



Founded in 1994 – Van/TÜRKİYE

Van İlahiyat Dergisi

1994 – Van/TÜRKİYE

Van Journal of Divinity

Founded in 1994 – Van/TÜRKİYE

Cilt: 12 Sayı: 20

e-ISSN: 2667-615X

Van İlahiyat Dergisi

Van Journal of Divinity

Cilt: 12 Sayı: 20 (Haziran 2024).

Volume:12 Issue: 20 (June 2024)

e-ISSN: 2667-615X

Previous Title

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019

Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9

Former ISSN: 1300-4530

Dergi Eski Adı: *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **SCOPE:** Religious Studies, Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually
(June & December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Van İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Van Journal of Divinity is an international scientific peer-reviewed academic journal.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye

Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

[mailto : vanyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyuifd@yyu.edu.tr)



YAYINCI / PUBLISHER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, 65080, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity,
Prof. Dr. Cemil Göya cemilgoya@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Burhanettin Kıyıcı burok5@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van,
Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI/ ASSISTANT EDITORS

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Bardak ahmetbardak@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin Yavuzer yavuzsahin853@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Çakmak ahmetckmk86@gmail.com

Atatürk University Faculty of Divinity, Erzurum Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan Kalaç r30kalac@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Sevda Aktulga Gürbüz ysfgrbz65@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz alihaydar.oksuz@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity, Çanakkale, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Yusuf Kağanarslan yusufkaganarslan@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Arş. Gör. İbrahim Furkan Güven ibrahimfurkanguven@gmail.com

Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

Arş. Gör. Hilal Anık hilalanik@odu.edu.tr

Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan saruhan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Erdal Baykan erdalbaykan@mersin.edu.tr

Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci cemerdemci@yahoo.com

Siirt University Faculty of Divinity, Siirt, Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz ibrh.yilmaz@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Divinity, Nevşehir, Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Keskin ikeskin@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ University Faculty of Divinity, Bursa, Türkiye

Prof. Dr. Atik Aydın atik.aydin@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Islamic Science, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyon, Türkiye

Doç. Dr. Musa Kaval kavalmusa@hotmail.com

Düzce University Faculty of Divinity, Düzce, Türkiye

Doç. Dr. Ramin Sadık saki552003@yahoo.com

Bayburt University Faculty of Divinity, Bayburt, Türkiye

Doç. Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kamuran Gökdağ kamurangokdag@gmail.com

Mardin Artuklu University Faculty of Literature, Philosophy, Mardin, Türkiye

DİL VE YAZIM EDİTÖRLERİ/ WRITING EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Zülal Asanatuci zulalasanatuci@yyu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Alnaffar mahmut.nafar@gmail.com

Arş. Gör. Mücahit Esen esenmucahit18@gmail.com

Arş. Gör. Hilal Tüfenk hilaltufenk34@gmail.com

Arş. Gör. Betül Küçük betulkucuk@yyu.edu.tr

SON OKUYUCU/ FINAL READER

Arş. Gör. Sena Meysun Timurtaş meysunsena12@gmail.com

Muhammed Emin Aydın m.eminaydin52@hotmail.com

MİZANPAJ

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak ydalmizrak1683@gmail.com

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. M. Salih ARI (Van YYÜ), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk İİF.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü), Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Prof. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK (Van YYÜ Ü.), Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Ü), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü), Doç. Dr. Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Doç. Dr. Bekir KARADAĞ (GİBTÜ.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü), Doç. Dr. Mahmut Dündar (Van YYÜ), Doç. Dr. Muhammed COŐKUN (Marmara Ü), Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Doç. Dr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŐ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŐEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR (GİBTÜ)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Cem' ve Te'lif Yönteminin Kullanılması: Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) Özelinde Bir İnceleme
The Use of Combination and Compilation Methods in Resolving the Disputes Between Hadiths: Specific to Zaydî Narrator Ahmad b. Suleiman (d. 566/1171)
Semih Yolaçan.....7-21

Sosyal Medyada Değişen Mahremiyet Algısı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma
Changing Perception of Privacy in Social Media: A Phenomenological Research on Religious Culture and Ethics Teachers
Recep Uçar - Dilek Gürbüz Yiğit.....22-42

İslam Hukukuna Göre Engelli İstihdam Politikasının Fıkhî Temelleri
Fiqhical Foundations of Disability Employment Policy According to Islamic Law
Şevket Pekdemir.....43-59

Epistemik Mimari Açısından Temel ve Temel Olmayan İnançlar
Fundamental and Non-Fundamental Beliefs in Terms of Epistemic Architecture
Mehmet Nuri Demir.....60-73

Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarriif el-Kanâziî ve Tefsîru'l-Muvattâ Adlı Eseri Özelinde)
Hadith Commentary Methodology In The Mâlikîs (Particular to Abū al-Muṭarrif al-Qanāzî'ī and His Book Titled Tafsîr al-Muwaṭṭa')
Uğur Erman.....74-91

Pascal'da Yaşamın Diyalektiği
Dialectics of Life in Pascal
Tamer Yıldırım.....92-104

Bir Kıraat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri
Ahmad b. Muhammed al-Dimyātî As a Scholar of Kıraat: His Life, Scholarly Personality and Works
Mustafa Hatipoğlu.....105-122

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ | BOOK REVIEW

Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydî Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033), Leiden: Brill, 2010.
Halil İbrahim Delen.....123-127

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Cem' ve Te'lif Yönteminin Kullanılması: Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) Özelinde Bir İnceleme

*The Use of Combination and Compilation Methods in Resolving the Disputes Between
Hadiths: Specific to Zaydî Narrator Aḥmad b. Suleimān (d. 566/1171)*

SEMİH YOLAÇAN

Dr., Bağımsız Araştırmacı

Dr., Independent Researcher

semihyolacan26@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8917-002X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09 Ağustos/August 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Mart/March 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Bu çalışma, yazarın 2022 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. /: *This study was produced based on the author's doctoral thesis titled "Zaydî Muhaddis Ahmed b. in the Context of Uşûlu'l-Ahkâm Work. Principles for Interpreting the Ahkam Hadiths of Suleimān (d. 566/1171)", which he completed within the Institute of Social Sciences of Eskişehir Osmangazi University in 2022.*

Atıf | Cite as

Yolaçan, Semih. "Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Cem' ve Te'lif Yönteminin Kullanılması: Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) Özelinde Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 7-21. <https://doi.org/10.54893/vanid.1340348>.

Yolaçan, Semih. "The Use of Combination and Compilation Methods in Resolving the Disputes Between Hadiths: Specific to Zaydî Narrator Aḥmad b. Suleimān (d. 566/1171)". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 7-21. <https://doi.org/10.54893/vanid.1340348>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Cem' ve Te'lif Yönteminin Kullanılması: Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) Özelinde Bir İnceleme*

Öz

Aralarında ihtilaf olduğu düşünülen rivayetler hem Ehl-i sünnet hem de bu düşüncenin dışındaki İbâdî ve Şîî uleması nezdinde problem olarak addedilmekte ve bu durum günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu durum iki ekolün müntesiplerini de hadisler hakkında olumsuz kanaatlere sevk edebilmekte ve hadislerin güvenilir olmadığı düşüncesini akıllara getirebilmektedir. Hz. Peygamber'in hadisleri hakkında oluşan bu menfî durumun giderilmesi, İslâm toplumu içerisinde meydana gelen tartışmaların ve neticesinde oluşan gruplaşmaların en aza indirilmesi konusunda da yardımcı olacak bir adım niteliğindedir. Bu sebeple hadisler arasında görülen çelişkilerin giderilmesi için belirlenecek ve uygulanacak yöntemler büyük önem arz etmektedir. Ehl-i sünnet ve Şîî ulemasının çalışmaları neticesinde hadisler arasında görülen ihtilafın giderilmesi konusunda hatırı sayılır bir literatür meydana gelmiştir. Bu birikimden faydalanmak, görülen problemin çözümünü kolaylaştıracak en elzem adımdır. Zira her ne kadar aramızda tarihsel bir uzaklık olsa da selef âlimlerinin çalışmaları günümüz problemlerine de çözüm üretebilecek ipuçlarını haiz olabilir. Bunun yanında bu tür çalışmaların sadece Ehl-i sünnet bakış açısı ile değil farklı düşüncelerin penceresinden de ele alınması, çalışmalara pozitif anlamda derinlik kazandıracaktır. Şîa içerisinde Ehl-i sünnet düşüncesine ılımlı bir yaklaşım sergileyen Zeydiyye, bu anlamda dikkate alınması gereken bir mirasa sahiptir. Bu makale ile Zeydî geleneğin muhtelifü'l-hadis ilmi alanındaki çalışmalarından istifade etmek amaçlanmıştır. Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171), hicrî 6. asırda yaşamış, Zeydiyye mezhebinin önemli bir temsilcisidir. Usulü'l-ahkâm el-cami' limesaili'l-helali ve'l-haram adlı eserinde cem' ve te'lif yöntemini kullanarak hadisler arasındaki ihtilafı giderme konusuna ışık tutacak örnekler ortaya koyduğu görülmüştür. Uşûlü'l-ahkâm adlı eseri çerçevesinde onun cem' ve te'lif yöntemini kullanımına dair örnekler "tahsis, takyîd ve hamletmek" başlıkları altında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhtelifü'l-hadis, Cem' ve te'lif, Ahkâm hadisleri, Zeydiyye, Ahmed b. Süleyman, Usulü'l-ahkâm.

The Use of Combination and Compilation Methods In Resolving the Disputes Between Hadiths: Specific to Zaydî Narrator Aḥmad b. Suleimān (d. 566/1171)**

Abstract

The narratives that are perceived to be in dispute are considered as problematic both within the Sunnī tradition and among scholars outside of this perspective, such as Ibādī and Shīī scholars and this problem continues to exist today. This situation may cause confusion in the followers of the two thought systems and may lead their interlocutors to have negative opinions about sunna and may bring to mind the idea that the hadiths are not reliable. Eliminating this negative situation about the sunna of the Prophet is a step that will help minimizing the disputes that occur within the Islamic community and the groupings that occur as a result. For this reason, the steps to be determined and implemented to eliminate the contradictions between the hadiths are of great importance. A remarkable literature has emerged on resolving the conflict between hadiths as a result of the studies of Ahl al-sunna and Shīī scholars. Benefiting from this knowledge is the most fundamental step that will strengthen our hand and simplify our job in solving the problem. Even though there is a historical distance between us, the works of the predecessor scholars may have hints that can produce solutions to today's problems. In addition, handling such studies not only from the perspective of Ahl al-sunna but also from the perspective of different thoughts will add positive depth to the studies in this context. Zaydiyya, who exhibits a moderate approach to Ahl al-Sunna thought within the Shīī has a heritage that should be taken into account in this sense. With this article, it is aimed to benefit from the studies of the Zaydī tradition within Shīī in this field. Ahmed b. Suleiman (d. 566/1171) is an important representative of this sect. In his work called Usūl'al-Aḥkām he presents examples that will shed light on the issue of resolving the conflict between hadiths by using the combination and compilation method. In this article, we have tried to deal with the examples of his use of the combination and compilation methods within the framework of his work called Usūl'al-Aḥkām under the headings of "allocation, denial and paraphrasing.

Keywords: Ḥadith, Muḥtelifu'l-ḥadith, Combination and compilation, Ahkām ḥadiths, Zaydiyya, Aḥmad b. Suleimān, Usūl'al-Aḥkām.

* Bu çalışma, yazarın 2022 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

** This study was produced based on the author's doctoral thesis titled "Zaydî Muḥaddis Aḥmad b. in the Context of Uşûlu'l-Aḥkām Work. Principles for Interpreting the Ahkām Ḥadiths of Suleimān (d. 566/1171)", which he completed within the Institute of Social Sciences of Eskişehir Osmangazi University in 2022.

Giriş

“Sahih bir hadisin aynı konuda kendisi gibi sahih, bir veya birden fazla hadise yahut diğer delillere, görünüşte veya gerçekte mânen muhalif olmasından ve muhalefetin giderilme yollarından bahseden ilim dalı”¹ olarak tarif edilen muhtelifü'l-hadis ilmi, hadislerin analizi ve anlaşılması konusunda ulûmu'l-hadis içerisinde önemli bir yere sahiptir. Zira aralarında tenakuz olduğu düşünülen bu rivayetler Ehl-i sünnet, Şîfî ve Hâricî/İbâdî düşünce içerisinde tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle mütearız hadisleri öne süren Ehl-i re'y, Ehl-i hadis temsilcilerini, içerisinde tenakuz bulunan hadisleri rivayet etmek ve bu şekilde İslam toplumu bünyesinde bölünmelere ve gruplaşmalara sebep olmakla itham etmiştir.² Bunun neticesinde hadis uleması aralarında ihtilaf olduğu düşünülen rivayetleri eserlerinde değerlendirerek veya muhtelifü'l-hadis içerikli eserler kaleme alarak bu ithamlara cevap verme gayreti içine girmişlerdir. Hicrî ikinci asırda yaşamış olan Rebî b. Habîb (öl. 180/796[?]), İbâdiyye'nin temel hadis kaynağı olarak kabul edilen *Müsned* adlı eserinde mütearız olduğu düşünülen ahkâm hadislerini ele alarak bunları cem' ve te'lif, akfî delillere arz etmek, Kur'an'a arz etmek, icmâya arz etmek, Arap dili kuralları çerçevesinde yorumlamak gibi yöntemlerle çözümlene yoluna gitmektedir.³ Muhtelifü'l-hadis alanında eser kaleme alan ilk müellif olan İmam Şâfiî (öl. 204/820) kendisine yöneltilen bir soru çerçevesinde problemi şu şekilde dile getirir: “Biri bana şöyle dedi: ...Sizin bazı ihtilaflı hadisleri ele aldığınızı bu hadislerin bazısını delil olarak aldığınızı bazısını da terk ettiğinizi görüyoruz. Sonra bu hadisleri diğer hadislerle kıyas ediyorsunuz. Bazen bu kıyaslarınız farklılık arz ediyor. Kimi zaman da kıyası tamamen terk ediyorsunuz. Bunun sebebi nedir?”⁴

Muhtelifü'l-hadis alanında önemli bir yere sahip olan *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'in müellifi İbn Kuteybe de (öl. 276/889) eserini yazma gayesini açıklarken: “Biz bu kitabı kaleme alırken zındıklara veya Allah'ın ayetlerini ve Peygamberlerini yalanlayanlara cevap vermeyi hedeflemedik. Bizim gayemiz Müslüman olmalarına rağmen hadisler arasında tenakuz ve hadislerin manalarında değişiklikler bulunduğunu söyleyenlerin bu iddialarını reddetmektir.”⁵ diyerek kendilerine yöneltilen eleştirilere dikkat çekmektedir.

Ehl-i sünnet ulemasının öncü simalarından biri olan Tahâvî de (öl. 321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı kaleme alma sebebini ve kitapta takip ettiği yöntemi açıklarken hemen hemen aynı probleme işaret etmektedir: “İlim ehli arkadaşlarımdan bazısı, hakkında tenakuz olduğu vehmi bulunan ahkâm hadislerini içeren bir kitap yazmamı istediler. Bu vehim genellikle ya ilhâd ehlinde yahut zayıf imanlı kimselerde bulunmaktadır. Hadislerdeki nâsih mensûhu, hadislerin hangisi ile amel edileceğini ve Kur'an'dan olsun hadisten olsun rivayetlerin şahitlerini bilmemek bu vehmin sebeplerinin başında gelmektedir. Kitabı bablar halinde düzenledim. Bu bablar içerisinde rivayetlerin nâsihini ve mensûhunu, ulemanın tevillerinden bir kısmını, bu tevillerdeki delillerini zikrettim. Ardından bana daha sıhhatli olan görüşün delillerini verdim. Bu görüşleri destekleyen ayet, hadis, sahâbî ve tabiîn sözlerini sıraladım. Bunu yaparken gayet titiz bir araştırma yaptım.”⁶

Hadisler arasında tenakuz olduğu düşüncesi sadece Ehl-i sünnet ulemasını meşgul eden bir problem değildir. Zeydiyye mezhebinin mensup olduğu Şîfî âlimleri de eserlerinde aynı problemten muztarip olduklarını ve bu konuda çözüm üretmeye gayret ettiklerini dile getirmektedirler. Şîa tarafından en muteber hadis kaynağı olarak kabul edilen Kütüb-i erbeadan biri olan el-Kâfî'nin müellifi Küleynî (öl. 329/941), kitabının mukaddimesinde bu konuya şu şekilde değinmektedir:

“Biliyorum ki rivayetler arasındaki ihtilafardan dolayı bazı konular sana problem teşkil ediyor. Bunların hakikatine vakıf olamıyorsun. Kendi başına bu konularda ilmine güvenilir ve müşkülü ortadan kaldıracak birini de bulamıyorsun. Bütün bu bilgileri içeren, ilim talep edenlerin ihtiyacını karşılayacak,

¹ Ali b. Muhammed el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehl-i eser* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 362; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1402/1982), 33-34.

² Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 1420/1999), 47.

³ Geniş bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1439/2018), 281-296.

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1359/1940), 210.

⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 195.

⁶ Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1415/1994), 1/11.

yeterli (Kâfi) bir kitap istiyorsun. Bu istediğin konuda bir eser vermeyi bana kolaylaştıran Allah'a hamdolsun."⁷

Hadisler arasındaki tenakuzu direkt manada ele alan Şif geleneğin önemli temsilcilerinden bir diğeri Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir. (öl. 460/1067) O, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mükniya* adlı eserini yazma sebebi olarak bazı arkadaşlarının kendisine "Rivayet ettiğiniz hadislerin arasındaki ihtilafın sebebi nedir? Bir hadis rivayet etmiyorsunuz ki onun hilafına başka bir hadis olmasın! Muhaliflerinizi, rivayet ettikleri hadisler arasındaki çelişkilerden dolayı tenkit ediyorsunuz fakat sizin rivayetleriniz arasındaki tezat muhaliflerinizinkinden daha fazla! Hatta bu ihtilafların yarattığı kafa karışıklığından dolayı birçok mezhep mensubu bu mezhebi terk ediyor!" şeklinde bir soru yöneltmelerini gösterir. Ona göre birbiri ile tezat içerisinde görünen nasların açıklanması ve te'vili, dinî çalışmalar içerisinde en zor ve en önemli yeri teşkil eder. Bu manada hocası Ebu Abdillah el-Müfîd'in (öl. 413/1022) öğrencisi et-Tûsî'den *el-Mükniya* adlı eserini şerh etmesini istemesi, konunun önemi açısından dikkat çekici bir bilgidir.⁸

Zeydî düşüncenin önemli bir temsilcisi olan Ahmed b. Süleyman da (öl. 566/1191) *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde bablar altında tasnif ettiği rivayetlerin nâsîh ve mensûhunu belirtmektedir. Zeydî âlimlerin yanı sıra diğerk mezhep ulemasının hüküm istinbatında delil olarak tercih ettiği rivayetleri, bu rivayetlere yapmış oldukları te'villeri ve bu te'villerin karinelerini zikretmektedir. Ardından konu hakkında yapmış olduğu yorumlar çerçevesinde kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu içeriği ile *Usulü'l-ahkâm*, aynı zamanda bir muhtelifü'l-hadis kitabı görüntüsü de arz etmektedir.⁹ Dolayısıyla onun hadisler arasındaki ihtilafı giderme konusunda takip ettiği yöntemler, mensubu olduğu Zeydiyye mezhebinin bu konudaki düşüncesine ışık tutacak niteliktedir.

Mezhep imamları, aralarında teâruz olduğu düşünülen rivayetleri sıhhat bakımından birbirine müsavi gördükleri için ikisinden biri ile istidlâl etmeyi tercih etmiştir. Dolayısı ile bu tür hadisler arasındaki teâruz, çoğunlukla zahîrî manaların yorum farklılıklarından meydana gelmektedir. Bu durumda birbiri ile çelişkili olduğu düşünülen bu hadislerin ikisi ile birden amel etmek mümkün gözüktüğü için aralarında ihtilaf olduğu söylenemez.¹⁰ Bu sebeple İslâm âlimleri çelişkili gibi gözüken hadislerin arasındaki ihtilafı giderebilmek için bazı usûller belirleyip bunları sistematize etmişlerdir. Hadislerde görülen ihtilafların çözümü konusunda Hanefiler sistemlerini: Nesh, Tercîh, Cem'-Te'lif ve Tesâkut sıralaması üzerine kurarken Ehl-i hadis: Cem' ve Te'lif, Nesh, Tercîh ve Tevakkuf sıralaması üzerine kurmuştur. Cumhûr ulemâ tarafından genel kabul görmüş olan sistem sıralaması ise: Cem' ve Te'lif, Tercih, Nesh ve Tevakkuf şeklindedir.¹¹ Ahmed b. Süleyman'ın hadisler arasındaki ihtilafı çözme konusunda *Usulü'l-ahkâm* adlı kitabı içerisinde takip etmiş olduğu sistemi belirleme konusunda, kullanmış olduğu argümanların çokluğu ölçü alındı. Bu duruma göre onun takip ettiği yolun cumhur ulemanın sistemine daha yakın olduğu ve hadisler arasındaki ihtilafı giderme konusunda cem' ve te'lif uygulamasını daha ağırlıklı olarak tercih ettiği sonucuna varıldı. Klasik dönem uleması diye tabir edilebilecek Kâsım er-Ressî (öl. 246/860), Yahyâ b. Hüseyin (öl. 298/911) ve Muhammed b. Yahyâ (öl. 310/923) gibi Zeydî düşüncenin önde gelen simaları bu tür hadislerle karşılaştıklarında kendi istidlal ettikleri hadislerle çelişki arz eden diğerk rivayetleri cem' ve telif yoluna gitmemektedirler. Bu hadisler karşısında öncelikli olarak takındıkları tavır, bu rivayetlerin sahih olmadığını

⁷ Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1411/1990), Usulü'l-Kâfi Mukaddime bölümü, 63.

⁸ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukniya* (Tahran: Daru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1386/1966), 1/2.

⁹ *Usulü'l-ahkâm* adlı eserin muhtevası için bk. Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 80-103.

¹⁰ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 213; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulümi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1977), 122; Talat Koçyiğit, "Muhtelifü'l-hadis", *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1413/1992), 323.

¹¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 161.

söyleyip reddetmektir.¹² Örneğin Yahyâ b. Hüseyin “Bir veya iki soğurma haram kılmaz.”¹³ şeklindeki rivayet hakkında:

“İbnü’z-Zübeyr’den rivayet edilen bu hadis bize göre sahih değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in Allah’ın kitabına muhalif bir söz söylemesi mümkün değildir. Bu rivayet batıldır, söylenmiş olması muhaldir.”¹⁴ demektedir ve hadisin sıhhatini reddederek hiçbir ilmi değer atfetmemektedir. Ahmed b. Süleyman ise bu hadisi şu şekilde değerlendirmektedir:

“Bir veya iki emme haramlığa sebep olmaz. Bir veya iki soğurma haram kılmaz.’ şeklindeki haberleri İmam Şâfiî delil olarak kullanmaktadır. İmam Şâfiî bu rivayetin hitabından hareketle en az üç emmenin ve soğurmanın haramlığa yol açacağı düşüncesindedir. Aslında bu konuda onunla farklı düşünmüyoruz. Bizce de soğurma müstakil olarak haramlık sebebi değildir. Haramlığa sebep olan şey sütün bebeğe ulaşmasıdır. Değilse bebeğin memeyi soğurması tek başına bir şey ifade etmez. Muhtemelen Hz. Peygamber’e süt gelip gelmediği bilinmeyen bir memenin soğurulması sorulunca Hz. Peygamber ‘haram kılmaz’ cevabını vermiş olmalıdır.”¹⁵ Görüldüğü üzere Ahmed b. Süleyman, Yahyâ b. Hüseyin’den farklı bir yol takip ederek hadisin sıhhatini reddetmek yerine onu te’vil etmeyi tercih etmektedir. İki dönem arasındaki farklı düşüncelere dair daha fazla örnek vermek mümkündür fakat bu durum makaleyi ana konusundan uzaklaştırır. Ayrıca bu konu farklı bir başlık altında müstakil olarak ileride ele alınacaktır.

Ahmed b. Süleyman’da gözlemlenen bu tutum, Zeydî düşünce içerisinde zamanla öncelik sıralamasının değiştiği sonucunu akla getirebilir. Bu sebeple klasik dönem Zeydî uleması ile Ahmed b. Süleyman arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapmanın konuyu aydınlatma açısından isabetli olacaktır. Ahmed b. Süleyman, tercih ve nesh uygulamalarını da aktif bir şekilde kullanmaktadır. Fakat bunların hepsini bir çalışma içerisinde ortaya koymak makalenin hacmini oldukça artıracığından bu konuların farklı başlıklar altında ele alınması uygun olacaktır. Ahmed b. Süleyman’ın cem’ ve te’lif uygulamasında kullanmış olduğu metotları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cem’ ve Te’lif

Ahmed b. Süleyman, hadisler arasındaki ihtilafı giderme konusundan özel olarak bahsetmemektedir. *Usulü’l-ahkâm* içerisinde bu tür hadislere yaklaşımına baktığımızda Ahmed b. Süleyman’ın öncelik sıralamasının cumhurun kabul ettiği şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Zira cem’ ve te’lif usulünün en önemli metotlarından biri olan “haml metodu”, *Usulü’l-ahkâm* içerisinde en çok kullanılan metot olarak görülmektedir.

Sözlükte “Toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek.” gibi anlamlara gelen cem’, hadis ıstılahında “Anlam bakımından birbiri ile çelişkili olarak gelen hadislerin, mümkünse manâlarını birleştirmek, te’vil ve te’lif etmek, aralarında tarih bakımından öncelik ve sonralık tespit edildiğinde önce olanın mensuh olduğuna hükmetmek ve bu şekilde var olduğu düşünülen tenakuzu ortadan kaldırmak.”¹⁶ şeklinde tarif edilmiştir.

Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm* eseri içerisinde hadislerin arasını cem’ etme ifadesini açık şekilde kullanmaktadır. Bunlardan birisi ihrama giriş yeri ve telbiyenin başlama yeri ile ilgilidir. Ahmed b. Süleyman, İbn Abbas’tan rivayet edilen: “Hz. Peygamber Zülhuleyfe’de namaz kıldı sonra bineğini sürdü. Beydâ tepesi üzerine çıktığında telbiye getirdi.”¹⁷ hadisi ile istidlâl ederek ihramın ve telbiyenin Beydâ

¹² Geniş bilgi için bk. Kadir Demirci, “Hicri III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28; Kadir Demirci, “Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (Ö. 310/923) Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 105-126.

¹³ Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Nikah”, 11; Ebu’l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *Sahihi Müslim* (b.y.: Dâru İhya-i Kütübü’l-Arabiyye, 1374/1955), “Radâ”, 5.

¹⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/397.

¹⁵ Ahmed b. Süleyman, Ebu’l-Hasen, *Usûlu’l-ahkâm el-câmi’ li-mesâilil-helâli ve’l-haram* (San’a: Mektebetü Bedr, 1425/2004), 1/558.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, “Cem”, *Müfredât elfâzîl-Kur’an* (Beyrut: ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1418/1997), 201; Abdullah Aziz el-Berzencî, *et-Te’lifu ve’l-tercihu beyne’l-edilleti’s-şer’iyyeti* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1414/1993), 212 ; Talat Kocayigit, “Cem ve te’lif”, 70.

¹⁷ Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313/1895), 5/466.

tepesinde başlayacağı görüşündedir. Bu görüşü benimsemeyenler ise ¹⁸ Salim'den rivayet edilen: "Hz. Peygamber Mescidden (yani Zülhuleyfe mescidi) başka yerde telbiye getirmedi."¹⁹ rivayeti ile istidlâl etmiştir. Ahmed b. Süleyman bu konuda şu açıklamayı yapmıştır:

"Biz bu iki haberin arasını şu şekilde cem' ederiz ve deriz ki: 'Zülhuleyfe'de namaz kıldığında ihrama girmiştir ve telbiye getirmiştir. Ardından Beydâ tepesine kadar farklı bir zikir ile meşgul olmuş, Beydâ tepesine vardığında tekrar telbiyeye başlamıştır."²⁰

Cem' kavramının ıstılahî manada kullanıldığı diğer bir örnek ise müdebber²¹ kölenin satışı ile ilgilidir. Ahmed b. Süleyman, "Bir adam Hz. Ali'ye gelerek: 'Ben bir kölemi hür bıraktım. Sonra da başıma beni dara sokan bir iş geldi. Kölemi satabilir miyim?' diye sordu. Hz. Ali: 'Hayır.' diye cevap verdi."²² rivayetinden yola çıkarak müdebber kölenin satılamayacağı düşüncesini belirtmektedir. İmam Şâfiî ise "Bir adamın müdebber bir kölesi vardı ve bundan başka da malı yoktu. Bir rivayete göre borçlanmıştı. Hz. Peygamber: 'Bunu kim satın alır?' dedi. Nuaym b. Nehhâm onu satın aldı. Başka rivayetlerde de Hz. Peygamber: 'Kişi muhtaç durumda kaldığında kendi nefsinden başlasın.' demiştir."²³ şeklindeki rivayetlerin delaleti ile müdebber kölenin her halükarda satılabileceği kanaatini belirtmiştir. Ahmed b. Süleyman, bu konuda şunu söylemektedir:

"Bu iki haberin arasını şu şekilde cem' eder ve deriz ki: 'Müdebberin satışı ancak zaruret durumunda caiz olur."²⁴

Ahmed b. Süleyman fakih yönü ağır basan bir muhaddistir ve fıkıh usûlüne de hâkimdir. Bu itibarla cem' ve te'lifi uygulamada kullandığı metotları fıkıh usûlcüleri tarafından genel kabul gören "tahsîs", "takyîd" ve "haml" metotları²⁵ şeklinde üç kategoride ele aldığı görülmektedir.

Makalenin bu bölümünde Ahmed b. Süleyman'ın bu temel metotları nasıl kullandığına dair örnekler verilecektir.

1.1. Tahsîs

Hâs, "Umûmî kapsamın dışına çıkarılmış fertlerden bir kısmıdır." şeklinde anlamlandırılırken, umûm ifade eden bir lafzın kapsamının daraltılması işlemine de *tahsîs* denilmiştir.²⁶

Ahmed b. Süleyman, Hz. Peygamber'e izafe edilen "Denizin dışarı attığı veya deniz çekildiğinde dışarıda kalan balığı ye, şayet deniz üzerinde ölü bir şekilde yüzüyorsa yeme."²⁷ rivayetinin delaleti ile denizde bulunan ölü balığın yenilemeyeceği görüşünü bildirir. İmam Şâfiî ise bu balığın yenmesinin caiz olduğu kanaatindedir. Delil olarak "Size iki ölü, çekirge ve balık helal kılındı."²⁸ ve "Denizin suyu temiz ölüsü helaldir."²⁹ rivayetlerini kullanmaktadır.³⁰ Ahmed b. Süleyman, yukarıda zikredilen rivayetlerdeki "ölü" den maksadın avlanmak sureti ile öldürülmüş olduğu fikrindedir. Ayrıca bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

"Hz. Peygamber'in 'Şayet denizin üzerinde ölü vaziyette yüzüyorsa yeme.' ifadesi hâs bir ifadedir. 'Size iki ölü, çekirge ve balık helal kılındı.' ve 'Denizin suyu temiz ölüsü helaldir.' rivayetleri ise umum ifade eder. Bizde umum husûs üzerine bina edilir."³¹ Dolayısı ile Ahmed b. Süleyman'ın delil olarak kullandığı haber İmam Şâfiî'nin delil olarak kullanmış olduğu umûm ifade eden iki haberi tahsîs etmiştir.

¹⁸ Bu durum Medine'den gelerek ihrama girenler için geçerlidir. bk. Ebû Ca'feret-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/122.

¹⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001), "Hac", 20.

²⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/342.

²¹ Bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak âzat etmesi anlamında fıkıh terimi. bk. Fahrettin Atar, "Tedbîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1432/2011), 40/258-259.

²² Zeyd b. Ali, *Müsnedü el-İmam Zeyd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 277.

²³ Buhârî, "Buyû", 62.

²⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/147.

²⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 165-175.

²⁶ İbn İshak eş-Şâfiî, *Usulü's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kitab'l-Arabî, ts.), 17; Ali Bardakoğlu, "el-Âm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1409/1989), 2/552-553.

²⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 4/459.

²⁸ İbn Mâce, "Sayd", 9.

²⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris İmam Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400/1980), 1/23.

³⁰ Muhammed b. Ahmed Şemsüddin, *Muğni'l-muhtâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/145.

³¹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/411-412.

Ukbe b. Amir el-Cühenî şöyle rivayet eder:

"Hz. Peygamber bize üç vakitte namaz kılmamızı ve ölülerimizi defnetmemizi nehyetti: Güneş doğup yükselineye kadar, güneş tepe noktasına ulaştığında, batmaya meyledip batıncaya kadar."³²

Ahmed b. Süleyman, bu rivayet hakkında şu açıklamayı yapar:

"Kim bir namazı unuttur veya uyuyup kalırsa hatırladığında o namazı kılsın."³³ haberine göre yukarıda zikredilen vakitler farz namazların dışındaki namazlara hâs bir ifadedir. Diğer haberin umûmî ifadesinden dolayı farz namazların kazası bu zikredilen üç vakitte kılınabilir."³⁴

Bu iki örnekte, hadisin diğer bir hadis ile tahsîsi söz konusudur. Şimdi vereceğimiz örnek ise Kur'an'ın hadis ile tahsîsi konusuyla ilgilidir.

