye’de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 10/2 (2018), 31-42.
- Cufta**, Muharrem. "Kişiliğin İnşasında Dindarlığın Etkisi". *Sosyal Bilimlerde Yeni Yönelimler* (2017), 233-250.
- Daly**, Kerry J. "Spending Time With The Kids: Meanings of Family Time For Fathers". *Family Relations* 45/4 (1996), 466-476. <https://doi.org/10.2307/585177>
- Thapa**, Deependra Kaji – Niehof, Anke. "Women’s Autonomy and Husbands’s Involvement in Maternal Health Care in Nepal". *Social Science & Medicine* 93 (2013), 1-10.
- Demaris**, Alfred vd. "Doing The Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?". *Journal of*

Marriage and Family 73 (2011), 354-368.
<https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.0811.x>

Dinç, Ayşenur. *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dini Yönelim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Dollahite, David C. "Fathering, Faith, and Spirituality". *Journal of Men's Studies* 7/1 (1998), 3-15. <https://doi.org/10.3149/jms.0701.3>

Duriez, Bart. "Is Religiosity Related To Better Parenting? Disentangling Religiosity From Religious Cognitive Style". *Journal of Family Issues* 30 (2009), 1287-1307. <https://doi.org/10.1177/0192513X09334168>

Eggebeen, David J. - Knoester, Chris. "Does Fatherhood Matter For Men?". *Journal of Marriage and Family* 63/2 (2001), 381-393.

Geçioğlu, Ahmet Rıfat - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019).

Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Holden, George W. "Psychology, Religion, and the Family: It's Time for a Revival". *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 657-662. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.657>

Isacco, Anthony vd. (ed.). *Handbook of the Psychology of Fatherhood*. Epub: Springer, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-14498-1>

İlerisoy, Melike - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4/4 (2021), 69-99.

- İlerisoy**, Melike. *Dindarlığın Aile İşlevleri Üzerindeki Etkilerine Yönelik Psikososyal Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karataş**, Kasım. "Toplumsal Değişme ve Aile". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 12/2 (2001), 89-98.
- Kaya**, Betül Hale. *Aile İçi Sorun ve Suçların Önlenmesinde Dini-Ahlaki Değerlerin Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kaya**, Şule - Uysal, Veysel. "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 646-662.
- Kılavuz**, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.
- Kımtar**, Nurten. "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015), 9-44.
- Kim**, Seongeun - Mui-Teng Quek, Karen. "Transforming Fatherhood Through Faith-Based Father School in South Korea". *Review of Religious Research* 55/2 (2013), 231-250. <https://doi.org/10.1007/s13644-013-0104-7>
- King**, Valerie. "The Influence of Religion on Father's Relationships with Their Children". *Journal of Marriage and Family* 65/2 (2003), 382-395. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2003.00382.x>
- Kirpıtcı**, Eyüp. "Din Eğitimi Açısından Baba-Oğul İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 223-239.

- Koç, Bozkurt.** "Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba". *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 49-60.
- Lamb, Michael E.** (ed.). *The Father's Role Cross-Cultural Perspective*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1987.
- Lamb, Michael E.** "The History of Research on Father Involvement". *Marriage&Family Review* 29/2-3 (2008), 23-42. https://doi.org/10.1300/J002v29n02_03
- LaRossa, Ralph.** "Fatherhood and Social Change". *Family Relations* 37/4 (1988), 451-457. <https://doi.org/10.2307/584119>
- Lynn, Mark G. vd.** "Influences on Father Involvement: Testing for Unique Contributions of Religion". *J Child Fam Stud* 25 (2016), 3247-3259. <https://doi.org/10.1007/s10826-016-0486-6>
- Mercan, Zerrin – Tezel Şahin, Fatma.** "Babalık Rolü ve Farklı Kültürlerde Babalık Rolü Algısı". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 1-10.
- Pekel Uludağlı, Nilay.** "Baba Katılımında Etkili Faktörler ve Baba Katılımının Baba, Anne ve Çocuk Açısından Yararları". *Türk Psikoloji Yazıları* 20/39 (2017), 70-88.
- Peker, Eda Sıla – Alabay, Erhan.** "Çalışan Babaların Stres Düzeyleri İle Baba-Çocuk İlişkisi Arasındaki İlişki". *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 10/4 (2023), 661-676.
- Petts, Richard J.** "Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child". *Journal of Family Issues* 28/9 (2007), 1139-1161. <https://doi.org/10.1177/0192513X07300788>

- Petts**, Richard J. "Father's Religious Involvement and Early Childhood Behavior". *The Future of Families and Child Wellbeing Study*. Working Paper (2009).
- Roggman**, Lori A. vd. "Getting Dads Involved: Predictors of Father Involvement in Early Head Start and with Their Children". *Infant Mental Health Journal* 23/1-2 (2002), 62-78. <https://doi.org/10.1002/imhj.10004>
- Sayar**, Kemal. *Yavaşla*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.
- Selman**, Adnan. "Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller". *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2018), 13-20.
- Shafer**, Kevin vd. "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement". *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/2 (2019), 378-397. <https://doi.org/10.1111/jssr.12591>
- Tichenor**, Veronica vd. "The Importance of Fatherhood to U.S. Married and Cohabiting Men". *Sociology Department Faculty Publications* 166 (2011), 232-251. <https://doi.org/10.3149/fth.0903.232>
- Uysal**, Veysel. "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık". *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 7-40.
- Wilcox**, W. Bradford. "Religion, Convention, and Paternal Involvement". *Journal of Marriage and Family* 64 (2022), 780-792. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2002.00780.x>
- Yapıcı**, Asım. "Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat Huzur Mu, Kusur Mu?. *Turkish Studies*

<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13025>

Yavuzer, Hasan – Cihan, Esra. “Din Toplum İlişkisi”. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 109-124.

Yıldız, Kübra. *Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin Eserlerindeki Din Karşıtı Görüşler

Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī

Ilkka Lindstedt

Dr. Öğr. Üyesi, Helsinki Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Helsinki/Finlandiya.

Assist. Prof., Helsinki University, Faculty of Theology, Helsinki/Finland.

ilkka.lindstedt@helsinki.fi

ORCID: 0000-0002-2689-8969

çev. Halil İbrahim Uçar

Yüksek Lisans Öğrencisi,

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam

Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,

Tokat/Türkiye.

Graduate Student, Tokat Gaziosmanpaşa

University, Institute of Social Sciences,

Department of Islamic History and Arts,

Tokat/Türkiye.

halilucarr02@gmail.com

ORCID: 0009-0009-0159-510X

çev. Hakan Temir

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa

Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,

İslam Tarihi Anabilim Dalı, Tokat/

Türkiye.

Assoc. Prof.Dr., Tokat Gaziosmanpaşa

University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Islamic History and Arts,

Islamic History, Tokat/Türkiye.

h.temir@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4142-6310

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Çeviri Makale | Translation Article

Geliş Tarihi | Date Received: 20 Mart | March 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 21 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Lindstedt, Ilkka. "İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin Eserlerindeki Din Karşıtı Görüşler". çev. Halil İbrahim Uçar – Hakan Temir. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 248-295.

Telif | Copyright

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

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

İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin Eserlerindeki Din Karşıtı Görüşler*

Öz

Bu makale İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin din karşıtı görüşlerindeki benzerlikleri, söz gelimi peygamberliğin gerçekliğini inkâr etmelerini ve genel olarak dinin, özel olarak da İslâm'ın beşerî kökenlerine dair ortak iddialarını incelemektedir.¹ İslâm Tarihi, Siyer ve Kelâm alanlarıyla bağlantılı olan bu çalışma; vahyin imkânı, nübüvvet kurumunun doğruluğu, dinin kökeni, insan aklının inanç konusundaki yetkinliği ve ahiret gibi konulara yeni bakış açıları sunabilir. Mülhid olmalarıyla bilinen iki müellifin karşılaştırılması ve yaşadıkları dönem içerisindeki konularının belirlenmesi, bu konuda özgün bir araştırmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca takip ettiği metodoloji araştırmacılara yeni yöntem denemeleri için örneklik teşkil edebilir. Dolayısıyla ilgili çalışmanın Türkçe literatürde bulunması faydalı olacağı düşünüldüğünden literatüre kazandırılmak istenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İbnü'r-Râvendî, Ma'arrî, Delâil, Nübüvvet

Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī*

Abstract

This article analyses the similarities in the anti-religious views of Ibn al-Rāwandī and Abū al-'Alā al-Ma'arrī, such as their denial of the reality of prophethood and their common claims about the human origins of religion in general and Islam in particular. (This study, which is related to the fields of Islamic history, Siyar, and Kalām, examines such issues as the possibility of revelation, the authenticity of the institution of prophethood, the origin of religion, the competence of human reason in faith, and the hereafter. The comparison of the two authors, who are known to have been polytheists, and the determination of their positions in the period in which they lived have led to the emergence of an original research on this subject. Therefore, it is thought that it would be useful to have this study in the Turkish literature.)

Keywords: Islamic History, Ibn al-Rāwandī, Ma'arrī, Dalâil, Prophethood

* Bu makale bir çeviri makedir. Bk. Ilkka Lindstedt, "Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī", *Studia Orientalia* 111 (2011).

¹ Prof. Jaakko Hämeen-Anttila ve Lic.Phil. Kaj Öhrnberg'e bu makalenin daha önceki bir taslağı hakkında yaptığı değerli katkıları için teşekkür ederim.

* This article is a translation article. Bk. Ilkka Lindstedt, "Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī", *Studia Orientalia* 111 (2011).

Giriş

Bu makale, kelâmcı ve düşünür İbnü'r-Râvendî (3/9. yüzyıl) ile belâgatçı Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin (363/973-449/1058) eserlerinde yer alan din karşıtı görüşleri ele almaktadır. Makale, her iki düşünürün din eleştirilerindeki benzerliklere işaret ederek aralarında bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Mevcut literatür, bu iki düşünürün görüşlerinin birbirlerine hangi yönlerden benzediği konusunda ayrıntılı bilgi vermemekte ve düşüncelerinin karşılaştırmasını yapmamaktadır. Bununla birlikte, görünür benzerlikler mevcuttur. Bu çalışmada, el-Ma'arrî'nin eserlerinde yer alan özgür düşünce olarak adlandırılabilir unsurlar irdelenecektir.

Her ne kadar İslam dinini eleştirseler de iki düşünür ateist/dinsiz değil, Müslüman kimselerdir.² Genel itibariyle kurumsal dine, özelde ise İslâm'ı eleştirmiş olsalar bile din karşıtı görüşlere sahip olmak doğal olarak Tanrı karşıtı olmak anlamına gelmemektedir. el-Ma'arrî, Allah'a ve O'nun her şeye kadir olduğuna inanan birisiydi. Fakat ne yazık ki İbnü'r-Râvendî'nin, özellikle (İslâm'daki) Yaratıcının zulmü ve adaletiyle alay eden bir ateist olduğuna dair yaygın bir hissiyat vardır. Ancak onun Yüce Yaratıcıyı açıkça reddettiği hiçbir yerde belirtilmemiştir. Nitekim İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925 veya 323/935) ile birlikte³ erken dönem İslâm düşüncesinin en önemli özgür düşünürüdür.

² Orta çağ Arap-İslam dünyasında ateizm sorunu hakkında bkz. Hans Daiber, "Rebellion gegen Gott", *Formen Atheistischen Denkens im Frühen Islam*, ed. Niewöhner - Pluta (1999); Patricia Crone, "Atheism (pre-modern)", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2009).

³ L.E. Goodman, "Al-Râzî, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1995); Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-*

(Özgürlük, İslâm düşüncesinin temel dinamiklerinden olmasına rağmen) Zaman içinde, yaklaşık olarak 4/10. yüzyılda, dine karşı yapılacak ağır bir eleştiriyi bilimsel düzyazıda ortaya koymak imkânsız hâle gelmiştir. Çünkü İslâm dünyasında, o dönemdeki tüm hukuk ekollerinde dine yönelik açıkça yapılan eleştiri İslâm'dan dönme suçlamasına maruz bırakılacak ve muhtemelen ölüme götürebilecek kadar ciddi adımlar atmak şeklinde kabul edilmişti. Bu nedenle İbnü'r-Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin özgür düşüncesi üzerine önde gelen araştırmacılardan kabul edilen Sarah Stroumsa'ya göre, 4/10. yüzyıldan sonra din eleştirmenleri (el-Ma'arrî gibi) şiire ya da kurgusal nesre başvurmak zorunda kalmıştır.⁴

İbnü'r-Râvendî ve el-Ma'arrî'nin eserlerinde dine karşı yapılan eleştirilerin benzer noktaları ortak paydada aşağıdaki dört başlık altında toplanabilmektedir. Bu bölümlendirme, birkaç farklı şekilde yapılabilir veya bazı pasajlar başka başlıklar altında da düzenlenebilir:

1. Peygamberlik ve vahyin doğruluğunu (yani Kur'ân ve hadisi) inkâr, kurumsal dinin toptan reddi.
2. Dinin insan kökenli olduğu savunusu.
3. Aklın gelenek [din] üzerindeki üstünlüğünün vurgulanması.
4. Ölümden sonraki ahiret hayatının bedensel temsilini reddetmek ve paradisini yapmak.

Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought (Leiden: Brill, 1999), 87–120. Ebû Bekir er-Râzî'nin din eleştirisi esas olarak Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinde ortaya çıkar ve bu eserin ilgili kısımları Kraus (1936) tarafından toplanmıştır. İbnü'r-Râvendî kelâm dilini kullanırken, Ebû Bekir er-Râzî filozofların dilini kullanmıştır. P. Kraus, "Extraits du kitâb a'lâm al-nubuwwa d'Abû Hâtim al-Râzî", *Orientalia* N.S. 5/35–56 (1936), 335–336.

⁴ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 240–241.

Her ne kadar İbnü'r-Râvendî ve el-Ma'arrî'nin kelâmî ve metafizik görüşlerini karşılaştıran modern bir çalışma bulunmasa da aralarındaki ortak noktalar İbnü'l-Cevzî (510/1126-597/1200) tarafından *Telbîsu İblîs* adlı eserde bulunan *Berâhime* (Brahmanlar) başlığı içerisinde belirtilmiştir. *Berâhime*, İslâm dünyasında peygamberliği inkâr eden topluluk olarak bilinmektedir. İbnü'r-Râvendî, bazı görüşlerini onlara atfetmiştir.⁵ Genel itibarıyla el-Ma'arrî (Hinduların önemseydiği) vejetaryen ekol'e⁶ yakın durması⁷ ve nübüvveti reddetmesinden dolayı *Berâhime* ile ilişkilendirilir.⁸ İbnü'l-Cevzî, bu ikisi hakkında şöyle demektedir:

“Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl (öl. 513), Allah ondan razı olsun, şöyle demiştir: ‘İbnü'r-Râvendî ve Ebû'l-Alâ [el-Ma'arrî] gibi sapkınların (*ehlü'l-ilhâd*) kalpleri,⁹ hak sözün yayılmasından sonra, insanlar arasındaki dinî yasaları (*eş-şerâ'i'*) ve emirlere

⁵ Berâhime bu bağlamda tamamen hayali bir gruptur. Berâhime hakkında bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 145–162; Patricia Crone, “Barâhima”, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2009). Ayrıca Calder'in İslamcılarının bazı yorumlarını eleştiren 1994 tarihli makalesine bakınız. Calder'in grubun kimliğine dair yaptığı önerisi -Norman Calder, “The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), 45-51. her nasılsa oldukça hayali olduğu ve ihtiyatlı ele alınması gerektiğidir.

⁶ Hintlilerin çoğunluğu inekleri kutsal kabul ettiklerinden et yemekten uzak durdukları ve zamanla bunu inançlarına da yansıtıklarından bu isimle anıldıkları bilinir (Çev).