Hanefiler, "Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."³⁵ ayetinin hem Fâtiha hem de diğer sureleri içine aldığı ve umûm ifade ettiğini dolayısı ile Fâtiha sûresi dışında Kur'an'dan herhangi bir bölüm okunduğunda farzın yerine getirilmiş olacağı görüşündedir.³⁶

Ahmed b. Süleyman'a göre ise "Fâtiha okunmayan her namaz noksandır."³⁷ hadisi bu ayeti tahsîs etmektedir. Dolayısı ile namazın her rekâtında Fâtiha suresi okunmalıdır. Fâtiha dışındaki okumalar ise muhayyerdir.³⁸

1.2. Takyîd

Takyîd, mutlak ifadeli iki çelişkili hadisi, birbirine zıt kayıtlara bağlayarak veya biri mutlak diğeri mukayyed iki hadisten mutlakı mukayyede göre yorumlayarak aralarındaki ihtilafı gidermek şeklinde uygulanmaktadır.³⁹

Ahmed b. Süleyman, "Ölü hayvandan hiçbir şekilde faydalanılmaz."⁴⁰ rivayetini verdikten sonra Hz. Ali'ye ait şu rivayeti aktarır:

"Hz. Peygamber: 'Ölü hayvanın derisinden ve sinirlerinden faydalanılmaz.' dedi. Ertesi günü birlikte dışarı çıktık. Yolun kenarına atılmış ölü bir oğlak gördük. Hz. Peygamber: 'Sahipleri bunun derisinden faydalansaydı ya.' dedi. Bunun üzerine ben: 'Ya Resûlallah dünkü söylediğiniz neydi?' dedim. Hz. Peygamber: 'Bir şekilde faydalanılırdı.' buyurdu."⁴¹ Ahmed b. Süleyman, mutlak anlam ifade eden bu hadisi şu sözleri ile takyîd eder:

"Burada bize göre 'Onu boğazlayarak faydalansaydı ya.' anlamı vardır. Muhaliflerimiz 'Tabaklanan her deri temizdir.' ve 'Derisinden faydalansaydınız ya.'⁴² rivayetleri ile delil getiriyor. 'Tabaklanan deri temizdir.' sözünden murat hayvanın boğazlanması ile kandan, pislikten ve kokudan arınmasıdır. 'Derisinden faydalansaydınız ya.' ifadesi ile de 'Boğazlasaydınız da derisinden faydalansaydınız.' anlamı kastedilmiştir. Zira tabaklama, pişirme işleminden daha temizleyici değildir. Şayet tabaklama deriyi temiz yapıyorsa pişirmek de eti temiz yapardı..."⁴³

Bu konuda örnek teşkil edecek iki hadis şöyledir:

"Hz. Peygamber, Nebeşe adındaki biri için telbiye getiren bir adamı işitti. Ona: 'Nebeşe için telbiye getiren kişi, sen kendi haccını îfâ ettin mi?' diye sordu. Adam: 'Hayır.' diye cevap verince: 'Bu hacc Nebeşe içindir. Kendin için de hacc yap.' buyurdu."⁴⁴

³² Müslim, "Salatü'l-müsâfirîn", 51.

³³ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 37.

³⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/94.

³⁵ Müzzemmil 73/20.

³⁶ Alâüddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/160.

³⁷ İbn Mâce, "İkametü's-Salât", 11.

³⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/111-112.

³⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 169.

⁴⁰ Bu rivayetin benzeri için bk. Ebû Ca'feret-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/468.

⁴¹ Buhârî, "Zebâih ve's-Sayd", 30.

⁴² Müslim, "Hayız", 27.

⁴³ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/18-19.

⁴⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârakutnî, *Sünenü Dârakutnî* (Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 2004), 3/314.

“Hz. Peygamber, ‘Şübrime için lebbeyk!’ diyen bir adamı işitti ve ‘Şübrime kim?’ diye sordu. Adam: ‘Kardeşim veya bir yakınım.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber: ‘Kendin için haccettin mi?’ diye sordu. Adam: ‘Hayır.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber: ‘Önce kendi adına haccet sonra Şübrime için.’ buyurdu.”⁴⁵

Bu iki hadis arasında tenâkuz olduğu görülmektedir. Zira birinci hadiste hacc, vekâleten yapılan Nebeşe için geçerli iken ikinci hadiste Şübrime için geçerli olmamaktadır. Ahmed b. Süleyman, mutlak ifade içeren bu iki hadisin birincisini fakirlik ikincisini de zenginlik kayıtları ile şu şekilde takyîd eder:

“Bu haberden anlaşılan hacc yapma imkânı olan zengin bir kişi kendisi adına hacc yapmadan başkaları adına yapamaz. Fakirliği sebebi ile hacc farizasını eda edemeyen kişi ise başkaları adına hac yapabilir.”⁴⁶

1.3. Hamletmek

“Haml”i, çelişkili gibi görünen rivayetlerin her birini farklı hüküm, durum, zaman ve mekâna tevcih etmek şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe (öl. 276/889) de aralarında çelişki olduğu iddia edilen bazı hadisler hakkında “Bu hadisler arasında bir çelişki yoktur. Fakat her birinin yerine ve zamanına göre anlamı vardır. Yerine oturtulduğunda bu çelişki ortadan kalkar.” demektedir.⁴⁷ Özetle “haml”, hadisleri ait oldukları yere koymaktır.⁴⁸ İhtilafı gibi gözükken hadisler arasında yapılan bu işleme “haml metodu” denilmektedir. Hadisler arasındaki tenakuzu giderme konusunda Ahmed b. Süleyman’ın en çok başvurmuş olduğu metodun haml metodu olduğunu söylememiz mümkündür. Hadislerin hamledildiği hususlar çok farklı olabilir. Ahmed b. Süleyman’ın haml metodunu kullanmasına dair en çok karşılaştığımız hususları şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

1.3.1. Hüküm Farklılığına Hamletmek

Hadislerin ihtilafı gibi görünmesinin sebeplerinden birisi, bu hadislerin farklı hükümlere delalet etmesi ya da daha faziletli olana işaret etmesi olabilir. Bu gibi durumlarda hadislerin biri vücûba diğeri mübaha veya müstehaba hamledilerek hadisler yorumlanabilir ve aralarındaki ihtilaf giderilebilir.

Ahmed b. Süleyman’a göre, baygınlık geçiren bir kişi bu esnada kılamamış olduğu namazları kaza etmez. Bu konuda delil olarak şu rivayeti kullanır:

“Hz. Peygamber’e Abdullah b. Ravâha’nın ağır hasta olduğu haber verildi. Hz. Peygamber onun yanına gitti. Abdullah kendinden geçmiş bir vaziyette:

‘Ya Resûlallah, üç gün baygın kalmışım. Bu aradaki namazları ne yapmalıyım?’ diye sordu. Hz. Peygamber:

‘Ayıldığın vakitten itibaren olan namazlarını kıl. O sana yeter.’ buyurdu.”⁴⁹

Baygınlık geçiren kişinin bu esnada kılamamış olduğu namazları kaza etmesi gerektiğini düşünenler Ammar b. Yâsir’in üç gün baygın kaldığı, ayıldıktan sonra bu namazları kaza ettiği haberi⁵⁰ ile istidlâl etmiştir. Ahmed b. Süleyman bu haberi şu şekilde yorumlamıştır:

“Bize göre Ammar, o namazları müstehab olarak kaza etmiştir. Çünkü baygınlık esnasında kişi namaz emrinin muhatabı değildir. Bir mü’min bir özürden dolayı rükû ve secde yapamıyorsa o namazın kazası gerekmez.”⁵¹

Ahmed b. Süleyman, Esad b. Zürrare’den rivayet edilen, “Bize ilk Cuma namazı Beyazaoğullarının bir arazisinde kıldırıldı.”⁵²

⁴⁵ Ebû Davûd, “Menâsık”, 25.

⁴⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/412.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, 168.

⁴⁸ İsmail Lütfî Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 173.

⁴⁹ Ahmed b. İsa, *Emâli* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1990), 1/339.

⁵⁰ Ahmed b. İsa, *Emâli*, 1/341.

⁵¹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/160.

⁵² İbn Mâce, “İkametü’s-salât”, 78.

İbn Abbâs'tan rivayet edilen, "İslâm'da ilk Cuma namazı Cüvâsâ köyünde (Bahreyn'in köylerinden biri) kılındı."⁵³ hadisleri ile istidlâl ederek şehir dışında kılınan Cuma namazının da câiz olduğu görüşündedir. İmam Ebû Hanîfe ise:

"Şehirlerin haricinde Cuma namazı yoktur." rivayetinden yola çıkarak Cuma namazının sadece şehirlerde toplu halde kılınabileceğini söyler.⁵⁴

Ahmed b. Süleyman bu konuda şu şekilde açıklama yapar:

"Biz kendi haberlerimizi tercih ediyor ve şehir dışında da Cuma namazı kılınabilir diyoruz. Bize göre Ebû Hanîfe'nin kullanmış olduğu haber, 'Camiye komşu olanın namazı ancak camide olur.' rivayetinde olduğu gibi Cuma namazının daha faziletli oluşu ve kemali ile ilgilidir. Rivayet içindeki "mısr" kelimesi muhtemelen şehir değil yerleşim yeri anlamını ifade etmektedir."⁵⁵

1.3.2. Durum ve Nitelik Farklılığına Hamletmek

Durum farklılıklarının davranışlarda da farklılığa sebep olacağı bilinmektedir. Bu gerçek Hz. Peygamber'in davranışları için de söz konusudur. Yani Hz. Peygamber, farklı durumlarda farklı davranışlar sergilemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, nitelikleri değişen durumlarda bu farklılıkları göz önünde bulundurarak hüküm vermesi de gayet tabiidir. Hadislerdeki durum ve nitelik farklılıkları sonucunda ortaya çıkan farklı hüküm ve davranışlar, hadisler arasında çelişki olduğu kanaatine sebep olabilmektedir. Bu sebeple hadislerin yorumlanması esnasında isâbetli sonuçlara ulaşabilmek için bu değişiklikleri gözden kaçırmamak gerekmektedir. Ahmed b. Süleyman'ın hadisleri yorumlarken sıklıkla kullanmış olduğu metotlardan birisi de durum ve nitelik farklılığına hamletmektir.

Ahmed b. Süleyman'a göre meni necistir ve bir kıyafete meni bulaştığı takdirde o meniyi kazımak taharet için yeterli değildir. Bu kıyafetin yıkanması gerekmektedir. Bu görüşüne delil olarak Ammâr b. Yâsir'den gelen şu rivayeti kullanmaktadır:

"Merkebimi sularken sümkükdüm. Bu esnada sümüğüm elbiseye bulaştı ve elbisemi yıkamaya başladım. Bunu gören Hz. Peygamber:

'Sümüğün ve gözyaşın aynı özelliktedir. (Yıkamayı gerektirmez.) Elbiseni ancak idrarın, büyük abdestin, meninin (ki o yoğun kıvamlı bir sudur), kanın ve kusmuğun bulaşmasından dolayı yıkarsın.' buyurdu."⁵⁶

Meninin necis olmadığını ve onu kazımının temizlik için yeterli olacağını düşünen İmam Şâfi'nin delil olarak kullandığı rivayetlerden birisi şu şekildedir:

"Hz. Âişe kendisine misafir olarak gelen birisine gece giymek üzere kadife bir kıyafet verdi. Bu adam ihtilam oldu ve bu kıyafeti yıkayarak Hz. Âişe'ye iade etti. Bunun üzerine Hz. Âişe:

'Vermiş olduğum elbiseye zarar vermişsin. Ben Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniyi sadece ovalıyordum. Bundan başka bir şey de yapmıyordum.' dedi."⁵⁷

Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti yorumlarken:

"Burada zikredilen elbise kadifedir. Kadife gecelik içindir; namaz kılmak için değildir. Hz. Âişe: 'Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniyi sadece ovalıyordum.' derken bu kadife geceliği kastetmektedir. Nitekim başka bir rivayette Hz. Âişe:

'Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniyi yıkıyordum ve namaza çıkıyordu. Bu esnada kıyafetindeki o ıslaklık duruyordu.'⁵⁸ demektedir." diyerek kıyafetler arasındaki nitelik farkına dikkat çekmekte ve bu farklılığı ölçü olarak rivayeti yorumlamaktadır.⁵⁹

⁵³ Buhârî, "Cuma", 10.

⁵⁴ Ebû Yusuf Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfî, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 60.

⁵⁵ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/176.

⁵⁶ Ahmed b. el-Hasen el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd* (San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 2006), 1/141-142.

⁵⁷ eş-Şâfi, *el-Müsned*, 22-345.

⁵⁸ Buhârî, "Vudû", 66.

⁵⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/108.

Ahmed b. Süleyman'a göre kadına dokunmak abdesti bozmaz. Bu konuda delil olarak kullandığı rivayetlerden bazıları şunlardır:

"Hz. Âişe dedi ki: 'Hz. Peygamber bazı eşlerini öperdi ve abdest almazdı.'"⁶⁰

"Hz. Âişe dedi ki: 'Hz. Peygamber beni öptü ve ardından abdestini tazelemeden namaz kıldı.'"⁶¹

Kadına dokunmanın abdesti bozacağını düşünen İmam Şâfiî'nin delil olarak kullandığı hadislerden birisi ise şöyledir:

"Adamın biri Hz. Peygamber'e gelerek:

'Eşimle cima hariç bir adamın eşi ile yapabileceği şeyleri yaptım.' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Abdest al ve namazını kıl.' buyurdu."⁶²

Ahmed b. Süleyman'a göre bu rivayetteki durum farklıdır. Birincisi gelen adamın o anda abdestli olup olmadığı bilinmemektedir. İkincisi ise adam hanımı ile oynadığından dolayı mezinin gelip gelmemesinden emin olması mümkün değildir. Dolayısı ile buradaki abdest alma emri dokunmaktan değil şehvetle yaklaşmanın neticesinde gelen mezidendir."⁶³

1.3.3. Zaman ve Mekân Farklılıklarına Hamletmek

Zaman ve mekân bakımından farklı olan hadislerin farklı hükümler ifade etmesi mümkündür. Farklı zaman dilimlerinde veya farklı mekânlarda söylenen bir sözü, bir davranışı tek bir olay şeklinde değerlendirmek, hadisler arasında çelişki olduğu düşüncesine yol açabileceği gibi hadislerin yorumlanmasında da hatalı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Zaman ve mekân farklılıklarının belirlenmesi neticesinde birbiri ile çelişkili gibi görünen hadislere farklı yorumlar getirilerek hadislerin arasını cem' etmek, daha isâbetli sonuçlar doğuracaktır.

Ahmed b. Süleyman'ın, aralarında tenâkuz olduğu zannedilen rivayetleri yorumlamada zaman ve mekân farklılıklarını dikkate aldığı görülmektedir. Meselâ ona göre şu rivayetler, büyük ve küçük abdest bozarken kible cihetine dönmenin tahrimine işaret etmektedir:

"Atâ b. Yezîd el-Leysî, Ebû Eyyûb el-Ensârî'yi şöyle derken işitmiştir:

'Hz. Peygamber: 'Büyük ve küçük abdest bozarken doğu veya batı istikametine dönün, kibleye dönmeyin.' dedi. Fakat Şam'a geldiğimizde tuvaletlerin kible istikametinde inşâ edildiğini gördük. Biz bu şekildeki tuvaletlerde (tuvaletin istikametinden) başka istikamete yöneliyoruz ve Allah'tan bağışlanmayı diliyoruz.'"⁶⁴

"Selman'a: 'Peygamberiniz size her şeyi hatta tuvalet adabını bile öğretiyormuş öyle mi?' denilince:

'Doğrudur. Büyük ve küçük abdest bozarken bizi kibleye dönmekten nehyetti.' diye cevap verdi.'"⁶⁵

Abdullah b. Ömer'den gelen şu rivayet, yukarıda zikredilen rivayetlerle çelişkili gibi gözükmektedir:

"İnsanlar Resûlullah'ın bir hadisinden bahsediyorlar. Ben bir evin üzerindeyken Hz. Peygamber'i kerpiçlerle gizlenmiş ve kibleye yönelmiş vaziyette def-i hacet giderirken gördüm."⁶⁶

Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti yorumlarken mekân farklılığına işaret ederek şunları söylemektedir:

"Muhtemelen def-i hâcet esnasında kibleye yönelmeyi nehyeden hadislerin hepsi de yerleşim yerlerinin dışındaki mekânlarda gelmiştir. Çünkü açık alanların tümü ibadet mekânı olarak kullanılır. Nitekim Kâsım er-Ressî de "Açık alanlarda def-i hâcet esnasında kibleye dönme nehyi daha şiddetlidir." demektedir. Bu aynı zamanda İmam Şâfiî'nin de sözüdür."⁶⁷

Ahmed b. Süleyman'a göre ihrâma girmeden önce de olsa ihrâm elbisesine güzel koku sürmek caiz değildir. Bu hükme şu rivayet neticesinde varmıştır:

⁶⁰ Nesâî, "Tahâret", 126.

⁶¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1/135.

⁶² el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/30. Bu rivayet hadis kaynaklarında bu şekilde tespit edilememiştir.

⁶³ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/46.

⁶⁴ el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim ed-Dârânî (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1416/1996), 1/369.

⁶⁵ Müslim, "Tahâret", 17.

⁶⁶ Bu manadaki bir rivayet için bk. Buhârî, "Vudû", 14.

⁶⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/22-23.

“Bir adam Cîrâne mevkiinde üzerine bir cübbe giymiş, saçları ve sakalları sarı bir vaziyette Hz. Peygamber’e geldi ve:

‘Yâ Resulallah ben gördüğün bu vaziyette ihrama girdim.’ dedi. Hz. Peygamber:

‘Cübbeni çıkart. (Bir rivayete göre safran kokusunu gider.) O sarılığı yıka. Haccında ne yapıyor idiysen umrende de onu yap.’⁶⁸

Ebû Hanîfe ise bunun caiz olduğunu düşünür⁶⁹ ve delil olarak Hz. Âişe’den gelen şu rivayeti kullanır:

“İhram için Resûlullah’a güzel koku sürdüm.”⁷⁰

Ahmed b. Süleyman bu rivayeti zaman farklılığına hamlederek “Bize göre Hz. Âişe kokuyu Hz. Peygamber ihram elbisesini giymeden önce sürmüştür ve daha sonra Hz. Peygamber o kokuyu yıkamıştır.” der ve delil olarak İbrahim b. Muntasır’ın babasından naklettiği:

“Abdullah b. Ömer’e ihram elbisesine koku sürmek hakkında sordum. O: ‘İhramlıdan misk kokusu gelmesini hoş bulmuyorum.’ dedi. Ardından çocuklarından birini bu konu hakkında ne düşündüğünü öğrenmek için Hz. Âişe’ye gönderdi. Hz. Âişe şöyle dedi: ‘Hz. Peygamber’e güzel koku sürdüm. Ardından eşlerini dolaştı ve sabahına ihrama girdi.’⁷¹ hadisini verir ve şu açıklamayı yapar:

“Bu rivayet gösteriyor ki Hz. Peygamber koku süründükten sonra yıkanmıştır. Zira eşlerini dolaşıp da yıkanmadan ihrama girmesi mümkün değildir.”⁷²

1.3.4. Râvinin Yanılması veya İdrâcına Hamletmek

Hadisi rivayet eden râvinin, karşılaşmış olduğu hadiseyi kendi zaviyesinden bakarak yorumlaması, bu kişisel yorumun hadisin kendisinden addedilmesi veya rivayet ettiği hadisteki bazı lafızları eksik veya yanlış hatırlaması, rivayetler arasında çelişki olduğu düşüncesini doğuran sebepler arasında zikredilebilir. Râvi kaynaklı bu eksikliklerin veya fazlalıkların tespiti, hadisin değerlendirilmesinde çok farklı sonuçlar ortaya çıkartabilir. Bu sebeple bu ince ayrıntıyı göz önünde bulundurmamak hadis yorumunda büyük bir önemi haizdir. Ahmed b. Süleyman’ın hadisleri yorumlarken bu hususu dikkate aldığını gösteren bazı örnekleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Ahmed b. Süleyman, kadınlarda hayız gününün en az üç en çok on gün olacağı kanaatindedir. Hayız gününün en çok on beş gün olacağını düşünenler delil olarak “...Onların nakıs oluşlarının biri de ömürlerinin yarısını namaz kılmadan geçirmeleridir.” rivayetini gösterirler. Hadis içerisinde “nısfü umrihâ” ve “şatru umrihâ” şeklinde iki farklı şekilde rivayet edilmiştir. Başka bir rivayette ise “... Günler ve gecelerce namaz kılmazlar.” şeklinde bir ifade vardır.⁷³ Ahmed b. Süleyman bu hadisi yorumlarken:

“Rivayet ‘şatru umrihâ’ ve ‘nısfü umrihâ’ şeklinde geldiğine göre muhtemelen râvi bunu şatr kelimesi ile nısf kelimesinin aynı anlama geldiğini düşünerek ‘nısfü umrihâ’ şeklinde hatalı şekilde rivayet etmiştir. Bu iki kelime aynı anlamda değildir. Şatr kelimesi bir şeyin kısmı veya üçte biri anlamına geldiği gibi bir yönü anlamına da gelir.” diyerek rivayetin nısfü kelimesi ile aktarılmasını râvinin hatasına hamletmektedir.⁷⁴

“Râvinin, rivayet ettiği hadisin isnad veya metnine hadisin aslından olmayan bazı sözler sokmasıdır.” şeklinde tarif edilen idrâc,⁷⁵ hadislerin arasında ihtilâf olduğu düşüncesine sebep olan hususlardan bir diğeridir. Ahmed b. Süleyman, muhaliflerinin delil olarak kullandığı bazı hadisleri bu şekilde râvinin idrâcına hamlederek yorumlamaktadır. Mesela Ahmed b. Süleyman’a göre komşu, ortaktan sonra şüf’a

⁶⁸ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/126.

⁶⁹ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/126.

⁷⁰ Benzer ifadedeki bir hadis için bk. Buhârî, “Hac”, 18.

⁷¹ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/132.

⁷² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/389-390.

⁷³ Müslim, “İman”, 34.

⁷⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/61-62. Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti râvinin hatasına hamlederek sübjektif bir yorumla yetinse de Nevevî *el-Mecmû'* adlı eserinde: “Temküsü şatra dehriha...” şeklindeki rivayet batıldır. Böyle bir hadis bilinmiyor.” diyerek hadisin aslı olmadığını belirtmektedir. bk. en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/375.

⁷⁵ Celaleddin es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (b.y.: Dâru Tîbe, ts.), 1/314; Talat Koçyiğit, “İdrâc”, 198.

hakkına sahiptir. Bu konuda “Bir evin komşusu o ev konusunda en çok hak sahibi olandır.”⁷⁶ hadisi ile istidlâl etmektedir. Komşunun şüf'a hakkı olmadığını iddiâ edenler ise delil olarak:

“Şüf'a taksim olunmayan şeydedir. Sınırlar belli olduktan sonra şüf'a yoktur.”⁷⁷ hadisini kullanmaktadır. Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti yorumlarken: “Hadiste geçen ‘Sınır belirlendiğinde şüf'a yoktur.’ kısmını râvinin hadise idrâc ettiği söylenmektedir.” diyerek delil olarak kullanmış olduğu rivayet ile muhaliflerinin delil olarak kullandığı hadisi, râvinin idrâcına hamlederek te'lif etmektedir.⁷⁸ Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ında bu hadisin munkatı' ve müdrec olduğuna dair bilgi verilmektedir.⁷⁹

1.3.5. Muhatabın Özel Durumuna Hamletmek

Kabul edilmelidir ki Hz. Peygamber'in muhatapları farklı istidat ve kabiliyetlerinin yanında değişik ihtiyaçlara sahiplerdi. Bu durumun farkında olan Hz. Peygamber, kendisine arz edilen problemler karşısında bu farklılıkları dikkate alarak kişiye özel çözümler ortaya koyardı.⁸⁰ Bu husus göz önünde tutulmadığı takdirde hadisler arasında tenâkuz olduğu düşüncesi ortaya çıkabilmektedir. Muhatabın özel durumunun bilinmesi ve bu durumun dikkate alınması hadisin yorumunda farklı bakış açıları kazandıracaktır. Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerini yorumlarken kullanmış olduğu yöntemlerden biri muhatapın özel durumuna göre hadisi yorumlamaktır.

Örneğin Ahmed b. Süleyman, ezan lafızlarının iki kere tekrar edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda Bilal (r.a.)'ın ezanda da kamette de lafızları ikişer defa söylediğine dair rivayeti⁸¹ delil olarak göstermektedir. Ezanda tercî'⁸² yapılması gerektiği görüşünde olanlar ise Hz. Peygamber'in Ebû Mahzûre'ye:

“...Ezanda tercî' yap ve sesini yükselt.”⁸³ demesini delil olarak göstermektedirler. Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti değerlendirirken:

“Burada Hz. Peygamber, her ezanda ezan lafızlarını dört defa tekrar etmeyi kastetmemiştir. Bu durum ezan okumayı yeni öğrenen Ebû Mahzûre'ye ezan talimi ile alakalıdır.”⁸⁴ diyerek ezan lafızlarının dört defa tekrar edilmesi durumunu Ebû Mahzûre'ye özel bir uygulama olduğuna hamlederek açıklamaktadır.

Ahmed b. Süleyman, savaşa katılan Müslüman, hür, akıl bâliğ kişilere veya savaşa doğrudan katılmasa da olay esnasında orada bulunup savaşınlara yardımda bulunmuş kişilere ganimetten pay verilebileceği görüşündedir. Delil olarak Ebû Hureyre'nin şu haberini gösterir:

“Hz. Peygamber, Eban b. Saîd'i bir seriyyeye gönderdi. Eban, Hayber'in fethinden sonra Hayber'e geldi. Hz. Peygamber ona ganimetten pay vermedi.”⁸⁵

Ahmed b. Süleyman, bu hükme itiraz olarak “Hz. Peygamber, Allah yolundaki ve Hz. Peygamber ile ilgili bir ihtiyaçtan dolayı Medine'de kalıp Bedir savaşına katılmayan Hz. Osman'a ganimetten pay ayırdı.” diyenlere cevap olarak bu hadiseyi Hz. Osman'ın özel durumuna hamleder ve şu açıklamayı yapar:

“Bu Hz. Osman'a özel bir durumdur. Çünkü Hz. Peygamber'in kızı hasta olduğu için Hz. Osman onunla ilgilenmesi sebebi ile Bedir gazvesine katılamadı.”⁸⁶

⁷⁶ Tirmîzî, “Ahkâm”, 32.

⁷⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/115-116.

⁷⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/83.

⁷⁹ Tahâvî bu konuda şu bilgiyi vermektedir: “Şayet bu hadîsin sübûtu katî ve senedi muttasıl olsa bile zikrettiğimiz, Atâ'nın Câbir (r.a.)'tan rivayet ettiği hadîs ile aralarında ihtilaf söz konusu olmaz. Zira bu rivayette Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in taksim olmayan şeylerde şüf'anın olduğu hükmünü verdiğini nakletmektedir. Ardından ‘Taksim olduktan sonra şüf'a yoktur.’ diyerek kendi kanaatini zikretmektedir. Değilse bu Resûlullah'ın sözü değildir.” bk. et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/121.

⁸⁰ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 111.

⁸¹ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/134.

⁸² Ezan lafızlarının birincide yüksek sesle ikincide kısık sesle söylenerek dört defa tekrar edilmesi. Bu uygulama bazı Şâfiî fakihleri tarafından sünnet olarak kabul edilmektedir. bk. el-Ferrâ, *et-Tehzîb*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/36.

⁸³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 28.

⁸⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/72.

⁸⁵ et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (b.y.: Müessesetü er-Risâle, 1994), 7/346.

⁸⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/533; Hattâbî bu konuda şöyle demektedir: “Bu durum Hz. Osman'a has bir durumdur. Çünkü Hz. Peygamber'in kızı o sırada hasta idi Hz. Osman da ona bakıyordu. Allah'ın ve Resûlünün ihtiyacından maksat da budur. Savaşa

1.3.6. Hz. Peygamber'in Kendine Mahsus Özelliklerine Hamletmek

Allah tarafından seçilmiş bir peygamber olması hasebi ile Hz. Peygamber'in kendisine mahsus hallerinin olması normaldir. Bunun yanında mesuliyetlerinde de farklılıkların olması tabiidir. İbn Kuteybe "Benim gözüm uyur fakat kalbim uyumaz."⁸⁷ rivayetini yorumlarken:

"Hz. Peygamber'in mesul olduğu hükümler birçok konuda ümmetin mesul olduğu hükümlerden farklıdır."⁸⁸ diyerek bu duruma işaret etmiştir. Aynı düşüncede olan İbn Fûrek'in (öl. 406/1015):

"Hz. Peygamber aksini yaptı diyerek bir hadis reddedilemez. Çünkü bu durumun hasâisü'n-nebîden olması mümkündür."⁸⁹ sözü de bunu desteklemektedir.

Hz. Peygamber'e mahsus bu haller ve hükümlerin bilinmesi, hadislerin arasında görülen ihtilafın giderilmesinde ve hadislerin daha doğru analiz edilmesinde önemli faydalar sağlayacaktır. Ahmed b. Süleyman, hadisleri yorumlama konusunda zaman zaman bu hususa vurgu yapmaktadır. Örneğin ona göre imam oturarak namaz kılamaz. Bu hükmüne delil olarak:

"Benden sonra hiç kimse oturarak imamlık yapmasın."⁹⁰ rivayetini göstermektedir. Bu konuda farklı düşüncede olanlar ise Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında oturarak imamlık yapmasını delil olarak kullanmaktadır.⁹¹

Ahmed b. Süleyman bu rivayeti kendi istidlâl etmiş olduğu rivayete dayanarak Hz. Peygamber'e has bir durum olarak yorumlar.⁹²

Ahmed b. Süleyman'ın Hz. Peygamber'e has olarak yorumlanan rivayetler konusunda aksi fikir beyan ettiğine de rastlamaktayız. Örneğin İmam Yusuf, korku namazının Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğu fikrindedir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra salatü'l-havf, bir imamla değil iki imamla kılınmıştır. Bir imam iki rekât kıldırırken diğer grup namaz kılanları gözetmiş, daha sonra diğer grup iki rekât namaz kılarırken ilk grup bunlara nöbetçilik yapmıştır.⁹³ Ahmed b. Süleyman salatü'l-havfın Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğu düşüncesini reddettiğini şu şekilde belirtir:

"Salatü'l-havfın Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Ebû Yusuf'un zikrettiği haber, 'Rasûlüm! Savaşta mü'minlere namaz kıldırmanın zaman, onlardan bir taife silahlı bir vaziyette seninle beraber namaza dursunlar. Bu sırada diğer taife düşmana karşı nöbet tutsun. Namaz kılan taife secde yapıp rekâtı bitirince, nöbet tutmak için arka tarafa geçsin. Sonra namaz kılmamış olan diğer taife gelsin ve seninle birlikte namazlarını kılsınlar.'⁹⁴ ayetinin zahirine ters düşmektedir."⁹⁵

Sonuç

Aralarında tenâkuz olduğu düşüncesi oluşan hadisleri ele alan ve bu tenâkuzu giderme yollarını ortaya koymayı hedef edinen muhtelifü'l-hadis ilmi ulümü'l-hadis içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu problemleri arama yoluna sevk etmiştir. Her bir ilim adamının kendi geleneği ve bilgi birikimi çerçevesinde

katılmayanlara da ganimetten pay verilir diyenlerin bu rivayete istidlâli doğru değildir." bk. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmî, 1932), 2/306.

⁸⁷ Buhârî, "Menâkıb", 24.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 355.

⁸⁹ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1415/1994), 6/253.

⁹⁰ el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/173. Bu hadise kaynaklarda rastlayamamakla birlikte Kurtûbî'nin İstizkâr adlı şerhinde İmam Malik'in Hz. Peygamber'in hastalığında oturarak imamlık yapmasına istinaden "Bize göre amel imam oturarak namaz kıldırabilir." hükmü zikredildikten sonra Ebû Musab'ın Mâlik'ten rivayet ettiği "İmam oturarak namaz kıldırmasın. Bu durumda namaz fâsîd olur." sözü nakledilmektedir. bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtûbî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/173.

⁹¹ Ebû Hanîfe imamın oturarak namaz kıldırabileceği düşüncesindedir. bk. et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/327.

⁹² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/143-144. Tahâvî, *Müşkili'l-âsâr* adlı eserinde, imamın oturarak namaz kıldırabileceğini açıkladıktan sonra şunları söyler: "İmam Mâlik ve Muhammed b. Hasan oturanın ayakta olana imamlık yapamayacağı görüşündedir. Bu durumu Hz. Peygamber'e has bir durum olarak görmekteyiz. Hiç kimsenin kendi kanaatine göre bir durumu Peygamber'e has yapması düşünülemez. Ancak Hz. Peygamber'in diğer insanlara üstünlüğünü gerektirecek hususlarda bu uygulamaya gidilebilir." bk. et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/327.

⁹³ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/185

⁹⁴ en-Nisâ 4/102.

üretmeye çalıştığı çözüm yöntemi bu bağlamda önem arz etmektedir. Şîa içerisinde hadisleri yorumlama konusunda akılcı yaklaşımı ile temayüz eden Zeydiyye geleneğinde de muhtelifü'l-hadise dair yöntem arayışlarının olduğu görülmektedir. Örneğin Zeydî muhaddis ve fakih Ahmed b. Süleyman, çelişik rivayetlerin tenkit ve analizinde öne çıkmaktadır. O, *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde Zeydî düşüncenin delil olarak kullandığı ahkâm hadislerinin yanında “muhaliflerimiz” dediği farklı görüşteki ulemanın istidlâl etmiş olduğu rivayetleri ve bu rivayetlerin farklı yorumlarını ele almaktadır. *Usulü'l-ahkâm* bu muhtevası ile “muhtelifü'l-hadis” literatürü içinde değerlendirilebilir bir eser kimliği taşımaktadır.

Ahmed b. Süleyman'ın aralarında ihtilaf olduğu düşüncesi oluşan rivayetlerde ihtilafı giderme konusunda ulema tarafından genel kabul görmüş uygulamaları öncelendiği görülmektedir. Bu da sırası ile cem' ve te'lif, tercih, nesh ve tevakkuf şeklindedir. Cem' ve te'lif uygulaması *Usulü'l-ahkâm* içerisinde diğer uygulamalara göre daha fazla kullanılmıştır. Bu nedenle Ahmed b. Süleyman'ın kendi istidlâl etmiş olduğu rivayetlerin dışındaki hadisleri reddetmek yerine akılcı bir yaklaşımla yorumlayarak bu rivayetlere farklı anlamlar yüklediğini söylememiz mümkündür.

Zeydiyye tarihi içerisinde klasik dönem uleması olarak tabir edebileceğimiz Kâsım er-Ressî (öl. 246/860), Yahyâ b. Hüseyin (öl. 298/911) ve Muhammed b. Yahyâ (öl. 310/923) gibi Zeydî düşüncenin önde gelen simaları bu tür hadislerle karşılaştıklarında kendi istidlal ettikleri hadislerle çelişki arz eden diğer rivayetleri cem' ve telif yoluna gitmemektedirler. Bu hadisler karşısında, söz konusu rivayetlerin sahih olmadığını söyleyip reddetmek onların öncelikli prensibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmed b. Süleyman'da gözlemlediğimiz bu tutum bizi, Zeydî düşünce içerisinde zamanla öncelik sıralamasının değiştiği sonucuna götürebilir. Ayrıca Ahmed b. Süleyman döneminde Zeydiyye içerisinde Ehl-i sünnet düşüncesine yönelişin başladığını söylemek de mümkündür.

Ahmed b. Süleyman, cem' ve te'lif uygulamasında fıkıh usulü metotlarından olan tahsîs, takyîd ve haml'i etkili bir şekilde kullanmaktadır. “Bizde umum husûs üzerine bina edilir.” diyerek bu gibi durumlarda Zeydî düşüncenin genel kabullerine de ışık tutmaktadır. Hamletme metodu, Ahmed b. Süleyman'ın bu metotlar içerisinde en ağırlıklı şekilde kullandığı metot olarak görülmektedir. Bunu yaparken “muhaliflerimiz” diye tabir ettiği ulemanın delil olarak kullandığı hadisleri değerlendirmekte ve bu hadislere farklı yorumlar yapmaktadır. Yorumlama esnasında kimi zaman delil olarak kullanılan rivayetlerin aslında farklı hükümler içerdiğini, kimi zaman durumun ve niteliklerin farklı olduğunu belirtmektedir. Kimi yerde zaman ve mekân farklılıklarının yanlış anlamalara sebep olduğunu izah etmektedir. Kimi yerde de râvinin yanıldığını, muhatapların farklılığından dolayı farklı uygulamalara gidildiğini veya rivayetin hasâisü'n-nebîden olduğunu ifade ederek bu rivayetleri, muhaliflerinden farklı şekillerde yorumlamaktadır.

Beyanname

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

Kaynakça:

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'anî el-Himyerî. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1982.
- Ahmed b. İsa. *Emâli*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1410/1990.
- Ahmed b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Usûlu'l-ahkâm el-câmi' li-mesâilî'l-helâli ve'l-haram*. San'a: Mektebetü Bedr, 1425/2004.
- Atar, Fahrettin. “Tedbîr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1432/2011.
- Bardakoğlu, Ali. “el-Âm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1409/1989.
- Berzencî, Abdullah Aziz. *et-Tearuzu ve't-tercihu beyne'l-edilleti's-şer'iyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1402/1982.

- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü Dârakutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1425/2004.
- Demirci, Kadir. "Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28.
- Demirci, Kadir. "Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (ö. 310/923) Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 105-126.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hârûnî, Ahmed b. el-Hasen. *Şerhu't-Tecrîd*. 6 Cilt. San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 1427/2006.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmî, 1351/1932.
- Humeydî, Ebûbekir Abdullah b. Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1417/1996.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313/1895.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 1414/1999.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât elfazi'l-Kur'an*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1418/1997.
- Kârî, Ali b. Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehl-i eser*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Kâsânî, Alâüddin. *Bedâiu's-sanâi'*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1413/1992.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac. *Sahihi Müslim*. b.y.: Dâru İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1410/1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nisâbü'rî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1439/2018.
- Süyûtî, Celaleddin. *Tedribü'r-râvi*. b.y.: Dâru Tîbe, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1359/1940.
- Şâşî, İbn İshak. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Şemsüddin, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebu Cafer. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. b.y.: Müessesetü er-Risâle, 1415/1994.
- Tûsî, Ebû Cafer. *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*. Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1386/1966.
- Yahyâ b. Hüseyin. *el-Ahkâm fi'l-halali ve'l-haram*. Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1437/2016.
- Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1443/2022.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1415/1994.
- Zeyd b. Ali. *Müsnedü el-İmam Zeyd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Sosyal Medyada Değişen Mahremiyet Algısı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma

Changing Perception of Privacy in Social Media: A Phenomenological Research on Religious Culture and Ethics Teachers

RECEP UÇAR

Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr. İnönü University, Faculty of
Divinity, Department of Religious Education.
Malatya, Türkiye

recep.ucar@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

DİLEK GÜRBÜZ YİĞİT

(Sorumlu Yazar)

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı
PhD Student, İnönü University, Institute of Social
Sciences, Department of Religious Education
Malatya, Türkiye

dilekgrbz4@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5093-945X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 22 Nisan/April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 4 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Uçar, Recep – Yiğit, Dilek Gürbüz. "Sosyal Medyada Değişen Mahremiyet Algısı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 22-42. <https://doi.org/10.54893/vanid.1471816>.

Uçar, Recep – Yiğit, Dilek Gürbüz. "Changing Perception of Privacy in Social Media: A Phenomenological Research on Religious Culture and Ethics Teachers". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 22-42. <https://doi.org/10.54893/vanid.1471816>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Sosyal Medyada Değişen Mahremiyet Algısı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma

Öz

Davranışlarına yön vermede temel referans noktası olarak kabul edilen değerlerin, gerçek hayattaki belirleyici rolünün sosyal medya paylaşımları üzerinde de etkili olması beklenmektedir. Ancak sosyal medyanın kullanıcılarına sunduğu olanakların artması ve çeşitlenmesiyle toplumda önemli değerlerden olan mahremiyete yönelik algının değişime uğraması ve mahremiyetin kişisel rızaya dayalı olarak ifşası söz konusudur. Literatürde artan sosyal medya kullanımının mahremiyet algısı üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik çalışmalar bulunmasına rağmen konunun değerler eğitimi çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin bakış açısıyla incelendiği bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada değerlerin yaşamdaki belirleyici rolünün sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasıyla değişip değişmediği ve ne yönde değiştiği mahremiyet değeri örnekliliğinde DKAB öğretmenlerinin görüşlerine dayalı olarak incelenmektedir. Araştırmanın amacı DKAB öğretmenlerinin mahremiyete ve mahremiyetin dönüşümüne ilişkin görüşlerini sosyal medya paylaşımları bağlamında incelemektir. Bu doğrultuda; DKAB öğretmenlerinin mahremiyet algılarının; mahremiyetin tanımı, mahrem olarak değerlendirilen durumlar, mahremiyeti ihlal eden sosyal medya paylaşımları ve bu paylaşımlarda olması gereken ölçüt açılarından belirlenmesi, sosyal medya ve mahremiyet konusunda öğrencilere nasıl bir eğitim verilebileceğine ilişkin görüşlerinin derinlemesine incelenmesi amaçlanmaktadır. Araştırma nitel araştırma yönteminde fenomenoloji desenine göre tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu çeşitli illerde görev yapan 19 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Veriler yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla toplanmış, içerik analizi yöntemi ile tema, kategori ve kodlara ayrılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda mahremiyetin sosyal medya paylaşımları yoluyla ihlal edildiği, mahremiyet algısının ise sosyal medyayla ilişkili birçok faktöre bağlı olarak değişime uğradığı sonucuna ulaşılmıştır. Günümüzde oluşan paylaşım kültürünün mahremiyet algısını olumsuz etkilediği ortaya konulmuştur. Araştırma sonuçlarının ilgili araştırmacı, öğretmen, ebeveyn ve yetkililer açısından önemli çıkarımlara sahip olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Mahremiyet Algısı, Sosyal Medya ve Mahremiyet.

Changing Perception of Privacy in Social Media: A Phenomenological Research on Religious Culture and Ethics Teachers

Abstract

It is expected that the determining role of values, which are accepted as the main reference point in guiding their behaviors, in real life will also be effective on social media posts. However, with the increase and diversification of the opportunities offered by social media to its users, the perception of privacy, which is one of the important values in society, is subject to change and privacy is disclosed based on personal consent. Although there are studies in the literature on the negative effects of increasing social media use on the perception of privacy, there is no study that examines the issue from the perspective of Religious Culture and Ethics Knowledge (RCEK) teachers within the framework of values education. In this study, whether and in what direction the determining role of values in life has changed with the widespread use of social media is examined based on the views of RCEK teachers in the example of privacy value. The aim of the study is to examine the views of RCEK teachers on privacy and the transformation of privacy in the context of social media posts. In this direction; it is aimed to determine the privacy perceptions of RCEK teachers in terms of the definition of privacy, situations that are considered private, social media posts that violate privacy and the criteria that should be in these posts, and to examine their views on what kind of education can be given to students about social media and privacy. The research was designed according to the phenomenology design in qualitative research method. The study group of the research consists of 19 RCEK teachers working in various provinces. The data were collected through semi-structured interviews and analyzed by dividing them into themes, categories and codes by content analysis method. As a result of the research, it was concluded that privacy is violated through social media posts, and the perception of privacy has changed depending on many factors related to social media. It was revealed that today's sharing culture negatively affects the perception of privacy. It is thought that the results of the research have important implications for researchers, teachers, parents and authorities.

Keywords: Religious Education, Values Education, Perception of Privacy, Social Media and Privacy.

Giriş

Toplumdaki norm ve değerler davranışları belirleme ve tercihlere yön vermede önemli bir konumdur. İnsanların niyet ve davranışlarını değerlendirirken başvurduğu bir ölçüt olarak değerler,¹ toplumsal hayatı mümkün ve anlamlı kılan unsurlardır.² Değişime açık yapılar olarak değerler toplumdan topluma veya aynı toplum içinde zamanla değişmektedir.³ Bu değişimde modernleşme, küreselleşme, kentleşme, dijitalleşme, bireyselleşme ve medya gibi çeşitli faktörlerin etkisinden söz edilebilir.⁴ Sosyal kontrol mekanizmaları yoluyla toplumda yer edinmiş olan değerler içselleştirilerek kuşaktan kuşağa aktarılabilir. Sosyal medya kullanımının yaygınlaşması, kendisinden önce toplumda sosyal kontrol aracı olarak işlev gören norm ve değerlerin yeniden üretilmesine neden olmuştur.⁵

Değerlerin anlam ve içeriğinin algılanışında ve davranışlara yansıtılmasında farklı anlayışlar söz konusudur. Her toplumun farklı tecrübe ve niteliğe sahip olması, gelenek ve inançlarının farklı özellikler taşıması, kişilerin aldıkları eğitim, hayat tecrübesi ve dünya görüşünün farklı olması değerlerin algılanış biçiminin de farklı olmasına neden olmaktadır. Kısaca değerlerin hem rölatif yönü hem de insanların duygu ve eğilimlerinden bağımsız nesnel bir yönü bulunmaktadır.⁶

Birey ve toplum hayatında önemli bir yere sahip olan unsurlardan biri de çok sayıda değer bir araya gelmesiyle oluşan kapsamlı bir değer olarak mahremiyettir.⁷ Mahremiyetin mekânsal, kişisel, bilgisel,⁸ bedensel; kadın-erkek ilişkileri ve cinsellik, aile hayatı ve ev mahremiyeti, inanç ve dini görüş mahremiyeti, iş ortamı ve iş pratiklerindeki mahremiyet gibi çeşitli boyutlarından bahsedilmektedir.⁹ Mahremiyet kavramının tanımı ve kapsamı üzerinde bir uzlaşma olmadığı görülmektedir.¹⁰ Literatürde mahremiyet, bireyin sınırları ve özel alanı¹¹ insan yaşamının sınırları ve sınırları¹² kişi ile öteki arasındaki çizgi, kişiye özgü korunaklı alan¹³ başkalarının bilmesinin ve görmesinin istenmediği, gizli kalmasının tercih edildiği konu ve bilgiler¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca mahremiyet fiziksel olarak ulaşılabilirlik düzeyini, başkalarının ilgi ve dikkatinin nesnesi olma düzeyini, bireylerin diğerleri ile iletişimde kendilerine dair bilgileri başkalarıyla ne ölçüde paylaşacağı üzerindeki yetkiyi ifade etmektedir.¹⁵ Mahrem alan ise kişinin istediği kişilerle baş başa kalabildiği, içinde dilediği şekilde davranabildiği, sınırları belli bir alanı ifade etmektedir.¹⁶

Mahremiyete ilişkin tanımlardaki ortak unsur sınırdır. Bu sınır kişiye özel olanla umuma açık olan arasındaki ayrıma, kişinin kendi mahremiyet alanının sınırı konusunda bir bilinç ve farkındalık durumuna

¹ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 4. Basım, 2010), 28.

² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988) 273; Joseph Fichter, *Sosyoloji nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006).

³ M. Ersin Kuşdil - Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi*, 15/45 (2000), 59-76.

⁴ Ali Arslan, "Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1 (2006), 1-12.

⁵ Yakup Ayaydın - Hatice Yıldız Ayaydın, "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi" *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/35 (2018), 57-89; Nur Özdemir, "Bir sosyal kontrol aracı olarak din ve yeni medya", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32/3 (2023), 43.

⁶ Enver, Uysal. "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslâmî Erdemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003), 51-69; Enver, Uysal. "Çağımızda Değer Kaymalarının Doğurduğu Sonuçlar ve Etik Kimliğin Korunması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 67-79.

⁷ Mustafa Mücahit, *Ailede Mahremiyet Eğitimi*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2023), 34.

⁸ Ekber Ş. Ahmedî, "Mahremiyet, Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*(MEDİAD), 6/1 (2023) 25-46; Hamza Çakır, "Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet" *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2018), 11-19.

⁹ Feryat Alkan, *Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı ve Kişisel Mahremiyetin Sosyal Ağlarda Paylaşımı Üzerine Bir Araştırma*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹⁰ Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 64/1 (2009), 275-298; İhsan Çapçoğlu - Mehmet Akın, "Sosyal Medya ve Yeni Risk Alanları: Mahremiyet Bağlamında Özel Yaşamın Dönüşümü" *VI. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı* (ed. İhsan Çapçoğlu, 7-14. Asos yayınevi Elazığ, 2019), 9.

¹¹ H. Şule Albayrak, "Mahremiyet ve Düşündürdükleri" *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, der. H. Şule Albayrak (Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 9.

¹² Nazife Şişman, *Mahremiyet Hayatın Sınırları ve Sınırları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019)

¹³ Ahmedî, "Mahremiyet, Dindarlık" 26.

¹⁴ Aslı Köseoğlu, "Tiktok'ta Mahremiyet Algısının Dönüşümü" *İNİF E- Dergi* 8/1 (2023), 174.

¹⁵ Yüksel, "Mahremiyet Hakkına" 278;

¹⁶ Hülya Öztekin - Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniye Dönüşmesi", *E-Journal of New World Science Academy*, 5/4 (2010), 526-540.

ve kişinin kontrolüne işaret etmektedir. İnsanların mahremiyet algısına göre değişebilen bu sınırı belirleyen unsurun ne olduğu önemli bir tartışma konusudur. Dini ve ahlaki açıdan tüm insanlar için geçerli ortak bir mahremiyet anlayışının varlığı kabul edilmektedir. Ancak kişinin kendi sınırları üzerindeki seçici kontrolü olarak düşünüldüğünde bu sınırın bireyin kendisi tarafından belirlenebildiği görülmektedir.¹⁷ Öyleyse din, kültür, gelenek ve evrensel ahlakın belirlediği nesnel sınırlar bulunmakta, kişi kendi mahremiyet alanının sınırını dini veya din dışı referanslarla belirleyebilmektedir.

Mahremiyet algısı topluma, kültüre, kişiye, duruma göre değişmektedir.¹⁸ Bu değişimin nedenleri arasında küreselleşme, tüketim kültürü, modernleşme, sekülerleşme, kentleşme, değişen mimari anlayışı¹⁹ gelişen iletişim teknolojileri, sosyal medya araçlarının yaygınlaşması ve bilinçsiz kullanımı sayılabilir.²⁰ Sosyal medyanın kullanıcılara sunduğu olanaklarla, uzakların yakınlaşması, evlerin dışarıya açılması, özel alana ait içeriklerin kamusal alana taşınması mümkün olabilmektedir.²¹ Buradaki temel nokta herkesin kullanımına açık olan sosyal medyada bireysel içeriklerin, kullanıcıların kendi rızası ile paylaşılmasıdır.

Sosyal medyanın sunduğu olanaklar ve sağladığı özgürlük ortamı bireysel tercihler ve kültürler üzerinde etkili olmaktadır. Böylece din ve değerler dijital piyasa mantığına dahil edilmekte ve bir şov aracı haline gelebilmektedir. Bu durum sosyal medya kullanıcılarının değer dünyalarını olumsuz etkilemiştir.²² Yüz yüze iletişimin olmadığı dijital platformlarda oluşturulan sanal kimliklerin bireyi sanal bir özne haline getirmesi mahremiyet olgusunun dönüşümüne zemin hazırlamış,²³ sosyal medya kullanımının ve internette geçirilen sürenin artması, paylaşılan içeriklerin çeşitlenmesi ve paylaşımların mahrem alanların ihlal edilecek seviyeye ulaşması mahremiyet alanının sınırlarını belirsizleştirmiştir.²⁴ Bu durumun bir eğitim konusu olarak din ve değerler eğitimi bağlamında tartışmaya açılması gerekmektedir.

Sosyal medya paylaşımlarının mahremiyete etkisi bağlamında yapılan çalışmaların genellikle enformasyon güvenliği, kişisel verilerin gizliliği, tüketim alışkanlıkları, hukuki boyutu, çocuk hakları ihlali, çocuk istismarı, benlik sunumu, gösteri toplumunun oluşumu, medya etiği gibi çeşitli boyutlardan incelenmiştir. Tartışmalar ağırlıklı olarak kişisel verilerin korunması, gözetim, mahremiyetin ihlali, özel hayatın gizliliği veya gerekli hukuksal düzenlemeler ile ilişkili olarak yürütülmüştür. Bu çalışmada konu, ihlalin farklı bir biçimi olarak kişinin mahremiyetini kendi rızasıyla ifşası açısından ele alınmaktadır.

Literatürde sosyal medya ve mahremiyet algısını farklı açılardan ele alan nitel²⁵ ve nicel²⁶ alan araştırmaları ile teorik çalışmalar²⁷ bulunmaktadır. Bunlar lise ve üniversite gençliği üzerinde yoğunlaşan²⁸

¹⁷ Sevde Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, der. H. Şule Albayrak (Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 19-36.

¹⁸ Çakır, "Sosyal Medya", 15; Öztekin - Öztekin, "Modernleşme", 528.

¹⁹ İsmail Demirezen, "Tüketim Toplamlarında Mahremiyetin Çöküşü" *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* der. H. Şule Albayrak. (Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 107-126; Öztekin - Öztekin, "Modernleşme", 526-540.

²⁰ Sefa Bulut - Abdullah Akdaş, "Medyanın Mahremiyete Etkisi", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* der. H. Şule Albayrak. (Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 333-351.

²¹ Korhan Manavcıoğlu, "Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Yönetimi: İletişim Sektöründe Sosyal Medya Yönetiminin Algılanmasına Yönelik Bir Analiz", A. Büyükaşlan A. Kırık (Ed.), *Sosyal Medya Araştırmaları* (Konya: Çizgi Kitabevi. 2013), 306.

²² Hasan Meydan (ed.) *Medyada Din ve Değerler*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2021), 21-25.

²³ Dilge Kodak, "Düşünsel modernitede mahremiyeti yeniden tanımlamak: Kuşaklararası bir araştırma", *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 54 (2018), 93-96.

²⁴ Levent Eldeniz - Nurten Sepetçi, "Sosyal Medyada Mahremiyet Algısının Çöküşü Instagram Üzerine Bir Araştırma", *Medyayı Okumak* Nesrin Tan vd.(ed.) (İstanbul: Cinius Yayınları, 2017), 219-249; Bermal Aydın, "Sosyal Medya Mecralarında Mahremiyet Anlayışının Dönüşümü", *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 3/5 (2014), 131-146.

²⁵ A. Haluk Yüksel - İsmail Kaplan, "Üniversite Öğrencisi Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı", *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi* 29/1 (2021), 59-80.

²⁶ Turan Şimşek, "Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası: Instagram Örneği", *Sosyolojik Düşün*, 4/1 (2019), 11-22; Hatice Budak "Sosyal Medya İletişimde Mahremiyetin Serüveni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2018) 147-168.

²⁷ Müberra Hacıbekiroğlu, *Sosyal Medya Kullanımına Bağlı Değişen Mahremiyet Algısı ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁸ Çakır, "Sosyal Medya", 11-19.

veya kadınların,²⁹ ebeveynlerin³⁰ ve akademisyenlerin³¹ görüşlerine dayanan çalışmalardır. Bu çalışmaların çoğu Instagram uygulamasına odaklanmakta,³² bir kısmı Facebook,³³ Tiktok³⁴ ve Whatsapp³⁵ uygulaması örneğinde incelemekte, bazıları ise ayırım yapmamaktadır.³⁶ Sosyal medya ve mahremiyeti kuşaklararası karşılaştırma şeklinde inceleyen çalışmalar³⁷ ve sosyal medya hesaplarındaki paylaşımların içeriğinin analiz edildiği çalışmalar³⁸ bulunmaktadır. Ebeveynlerin mahremiyet eğitime ilişkin görüşleri konusunda hazırlanan bir doktora tezi,³⁹ “*Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*”⁴⁰ ve “*T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yayınlanan Tüm Yönleriyle Mahremiyet*”⁴¹ adlı kitap çalışması da bu konuda oluşan literatür arasındadır. Literatürde mahremiyeti DKAB öğretmenlerinin gözüyle sosyal medya paylaşımları bağlamında din eğitimi açısından ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışmada değerlerin yaşamdaki belirleyici rolünün sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasıyla değişip değişmediği ve ne yönde değiştiği mahremiyet değeri örneğinde DKAB öğretmenlerinin görüşlerine dayalı olarak ele alınmıştır.

1. Araştırmanın Amacı

Değerlerin gerçek hayatta davranışlar üzerindeki belirleyici rolünün sanal ortamdaki kullanıcı davranışlardan biri olan sosyal medya paylaşımları üzerinde de etkili olması beklenmektedir. Değerler toplumsal bir kontrol aracıdır ve insan davranışlarına yön vermede temel referans noktası olarak kabul edilmektedir. Bu düşünceden hareketle; “Sosyal medyanın sanal ortamında değerler referans olarak alınmakta mıdır?” sorusu araştırmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Söz konusu değerler olduğunda değer kazandırma sürecinde en önemli paylardan biri öğretmenlere düşmektedir. Değerlerin eğitiminde önemli bir konumda olan din eğitiminin pratik alandaki doğrudan uygulayıcıları ve değer kazandırma sürecindeki aktif rolleri nedeniyle, bu alanda sorumluluk üstlendiği düşünülen DKAB öğretmenlerinin konuya yaklaşımı önemli görülmüştür. Dolayısıyla bu problem DKAB öğretmenlerinin bakış açısıyla mahremiyet değeri örneğinde anlaşılmalı çalışılmıştır. Araştırmada DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin derinlemesine incelenmesi esastır.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin mahremiyet algılarının belirlenmesi, mahremiyete ve mahremiyetin dönüşümüne ilişkin görüşlerinin sosyal medya paylaşımları bağlamında incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçtan hareketle araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmaktadır:

1. DKAB öğretmenlerine göre mahremiyet nedir?
2. DKAB öğretmenlerine göre mahrem olan konular nelerdir?

²⁹ Zeynep B. Özçelik, *Müslüman Kadın ve Sosyal Medya: Başörtülü Dindar Kadınların 'Mahremiyet' Algılarındaki Değişimin Sosyal Medya Örneği Üzerinden İncelenmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

³⁰ Eda Albayrak Sezerer, “Sosyal Medya’da Çocuk Mahremiyeti: Ebeveynlerin Instagram’daki Çocuk Mahremiyetine Bakış Açıları”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19/39 (2020), 1211-1226.

³¹ Arzu Esen, *Sosyal Ağlarda Mahremiyetin İfşası: Namık Kemal Üniversitesi Akademisyenleri Üzerine Yapılan Bir Araştırma*. (Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

³² Mahmut Akgül-Hande Hekimoğlu Toprak, “Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği”. *Online Academic Journal of Information Technology*, 10/38 (2019), 75-114.

³³ Ali Acılar - Sevinç Mersin, “Üniversite Öğrencilerinin Facebook Kullanımı ile Mahremiyet Kaygısı Arasındaki İlişki” *Electronic Journal of Sciences* 14/54 (2015), 103-114; İrem. E. Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımları Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2016), 73-386.

³⁴ Köseoğlu. “Tiktok’ta”, 172-188.

³⁵ Adil Aktaş, “Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme” *Eskiye*, 48 (2023), 185-200.

³⁶ Hüsamettin Akar - Fatma Akar, “Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı: Üniversite Öğrencileri Araştırması”. *İNİF E- Dergi*, 6/1 (2021), 285-297.

³⁷ S. Baysal Berkup. *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X Ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Elif Kütükoğlu, “Sosyal Medyada Çocuk Mahremiyeti: Annelerin Mahremiyet Algısı Üzerine Bir Araştırma” *Yeni Medyada Çocuk ve İletişim*, ed.. A. M. Kırık (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 273-297.

³⁸ Aydın “Sosyal Medya”, 131-146.

³⁹ Saadet İder, *Mahremiyet Eğitime İlişkin Sorunlar Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021)

⁴⁰ Yavuz Ünal vd. (ed.), *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyum Kitabı* (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016).

⁴¹ H. Şule Albayrak (Der.) *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022).

3. DKAB öğretmenlerine göre mahremiyet algısı değişime uğramış mıdır?
4. DKAB öğretmenlerine göre mahremiyet algısının değişime uğramasının sebepleri nelerdir?
5. DKAB öğretmenlerine göre mahremiyet alanının sınırlarını ihlal eden paylaşımlar nelerdir?
6. DKAB öğretmenlerine göre sosyal medya paylaşımlarında bulunması gereken ölçütler nelerdir?
7. DKAB öğretmenlerine göre sosyal medya ve mahremiyet konusunda öğrencilere nasıl bir eğitim verilebilir?

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Araştırmanın Modeli

Yöntem ve deseninin belirlenmesinde araştırma amacı ve soruları belirleyici olmuştur. Araştırma nitel araştırma yöntemi desenlerinden, fenomenoloji deseni ile tasarlanmıştır. Bu desende farkında olduğumuz ancak derinlemesine bir bilgiye sahip olmadığımız durumlarda, olgular üzerinde yeterli düzeyde bir açıklama ve anlayışa sahip olabilmek amaçlanmaktadır.⁴² Fenomenolojik bir çalışmada bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerin ortak anlamına odaklanılır ve bu deneyimlerin özünü tanımlayan bütüncül bir betimleme söz konusudur. Temel amaç o fenomene ilişkin bireysel deneyimleri daha geniş nitelikli açıklamalara indirgemektir.⁴³

2.2. Veri Toplama Süreci

Araştırmanın verileri katılımcıların görüş, deneyim ve duygularının ortaya çıkarılmasına imkân sunan yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Görüşme soruları ilgili literatürden hareketle hazırlanmış, soruların yapı ve içerik açısından incelenmesi amacıyla bir öğretmen, bir araştırmacı ve bir akademisyen olmak üzere üç ayrı uzmanın görüşüne sunulmuştur. Elde edilen dönütlerden sonra son şekli verilen görüşme formu 9 sorudan oluşmaktadır.

Görüşmeler Ocak 2023-Haziran 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara çalışma amacı ve kapsamı bildirildikten sonra görüşmeyi kabul eden katılımcılara gönüllü katılım formu imzalatılmış, diledikleri takdirde görüşmeden ayrılacakları bildirilmiştir. Yüz yüze yapılan görüşmeler yaklaşık 50-60 dakika sürmüş ve görüşme sırasında katılımcıların yönlendirilmesinden kaçınılmıştır. Ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınan görüşmeler daha sonra yazıya geçirilmiştir.

2.3. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde DKAB öğretmenlerinin sosyal medyada mahremiyet ve mahremiyetin değişimi ile ilgili yaşadığı deneyimlere ve bu deneyimlerin ortak anlamına odaklanılmıştır. Fenomenolojik araştırmalarda, veriler analiz edilirken konuya ilişkin yaşantıları ve anlamları açığa çıkarma amacıyla verinin kavramsallaştırılması ve temaların belirlenmesi çabası söz konusudur.⁴⁴ Görüşmelerden elde edilen veriler, içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Kavramsal yapının önceden belirlendiği betimsel analiz daha yüzeysel bir analiz sürecini içerirken içerik analizinde verilerin derin bir işleme tabi tutulması, önceden belirgin olmayan tema ve boyutların ortaya çıkarılması söz konusudur. Bu anlamda toplanan verilerin derinlemesine bir analizini gerektiren, birbirine benzeyen verilerin belirli temalar çerçevesinde bir araya getirilerek bunları açıklayabilecek kavram ve ilişkilere ulaşmayı amaçlayan içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir.⁴⁵

Bu süreçte yanıtlar birkaç kez okunduktan sonra araştırmacılar tarafından ayrı ayrı kodlar oluşturulmuş, araştırmacılar arası tutarlılık sağlamak amacıyla kodlar birkaç kez gözden geçirilmiştir. Katılımcıların yanıtlarına göre oluşturulan kodlar, birlikte gözden geçirildikten sonra bu kodları tam

⁴² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2004), 69-70.

⁴³ John W. Creswell *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (3. Baskıdan Çeviri), Çev. Edit. Selçuk Beşir Demir, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 77.

⁴⁴ Yıldırım-Şimşek, "*Sosyal Bilimlerde*", 72.

⁴⁵ Yıldırım - Şimşek, "*Sosyal Bilimlerde*", 238-243.

yansıttığı düşünülen uygun kategoriler altında toplanmıştır. Sorulara yönelik olarak 8 tema belirlenmiş, yanıtlardan oluşan 96 kod ise 20 kategori altında birleştirilmiştir.

2.4. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik ve ölçüt örnekleme⁴⁶ kullanılan araştırmada çeşitliliği sağlamak amacıyla yaş, cinsiyet, mesleki kıdem, öğrenim durumu gibi değişkenlere göre seçilen ve farklı illerde görev yapan öğretmenlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Öğretmenlerin katılımcı olarak belirlenmesinde farklı sosyal medya hesaplarını aktif olarak kullanma ölçütü esas alınmıştır. Yanıtların birbirlerini tekrarladığı ve verilerin doygunluğa ulaştığı fark edildiğinde veri toplama işlemi sonlandırılmıştır. Katılımcılara kartopu örnekleme yöntemi ile ulaşıldığı bu çalışmada araştırmanın amacına uygun olduğu düşünülen 19 DKAB öğretmenin görüşlerine başvurulmuştur. Görüşme yapılan öğretmenlere ait demografik bilgiler aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1: Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

Kod	Yaş	Cinsiyet	Medeni durum/ Çocuk	Mezuniyet	Mesleki kıdem	Öğrenim durumu	Aktif Kullanılan hesaplar
K1	27	Kadın	Bekar	DKAB	5	Lisans	İnstagram, Youtube, Whatsapp, Telegram
K2	33	Erkek	Evli/1	İlahiyat	5	Lisans	İnstagram, Youtube, Facebook, Whatsapp
K3	28	Erkek	Bekar	DKAB	5	Lisans	İnstagram, Youtube, Twitter, Whatsapp
K4	28	Kadın	Bekar	İslami İlimler Fakültesi	4	Lisans	İnstagram, Twitter, Facebook, Youtube, Whatsapp
K5	30	Erkek	Evli/1	DKAB	6	Lisans	İnstagram, Youtube, Twitter, Facebook, Whatsapp, Telegram
K6	29	Erkek	Evli	DKAB	5	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K7	35	Kadın	Bekar	İlahiyat	12	YL	İnstagram, Youtube, Whatsapp, Telegram
K8	30	Kadın	Bekar	DKAB	7	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K9	27	Kadın	Bekar	DKAB	3	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Facebook, Whatsapp
K10	29	Erkek	Bekar	İlahiyat	6	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Facebook, Whatsapp
K11	33	Kadın	Evli/1	İlahiyat	9	YL	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K12	33	Kadın	Evli/2	DKAB	8	YL	İnstagram, Facebook, Youtube, Whatsapp
K13	31	Kadın	Evli/2	İlahiyat	8	YL	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K14	27	Kadın	Bekar	DKAB	4	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K15	33	Kadın	Evli/2	DKAB	12	Dr öğrencisi	İnstagram, Youtube, Whatsapp, Telegram
K16	32	Erkek	Bekar	İlahiyat	8	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp, Facebook, Telegram
K17	28	Kadın	Bekar	İlahiyat	2	YL	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K18	35	Erkek	Evli	İlahiyat	10	Lisans	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp
K19	36	Kadın	Evli	DKAB	5	YL	İnstagram, Twitter, Youtube, Whatsapp, Facebook

Tablo 1’de çalışma grubunun; 12 kadın, 7 erkek; 10 bekâr 9 evli; 10 DKAB, 8 İlahiyat ve 1 İslami İlimler Fakültesi mezunu; 12 lisans mezunu, 6 yüksek lisans mezunu ve 1 doktora öğrencisi olmak üzere toplam 19 katılımcıdan oluştuğu görülmektedir. Mesleki kıdemlerin 2 ve 12 yıl arasında, yaşlarının ise 16-36 arasında değiştiği görülmektedir. Katılımcıların tamamının Instagram, Youtube ve Whatsapp

⁴⁶ Yıldırım - Şimşek, “Sosyal Bilimlerde”, 119-122.

uygulamasını aktif kullandığı; 14 kişinin Twitter (X); 8'inin Facebook; 5'inin ise Telegram'ı aktif olarak kullandığı görülmektedir. Katılımcıların gerçek isimlerinin korunması amacıyla K1, K2, şeklinde kodlar verilmiştir.