⁷ el-Ma'arrî'nin vejetaryenliği seçip ömrünün son kırk yılında hiç et tüketmeyerek bitkisel gıdalarla hayatta kaldığı söylenir. Hatta ömrünün son anlarında rahatsızlandığı, kendisini muayene eden doktorun keçi eti yemesini tavsiye etmesi üzerine tepki göstermiş ve yememiştir (Çev).

⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, ed. David Samuel Margoliouth (London: Luzac & Co, 1923), 1/170; 2/10–11. “İnancında Berâhime dogmasını benimsemekle suçlandı [...] çünkü et yemiyor, peygamberlere ya da dirilişe inanmıyordu.”

⁹ İlhâd terimi hakkında bk. W. Madelung, “Mulhid”, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1993); Crone, “Atheism (pre-modern)”.

itaati sorgulamaya başladılar. Ayrıca, kendi öğretilerinin herhangi bir zemin bulamadığını veya etki kazanmadığını gördüler [... Bu nedenle] geleneği aktaranlara şüpheyle yaklaşmaya ve otorite zincirlerini (*isnâd*) eleştirmeye başladılar.”¹⁰

Ebü'l-Vefâ ve İbnü'l-Cevzî'nin gözünde İbnü'r-Râvendî ve el-Ma'arrî, Berâhime'ye benzer şekilde peygamberliği inkâr eden kimselerdi. Onlara göre bu inkârın sebebi, açıkça İslâm'ın zaferine duyulan kıskançlık olarak nitelendirilmekteydi. Aşağıda görüleceği üzere, onların hadis eleştirisi ile nübüvvetin reddi arasında bir bağlantı olduğu da düşünülmektedir.

1. İbnü'r-Râvendî (3./9. Yüzyıl)

İbnü'r-Râvendî'nin hayatı ve düşüncesi hakkındaki bilgilerimiz yetersiz, hatta kısıtlıdır. Yine de, özellikle Sarah Stroumsa'nın özenli çabaları başta olmak üzere, son zamanlarda yapılan akademik çalışmalarla durum önemli ölçüde iyileşmiştir. İbnü'r-Râvendî'nin ayrıntılı bir biyografisiyle bu çalışmada meşgul olmamıza gerek yoktur, zira literatürde işaret edilen diğer akademisyenler yapmış oldukları çalışmalar ile makul düzeyde bilgiler vermişlerdir.¹¹ Yine de onun hayatına dair bazı yönlere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

¹⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Telbîs İblîs* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi. 1367), 67. krş. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis: The Delusion of the Devil*, çev. D.S. Margoliouth. ed. N.K. Singh (New Delhi: Kitab Bhavan, 2003), 1/77.

¹¹ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-redd 'alâ İbnü'r-Ravendî el-mulhid. Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn Al Rawandi l'hérétique*, ed. H.S. Nyberg. Tr. Albert Nader (Beirut: Éditions les lettres orientales, 1957), xxii–xxxv'deki girişine bakınız; P. Kraus, "Ibn al-Rāwandī", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1971); Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/295–349; Dominique Urvoy, *Les Penseurs Libres Dans L'Islam Classique* (Paris: Éditions Albin Michel, 1996), 117–133; Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 37–46.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. İshâk er-Râvendî, yaklaşık olarak 205/815 yılında Horasan'da doğdu. İsmi Arapça kaynaklarda İbnü'r-Râvendî, İbnü'r-Ravendî veya İbnü'r-Rîvendî (ilk yazılış en yaygın olanıdır) olarak çeşitli şekillerde zikredilmiştir. O, Bağdat'taki Mu'tezile ile ilişkilendirilmiş ve onlar arasında şöhret kazanmıştır. Ancak hayatının bir noktasında Mu'tezile'den ayrılmış ve onlara karşı eserler yazmaya başlamıştır. Bu ayrılığın nedeni ise hâlâ tam olarak bilinmemektedir.¹² İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bütünüyle İslâm'a karşı bir konumda yer almıştır. Onun şiddetli bir işkenceyle karşılaştığına dair rivayetlerin her ne kadar uydurma olduğu bilirse de Müslüman akidelerini şiddetle reddettiği için bir tür zulme maruz kalmış gibi görünmektedir.¹³

İbnü'r-Râvendî, *Kitâb Fadîhatü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Rezaleti) adlı eserinde Mu'tezile'nin fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Daha da önemlisi, diğer eserlerinde genel olarak karşıt fikirleriyle İslâm'a şiddetle saldırmıştır.¹⁴ Ancak eleştiriler tek taraflı olarak kalmamıştır. Onun fikirlerine karşı da eserler telif edilmiştir. Örneğin Mu'tezilî kimliğiyle bilinen Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin birçok risalesine reddiyeler yazmıştır. İbnü'r-Râvendî'nin eserleri ise günümüze kadar ulaşmamış, kalan parçalar sadece eserlerinden yapılan alıntılardan ibarettir.

¹² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/299–304.

¹³ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/296.

¹⁴ İslami dogma ve ekollere reddiyeler yazmanın yanı sıra, İbnü'r-Râvendî'nin kendi eserlerine de reddiyeler yazdığı söylenir. İbnü'r-Râvendî'nin kariyerinin bu sıra dışı yönü ve buradaki notlar için bk. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 72–74. Yine de onun kendisi eserleri çürütmekle neden meşgul olduğu açık bir soru olarak kalmaktadır.

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den özgür düşünceye geçişi, kaynaklarda Ebû İâsâ el-Verrâk (öl. 247/861) adlı gizemli bir şahsiyete atfedilir.¹⁵ İbnü'r-Râvendî'ye gelince, onun bazı kitaplarında, en azından *Kitâbü'z-Zümürred'* de Ebû İâsâ el-Verrâk'ın iddialarına karşı çıktığına dair bilgiler aktarılmaktadır. Stroumsa ise alıntılanan ifadelerin gerçekten de Ebû İâsâ el-Verrâk tarafından dile getirildiğini düşünmektedir ancak kanaatimizce bunların bizzat İbnü'r-Râvendî tarafından yazılıp Ebû İâsâ el-Verrâk'ın fikirleriymiş gibi nakledildiği düşüncesine inanmak bize göre daha uygun gözükmektedir.¹⁶ Bu, İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile'* de (bu konuyla alakalı ayrıntıya aşağıda yer verilmiştir.) Mu'tezile'yi ele alışıyla

¹⁵ Krş. Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 108, 110, 111. Ebû İâsâ el-Verrâk hakkında Urvoy'un karşıt görüşlerine bk. Urvoy, *Les Penseurs Libres Dans L'Islam Classique*, 102–117; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/289–294; Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 40–46; David Thomas, "Abû 'İsâ al-Warrâq", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2008). Thomas'ın Ebû İâsâ el-Verrâk'a yazdığı giriş Ebû İâsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk, *Kitâbü'r-Reddî 'ale's-şelâsi fırak mine'n-naşârâ*, ed. ve çev. David Thomas, *As Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abû 'İsâ al-Warrâq's "Against the Trinity"*, (Cambridge: CUP, 1992), 9–30. Ebû İâsâ el-Verrâk'ın düşüncesi hakkında bir fikir birliğine varılamamıştır. Kanaatimizce sunulan tüm yeniden yapılandırmalar bir şekilde eksiktir. En önemli eksiklikleri, Ebû İâsâ el-Verrâk'ın İslam karşı görüşlerinin aslında çok az istisna dışında sadece İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürred'*ünde alıntıldığını fark etmemeleridir. Bu alıntıların sahih olup olmadığı konusunda ciddi şüpheler söz konusudur. Ebû İâsâ el-Verrâk'tan alıntı yapan sonraki yazarlar bunu sadece İbnü'r-Râvendî'nin eserlerine atıfta bulunarak yaparlar ki bu Ebû İâsâ el-Verrâk'ın kendi düşüncesini ortaya çıkarmayan bir eğilimdir. (wie es eigentlich gewesen ist [aslında nasıldı?], bunu akılda tutarak, kesin olarak kanıtlanmanın hiçbir yolu yoktur). Sadece Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/432–433'te alıntılanan din karşıtı iki parça parçanın İbnü'r-Râvendî'den ziyade doğrudan Ebû İâsâ el-Verrâk'ın kendi eserlerinden almıştır.

¹⁶ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 71–73. Stroumsa bu pozisyonun sonuçları üzerinde durmaz. Yine de kanaatimiz odur ki, *Kitâbü'z-Zümürred'* de gerçek bir özgür düşünür olduğu iddiasının özü çökmektedir. Zira bu eser imajın ortaya çıktığı ana kaynaktır. Thomas, Ebû İâsâ el-Verrâk'a yazdığı girişte (Ebû İâsâ el-Verrâk, *Kitâbü'r-Redd*. 24–30), İbnü'r-Râvendî'ye "tedricen Ebû İâsâ el-Verrâk'a atfedilen görüşlerin nihayetinde Ebû İâsâ'nun el-Garîbü'l-Meşrûkî adlı eserinden kaynaklandığını ileri sürer (s. 29). Bu mümkündür, ancak kanıtlanamaz.

örtüşmektedir. Zira el-Râvendî bu eserinde sıklıkla yanlış alıntılar yapmaktadır. Bunun varsayıma dayalı bir görüş olduğu düşüncesi bize daha uygun gelmektedir. Bununla birlikte *Kitâbü'z-Zümürrüd'* ün yorumlanmasıyla ilgili zorluk ortadan kalkmamıştır.

Bazılarına göre İbnü'r-Râvendî, 245/860 yılı civarında vefat etmiştir. Diğer kaynaklar ise onun daha sonra, 298/912 yılı civarında vefat ettiğini aktarmaktadır. Muhtemelen 245/860 onun gerçek ölüm tarihi değildir, Bağdat'tan ayrılıp memleketine döndüğü ve gözden kaybolduğu yıldır.¹⁷

Kaynaklardan hareketle onun hakkında söylenen fikirler noktasında ortaya çıkan tablo çelişkilidir, bu sorun İbnü'r-Râvendî'nin dinî-felsefî inançları konusunda da karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Ancak açık olan şudur ki İbnü'r-Râvendî'nin çağdaşları (ve sonraki nesiller), onu şiddetli bir *zındık*¹⁹ ve *dehrî*²⁰ bir kimse olarak görmüş ve zamanla İslâm'ın baş heretiği olarak tanımıştır. Bununla birlikte van Ess, İbnü'r-Râvendî'nin aslında zındık olmadığını ve

¹⁷ İlgili kısımda yer alan tartışmaya bakınız Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/295–299. Nyberg, (Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, xxxi–xxxiv)'ta İbnü'r-Râvendî'nin sonraki tarihini benimser. P. Kraus, "Beiträge zur İslâmischen Ketzergeschichte: Das Kitâb al-zumurrud des Ibn al-Râwandî", *Rivista Degli Studi Orientali* 14 (1934), 371–379 ise daha erken bir tarihi benimser.

¹⁸ İbnü'r-Râvendî hakkındaki Arapça kaynaklarda onun sorunlu fikirleri hakkında bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 16–18.

¹⁹ Bu terim hakkında bkz. Bernard Lewis, "The Significance of Heresy in History of Islam", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcov Press, 1973), 228–230; de Blois 2002. Daha uzun bir inceleme için bkz. F. C. De Blois, "Zindik". *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2002), 11/416–436.

²⁰ Bu terim hakkında bakınız. I. Goldziher,, "Dahriyya", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1965); Daniel Gimaret, "Dahri. ii. In the Islamic period", *Encyclopaedia Iranica*, 1993.

muhalif kaynaklar tarafından dışlandığını öne sürmüştür.²¹ Sonuç olarak van Ess'in argümanı pek ikna edici değildir, çünkü bu fikri büyük ölçüde İbnü'r-Râvendî'nin İslâm'ı ve peygamberliği savunma rolünü üstlendiği *Kitâbü'z-Zümürüd'e* dayanmaktadır. (Bu, kitabın bu ifadesine gerçekten katıldığı anlamına gelmez; bu konuyla alakalı ayrıntıya aşağıda yer verilmiştir.) Bu bağlamda İbnü'r-Râvendî'nin dinî görüşleri konusunda Stroumsa'nın tutumunu takip etme eğilimindeyiz.

İbnü'r-Râvendî'nin 50 veya daha fazla eserinden sadece üçü, diğer eserlerden nakledilen rivayetlerle yeniden ortaya çıkarılabilmektedir.²² Bu eserlere dair bilgiler kısaca şöyledir:

1) İlk olarak ele alacağımız *Kitâb Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eser, reddiye olarak kaleme alınmıştır. Yukarıda bahsi geçen *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'nin büyük bir kısmı ya da tamamı Hayyât'ın ona reddiyesi olan *Kitâbu'l-İntisâr*'da yer almaktadır. İbnü'r-Râvendî, bu kitabı Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sine bir cevap olarak yazmıştır. Mu'tezile'ye karşı fikirler ile kaleme alınan bu kitapta İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'nin argümanlarını etkisi olmayan veyahut saçma fikirler olarak baştan kabul ederek (*ad absurdum*) takip eder. Eser muhtemelen Mu'tezile ile arasının açılmasından kısa bir süre sonra telif edilmiştir.²³ Ancak eser içerisinde İbnü'r-Râvendî'nin zaman zaman Mu'tezile'nin görüşlerini yanlış aktardığı görülmektedir. Hayyât bu konuda şöyle demektedir: “[İbnü'r-Râvendî] onlara [Mu'tezile'ye] ait olmayan sözleri yanlış atfetmiş, kendisinin de

²¹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/342–344. Bu görüşün eleştirisi için bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 45–46, 65–71.

²² Eserlerin tam bir isim listesi için bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/433–443. Bu eserlerden seçilmiş (Almanca) parçalar için bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/443–490.

²³ Kraus, “Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte”, 378.

kısmen ya da tamamen inandığı ve takip ettiği bazı itikadî görüşleri kınamıştır. Eser incelendiğinde el-Hayyât'ın kitap üzerindeki nitelendirmesinin yerinde olduğu görülmektedir.”²⁴

2) İbnü'r-Râvendî'ye atfedilen diğer bir eser kehanet ve vahyi eleştirdiği *Kitâbü'z-Zümürüd* (Zümrüt) adlı eserdir. el-Hayyât'ın kitap hakkındaki nitelendirmesi ise yerinde olmuştur:

Râvendî, bu eserinde İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed gibi peygamberlerin -Allah onlardan razı olsun- mucizevî işaretlerinden (*âyât*) bahseder. Bu mucizevi işaretlerin gerçekliğine itiraz etmiş ve bunların hileler (*mekârîk*) olduğunu ve bunları gerçekleştirenlerin sihirbaz ve yalancılar olduklarını, Kur'ân'ın akılsız bir varlığın konuşması olduğunu, (*kelâm gayr hakîm*) hikmete uygun olmayan ifadeler, hatalar ve saçmalıklar içerdiğini iddia etmiştir. Bu kitaba, Tanrı onu kutsasın Muhammed'in toplumunu kastederek “Özellikle Muhammedîlere Karşı” başlıklı bir bölüm eklemiştir.²⁵

Kitâbü'z-Zümürüd'ün günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli kaynak ise el-Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye'dir. Bu eser, İsmâîlî el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî (öl. 480/1077) tarafından yazılmıştır.²⁶ Bu

²⁴ Kraus, “Beiträge zur İslâmischen Ketzergeschichte”, 378.

²⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 12. Çevirinin küçük değişiklikler ile şu şekildedir: Alternatif için bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 47.