3. Bulgular

Katılımcılara yöneltilen sorulardan hareketle bulgular sekiz ana temaya ayrılmıştır. Kategori ve kodların oluşturulmasında katılımcılardan gelen yanıtlar esas alınmıştır. Temalara ait kategori ve kodlar tablolar halinde sunulduktan sonra ilgili kod veya temayı yansıttığı düşünülen yanıtların bazılarında yapılan alıntılarla desteklenmiştir. Tema ve kategoriler aşağıda sunulmuştur:

Tablo 2: Tema ve Kategoriler

Tema	Kategori
1. Kişisel veriler	Bireysel alan Yakın çevre Sosyal alan
2. Mahrem olan bilgi veya durumlar	Bireysel alan Ailesel alan Sosyal alan
3. Mahremiyet nedir?	Tanım
4. Mahremiyeti ihlal eden paylaşımlar	Bireysel alan Evlilik ve aile alanı Sosyal alan
5. Mahremiyet algısının değişimi	Örnek
6. Mahremiyet algısının değişme nedeni	Algılanan değerlerin değişimi Görünür olma arzusu Sosyal medya araçlarının kullanım şekli Popülerlik
7. Sosyal medyada olması beklenen ölçüt	Bireysel ölçütler Sosyal Ölçütler
8. Sosyal medya ve mahremiyet eğitimi	Ders İçerik Önemli görülen hususlar

3.1. Kişisel Veriler

Katılımcıların neleri kişisel veri olarak değerlendirdiğini belirlemek amacıyla sorulan "Kişisel veriler olarak neleri sayabilirsiniz?" sorusuna verilen yanıtlar üç kategoride toplanmıştır.

Tablo 3: Bireysel Alan

Kimlik bilgileri K1, K2, K3, K5, K6, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K19
Adres bilgileri K1, K3, K5, K6, K7, K9, K10, K11, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19
İletişim bilgileri K1, K2, K4, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K16, K17, K18, K19
Banka hesap bilgileri K1, K14, K15, K16
Kişisel şifreler K1, K9, K14, K15, K16
Telefon ve bilgisayardaki veriler K1, K4, K6, K15, K17, K18
Özel durumlar K6, K9, K14, K16

Katılımcıların tamamına yakını kimlik bilgileri, adres bilgileri ve iletişim bilgilerini kişisel veri olarak değerlendirmektedir. Banka hesap bilgileri, kişisel şifreler, telefon ve bilgisayar içerisindeki veriler ve kişilerin özel durumunu kişisel veri olarak değerlendiren katılımcılar da önemli bir çoğunluktadır.

Tablo 4: Yakın Çevre

Fotoğraf ve videolar K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8 K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K19
Aileye ait bilgiler K1, K4, K7, K9, K10, K13, K14, K16, K18
Özel ilişkisi, medeni durumu, çocuk sahibi olup olmadığı K7, K9, K12, K14

Katılımcıların tamamına yakını fotoğraf ve videoları kişisel veri olarak değerlendirmektedir. Aile bireylerine ait bilgileri ve özel hayat, medeni durum ve çocuk sahibi olup olmama durumu da kişisel veri olarak değerlendirmiştir.

Tablo 5: Sosyal Alan

Kişisel görüşler K9, K11,
Kişisel yazı ve yazışmalar K1, K4, K9, K18
Din/mezhep/sendika/dernek K7, K11, K15, K16

Bazı katılımcıların din, mezhep, ideolojik görüş, siyasi yaklaşım, dünya görüşü, kişisel düşünce ve yazılar gibi unsurları kişisel veri olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Kişisel veri olarak değerlendirilen konuların oldukça geniş bir yelpazede olduğu görülmektedir. Kimlik, adres ve iletişim bilgilerinin yanı sıra fotoğraf ve videoların verilere ulaşım ve güvenlik açısından endişelerin dile getirilmesi dikkat çekicidir. Örneğin K5 adlı katılımcının “*özel fotoğraf ve videoların kötü niyetli kimselerin eline geçmesi çok tehlikeli.*” ve K13 adlı katılımcının “*ben çocuklarımla fotoğrafı paylaşmaktan korkarım.*” şeklindeki yanıtları bu endişeyi göstermektedir.

3.2. Mahrem Olan Bilgi veya Durumlar

Katılımcıların neleri mahrem olarak değerlendirdiğini belirlemek amacıyla “Size göre hangi bilgi veya durumlar mahrem alana dâhil edilebilir?” sorusuna verilen yanıtlara göre oluşturulan kodlar üç kategoride toplanmıştır.

Tablo 6: Bireysel Alan

Özel hayatla ilgili her şey K4, K13, K15, K16, K17
Gizli kalmasını istenen her şey K1, K6, K9, K13, K15, K16, K17, K19
Kişisel verilerin hepsi K6, K7, K10
Kişisel fotoğraf ve videolar K2, K5, K12, K14, K18, K19

Katılımcılar özel hayatla ilgili tüm bilgi veya durumları, kişinin gizli kalmasını istediği her şeyi mahrem olarak değerlendirmiştir. Katılımcıların bu yanıtlarda bir ayrıma gitmediği, mahrem olarak gördüğü şeylerle ilgili örnek vermeden genel konuştuğu görülmüştür. K19 adlı katılımcı bu temaya yönelik görüşünü “*...gizli kalmasını istiyorsam mahremdir, istemiyorsam değildir.*” şeklinde ifade etmiştir.

Tablo 7: Ailesel Alan

Aile ile ilgili K2, K3, K4, K5, K11, K18, K19
Ev ile ilgili K5, K11, K14, K18
Özel hayat ile ilgili K2, K11, K12, K18

Katılımcılar aile ile ilgili olarak “birlikte geçirilen vakit, aile içi konuşmalar, tartışmalar, aileye ait durumlar” gibi konuları; ev ile ilgili olarak “ev hali, ev ortamı, evde yaşananlar, yatak odası, banyo gibi evin özel bölümleri, sofraya, yenilen içilen şeyler” gibi konuları; özel hayat ve evlilik ile ilgili olarak ise “özel günler, samimi pozlar, hediyeleşme, iltifatlar, balayı, özel zamanlar” mahrem olarak değerlendirmiştir. Özellikle aile, evlilik ve özel ilişkilere daha çok vurgu yapıldığı gözlemlenmiştir.

Tablo 8: Sosyal Alan Kategorisine Ait Kodlar

Başkasının hayatına etki eden şeyler K1, K7, K15, K16
Kişisel duygu, düşünce, siyasi görüş K7, K11, K14, K15

Katılımcıların bir kısmı başkalarının hayatına etki eden paylaşımların mahrem olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan *din, kültür, değer ve fikirlere zararı olan şeyler, başkasının mahrem alanına zarar veren, eksiklik, kıskançlık gibi hisler uyandıracak şeyler*” gibi konuların mahrem olduğunu ifade etmişlerdir. Siyasi görüş, din anlayışı, dini yaşayış tarzı, mezhep, ideolojik görüş gibi kişisel görüşlerin de mahrem alana dâhil edilmesi gerektiğini düşünülmemektedir.

Mahremiyeti kişinin kendisinde kalması gereken şey olarak düşündüğü görülen K7 adlı katılımcı mahrem olan şeyler konusunda şu yanıtı vermiştir:

“Bir şey bir başkasının dinine, değerine, kültürüne, görüşüne etkisi ve zararı oluyorsa o mahremdir.”(K7)

Katılımcılardan bazıları bir şeyin mahrem olup olmamasının bağlamsal olarak değişebileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Mahrem olup olmadığı kullanım alanına göre değişebilir.”(K1)

“Mahrem olup olmaması duruma göre değişir. Kişi kendisi duruma göre karar vermeli.”(K7)

“Kişinin paylaşmak isteyip istememesi önemli. Paylaşmakta sakınca görmüyorsa zaten mahremi değildir.” (K13)

“Yaşanan tecrübeler veya kişinin hassasiyet durumuna bağlı.”(K16)

K17 kodlu katılımcı mahrem olan şeyin kişisel verilerden veya özel hayattan farklı, ifade etmekte zorlandığı bir şey olduğunu belirtmiştir:

“Çok daha özel bir şey. Tam ifade edemiyorum ama çok daha gizli bir şey.”(K17)

Katılımcıların yanıtlarına bakıldığında mahrem olan ile olmayan arasında net bir ayrım yapılamadığı, mahrem olan şeyler konusunda çok çeşitli hususlara değinildiği görülmektedir. Ortak görüşlerin büyük oranda evlilik ve aile yaşantısına dair olduğu söylenebilir.

3.3. Mahremiyetin Tanımı

Katılımcılara mahremiyet kavramının kendilerinde nasıl bir çağrışım yaptığını belirlemek amacıyla “Mahremiyet kavramı sizde nasıl bir çağrışım yapmaktadır?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 9: Mahremiyetin Tanımı

Kişinin kontrolü K1, K9, K7, K14, K18
Özel yaşam K2, K6, K10, K11, K16, K17, K18
Kişisel sınır K3, K4, K12, K19
İslam dini K5, K133
Duygu K15, K18

Yanıtlarda kişinin kontrolü, özel yaşam, kişisel sınırlar gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir. Bazı katılımcılar mahremiyeti bir duygu olarak ele almakta bazıları ise İslam dini bağlamında tanımlamaktadır.

Kişinin kontrolünü öne çıkaran yanıtlar şu şekildedir:

“Kişinin izin verdiği ve vermediği şeyler arasındaki ayrım.”(K1) *“Kişinin kendi hayatıyla ilgili olarak gizli tuttuğu, paylaşmak istemediği her şey.”*(K9) *“Kişinin kendisinde kalması dışarıya açmaması gereken şeyler.”* (K7) *“Kişinin kendi kontrolünün olduğu sınırlı alan.”*(K18)

Özel yaşamı öne çıkaran yanıtlardan bazıları şu şekildedir:

“Özel yaşamla ilgili olan şeyler.”(K2) *“Özel alan, kişinin özel hayatında başkalarıyla paylaşmak istemediği tüm duygu ve düşünceler.”*(K6) *“Özel hayat, çok özel durumlar.”*(K16) *“İnsanın kimseyle paylaşamayacağı çok özel şeyler.”* (K17)

Tanımlarda kişisel sınıra vurgu yapan yanıtlar şu şekildedir:

“İnsanın kendi sınırları, hudutları.”(K3) *“Kişinin kendi sınırlarını çizdiği yerdir.”*(K4) *“Kişinin özel sınırları, kendine ait bir dünyası.”*(K12) *“Kişinin yaşadığı toplumdaki sınırları.”*(K19)

İki katılımcı mahremiyeti, İslam dini bağlamında tanımlamıştır:

“Haram olan durumlar, İslami anlamda da evlenilmesi yasak olmayan kişiler. İslam’ın belirlediği kurallar, çizdiği sınırlar, görünmesi yasak olan, bilinmesi haram kılınmış olan şeyler, dinen paylaşmamam gereken.”(K13) *“İslam’da haram kılınan durumlar.”*(K5)

İki katılımcı mahremiyet kavramını bir duygu olarak ele almıştır:

“Utanma duygusunun varlığı, utanma ve çekinme duygusu.”(K15) “Dokunulmasını, bilinmesini, görülmesini istememe, bunlardan kaçınma duygusudur.”(K18)

Yanıtlara bakıldığında mahremiyetin tanımında daha çok bireysel hususların öne çıktığı, nesnel faktörlerden yalnızca İslam dinin ilkelerine değinildiği görülmektedir. Bu durum mahremiyet algısının büyük ölçüde bireysel çerçevede şekillendiği şeklinde yorumlanabilir.

3.4. Mahremiyeti İhlal Eden Paylaşımlar

Mahremiyeti ihlal eden sosyal medya paylaşımlarının neler olduğunun belirlenmesi amacıyla “Mahremiyeti ihlal eden paylaşımlar nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Bu temadaki kodlar üç kategoriye ayrılmıştır.

Tablo 10: Bireysel Alan

Doğum ve hamilelik K1, K7, K9, K15, K18
Bebek ve çocuklar K1, K5, K11, K12, K14, K16
Uygunsuz fotoğraf ve videolar K2, K3, K7, K8, K9, K12, K15, K16, K19
Gerçek hayatta başkasına göstermeye çekinilen her şey K1, K18
Vücudun mahrem bölümleri K1, K4, K6, K14

Katılımcılara göre doğum ve hamilelik paylaşımları, bebek ve çocukların, uygunsuz fotoğraf ve videoların, gerçek hayatta başkalarına göstermeye çekinilen şeylerin ve vücudun mahrem bölümlerinin paylaşılması mahremiyeti olumsuz etkilemektedir.

“Çocuklarla ilgili paylaşımlar. Sünnet fotoğrafı, doğum günü partileri, evlenme teklifi fotoğrafları, balayı çekimleri, yatak odasını ifşa eden, özel hayata dair her şey.”(K14)

“Bedenin mahrem olan kısımlarını içeren paylaşımlar. Makyaj videoları, güzellik videoları, vücut geliştirme videoları, bunların hepsi mahrem.”(K6)

Tablo 11: Evlilik ve Aile ile İlgili Alan

Düğün ve evlilik K11, K13, K14, K15, K18
Evin mahrem bölümleri K5, K8, K9, K10, K14, K15, K18

Katılımcılara göre “balayı çekimi, evlenme teklifi, düğün, aşk ve iltifat sözcükleri, özel ilişkiler, karı-koca ilişkileri” gibi düğün ve evlilik ile ilgili ve “yatak odası, tuvalet banyo vb. bölümlerini içeren” eve ait paylaşımlar kişilerin mahremiyet alanını olumsuz etkilemektedir.

Tablo 12: Sosyal Alan

Yenilen-içilen şeyler K5, K6
Özel durumlar K11, K14, K18
Argo sözcükler K8
Başkasına ait fotoğraflar K6
Dikkat çekme amaçlı yapılan absürt paylaşımlar K2

Katılımcılar sosyal alan kategorisinde yenilip içilen şeyler, hastalık, ekonomik durum gibi bazı özel durumlar, argo sözcükler ve başkasına ait fotoğrafların paylaşılmasının mahremiyeti ihlal ettiğini düşünmektedir.

Katılımcılar yanıtlarında mahremiyeti ihlal eden bireysel paylaşımlar ile aile ve evlilik konulu paylaşımlara daha çok yer verdiği, uygunsuz fotoğraf ve videoların da mahremiyeti ihlal ettiğini düşündükleri görülmektedir. Katılımcılara göre mahremiyeti ihlal eden paylaşım yelpazesinin bu kadar geniş olması, sosyal medyada yapılan paylaşımların çok büyük bir kısmının mahremiyeti ihlal ettiği anlamına gelmektedir.

Bazı katılımcıların mahremiyeti daha çok kadınlar üzerinden anlamlandırıldığı görülmektedir. Örneğin K7 adlı katılımcının “*Hep böyle duruma kadınlar açısından bakıyorum.*” ve K13 adlı katılımcının “*Kadınların dikkat etmesi gereken birçok nokta vardır tesettür konusunda. Bu da mahremiyetle ilgili.*” ifadeleri mahremiyeti kadınlar üzerinden anlamlandırıldığını göstermektedir. Erkek katılımcıların da mahremiyet algısının kadınlara yönelik olarak oluştuğu söylenebilir:

"Kendi fotoğrafımı paylaşıyorum, ama ailemle ilgili özellikle eşimle ilgili bir paylaşım yapmam. Yapılmasına da karşıyım."(K2)

"Aslında biz sadece kadın boyutundan bakıyoruz, mesela babam kendi fotoğrafını paylaşır annemin fotoğrafını asla paylaşmaz. Çünkü kendi için haram değildir ama anneme haramdır."(K5)

"Sosyal medyada hiçbir zaman eşimin ve çocuğumun yüzü açık şekilde fotoğrafını paylaşmadım, paylaşmam, kendi fotoğrafım için çok sakınca olduğunu düşünmüyorum ama eşimin fotoğrafına dikkat ederim."(K19)

Bu durum ataerkil toplum geleneğinin yansımaları olarak kültürün mahremiyet algısını şekillendiren önemli bir unsur olduğunu göstermektedir.

3.5. Mahremiyet Algısının Değişimi

19 katılımcıdan 18'i mahremiyet algısının değişime uğradığını belirtmiş, bu düşüncelerini yemek kültürünün değişmesi, yapılan yardımların gösterilmesi, özel durumların rahatlıkla paylaşılması; komşuluk ilişkileri, hamilelik, evlenme, boşanma, kutlamalar gibi özel yaşama dair paylaşımların özel olmaktan çıkması gibi örneklerle gerekçelendirmiştir. Bu örneklerden bazıları aşağıdaki şekildedir:

"Komşuya götürürken görenin canı ister diye yemeklerin üstü kapatılırken gösterişli sunumlarla hazırlanan sofraların paylaşılması."(K1)

"Hamilelik testleri, ultrason görüntüleri, cinsiyet partileri günlük hayatı vazgeçilmezi oldu."(K7)

"Eskiden hayatın önemli adımlarına dair bilgiler yalnızca yakın çevreyle paylaşılırdı, günümüzde sosyal medya yoluyla tanımadığı insanlara duyuruluyor."(K8)

"Evlilik cüzdanı yakma akımı."(K9)

"Kişilerin özel hayatına dair bilgiler anlatılmadığı sürece bilinmezdi, şimdi her şey detaylarıyla herkes tarafından görülüyor."(K13)

"Aile arasında yapılan doğum günü gibi kutlamalar organizasyonlara dönüştü, özel olmaktan çıktı"(K18)

K17 adlı katılımcı günümüzde mahremiyet algısının değişime uğrayıp uğramadığını bilemeyeceğini, bunun için eski durumları da bilmemiz gerektiğini belirterek diğer katılımcılardan ayrılmıştır. Bu soruya yönelik ifadeleri şu şekildedir:

"Bu soruya cevap verebilmek için eski yaşantılara da hâkim olmak gerekir. Bilemeyiz."(K17)

3.6. Mahremiyet Algısının Değişmesinin Nedeni

"Sizce günümüzde mahremiyet algısının değişime uğramasının nedenleri neler olabilir?" sorusuna verilen yanıtlardan oluşturulan kodlar dört kategoride incelemiştir.

Tablo 13: Algılanan Değerlerin Değişimi

Kültür erozyonu K7
Utanmak, ayıp gibi kelimelerin unutulması K1, K16
Yüz yüze etkileşim olmadığı için rahat davranılması K3, K5, K7, K18
Gerçek hayattaki hassasiyetin sosyal medyaya yansıtılmaması K12
Dini değerlerin geri planda kalması K8
Normalleşme, başkalarından görme K3, K10, K16, K17
Sosyal medyada kendi mahremini paylaşarak var olma K11
Eğlence haline gelmesi, boş vakit doldurma aracına dönüşmesi K11
Bireyselleşme K1

Katılımcıların günümüzde mahremiyet algısının değişme nedeni konusunda çeşitli görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle sosyal medyada yüz yüze bir etkileşim olmadığı için daha rahat davranılması ve bu tür paylaşımların normalleştirilmesi şeklinde yanıtlar azımsanamayacak niteliktedir. Bu soruya verilen yanıtlardan bazıları şu şekildedir:

"Bireyselleşme, özgürleşme. Özgürlük olarak görülüyor. Önemli olan benim mutluluğum, ben değerliyim, sadece ben varım."(K1)

"Karşıdaki kişinin yüz yüze gelmemek bu rahatlığı verir."(K5)

"Bizim için normalleşti, sosyal medya da bunu hızlandırıyor."(K10)

Katılımcılar mahremiyet algısının değişmesini değerlerin değişmesi ile bağlantılı olarak ele almışlardır. Bu durum mahremiyetin diğer değerlerden bağımsız düşünülmemeyeceğini, toplumdaki değerlerin birbiri ile ilişki içinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 14: Görünür Olma Arzusu

Görülmeyince anlamı olmuyor düşüncesi K15, K16
Olduğundan farklı görünme isteği/beğenilme arzusu K8, K16
Bunların özgürlük gibi anlaşılması K6
Kıyaslama, gösteriş K11, K16

Katılımcılar mahremiyet algısının günümüzde değişime uğramasının gözetleme, görünür olma, olduğundan farklı görünmek isteme, beğeni alma ve gösteriş yapma gibi sebeplerden kaynaklandığını düşünmektedir. Dikkat çeken yanıtlardan bazıları şu şekildedir:

“Görünür olma, daha çok beğeni alma, bu algının değişmesinin altındaki en büyük etken.”(K15)

“Gösterme yarışı var, en güzel evliliği gösterme, hediyeleri gösterme, pahalı kıyafetler, marka gözlükler, ayakkabılar... Sanki görünmeyince anlamı olmuyor gibi. Bir de buna ortam oluşturan sosyal medya var. Bu gösterme merakını tetikliyor.”(K16)

Yanıtlardan hareketle, günümüzde oluşan gösteriş toplumu ve ifşa kültürünün mahremiyet algısını değiştirdiği ve ortaya çıkan bu anlayışın sosyal medyada oluşan paylaşım kültürünün bir sonucu olduğu görülmektedir. Bu durumda gösteriş toplumu ve sosyal medya olarak birbirini besleyen iki değişkenin varlığı söz konusudur.

Tablo 15: Sosyal Medya Araçlarının Kullanım Şekli

Sosyal medya kullanımının yaygınlaşması K2, K8, K9, K13, K16
İhtiyaç olarak görülmesi K8
Günlük gibi kullanılması K4
Amaç dışı kullanım K15
Bilinçsiz kullanımı K6, K8, K9
İnternet kullanım alışkanlığı K18
İnternetin ulaşılabilir olması K8, K10

Mahremiyet algısının günümüzde değişime uğramasının nedenini bazı katılımcılar sosyal medya araçlarının kullanım şekli ile ilişkili olarak ele almakta; sosyal medya kullanımının yaygınlaşması, amacının dışında ve bilinçsizce kullanımının mahremiyet algısını değiştirdiğini düşünmektedir. Yanıtlardan bazıları şu şekildedir:

“Sosyal medyayla beraber yeni meslek alanları ortaya çıktı, Youtuber veya instagram fenomenleri. Mahremiyet algısını bunlar değiştirdi.”(K5)

“Sadece sosyal medyada paylaşım yapmak adına türlü organizasyonlar türemiş. Bunlar sosyal medyada paylaşarak yaygınlaşmış, birer ihtiyaç olarak görülmeye başlamıştır.”(K8)

“İnternet kullanım alışkanlığı bunu etkiledi. Sosyal medya araçları yaygın ve bilinçsiz kullanılıyor.”(K9)

Sosyal medya araçlarına yönelik oluşan kullanım alışkanlığı mahremiyet algısının değişme nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Bu açıdan değerler eğitimi bağlamında sosyal medya okuryazarlığının önemli olduğu düşünülmektedir.

Tablo 16: Popülerlik Kaygısı

Ticari kaygı K4, K7
Fenomenlerin teşviki K5, K11
Akım haline gelmesi K5, K8
Popüler olma, fazla tıklanma, izlenme rekoru K7, K15
Modern yaşama uyum sağlama K5, K8, K18
Dizi/filmlerin etkisi K8

Mahremiyet algısını değişimine neden olan faktörler olarak katılımcılar popüler olma, ticari kaygı, bunları akım haline gelmesi, modern yaşama uyum ile dizi ve filmlerin olumsuz etkilerinin mahremiyet algısını olumsuz etkileyerek değişime uğrattığını düşünmektedir.

"Bir akım çıkıyor, herkes bu akımı yapmaya çalışıyor. Sürü psikolojisi ya da ortama uyum sağlama diyebiliriz." (K5)

"Bu tür paylaşımlardan kazanç sağlanıyor artık, meslek haline geldi." (K4)

"Dizi ve filmler de sosyal medya kadar etkili." (K8)

Mahremiyet algısının değişmesine neden olan faktörlere ilişkin yanıtlar farklı kategorilerde incelenmiş olsa bile birçoğunun iletişim teknolojileri ve sosyal medya ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Görünür olma arzusu, ticari kaygı, fenomenlerin teşviki ya da yüz yüze etkileşimin olmaması gibi nedenler sosyal medya ile ilgilidir. Ayrıca mahremiyet algısının değişiminin çağın getirdiği değişimlerle ilişkili olarak değerlendirildiğini görülmektedir. Bu durum mahremiyet algısının yaşanan toplumsal değişimlerden bağımsız ele alınamayacağını göstermektedir.

3.7. Sosyal Medya Paylaşımlarında Olması Beklenen Ölçüt

Sosyal medya paylaşımlarında ölçüt olmalı mıdır? sorusuna katılımcıların tamamı olması gerektiği yönünde cevap vermiştir. Ölçütün ne olması gerektiğine dair yanıtlardan oluşturulan kodlar iki kategoride toplanmıştır.

Tablo 17: Bireysel Ölçütler

Kişinin kendisi K1, K7, K12, K16
Güvenlik K8
Gerçek hayat K18
Kişilerden izin almak K5, K16
Zorunlu olup olmaması K7, K16

Katılımcılar sosyal medya paylaşımlarında bazı bireysel ölçütlerin olması gerektiğini düşünmektedir. Bu yanıtlar kişinin kendisinin bir ölçüt olması gerektiği yönünde yoğunlaşmakta, kendi otokontrolünü sağlaması, kendine yakışanı yapması ve özsaygısını zedelememesi, yalnızca zorunlu olan şeyleri paylaşmasını birer ölçüt olarak kabul edilmektedir. Ayrıca paylaşım ile kimsenin güvenliğinin tehlikeye atılmaması, gerçek hayatta paylaşmaktan çekinilen şeylerin sosyal medyada da paylaşılmaması ve başkasına ait bir fotoğraf veya videonun paylaşılması durumunda o kişiden izin alması da katılımcılar tarafından ölçüt olarak değerlendirilmektedir.

"Dışsal bir denetleme mekanizması değil ölçüt dediğim, kişinin kendi ölçütü olmalı."(K16)

"Kriter gerçek hayat olmalı, gerçek hayatta yapılamayan şeyler orada da yapılmamalı, küfürlü konuşuyorsam sosyal medyada da küfür içeren paylaşımlar yapmamalıyım."(K18)

Tablo 18: Sosyal/Nesnel Ölçütler

İslam dininin ölçütleri, ilkeleri K2, K3, K9, K11, K17, K18, K19
Toplumun ahlaki normları, değer yargıları K2, K3, K6, K8, K10, K12, K14, K17, K18, K19
Başkaları K1, K5, K11, K15, K16, K18
Toplumun kültürel değerleri, gelenek, örf ve adetleri K6, K7, K10, K13, K17 K18 K19
Görenler ne düşünür K1, K16, K4
Sahte isim kullanmama, küfürlü ifade kullanmama gibi kurallar K3

Bireysel ölçütlere kıyasla sosyal ölçütlere katılımcılar tarafından daha fazla yer verildiği görülmektedir. Katılımcılar İslam dininin ilkelerini, toplumun ahlaki norm ve değerini; başkalarını incitmemek, onur kırmamak, kimsenin mahrem alanını etkilememek gibi kuralları ölçüt olarak değerlendirmektedir. Ayrıca yanıtlarda paylaşımları sınırlayan ve kontrol eden dışsal bir mekanizma ihtiyacı dile getirilmiştir.

"Ölçütüm başkaları. Görecek olan kişiler yanlış anlar mı, üzülür mü diye düşünürüm."(K1)

"Dini, ahlaki, insani değerler ölçüt alınmalı. Dini açıdan uygun mu, ahlaki değerlere uygun mu diye kişi kendine sormalı. Benim özel paylaşımım başkası için mahrem olabilir mi, başkası bundan rahatsız olur mu gibi sorular ölçüttür bence."(K8)

"Toplumun kendisi bir ölçüttür. Toplumda geçerli olan dini, ahlaki kurallar, toplumun değeri."(K10)
"Bu ölçütü kişilere bırakmamak lazım. Belli ilkeler, kurallar, sınırlar olacak sosyal medyada. Bunlarla kontrol edilecek paylaşımlar."(K18)

Katılımcıların yanıtlarında sosyal ölçütlere daha çok yer vermesi ve dışsal denetimin öne çıkarılması dikkat çekicidir. Bu durum mahremiyet algısının şekillenmesinde nesnel faktörlerin etkili olduğunu göstermektedir.

3.8. Sosyal Medya ve Mahremiyet Eğitimi

Katılımcıların sosyal medya ve mahremiyet eğitimine ilişkin görüşlerini belirlemek amacıyla "Sosyal medya ve mahremiyete yönelik yapılacak bir eğitim için önemli gördüğünüz hususlar nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplar üç kategoride toplanmıştır.

Tablo 19: Ders Olarak

Seminer şeklinde K7, K16
Tüm derslere entegre şekilde K7, K11, K14
Özel bir ders olmalı K6, K8
Derste yeri geldikçe değinilerek K7, K16

Katılımcıların sosyal medya ve mahremiyet eğitimi temasına ait görüşlerinden bir kısmı, okullarda bu konuda bir ders verilmesi durumunda bu dersin ne şekilde yer alması gerektiğine yöneliktir.

"Bu konuda uzmanların vereceği bir seminer veya ders esnasında konu açıldıkça öğretmenlerin yönlendirmeleri, farkındalık kazandırmaları çok etkili olur."(K16)

"Bilinç kazandırma etkinlikleri, tüm derslere entegre edilmiş konularla ya da seminerlerle bu yapılabilir. Yeri gelince dersin on dakikasında sohbet havasında, yeri gelince uzmanların vereceği seminerlerle." (K7)

Tablo 20: Dersin İçeriği

Helal haram ayrımının öğretilmesi K15 K18
Medya okuryazarlığı K7 K15 K16
İrade eğitimi K11
Gerçek hayattaki mahremiyet kurallarından taviz verilmemesi K4
Gerçek hayattaki bağlayıcı hususların sosyal medyada da geçerli olduğu fark ettirilmesi K18
Mahremiyetin sınırları konusunda bilinçlendirme K7
İslami değerler K5
İnternetin fayda ve zararları K1 K7
Mahremiyet değerinin önemi K13

Bazı yanıtlar sosyal medya ve mahremiyet eğitiminde içerik olarak nelere dikkat edilmesi gerektiğine yöneliktir. Bu açıdan katılımcılar çeşitli bakış açılarına sahiptir.

"Çocuklara kuralları nasıl öğretiyorsak mahremiyet sınırlarının da bu kadar ciddi olduğunu öğretmek gerekiyor. Sınırı bilecek, nerede durması gerektiğini. Net sınırlar belirlenmeli. Yatak odasına girilmez, özel eşyalara dokunulmaz gibi kuralları." (K4)

"Sosyal medyadan gelebilecek zararlar konusunda bilinçlendirilmeli." (K7)

"Bence bu değerlerin aşınması bilgisizlikten kaynaklanmıyor, bu konuda bir bilgisizlik olduğunu düşünmüyorum. Bunu sağlayacak iradenin kazandırılması önemli." (K11)

"Sosyal medya okuryazarlığı çıkış noktası olarak kabul edilebilir." (K16)

"Asıl oluşturulması gereken şey mahremiyet duygusu."(K13)

Katılımcılar eğitimin içeriği konusunda çok çeşitli önerilerde bulunmuştur. Bu önerilerden sosyal medya okur-yazarlığı ve mahremiyet eğitimi ayrı ayrı konu veya dersler halinde okul programlarında yer almasına rağmen sosyal medyadaki mahremiyete de önem verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Tablo 21: Önemli Görülen Hususlar

Erken yaş K4 K13 K8
 Yetişkin örnekliliği K3 K8
 Aile eğitimi K7 K16
 Öğretmen eğitimi K2
 Uygun çevrenin oluşturulması K3
 Olumsuz örneklerin bertaraf edilmesi K1 K3

Katılımcılar yanıtlarında mahremiyet eğitiminde dikkat edilmesi gereken hususları vurgulamış, mahremiyetin erken yaşta ve ailede kazandırılmasının önemi, çevredeki olumsuz örneklerin etkisi ve öğretmenlerin konuyla ilgili eğitimine değinmişlerdir.

“Öğretmenlerin hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerinde bu konuya önem verilmesi gerekir.” (K2)

“Öncelikle kötü çevreden arındırılmalı, uzaklaştırılmalı çocuk. Sonra mahremiyet yaşayarak, anlatarak, örnek gösterilerek kazandırılır.”(K3)

“Kötü örnek çok fazla. Önce bu olumsuz örneklerin uzaklaştırılması lazım.”(K1)

“Mahremiyet eğitimi öncelikle ailede verilmeli.”(K7)

Sosyal medya ve mahremiyet eğitimine ilişkin görüşlerin çeşitlilik arz ettiği ve her bir katılımcının konunun farklı bir boyutunu öne çıkardığı görülmektedir. Dile getirilen hususların genel eğitimin ilkeleri niteliğinde, yalnızca mahremiyet için değil kazandırılmak istenen tüm davranışlar için geçerli ilkeler olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Tartışma

DKAB öğretmenlerinin mahremiyete ilişkin görüşlerinin sosyal medya paylaşımları bağlamında derinlemesine incelenmesi amacıyla yapılan araştırmada 19 DKAB öğretmeniyle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada katılımcılara yöneltilen sorulardan kişisel veriler, mahrem olduğu düşünülen konular, mahremiyetin tanımı, mahremiyeti ihlal eden paylaşımlar, mahremiyet algısının değişimi, değişme nedeni, sosyal medya paylaşımlarında bulunması beklenen ölçüt, sosyal medya ve mahremiyet eğitimi temaları oluşturulmuştur. Yanıtlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde araştırmaya katılan öğretmenlerin mahremiyet algılarının değişkenlik gösterdiği görülmektedir.

Katılımcılar kimlik bilgileri, adres, iletişim, banka hesap bilgileri, şifreler, telefon ve bilgisayarda bulunan veriler, fotoğraf ve videolar, aileye ait bilgiler, özel durumlar, kişisel görüş, yazı ve yazışmaları kişisel veri olarak değerlendirmişlerdir. Mahrem olarak görülen konular çok geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Katılımcılar kişinin gizli kalmasını istediği her şeyi, kişisel verilerin hepsini herhangi bir ayırma gitmeksizin mahrem olarak kabul etmektedir. Aile, ev ve evlilik ile ilgili konular; fotoğraf ve videolar, başkasının hayatına etki eden şeyler, duygu ve düşünceler ile siyasi görüşler katılımcılar tarafından mahrem olarak değerlendirilmiştir. Bulgular literatürdeki bazı çalışmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Budak (2018) beden bölge ve evlerin içi,⁴⁷ Akar ve Akar (2021) telefon numarası, gelir durumu ve özel hayat ile ilgili meseleler,⁴⁸ Çelikoğlu (2007) beden bazı bölümleri, ev yaşantısı, ailevi konular, kişiler arası ilişkiler, kadın-erkek ilişkileri, dini ve siyasi görüşler, cinsellik ve cinsel tercihlerin mahremiyet kapsamında değerlendirildiğini, ev ve aile hayatı ile beden görünürlüğü, mahrem alanın başta gelen unsurları olarak görüldüğünü ortaya koymuştur.⁴⁹ İder (2021) mahremiyet eğitiminin daha çok beden mahremiyeti ve kadın-erkek ilişkisi üzerine sunulduğunu ortaya koymuştur.⁵⁰ Toplumun mahremiyet atfettiği bu konuların kişilerin mahremiyet anlayışını da şekillendirdiği, dolayısıyla mahremiyet algısında kültürel kodların etkili olduğu görülmektedir.

Mahremiyetin genellikle kadınlar üzerinden anlamlandırıldığı, katılımcılardan bazılarının mahrem olanın daha çok kadınlara yönelik paylaşımlar olduğunu ifade ettikleri görülmüştür. Çelikoğlu'nun

⁴⁷ Budak, “Sosyal Medya”, 147-168.

⁴⁸ Akar - Akar, “Sosyal medyada”, 285-297.

⁴⁹ Nalan Çelikoğlu, *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

⁵⁰ İder, “Mahremiyet Eğitimine İlişkin Sorunlar”

(2007)⁵¹ çalışmasındaki katılımcılar tarafından genel olarak erkeklere oranla kadınların mahrem olarak görüldüğü sonucuyla örtüşmektedir. Bu durumda toplumda hâkim olan ataerkil kültürün anlayış ve gelenekleriyle şekillenen bir mahremiyet algısının söz konusu olduğu söylenebilir.

Mahremiyetin tanımında kişinin kontrolü, özel yaşam ve kişisel sınır öne çıkarılmış veya mahremiyet İslam dini çerçevesinde veya bir duygu olarak ele alınmıştır. Mahremiyetin rölatif boyutunun daha çok öne çıkarılması değer algılarının öznellediğini, değerlerin kişiye göre değişerek akışkan hale geldiğini göstermektedir. Sosyal boyutun görece geri planda kalması, eğitimin işlevlerinden olan sosyalleştirme görevini burada daha çok önemli kılmaktadır.

Mahremiyeti ihlal eden paylaşımlardan doğum ve hamilelik, bebek ve çocuklar, uygunsuz fotoğraf ve videolar, gerçek hayatta başkasına göstermeye çekinilen her şey, vücudun mahrem bölümleri, düğün ve evlilik, evin mahrem bölümleri, yenilen-içilen şeyler, özel durumlar öne çıkmıştır. Aslanoğlu'na (2016)⁵² göre eve dair ve evlilik ile ilgili paylaşımlar mahremiyet ihlali olarak görülmektedir. Kalamana (2017)⁵³ göre sosyal medya paylaşımları yoluyla mahremiyet ihlal edilmekte ancak bunun tam anlamıyla farkında olunmamaktadır. Kullanıcıların sosyal medyada mahremiyetlerini ifşa etme düzeyleri yüksek, farkında olma düzeyleri düşüktür. Barıtcı'ya (2023)⁵⁴ göre kullanıcılar Instagram uygulaması kullanırken mahremiyet kaygısı duymalarına rağmen günlük hayatlarının önemli bir bölümünü bu tür platformlarda geçirmektedir. Birçok paylaşımın mahremiyet ihlali olarak görülmesine rağmen sosyal medyada en çok bu tür paylaşımların yer alması düşündürücüdür. Bu durum din eğitimi açısından bilgi-eylem bütünlüğü açısından dikkate değer bir husustur.

Mahremiyet algısının değişme nedeni olarak katılımcılar tarafından; kültür erozyonu, utanmanın ve ayıbın unutulması, yüz yüze etkileşim olmaması, dini hassasiyetin sosyal medyaya yansıtılmaması, normalleşme, başkalarından görme, sosyal medyada mahremi paylaşarak var olma, modern yaşama uyum sağlama, eğlence haline gelmesi, boş vakit doldurma aracına dönüşmesi; görünür olma veya olduğundan farklı görünme isteği, özgürlük anlayışı, kıyaslama, popüler olma, izlenme, beğeni alma; sosyal medya araçlarının kullanım şekli, yaygınlaşması, bir ihtiyaç olarak görülmesi, ulaşılabilir olması, günlük gibi kullanılması, amacı dışında, bilinçsiz kullanımı, ticari kaygı, fenomenlerin teşviki ve akım haline gelmesi olarak çok çeşitli nedenler sıralanmıştır. Bunlar arasında ticari kaygı, normalleşme ve görünür olma arzusu öne çıkmaktadır. Erişir ve Erişir (2018)⁵⁵ paylaşımların takipçi sayısını artırmak ve ticari kaygılar uğruna yapıldığını, fenomenlerin bunu daha çok yaptığını ifade etmektedir. Sekmen (2019)⁵⁶ de çocuk mahremiyetinin ticari amaçlarla ihlal edildiğini ifade etmektedir. Çetin (2015)⁵⁷ paylaşımların yaygınlaşmasıyla bazı davranışların normalleştiğini; Toprak ve diğerleri (2009)⁵⁸ artık bireylerin gözetlenmekten haz duyma, göz önünde bulunma isteği ile görünürlüklerini ve erişilebilirliklerini artırma olanağı sağlayan teknolojilere yöneldiklerini, bir teşhir toplumunun oluştuğunu düşünmektedir. Çelikoğlu (2007)⁵⁹ ise ahlaki anlayışın değişmesi, kendini kanıtlama ihtiyacı, kendinden bahsedilmesini isteme, görünürlük kazanarak bir yer edinme, özgürlük düşüncesi ve modernliğin getirdiği bazı anlayışların mahremiyet algısını değiştiren nedenler olarak saymaktadır. Genel olarak post-modern iklimin getirdiği yaşam şeklinin mahremiyet algısını değiştirdiği söylenebilir. Tüm değerler gibi mahremiyet de toplumsal gelişmelerinden etkilenmekte, bireylerin günlük yaşamlarında daha az yer almaya başlamaktadır.

Katılımcılar sosyal medya paylaşımlarında bireysel ve sosyal birtakım ölçütlerin olması gerektiğini; kişinin kendisine yakışanı yapmasını, kendi otokontrolünü sağlamasını, özsaygısını zedelemeyecek şekilde

⁵¹ Çelikoğlu, "Türkiye'de Üniversite Gençliği"

⁵² Hafsa N. Aslanoğlu. "Muhafazakâr Genç Kuşağın Instagram Profilleri: Mahremiyet, Moda ve Ahlakilik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme" *İlemblog*, 7 (2016), 1-18.

⁵³ Sefer Kalamana, "Yeni medya ve mahremiyetin dönüşümü: Facebook Türkiye örneği" *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2017), 1-31.

⁵⁴ Fatih Barıtcı, "Üniversite Öğrencilerinin Instagram'da Mahremiyet Algıları Üzerine Bir Saha Araştırması", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (e-gifder)*, 11/1 (2023), 280-304.

⁵⁵ Merve R. Erişir - Deniz Erişir, "Yeni Medya ve Çocuk: Instagram Özelinde "Sharenting"(Paylaşanabalık) Örneği", *Yeni Medya Hakemli Akademik E-Dergi*, 4 (2016), 51-62.

⁵⁶ Muhsine Sekmen, "Çocuk Youtuber'larda Sorunlu Bir Alan: Tüketim ile Mahremiyetin Yitimi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3567-3581.

⁵⁷ Ebru Çetin, "Sosyal Paylaşım Ağlarında Fotoğraf, Yer/Mekân Bildirim Paylaşımları ve Mahremiyet: Facebook Örneği" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 779-788.

⁵⁸ Ali Toprak, vd. *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: Görülüyorum Öyleyse Varım*, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 152.

⁵⁹ Çelikoğlu, "Türkiye'de Üniversite Gençliği"

paylaşım yapılması gibi bireysel ölçütlerin yanı sıra gerçek hayatta yapılamayacak şeylerin sosyal medyada da paylaşılmaması, kişilerden izin alması ve yapılan paylaşımın zorunlu olup olmaması ölçüt olarak kabul edileceğini düşünmektedirler. Sosyal ölçütler olarak İslam dininin ilkeleri, toplumun ahlaki norm ve değerleri, başkalarını incitmek, onurunu kırmamak, onların mahrem alanını etkilememek, gelenek, örf ve adetlerine uymak, sahte isim ve küfürlü ifade kullanmama gibi kurallar yer almaktadır. Katılımcılar sosyal ölçütlere bireysel ölçütlerden daha fazla yer vermiştir. Bu durum mahremiyet algısının dışsal bir mekanizmayla oluştuğu şeklinde yorumlanabilir. Literatürde mahremiyetin kaynağına ilişkin içsel ve dışsal nedenler yer almaktadır. Mahremiyet konusunda davranışları sınırlayıcı dışsal sebepler olarak din ve toplum öne çıkmaktadır.⁶⁰ Mahremiyetin tanımlamada daha rölatif özellikleri öne çıkarılması ancak ölçüt olarak sosyal/nesnel ölçütlere ağırlık vermesi dikkat çekicidir. Bu durum çelişkili görünmektedir. Kişisel kontrol ve bilinç önemli görülse de dışsal kontrol mekanizmalarının toplumdaki konumunu korumaya devam ettiği söylenebilir.

Katılımcılar sosyal medya ve mahremiyet eğitimi konusunda okullarda seminer şeklinde olması, tüm derslere entegre edilmesi, özel bir ders olması veya derste yeri geldikçe değinilmesini önermiştir. Dersin içeriği olarak helal haram ayırımı, medya okuryazarlığı, irade eğitimi, gerçek hayattaki mahremiyet kurallarından taviz verilmemesi, gerçek hayattaki bağlayıcı hususların sosyal medyada da geçerli olduğu fark ettirilmesi, mahremiyetin sınırları konusunda bilinçlendirme, dini değerlerin ön plana çıkarılması gibi noktalara değinmişlerdir. Ayrıca erken yaşta hassasiyet kazandırılması, olumlu yetişkin örneği, uygun çevrenin oluşturulması, öğretmenlerin eğitimine önem verilmesi önerilmiştir. Bostancı (2019)⁶¹ anne babaların çocuklarını dijital mahremiyet açısından bilinçlendirmeleri, sosyal medyayı bilmeleri ve bu alandaki mahremiyet ihlallerinin farkında olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Karahisar (2014)⁶² çocukların internette tehlike altında olduğunu, bu konuda ebeveynlere büyük sorumluluklar düştüğünü belirtmektedir. Kişiliğin ilk temellerinin ailede atılması, aileyi ahlak ve değerler eğitiminde en etkili kurum haline getirmekte ve mahremiyet eğitiminde asıl sorumluluk aileye düşmektedir.⁶³ Ebeveynlerin de mahremiyet konusunda bir eğitime ihtiyacı söz konusudur.⁶⁴ Bu noktada mahremiyet eğitiminin sosyal medya bağlamında örgün eğitim sistemi içerisinde verilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışma ile günümüzde oluşan paylaşım kültürünün mahremiyet algısını olumsuz etkilediği ortaya konulmuştur. Mahremiyet açısından kişisel bilinç ve irade önemli olmakla birlikte toplumda hâkim olan anlayışın etkisi daha çok öne çıkmıştır. Ancak bu anlayışın gerçek hayatta toplumda yaşatılmasına rağmen sosyal medyaya yansıtılmadığı, paylaşımlar yapılırken mahremiyete dikkat edilmediği görülmüştür. Bu durumda eğitimin sosyalleştirme işlevi sosyal medyayı da kapsayacak şekilde genişletilmeli, değerlerin eğitiminde sanal ortam ve sanal kimlikler gerçek yaşam ve gerçek kimliklerden ayrı düşünülmemelidir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Ayrıca etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için alınan etik kurul onayı (İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Etik Kurulu, 26/05/2022, 2022/11-3) mevcuttur.
- 4. Yazar Katkısı:** Çalışmada birinci ve ikinci yazarın katkısı %50'dir. Birinci yazar makalenin; problemin belirlenmesi, çalışmanın tasarlanması, ikinci yazar ise veri toplama süreci ve raporlama aşamasına katkı sağlamıştır.

⁶⁰ Saadet İder "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma". Marife 19/1 (2019), 119.

⁶¹ Mustafa Bostancı, "Dijital Ebeveynlerin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı", *Online Academic Journal of Information Technology*, 10/38 (2019), 116-126.

⁶² Tüba Karahisar. "İnternette Çocukları Bekleyen Riskler ve Medya Okuryazarlığı", *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 4/4 (2014), 82-94.

⁶³ Mücahit, "Ailede Mahremiyet", 142.

⁶⁴ Saadet İder-Mustafa Tavukçuoğlu, "Mahremiyet Eğitiminde Bir İhtiyaç Analizi: Anne/Baba Eğitimi". *akif* 53/1 (2023), 21-40.

Kaynakça

- Acılar, Ali - Mersin, Sevinç. "Üniversite Öğrencilerinin Facebook Kullanımı İle Mahremiyet Kaygısı Arasındaki İlişki". *Electronic Journal of Sciences* 14/54 (2015), 103-114.
- Ahmedi, Ekber. Ş. "Mahremiyet, dindarlık ve sosyal medya bağımlılığı üzerine sosyolojik bir araştırma". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023), 25-46.
- Akar, Hüsamettin- Akar, Fatma, "Sosyal medyada mahremiyet algısı: Üniversite öğrencileri araştırması". *İNİF E-Dergi* 6/1 (2021), 285-297.
- Akgül, Mahmut - Hekimoğlu Toprak,Hande, "Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği". *Online Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 75-114.
- Aktaş, Adil. "Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Eskiyeni* 48 (2023), 185-200.
- Albayrak Sezerer, Eda. "Sosyal Medya'da Çocuk Mahremiyeti: Ebeveynlerin Instagram'daki Çocuk Mahremiyetine Bakış Açıkları". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/39 (2020), 1211-1226.
- Albayrak, H. Şule (Der.) *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Albayrak, H. Şule. "Mahremiyet ve Düşündürdükleri" *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* Der. H. Şule Albayrak), 8-15 Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Alkan, Feryat. *Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı ve Kişisel Mahremiyetin Sosyal Ağlarda Paylaşımı Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arslan, Ali. "Medyanın Birey Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 1/1 (2006), 1-12.
- Aslanoğlu, Hafsa, N. "Muhafazakâr Genç Kuşağın Instagram Profilleri: Mahremiyet Moda ve Ahlakilik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İlemblog* (2016 Ağustos 7), 1-18.
- Ayaydın, Yakup - Ayaydın, Hatice Y. "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/35 (2018), 57-89.
- Aydın, Bermal. "Sosyal Medya Mecralarında Mahremiyet Anlayışının Dönüşümü". *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 3/5 (2014), 131-146.
- Aydın, İrem. E. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımları Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2016), 73-386.
- Barıtcı, Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin Instagram'da Mahremiyet Algıları Üzerine Bir Saha Araştırması". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 11/1 (2023), 280-304.
- Berkup, S. Baysal. *Sosyal ağlarda bireysel mahremiyet paylaşımı: X ve Y kuşakları arasında karşılaştırmalı bir analiz*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bostancı, Mustafa. "Dijital Ebeveynlerin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı". *Online Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 116-126.
- Budak, Hatice. "Sosyal Medya İletişimde Mahremiyetin Serüveni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 147-168.
- Bulut, Sefa - Akdaş, Abdullah. "Medyanın Mahremiyete Etkisi". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* içinde. Der. H. Şule Albayrak. 333-351. Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Creswell John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (3. Baskıdan Çeviri) Edit. Selçuk Beşir Demir, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çakır, Hamza. "Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet". *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*. 11-19. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Çapçioğlu, İhsan - Akın, Mehmet. "Sosyal Medya ve Yeni Risk Alanları: Mahremiyet Bağlamında Özel Yaşamın Dönüşümü" *VI. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı* içinde, Edit. İhsan Çapçioğlu, 7-14. Asos yayınevi Elazığ, 2019.
- Çelikoğlu, Nalan. *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çetin, Ebru. "Sosyal Paylaşım Ağlarında Fotoğraf, Yer/Mekân Bildirim Paylaşımları ve Mahremiyet: Facebook Örneği." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 779-788.
- Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumlarında Mahremiyetin Çöküşü" *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* der. H. Şule Albayrak. 107-126. Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Düzgüner, Sevde. "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* içinde. Der. H. Şule Albayrak. 19-36. Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

- Eldeniz, Levent - Sepetci Nurten. "Sosyal Medyada Mahremiyet Algısının Çöküşü Instagram Üzerine Bir Araştırma". *Medyayı Okumak* içinde. Nesrin Tan vd.(ed.) 219-249 İstanbul: Cinius Yayınları, 2017.
- Erişir, R. Merve - Erişir, Deniz. "Yeni Medya ve Çocuk: Instagram Özelinde "Sharenting"(Paylaşanabalık) Örneği", *Yeni Medya Hakemli Akademik E-Dergi*, 4 (2016), 51-62.
- Esen, Arzu. *Sosyal Ağlarda Mahremiyetin İfşası: Namık Kemal Üniversitesi Akademisyenleri Üzerine Yapılan Bir Araştırma*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yayıncılık, Ankara,2006.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul:Ötüken Yayınları,2010.
- Hacıbekiroğlu, Müberra. *Sosyal Medya Kullanımına Bağlı Değişen Mahremiyet Algısı ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İder, Saadet. "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Marife* 19/1 (2019), 109-122.
- İder, Saadet. *Mahremiyet Eğitime İlişkin Sorunlar Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2021.
- İder, Saadet - Tavukçuoğlu, Mustafa. "Mahremiyet Eğitiminde Bir İhtiyaç Analizi: Anne/Baba Eğitimi". *akif*53/1 (2023), 21-40.
- Kalamın, Sefer. "Yeni medya ve mahremiyetin dönüşümü: Facebook Türkiye örneği" *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2017), 1-31.
- Karahisar, Tüba. "İnternette Çocukları Bekleyen Riskler ve Medya Okuryazarlığı", *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 4/4 (2014), 82-94.
- Kodak, Dilge. "Düşünsel modernitede mahremiyeti yeniden tanımlamak: Kuşaklararası bir araştırma". *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 54 (2018), 85-116.
- Köseoğlu, Aslı. "TikTok'ta mahremiyet algısının dönüşümü". *İNİF E- Dergi*, 8/1 (2023), 172-188.
- Kuşdil, M. Ersin - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000), 59-76.
- Kütükoğlu, Elif. "Sosyal Medyada Çocuk Mahremiyeti: Annelerin Mahremiyet Algısı Üzerine Bir Araştırma". *Yeni Medyada Çocuk ve İletişim* içinde. Edit. A. M. Kırık. 273-297.Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Manavcioğlu, Korhan. "Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Yönetimi: İletişim Sektöründe Sosyal Medya Yönetiminin Algılanmasına Yönelik Bir Analiz". A. Büyükaslan ve A. Kırık(Ed.) *Sosyal Medya Araştırmaları* 1/301-335. Konya: Çizgi Kitabevi. 2013.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi 1/1988.
- Meydan, Hasan (ed.) *Medyada Din ve Değerler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2021.
- Mücahit, Mustafa. *Ailede Mahremiyet Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.
- Özçelik, Zeynep B. *Müslüman Kadın Ve Sosyal Medya: Başörtülü Dindar Kadınların 'Mahremiyet' Algılarındaki Değişimin Sosyal Medya Örneği Üzerinden İncelenmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özdemir, Nur. "Bir sosyal kontrol aracı olarak din ve yeni medya", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/3 (2023), 42-50.
- Öztekin, Hülya - Öztekin, Ahmet. "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyyete Dönüşmesi". *E-Journal of New World Science Academy* 5/4 (2010), 526-540.
- Sekmen, Muhsine. "Çocuk Youtuber'larda Sorunlu Bir Alan: Tüketim ile Mahremiyetin Yitimi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3567-3581.
- Şimşek, Turan. "Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası: Instagram Örneği", *Sosyolojik Düşün* 4/1 (2019), 11-22.
- Şişman, Nazife. *Mahremiyet: Hayatın Sırları ve Sınırları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Toprak, Ali vd. *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: Görülüyorum Öyleyse Varım*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.
- Uysal, Enver. "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslâmî Erdemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003), 51-69.
- Uysal, Enver. "Çağımızda Değer Kaymalarının Doğurduğu Sonuçlar ve Etik Kimliğin Korunması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 67-79.
- Ünal, Yavuz vd. (ed.), *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyum Kitabı* Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2004.
- Yüksel, Mehmet. "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar". *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 64/1 (2009), 275-298.

Yüksel, A. Haluk - Kaplan, İsmail. "Üniversite Öğrencisi Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı". *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakùltesi Uluslararası Hakemli Dergisi* 29/1 (2021), 59-80.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

İslam Hukukuna Göre Engelli İstihdam Politikasının Fıkhî Temelleri

Fiqhical Foundations of Disability Employment Policy According to Islamic Law

ŞEVKET PEKDEMİR

Doç.Dr, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakülte, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences

Ordu, Türkiye

sevketpekdemir@odu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7656-5348>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30 Nisan/April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Haziran/ June 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Pekdemir, Şevket. "İslam Hukukuna Göre Engelli İstihdam Politikasının Fıkhî Temelleri". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 43-59. <https://doi.org/10.54893/vanid.1476413>.

Pekdemir, Şevket. "Fiqhical Foundations of Disability Employment Policy According to Islamic Law". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 43-59. <https://doi.org/10.54893/vanid.1476413>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

İslam Hukukuna Göre Engelli İstihdam Politikasının Fıkhî Temelleri

Öz

Engelli bireylerin ülkemizde ve dünyada karşılaştıkları en önemli ekonomik sorunlardan biri de istihdamdır. Maalesef gelişmiş ülkelerde bile engellilerin istihdamında henüz istenilen seviyeye ulaşılamamıştır. İstihdam/çalışma gibi temel hak ve özgürlükler, insanlık tarihi boyunca hukuk sistemi içerisinde birtakım ilkeler üzerinden meşruiyet zemini kazanmıştır. Nitekim İslam hukukunun temel kaynaklarında yer alan genelde tüm insanlara özde engelli bireylere yönelik adalet, hak, fırsat eşitliği, liyakat, ayrımcılıkla mücadele ve sosyal sorumluluk gibi ilkeler, istihdam politikalarının geliştirilmesinde referans olmuştur. Bu bağlamda erken dönemden itibaren İslam iktisat politikalarının temel amacı bireyin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak şeklinde belirlenmiştir. Çalışmada öncelikle modern hukuk sistemlerinde geliştirilen aktif ve pasif istihdam modellerine yer verilmiştir. Bu kapsamda erken dönemden itibaren gerek Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarında gerekse daha sonraki İslam toplumlarında engellilerin hem aktif hem de pasif olarak istihdam edildiği görülmüştür. Dönemin özelliklerine göre kurumsallaşmanın sağlandığı hatta İslam toplumlarında engellilerin istihdamı konusuna ilişkin gelişmelerin, tahmin edilenden çok daha önce başladığı söylenebilir. Ancak modern anlamda hukuki düzenlemelerin batıya göre daha geç yapıldığını itiraf etmeliyiz. Makalede engellilik olgusu, engellilerin sorunları ve ihtiyaçları bağlamında, istihdam konusunda geçmişten günümüze İslam toplumlarında yapılan çalışmalar ele alınmıştır. Bu kapsamda İslam toplumunda birçok engellinin yeteneklerine göre imamlıktan hâkimliğe, komutanlıktan valiliğe kadar çeşitli devlet kadrolarında aktif olarak istihdam edildikleri görülmüştür. İstihdam edilemeyenlerin ise sağlık, bakım, barınma ihtiyaçlarının karşılanması, maaş bağlanması ve vergi indirimi sağlanması gibi yöntemlerle mağduriyetlerinin giderilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. Ana teması İslam hukukuna göre engellilerin istihdam ilkelerinin belirlenmesi olan çalışmada, maslahat, örf, siyâset-i şer'iyeye, liyakat ve sedd-i zerâi'nin, engelli istihdamının fıkhî dayanaklarını oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda âyet ve hadislerle furû fıkh müktesebatında yer almayan sorunların çözümünde, sosyal sorumluluk politikalarının geliştirilmesinde, engellilerin ekonomik bağımsızlığını kazanmasında ve asgari yaşam standardının sağlanmasında maslahat ilkesinin kilit rol üstlendiği, birey, aile, toplum ve devlet için fayda sağladığı ifade edilmiştir. Engellilerin istihdamının günümüzde hem ulusal hem de uluslararası hukuki düzenlemelerin en önemli konularını oluşturduğuna dikkat çekilerek, İslam hukukuna kaynaklık etme kriterlerine uygun olarak örf uygulamalarına dönüştüğü görülmüştür. İslam idare hukukunda engellilerle ilgili aktif ve pasif istihdam politikalarının, hukuki düzenlemelerin ve kurumsal yapının kamu yöneticileri tarafından siyâset-i şer'iyeye kapsamında yapıldığı belirlenmiştir. İslam hukukunda idari görev ve kamu hizmeti atamalarının liyakate göre yapılmasının emredildiği, adam kayırma ve iltimasın yasaklandığı vurgulanarak, engelliliğin istihdama mâni olmadığı vurgulanmıştır. Son olarak İslam hukukunda engellilerin istihdamıyla ilgili çalışmaların yetersizliğine dikkat çekilerek araştırmaların bu alanlarda yoğunlaştırılması, ayrıca İslam hukukuna göre engelliliğin istismarı konusunun çalışılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Engelli, İstihdam, Adalet, Liyakat.

Fiqhical Foundations of Disability Employment Policy According to Islamic Law

Abstract

One of the most significant economic challenges faced by people with disabilities in Türkiye and globally is employment. Unfortunately, even in developed countries, the desired level of employment of the disabled individuals has not yet been measured up. The fundamental rights and freedoms of employment and labor have gained a basis of legitimacy through certain principles within the legal system throughout human history. As a matter of fact, in the main references of Islamic law, the principles of justice, rights, equality of opportunity, merit, anti-discrimination, and social responsibility for all people in general and disabled people in particular have been a reference in the development of employment policies. In this regard, the main objective of Islamic economic policies has been determined as ensuring the happiness of the individual in this world and the hereafter since the early period. The study first includes active and passive employment models developed in modern legal systems. It can be stated in this framework that from the early period, both in the practices of the Prophet Muhammad and the Companions and in the later Islamic societies, institutionalization was provided according to the characteristics of the period in which disabled individuals were actively and passively employed, and it can be stated that the developments regarding the employment of disabled individuals in Islamic societies started much earlier than expected. However, we must admit that legal regulations in the modern sense were introduced later compared to the West. The study focuses on the phenomenon of disability, the problems and needs of the disabled, and the studies on employment in Islamic societies from the past to the present. It is determined that many disabled people in Islamic society are actively employed in state positions ranging from imam to judge, from commander to governor according to their abilities, and the disabled people who cannot be employed are compensated for their disadvantages through passive employment methods such as health, care, housing, salary binding, and tax reduction. Determining the principles of employment of disabled according to Islamic law is the main subject of the study, and it has been established that maslahah, custom, siyasa shar'iyya, merit, and sedd-i zerâi constitute the jurisprudential basis of the employment of the disabled in Islamic law. In this framework, it has been stated that the principle of maslahah plays a key role in the development of social responsibility policies, in resolving issues that are not included in verses and hadiths and furû fiqh acquis, in gaining the economic independence of disabled and ensuring the minimum standard of living. Maslahah is also beneficial for the individual, family, society and the state, too. It has been pointed out that the employment of disabled people has become one of the most significant matters of both national and international legal regulations today, and it has been determined that the employment of disabled people has transformed into customary practices in accordance with the criteria of being a source of Islamic law. In Islamic administrative law, active and passive employment policies, legal regulations, and institutional structures related to disabled are carried out by the authority delegated to public administrators under the siyasa shar'iyya. It has been emphasized that administrative and public service appointments in Islamic law are ordered to be made on the basis of merit, that nepotism and favoritism are prohibited, and that disability is not an obstacle to employment. In conclusion, the insufficiency of studies on employment of people with disabilities in Islamic law has been pointed out and it has been suggested that further studies should be carried out on these subjects and exploitation of disability according to Islamic law should be studied.

Keyword: Islamic Law, Disability, Employment, Justice, Merit

Giriş

“Normal bir ferdin kişisel veya sosyal yaşayışında kendi kendine yapması gereken işleri, bedensel veya zihinsel kabiliyetlerinde kalıtsal veya sonradan meydana gelen herhangi bir noksanlık sonucu, yapamayan kişi”¹ olarak tanımlanan engellilerin istihdam sorunları son birkaç yüzyıldır ülkemizde ve tüm dünyada sosyal ve ekonomik politikaların en önemli konularından birini oluşturmaktadır. Engelliliğin insan hakları kapsamında değerlendirilmesiyle birlikte² genel anlamda makroekonomik sorunlar arasında gösterilen işsizlik ve istihdam,³ toplam nüfus içinde sayılarının giderek artmasıyla birlikte sosyal refahın sağlanması mümkün olduğu kadar geniş tabana yayılması konuları engelliler için de tartışılmaya başlanmıştır.

Engellilerin istihdam sorununun temelini aslında tüm insanların doğuştan sahip oldukları çalışma hakkını kullanıp kullanamama özgürlüğü oluşturur. Tarihsel süreç, yaşanan problemin ancak hukuk zemininde çözülebileceğini göstermiştir. Bu nedenle gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde engelli hakları hukuksal düzleme taşınarak denetim mekanizmalarıyla iyileştirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda son dönemde engellilerin temel hak ve özgürlüklerden tam ve eşit şekilde yararlanmasını sağlamak amacıyla hukuki düzenlemeler yapılmış,⁴ çalışma haklarının yasal zemine oturtulmasına büyük önem verilmiştir.⁵ Engelli istihdam politikaları ekonomik ve sosyal şartlara göre ülkeden ülkeye değişse de⁶ genellikle anayasa, kanun ve yönetmeliklerle düzenlenmiştir. Böylece engellilerin istihdamına yönelik politikalar geliştirmek ve sosyal hizmetler sunmak devletin öncelikli görevi haline gelmiş, toplumun tüm fertlerinin refahının sağlanmasına ve hayat standartlarının yükseltilmesine çalışılmıştır.⁷

18. yüzyıla kadar engellilerin ekonomik sorunları genellikle dini kurumlar ve özel inisiyatiflere bırakılmıştır.⁸ Özellikle 19. yüzyıldan sonra toplumda sayılarının giderek artmasının yanı sıra birey, toplum ve yönetim anlayışındaki değişiklikler⁹ engellilerin istihdam sorunlarının çözülmesini devletin sosyal sorumluluğu olarak görülmesini gerektirmiştir.¹⁰ Böylece engellilerin istihdamı ekonomik ve sosyal haklar arasında kabul edilmiştir.¹¹ Ancak tüm çabalara rağmen hala engelli istihdamı konusundaki politikaların yetersiz olduğu kabul edilir.¹² Çünkü Avrupa’da bile engellilerin istihdam sorunuyla ilgili iyileştirmeler ancak 20. yy. başlarından itibaren yasal olarak yapılabilmektedir.¹³ Son araştırmalar birçok ülkede engellilerin hala en az üçte ikisinin işsiz olduğu göstermektedir.¹⁴

Engelli olsun olmasın tüm insanlar beslenme, giyim ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını çalışarak veya sosyal yardımlarla karşılarlar.¹⁵ Bu kapsamda ekonomik bağımsızlıklarını kazandırmak, yaşam standartlarını yükseltmek ve topluma entegrasyonlarını sağlamak engellilerin istihdam edilmesinin temel

¹ BM 1975 tarihli “3447 Sayılı Engelli Hakları Beyanname”, md.1. 5378 sayılı Engelliler Hakkındaki Kanunun 3. maddesinde ise engelli kavramı “Fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duysal yetilerinde çeşitli düzeyde kayıp bulunan ve bundan dolayı toplum içerisinde diğer üyeler ile eşit koşullarda görülmeyen, toplumsal hayata tam ve etkin katılım sağlayamayan ayrıca birtakım tutumsal ve çevresel koşullarından etkilenen birey” olarak tanımlanmıştır. Konumuz engelli kavramının etimolojik kökeninin çeşitli yönleriyle ortaya konulması olmadığından çalışmayı uzatmamak ve çalışmanın amacından uzaklaşmamak için iki tanımla yetinilmiştir.