²⁶ *Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'nin ilgili kısımları Kraus (1934) tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Bununla birlikte *Mecâlisü'l-Müeyyediyye* oldukça sorunlu bir kaynaktır; el-Müeyyed fi'd-Dîn, kaynağının eserin kendisi değil, İsmâîlî bir *dâî* tarafından *Kitâbü'z-Zümürüd*'e yapılan bir reddiye olduğunu itiraf eder. *Kitâbü'z-Zümürüd* zaten kehanet yanlısı argümanlar içerdiğinden, adı verilmeyen *dâî* bunları kendi ifadeleriyle değiştirmeyi seçmiştir. Dahası, el-Müeyyed fi'd-Dîn'in eserden kelimesi kelimesine alıntı yapmaktan ziyade eseri özetlediği görülmektedir. Neyse ki, birçok alıntı farklı ifadelerle de olsa

kitap içerisinde İbnü'r-Râvendî, nübüvvet'e karşı bir dizi argümana yer vermekte ve bunları Ebû İsâ el-Verrâk'a ve Berâhime'ye atfetmektedir.²⁷ Kendisi de diğer -karşı taraf olan- nübüvvet savunusu tarafında yer almaktadır.²⁸ Bu durum, İbnü'r-Râvendî'nin gerçekten bir nübüvvet savunucusu olduğunu kanıtlamaz.²⁹ Nitekim kelâmı (spekülatif teoloji) ele alan eserlerin diyalog şeklinde yazılması yaygın bir durumdu ve *Kitâbü'z-Zümürüd* de bu eserlerden birisiydi. Her ne kadar İbnü'r-Râvendî bu eserinde nübüvveti destekleyen argümanlar ileri sürse de yukarıda *el-İntisâr*'dan yapılan alıntının da

Mâtürîdî'de de yer almaktadır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fathalla Kholeif (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970), 186-202. Bu durum, *Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'deki alıntının, tahrif edilmiş bir biçimde de olsa, gerçekten *Kitâbü'z-Zümürüd*'den olduğu gerçeğini teyit etmektedir. Kraus ("Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 358-366) anonim dâînin aslında *el-Müeyyed fi'd-Dîn*'in kendisi olduğunu savunur. Onun yorumu Stroumsa tarafından gözden geçirilmiştir (Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 46-64). *Dâ'î*'nin kimliği aslında *Kitâbü'z-Zümürüd*'ün okunması için çok önemli değildir. *Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'deki İsmâîlî özellikler hakkında bkz. D. De Smet, "Al-Mu'ayyad fi d-Dîn eş-Şirâzî et la polémique ismaélienne contre les 'Brahmanes' d'Ibn ar-Râwandî", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (Orientalia Lovaniensia analecta 73)*, ed. U. Vermeulen - D. De Smet (Leuven: Peeters, 1995). Mu'tezile ile benzerlikler hakkında bkz. Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 124-125, 128. İbnü'r-Râvendî'nin anlamı daha radikal olsa bile onların kelime dağarcığını kullanır.

²⁷ *Berâhime* tamamen kurgusal bir grup olsa da İbnü'r-Râvendî'nin zamanının başlarında nübüvvet eleştirmenleri olarak ün yapmış olmaları muhtemeldir. Ebû İsâ el-Verrâk'a gelince, onun *Kitâbü'z-Zümürüd*'de alıntılanan nübüvvet'e yönelik şiddetli saldırıyı gerçekten dile getirip getirmediğini söylemek mümkün değildir. (Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 71-76) öyle olduğunu iddia eder. *Barâhima* hakkında yukarıda referanslara bakınız. Özellikle *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki *Barâhima* ile ilgili olarak bkz: 341-357. Kraus, *Barâhima* mecazını kehanet karşıtı bir tarzda ilk kez İbnü'r-Râvendî'nin kullandığını iddia etse de bu hiç de kesin değildir. Yine de İbnü'r-Râvendî'nin onları bu rolde meşhur ettiği açıktır.

²⁸ *Kitâbü'z-Zümürüd* hakkında, Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 46-86'daki önemli analize bakınız.

²⁹ Van Ess bu görüşü benimsese de bkz. Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1995), 319-320.

gösterdiği gibi, asıl amacı -nübüvvetin ve vahyin varlığının reddi-okuyucular tarafından kolayca anlaşılır.

Bu eser kuvvetle muhtemel *Fadîhatü'l-Mu'tezile'*den sonra, yani İbnü'r-Râvendî'nin hayatının oldukça geç bir döneminde (ya da alternatif olarak Bağdat'taki kariyerinin sonlarında) yazılmıştır. Bu durum, *Kitâbü'd-Dâmiğ* için de geçerlidir (doğrudan aşağıya bakınız).

3) İbnü'r-Râvendî'nin diğeri bir eseri Kur'ân'ı çürütmeye çalıştığı *Kitâbü'd-Dâmiğ* (Kafatası Kıran) adlı eseridir. Eser de Râvendî, vahye ve Tanrı'ya karşı öyle şiddetli eleştirilerde bulunmuştur ki sonraki yazarlardan çok azı ondan alıntı yapmaya cesaret edebilmiştir. Yine de *Kitâbü'd-Dâmiğ*'de yer alan pasajlar, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*'inde³⁰ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl* adlı eserlerinde yer alarak varlığını korumuştur.³¹

İbnü'r-Râvendî'nin, bu üç eseri hayatının farklı evrelerinde yazdığını ve aralarındaki zaman diliminin onlarca yıl olabileceğini unutmamak gerekir. Bunları birlikte ele almak (aşağıda yapıldığı gibi) düşünceler konusunda biraz yanıltıcı olsa da İbnü'r-Râvendî'nin düşüncesinin gelişim seyrini yeniden ortaya koymak, onun hakkında bulunan mevcut bilgi eksikliği göz önüne alındığında, neredeyse imkânsız bir durumdur.

³⁰ İlgili bölümleri Almanca çevirisiyle birlikte Ritter (1931) tarafından düzenlenmiştir.

³¹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr, *el-Muğnî*, 16/389–394, E. El-Hûlî tahkikiyle 1960 yılında Kahire'de basılmıştır. Ne yazık ki bu çalışmaya erişimim bulunmamaktadır.

2. Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî (363/973-449/1058)³²

Büyük üne sahip bir şair ve edip olan Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî 363/973 yılında³³ Suriye'nin Maarretünnu'mân kasabasında doğmuştur.³⁴ Ailesi olan Benû Süleyman o bölgede önemli bir konuma sahiptir.

Mektuplarından birine göre el-Ma'arrî, dört yaşında çiçek hastalığı yüzünden görme yetisini kaybetmiştir.³⁵ Ancak olağanüstü hafızası bu kaybı telafi etmiştir. Maarretünnu'mân'da ve Halep'te çeşitli şeyhlerden eğitim almış; dinî ve filolojik çalışmalar yapmıştır.³⁶

³² Ma'arrî'yi ele alan kaynakların (hem Orta Çağ hem de modern) eleştirel ama artık biraz eskimiş bir kaynakçası için bkz. Moustapha Saleh, "Abü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî, "Bibliographie critique", *Bulletin d'études orientales* (1969); Moustapha Saleh, "Abü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî, Bibliographie critique: Études critiques modernes", *Bulletin d'études orientales* (1970). Ma'arrî'nin biyografisi için Margoliouth'un Ma'arrî 1898'deki giriş bölümüne bakınız; Pieter Smoor, "Al-Ma'arrî, Abü 'l-'Alâ'", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986); Âişe 'Abdurrahman, "Ebü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî", *The Cambridge History of Arabic Literature. 'Abbasid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiany vd. (Cambridge: CUP, 1990). Ma'arrî'nin hayatına dair Arapça kaynakların daha uzun bir incelemesi için bkz. Muhammed Selîm el-Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih* (Şam: Dâr Sâdır, 1964), 1/173-566. Cündî'nin çalışması, el-Ma'arrî hakkındaki bilgilerimize önemli bir katkı olmakla birlikte, onun Ortodoks bir Müslüman olduğunu kanıtlamaya yönelik apolettik bir girişimden mustariptir; bu nedenle Cündî, el-Ma'arrî'nin eserlerinin özgür düşünce olarak kabul edilebilecek birçok yönünü görmezden gelmektedir. Genel olarak Cündî'nin çalışması ihtiyatla ele alınmalıdır.

³³ Tarih, İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/113'te "28 Rebîülevvel Cuma, gün batımı vakti" olarak verilmiştir.

³⁴ Bu kasaba hakkında bkz. N. Elisséeff, "Ma'arrat al-Nu'mân", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986).

³⁵ el-Ma'arrî, *el-Müeyyed fi'd-Dîn'e* yazdığı bir mektupta, bkz. D.S. Margoliouth, "Abü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî's Correspondence on Vegetarianism", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 317. Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *Resâ'il, The letters of Abü 'l-'Alâ' of Ma'arrat al-Nu'mân*, ed. & tr. D.S. Margoliouth (Oxford: Clarendon Press), xiv. Ma'arrî'nin görme yetisini kaybetmesi muhtemelen tedricî olmuştur, bkz. Margoliouth Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Resâ'il*, xiv'deki giriş bölümü.

³⁶ Ma'arrî'nin öğrenim hayatı hakkında bkz. Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*, 2/581-684. Bununla birlikte, el-Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*,

Gençliğinde ilim ve kütüphane arayışıyla Suriye'nin sahil kasabalarına seyahat etmiş olması muhtemeldir. Edebiyat ve filoloji alanında derinlemesine bilgi sahibi olmuştur. İbn Hallikân (öl. 681/1282) onu "Çağın en büyük âlimi" olarak anmaktadır.³⁷

398/1007-1008 yılı civarında memleketinden ayrılarak Abbâsî hilafetinin [aynı zamanda Irak Büveyhîleri'nin] başkenti Bağdat'a giden el-Ma'arrî, 399/1009 yılında³⁸ oraya ulaşmıştır.³⁹ Muhtemelen şehirde bir mevki peşinde koşmuş ancak methiye şiir yazma konusundaki isteksizliği nedeniyle herhangi bir ödül yahut imtiyaz kazanamamıştır. Bağdat'ta kalmayıp 400/1010 yılında Maarretünnu'mân'a dönmesinin en muhtemel sebebi geçim kaynağı yetersizliğidir.⁴⁰

Maarretünnu'mân'a dönüşünden önce yazdığı bir mektupta el-Ma'arrî, dünyadan tamamen elini eteğini çekme ve ömür boyu inzivaya çekilme niyetini ilan eder.⁴¹ Neyse ki şiir ve nesir yazmayı (daha doğrusu yazdırmayı) bırakmamıştır. Dahası, inzivası tam da

1/188-190'nun Ma'arrî'nin ilim öğrenmek için Halep'e gittiğinden şüphe duyduğu kısma dikkat edin.

³⁷ Bu tartışmalı yolculuk hakkında Margoliouth'un Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Resâ'il*, xvi-xvii'deki girişine bakınız; Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*, 1/191-205; Elias Saad Ghali, "Le végétarisme et le doute chez Abu'l-'Alâ' al-Ma'arrî", *Bulletin d'études orientales* XXXII-XXXIII (1981), 106-112; Smoor, "Al-Ma'arrî, Abū 'l-'Alā'", 927-928. Ghali'nin çalışmasının çok güvenilir olmadığını belirtmek gerekir.

³⁸ Bağdat'ta kaldığı süre için bk. Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*, 1/207-292.

³⁹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâ'ü'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, ts.), 1/113.

⁴⁰ Diğer olası açıklamalar için Margoliouth'un Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Resâ'il*, xxvii-xxviii'deki girişine bkz.; Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*, 1/264-276.

⁴¹ Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Resâ'il*, 34.

değildir; evine kapanmış ve çileci alışkanlıklarından (vejetaryenlik ve bekârlığı içeren) vazgeçmemiş olsa da ileri gelenlerin yanı sıra bir dizi öğrenci kabul etmiştir.⁴² 449/1058’de birkaç günlük bir hastalıktan sonra ölmüştür.⁴³

El-Ma’arrî’nin sayısız eserlerinden birçoğu günümüze ulaşmıştır.⁴⁴ Hepsinden bahsetmek yerine odak noktamız itibarıyla onun din konusundaki duruşu açısından önemli olan iki esere odaklanacağım: *Lüzûmü mâ lâ yelzem* (*el-Lüzûmiyyât*) ve *Risâletü’l-Gufrân*.

1) *Lüzûmü mâ lâ yelzem*: “Gerekli Olmayanın Gerekliliği” olarak adlandırılan şiir koleksiyonu, el-Ma’arrî’nin Bağdat’tan dönüşünden sonra uzun bir süreçte yazılmıştır.⁴⁵ Hem içerik hem de biçim açısından Arap şiir tarihinde benzersizdir.⁴⁶ Adı, eserin Arap şiirinin

⁴² Anlatım abartılı olsa da bk. Nâsır- Hüsrev, *Safar-nâme*, ed. Muammad Dabîr Siyâqî. (Tahran: İntişârat-i Zawwâr, 1375), 18–19; [Nâsır-i Khusraw] Nâşer-e Khosraw, *Book of Travels (Safarnâme)*, çev. W. M. Thackston, Jr. (New York: Persian Heritage Foundation, 1986), 11–12. Arap yazarlar da Maarretünnu’ mân’a döndükten sonra Ma’arrî’nin kazandığı şöhrete dikkat çekerler, örneğin bk. Ibn Hallikân, *Vefeyât*, 1/114. Nâsır-ı Hüsrev’in Ma’arrî’nin hayatının son dönemlerinde zenginleştiği görüşünün eleştirisi için bk. el-Cündî, *el-Câmi’ fî Ahbâr Ebî ’l-’Alâ’ ve-Âsârih*, 1/318–320, ancak Cündî’nin elinde ikna edici bir delil bulunmamaktadır. *Safar-Nâma’nın* pasajı, Ma’arrî’nin Ortodoks statüsünün yaşadığı dönemde zaten şüpheli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, herhangi bir zulme maruz kalmamış gibi görünmektedir. Ma’arrî’nin “pratik felsefesi” ve etiği için Cündî’nin sunumu *el-Câmi’ fî Ahbâr Ebil-’Alâ’ ve-Âsârih*, 3/1493–1639 oldukça iyi görünmektedir.

⁴³ Tarih, İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/114’te “Rebîülevvel’in ikinci veya üçüncü Cuma günü veya bazılarına göre o ayın 13. Günü” olarak verilmiştir.

⁴⁴ Ma’arrî’nin kayıp olan eserleri de dâhil olmak üzere eserlerin listesi için bk. Saleh, “Abü ’l-’Alâ’ al-Ma’arrî. Bibliographie critique: Études critiques modernes”, 275–279.

⁴⁵ Kısa olması için Nicholson 1921’in seçkisini ve çevirilerini kullandım.

⁴⁶ Yohanan Friedman, “Literary and Cultural Aspects of the Luzûmiyyât”, ed. J. Blau - D.H. Baneth, *Studia Orientalia. Memoriae D.H. Baneth dedicate* (Jerusalem: Magnes Press, 1979), 347.

gerektirdiğinden daha zorlu olan kafiye düzenine atıfta bulunur.⁴⁷

El-Lüzûmiyyât, esas olarak kendi içinde çelişkili olarak görülmesi nedeniyle büyük tartışmalara yol açmıştır. El-Ma'arrî, (kitabın) giriş bölümünde eseri Tanrı'ya hürmeten yazdığını ilan etse bile bazı kısımları tamamen din karşıtıdır. Dahası, konuşmacının söylemi bazen İslâm'ın, dinlerin en iyisi olduğunu iddia eden ortodoks geleneği takip eder.

Bize göre *el-Lüzûmiyyât*, dinlerin doğruluğunu açıkça reddetmektedir. Ancak bu, söyleyenin Tanrı'nın varlığından veya her şeye kadir olduğundan şüphe etmesine yol açmaz. Aksine, Tanrı (inancı) emin olabileceğimiz tek şeydir. Görünüşe göre el-Ma'arrî'nin Tanrı'sı Müslüman filozofların Tanrı'sından farklı değildir.

Her ne kadar düşünür İslâm'ın hakikatini reddetse de ona göre İslâm diğer dinlerden, özellikle de Hristiyanlıktan (örneğin şarap tüketimine izin verir ki bu, akıl üzerindeki yıkıcı etkisi nedeniyle el-Ma'arrî'yi dehşete düşürmüştür) daha iyi görünmektedir. Diğer şeylerin yanı sıra alçak gönüllülüğe vurgu yapan İslâm ahlakı, büyük olasılıkla el-Ma'arrî'ye Yahudilik veya Hristiyanlıktan daha cazip gelmiştir.⁴⁸ Dahası, Ma'arrî sürekli olarak dinden başka hiçbir şeyin insanı sadece Allah'ın bildiği mutlak hakikate götüremeyeceğini

⁴⁷ Bu teknik, el-Ma'arrî'nin buluşu olmasa da daha önce hiç kimse bu teknik kadar yaygın bir şekilde kullanmamıştı. Friedman, "Literary and Cultural Aspects of the Luzûmiyyât", 349–351; Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts* (Cambridge: CUP, 1989), 100–115.

⁴⁸ İslâm'ın Hristiyanlığa tercih edildiğini gösteren şiirler için bk. Örneğin Reynold Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge: CUP, 1921), şiir no. 141; Pieter Smoor, *Kings and Bedouins in the Palace of Aleppo as Reflected in Ma'arrî's Works* (Manchester: University of Manchester, 1985), 140–144, 149–150.

tekrar tekrar ilan eder (Ma'arrî ile filozoflar arasındaki en büyük anlaşmazlık budur). İdrak (*akl, hüccet*) insana sadece ahlaki meseleler hakkında tavsiyelerde bulunabilir. Gerçekten de el-Ma'arrî'ye göre ahlâk, kalbin ya da dinin değil; aklın araştırma sahasıdır. Yaptığımız araştırmalar sonucundaki kanaatimize göre *el-Lüzûmiyyât*'ın amacı, bazen iddia edildiği gibi dini ya da inancı toptan reddetmek değil; dini içeriden ince bir reformla akılla uzlaştırabilmektir.⁴⁹ Böylece akıl ahlaki ilkeleri,⁵⁰ din ise inancı ve pratiği (dua gibi) sağlar. Elbette el-Ma'arrî, projesinin başarısızlığa mahkûm olduğunu anlayacak kadar da gerçekçiydi (ya da kötümserdi). Ancak bu, onun görüşlerini ifade etmesini engellememiştir. Öte yandan, eser kendi içinde çelişkilidir. Örneğin, bazı şiirler dünyanın ebediliğini savunurken diğerleri bunu reddeder. Böyle bir çelişkinin eserin yazımının uzun sürmesinden kaynaklandığı iddia edilebilir ancak -telifi- bitmiş eserin -içerisinde- karşıt görüşleri kucaklaması bir gizem olarak kalmaya devam etmektedir.⁵¹

⁴⁹ Muhammad Abū'l-Fadl Bedran, "... denn die Vernunft ist ein Prophet" – *Zweifel bei Abū l-'Alā' al-Ma'arrī*, ed. Niewöhner - Pluta (1999), 83–84 çalışmasında benzer sonuçlara ulaşmaktadır. Karşı görüş için -Ma'arrî'nin akıl ve dini uzlaştırmada başarısız olduğu- bk. Ahmed Emîn, "Sultân al-'Akl 'inde Abī l-'Alā'", *al-Mahrajân al-Alfī li-Abī l-'Alā' al-Ma'arrī* (Şam: Dârü'-Sadr, 1945). Her iki çalışmanın da tam manasıyla eleştirel ya da tamamen güvenilir olmadığını belirtmek gerekir. Bu konuda ayrıca bk. Henry Laoust, "Ikhtilâf al-Ārā' fi Falsafat Abī l-'Alā' al-Ma'arrī", *al-Mahrajân al-Alfī li-Abī l-'Alā' al-Ma'arrī*, (Dımaşk: Dârü's-Sadr, 1945). Laoust ("Ikhtilâf al-Ārā' fi Falsafat Abī l-'Alā' al-Ma'arrī", 300) *Bâtmiyye*'nin Ma'arrî üzerinde oldukça önemli bir etkisi olduğu görüşündedir. Ancak bununla tam olarak neyi kastettiği belirsizliğini korumaktadır.

⁵⁰ Bir şiirde akıl "bir peygamber" olarak adlandırılır. Bkz. Smoor, *Kings and Bedouins*, 78.

⁵¹ Organize bir felsefi sistemi ayırt etme çalışmaları için bk. Tâhâ Hüseyin, *Tecdidü Zikrâ Ebī l-'Alā'* (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1963), 232–276; R.K. Lacey, "An 11th Century Muslim's Syncretistic Perspective of Cosmology: Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī's Philosophical-poetic Reflections in *Luzūm mā lā yalzam on Make-up and*

El-Ma'arrî'nin bir filozof ya da düşünür değil, bir şair olduğu açıktır. O, sistematik düşünmektedir. Ma'arrî'nin siyaset veya din gibi zararlı sonuçlanabilecek şeyler hakkında yorum yaparken bunu retorik ve şiirsel araçlarla (ör. etimolojik şekil) yapması ilginçtir.⁵² Örneğin, siyasi aktörlerden bahsetmez, eleştirirken lafzen belirtmektedir. Bunun iki amacı vardır: Birincisi ve daha önemlisi, bu onun bilgeliğini gösterir; ikincisi ise yorumlarını daha az tehlikeli hâle getirir.

2) Tanıtacağımız diğer eser *Risâletü'l-Gufrân*'dır. Eser, kahramanı İbnü'l-Kârih'in Cennet ve Cehenneme yaptığı kurgusal yolculuğu anlatan düzyazı bir eserdir. *Risâletü'l-Gufrân*, ilk örneklerine antik Mezopotamya'da rastlanan uzun bir ahiret tasvirleri geleneğine dâhildir. -Müellif- *Risâletü'l-Gufrân*'ı 424/1033 tarihlerinde yazmış olmalıdır.

İbnü'l-Kârih, Cennet'te şaşırtıcı bir şekilde günahları affedilmiş şair ve edebiyatçılarla karşılaşır. Gerçekten de *Risâletü'l-Gufrân*'da kurtuluş -Cennet- gayrimüslimlere de verilir. -Örneğin- İslâm'dan önce yaşamış, Tek Tanrı'ya inanmış ve iyi işler yapmış olanlara. - Ayrıca eserde- Kurtuluşun acı çekerek de kazanılabileceği gösterilmektedir (örneğin, hayvanlar bile cennete gidebilir). İbnü'r-Râvendî gibi el-Ma'arrî de Tanrı'nın adaleti üzerine düşünmüştür. *Risâletü'l-Gufrân*'ın, el-Ma'arrî'nin Tanrı'nın merhametinin aslında geleneksel İslâm'ın kabul ettiğinden daha kucaklayıcı olduğu

Dynamics of the Universe", *The Muslim World* LXXV (1995). Her iki çalışma da tamamen güvenilir değildir.

⁵² Smoor, *Kings and Bedouins*, 213–214 tarafından dikkat çekilen bir nokta.

görüşünü yansıtip yansıtmadığı konusunda spekülasyon yapması ilginçtir.

Risâletü'l-Gufrân, ahiretin cismani temsilinin bir paradisi olarak okunabilir.⁵³ Bu hâliyle parodi, Kur'ân ve hadislerde yer alan vaatlerin literal okumasına dayanır. Eser şu açıdan dikkat çekicidir: el-Ma'arrî, geleneksel İslâm düşüncesini çarpıtmaktan suçlu olmasa da temsili tamamen "Geleneksel" olsa da, İslâm'ın fiziksel cennetinin ne kadar komik bir yer olacağını göstererek söz konusu gelenekselliği etkili bir şekilde eleştirebilmektedir.

O hâlde el-Ma'arrî bir özgürlükçü müydü? Cevap, bu terimi nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Ma'arrî'nin "sadece rasyonel spekülasyonun değil, aynı zamanda bir yandan şairler diğer yandan da zahidler arasında yaygın olan şüpheci geleneğin meyvesini temsil ettiği" unutulmamalıdır.⁵⁴ el-Ma'arrî'nin şiiri, İbnü'r-Râvendî'nin kelâmî risalelerinden farklı bir bağlamda incelenmelidir. Yine de görüşleri arasında göze çarpan benzerlikler vardır. Örneğin her ikisi de bir din eleştirisi sunmuştur. Aşağıda -iki düşünürün- görüşlerinin bir karşılaştırması yapılmaya çalışılmıştır.

Kanaatimizce el-Ma'arrî, Orta Çağ Arap kaynaklarında -düşünsel bağlamda- birbiriyle çelişen iki şekilde görülür: Ya heterodoks görüşlere sahip bir *zındık*'tır ya da Allah'ın dindar, zâhid ve nefesine zulmeden bir kuludur.⁵⁵ Bu ikililik, bazı modern

⁵³ Smoor, "Al-Ma'arrî, Abū 'l-'Alā", 933-934; Gregor Schoeler, "Einleitung. Der Dichter und Schriftsteller Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrî. Abū 'l-'alā' Al-Ma'arrî", *Paradies und Hölle*. çev. Gregor Schoeler (München: C.H. Beck, 2002), 24-25. Bu 'Abdurrahman, "Ebū 'l-'Alā' al-Ma'arrî", 338'de belirttiği bir görüştür. -o- "naif" olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, Batılı Araççılara yönelttiği itirazın kendisi de mantıktan yoksundur.

⁵⁴ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 15.

⁵⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/178; 2/8-10.

akademisyenler tarafından fikirleri tekrarlanıp ardından bu görüşlerden birinin doğru diğerinin yanlış olması gerektiğini iddia edilse bile -bu düşüncenin- sahte olmasından başka bir şey değildir. Bana göre el-Ma'arrî, gerçekten de -hem zındık hem zâhid olarak- iki tarafta yer almaktadır. Nitekim o, Tanrı'nın son derece dindar bir kulu, dindar bir sûfî idi. Yine de onun dini İslâm değil, daha ziyade bir tür akılcı tektanrıcılıktı.

Bir uyarı notu olarak: El-Ma'arrî her şeyden önce bir din eleştirmeni değildir. Daha ziyade, eserleri ahlaki, kötümser ve şüpheli bir tonla aşılınmış bir şair ve nesir yazarıdır. Bu makaleyi okurken ortaya çıkan el-Ma'arrî resminin, onun din hakkındaki görüşlerine ve eleştirilerine odaklanması nedeniyle kaçınılmaz olarak tek taraflı olacağı akılda tutulmalıdır.

3. Kehanet ve Vahyin Sahteliği

Hem İbnü'r-Râvendî hem de Ma'arrî İslâm vahyinin gerçekliğini reddetmiştir. Stroumsa'nın belirttiği gibi "Müslüman serbest düşünürlerin peygamberlikle meşguliyeti kendi dinî geçmişlerini yansıtıyor gibi görünmektedir".⁵⁶ Peygamberlik, İslâm'da merkezî bir ilke olduğu için serbest düşünürlerin bunu reddetmesi doğaldı. Temelde bu, Kur'ân'ı Allah'ın kelâmı olarak reddetmek anlamına geliyordu.

Kur'ân'ı çürütmeyi amaçlayan aşağıdaki ifadeler, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserinden alınmıştır:

O [İbnü'r-Râvendî] şöyle demiştir: "Biz O'nun gaybı bildiğini iddia ettiğini gördük: O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile

⁵⁶ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 136.

düşmez. (el-En'âm, 6/59). Fakat sonra [başka bir yerde] şöyle der: Biz kibleyi tayin ettik ki, siz ancak onu bilirsiniz [yani, gökten yere incek olan habercinin peşine takılırsınız]. (el-Bakara, 2/143).⁵⁷

O [İbnü'r-Râvendî] şöyle demiştir: “[Allah] altıya kadar sayamaz. Toplamda altı [günden] bahseder⁵⁸ ama iş onu [parçalara] bölmeye gelince iki ile hata yaptığını görürüz, çünkü şöyle der: Yeryüzünü iki günde yarattı (Fussilet, 41/9), sonra şöyle der: Orada her şeyi ölçüp biçti (Fussilet, 41/10), ve [son olarak] şöyle der: O, her şeyi dört günde tamamladı. Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı. (Fussilet, 41/12).⁵⁹

Bu pasaj gerçekten de müfessirleri şaşırtmıştır çünkü günlerin toplamı altı değil sekiz gibi görünmektedir. Geleneksel -İslâmî- bir yoruma göre [Fussilet] 41/10 ayetindeki dört gün aslında 41/9'da bahsedilen iki günü de kapsamaktadır.⁶⁰

İbnü'r-Râvendî, *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserde Kur'ân'a yönelik kendi eleştirilerine destek aramaktadır:

Sonra [İbnü'r-Râvendî] şöyle dedi: “[İbrâhim en-Nazzâm] Kur'ân'ın tertibinin/dizilişinin (*nazm*) ve terkiibinin (*te'lîf*) Peygamber'in -Allah onu korusun- bir işareti olmadığını ve

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fi't-Târih'i referansla Hellmut Ritter, “Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî”, Der Islam (1931), 6. Kur'ân'dan yapılan alıntılar Yusuf Ali'nin tercümesinden alınmış, ancak bazen bağlama uygun olarak değiştirilmiştir. bk. Kur'ân 1989.

⁵⁸ el-A'râf 7/54.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fi't-Ta'rih'i referansla Ritter, “Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî”, 6.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fi't-Ta'rih'i referansla Ritter, “Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî”, 6. gün konusunda bu cevabı vermektedir.

insanların da benzer bir şeye muktedir olduğunu iddia etmiştir.”⁶¹

Gerçekten de İbrahim en-Nazzâm (ö. 220-230/835-845 arası) böyle bir görüşü paylaşmış ancak bunu (İbnü'r-Râvendî'nin sunduğu gibi) Kur'ân'ın toptan reddi olarak düşünmemiştir. İbrahim en-Nazzâm, Kur'ân'ın belâgatının peygamberliğin kanıtı olmadığını, ancak içeriğinin kanıtı olduğunu, insanüstü bir yardım olmadan kimsenin böyle şeyleri bilemeyeceğini iddia etmiştir.⁶² Yine de en azından İslâm öncesi dönemde Araplar, Kur'ân kadar güzel şiirler yazmaktan aciz değillerdi. Yine de Allah böyle bir çabayı (*sarfe*) engellerdi.⁶³

İbnü'r-Râvendî de Müslümanların kurtuluş hikâyesindeki olayların tarihselliğinden şüphe etmektedir:

Mülhid⁶⁴ şöyle demiştir: “Sizin iddia ettiğiniz gibi (*bi-za'mikum*), Allah'ın -yüce olsun- Bedir Savaşı'nda Peygamber'in yardımına gönderdiği melekler oldukça yetersiz (*kânû meflûlî el-şevke*) ve önemsiz miktarda cesarete sahip olmalıydılar, çünkü çok sayıda olmalarına ve Müslümanlarla birlikte savaşmalarına rağmen 70 kişiden fazlasını öldüremediler [...] Peygamber yarı ölü bir halde cesetlerin arasında saklanırken, Uhud savaşında melekler neredeydi? O durumda ona yardım etmemelerinin nedeni nedir?”

⁶¹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 29.

⁶² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/408–413.

⁶³ Josef Van Ess, “Al-Nazzâm”, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1993), 1058.

⁶⁴ el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye'den referansla Kraus, “Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte”, 105, 2/24–106, 1/3. Kısa sorular için yer verilen pasajlar için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 199. Ayrıca bu konuda bk. von Kremer 1888'de alıntılanan şiir: 100, şiir no. 189.