² Lütfiye Karaaslan, “Geçmişten Günümüze Engelli İstihdamı: Engelliler için Nitelikli İstihdamda Yeni Yaklaşımlar”, *Çalışma İlişkileri Dergisi* 1 (2020), 48.

³ Nihat Altuntepe, “İslam Ekonomisinde Maliye Politikası -Teorik Bir Yaklaşım”, *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 5/1 (2019), 120.

⁴ Funda Çondur vd., “Engelli İstihdamının Dünya’da ve Türkiye’deki Görünümü”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2020), 350.

⁵ Namık Hüseyinli vd., “Çalışma Hayatında Engelli Haklarına İlişkin Yasal Düzenlemeler ve Engellilerin Haklara İlişkin Farkındalıkları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2017), 139.

⁶ Serdar Orhan, “Türkiye’de Engellilerin Bilinç Düzeyi: Engellilere Sunulan İstihdam Hakları Üzerinden Bir Araştırma”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 76; Abdullah Uz, “Anayasal Bir Hak Olarak Kamu Hizmetine Girme Hakkı ve Liyakat İlkesi”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 65.

⁷ Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar* (Ankara: İktisat Yayınları, 2019), 112.

⁸ Buket Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2020), 48.

⁹ Orhan, “Türkiye’de Engellilerin Bilinç Düzeyi”, 76.

¹⁰ Orhan, “Türkiye’de Engellilerin Bilinç Düzeyi”, 76.

¹¹ Orhan, “Türkiye’de Engellilerin Bilinç Düzeyi”, 75.

¹² Çondur vd., “Engelli İstihdamının Dünya’da ve Türkiye’deki Görünümü”, 361.

¹³ Serdar Orhan, *Türkiyede Özürlü Dostu İstihdam Politikaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 23.

¹⁴ Orhan, *Türkiyede Özürlü Dostu İstihdam Politikaları*, 1.

¹⁵ Karaaslan, “Geçmişten Günümüze Engelli İstihdamı”, 48.

hedeflerinden sayılmıştır.¹⁶ Günümüzde engellilerin, devletin sosyal politikalarından en fazla yararlanan toplumsal grupların başında yer almasının nedeni de bu amaçlardan kaynaklanmaktadır.¹⁷

Bu çalışmanın amacı modern istihdam politikaları sistematiği çerçevesinde Hz. Peygamber ve sonraki dönem uygulamalarıyla ilgili durum tespiti yaparak İslam hukukuna göre engelli istihdam politikalarının genel ilkelerini belirlemektir.

1. Engelli İstihdam Politikaları

Günümüzde genel olarak istihdam politikaları, aktif ve pasif olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Bireye iş imkânının sağlanması aktif istihdam; işsizlik sigortası, sosyal yardım ve sosyal hizmet pasif istihdam olarak nitelenmektedir.¹⁸ Dolayısıyla engellilerin çalışma hayatına katılmaları aktif istihdam, sosyal sorumluluk yardımlarından istifade etmeleri de pasif istihdam kapsamında ele alınır.

Batı toplumlarında kavram olarak ortaya çıkan sosyal devlet, sosyal refah devleti gibi kavramlar kamu otoritesinin eğitim, sağlık, gelir dağılımı, sosyal güvenlik ve sosyal hizmetler¹⁹ gibi alanlarda politikalar geliştirmesiyle ve hukuki düzenlemeler yapmasıyla sonuçlanmıştır. Bu kapsamda engellilerin istihdamı konusu mesleki eğitim politikalarıyla da doğrudan ilişkilendirilmiştir. Çünkü engelli istihdamının önündeki en önemli sorun adayların, vasıflı personel şartlarını taşıma yeterliliklerine sahip olup olmamalarıdır. Zaten işverenlerin engelli istihdamındaki en önemli şikâyetleri mesleki yetersizliklerdir. Bu sorun başlangıçta haklı gibi görülse de engelli istihdamına yaklaşımın diğer istihdam şekilleriyle aynı tutulmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki engellilere özel istihdam politikaları uygulanmalıdır. Başka bir ifadeyle engelliler yapamadıklarından ziyade yapabildiklerine göre istihdam edilmelidir.²⁰

Bu başlıkta modern ekonomi literatüründe geliştirilen aktif ve pasif istihdam politikalarına göre İslam toplumunda engellilerin istihdamını iki grupta ele alınacaktır.

1.1. Aktif İstihdam Politikaları

Sosyal ve ekonomik adalet, gelir dağılımındaki eşitsizliklerin giderilmesini gerektirir. Ancak bu şekilde toplumun tüm kesimlerinin insana yakışır bir hayat/yaşam standardı yakalaması sağlanabilir.²¹ Bu durumda engellilerin istihdamı İslam idare hukukunun temel konuları arasında yer alır.²² Zira İslam'da kamu yöneticileri devletin tüm kaynaklarını kullanarak insanları ehliyetlerine göre istihdam etmekle sorumludur. Aşağıdaki hadis bu sorumluluğa açık bir şekilde delalet etmektedir.

H. Peygamber, sahâbîye "Evinde herhangi bir şey var mı?" diye sorar. Sahâbî "Evet, bir parçasını örtünmek, bir parçasını da yere sermek için kullandığımız kumaşım ve sürahim var." deyince onları getirmesini ister. Hz. Peygamber "Bu ikisini kim satın alacak?" diyerek eşyaları açık artırmaya çıkarır. Bir dirheme alıcı çıkınca "Kim bir dirhemden fazla verir?" diyerek sorar. Başka birisi iki dirhem verince Hz. Peygamber kumaş ve sürahiyi satarak parayı sahabiye verir. Bir dirhemle yiyecek alıp ailesine göndermesini bir dirhemle de balta alıp yanına gelmesini söyler. Sahabe yanına gelince Hz. Peygamber kendi elleriyle baltaya sap takarak dağlardan odun kesip satmasını ve on beş gün sonra tekrar gelmesini söyler. Hz. Peygamberin dediğini yapan sahabe kazandığı on dirhemle geri gelir. Paranın bir kısmıyla kıyafet

¹⁶ Orhan, "Türkiye'de Engellilerin Bilinç Düzeyi", 769.

¹⁷ Orhan, *Türkiyede Özürlü Dostu İstihdam Politikaları*, 3.

¹⁸ Erdem Bağcı, *Türkiyede İşsizlik Sorunu ve İstihdam Politikaları* (İstanbul: Der Yayınevi, 2020), 31; Karaaslan, "Geçmişten Günümüze Engelli İstihdamı", 46; Altuntepe, "İslam Ekonomisinde Maliye Politikası", 119; Emine Elif Ayhan, "İstihdam ve İstihdam Politikaları", *Dezavantajlı Göçmenlerin Uyumuna Yönelik İstihdam Politikaları: OECD Ülkeleri Karşılaştırmaları*, ed. Abdulkadir Develi - Nihat Altuntepe, ts., 52; Nazmi Avcı - Öznur Yaşar, "Engelli Göçmenlere Yönelik İstihdam Politikaları", *Dezavantajlı Göçmenlerin Uyumuna Yönelik İstihdam Politikaları: OECD Ülkeleri Karşılaştırmaları*, ed. Abdulkadir Develi - Nihat Altuntepe, ts., 281.

¹⁹ Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 48.

²⁰ İslam Musayev, "İslami Bakış Açısıyla Engellilerin Sorunlarına Çözümler", 2013, 13.

²¹ M. Umer Chapra, "İslamî Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü", çev. Fazıl Yozgat, *İslam İktisadi Çalışmaları*, ed. Khurshid Ahmad (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 240.

²² Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*, 101.

ve yiyecek alır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Bu yaptığın senin için kıyamet gününde yüzünde siyah bir nokta olacak dilenmekten daha iyidir.”²³ demiştir.

İslam’da engelliler Hz. Peygamber döneminden itibaren yeteneklerine göre birçok kademedeki aktif olarak istihdam edilmiştir. Bu tespit engelli sahâbîlerin imamlık başta olmak üzere askeri, adli ve idari tüm kamusal alanlarda görev almasından anlaşılmaktadır.²⁴ Engellileri toplumdaki tecrit etmeyen Hz. Peygamber, onların hayatını kolaylaştırmak ve tüm ihtiyaçlarını karşılamak için sonraki dönemlerde geliştirilecek olan istihdam politikalarının temellerini atmıştır.²⁵ İslam iktisat tarihinde engellilerin öncelikle aktif olarak istihdam edilmesinin politika olarak benimsendiğinin örneklerini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

i. Birçok ortopedik engelli sahabe imam olarak istihdam edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde engellilerin istihdamı denildiğinde akla gelen ilk isim Abdullah b. Ümmî Mektûm’dur (ö. 15/636). İbn Ümmî Mektûm (ö. 15/636) imamlık ve müezzinlik yapmıştır.²⁶ Görme engelli olmalarına rağmen İtbân b. Mâlik (ö. 50/670),²⁷ Umeyr b. Adî²⁸ Hz. Peygamber tarafından imam olarak istihdam edilmiştir. Özellikle İtbân b. Mâlik’in (ö. 50/670) evinin mescidine dönüştürülüp ona mahalle imamlığı görevi verilmesi, engellilerin kamu görevlerinde istihdam edilebilmesi için gerekli ortamın hazırlanmasının, devletin sorumluluğunda olduğunun güzel bir örneğini oluşturur. Ayağından ortopedik engelli olan Abdurrahman İbn Avf (ö. 32/652), Tebük Gazvesinde imamlık yapmış hatta imamlığına engel olmayan Hz. Peygamber de onun arkasında namaz kılmıştır.²⁹

ii. Görme ve ortopedik engelli bazı sahabiler vali olarak atanmıştır. Örneğin Taif Seferi’nde gözlerinden birisini kaybeden Ebû Süfyân Sahr b. Harb (ö. 31/652), Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) döneminde Necran valisi olarak istihdam edilmiştir.³⁰ Ortopedik engelli Muâz b. Cebel (ö. 17/638) valilik görevinin yanında kadılık, zekât memurluğu, imamlık ve öğretmenlik yapmıştır.³¹ Hz. Peygamberin Medine dışına çıkarken on üç defa Abdullah b. Ümmî Mektûm’u (ö. 15/636) yerine bırakması vekaleten de olsa bir nevi Medine Valiliği olarak değerlendirilebilir.

iv. Sahabeden bazıları da engelli olmasına rağmen asker veya komutan olarak savaşlara katılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi’nde aldığı darbeler nedeniyle ayağından ortopedik engelli olan Abdurrahman b. Avf’ı (ö. 32/652) ordu komutanı olarak görevlendirilmiştir.³² Ortopedik engelli Amr b. Cemûh’un (ö. 3/625) gazvelere katılmak istemesine Hz. Peygamber olumlu yaklaşmış fakat oğulları tarafından engellenmiştir.³³ Mugîre b. Şube (ö. 50/670) de Kûfe valisi iken engelli olan Kesîr b. Şihâb’ı komutan olarak görevlendirmiştir.³⁴

²³ Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdi Ebû Davud, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, ts.), “Zekat”, 26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’r-risaleti’l-alemiyye, 2009), “Ticârât”, 25.

²⁴ Feridun Tekin, *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 309.

²⁵ İlyas Akyüzöğlü, “İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler”, *Bilimname* 41 (2020), 74.

²⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu’r-rusul ve’l-müluk* (Mısır: Dârü’l-Maârif, 1968), 11/553; Ebû’l-Fazl Şihabüddin Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbnHacer, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 4/284.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l- Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 3/550; Akyüzöğlü, “İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler”, 72.

²⁸ İbnHacer, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, 5/34.

²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/95.

³⁰ Mithat Eser, *Engelli Sahabiler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 488.

³¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/584.

³² Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/560; İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 1/251, 3/83, 4/279; Taberî, *Târih*, 2/642.

³³ Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitabu’l-meğâzi* (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1984), 1/265.

³⁴ Eser, *Engelli Sahabiler*, 491.

1.2. Pasif İstihdam Politikaları

Yukarıda da belirtildiği gibi pasif istihdam politikaları, çalış(a)mayanların veya işsiz kalanların ekonomik sorunlarını azaltmaya yönelik geçici önlemlerdir.³⁵ Devletin bu sorumluluğu günümüzde sosyal devlet ve refah devleti³⁶ gibi terimlerle ifade edilmektedir.

Tüm ekonomi sistemlerinde olduğu gibi İslam ekonomisinde de engellilere yönelik pasif istihdam politikalarının giderleri kamu bütçesinden karşılanır. Bu bağlamda bireylerin istihdamı ve sosyal yardımlarla geçim standardının sağlanması devletin ekonomik imkanlarıyla doğrudan ilişkilidir. İslam kamu maliyesinin ilk eserlerinde de bu konuya geniş yer verilmiştir. Örneğin Ebû Ubeyd (ö. 224/838) kamu idaresini ele aldığı *kitâbu'l-Emval* adlı meşhur eserinde "Allah zenginleri fakirlerin ihtiyacını karşılamakla yükümlü kılmıştır. Eğer fakir kimse aç, çıplak ya da sıkıntıda ise bunun sebebi zenginlerin onları (haklarından) mahrum etmeleridir. Allah bu mahrumiyetten dolayı zenginleri sorumlu tutar ve onları cezalandırır."³⁷ diyerek devletin ve toplumun pasif istihdam kapsamındaki yükümlülüklerine vurgu yapmıştır.

Kur'an'daki birçok âyet ile Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarının engellilerin pasif istihdam politikalarına kaynaklık ettiği görülmektedir. Örneğin "Gözleri görmeyene güçlük yoktur; topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur."³⁸ âyeti ile "Kolaylaştırın zorlaştırmayın"³⁹ hadisi engellilerin yaşamını zorlaştıran fiziksel ve ekonomik unsurların ortadan kaldırılarak yaşam standartlarının artırılmasını gerektirmektedir. Ayrıca zenginlerin ödemesi emredilen zekât, öşür ve sadaka gibi yükümlülüklerle ganimet ve fey gibi gelirlere engelli ve diğer dezavantajlı gruplara pay ayrılması İslam'ın sosyal sorumluluk politikalarının geliştirilmesini emretmektedir. Bu nedenle yöneticiler bireyin sosyal ve ekonomik olarak güçlendirilmesi için tedbirler almış, savaş, kıtlık ve fakirlik dönemlerinde insanların yaşam kalitesini yükseltmek için sosyal hizmet yöntemleri geliştirmişlerdir.⁴⁰

Günümüzde sosyal devlet olmanın gereği olarak dezavantajlı gruplar işsizlik, emeklilik veya malul aylığı gibi birçok kalemde değişik şekillerde desteklenmektedir. İslam devlet geleneğinde de benzer pasif istihdam uygulamalarına rastlanmaktadır. Bunların bazı örneklerine aşağıda yer verilmiştir.

i. İslam kamu idaresinde aktif olarak istihdam edilemeyenler çoğu zaman nakdi yardımlarla desteklenmiştir.⁴¹ Örneğin Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği döneminde beytül-mâlden engellilere de maaş bağlanmıştır.⁴² Yine Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde muhtaçlar kapsamında Müslüman veya Müslüman olmayan ayrımı yapılmaksızın engellilere de zekât fonlarından emekli aylığı bağlanmıştır.⁴³ Hz. Ali (ö. 40/661) de "elsiz ayaksız durumda olan çaresizler" olarak tarif ettiği ortopedik engellilere "*Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere mahsustur.*"⁴⁴ âyetine göre hazineden maaş bağlamıştır.⁴⁵ Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) devlet bütçesinden engelli veya engelsiz ayrımı yapmadan her çocuğa atıyye/maaş bağlamıştır.⁴⁶ Abbasi halifesi Me'mun (ö. 218/833) döneminde beytül-mâlden "Engellilere Yardım Fonu" (Divanu's-Sadakati ale'l- Edrâi) oluşturulmuştur.⁴⁷ Zührî (ö. 124/742), Halife Ömer bin Abdülazîz'e (ö. 101/720) yazdığı mektupta çalışamayacak, savaşa iştirak edemeyecek durumda olan engellilere, sonradan sakatlananlara zekât verilebileceğini ifade etmiştir.

³⁵ Bağcı, *Türkiyede İşsizlik Sorunu ve İstihdam Politikaları*, 31.

³⁶ Ş.H. Hacıyev - E.İ. Bayramov, *Dünya Ekonomisinin Tarihi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2013), 456; Serdar Yay, *Çağdaş İktisadi Düşünceler Perspektifinden Sosyal Refah Devleti Teori Felsefe Türkiye Dünya* (Astana Yayınları, 2020); Turgut Çilgin, *Kapitalizm, Refah Devleti Ve Engellilik Abd, Almanya Ve İsveç'in Engellilik Politikalarının Kritisizliği* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2023).

³⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, (2008: Dâru'l-Fazile: Riyad), 2/278.

³⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınevi, 1975), en-Nûr 24/60; el-Fetih 48/17.

³⁹ Ebû Davud, "Edeb", 20.

⁴⁰ Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*, 94, 95.

⁴¹ Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*, 100.

⁴² Akyüzoğlu, "İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler", 74.

⁴³ Zafer İqbal - Mervyn K. Lewis, "Zekat ve Ekonomi", *İslam ve İktisadi Hayat: Ana Konular ve Metinler* (Ankara: İktisat Yayınları, 2019), 412.

⁴⁴ et-Tevbe 9/60.

⁴⁵ Eser, *Engelli Sahabiler*, 498.

⁴⁶ el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (Riyad: Daru'l-Fazile, 2007), 1/348.

⁴⁷ Eser, *Engelli Sahabiler*, 56.

Bu mektup İslam'da engellilere, pasif istihdam kapsamında sosyal yardımlar yapıldığını gösteren tarihi bir belge niteliğindedir.⁴⁸ Burada yer verilen ve tarihte çok benzerlerine rastlanan bu uygulamalar, zekât fonunun engellilerin pasif istihdamının en önemli araçlarından biri olduğunu göstermektedir.

ii. Günümüzde engellilere uygulanan bazı vergi muafiyeti erken dönemden itibaren İslam devlet geleneğinde de görülmektedir. Örneğin, Hz. Ebubekir (ö. 13/634) döneminde Halid b. Velid'in (ö. 21/642) Hîre halkıyla yaptığı antlaşmaya göre hastalık, sakatlık veya bir musibet dolayısıyla fakir düşen, kendi dindaşlarının yardımına muhtaç olan kimsenin cizyesi düşürülmüştür. Medine'de veya diğer İslam memleketlerinde oturdukları sürece, kendilerine ve bakmakla yükümlü oldukları aile fertlerine beytül-mâlden yardım yapılmış, İslam beldesi dışındakilere bu yardım yapılmamıştır. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) işsiz görme engelliden, sadaka verilen miskiniden, sakat/kötürüm olandan, müzminden, yaşlılardan, çalışamayacak durumda olanlardan ve başına herhangi bir afet gelenlerden cizyenin alınmayacağını ve geçiminin beytül-malden karşılanacağını belirtmesinden⁴⁹ hareketle dinine bakmaksızın tüm muhtaçlara vergi muafiyeti veya indirimi uygulanabileceği anlaşılmaktadır.

iii. Pasif istihdam politikası kapsamında engellilere yapılan malzeme ve rehberlik desteklerine benzer uygulamalar İslam toplumunda da görülmüştür. Örneğin görme engelli Abbas b. Cebr'e yolunu bulması için bir baston verilmesi günümüzdeki beyaz baston uygulamasını hatırlatmaktadır. İslam tarihinde engellilere yönelik malzeme desteği ve rehberlik hizmeti örneklerinden bazıları ise şunlardır. Hz. Ömer (ö. 23/644) görme engelli Saîd b. Yerbû'ya Cuma namazını ve cemaati terk etmemesi için rehberlik yapacak bir görevli tayin etmiştir. Halife Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) Şam'a bağlı şehirlere yazı göndererek divanda kayıtlı olan âmâ, kötürüm, felçli, müzmin hastalığı bulunanlardan her âmâ için bir rehber, her iki müzmin hasta için bir hizmetçi tahsis etmiştir.⁵⁰

iv. İslam iktisat tarihinde devletin imkanları arttıkça engellilere, engel derecelerine göre konut desteği ve kurumsal hizmetler de verildiği görülmektedir. Örneğin ayağından ortopedik engelli Selman b. Rebîa el-Bâhilî (ö. 632/652), kendini Kûfe'ye kadı tayin eden Hz. Ömer'e (ö. 23/644) evin kendisine ait olmadığını, mescide yürüyerek gidecek gücünün kalmadığını haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (ö. 23/644) evin sahibi Sad b. Ebî Vakkâs'a (ö. 55/675) mektup yazarak, mescide en yakın yerlerden bir evi Selman b. Rebîa el-Bâhilî'ye (ö. 632/652) vermesini istemiştir. Halifenin talebinin karşılanmasıyla Selman, orada oturmaya başlamıştır.⁵¹ Abbasi halifesi Mansur'un (ö. 158/775) Bağdat'ta zihinsel engelliler için yurt yaptırması ile Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) miskinler, fakirler ve yolda kalmışlar için aşevi yaptırması da⁵² bu kapsamda değerlendirilebilir.

Yukarıda sınırlı sayıda yer verilen aslında oldukça sık rastlanan bu uygulamalar, İslam idare hukukunda toplumun ve bireyin korunmasının öncelikli hedefleri arasında yer aldığını ve kamu yöneticilerinin engellilerin asgari yaşam standartlarını sağlamakla yükümlü olduğunu göstermektedir.

2. Engelli İstihdam Politikalarının Fikhî Temelleri

Bu bölümde İslam hukukuna göre engellilerin istihdam edilmesinin fikhî dayanakları maslahat, örf, siyâset-i şer'îyye, sedd-i zerâi' ve liyakat başlıklarında ele alınacaktır.

2.1. Maslahat

İstihdam politikası günümüz hukuk sistematığında idare hukuku kapsamında ele alınır. Maslahat ise İslam idare hukukunun en önemli ilkesini oluşturur. Çünkü kamu yönetiminde birey ve toplum yararının gözetilmesi erken dönemden itibaren hukuki düzenlemelerin maslahat düşüncesi ekseninde şekillendiğini

⁴⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/257.

⁴⁹ Ebû Yusuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 135, 136, 157.

⁵⁰ Eser, *Engelli Sahabiler*, 490.

⁵¹ Eser, *Engelli Sahabiler*, 492.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru Sadr, 1968), 5/378.

göstermektedir. Zira maslahat düşüncesinin temelleri erken dönemde Cüveynî (ö. 478/1085)⁵³ tarafından atılmış Gazâlî (ö. 505/1111)⁵⁴ tarafından zaruri, hâcî ve tahsini olmak üzere üç grupta fıkıh usulü literatürüne kazandırılmıştır. Daha sonra İzzüddin b. Abdüsselam (ö. 660/1262)⁵⁵ ve talebesi Karâfî (ö. 684/1284)⁵⁶ şer'î hükümlerin tamamını maslahat çerçevesinde yorumlamıştır.

Engellilerin istihdamı maslahat ilkesinin konusunu oluşturur. Bu durum mecellede "Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf, maslahata menuttur."⁵⁷ külli kaidesiyle yerini almıştır.⁵⁸ Bu kaideye göre yöneticiler istihdam politikalarını kamu yararını gözeterek belirlemelidirler.⁵⁹ Zaten fukahânın çoğunluğu İslam'ın ekonomi politikalarının ana gayesinin insanların menfaatini sağlamak ve onlardan zararı gidermek olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

Sosyoekonomik her sorunun çözümünün doğrudan naslarda veya fürû fıkıh müktesebatında bulunamaması maslahat ilkesinin işletilmesini zorunlu hale getirmektedir.⁶¹ Hakkında hususî nass, icmâ ve kıyâs hükmü bulunmayan sosyal ve ekonomik sorunlarda kamu yararının gözetilmesi maslahat ilkesiyle işlevsellik kazanır. Nitekim birçok âyet ve hadiste kamunun maslahat ilkesiyle yönetilmesine işaret edilmiştir. Örneğin "Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar."⁶² âyeti naslarda açıkça yer verilmeyen konularda yöneticilere, Müslümanların faydasına olanı yapma, zararına olanı yasaklama yetkisini kullanmalarını emretmektedir. "Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik."⁶³ âyetinde yer alan "rahmet" kavramını yöneticilerin tebaya maslahatla hükmetmesi olarak anlamak mümkündür. "İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın."⁶⁴, "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a iman edersiniz."⁶⁵ âyetlerine göre engellileri korumak, menfaatlerini gözetmek ümmetin ve onun adına yetkiyi kullanan devlet başkanının sorumluluğundadır. Şu hâlde kamu yöneticilerinin başlıca görevi devlet politikalarını halkının maslahatına göre şekillendirmektir. Bu yükümlülük "Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer."⁶⁶ hadisinde belirtildiği gibi sosyal dayanışma halinde devlet eliyle yürütülür.

"Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir."⁶⁷ âyeti kamu imkanlarının dolayısıyla onun bir parçasını oluşturan istihdamın sadece engeli olmayanlara tahsisine dolayısıyla ayrımcılık yapılmasına mani olurken halkın tüm muhtaç kesimlerinin istihdamdan yararlanmasının önünü açmaktadır.

⁵³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/79.

⁵⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfa* (Medine, ts.), 2/482.

⁵⁵ İzzüddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Küllüyyat el-Ezheriyye, 1991).

⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).

⁵⁷ Mecelle, md.59.

⁵⁸ Sümmeyye Akyol Kahveci, "Makâsîd/Maslahat İlkesinin Toplumsal Arka Planı ve Bugünün Post-Seküler Toplumunda Karşılığı", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, ed. Ayten Erol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 354; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 102.

⁵⁹ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.), 10/40; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2/84; Abdulvehhab b. Takuyyüddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1991), 1/310.

⁶⁰ İslam ekonomi politikalarının teşekkülünde maslahatın/makasîdın rolü hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Şevket Pekdemir, "İslam İktisadına Göre Ekonomi Politikalarının Teşekkülünde Makasîdın Rolü", *İlahiyat Bilimlerinde Makâsîd* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 468-497.

⁶¹ İbrahim Türk, "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (Ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 72.

⁶² el-Hac 22/41.

⁶³ el-Hadîd 57/25.

⁶⁴ el-Mâide 5/2.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/110.

⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *es-Sahîh* (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts), Birr, 17; Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru ibnü Kesîr, 1987), Edeb,27.

⁶⁷ el-Haşr 59/7.

Yukarıdaki naslar çerçevesinde İslam kamu yönetiminde maslahat ilkesi, devlet başkanı veya yargı erki tarafından hukuki boşlukların doldurulmasında aktif bir şekilde kullanılmıştır.⁶⁸ Çünkü hem birey hem de toplum, hukukun objesidir. Bu bağlamda kamusal alanda engellilerin istihdamıyla ilgili eksiklikler maslahat ilkesine göre düzenlenebilir.⁶⁹ Engellilerin istihdamıyla ilgili politikaların temel unsurları maslahat ilkesiyle belirlenir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde maslahat ilkesi engellilere yönelik hizmetlerin etkin ve verimli şekilde yürütülmesinde kullanılmıştır. Zekât, ganimet ve fey gibi gelirlerin harcama kalemlerine maslahat, işlerlik kazandırmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in (ö. 23/644), devlet teşkilatlanmasında yeni uygulamalar getirmesinin esasını kamu yararı dolayısıyla maslahat ilkesi oluşturur. Buna göre Hz. Peygamber ve takip eden dönemlerde dinin anlaşılmasına ve uygulanmasına kaynaklık eden maslahat ilkesi engellilerin istihdam sorununun çözülmesinin de en önemli dayanağını oluşturur. Bu özelliğiyle maslahat ilkesi, engellilere çalışma hakkından eşit bir şekilde yararlanma imkânı sağlar.

Maslahat ilkesi kapsamında engellilerin istihdam edilmesinin faydaları ekonomik bağımsızlığı kazanmak, daha iyi koşullarda yaşamak, hayatın tüm alanlarına aktif olarak katılmak, sosyal hayata uyum sağlamak, sosyal refah artışından pay almak, insan kaynaklarının üretime sokulması, işsizliğin neden olduğu ekonomik ve sosyal sorunların çözülmesi, yoksullukla mücadele edilmesi, hak ihlalinin ve ayrımcılığın önlenmesi, hayat standartlarının yükseltilmesi ve engellilerin kendilerine olan güvenin artması şeklinde sıralanabilir.⁷⁰

Dinin toplumsal boyutu engellinin istihdamına sosyoekonomik yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda genelde insanların tamamına özelde ise engellilere yönelik toplum, birey ve devlet menfaatinin öne çıkaran hukuki düzenlemelerin dayanağını maslahat ilkesi oluşturur. İslam'ın evrenselliği dolayısıyla her dönemin sorun ve ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik dinamik yapısı bunu gerektirir. Modern çağda insanlık onuruna yakışır refah seviyesinin yakalanmasında maslahat, toplumla hukuk ilişkisini düzenler. Örneğin yoksullukla mücadele kapsamında engellilerin istihdamıyla ilgili düzenlemeler ancak maslahat ilkesiyle en kolay şekilde yürütülebilir. Çünkü maslahatlar hukukun insana dönük tarafını temsil eder.

Engellilerin istihdamı fıkıh usulü bağlamında mesâlih-i mürselenin şartlarına uymaktadır. Çünkü engellilerin istihdamı şer'i kaynaklara aykırılık oluşturmamaktadır. Hatta gerideki âyet, hadis ve sahabe uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda aykırılık oluşturmaması bir tarafa doğrudan bunun talep edildiği uygulamanın bu yönde gelişmesinden anlaşılmaktadır. İstihdamın tüm engellileri kapsadığı, engellilerin faydasına ve aklen anlaşılabilir olduğu da ortadadır. Dolayısıyla engellilerin yaşam koşulları ve karşılaştıkları zorluklar hem toplumun hem de bireyin maslahatını merkeze alan istihdam politikalarının geliştirilmesini gerektirmektedir.

İlk defa altıncı Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik (ö. 132/749) tarafından Divanü'z-Zemnâ (Müzminler-hastalar Divanı/teşkilatı) kurulması, Şam'da 88/706 yılında sağlık kompleksi (Bîmâristan) inşası, Ahmed b. Tolun'un (ö. 270/884) Mısır'ın Fustat şehrinde, Selahaddin Eyyubî'nin (ö. 589/1193) Kahire'de, Abbasi halifesi Mansur (ö. 158/775) döneminde Bağdat'ta görme engelliler için bir hastane, zihinsel engelliler için bir yurt açılması, Selçuklular döneminde Selçuklu atabeylerinden Muzafferüddin Ebu Sait Gökbörü'nün Musul'da hasta ve görme engelliler için dört darülacezeyi faaliyete geçirmesi, Osmanlılar döneminde darüşşifalar ve darulacezeler yapılması⁷¹ maslahat ilkesi bağlamında engelli pasif istihdam politikalarının yansımalarıdır.

⁶⁸ Burhanuddin Ebi'l-Vefa İbrahim İbn Ferhûn, *Tebşiratu'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiye ve menâhici'l-ehkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/153,154; Türk, "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (Ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye", 71.

⁶⁹ Türk, "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (Ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye", 50.

⁷⁰ Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 60; Musayev, "İslami Bakış Açısıyla Engellilerin Sorunlarına Çözümler", 13.

⁷¹ Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 163-178; Akyüzöğlü, "İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler", 74, 75.

2.2. Örf

Engellilerin istihdamının temel insan hakkı olarak değerlendirilmesi tarihsel süreçte uzun ve zorlu aşamalardan geçerek sağlanabilmiştir. Bu dönemde devletler ekonomik durumlarına göre engellilere yönelik politikalar geliştirmiştir. Son aşamada engellilerin istihdamı hemen hemen tüm devletlerin mevzuatında yer alan uluslararası hukukta taraf ülkelerce yükümlülükleri kabul edilen bir noktaya gelmiştir. Toplumdaki uygulamalar, âyet ve hadislerde açıkça yer almayan konularda naslara aykırı olmamak şartıyla fikhî hükümlere kaynaklık eder. Böylece örfi bir uygulama zamanla hukuk kuralına dönüşür. Bu nedenle fukaha özellikle toplumsal sorunların çözümünde örften istifade etmiştir.⁷² Örfün bu özelliği Mecellede “Âdet muhakkemdir.”⁷³ şeklinde maddeleştirilmiştir.

Klasik fıkıh usulü doktrinine göre engellilerin istihdamının şeri hükümlere dayanak oluşturacak nitelikte örf kriterlerini taşıdığı görülmektedir. Bunun nedenlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

i. Engellilerin istihdamı âyet ve hadislere aykırı değildir. Bilakis yukarıda da görüldüğü gibi naslarda teşvik edilmiştir. Dolayısıyla günümüzde engellilerin istihdamı şer’î hükme kaynaklık edebilecek nitelikte sahih örf niteliği kazanmıştır.

ii. Günümüzde idare hukuku bağlamında engellilerin istihdamı devamlılık arz eden neredeyse tüm devletler tarafından kabul edilen uygulamalara dönüşmüştür. Uluslararası düzeyde İnsan Haklarının Evrensel Beyanname’sinde, ulusal düzeyde ülkemizde 1876 Anayasası’nın 39. Maddesinde, 1924 Anayasası’nın 92. maddesinde, 1961 Anayasasının 58. maddesinde, 1982 Anayasasının, 10, 49/1, 50, 70. maddelerinde engelli veya engelsiz tüm insanların istihdam hakları güvence altına alınmıştır. Bu bağlamda 2009 tarihinde TBMM tarafından onaylanarak Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme (EHİS) olarak kabul edilen Engelli Haklarına İlişkin Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (CRPD) kabul edilmiştir. Uluslararası Çalışma Örgütü ILO’nun 1983’te kabul edilen ve Türkiye tarafından 1999’da onaylanan 159 sayılı Sakatların Mesleki Rehabilitasyonu vs. engellilerin hak ve sorumluluklarını düzenleyen tüm bu kanunlaştırma çalışmaları istihdamlarının günümüzde örf kapsamında bir uygulama olduğunu göstermektedir.⁷⁴ Bazı hukuki düzenlemeler belli oranda engelli çalıştırmayı zorunlu hale getirmektedir. Bu şart Mecellede yer alan “Beyne’t-tüccâr ma’rûf olan şey, beynlerinde meşrût gibidir.”⁷⁵ külli kaidelerini akla getirmektedir. Engellilere, hastalara ve yaşlılara yardımcı olma, onların hayatlarını kolaylaştıran politikalar geliştirme İslam toplumunda eskiden beri var olan ve değişmeyen bir uygulamadır. Bu özelliğiyle engellilerin istihdamı Mecelle’de yer alan “Adet ancak muttarid veyahut galip oldukça muteber olur.”⁷⁶ külli kaidesiyle ifade edilen şartlara uygundur.