-Ayrıca o- “İslâm’ın temelleri” arasında Mekke’ye hacca gitmenin özellikle mantıksız olduğunu düşünmektedir:

İbnü’r-Râvendî’ye göre “Peygamber beraberinde namaz, büyük abdest (gusül), [hac sırasında] taş atmak, ne işiten ne de gören bir mabedi (*beyt*) tavaf etmek ve ne faydası ne de zararı olan iki tepe arasında koşmak gibi akılla bağdaşmayan şeyler getirdi. Bütün bunlar aklın gerektirmediği şeylerdir. Safâ ile Merve’nin, Ebû Kubeys ile Hirâ’nın farkı nedir?⁶⁵ [Kâbe] mabedini (*el-beyt*) dolaştırmakla, diğer evleri dolaştırmak arasında başka bir fark mı vardır (*ğayrihi mine’l-buyût*)?”⁶⁶

İbnü’r-Râvendî’nin hacca yönelik eleştirisi, el-Ma’arrî’nin ve Mekke’ye yapılan hacın yerine başka bir haccı koymaya çalışan bazı Sûfîleri eleştirisine yakındır. Sûfî bir üstadın kabrini ziyaret (*ziyara*) gibi... İbnü’r-Râvendî’nin eserinde radikal olan şey de ritüel duayı reddetmesidir. Ancak el-Ma’arrî’nin hac dışında İslâm’ın başka herhangi bir ritüelini eleştirdiği görülmemektedir. Bununla birlikte, ayinin irrasyonel ve pagan doğasını vurguladığı için İbnü’r-Râvendî’ninkilere benzeyen bu hac karşıtı görüşler, *el-Lüzûmiyyât*’ın birçok şiirinde ortaya çıkar. Aşağıdaki şiir buna bir örnektir:

⁶⁵ Hira: Metinde bu şekilde (elif maksûra). Genellikle Hirâ’ şeklinde yazılır, bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, thk. F. Wüstenfeld (Leipzig: 1866–1873). İlgili maddelere bk. Ebû Kubeys ve Hira Mekke civarında dinî bir önemi olmayan tepelerdir.

⁶⁶*el-Mecâlisü’l-Müeyyediyye*’den referansla Kraus, “Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte”, 99, 2/18–22.

Talih öyle garip bir şekilde dağıtılmıştır ki,
Kayalar ziyaret edilir, ellerle ve dudaklarla dokunulur,
(Kudüs'teki) Kutsal Kaya ya da Kureyş'in iki köşesi gibi⁶⁷
Oysa onların hepsi bir zamanlar tekmelenmiş taşlardır.⁶⁸
Bir başka şiirinde ise Ma'arrî şöyle der:

“Evde kal! Hiçbir yükümlülüğüm yok Hac Yolculuğu!”⁶⁹

Ma'arrî, zaman zaman İbnü'r-Râvendî kadar şiddetli bir vahiy inkârcısı gibi görünmektedir.⁷⁰ Aşağıdaki şiirler buna delil olarak gösterilebilir:

Din ve kâfirlik, birbiriyle bağlantılı hikâyeler, otorite olarak gösterilen bir Vahiy⁷¹, bir Tevrat ve İncil alanlara her ırk inanır ve herhangi bir ırk hiç gerçeğin tek sahibi olmuş mudur?⁷²

Sağduyulu bir adam zekâsına başvurursa,
çeşitli inançları ucuz bulacak ve onları hor görecektir.

Ondan aklın erdiği kadarını al ve sakın cahillik seni onların

⁶⁷ Rukün ve makam. Onları “Kureyş'in açları” olarak adlandırmak, Ma'arrî'nin Kâbe'nin dünyevi kökenleri olarak gördüğü şeyi vurguluyor gibi görünmektedir.

⁶⁸ Nicholson, “The Meditations of Ma'arrî”, şiir no. 30. Parantezler, başka yerlerde olduğu gibi burada da Nicholson'un çevirisine aittir (tarafımdan eklenen Arapça kelimeler hariç). Hacla ilgili diğer eleştiri örnekleri için bk. Nicholson, “The Meditations of Ma'arrî”, 191–193.

⁶⁹ Nicholson, “The Meditations of Ma'arrî”, şiir no. 304 ilk dize.

⁷⁰ Ayrıca bk. Tâhâ Hüseyin, *Tecdîdü Zikrâ Ebi'l-'Alâ*, 269–273'te alıntılanan şiirler ve Taha Hüseyin'in bunları aktarması.

⁷¹ el-Furkân, burada açıkça Kur'ân anlamına gelmektedir.

⁷² Nicholson, “The Meditations of Ma'arrî”, şiir no. 252. Şiirdeki heterodoks kavramları açıklamaya yönelik (ikna edici olmayan) bir temayül için bk. Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârih*, 3/1395–1396. Bize göre el-Cündî, Ma'arrî'nin din hakkındaki görüşleri konusunda tamamen güvenilmezdir.

durgun havuzuna

daldırmasın.⁷³

Hepsi hata eder- Müslümanlar [el-hanîfe], Hristiyanlar,
Yahudiler ve

Mecusiler; ikisi insanlığın evrensel mezhebini oluşturur:

Dini olmayan zeki bir adam ve akli olmayan dindar bir adam.⁷⁴

Şiirin sonu, bazen inanç ve akıl arasında herhangi bir uzlaşma ihtimalini reddettiği, bu durumda dinin bir kenara atılması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁵ Durum böyle değildir. Ma'arrî, daha ziyade kimsenin dindarlık ve akli birleştirmeyi başaramadığı gerçeğinden yakınmaktadır. Yukarıda tartıştığım gibi *el-Lüzûmiyyât'*ın amacı tam da budur: Din ile akli uzlaştırmak.

Aslında dinler sadece şiddetin yardımıyla yayılmıştır:

Eğer onlar akıl ile baş başa bırakılmış olsalardı, söylenen yalanı kabul etmezlerdi fakat kırbaçlar (onlara vurmak için) kaldırıldı.

Onlara gelenekler getirildi ve "Bize doğru söylendi" demeleri emredildi;

eğer reddederlerse, kılıç (kanlarına) batırıldı.

Felaketlerle dolu kınlar onları korkutuyor ve cömertlik için yiyeceklerle dolu büyük kaseler onları baştan çıkarıyordu.⁷⁶

⁷³ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 261.

⁷⁴ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 239, son iki dize.

⁷⁵ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", 167.

⁷⁶ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 262. Bu şiir akla Ebû Bekir er-Râzî'yi getirmektedir. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 97-98'deki alıntının aynısı için bkz.

4. Dinin İnsani Kökeni

İbnü'r-Râvendî, *Kitâbü'z-Zümürriid* adlı eserinde peygamberlerin aldatıcı olduklarını ileri sürer ve onların mucizelerinin aslında el çabukluğu olduğunu iddia eder. Mülhid mucizeler hakkında onları çürütmeye çalışarak şöyle demiştir: "Sihirbazlığın (*meḥâriḳ*) çeşitli türleri vardır. Bunlar arasında, incelikleri nedeniyle anlaşılması zor olanlar da vardır. Bunlarla ilgili rivayetler [ilk Müslümanlardan] küçük bir grup tarafından nakledildiği için yalan üzerinde anlaşmış olmaları mümkündür."⁷⁷

İbnü'r-Râvendî'ye göre, mucizelerle ilgili gelenekler oldukça şüphelidir çünkü sadece az sayıda insan bunlara şahit olduğunu iddia etmiştir. Dahası, peygamberlerin mucizelerinin el çabukluğuyla gerçekleştirilmiş olması da mümkündür. Peygamberler bu sayede mucizeleri gerçekleştirir. *el-Muntazam fi't-târih*'te, *Kitâbü'z-Zümürriid*'e göre peygamberlerin insanları kandırmak için "mıknatıs gibi çeken" tılsımlar kullandıkları belirtilir.⁷⁸ Bütün bunlar dinin insan kökenli olduğunu gösterir. Bir sonraki parça, Kur'ân'ın insan kökenli olduğunu iddia etmektedir.

Muhammed'in mucizeleri:

⁷⁷ *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'den referansla Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 101, 2/11-13.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi't-Ta'rih*'i referansla Ritter, "Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî", 4. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 186'daki benzer pasaja bk. Burada ifade el-Verrâk'a atfedilir. Bu, daha önce söylenenle, yani *Kitâbü'z-Zümürriid*'deki peygamberlik karşıtı duruşun el-Verrâk'a atfedilmesiyle uyumludur. Yukarıda belirtildiği gibi, bu ifadeler kesin olarak Verrâk'a atfedilmez; gerçek yazarın İbnü'r-Râvendî olması tamamen muhtemel bir durumdur.

Araplardan bir kabilenin [diğer kabilelerden] daha belâgatli olması ve bu kabile içinde [kabilenin geri kalanından] daha belâgatli bir grubun olması ve bu gruptaki bir kişinin [grubun geri kalanından] daha belâgatli olması mümkündür. Onun [Muhammed'in] belâgatinin diğer Araplardan üstün olduğunu varsaysak bile [Arap] dilini bilmeyen Arap olmayanlar (*el-acem*) için bundaki hikmet ve delil nedir?⁷⁹

Kur'ân'ın güzel olabileceği kabul edilir ancak bu, İbnü'r-Râvendî'ye göre, onun mucizeliğine delil teşkil etmez. Dahası, Kur'ân'ın bu yönünün Arap olmayanları etkilemesi de garanti değildir. Zaten von Kremer de el-Ma'arrî'ye göre dinlerin insan kaynaklı olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Bu, *el-Lüzûmiyyât'* tan alınan aşağıdaki şiirlerde açık bir şekilde gösterilmektedir:

Ey aptallar, uyanın! Kutsal saydığınız törenler [diyânâtukum]

Eski insanların uydurduğu bir hileden başka bir şey değildir,

Servet peşinde koşup şehvetlerini kazananlar ve

alçaklık içinde ölenler - ve onların yasası tozdur.⁸¹

Genç adamımız, babasının onu alıstırdığı inanç içinde büyür.

Onu dindar yapan akıl değil, yakın akrabaları tarafından öğretilen dindir.

Perslinin çocuğunun onu Mecusilik ayinlerinde eğiten vasileri vardı.⁸²

⁷⁹ *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye'* den referansla Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 102, 2/5-8. Benzer pasaj için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191-192.

⁸⁰ Bk. Alfred Von Kremer, "Über die philosophischen Gedichte des Abul'alâ Ma'arry", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft in Wien CX VII* (1888), 10, 13.

⁸¹ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 249, son iki dize içerisinde.

Aynı argüman *Risâletü'l-Gufrân*'da kullanılarak benzer bir şekilde yeniden ortaya çıkmaktadır:

Tanrı'ya bağlılık insan fitratının doğasında vardır (et-ta'alluh mevcûd fil-ğarâ'iz). Güçlendirilmiş bir sığınak olarak kabul edilir. Büyüyen bir çocuk tam olarak öğrenir (yalķanu). Anne ve babasından işittiği ve bu dünyada [her zaman] onunla birlikte kalan şeydir (ed-dehru'l-ğâbir). İnziva yerlerinde yaşayanlar ve mescitlerde Allah'a kulluk edenler, inandıkları şeyi (mâ hum aleyh), doğru bir yorumcu ile yanlış bir yorumcuyu ayırt etmeksizin aktarılmış bir gelenek olarak görürler. Bu düşünce yanlıştır. Eğer kişi Zerdüş't bir ailede doğarsa (el-usra mine'l-mecûs) Zerdüş't olarak yetişecektir ve eğer Sâbiî bir ailede doğarsa onlara benzeyecektir (ğarînan siyyen). [... Öte yandan] Akıl rehber (hâdiyan) yapıldığında şiddetle susayan kişinin susuzluğunu giderecektir. Ama aklın hükümlerine sabırla itaat edenler ve anlayışlarını en üst düzeyde parlatanlar nerede? Onlar çok az ve çok uzaktalar!⁸²

El-Ma'arrî yukarıda alıntılanan pasajda açıkça Müslümanlardan bahsetmektedir. Bu gibi ifadeler onun aklın üstünlüğüne ve dinin insan kaynaklı olduğuna dair inancının açık bir örneğidir.

El-Ma'arrî'nin Tanrı'ya atfedilen ama aslında insan sözü olan vahiylerle işaret ettiği görülmektedir:

⁸² Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 257.

⁸³ Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdullâh b. Süleymân el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, thk. Âişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts), 464. Nicholson 1902'deki çeviriye bk. Reynold Nicholson, "The Risâlatu'l-Ghufrân by Abü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 351. Ancak şunu belirtmek gerekir Nicholson'un kusurlu bir taslak ile çalıştığı belirtilir.

Yahudiler yoldan çıktılar: Tevratları doktorların ve hahamların bir icadıdır.

Onlar ki, onu kendileri gibi bir peygamberden aldıklarını iddia ettiler, sonra da onu Yüce Allah'a kadar götürdüler.

Ne zaman dinini savunan bir adamı incitirsen onun anahtarlarını (savunma görevini), (kendileriyle tasdik edildiği) geleneklere teslim eder.⁸⁴

El-Ma'arrî, diğer dinleri (Yahudilik veya Hristiyanlık) eleştirirken çoğu zaman, aslında İslâm'ı alaya alır. Bu edebî alışkanlık bir dereceye kadar ihtiyat meselesidir. Aşağıdaki şiiri ele alalım:

Kutsal kitaplarını [*asfârahum*] okuyorlar ancak gerçek [*el-ḥak*] bana bunların baştan sona bir kurgu olduğunu bildiriyor.

Ey akıl, sen doğru söylüyorsun. O hâlde gelenekleri/hadisleri [*el-ehâdis*] uyduran ya da onları yorumlayan ahmaklar yok olsun!

Bir haham, kendi uydurduğu hikâyelere yüksek fiyat biçiyorsa öğrencileri arasında sapkın [*literateal çeviriyle yeni bir şey yapmıyor-, leyse ḥabrun bi-bid'in*] değildir.

Tek arzusu kadınlarla evlenmek ve yalanlarıyla servet biriktirmektir.⁸⁵

El-Ma'arrî 'ye göre, genel olarak dinlerin ve özel olarak İslâm'ın beşerî kökeni oldukça açıktır. İslâm geleneği ve hatta Kur'ân, ulema tarafından uydurulmuş yalanlardan başka bir şey değildir.

⁸⁴ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 243.

⁸⁵ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 243.

5. Aklın Geleneğe Üstünlüğü

İbnü'r-Râvendî ve el-Ma'arrî, vahyin yardımı olmaksızın toplumu düzenlemenin ve ahlaki bir yapı oluşturmanın mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, Kur'ân ve Peygamber'in sünneti (*ehâdîs* içinde yer alan) olmaksızın hukuk ve ahlakın imkânsız olduğunu söyleyen İslâm'a aykırıdır; hatta bu, kaynaklardan akla ihtiyaç duyularak hukuku (*şer'iat*) ortaya koymak olsa bile böyledir.⁸⁶

İbnü'r-Râvendî, *Kitâbü'z-Zümürüd'* de şöyle demektedir:

*Berâhime'*ye karşı akıl yanlısı, kehanet karşıtı argüman:

[İbnü'r-Râvendî şöyle demiştir:] *Berâhime* şöyle der: “Hem bizim aramızda hem de muhaliflerimiz arasında, aklın Allah'ın yarattıkları üzerindeki nimetlerinin en büyüğü olduğu, Rabb'in ve nimetlerinin kendisiyle bilinebildiği, emir (*el-emr*) ve nehyin (*en-nehy*), öğüt (*el-terğîb*) ve korkutmanın (*el-terhsîb*) kendisiyle sağlamaştığı sabittir (*kad sebete*). Ve eğer Peygamber iyi ve kötü olarak kabul edilen (*el-tahsîn ve-l-taqbîh*), zorunlu (*el-îcâb*) şeyleri tespit ederek gelirse ve haramları -belirler ise- (*el-hayr*), onun kanıtının (*hüccet*) inandırıcılığına ve onun çağrısına cevap vermeye olan inancımız parçalanır. Aklın söyledikleri bizim için yeterli olduğundan ona ihtiyacımız yoktur ve peygamberler göndermek (*el-irsâl*) bu anlamda bir hatadır (*hatâ*). Eğer o [yani Peygamber] aklın iyi ve kötü, izin (*el-itlâk*) ve yasak (*el-ħazr*) konusunda söyledikleriyle çelişirse onun peygamberliğini kabul etmemeliyiz.” Bu onların [*Berâhime'nin*]

⁸⁶ Abdallah, Ömer F. “Theological Dimensions of Islamic Law”, *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: CUP, 2008), 237–238, 248–250; Wael B. Hallaq, *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*, (Cambridge: CUP, 2009), 82–83.

akidesinin özüdür.⁸⁷ O, aklın üstünlüğünün kanıtı olarak bilimlerden ve kültürden de bahsetmektedir:

İbnü'r-Râvendî'nin yıldızlar hakkındaki ifadesi ise şu şekildedir: "Doğuş ve batış zamanlarını/yerlerini bilinceye kadar yıldızları gözlemlemeye başlayanlar [peygamberler değil] insanlardı. Bu konuda peygamberlere ihtiyaçları yoktu."⁸⁸

İbnü'r-Râvendî -bunun yanı sıra- alay etmek niyetiyle şöyle demiştir: "Peygamberliği savunanlar Rablerinin Peygamber'e ud sesini öğretmesini emrettiğini söylemelidirler. Böyle olmasaydı, bir koyunun bağırsaklarının kurutulup bir tahta parçası üzerine gerildiğinde hoş sesler çıkardığı nasıl bilinebilirdi?"⁸⁹

Ayrıca el-Ma'arrî de geleneklerin doğruluğunu reddetmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin belirttiği gibi yukarıda alıntılanan pasajda hadisin otorite zincirlerinden şüphe etmektedir. Bu düşünce İslâmî düşüncenin geçerliliklerini inkâr etmekle eş değer görülmüştür.

90

El-Ma'arrî'ye göre akıl, geleneklerden daha iyi bir rehberdir:

Gelenekler [*hadisler*] geçmişten gelir, eğer doğru iseler yüksek öneme sahiptirler; evet, ama doğruluklarını garanti edenlerin zinciri [*isnadları*] zayıftır. Aklınıza danışın ve bırakın helak

⁸⁷ *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye'* den referansla Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 97, 2/1-7.

⁸⁸ *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye'* den referansla Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 107 2/4-5.

⁸⁹ *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye'* den referansla Kraus, "Beiträge zur Islâmischen Ketzergeschichte", 108, 2/25-27.

⁹⁰ Ayrıca bk. Friedman, "Literary and Cultural Aspects of the Luzūmiyyât", 364.

herkesi alsın. Tüm referanslar arasında akıl en iyi şekilde öğüt verir ve yol gösterir.⁹¹

Ma'arrî'nin şiirlerinde çok sayıda akıl yanlısı ifadeye rastlamak mümkündür. Aşağıda yer verilen şiirler buna örnek olarak gösterilebilir:

Aklın yolundan ayrılmayın ki doğru yolu bulabilesiniz⁹²

Herhangi bir masal doğru mudur ki anlatana itibar edelim,
yoksa hepsi gece anlatılan değersiz masallar değil midir?

Aklımıza gelince sorgulamaz ama yalan olduklarına yemin eder; akıl ağacının meyvesi her zaman doğrudur.⁹³

Aklı izleyin ve onun iyi bulduğu şeyi yapın, çünkü o öğüt balını toplar, Tevrat'tan bir emir kabul etmeyin, çünkü gerçek ondan gizlenmiştir.⁹⁴

Yine de el-Ma'arrî aklın sınırlarını kabul etmeye isteklidir. Nitekim ilk ve en önemlisi, onun bir şüpheli olduğudur:

Şaşkınlık içinde, durumumun nasıl olduğunu araştırırken
bugün "Yarın ne olacak?" diye soruyorum.

Kesinlik yok, zihnim ancak varsayım ve tahminlerde elinden
gelenin en iyisini yapmaya çalışıyor.⁹⁵

⁹¹ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 209.

⁹² Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 208, ilk dizeler.

⁹³ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 213.

⁹⁴ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 242. "Tevrat"ın genel olarak vahiy ve kutsal kitap anlamına geldiği oldukça açıktır.

⁹⁵ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 216.

6. Ahiret Hayatının Bedensel Temsilini Reddetmek ve Parodisini Yapmak

İbnü'r-Râvendî, ahirette fiziksel cezayı reddeden bir dizi açıklama yapmıştır. Ona göre İslâm'ın Tanrı'sı ne merhametli ne de adildir. Nitekim Kraemer, Müslüman özgür düşünürlerinin -ve onlardan önceki pagan filozofların- "dinin tasvir ettiği şekliyle Tanrı'nın akılsız, adaletsiz ve merhametsiz" olduğunu savunduklarını belirtmektedir.⁹⁶ Aşağıda -konuyla alakalı- yer verilen pasaj *Kitâbü'd-Dâmiğ'* den alınmıştır:

[Allah] buyuruyor: Şüphesiz Biz onların kulakları üzerine [bunu anlamasınlar diye] perdeler çektik. Eğer onları hidayete çağırırsan, artık onlar hidayeti asla kabul etmezler. (el-Kehf, 18/57). Sonra [bir sonraki ayette] şöyle buyurur: Ama senin katın bağışlayıcıdır, merhametlidir. (el-Kehf, 18/58), En dehşet verici şey, O'nun merhametten onları [insanları] yok etmekle yana yana söz etmesidir.⁹⁷

İbnü'r-Râvendî, Kur'ân'da Allah'ın hilesiyle övünmesi (*yeftehiru bi'l-mekri-vel-hidâ'*) karşısında dehşete düşer.⁹⁸ -Bu ayetlerden hareketle- Kur'ân'daki Allah tasvirinin çelişkili olduğu açıktır, çünkü insanların önceden belirlenmiş lanetlenmesiyle (el-Kehf, 18/57 ayetinde bahsedilir) birlikte merhamet var olamaz. Kur'ân'da çelişkiler vardır. Tanrı, tanımı gereği kendisiyle çelişkili olamayacağı için Kur'ân Tanrı'nın sözü değildir -diye

⁹⁶ J.L Kraemer, "Heresy versus the State in Medieval Islam", *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica. Presented to Leon Nemoy on his Eightieth Birthday*, ed. Sheldon Brunswick (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982), 175.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi't-Ta'rih'i* referansla Ritter, "Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî", 7.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi't-Ta'rih'i* referansla Ritter, "Philologika VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî", 7.

düşünmektedir-. Bu, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'd-Dâmiğ'*deki ana teması olarak gözükmektedir.

Ma'arrî gibi (aşağıya bakınız) İbnü'r-Râvendî de İslâm'da böyle bir Tanrı tasavvurunun korkunç olduğunu belirterek önceden - birtakım şeyleri- belirlemeye karşı çıkmıştır. Yine de İbnü'r-Râvendî'nin, Tanrı'nın merhametinin İslâm'ın izin verdiğinden daha kuşatıcı olduğuna inandığı açıkça ortaya çıkmaktadır.⁹⁹ İslâm'ın Tanrı'sına yönelik eleştirileri aynı şekilde devam etmektedir:

[İbnü'r-Râvendî] şöyle demiştir: “O'nun korkunç zulmünün (min fâhiş zulmihi) bir örneği, O'nun sözleridir: [Ayetlerimizi yalanlayanları yakında ateşe atacağız;] onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, biz onları yeni derilerle değiştiririz [Azabı tatsınlar diye: çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir]. (en-Nisâ, 4/56). Böylece O, kendisine karşı gelmeyen derilere azap eder.¹⁰⁰

Eş'arî'ye (öl. 324/935-936) göre İbnü'r-Râvendî, Allah'ın herhangi bir Müslüman'ı ebediyen cehennemle cezalandırmasının düşünülemeyecek olduğuna inanmaktadır.¹⁰¹ Eğer Allah, bir kimseyi cehenneme koymuşsa o kimse bir süre sonra mutlaka cennete girecektir.¹⁰²

⁹⁹ Ayrıca bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/304–306.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi't-Ta'rih'i* referansla Ritter, “Philologica VI. Ibn al-Gauzîs Bericht über Ibn ar-Rewendî”, 7.

¹⁰¹ Orijinal metindeki ifadeye dikkat ediniz: *min ehli'l-kible*, Müslüman cemaati için kullanılan en geniş terimdir ve *havâric* ile diğer mezhepleri de kapsar. Bu, İbnü'r-Râvendî'nin Allah'ın merhametinin daha kapsamlı olduğuna dair duruşun bir başka kanıtı olarak yorumlanabilir.

¹⁰² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1963), 149.

İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinde, ahiret hayatındaki fiziksel bedenlenmenin (açıkça reddedilmesinden ziyade) parodisi gibi görünen sadece birkaç örnek buluyoruz. Bu örnekler ise *Fadîhatü'l-Mu'tezile'*de bulunur. Bu pasajlarda İbnü'r-Râvendî, Ebü'l-Hüzeyl'in (öl. 227/841 civarı) görüşleri üzerine fikirlerini inşa eder,¹⁰³ ancak bunları *ad absurdum* geliştirir. Ebü'l-Hüzeyl, cennet sakinlerinin özgür iradeye sahip olmadığını,¹⁰⁴ eğer sahip olsalardı tıpkı dünyada olduğu gibi ihtilaf ve anlaşmazlıkların ortaya çıkacağını iddia etmiştir. İbnü'r-Râvendî bu konuyu -alaya alan cümlelerle- şöyle ifade etmektedir:

Bunun üzerine küstah ahmak [İbnü'r-Râvendî] şöyle dedi: "Ebü'l-Hüzeyl, cennet sakinlerinin sıkıntılarının sona ermesine, akıllarının ve bedenlerinin sıhhatine rağmen hiçbir şey yapamadıklarını; -bu işleri yaptıkları sürece- hareket etmeye, durmaya, ayakta durmaya, oturmaya, bakmaya, dinlemeye, koklamaya, yemeye, vermeye, konuşmaya veya susmaya zorlandıklarını [...]; taşların durumunda olduklarını (*bi-menzileti'l-hicâra*) iddia eder. [Ancak] Hareket ettirilirlerse hareket ederler."¹⁰⁵

İbnü'r-Râvendî ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'e atfettiği, Peygamber'le (öbür dünyadaki fiziksel tasviriyle ilgili olarak) alay eden bir hikâye anlatır. Muhammed öldükten ve cennete yükseldikten sonra, eline cennet içkisiyle dolu bir kadeh verilir. Ancak ebedi istirahat anı (*es-sukûn ed-dâim*)¹⁰⁶ geldiğinde, Peygamber

¹⁰³ Kim olduğu konusunda bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/209–296.

¹⁰⁴ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/255.

¹⁰⁵ Hayyât. *Kitâbü'l-İntisâr*, 56.

¹⁰⁶ Kavram Ebü'l-Hüzeyl'e aittir, bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/245–246, ancak bunun dışında hikâye İbnü'r-Râvendî'nin kendi şakasıdır.

kollarını iki yana açarak haç şeklinde bir pozisyon alır (*ke-hey'eti'l-maşlûb*).¹⁰⁷

Bu anlatının İbnü'r-Râvendî'nin, yanlış bir şekilde Ebü'l-Hüzeyl'e atfedilen Cennet'in cismani temsilinin kendi parodisi olduğunu varsayıyorum. Bununla birlikte Ebü'l-Hüzeyl, popüler İslâm'ın ve gelenekçilerin antropomorfizmi olarak gördüğü şeylere karşı polemikçi saldırılarda bulunmasıyla da bilinir. Belki de Ebü'l-Hüzeyl, eğer ifadenin kaynağı gerçekten oysa bunu ahiretin fiziksel tasvirine yönelik bir eleştiri olarak tasarlamıştır. Her iki durumda da İbnü'r-Râvendî'nin açık niyeti İslâm'ın toptan alaya alınmasıdır. Burada Muhammed'in son bedensel pozisyonu ile İsa'nın çarmıha gerilmesi arasındaki benzerliğe dikkat çekilmelidir. *el-Lüzûmiyyât*'ta, Ma'arrî önceden belirlenmişliği reddeder: "Eğer suçluların kaderi varsa bu suçu cezalandırmak yanlıştır."¹⁰⁸

Ma'arrî de bedensel dirilişten şüphe eder ancak bunu tamamen inkâr etmez.¹⁰⁹ Ma'arrî, Tanrı'nın istemesi hâlinde kesinlikle ölüleri diriltebileceğini varsayar. Bununla birlikte aşağıdaki şiirler daha şüphelidir:

Yaşamın boyunca sana bir biçim veren beden, senin vazondan başka bir şey değil: aldanma, ruhum!

İçinde bal sakladığın kâse ucuzdur ama içindekiler değerlidir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hayyât. *Kitâbü'l-İntişâr*, 57.

¹⁰⁸ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 237, ilk mısra. Kader ve Ma'arrî hakkında ayrıca bk. Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", 161–164; Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alâ ve Âsârîh*, 1/404–406.

¹⁰⁹ Diriliş hakkında ayrıca bk. Tâhâ Hüseyin, *Tecdîdü Zikrâ Ebî 'l-'Alâ*, 274–276.

¹¹⁰ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 266. Bu ve sonraki şiirlerle Ömer Hayyâm'ın benzerliğine dikkat edin.

Gülüyoruz ama beceriksizce gülüyoruz, ağlamalıyız, hem de çok ağlamalıyız,

Cam gibi paramparça olan ve bir daha şekillendirilemeyenler.¹¹¹

Eğer bedeninin ölümden sonra, daha önce içinde bulunduğu durumda

birakılırsaydı, onun (yeniden hayata) döndürülmesini umabilirdik,

Şarap bir kez daha parçalara ayrılmamış boş küpe dönerken bile;

Ancak parçalara ayrıldı ve ardından rüzgârın savurduğu toz atomları hâline geldi.¹¹²

Ma'arrî'nin fiziksel cennet imgesinin parodisi *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserinde ortaya çıkar. Bu eserde Cennet'in, -diğer şeylerin yanı sıra- salihlerin zevk alacağı güzel bakireleri de içerdiği görülür. Kur'ân'ın vaatlerinin literal (ve ironik) anlayışı burada açıktır. Kur'ân (el-Vâkıa, 56/35-36) şöyle der: "Biz onları büyüttük (*enşe'nâhunne inşââen*) ve onları bakireler yaptık", *Risâletü'l-Gufrân*'da huri ağaçların meyveleri gibi büyüyor olarak tanımlanır. Bu sahne başka şekillerde de hicvedilmiştir. Başkahraman İbnü'l-Kârih, bir meyve kopardığında ve içinden şaşırtıcı güzellikte bir bakire çıktığında kendini yere atar ve Allah'a hikmeti için hamd eder. Bununla birlikte, o kızın belki de çok zayıf olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Ve öyle olur ki secdeden kalktığında genç kızın poposu bir kum tepesi kadar büyümüştür. Dehşete kapılan İbnü'l-Kârih, Tanrı'dan genç kızı daha normal ölçülere döndürmesini ister ve bu gerçekleşir.¹¹³

¹¹¹ Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 288.

¹¹² Nicholson, "The Meditations of Ma'arrî", şiir no. 288.

¹¹³ Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 287-289.

Bazı durumlarda o, Kur'ân'a ironik bir şekilde atıfta bulunur. Örneğin, İbnü'l- Kârih'in Nâbiğa el-Ca'dî ile karşılaştığı sahnede İbnü'l-Kârih, Nâbiğa'dan kendi şiirlerinden birini okumasını ister. Nâbiğa, şiirin kendisine ait olduğunu kabul etmez; bu da İbnü'l-Kârih'in yorum yapmasına neden olur:

Ey Ebû Leylâ! Şarap seni meşgul etti (*şağalaka-şarâb*) [...] ve dolgun

kuşların eti seni cennet bahçelerinde besledi, böylece bildiklerini unuttun.