*“-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın..... Eğer çocuklarınızı (bir süt anneye) emzirtmek isterseniz örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur.”*⁷⁷ âyetinde nafakanın miktarı örfe göre belirlenmiştir. “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da güzeldir.”⁷⁸ hadisi kapsamında da Müslümanlar tarafından makbul sayılan uygulamalardandır. O halde devlet örfe göre engellinin asgari geçim standardını sağlamakla yükümlüdür. Çünkü amm-ı velâyet, devleti bu konuda sorumlu tutarak engellilerin velisi olarak tanımaktadır.

Hiz. Muaviye'nin (ö. 60/680) annesi Hind, kocası Ebu Süfyan'ın cimri oluşunu ve çoluk-çocuğunun nafakası ile ilgilenmeyişi, Hz. Peygambere şikâyet ederek "Ya Resulallah! Kocam Ebu Süfyan çok cimri

⁷² Muhammed Ferruh Oruç, “Hanefilerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsi Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1103, 1107.

⁷³ Mecelle, md.36.

⁷⁴ Hüseyinli vd., “Engelli Haklarına İlişkin Yasal Düzenlemeler”, 141; Çondur vd., “Engelli İstihdamının Dünya’da ve Türkiye’deki Görünümü”, 350.

⁷⁵ Mecelle, md.44.

⁷⁶ Mecelle, md.41.

⁷⁷ el-Bakara 2/233.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 3/505.

biridir. Acaba O'nun malından kendim ve çocuklarım için -haberi olmadan- ye-tecek miktarda alsam bunun bir günahı var mı? Üstelik buna ihtiyacımız da var." dediğinde "Hayır, örfe göre sana ve çocuklarına yetecek miktarı alabilirsin." cevabını vermiştir.⁷⁹

Sonuç olarak âyet ve hadislerin yanı sıra gerek Hz. Peygamber ve sonraki dönem uygulamaları ile kurumsal yapılanmalar gerekse günümüzdeki hukuki düzenlemeler engellilerin istihdamının İslam hukukuna kaynaklık eden örf derecesine ulaştığını göstermektedir.

2.3. Siyâset-i Şer'iyye

İslam toplumunda yönetim anlayışının önemli kavramlarından sayılan siyaset-i şer'iyye, tek başına sadece "siyaset" veya "el-ahkâmü's-sultâniyye" ve "nizâmü'l-hükm"⁸⁰ terimleriyle de ifade edilmektedir. Fıkıh literatüründe birçok şekilde tanımlanmıştır. Bunlardan bazılarını aşağıda yer vermek istiyoruz.

İbn Nüceym'e (ö. 970/1563) göre siyâset-i şer'iyye, "Hükümdarın, gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz'î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır."⁸¹

İbn Akîl (ö. 513/1119), siyaset-i şer'iyyeyi, "hakkında vahiy inme ve Hz. Peygamber'in bir uygulaması olmasa bile insanların salâha yakın ve fesaddan uzak olmalarını sağlayan işleri yapmak"⁸² olarak tanımlamıştır. Makrizî (ö. 845/1442), siyaseti maslahatı ve kamu düzenini sağlamak için konulmuş kanunlar olarak anlamıştır.⁸³ Günümüz İslam hukukçularından Apaydın ise, siyâset-i şer'iyyeyi "kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi" olarak tanımlayıp yasa çıkarma ve kanuni düzenlemeler yapma niteliğine vurgu yapmıştır.⁸⁴

Tanımlardan da anlaşılacağı gibi siyâset-i şer'iyyenin uygulama alanı genellikle hukuktur. Kamu otoritesi siyâset-i şer'iyye kapsamında yasama yetkisini kullanır.⁸⁵ Devlet başkanına verilen bu yetki "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) itaat edin.*"⁸⁶ âyetine dayandırılır. Siyâset-i şer'iyyenin amacı ise fikhî hükümlerin zaman ve şartlarla uyumlu bir şekilde uygulanması, adaletin sağlanması, zulmün ortadan kaldırılması ve kamu yararının gözetilmesi şeklinde özetlenebilir.

İslam bilginleri toplumun ve bireyin refah seviyesinin yükseltilebilmesi için ekonomide fırsat eşitliğinin sağlanması ve istihdamın artırılmasını devletin temel ekonomik fonksiyonlarından olduğunu kabul eder.⁸⁷ Bu bağlamda devlet, toplumun dezavantajlı kesimlerinin kendi kendine yetmesi ve temel yaşam ihtiyaçlarını karşılaması için politikalar geliştirir. Sosyal ve ekonomik dengeleri gözeterek toplumun tüm kesimlerini kapsayacak şekilde kamu ve özel kurumlarda istihdamı artıracak iş imkanlarını oluşturmaya çalışır.⁸⁸

Siyâset-i şer'iyye, İslam hukukunun genel olarak kabul gören yöntemlerinden olup âyet ve hadislerde hakkında hüküm bulunmayan konularda halkın hak ve menfaatlerini korumak için yasa çıkarma ve kanun koyma yetkisi verir.⁸⁹ Siyâset-i şer'iyye ile kanun yapma yetkisini alan yöneticiler temel insan hakları kapsamında engellilere yönelik hizmetlerin verimli ve etkili şekilde yürütülmesi, gerekli kurumsallaşmaların yapılması, engellilerin hayatlarının kolaylaştırılması için özel tedbirlerin alınması,

⁷⁹ Ebû Davud, "icâre", 45.

⁸⁰ Mohamad Hashim Kamali, "Siyasah Shariyah or the Policies of Islamic Government", *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 6/1 (1989), 63.

⁸¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Dâru'l-Kütübî'l-İslami, ts), 5/11.

⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 4/283; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-ser'iyye* (Mekke: Daru Âlemi'l-Fevaid, 1428), 29.

⁸³ Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âssâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 3/383.

⁸⁴ H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37/299.

⁸⁵ Şihabüddin el-Karâfi, *ez-Zehîra* (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1994), 10/31; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 353.

⁸⁶ en-Nisâ 4/59.

⁸⁷ Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*, 97.

⁸⁸ Monzer Kahf, *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*, 98.

⁸⁹ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ'Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), 36; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'ddiniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 65; Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", 37/302.

sosyal, kültürel ve ekonomik haklarının korunmasıyla yükümlüdür. Bu kapsamda kamu otoritesinin engellilerle ilgili kanun ve yönetmelik çalışmaları siyâset-i şer'iyenin gereğidir.

Siyâset-i şer'iyeye kamu yönetimine hukuk devleti ve sosyal adalet niteliği kazandırarak genelde tüm insanlara özeldir ise engellilere yönelik ayrımcılıkla mücadele ve iş gücü piyasasına sorunsuz bir şekilde dahil olma⁹⁰ konusunda da yöneticilere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Çünkü barınma, giyinme ve beslenme gibi dünyevi konularda halkın refahını sağlamak devletin görevidir.⁹¹ "Hepiniz çobansınız. Hepiniz reayadan sorumlusunuz."⁹² "Allah birini Müslümanların başına idareci yapar da o kimse Müslümanların ihtiyaçları, talepleri ve fakirlikleriyle ilgilenmezse Allah da kıyamet gününde onun ihtiyacı, talebi ve fakirliğiyle ilgilenmez."⁹³ "Müslümanların meselelerinden sorumlu fakat samimi olarak onların refahı için gayret sarf etmeyen herhangi bir hükümdar cennete giremeyecek."⁹⁴ hadisleri ile Hz. Ömer'in (ö. 23/644) vali olarak tayin ettiği Ebû Musa el-Eşâ'rî'ye (ö. 42/662) "Yöneticilerin en iyisi, yönetiminde halkın refaha ulaştığı; en kötüsü ise insanların sıkıntıya düştüğü yöneticidir."⁹⁵ sözü yöneticilerin engelli istihdamıyla ilgili politikalar geliştirmelerinin dini referanslarını oluşturmaktadır. Nitekim nasları ve sahabe uygulamalarını dikkate alan yöneticiler, siyaset-i şer'iye kapsamında engellileri korumaya ve çalışma haklarını düzenlemeye ilişkin faaliyetler yapmışlardır. "Velisi olmayanın velisi sultandır."⁹⁶ hadisi de İslam'ın sosyal güvenlik, ekonomik ve sosyal adalet anlayışını yansıtmıştır⁹⁷ bakımından tüm engellilerin istihdamında referans niteliğindedir. Bu rivâyet işsiz engellileri kendi kabiliyetlerine uygun meslek gruplarında istihdam etmeyi devletin sorumluluğu olarak görmesi bakımından önemlidir.

Sonuç itibariyle günümüzde birçok devletin engelli istihdam politikasında uyguladığı, kota sistemi ve alternatifleri İslam'a göre de siyaset-i şer'iye kapsamında yetkililer tarafından uygulanabilir. İstihdamın maliyeti ise "Malınızda zekâtta başka yükümlülükler de vardır."⁹⁸ hadisine göre zekâtla ve ilave gelir artırıcı politikalarla karşılanabilir. Diğer taraftan İslam'ın mülkiyet anlayışında yeraltı ve yerüstü tüm kaynakların sahibi Allah'tır. İnsanların refahını maksimize etmek için bu kaynaklar ekonomiyeye kazandırılabilir.

Fıkıh literatüründe siyaset-i şer'iye ile ilişkilendirilen en önemli konu ise âyet ve hadislerle temellendirilen adalet kavramıdır. Adil olmayan uygulamalar zulüm ve haksızlık olarak kabul edilmiştir.⁹⁹ Bu kapsamda engellilerin istihdamında ayrımcılığın yasaklanması, engelliliğin hak kaybına sebep olan vasıf olmaktan çıkarılması ve başkalarına bağımlı yaşamalarını önleyecek düzenlemelerin yapılması gerekir. Bu konuyu da sedd-i zerâi' ve liyakat başlıklarında ele alacağız.

2.4. Sedd-i Zerâi'

Engellilerin istihdam konusu bireysel olmaktan çıkıp ulusal hatta uluslararası çok boyutlu sosyal ve ekonomik sorunlara neden olmaktadır. Dolayısıyla bireyi ve toplumu tehdit eden tehlikeli bir durum olarak görülmektedir. Söz konusu tehlikeler seddi zerâi' kapsamında önlenebilir.

Fıkıh literatüründe zerâi' kavramı özel ve genel olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Özel anlamda zerâi' aslı itibariyle mübah olmakla birlikte yapıldığında yasaklanan eylemlere sebep olan durumları ifade eder. Zerâi'nin ilk akla gelen ve yaygın olarak bilinen anlamı bu şekilde kullanılmaktadır.

⁹⁰ Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 50.

⁹¹ İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiye ve menâhici'l-ehkâm*, 2/138; Alâuddin Ali b. Halil et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 169; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn* (Daru Mektebeti'l-Hayat, 1986), 1/134.

⁹² el-Buhârî, "Nikah" 90; Müslim, "İmâre", 20.

⁹³ Ebû Davud, "İmâre", 13.

⁹⁴ Müslim, "İmân", 63.

⁹⁵ Ebû Bekir İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/94.

⁹⁶ İbn Mâce, "Nikah", 15.

⁹⁷ Chapra, "İslamî Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü", 241.

⁹⁸ Abdullâh b. Abdurrahman Ebû Muhammed ed-Dârimî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/471.

⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/76; İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiye ve menâhici'l-ehkâm*, 2/137; et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, 169, 170; el-Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*, 1/134; Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyeye", 37/299; Mehmet Birsin, "Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyenin Serüveni", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (ts.), 432.

Bu şekliyle sedd-i zerâî, kötülüğe giden yolların kapatılması demektir.¹⁰⁰ Genel ya da mutlak anlamda zerâî ise hedefin yasaklanan veya teşvik edilen davranış olup olmadığına bakmaksızın bir şeye ulaşmak için vesile olan her şeyi kapsamaktadır.¹⁰¹

Zerâî kavramının her iki ihtimali de içermesi, kötülüğe giden yolların kapatılması anlamındaki sedd-i zerâî kavramına mukabil iyiliğe ulaştırıcı yolların açılması anlamında feth-i zerâî kavramını ortaya çıkarmıştır. Terim olarak feth-i zerâî “maslahata ulaştırıcı sebeplerin elde edilmesi, ona ulaştırıcı yolların açılması” anlamında kullanılır. “Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vacib olur.” ve “Mübahın kendisiyle meydana geldiği şey de mübahdır.” usul kaidelerine dayanır.¹⁰² Maslahat fiilin işlenmesiyle gerçekleşiyorsa feth-i zerâî, fiilin terkiyle sağlanıyorsa sedd-i zerâî şeklinde uygulanır.

Karâfî (ö. 684/1284) ve İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) gibi birçok fakih zerâî'yi her iki anlamı da içerecek şekilde kullanmıştır.¹⁰³ Aslında kavrama her iki anlamıyla işlevsellik kazandırılabilir. Çünkü kötülük/suçla sadece engelleyici yöntemler kullanılarak mücadele edilemez. Bir başka ifadeyle mefsedetle birçok yöntem kullanılarak mücadele edilebilir. Bu yöntem bazen sedd-i zerâî bazen de feth-i zerâî olabilir.¹⁰⁴ Asıl itibariyle mübah iken yapıldığında mefsedete sebep olan fiillerin yasaklanmasının sedd-i zerâî kapsamında değerlendirildiğine dair örneklere mukabil asıl itibariyle mübah iken yapılmadığında mefsedete sebep olduğu için emredilen örnekler de bulunmaktadır. Örneğin araba kullanırken emniyet kemeri takma asıl itibariyle mübah olarak görülebilir. Ancak trafik kazalarının birçoğunda can kaybının emniyet kemeri takılmamasından kaynaklandığı tespit edildiğinden emniyet kemerinin takılması zerâî kapsamında emirdir. İnşaat işçilerinin baret giymeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Ehli kitaba zekâtta pay verilmesi de bazı yönlerden sedd-i zerâî bazı yönlerden de feth-i zerâî'ye dayandırılmaktadır. Ekonomik olarak desteklenmeleri İslam aleyhtarı olmalarını engelleyeceğinden sedd-i zerâî, Müslüman olmalarına vesile olacağından feth-i zerâî kapsamında değerlendirilir.¹⁰⁵

Konumuzla ilgili olarak engellilerin istihdam edilmemesinin dilencilik, fakirlik, ve hırsızlığın artması, sosyal huzurun bozulması gibi hem birey hem de toplum için psikolojik, sosyolojik ve ekonomik sonuçları ortaya çıkacaktır. Buna karşılık olarak engellilerin istihdam edilmesi bireysel ve toplumsal olarak birçok açıdan faydalıdır. Dolayısıyla olumsuzlukların giderilmesi ve yararın temini bağlamında engellilerin istihdamı zerâî' deliliyle doğrudan ilişkilendirilebilir.

Vacibe götüren şeyin vacib olduğundan hareketle engellilerin istihdamının vacib olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu durum zerâî'nin vesile anlamında kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü zerâî'de asıl olan fiillerin ya maslahatla ya da mefsedetle sonuçlanmasıdır. Zira zerâî'nin şer'î hükmü sonuçlara göre değişir. Vesilelerde mefsedet yönü üstün ise yasak/haram-mekruh; maslahat yönü üstün ise emir/vücub- nedb hükmü verilir.¹⁰⁶

Zerâî ilkesiyle engellilerin diğer insanların faydalandıkları haklardan eşit olarak faydalanması sağlanırken hak ihlaline sebep olan durumlar yasaklanır. Bu anlamda zerâî engellilerin istihdamına mani olan tüm olumsuzlukların yasaklanmasını ve istihdamını sağlayan teşviklerin emredilmesini kapsar. Çünkü engelliye ayrımcılık yapılması hak ihlalidir.¹⁰⁷ Sedd-i zerâî ilkesi toplumsal gruplar ve sosyal sınıflar arasında hak ihlalden kaynaklanan adaletsizliklere ve haksızlıklara sebep olan uygulamalara mani olur.

Engellilerin istihdamı konusu, aşağıda yer verilen iki nedenle hem sedd-i zerâî hem de feth-i zerâî kapsamında değerlendirilebilir.

¹⁰⁰ Şevket Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 22; Oman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâî' ve Uygulaması”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 210.

¹⁰¹ İbrahim Kafi Dönmez, “Sedd-i Zerâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/277; Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâî*, 22; Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâî' ve Uygulaması”, 210.

¹⁰² Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâî*, 27; Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâî' ve Uygulaması”, 211,212.

¹⁰³ Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâî*, 23-25.

¹⁰⁴ Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâî*, 28.

¹⁰⁵ Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâî' ve Uygulaması”, 224-230.

¹⁰⁶ Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâî' ve Uygulaması”, 226, 235, 241.

¹⁰⁷ Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 67.

i. Engelli bireyi normal insanlar gibi değerlendirip işe almamak özel sektör veya kamu için mübah görülebilir. Ancak bu durum engellinin hiçbir zaman istihdam edilememesi anlamına gelmekte olup ömür boyu fakir ve muhtaç bir hayat sürmesine sebep olabilir. Bu da dolaylı bir şekilde engellinin yaşama ve mülkiyet haklarının ihlal edilmesi demektir. Bu şartlarda engellinin istihdam edilmemesi sedd-i zerâi' çerçevesinde değerlendirilerek özel istihdam kuralları uygulanıp çalışma hayatına katılmaları sağlanabilir.

ii. Engellilerin istihdamı yukarıda belirtilen birçok maslahatın gerçekleşmesine sebep olur. Bu durum ise feth-i zerâi' kapsamında engellilerin istihdam edilmesini gerektirir.

2.5. Liyakat

Günümüzde kamuda ve özel sektörde istihdam politikalarının temelini liyakat ilkesi oluşturur. Böylece insanların uzman oldukları alanlarda çalışmaları sağlanır. Liyakat kavramı köken itibariyle dilimize Arapçadan geçmiş olup sözlükte layık olmak, uygun olmak gibi anlamlara gelir.¹⁰⁸ Terim olarak ehliyet, yeterlilik, uygunluk anlamlarında kullanılır.¹⁰⁹

İstihdamda liyakate itibar edilmemesi veya adam kayırma genel olarak "iltimas" terimiyle ifade edilmekte olup akrabayı kayırma/nepotizm ve yakın arkadaşı kayırma/kronizm gibi birçok şekilde uygulanmaktadır.¹¹⁰

İstihdamda kişinin engelli olup olmadığına değil ehliyetine bakılmalıdır. Fakat personel istihdamında bireylerin engelli olmasından kaynaklanan ayrımcılıklar¹¹¹ yapılabilmektedir. Dolayısıyla engellilerin istihdamının en önemli aşamasını ayrımcılıkla mücadele oluşturur. Ancak bu sayede engellilerin istihdam edilmesinin önündeki olumsuzluklar bertaraf edilebilir. Çünkü liyakatli ama engelli insanların istihdam edilmemesi haksızlık ve zulümdür. Bu nedenle engelliler sahip oldukları yeteneklere veya aldıkları eğitime uygun olarak seçtikleri mesleği yapma haklarına sahiptir. Devlet ise çalışmak isteyen engellileri istihdam etmek için gerekli tedbirleri almakla yükümlüdür. Bu kapsamda devletin, engellilerin istihdam haklarını kullanımını kişi veya kurumların inisiyatifine bırakmaması gerekir. Çünkü özel kurumlar gerek maliyet gerekse verimlilik gibi sebeplerle engellilerin istihdamına sıcak bakmayabilmektedir.¹¹²

"Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."¹¹³ âyetine göre kamusal alan dahil olmak üzere tüm görev ve sorumlulukların liyakate göre verilmesi esastır. Âyetle istihdam konusunda fırsat eşitliği sağlanırken engellilik temelli ayrımcılık yasaklanmaktadır. Eğer adam kayırmayı yetkili ve nüfuz sahibi kişiler kendi yakınları veya tanıdıkları için kullanırsa bu da servetin belli ailelerde toplanması/sermayenin tekelleşmesi anlamına gelmekte olup "Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz."¹¹⁴ âyetiyle çelişir. Çünkü kamuya ait kadrolar tüm halka ait olup herkese fırsat eşitliği sağlanmalıdır. Atamalarda liyakatsizlik ekonomiyi olumsuz etkilediği gibi kamu düzenini de olumsuz etkileyerek toplumsal kaosa sebep olur. Bu gibi birtakım sonuçlar adam kayırmanın maliyeti¹¹⁵ olarak ifade edilebilir.

Hz. Peygamberin, engelli olup olmadıklarına bakmaksızın insanları ehil oldukları konularda istihdam etmesi ayrımcılıkla mücadele bakımından örnek oluşturur. Zira Hz. Peygamber kamu atamalarında sahabeyi liyakatine göre görevlendirmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber hiçbir engeli olmamasına ve vali olarak atanmayı istemesine rağmen Ebû Zerr el-Gıfârî (ö. 32/653) yerine ortopedik engelli Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e vali olarak atamıştır. Hz. Peygamberin bu atamadaki en önemli kriterinin liyakat olduğu

¹⁰⁸ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: MAS Matbaa, 2008), 2/1897.

¹⁰⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 261.

¹¹⁰ Serkan Dilek vd., "Kayırmacılık Kavramının İslam Ekonomisi Bağlamında İncelenmesi", *itobiad* 8/4 (ts.), 3191-3193, 3195.

¹¹¹ Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 51.

¹¹² Deniz, *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*, 58,59.

¹¹³ en-Nisâ 4/58.

¹¹⁴ el-Haşr 59/7.

¹¹⁵ Dilek vd., "Kayırmacılık", 3200.

Ebû Zer'e (ö. 32/653) "Sen zayıfsın. Valilik ise emanettir."¹¹⁶ sözünden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygambere "kiyamet ne zaman kopacak" diye sorulduğunda "görevler ehil olmayan kimselere verildiğinde" buyurmuştur.¹¹⁷ Diğer taraftan Hz. Peygamber insanları bir tarağın dışı¹¹⁸ gibi kabul ederek kişi, aile ya da herhangi bir zümreye ayrıcalık tanınması yasaklanmıştır. Bu yaklaşım iş gücü piyasasında engellilere fırsat eşitliğinin sağlanmasına kaynaklık etme bakımından önemlidir. İnsanların ehliyetine göre atanması sonraki dönemlerde de devam eden bir uygulama haline gelmiştir. Örneğin Hz. Ömer (ö. 23/644), valilerinden Ebû Musa el-Eş'arî'ye (ö. 42/662) insanlara eşit davranmasını emretmiştir. Ebû Yusuf (ö. 182/798) Halife Harun er-Reşîd'e (ö. 193/809) "Size yakın ya da uzak olmalarına bakmaksızın tüm kişilere eşit muamele edin." tavsiyesinde bulunmuştur.¹¹⁹

Engellilerin çalışma haklarının korunması amacıyla uluslararası düzeyde de ayrımcılık yasağı¹²⁰ ilke olarak benimsenmiş bu bağlamda ayrımcılıkla mücadele için kamu ve sivil toplum kurumları iş birliğinde eylem planları geliştirilmiştir. Böylece insanların engeline bakmaksızın herkesle eşit şartlarda istihdam fırsatı sağlanmıştır.

Sonuç

Engellilerin istihdam edilmesi insan olmaktan kaynaklanan vazgeçilemez ve dokunulamaz temel haklardandır. Bu konuda etkin ve kapsamlı politikaların geliştirilememesi hem bireyi hem de toplumu derinden etkilemektedir. Bu nedenle engellilerin istihdam edilememesinin etkilerinin sanılandan daha derin ve yıkıcı olduğu söylenebilir. Tarihsel süreçte İslam toplumunda engellilerin özelliklerine ve ülkenin sosyal dokusuna uygun özel istihdam politikaları geliştirilmiştir. Bu bağlamda yöneticiler dönemin imkanları nispetinde aktif istihdamın yanı sıra sağlık, eğitim, bakım, vergi indirimi ve konut desteği gibi pasif istihdam yöntemleriyle de engellilerin çalışmamasından kaynaklanan olumsuzlukları azaltılmaya çalışmıştır. Böylece engelliler başta olmak üzere birçok dezavantajlı grubun istihdamını sağlayacak tedbirler alınarak sosyal ve ekonomik koruma sağlanmıştır.

Engellilerin istihdamı sorunu birey, toplum ve devlet açısından psikolojik, sosyolojik ve ekonomik sonuçlara sebep olur. Adam kayırma, dilencilik, fakirlik ve hırsızlığın önlenmesi; işsizlik ve yoksullukla mücadele; toplumsal huzurun, engellilerin öz güveninin ve sosyal entegrasyonunun sağlanması bunların başlıca örnekleridir. Böylece engellilerin istihdamı birçok sorunun çözülmesine katkı sağlar. Engellilere çalışma hakkının tanınmasıyla aynı zamanda ekonomik sistemlerin ideal hedefi olan tam istihdam gerçekleştirilmiş olur. Netice itibarıyla engellilerin işe alınmaması şeklinde ortaya çıkan ayrımcılık suçuyla asgari geçim standardının yakalanamamasından kaynaklanan birçok mefset engellenir. Bu şekilde engelli olmanın sosyoekonomik dezavantajları insan hakları düzleminde aşılmaya çalışılır.

İslam hukukunda maslahat, örf, siyâset-i şerî'yye, sedd-i zerâi' ve liyakat ilkeleri engellilerin istihdamının fikhî dayanaklarını oluşturur. Bu ilkelere farklı bakış açılarıyla adalet, zaruret ve kolaylaştırma gibi başlıklar da eklenebilir. Ancak kanaatimize göre bu kriterlerin mevcut ilkelere herhangi birinin kapsamında değerlendirilmesi daha doğrudur. Örneğin tüm ilkelerin ana gayesi adaletin sağlanması ve engellilerin yaşam şartlarının iyileştirilmesidir. Zaruret ise bilindiği gibi zaten maslahatın alt başlıklarından birini oluşturmaktadır.

Engellilerin istihdamı kadar önemli bir konu da engelliliğin kötüye kullanılarak haksız kazanç elde edilmesidir. Bu bağlamda İslam hukukuna göre engelliliğin istismarı da ayrı bir makalede çalışılmalıdır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

¹¹⁶ Müslim, "İmâre", 4.

¹¹⁷ el-Buhârî, "İlim", 2.

¹¹⁸ Alf b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Müessesetü'r-Risâle, 1981), 9/38.

¹¹⁹ Chapra, "İslamî Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü", 238.

¹²⁰ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, md.14.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Akyüzoğlu, İlyas. "İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler". *Bilimname* 41 (2020), 67-95.
- Altuntepe, Nihat. "İslam Ekonomisinde Maliye Politikası -Teorik Bir Yaklaşım". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 5/1 (2019), 39-62.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/299-304. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Avcı, Nazmi - Yaşar, Öznur. "Engelli Göçmenlere Yönelik İstihdam Politikaları". *Dezavantajlı Göçmenlerin Uyumuna Yönelik İstihdam Politikaları: OECD Ülkeleri Karşılaştırması*. ed. Abdulkadir Develi - Nihat Altuntepe. 271-283, ts.
- Ayhan, Emine Elif. "İstihdam ve İstihdam Politikaları". *Dezavantajlı Göçmenlerin Uyumuna Yönelik İstihdam Politikaları: OECD Ülkeleri Karşılaştırması*. ed. Abdulkadir Develi - Nihat Atuntepe. 31-68, ts.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: MAS Matbaa, 2008.
- Bağcı, Erdem. *Türkiyede İşsizlik Sorunu ve İstihdam Politikaları*. İstanbul: Der Yayınevi, 2020.
- Birsin, Mehmet. "Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (ts.), 425-460.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *es-Sahîh*. Beyrut: Dâru ibnû Kesîr, 1987.
- Chapra, M. Umer. "İslamî Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü". çev. Fazıl Yozgat. *İslam İktisadî Çalışmaları*. ed. Khurshid Ahmad. 219-259. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Çılğın, Turgut. *Kapitalizm, Refah Devleti ve Engellilik Abd, Almanya Ve İsveç'in Engellilik Politikalarının Kritiği*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2023.
- Çondur, Funda vd. "Engelli İstihdamının Dünya'da ve Türkiye'deki Görünümü". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2020), 347-362.
- Deniz, Buket. *Engelli Hakları ve Ayrımcılık Yasağı*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2020.
- Dilek, Serkan vd. "Kayırmacılık Kavramının İslam Ekonomisi Bağlamında İncelenmesi". *itobad* 8/4 (ts.), 3186-3210.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Sedd-i Zerâî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/277-282. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, ts.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-emvâl*. Riyad: Daru'l-Fazile, 2007.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ'. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiiyye, 2000.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Eser, Mithat. *Engelli Sahabiler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Mustasfa*. Medine, ts.
- Hacıyev, Ş.H. - Bayramov, E.İ. *Dünya Ekonomisinin Tarihi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2013.
- Hüseynli, Namık vd. "Çalışma Hayatında Engelli Haklarına İlişkin Yasal Düzenlemeler ve Engellilerin Haklara İlişkin Farkındalıkları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2017), 138-152.
- Iqbal, Zafer - Lewis, Mervyn K. "Zekat ve Ekonomi". *İslam ve İktisadî Hayat: Ana Konular ve Metinler*. 415-436. Ankara: İktisat Yayınları, 2019.
- İbn Abdüsselâm, İzzüddin. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye, 1991.
- İbn Hanbel, Ahmed., *Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- İbn Ferhûn, Burhanuddîn Ebi'l-Vefa İbrahim. *Tebziratu'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiye ve menâhici'l-ehkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsüddin. *et-Turukü'l-hükmiyye fî's-siyaseti's-şer'iyye*. Mekke: Daru Âlemi'l-Fevaid, 1428.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsüddin. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Dâru'l-Kütübî'l-İslami, ts.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru Sadr, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnHacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Kahveci, Sümmeyye Akyol. "Makâsîd/Maslahat İlkesinin Toplumsal Arka Planı ve Bugünün Post-Seküler Toplumunda Karşılığı". *İslâmî İlimlerde Maslahat*. ed. Ayten Erol. 341-369. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kamali, Mohamad Hashim. "Siyasah Shariyah or the Policies of Islamic Government". *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 6/1 (1989), 59-80.
- Karaaslan, Lütfiye. "Geçmişten Günümüze Engelli İstihdamı: Engelliler için Nitelikli İstihdamda Yeni Yaklaşımlar". *Çalışma İlişkileri Dergisi* 1 (2020), 46-58.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-Furûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karâfi, Şihabüddin. *ez-Zehîra*. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1994.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 350-358.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âssâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtu'ddiniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*. Daru Mektebeti'l-Hayat, 1986.
- Monzer Kahf. *İslam İktisadının Temelleri Kurumlar ve Kuramlar*. Ankara: İktisat Yayınları, 2019.
- Musayev, İslam. "İslami Bakış Açısıyla Engellilerin Sorunlarına Çözümler". 11-17, 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Orhan, Serdar. *Türkiyede Özürlü Dostu İstihdam Politikaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Orhan, Serdar. "Türkiye'de Engellilerin Bilinç Düzeyi: Engellilere Sunulan İstihdam Hakları Üzerinden Bir Araştırma". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 73-98.
- Oruç, Muhammed Ferruh. "Hanefilerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsi Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1092-1119.
- Pekdemir, Şevket. "İslam İktisadına Göre Ekonomi Politikalarının Teşekkülünde Makasîdın Rolü". *İlahiyat Bilimlerinde Makâsîd*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.
- Sübkî, Abdulvehhab b. Takıyyüddin. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- Şahin, Oman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâyi' ve Uygulaması". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 209-243.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusûl ve'l-müluk*. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1968.
- Tekin, Feridun. *Hizmetler (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Terzioğlu, Arslan. "Bîmârîstan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/163-178. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Topal, Şevket. *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Trablûsî, Alâuddin Ali b. Halil. *Muînu'l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*. Beyrut: Daru'l-fıkr, ts.
- Türk, İbrahim. "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (Ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 35-78.
- Uz, Abdullah. "Anayasal Bir Hak Olarak Kamu Hizmetine Girme Hakkı ve Liyakat İlkesi". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 59-94.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-meğâzî*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1984.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 93-123.
- Yay, Serdar. *Çağdaş İktisadi Düşünceler Perspektifinden Sosyal Refah Devleti Teori Felsefe Türkiye Dünya*. Astana Yayınları, 2020.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınevi, 1975.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Epistemik Mimari Açısından Temel ve Temel Olmayan İnançlar

Fundamental and Non-Fundamental Beliefs in Terms of Epistemic Architecture

MEHMET NURİ DEMİR

Dr., Bağımsız Araştırmacı

Dr., Independent Researcher

Van, Türkiye

nuribaba1187@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0254-826X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 4 Mart/March 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 27 Mayıs/May 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Demir, Mehmet Nuri. "Epistemik Mimari Açısından Temel ve Temel Olmayan İnançlar". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 60-73. <https://doi.org/10.54893/vanid.1447133>.