Yine de sana sitem yok

bunu unuttular [çünkü el-Yâsîn, 36/55 şöyle der:] *Şüphesiz cennetlikler, yaptıkları her şeyden sevinç duyarlar (İnne ahab'el-cennetil yeome fi şüğulin fakihûn)*.¹¹⁴

Buradaki anahtar kelime, okuyucunun aklına çoğul isim olan *şuğul'*u içeren bir Kur'ân ayetini getiren *şağale* fiilidir. Pasajın ironisi, *şuğul'*un "dikkati dağıtan şeyler" olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Nâbiğa'nın cennetteki en sevdiği hobilerinin - şarap içmek ve oburluk- cennetin zevklerini anlatan bir ayetle yan yana getirilmesi oldukça hicivlidir.

Risâletü'l-Gufrân, İbnü'r-Râvendî'den bahsetmesi bakımından da ilginçtir. Kendisi şiddetli bir *zındık* olarak -Ma'arrî tarafından kınanır. Ayrıca aşağıda yer verilen eserlerinden de bahseder: *Kitâbü't-Tâc*, *Kitâbü'd-Dâmig*, *Kitâbü'l-Kâdîb*, *Kitâbü'z-Zümürüd*, *Kitâbü'l-Ferîd* ve *Kitâbü'l-Mercân*. Ma'arrî'nin bu eserleri çok iyi bilmediği anlaşılmaktadır, zira içeriklerini tasvir etmemektedir. Herhangi bir

¹¹⁴ Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 209-210.

ölçüde aşına görüldüğü tek eser *Kitâbü'd-Dâmiğ'* tir. *Risâletü'l-Gufrân*, İbnü'r-Râvendî'nin bu metni Kur'ân'ı çürütmek için yazdığından bahseder. *Kitâbü'd-Dâmiğ'*e gelince (zikredilen diğer eserlerde olduğu gibi), Ma'arrî esas olarak İbnü'r-Râvendî'yi yermek için kullanılan kelime oyunlarına odaklanır.¹¹⁵

Nicholson, Ma'arrî'nin zındıklıkla ilgili kınamalarının gerçek olup olmadığı konusunda ciddi şüpheleri olduğunu itiraf eder.¹¹⁶ Ma'arrî'nin (yukarıda gösterildiği gibi) İbnü'r-Râvendî'ye benzer görüşlere sahip olması nedeniyle bu şüphe haklıdır. Öte yandan, eğer eleştiri gerçek olsaydı Ma'arrî'nin imanı ve "dindarlığı" tamamen reddetme konusundaki isteksizliğine dayanabilirdi. Ayrıca, kötü şöhreti göz önüne alındığında Ma'arrî'nin İbnü'r-Râvendî lehine görüşler sunmasının tam bir çılgınlık olacağını belirtmek gerekir. Ma'arrî'nin, İbnü'r-Râvendî'yi kendisiyle benzer görüşlere sahip bir düşünür olarak değil de sadece bir zındık olarak tanıması da mümkündür.

Sonuç

Bir düşünür olarak el-Ma'arrî hakkındaki anlayışımız oldukça muğlaktır. Bunun nedeni, farklı eserleri ve hatta farklı şiirleri arasındaki büyük tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Öte yandan İbnü'r-Râvendî, gerçek bir özgür düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak el-Ma'arrî, sadece yarı zamanlı bir hür düşünür, diğer taraftan

¹¹⁵ el-Ma'arrî, İbnü'r-Râvendî'yi al-Ma'arrî n.d.: 469–476'da ele alır. Nitekim Cündî, *el-Câmi' fi Ahbâr Ebil-'Alââ ve Âsârih*, 3/1254'te de Ma'arrî'nin İbnü'r-Râvendî'nin bazı eserlerini okuduğu, onlardan diğer dinler ve mezhepler hakkında bilgi edindiği fikrini ileri sürmektedir. Ancak Cündî'nin yorumuna göre Ma'arrî tam bir Ortodoks Müslümandır.

¹¹⁶ Nicholson, "The Risâlatu 'l-Ghufrân by Abū 'l-'Alâ' al-Ma'arrî", 78, n. 1. Ayrıca bk. Reynold Nicholson, "The Risâlatu 'l-Ghufrân by Abū 'l-'Alâ' al-Ma'arrî", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1900), 638–639.

tam zamanlı bir Allah inancının hizmetkârıdır. El-Ma'arrî'nin gerçek dindarlığı, kendine özgü yaşam tarzına ve marjinal görüşlerine rağmen yaşamı boyunca neden herhangi bir zulme maruz kalmadığını açıklar. İbnü'r-Râvendî'nin görüşleri ve eserleri nedeniyle zulüm gördüğü neredeyse kesindir.

Görünüşe göre fiziksel olarak acı çekmemiş el-Ma'arrî'nin din eleştirisi esas olarak *el-Lüzûmiyyât* şiirlerinden kaynaklanmaktadır. Onun görüşleri, aynı çerçevede de olsa (örneğin *zuhdiyyât*) kötümser ve şüpheli fikirlere sahip şiirler içeren Arap şiiri geleneğiyle karşı karşıya getirilmelidir. Bu iki yazar arasındaki karşılaştırmayı daha da zorlaştıran şey, el-Ma'arrî'nin bir anda bir fikri benimserken bir sonraki anda onun zıddını benimsemesi, çatışan inançları altüst etmesi, zaman zaman bir senteze ulaşması ancak çoğu zaman konuyla ilgili nihai bir hakikate ulaşıp ulaşamayacağı konusundaki şüpheliğini itiraf etmesidir. Bununla birlikte bu çalışma, İbnü'r-Râvendî ile el-Ma'arrî arasında bazı açık benzerlikler ortaya koymaktadır: Bunların en önemlileri peygamberliği ve genel olarak organize dini reddetmeleri, aklın üstünlüğünü vurgulamaları, kendi yapılarını inşa ederken İslâm ahlakını bir kenara atmaları ve fiziksel dirilişten şüphe etmeleri ya da bunu reddetmeleri, bunun yerine Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetini vurgulamalarıdır.

El-Ma'arrî'nin karşılaştırılabileceği bir diğer kişi filozof ve hekim Râzî'dir. Zaten Nicholson, el-Ma'arrî ile Râzî'nin kozmogonik görüşleri arasında benzerlikler olduğunu belirtmiştir. İki arasında bir diğer benzer durum da doğal olarak din eleştirileri olacaktır. Böyle bir karşılaştırma kesinlikle başlı başına bir çalışmayı hak edecektir.

Geriye bir soru kalmaktadır: el-Ma'arrî, İbnü'r-Râvendî'nin teolojik görüşlerinden etkilenmiş midir? Ve bu etki doğrudan mı yoksa dolaylı mıdır? Elbette bunu kesin olarak bilmek mümkün değildir, zira el-Ma'arrî böyle bir etkiyi kabul etmez. *Risâletü'l-Gufrân*'ın yukarıda gösterdiği gibi, öyle görünüyor ki, İbnü'r-Râvendî'nin eserlerini okumuş olsun ya da olmasın el-Ma'arrî, en azından İbnü'r-Râvendî'nin düşüncesinden belli belirsiz haberdardır. Dolayısıyla doğrudan bir etki her halükârda imkânsız değildir.

Kaynakça

- Abdallah**, Ömer F. "Theological Dimensions of Islamic Law". *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 237–257. Cambridge: CUP, 2008.
- '**Abdurrahman**, Âişe. "Ebü 'l-'Alâ' al-Ma'arrî". *The Cambridge History of Arabic Literature. 'Abbasid Belles-Lettres*. ed. J. Ashtiany vd. 328-338. Cambridge: CUP, 1990.
- '**Azzām**, 'Abdülvahhâb. "Luzūm mā lā Yelzam: metā Nuẓzima ve-keyfe Nuẓzima ve-Ruttiba". *al-Mahrajān al-Alfī li-Abī l-'Alā' al-Ma'arrī*. 252–269. Şam: Dāru's-Sadr, 1945.
- Bedran**, Muhammad Abü'l-Fadl. "... denn die Vernunft ist ein Prophet". *Zweifel bei Abū l-'Alā' al-Ma'arrī*. ed. Niewöhner & Pluta. 61–84. 1999.
- Calder**, Norman. "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), 40–51.
- Crone**, Patricia. "Atheism (pre-modern)". *Encyclopaedia of Islam*. 4/70–74. Leiden: Brill, 2009.
- Crone**, Patricia. "Barāhima". *Encyclopaedia of Islam*. 1/165–168. Leiden: Brill, 2009.
- Daiber**, Hans. "Rebellion gegen Gott". *Formen atheistischen Denkens im frühen Islam*. ed. Niewöhner & Pluta. 23–44. 1999.
- De Blois**, F.C. "Zindīk". *Encyclopaedia of Islam*. 11/510–513. Leiden: Brill, 2002.

De Smet, D. “Al-Mu’ayyad fi d-Dīn eṣ-Şirāzī Et La Polémique Ismaélieenne Contre Les ‘Brahmanes’ d’Ibn ar-Rāwandī”. *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. ed. U. Vermeulen - D. De Smet. 85–98. Leuven: Peeters, 1995.

Ebü İsa el-Verrâk, Muhammed b. Hârûn b. Muhammed. *Kitâbü’r-Redd ‘ale’s-selâsi firak mine’n-naşârâ*. çev. David Thomas. Cambridge: CUP, 1992.

Ebü’l-Alâ el-Maarri, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Resâ’il*. *The letters of Abū ‘l-‘Alâ’ of Ma’arrat al-Nu‘mân*. ed. - çev. D.S. Margoliouth. Oxford: Clarendon Press, 1898.

Ebü’l-Alâ’ el-Maarri, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletü’l-gufrân*. thk. Âişe Abdurrahman. Kahire: Dârü’l-Ma’ârif, ts.

el-Cündî, Muḥammad Salīm. *el-Câmi‘ fi Ahbâr Ebil-‘Alââ ve Âsârih*. Dımaşk: Dâr Şâdir, 1964.

Elisséeff, N. “Ma’arrat al-Nu‘mân”. *Encyclopaedia of Islam*. 5/922–927. Leiden: Brill, 1986.

Emîn, Aḥmed. “Sultân al-‘Aql ‘inda Abī l-‘Alâ’”. *al-Mahrajân al-Alfi li-Abī l-‘Alâ’ al-Ma’arri*. 48–64. Dımaşk: Dârü’s-Sâdir, 1945.

Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill 1960–2005.

Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill 2007.

Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.

Friedman, Yohanan. “Literary and Cultural Aspects of the Luzūmiyyât”. *Baneth, Studia Orientalia. Memoriae D.H. Baneth*

Dedicate. ed. J. Blau - D.H. 347–365. Jerusalem: Magnes Press, 1979.

Ghali, Elias Saad. “Le végétarisme et le doute chez Abu'l-'Alâ' al-Ma'arrî”. *Bulletin d'études orientales* XXXII–XXXIII (1981), 100–112.

Gimaret, Daniel. “Dahrî. ii. In the Islamic period”. *Encyclopaedia Iranica*, 1993.

Goldziher, I. “Dahriyya”. *Encyclopaedia of Islam*. 2/95–97. Leiden: Brill, 1965.

Goodman, L. E. “Al-Râzî, Abû Bakr Muḥammad b. Zakariyyâ”, *Encyclopaedia of Islam*. 8/474–477. Leiden: Brill, 1995.

Hallaq, Wael B. *Sharî'a. Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: CUP, 2009.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. “Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbnü'r-Ravendî el-Mulḥid”. *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn Al Rawandi l'hérétique*. ed. H.S. Nyberg. - Tr. Albert Nader. Beyrut: Éditions les lettres orientales, 1957.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbîsü İblîs*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, 1367.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbisü İblis: The Delusion of the Devil*. çev. D.S. Margoliouth. ed. N.K. Singh. New Delhi: Kitab Bhavan, 2003.

- İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân*. ed. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dârü's-Sakife, ts.
- Kraemer**, J. L. "Heresy versus the State in Medieval Islam". *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica*. ed. Sheldon Brunswick. 167–180. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982.
- Kraus**, Paul. "Beiträge zur İslâmischen Ketzergeschichte: Das *Kitâb al-zumurrud* des *Ibn al-Râwandî*". *Rivista degli studi orientali* 14 (1934), 93–129.
- Kraus**, Paul. "Extraits du kitâb a'lâm al-nubuwwa d'Abû Hâtîm al-Râzî". *Orientalia* N.S. 5/35–56 (1936), 358–378.
- Kraus**, Paul. "Ibn al-Râwandî". *Encyclopaedia of Islam*. 3/905–906. Leiden: Brill, 1971.
- Kremer**, Alfred Von. "Über die philosophischen Gedichte des Abul'alâ Ma'arry". *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft in Wien* CX VII (1888), 1–108.
- Kur'an**. çev. 'Abdullah Yüsuf 'Alî. Brentwood: Amana Corporation, 1989.
- Lacey**, R. K. "An 11th Century Muslim's Syncretistic Perspective of Cosmology: Abû'l-'Alâ' al-Ma'arrî's Philosophical-poetic Reflections in *Luzûm mâ lâ yalzam* on Make-up and Dynamics of the Universe". *The Muslim World* 75 (1995), 122–146.
- Laoust**, Henry. "Ikhtilâf al-Ārā' fî Falsafat Abî l-'Alâ' al-Ma'arrî". *al-Mahrajân al-Alfî li-Abî l-'Alâ' al-Ma'arrî*. 293–300. Dimaşk: Dârü's-Sadır, 1945.

- Lewis, Bernard.** "The Significance of Heresy in History of Islam". *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. ed. Bernard Lewis. 217–236. London: Alcove Press, 1973.
- Lindstedt, Ilka.** "Anti-Religious Views in The Works of Ibn Al-Rāwandī and Abū l-'alā' Al-Ma'arrī". *Studia Orientalia* 111 (2011), 131-158.
- Madelung, W.** "Mulḥid". *Encyclopaedia of Islam*. 7/546. Leiden: Brill, 1993.
- Margoliouth, D. S.** "Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī's Correspondence on Vegetarianism". *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 289–322.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd.** *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Fathalla Kholeif. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- Nâşır-i Khusraw Nâşer-e Khosraw.** *Book of Travels (Safarnāma)*. çev. W. M. Thackston. New York: Persian Heritage Foundation, 1986.
- Nâşır-i Khusraw.** *Safar-Nāma*. ed. Muḥammad Dabîr Siyâqî. Tehran: Intishârat-i Zawwâr, 1375.
- Nicholson, Reynold,** "The Risālatu 'l-Ghufrân by Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī". *Journal of the Royal Asiatic Society* (1900), 637–720.
- Nicholson, Reynold,** "The Risālatu 'l-Ghufrân by Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī. Part II". *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 75–101, 337–362.

- Nicholson**, Reynold. "The Meditations of Ma'arrī". *Studies in Islamic Poetry*. 43–289. Cambridge: CUP, 1921.
- Niewöhner**, F. – **Pluta**, O. (ed.). *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- Ritter**, Hellmut. "Philologika VI. Ibn al-Gauzīs Bericht über Ibn ar-Rewendī". *Der Islam* (1931), 1–17.
- Saleh**, Moustapha. "Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī. Bibliographie critique". *Bulletin d'études orientales* 22 (1969), 133–204.
- Saleh**, Moustapha. "Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī. Bibliographie critique: Études critiques modernes". *Bulletin d'études orientales* 23 (1970), 197–309.
- Schoeler**, Gregor. "Einleitung. Der Dichter und Schriftsteller Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī". *Paradies und Hölle*. çev. Gregor Schoeler. 9–37. München: C. H. Beck, 2002.
- Smoor**, Pieter. *Kings and Bedouins in the Palace of Aleppo as Reflected in Ma'arrī's Works*. Manchester: University of Manchester, 1985.
- Smoor**, Pieter. "Al-Ma'arrī, Abū 'l-'Alā'". *Encyclopaedia of Islam*. 5/927–935. Leiden: Brill, 1986.
- Sperl**, Stefan. *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts*. Cambridge: CUP, 1989.
- Stroumsa**, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: Brill, 1999.
- Tâhâ Hüseyin**. *Tecdidü Zikrâ Ebî 'l-'Alâ'*. Kahire: Dārü'l-Ma'ārif, 1963.
- Thomas**, David. "Abū 'Īsā al-Warrāq". *Encyclopaedia of Islam*. 1/45–47. Leiden: Brill, 2008.

- Urvoy**, Dominique. *Les penseurs libres dans l'Islam classique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.
- Van Ess**, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991–1995.
- Van Ess**, Josef. "Al-Nazzām". *Encyclopaedia of Islam*. 7/1057–1058. Leiden: Brill, 1993.
- Yâkût el-Hamevî**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866–1873.
- Yâkût el-Hamevî**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. David Samuel Margoliouth. London: Luzac & Co, 1923.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-4 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2024



Cilt | Volume: 4 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2024

Şengül Akgül. Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 280 Sayfa.

Maşite Kır

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.

Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,
Department Philosophy and Religious Studies, Giresun/Türkiye.

msdkr.93@gmail.com

ORCID: 0009-0000-4148-1646

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 3 Mayıs | May 2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 3 Haziran | June 2024

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2024

Atıf | Cite as

Kır, Maşite. "Şengül Akgül. Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 280 Sayfa.". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 296-302.

Telif | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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

Şengül AKGÜL. Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 280 s.

Öz

Din eğitimi alanında birçok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmaların alandaki problemlere dikkat çekmesi ve çözüm önerileri sunması bilimsel araştırmaların sürekliliği ve alanda yapılacak iyileştirmelere katkıda bulunması açısından önemlidir. Değerlendirmesini yaptığımız kitapta yazar, kullandığı yöntem ile problem olarak gördüğü konuya objektif olarak bakmakta ve konuyu derinlemesine incelemektedir. Yazar, öğretmen yeterlilikleri ve becerilerini, okuryazarlık, eğitime inanma ve iş doyumunu bağlamında ele alarak din dersi öğretmenlerine farkındalık kazandırmayı hedeflemekte ve öneriler sunmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın alandaki boşluğa dikkat çekmesi ve yeni araştırmalara ışık tutması açısından önemli olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, din dersi öğretmeni, eğitime inanma, iş doyumunu

Doktora tezinden üretilen bu eser beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde araştırmanın problem cümlesi, amacı, önemi ve gerekçesi, sınırlılıkları ve varsayımlar yer almaktadır. İkinci bölümde eğitime inanma, din eğitimi ve din dersi, din dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri, iş doyumunu gibi temel başlıklara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde yöntemden bahsedilmiş, dördüncü bölümde bulgular analiz edilmiştir. Araştırmada elde edilen bulguların tartışıldığı beşinci ve son bölümde din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyum düzeyleri arasında orta düzey pozitif bir ilişkinin tespit edildiği bilgisi yer almaktadır.

Kitapta akademik bir üslubun benimsenmesi ve bilimsel nitelikte dilin tercih edilmesi, hitap edilen kitlenin daralmasına sebebiyet vermiş olabilir. Bu doğrultuda olağan hedef kitlenin bilimsel verilere ulaşmayı önceleyen akademisyen, araştırmacı, din dersi öğretmenleri ve alana ilgi duyan kişilerle sınırlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kitapta akıcı ve yalın bir anlatım benimsenmiştir. Araştırmanın bilimsel niteliği kitabın şekilsel özelliklerine de yansımış, yazar hakkında bilgi verilmesi, içindikiler

kısmında başlık numaralandırılmalarına yer verilmesi gibi bazı özellikler es geçilmiştir.

Birinci bölüm giriş, araştırmanın problem cümlesi, amacı, önemi, gerekçesi ve varsayımlar kısımlarından oluşmaktadır. Yazar, girişte günümüzde yaşanan büyük teknolojik gelişmeler ve beraberinde getirdiği sosyal değişimlere ayak uydurmada üst düzey bilişsel becerilerin öneminden bahsederek öğretmen yeterlilikleri ve eğitime inanma olgusunun olumlu etkileri üzerinde durmuştur. Yazar, din dersi öğretmenlerinin farklı yöntem ve teknikleri teknolojiye entegre ederek kullanması ve din okuryazarlığı, öz yeterlik ve öğretim programı okuryazarlığı gibi yeterliliklerinin, öğretmenlerin eğitime inanma düzeyini açıklayacağını varsaymıştır. Çalışmada işaret edilen bu hususun öğretmenlik mesleği açısından dikkat çekici ve önemli olduğu söylenebilir. Daha sonra eserde din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyinin bir araştırma dışında herhangi bir çalışmada incelenmediği ifade edilerek araştırmanın gerekliliği ortaya koyulmuştur. Ayrıca eğitime inanma ve iş doyumunu arasındaki ilişkiden bahsedilerek ulusal alanyazında öğretmenlerde iş doyumunu çeşitli değişkenler açısından inceleyen birçok araştırmanın olduğu ancak öğretmenlerde iş doyumunun eğitime inanmayla ilişkisini ele alan bir çalışmaya rastlanmadığı belirtilmiştir. Bu yönüyle çalışmanın özgün olduğu söylenebilir.

Araştırmanın dayandığı temel problem, din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyi ile iş doyumunu arasında ilişki üzerine bina edilmiştir. Yazar, bu temel problem altında sekiz alt problem cümlesi oluşturmuştur. Araştırmada yazar, öncelikle din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyini belirlemeyi, eğitime inanma ile ilgili görüşlerini açıklamayı ve eğitime inanma düzeyini demografik özelliklerin etkileyip etkilemediğinin değerlendirilmesini hedeflemiştir. İkinci olarak ise din dersi öğretmenlerinin iş doyum düzeyini belirlemeyi, iş doyumuyla ilgili görüşlerini açıklamayı ve iş doyumunun demografik özelliklere göre farklılaşp farklılaşmadığını tespit etmeyi hedeflemiştir.

Yazarın da ifade ettiği üzere çalışma, alanyazındaki boşluğa dikkat çekmesi, din dersi öğretmenlerine sağlayacağı katkıları ve

araştırmanın karma desende olması gibi yönleriyle önemlidir. Araştırma, 2019-2020 yılı Erzurum merkez ilçelerindeki din dersi öğretmenlerinden amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilen örneklem ile sınırlıdır. Bu bağlamda yazar, örneklemin evreni temsil ettiği, din dersi öğretmenlerinin ölçme araçlarına samimi cevap verdikleri ve kullanılan ölçek ve formların araştırılmak istenilen özellikleri ölçtüğü varsayımında bulunmuştur.

Araştırmanın örneklem grubu, nicel ve nitel yöntem için ayrı ayrı ele alınmıştır. Çalışmada nicel analiz örnekleme yöntemi olarak amaca yönelik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evreni 2019-2020 eğitim öğretim yılında Erzurum ili merkez ilçelerinde görev yapan din dersi öğretmenlerinin tamamıdır. Araştırmada amaçsal örneklem yönteminde kriter belirleme tekniği kullanılmış, bu kapsamda araştırmanın örneklemini, 106'sı erkek, 75'i kadın olmak üzere toplam 181 din dersi öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmanın nitel boyutu için nicel yöntemde seçilen örneklem içerisinde kriter örnekleme tekniği ile örneklem çekilmiştir. Araştırmada kişisel bilgi formu, öğretmenlerin eğitime inanma düzeyi ölçeği, öğretmenlerin iş doyum ölçeği ve yarı yapılandırılmış görüşme formu veri toplama araçları olarak kullanılmıştır.

İkinci bölüm kavramsal çerçevenin çizildiği bölümdür. Yazar, kavram tanımlarının yanı sıra konu ile ilgili yapılan çalışmalardan örnekler vererek değerlendirmelerde bulunmuştur. Eğitime inanma kavramını açıklayan yazar, eğitime inanmanın öncülleri hakkında bilgi vererek konuyu şema ile özetlemiştir. Eğitime inanmanın etkilerini öğrenci, örgüt ve eğitim sürecine etkileri başlıkları altında ele almıştır. Din eğitimi disiplini ve din dersi, din dersi kapsamında okutulan dersler ve din dersinin amacı hakkında kısaca bilgiler vererek Türkiye'de din dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri üzerinde durmuştur. Genel öğretmen yeterlilikleri içinde yer alan alt yeterliliklerden eğitime inanma ile bağlantılı olarak din dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri, okuryazarlık durumları, öğrenme ve öğretme sürecini yönetme ve kişisel mesleki gelişim gibi konuları incelemiştir. Bölümün sonunda iş doyumunu, iş doyum teorileri ve iş doyumunu etkileyen faktörleri ortaya koyan yazar, iş doyumunu ile

İlgili yapılan çeşitli araştırmalara yer vererek öğretmenlerin yaptıkları işten doyum almalarının, onlarda olumlu özelliklerin geliştirilmesini desteklediği, olumsuz özelliklere karşı da iş doyumunu duygusunun kalkan görevi üstlendiği çıkarımında bulunmuştur.

Üçüncü bölümde çalışmanın yöntemi hakkında bilgiler yer almaktadır. Yazar, çalışmasında nicel ve nitel desenli yöntemlerin birlikte kullanıldığı karma yöntemi tercih etmiştir.¹ Bu tercihiyle, çalışmasının genel yaklaşımını ortaya koyarak derinlemesine inceleme yapmayı ve araştırma probleminin ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasını amaçlamıştır. Veri birleştirme deseni olarak açıklayıcı ardışık desen kullanmıştır. Araştırmanın nicel boyutuna yönelik araştırma desenini, betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntem, nitel boyutuna yönelik araştırma desenini ise olgu bilim araştırma deseni olarak belirlemiştir. Veri toplama yöntemi için görüşme yöntemini tercih etmiştir.

Araştırmada nicel ve nitel veriler ayrı ayrı analiz edilmiştir. Nicel verilerin analizinde ölçeklerden elde edilen veriler kodlanmış, SPSS programı ile verilerin tanımlanmasında, normallik testi, Levene homojenlik testi, bağımsız örneklem t- testi, tek yönlü varyans analizi, Pearson korelasyon analizi ve regresyon analizi gibi veri analiz yöntemleri kullanılmıştır. Nitel verilerin analiz sürecinde elde edilen veriler kodlanarak kategoriler halinde gruplandırılmış ve bu kategoriler yorumlanarak nicel verilerin açıklanmasında kullanılmıştır. Araştırmanın geçerlik ve güvenilirlik analizleri de ayrı ayrı yapılarak araştırmanın nicel boyutuyla ilgili güvenilirlik değerlerinin yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitel boyutla ilgili iç geçerlik sağlandığı, dış geçerlik için de katılımcı görüşlerinin doğrudan aktarılması benimsenmiş, elde edilen verilerin betimlendiği tablolar ve alıntılarda katılımcılar, kısaltma ve kodlarla belirtilmiştir. Bu bağlamda yazarın çalışmasında karma yöntem kullanmasının ve kullandığı yöntem uygun analiz yöntem ve teknikleri seçmesinin geçerlik ve güvenilirlik için gerekli hassasiyeti

¹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2014), 14.

gösterme çabasında olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durum eserin bilimsel açıdan güçlü yönlerinden biri olarak söylenebilir.

Dördüncü bölümde nitel ve nicel yöntemle elde edilen bulgular ayrı ayrı analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Nicel verilerle ilgili bulgular, katılımcıların mesleki özellikleri, eğitime inanma düzeyleri, eğitime inanma düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılaşması, öğretmenlerin iş doyum düzeyleri, eğitime inanma ve iş doyum düzeyleri arasındaki ilişki ve eğitime inanma düzeylerinin iş doyum düzeyleri üzerine etkisi başlıkları altında analiz edilmiştir. Regresyon analizine göre iş doyum düzeyinin, eğitime inanma düzeyinde pozitif etkisi olduğu tespit edilmiştir.

Nitel verilerle ilgili bulgular ise öğretmenlik mesleğinin tanımı, öğretmenin rolü, eğitime inanma kavramının tanımı, eğitime inanmanın önemi, iş doyum kavramının tanımı, okulda iş doyumunu düşüren davranışlar ve öğretmenlerin eğitime inanma ve iş doyum arasındaki ilişki başlıkları altında ele alınmıştır. Nitel verilerin analizinde bulgular, çizilen matrislerle özetlenmiştir. Yazarın nitel verilerle ilgili yorumlarını matrislerle zenginleştirmesinin konunun açık ve anlaşılır olmasını sağlaması açısından önemli olduğu söylenebilir. Bölüm sonunda eğitime inanma, iş doyum düzeyi ve öğretmenlerin eğitime inanma ve iş doyum düzeyi arasındaki ilişkiyle ilgili nitel ve nicel bulgular bütünleştirilerek tablolar halinde verilmiştir. Bütünleştirilen verilere göre katılımcıların eğitime inanma düzeyi, iş doyum, öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ve iş doyum düzeyleri arasındaki ilişkiyle ilgili nicel ve nitel bulguların tutarlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Beşinci bölümde bulgular araştırma soruları doğrultusunda alanda daha önceden yapılan çeşitli araştırma sonuçlarıyla kıyaslanmıştır. Araştırmanın birinci alt problemine yönelik bulgularda öğretmenlerin eğitime inanma düzeylerinin orta düzey olduğu tespit edilmiş ve yüksek düzeyde olmamasının nedenlerine değinilmiştir. İkinci alt problem ile ilgili bulgularda cinsiyet değişkeninin toplumsallaştırma ve üst öğrenime hazırlama boyutunda, medeni durum değişkeninde, okul düzeyi değişkeninin

çok yönlü gelişim boyutunda, mesleki kıdem değişkeninde üst öğrenime hazırlama alt boyutunda farklılaşma olduğu tespit edilmiş ve eğitim durumu değişkenine göre farklılık oluşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Üçüncü alt problem ile ilgili bulgularda öğretmenlerin mesleklerini seçme değişkenine göre eğitime inanma düzeylerinin toplumsallaştırma ve çok yönlü gelişim boyutlarında farklılık olduğu, mesleği seçme nedenleri ve başka kurumlarda çalışmayı isteme değişkenlerine göre ise farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Dördüncü alt probleme yönelik bulgulara göre katılımcıların iş doyumları orta düzeydedir ve nitel bulgular bu sonucu açıklar niteliktedir. Beşinci alt probleme yönelik bulgulara yer veren yazar, din dersi öğretmenlerinin mesleğini isteyerek seçme özelliğinin iş doyumunu üzerinde farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Altıncı alt probleme ilişkin bulgularda katılımcıların eğitime inanma düzeyi ve iş doyumları arasında orta düzey bir ilişki saptamıştır.

Kaynaklar açısından zengin içeriğe sahip olan eserde konu ile ilgili yerli ve yabancı temel kaynaklara yer verildiği söylenebilir. Sonuç itibariyle yazar titiz bir çalışmayla oluşturduğu bu eseriyle, tezini başarılı bir şekilde ortaya koymuş, din dersi öğretmenlerinin mesleki farkındalık yönünden yeterliliklerinin artırılması gerektiğine ve öğretmenlerin alanı ile okuryazarlık becerisi, medya ve teknoloji okuryazarlığına önem verme, hizmet içi eğitimlere katılma, eğitim programına hâkim olma gibi becerilerini kullanmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu konuda öğretmenlere, ilgili eğitim paydaşlarına ve politika yapıcılara düşen sorumluluklarla ilgili öneriler sunmuştur. Din dersine yönelik kazanımların tanımlandığı eğitime inanma ölçeğinin geliştirilmesinin bir ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.

Kaynakça

Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2014.