Demir, Mehmet Nuri. "Fundamental and Non-Fundamental Beliefs in Terms of Epistemic Architecture". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 60-73. <https://doi.org/10.54893/vanid.1447133>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Epistemik Mimari Açından Temel ve Temel Olmayan İnançlar

Öz

Temel inançlarda, bir başka tabirle içselci bilgi teorisinde, sağlam zihinsel dayanaklar, sarsılmaz öncüller, epistemik ilkeler ve doğruluğa götüren bir kısım nedenler ile inançlarımız teminat altına alınmıştır. Ancak temel olmayan inançlar, yani dışsalcılık teorisinde ise bilgiyi teminat altına alan koşullar genel olarak zihin dışında aranır. Artık epistemolojik anlamda şans eseri bilgi elde etme veya bilgide yanılmayı bertaraf edecek durumlar tek başına temelcilerin öne sürdüğü çeşitten kanıtlar ya da zihinde mevcut bulunan bazı ilkeler değildir; algı, bellek içebakış gibi bilişsel kaynaklar da temel olmayan inançların ifadesinde hesaba katılmalıdır. Bu doğrultuda sadece temelci olmayan bir bilgi anlayışına göre inanç, genel manada, standart algısal süreçler, depolanmış veriler açısından hatırlama durumları ve içebakış gibi güvenilir bir zihinsel sürecin neticesi ise ve bu güvenilir zihinsel süreci zayıf düşüren hiçbir şey yoksa gerekçelendirilmiştir. Temel inançlara dayanılarak elde edilmiş bilgi, gerekçelendirilmiş hatta belki teminat altına alınmış doğru inançlar ile ifade edilirken, temel olmayan inançların bilgiye dönüşümünde güvenilir/nedensel bilişsel ve dışsal süreçler de hesaba katılmıştır. Bu çalışmanın önemi, konuyu iki boyuttan araştırarak ve bir sentez üretmeye çalışarak bilginin inşası bağlamından temel ve temel olmayan inançların makuliyetini araştırmayı amaçlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca içselci ve dışsalci bilgi teorileri çerçevesinde her iki inanç çeşidinin de gerekçelendirilebilmesini ve bilginin teminat altına alınmasını amaç edinmiştir. Temel ve temel olmayan inanç biçimleri, içselci ve dışsalci bilgi anlayışları çerçevesinde betimlenerek kısmi olarak karşılaştırılmış ve bu çalışma bir araştırma ve inceleme perspektifi çerçevesinden hazırlanmıştır. Bu çalışmanın kapsamı ve sınırlılık düzeyi inançlarımızın bilginin inşasındaki rolü ile ilişkilidir. Temel inançlar temel epistemik ilkelere, sağlam zihinsel dayanaklara dayalı olarak ifade edilirken, temel olmayan inançlar, algı, bellek, içebakış, deneyim ve güvenilirlik gibi gerek bilişsel gerekse de dışsal kaynaklara dayanarak açıklanmıştır. Bu çalışmanın problemleri, genel olarak temel ve temel olmayan inançların birbirinden nasıl ayırt edilerek ifade edildiği, bilgiyi garanti altına almak için hangi unsurların kullanıldığı üzerinedir. Çalışma öncelikle temel ve temel olmayan inançları tanımlayarak karşılaştırmaya çalışmıştır. Sonrasında ise her iki inanç biçiminin de bilgiyle ilişkisini ele alarak bu araştırmanın problemlerine çözüm bulmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Temel İnançlar, Temel Olmayan İnançlar, İçselcilik, Dışsalcılık, Gerekçelendirme.

Fundamental and Non-Fundamental Beliefs In Terms of Epistemic Architecture

Abstract

In fundamental beliefs, in other words, in the internalist theory of knowledge, our beliefs are guaranteed by solid mental foundations, unshakable premises, epistemic principles and some reasons that lead to truth. However, in the theory of non-fundamental beliefs, that is, externalism, the conditions that guarantee knowledge are generally sought outside the mind. Now, in the epistemological sense, obtaining information by chance or situations that will eliminate error in information are not the kind of evidence or some principles present in the mind that foundationalists put forward; Cognitive resources such as perception, memory, introspection should also be taken into account in the expression of non-core beliefs. Accordingly, according to a non-foundationalist understanding of knowledge, belief is generally justified if it is the result of a reliable mental process such as standard perceptual processes, remembering states in terms of stored data, and introspection, and if there is nothing that weakens this reliable mental process. While the knowledge obtained based on basic beliefs is expressed with justified and perhaps even guaranteed true beliefs, reliable/causal cognitive and external processes are also taken into account in the transformation of non-basic beliefs into knowledge. The importance of this study emerges as it aims to investigate the plausibility of fundamental and non-fundamental beliefs from the context of knowledge construction by investigating the issue from two dimension and trying to produce a synthesis. In addition, it aims to justify both types of beliefs and secure knowledge within the framework of internalist and externalist theories of knowledge. Fundamental and non-fundamental belief forms have been described and partially compared within the framework of internalist and externalist understandings of knowledge, and this study has been prepared from a research and analysis perspective. The scope and limitation level of this study is related to the role of our beliefs in the construction of knowledge. While basic beliefs are expressed based on basic epistemic principles and solid mental foundations, non-basic beliefs are explained based on both cognitive and external sources such as perception, memory, introspection, experience and reliability. The problems of this study are generally about how basic and non-basic beliefs are distinguished and expressed, and which elements are used to guarantee knowledge. The study first tried to define and compare basic and non-basic beliefs. Afterwards, he tried to find solutions to the problems of this research by considering the relationship of both forms of belief with knowledge.

Keywords: Philosophy of Religion, Fundamental Beliefs, Non-Fundamental Beliefs, Internalism, Externalism, Justification.

Giriş

Bilgi, doğruluğu mevcut olan öznel ve nesnel koşullarda gerekli ve yeterli sayılan kanıtlar ile gerekçelendirilmiş önermeler ile ifade edilen bir bilinç içeriğidir. Bu genel tanımlama biçimi hem temel hem de temel olmayan inançları kapsayacak türden bir tanımlama biçimidir. Benzer olsalar da bilgi için başka tanımlama biçimleri de mümkündür. John Lock'a göre idrak faaliyeti açısından bakıldığında, bilmek idealara sahip olmaktan daha fazla bir şeydir; yani ideaları kıyaslamak, bağlantılarını keşfetmek ve hüküm vermektir.¹ Sofist Protagoras, bilmenin algılamakla eş değer olduğunu, bireylerin algı düzeylerinin birbirinden farklı olduğunu ve böylelikle hakikat düzeyinde bir bilginin mümkünatı olamayacağını ifade etmiştir. Platon, Meno, Phaedo, Republic, Sophist, Timaeus ve Theaetetus diyaloglarında bu iddiayı (algı=bilgi) kabul etmez. Bilhassa Theaetetus diyalogunda, bilgi ve algıyı eşdeğer gören sofist düşünceye karşı algının bireyden bireye değişmesi ve bilginin önemli malzemelerinden birisi olmasına rağmen ona bilgi denilemeyeceğini ve sadece rasyonel bir aşamanın sonunda bilgiye dönüşebileceğini öne sürer.

Algının oluşturduğu inancın tek başına bilgi olamayacağını ileri süren Platon, Theaetetus diyalogunda nihai anlamda, "bilginin gerekçelendirilmiş doğru bir inanç" (logos alēthē doxa) olduğunu ifade eder.² Descartes da Platon gibi inanç (doxa) ve bilgiyi (episteme) birbirinden ayırır. Çünkü ona göre bir önermeye ilişkin şüpheye düşmemize olanak tanıyan nedenler mevcut ise inanç meydana gelir; ancak bilgi daha kesin nedenler tarafından sarsılması kesinlikle mümkün olamayacak türden nedenlere dayanan doğru inançtır.³ Ancak Alvin Goldman gibi bazı ılımlı dışsalcıların yaptığı gibi kimi zaman bu iki yöntem sentezlenebilse de bunların birbirinden farklı olduğu unutulmamalıdır.⁴ Doğru olduğunu düşündüğümüz inançlarımızı içsel veya dışsal manada hem temelci hem de güvenilirlikçi dışsal süreçlere dayanarak gerekçelendirebilmek muhtemeldir. İnançların gerekçelendirilme statüsü ya da doğruluk derecesi yalnızca o inançları üretirken bilfiil kullanılan bilişsel süreçlerin bir fonksiyonundan ibaret değildir. Yani, inanç aynı zamanda standart algı süreçleri, sağlam muhakeme durumları, hatırlama durumları ve içebakış türünden güvenilir bilişsel süreçler tarafından da gerekçelendirilebilir ve bu gerekçelendirmeye dışsal bir boyut da katar. Bilgi, yalnızca bir bilinç durumuna indirgenen içselci bir teoriye hasredilemez; fail ve nesne bağlantısında güvenilir dışsal sosyal koşullar veya yöntemler de göz önünde bulundurulmalıdır.

Temel inançlara yaslanan geleneksel epistemolojik teori kendisini üç unsurlu tanımlama şekli (justified true belief) ile ifade eder. Buradaki bilme durumları daha ziyade zihnin iç mekanizmaları aracılığıyla doğrulanmaya veya kanıtlanmaya çalışılır. Chisholm gibi temelci filozoflara göre bilgi, kanıta dayandırılmış doğru inançtır (evident true belief).⁵ Temelci bir bilgi anlayışında inanç önermesel bir kavramdır; zaten modern epistemolojik manada da inanma, önermenin tasdik veya kabulü anlamına gelir. Bu açıdan önermesel anlamda bir inancı gerekçelendirmek demek bir failin belli bir önermeye inanmak için yeterli derecede nedeni olup olmadığını bilmesi ile ilişkilidir. Platon ile başlayıp Descartes ile olgunlaştırılan bu temelci teori daha çok bilmeyi kendi başına bilme anlayışı üzerine bina etmiştir. Çünkü Descartes'e göre bireyin bizzat kendi muhakeme yürütme aşamaları bilgiyi kanıtlamada veya temellendirmede oldukça önemlidir. Böyle bir durumda epistemik fail, kendi zihinsel yetilerinden yola çıkarak mantıklı süreçlerle doğru bilgiyi keşfedebilir.

Temel olmayan inançların vurgulandığı dışsalcılıkta, genel manada bilgilerimizin doğruluğundan emin olmamızı sağlayan unsurların bütünüünün failde hazır bir biçimde bulunması gerekmediği belirtilir. Bir failin X'i bilip bilmediği, onun, içsel olan inancının temellerinin farkında olup olmadığına ve bunları açıklayıp açıklayamayacağına bağlı olmasından öte, onun X'e inanması olgusuyla X'in doğru olması olgusu arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bir inancın doğruluğu ifade etmesi, bilgiyi elde etmemizi sağlayan zihinsel

¹ Jean Didier, *John Locke*. çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 34.

² Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, (Çorum: Hititkitap Yayınları, 2011), 10-11.

³ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 10-11.

⁴ Alvin Ira Goldman, "Why Social Epistemology Is Real Epistemology", In *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Alvin I. Goldman, (Oxford University Press: USA, 2012), 1-15.

⁵ Roderick M. Chisolm, *The Foundations of Knowing*, (The University of Minnesota Press, 1982), 43.

unsurların (bu içeriklerin bizi yanıltabilme ihtimaline karşılık) uygun bir şekilde çevre ile ilişkilendirilmiş olmasını gerektirir. Bu çalışmada inancın bilgiye evrilmesini sağlayan argümanları temel ve temel olmayan inançlar çerçevesinden ele alacağız. Bu çalışmanın en temel amacı inançlarımızın bilgiye doğru evrilmesi aşamasında hangi tür argümanlar ile temellendirilmeye çalışıldığını açıklamaya çalışmaktır. Tabii ki bilginin doğruluğu, kaynağı epistemolojinin en temel problemlerindedir; dolayısıyla bilgi ve inanç arasındaki ilişki de karmaşıktır. Bu çalışmada, yöntemsel olarak temelci ve dışsalıcı bilgi anlayışlarına odaklanmaya çalışarak bilgi ve inancın doğasına ilişkin farklı bakış açılarını incelemeye çalışacağız. Bu çalışma, inancın bilgiye dönüşümü esnasındaki tüm aşamaları ele almayıp sadece temel ve temel olmayan inançların argümanlarına veya unsurlarına odaklanmaya çalışmaktadır.

Kuşkusuz, inancın bilgiye dönüşümü karmaşık bir süreçle mümkün olmaktadır. Bu sürecin içinde zihnimizin hem içsel mekanizmaları hem de dışsal mekanizmaları ve bu mekanizmalar ile ilişkileri kayda değer bir rol oynamaktadır. İki bölüme ayırmış olduğumuz çalışmamızı esas olarak temelcilik ve gayri temelcilik noktasından incelemeye çalışacağız. Bunun yanında, her iki inanç biçiminin de güçlü ve zayıf yönlerinin olabileceğini hesaba katarak nihai noktada içsel ve dışsal mekanizmaların beraberce işlediği bir zihnin inanç üretmede daha fonksiyonel olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Temel İnançlar

Temel inançlar epistemik failerin sahip olduğu öteki inançlar tarafından desteklenmeye ihtiyaç gerektirmeyen inançlardır. Radikal bir temelcilik anlayışı temel inançları, neredeyse yanılmamızın mümkün olamayacağı epistemik inançlar olarak görür. Dolayısıyla temel inançlar diğer inanç biçimlerinin kendilerine yaslanarak hayat bulduğu inançlardır. Temel inançlar, öteki inanç biçimleri için başlatıcı bir konum olarak düşünülür. Başka bir ifade ile temel inançlar, temellendirme veya gerekçelendirme için zemin sağlayan destek sütunları gibidir “kendi doğasından kaynaklı gerekçelendirilmiş olma”, “kesinlik”, “kuşku edilmelilik”, “sarsılmazlık”, “apaçıklık” ve “yanılmazlık” gibi nitelikler, temel inançları öteki inançlardan farklı kılan ve onların daha imtiyazlı hale gelmelerini sağlayan birtakım niteliklerdir.⁶ Temelde hafıza ve algı türü unsurlara dayanan fakat diğer inançlarımıza dayandırmadığımız bir kısım temel inançlarımız mevcuttur. Benzer bir biçimde, öteki zihinlerin mevcudiyeti duygularımızın bize sağladığı güvenilirlik veya fiziki dünyanın var olduğu gerçeği türünden inançlarımız bile temel inançlar sınıfına dahil edilebilir.⁷

Tanıklık, algı, bilinç, bellek, içebakış, kanıt gibi unsurlar temel inançlarımızın kaynak veya zeminini inşa ederler. Mimari bir mekanizması olduğu düşünülen bütün bilgilerimizin düzenli şemaya göre birbirine bağlandığı iddia edilmiştir. Bu açıdan gerekçelendirmenin gücü, inançlarımızı bu düzenli şemaya dahil etmekten ve onların yerini net bir şekilde belli etmekten gelir. Temel inançların birçok zaman bir piramit veya binaya benzetildiği görülmüştür. Piramidin en alt zemininde temel inançlarımız mevcuttur, sıradan kişisel inançlarımız ise piramidin üst katlarını oluşturur. Gerekçelendirmedeki kişisel inanç veya bilgiler bu temel üzerine kurulur. Sağlam inançların zemine yerleştirilmesi durumunda, üst katları oluşturan inançların yapısının daha güçlü olduğu iddia edilmiştir ve bunlar mantıksal nedenler zinciri ile birbirine sağlam bir şekilde bağlanmıştır. Temel inançlarımız arasında failin kendine ait duyusal ve zihinsel durumları, dolaylı olarak sahip olduğu birtakım duyu deneyimleri, sezgisel veya bazı a-priori önermeleri mevcuttur. Örneğin; Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar temel inançlarımızın akli sezgilerimizin bir sonucu olduğunu ileri sürerken, Locke ve Hume gibi deneyimci filozoflar, karmaşık düşüncelerimizden önce içebakış ve duyular yoluyla kazanılmış olan bazı bilgilerin ötekilerine temel sağladığını iddia etmişlerdir.⁸ Örneğin, John Locke, sadece soyut bilgilerin kesin ve tümel olduğunu ifade eder ve bundan çıkan sonucun ise deneyim alanına ait hiçbir şeyin kesin ve tümel olamayacağıdır; ona göre bilgilerimiz tümel vasfını kazanmak için idealerin doğasının peşinden gider; soyut idealerin kapsamı

⁶ Taner Beyter, “Temel İnançlar”. *Evrin Ağacı*. Erişim 4 Mart 2024. <https://evrimagaci.org/s/9272>

⁷ Taner Beyter, “Reformcu Epistemoloji ve Tanrı İnancı”. *Öncül Analitik Felsefe*. Erişim 4 Mart 2024. <https://onculanalitikfelsefe.com/reformist-epistemoloji-ve-tanri-inanci-taner-beyter/>

⁸ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 243.

gereken iddialar bir defa bilindiğinde sürekli hakiki veya doğru olacaktır. Böylelikle genel bilgilere ilişkin her şeyi sadece zihnimizde arayıp bulmamız gerekecektir.⁹

Locke, genel inanç veya bilgileri açığa çıkaran şeyin, yalnızca kendi idealarımız veya düşüncelerimiz üzerine düşüncelerde bulunmak olduğunu ifade eder. Bu düşüncesini ise şöyle açıklar: "Her genel bilgimiz, sadece kendi düşüncelerimizin içeriğinde yer alır ve yalnızca kendi soyut iddialarımızın temasından ibarettir."¹⁰ Locke, bunun, aynı sabit bağlantıları değişmez bir şekilde içermelerinden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre Allah'ın varlığı ve bu varlığın apaçıklığı matematiksel ispatlarımızın açıklığına benzer olarak aklımız vesilesiyle bilinmesi en kolay olan hakikatlerdendir. Bu apaçıklığı görüp düşünmek için muhtaç olduğumuz şey, yalnızca kendimiz hakkında ve kendi varlığımızın şüphe edilemez bilgisi üzerine düşüncelerde bulunmaktır. Locke, düşünme veya refleksiyonla kazandığımız yalın düşüncelerin, yani bizdeki mevcudiyetlerinin bir yetkinlik sağladığı bilgi/inanç, varlık, kudret gibi temel düşüncelerin (veya inançların) menziline sonsuza değin uzatabileceğimizi ifade eder. Bu manada Locke'un bazı temel kesinlikler veya temel epistemik statüler benimsemiş olduğu iddia edilebilir.¹¹

Bilinç, akıl yürütme ve bellek inanç veya bilgilerimizin nasıl sıralanacağını ve kullanılacağını tayin eder. Bunlar zihinde mevcut bir şekilde bulunan unsurlar olması itibariyle temelcilik, açık bir biçimde içselci bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Temel bilgilerimiz bir inancı teminat altına almamıza yardımcı olur ve zihnimizde devamlı mevcut halde bulunur. Farabi, inançlarımız arasında sağlamlıkları, kesinlikleri, apaçıklıkları, elde edilme biçimleri ve mantıksal sıralamadaki yerleri noktasından bazı ayrımlar yapar. Örneğin, ona göre zorunlu olan kesin bilgiler çıkarıma dayanan ve dayanmayan biçimde birbirinden ayrılırlar. Bu açıdan çıkarıma dayanmayan zorunlu kesin inançlar çıkarıma dayanan inançlarımıza birer öncül olurlar. Bunlar da doğal bir şekilde kazanılan ilk ilkeler ve deneyim yoluyla elde edilen diğer bilgiler biçiminde sınıflandırılırlar.¹²

Temel inançlar bağlamında düşündüğümüzde, "içselci temelcilik veya temelcilik", aklımızın inançlarımız arasında kurduğu ilişkilerin doğası veya niteliği ile alakalıdır. Bilmeyi sağlayan araçlar vasıtasıyla belleğimize veya zihnimize akan her türden veri, akıl yetimiz tarafından belli bir işleme sürecine tabi tutulur. Söz konusu işleme süreci neticesinde inançlarımız arasında doğruluk ve kesinlik dereceleri yönünden bir sınıflama yapılır. Aklımız bir kısım inançları herhangi bir deneyime müracaat etmeden, doğrudan doğruya elde etme yeteneğine sahip iken bazı inançlarımız dolaylı bir biçimde ve mantıksal çıkarımlarla kazanılır. Eğer bir "X inancımızı" gerekçelendirmemizin, gerekçelendirmeye müracaat etmeksizin doğru olduğunu bildiğimiz inancımıza dayandığını kabul ediyor isek bu durumda aslında, temel inançlardan bahsetmiş oluruz.¹³

Temelciliğin dayanmış olduğu iki esas iddia şudur: Birincisi, gerekçelendirme veya inançlarımızı oluşturan dayanakların sonsuz bir şekilde geriye gidemeyeceğini öne sürer. İkincisi ise gerekçelendirmelerin, dairesel bir şekilde olamayacağına yöneliktir. Geri gidiş teorisi için çıkarımlara dayanan bir "P inancını" varsayalım. P geçerliliğini R ve Z gibi diğer inançlardan elde ediyor ise R ve Z ya başka herhangi bir şeye gerek duymadan zihinsel durumlar vasıtası ile bilinir veya bilinmez. Eğer başka türlü herhangi bir şeye gereksinim duymadan R ve Z'yi biliyorsak bunlar temel inançlardır.¹⁴

Fakat tersi bir durumda, başka türlü gerekçelendirmelere ihtiyaç duyuyorsak bunlar temel değildir; doğruluk ya da gerekçelerini A ve B başka türlü inançlardan devşirmektedirler. Bu zincir, artık çıkarımlara dayanmayan ve yanılmaz bir biçimde doğru olduklarından emin olduğumuz inançlara varıncaya değin bu biçimde geriye doğru sürer. Bu geriye gidiş durumu, artık doğruluğundan emin olduğumuz temel inançlara

⁹ Jean Didier, *John Locke*. çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 38.

¹⁰ Didier, *John Locke*, 38.

¹¹ Didier, *John Locke*, 39.

¹² Ebu Nasr el Farabi, *Kitâbu'l Burhan*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 4-10.

¹³ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 241.

¹⁴ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 244.

vardığımızda tükenir. *Bizim zihin durumlarımız ile ilgili olan ve kendi doğruluk ve gerekçelerini zihin kanalı ile teminat altına alan bu tarz inançlara Descartes'ın, "ben bilgisi" dediği inançlar da diyebiliriz.*¹⁵

Nitekim Descartes ister uykuda ister uyanık olalım bizi ikna edecek tek şeyin yalnızca aklımızın apaçık olduğu gerçeği olduğunu söyler.¹⁶ *Temelcilikteki en esas düşünce, sahip olduğumuz inançlarımızın epistemik, yani kesinlik statülerinin birbirinden farklı olması ile ilgilidir. Birtakım inançlarımızın hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç duymadan veya mantıksal çıkarıma gerek duymadan apaçık bir şekilde bilinmesi, bunların epistemik statüsünün diğerlerinden daha farklı ve üstün olduğunu gösterir.* Örneğin, "bütünün parçadan büyük olması" olgusunu herhangi bir akıl yürütmeye müracaat etmeden anlayabiliriz. Yani, öz olarak şunu diyebiliriz: Temel diye ifade ettiğimiz inançlar, öteki inançlarımıza bir temellendirme veya gerekçe sağlar ve çıkarımsal inançlarımızın bütünü temel inançlara dayanır. Bu tarz inançlar kendi neden veya gerekçelerini kendi kapsamlarında barındırırlar ve çıkarımsal olmayan bir gerekçelendirme özelliğine sahiptirler. Bunlara basit veya apaçık inançlar da diyebiliriz. Temel inançların da gerekçelendirilebilir olduğu iddia edilse de bunlar, gerekçelerini başka inançlardan almaktan ziyade onu birtakım zihin durumlarına dayandırırır.¹⁷ İçselci bir teori açısından fail, zihinsel süreçlerle beraber doğru bir inancı gerekçelendirecek/haklılandırarak yöntemlere, kendisinin zihinsel mekanizmasından yola çıkarak ulaşabilir. Ernest Sosa, yalnızca kendi bilişsel vaziyetine dayanarak yola koyulan bir içselcinin, "mevcut, muhtemel ve gerekçeli olup olmadığı tam anlamıyla belirgin olmayan inançlara" yaslanarak, kendi inançlarının gerekçelendirilmesini mümkün kılacak bir kısım ilkeleri formüle edebileceğini ifade eder.¹⁸

Temelcilik, temel olarak gerekçelendirilmemiş inançların, temel inançlarla uygun mantıksal veya olasılıksal ilişkiler içinde olmasını gerektirir. Alvin Goldman'a göre içsel temel doğrular/gerçekler, gerekçelendiriciler için doğru dayanaklar gibi görünür. Ginet, içselci bir gerekçelendirmeyi, belirli bir zamanda "S" açısından düşünüldüğünde, "P"nin, o anda "S" tarafından doğrudan tanınabilir olması zorunluluğundan kaynaklanan ve emin olmayı sağlayan asgari düzeyde yeterli olan her bir olgu dizisinin her biri olarak algılar. Benzer bir şekilde Chisholm da epistemik gerekçelendirme kavramına içselliği ve dolaysızlığı noktasından bakar; çünkü ona göre fail, herhangi bir zamanda neye inanmakta haklı olduğunu doğrudan, düşünme yoluyla keşfedebilir.¹⁹

Goldman'a göre içselciliğin/temelciliğin ardındaki geleneksel düşüncenin, "bir failin, t'de sahip olunan kanıtsal inançların (ve belki de diğer kanıtsal olmayan durumların) p ile uygun bir mantıksal veya olasılıksal ilişkiye sahip olması durumunda, p'ye inanmada haklı olduğu" düşüncesidir.²⁰ Burada genel olarak gerekçe sunma kanıt bulundurma durumu ile aynı anda verilir. Feldman, bunu açık bir biçimde şöyle ortaya koyar: "*Herhangi bir "X kişisi" ve "Y önermesi" ve "t zamanı" için X, epistemik olarak t'de Y'ye ancak ve ancak Y, X'in t'de sahip olduğu kanıtla destekleniyorsa inanmalıdır.*"²¹

Alvin Goldman'a göre, Chisholm'un dolaysız/temel bilgi veya inanç ile kastettiği şeyin içebakış olduğunu düşünmenin nedenlerinden biri de gerekçelendirmenin veya meşrulaştırmanın bütün unsurlarını bilinçli vaziyetlerle sınırlamasıdır. Chisholm'a göre "içsel bilgi teorimizin bir sonucu gereği kişi, herhangi bir zamanda epistemik bir gereksinime tabiyse, o zaman bu gereklilik, kişinin o anda içinde bulunduğu bilinçli durum tarafından dayatılır."²²

¹⁵ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 244, 245.

¹⁶ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 17-27.

¹⁷ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 242.

¹⁸ Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. ed. Laurance Bonjour and Ernst Sosa (USA: Blackwell Publishing, 2003), 201.

¹⁹ Alvin Ira Goldman, *Pathwaysto Knowledge: Privateand Public*, (New York: Oxford University Press, 2002), 4-6.

²⁰ Goldman, *Pathwaysto Knowledge: Privateand Public*, 4.

²¹ Goldman, *Pathwaysto Knowledge: Privateand Public*, 8.

²² Goldman, *Pathwaysto Knowledge: Privateand Public*, 7.

Temel inançlar²³, kendiliklerinden apaçık oldukları düşünülüşünden, başka türlü bir kanıtı ihtiyaç duymadan kabul edilebilir inançlardır.²⁴ Örneğin, Alvin Plantinga, klasik temelselciliğin temel inanç grubuna referansta bulunarak şu önerme örneklerini verir: "3 + 3 = 6, siyah beyazdan daha farklıdır, parça bütünden küçüktür". Verilen bu örnek önermelerin en belirgin özelliği, bunların doğru olduğuna kanaat getirmek için kavrayışsal bir özelliğe sahip olmamızın yeterli olması ve doğru olmalarının çabucak anlaşılmasıdır. Plantinga, doğruluğu bir faile apaçık görünen P önermesinin, her zaman diğer bir faile apaçık görünmese de "3+3=6" tarzındaki bir önerme örneğinin doğruluğunun herkes tarafından kavranıp anlaşılabilceğini söyler.²⁵ Benzer biçimde o, "gözümde bir tabletin varlığı ve ağaçların çiçek açmış olduğu görünüyor" biçimindeki önermeleri, "karşımda gerçek manada bir tablet var" ve "ağaçlar gerçekten çiçek açmış" biçimindeki önermelere tercih etmemizi haklı olarak açıklayabileceğimizi belirtir. Plantinga yine bu manada, "bir fail karşısında ağaç olmadığı halde böyle bir inanca sahip olması muhtemel görünebilir fakat bir faile ağaç görülmediği halde ağaç görülmesi oldukça zayıf bir olasılıktır."²⁶ ifadesini kullanır. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere temel inançları savunanlar, mantıksal ve apaçık önermelerin yanında duyu ve algıya dayanan bir kısım önermeleri de temel inançlara dahil etmiştir.²⁷

Temelselciliğin diğer bir biçimi "dışsalcı temelselcilik" anlayışıdır. Bu yaklaşım temel ve temel olmayan inanç ayrımını kabul etmesine rağmen dışsalcı temelselciler, temel inançlarımızın özellikleri ve o inançları birbirine bağlama biçimi yönünden içselci bakış açısından ayrılır. Gerekçelerini kendinden alan inançların bütün failerin erişimine açık olması şeklinde bir iddia reddedilir.²⁸

Birtakım kanıtlar olmaksızın bazı inançların mantığımızı uygun olduğunu düşündüğümüzü ve doğrulukları konusunda kanıtlara müracaat etmediğimizi öne sürer. Temel inançlar da diğer dışsal güvenilir inançlar gibi garanti veya teminat altına alınmalıdır. Bu anlayışa göre bilme araçları ile uygun ortamlarda kazanılan "temel anlamdaki sıradan ya da basit inançlar" temeldir. Bu inançlarımızın zihnimizin içsel durumlarına dayanması veya kendilerini garantiye almasına gerek yoktur, yalnızca güvenilir bilişsel/zihinsel süreçlere dayanmaları yeterli görülür.²⁹

Epistemik anlamda dışsalcılık, söylenen veya düşünülen şeylerin, yani düşünce kapsamında bulunan şeylerin, kısmi bir şekilde failin zihnine, dıştan gelen faktörlere bağlı olarak girdiğini ifade eder. Failin, inanç veya bilgilerini temellendiren unsurun yalnız ve yalnız içsel durumlar olduğunu iddia eden içselci teorinin aksine, inanç taşıyan failin içsel durumları dışındaki unsurların da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Dışsalcılık, aslında genel olarak bilgi için önemli olan faktörlerin, doğru inançların güvenilir aşamalarla inşa edilmesi olduğunu iddia eden nedensel bir bilgi teorisidir.³⁰

William James ve Alvin Plantinga gibi dışsalcılar, doğal bir şekilde kazanmış olduğumuz inançlarımızın öteki inançlarımıza bir temel sağlayabileceğini düşünürler. Onlar, "dışsalcı temel bilgi veya inançlarımızın" üçüncü bir koşulu taşımasına gerek olmadığını söylerler. Bu tarz inançlar, kişisel veya ortak inançlar olarak onaylanmalarına karşın, onların bütün failerin erişimlerine eşit bir şekilde ulaşılabilir veya açık olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Alvin Plantinga, bu tarz bilgi veya inançlara, *basit veya sıradan*

²³ bkz. Burada artı olarak şu bilgiyi belirtmekte yarar olduğunu düşünüyorum. Epistemik haklılık, bir inanç veya bilginin neden ve nasıl haklı olduğuyla ilgilidir. Batılı din felsefecileri, temel inançların (Tanrı inancı gibi) epistemik haklılık gerektirmediği fikrini savunur. Bu görüş, inançların rasyonel argümanlara veya deneysel kanıtlara dayandırılması gerektiği fikrine karşı çıkar. Hristiyan teolojisi, Tanrı'nın varlığı ve İsa Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğu gibi temel inançlara dayanır. Bu inançlar, kutsal metinlere, geleneğe ve kişisel inanç deneyimlerine dayandırılır. Epistemik haklılık gerektirmeyen temel inançlar, Hristiyan teolojisinde merkezi bir rol oynar. Konuya ilişkin biraz daha detaylı bir bilgi edinmek için şu kaynaklara bakılabilir: Stanford Encyclopedia of Philosophy: Epistemic Justification <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>; Internet Encyclopedia of Philosophy: Faith <https://iep.utm.edu/category/m-and-e/religion/>; Theology of Science Blog: Epistemic Justification and Christian Faith <http://www.sgbcsv.org/literature/JustificationOfKnowledge.pdf>

²⁴ Musa Yanık, "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu", *Din ve Felsefe Araştırmaları*. 3/6 (2020), 196.

²⁵ Alvin Plantinga, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 54-60.

²⁶ Plantinga, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, 54-60.

²⁷ Yanık, "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu", 196.

²⁸ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 242.

²⁹ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 242.

³⁰ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 480.

algısal inançlar, bellek inançları ve bir Yaratıcı'nın mevcudiyetine inanmak şeklindeki inanç durumlarını örnek gösterir. Ona göre *Yaratıcı'nın varlığına inanmak temel bir inançtır ne ortak zihinsel duruma ne de kendisini teminat altına almaya gereksinim duyacak gerekçelendirme koşuluna yaslanır*. Akla uygun olduklarını düşünüp de kendileri için kanıt aramaya ihtiyacımız olmayan basit inançlar bu türden inançlardır. Şöyle bir örnek de verebilir: *"Önümde nar çiçekleri açmış bir ağaç duruyor. Ben bu sabah bir bildiri sundum."* gibi önermeler dışsal temelcilerin benimsemiş oldukları muhtemel önermelerdir. Yani, açık ve alenidirler, kanıt ve temellendirilmeye gerek duymadan varlar.³¹ Böyle bir anlayışa göre temel bir dışsal veya ampirik inancın epistemik temellendirilmesi veya makullüğü, inanç geliştiren fail ile dünya arasında genel olarak nedensel veya nomolojik şekilde yorumlanan uygun bir ilişkinin elde edilmesinden kaynaklanır.

Dışsal temelcilik açısından temel bir inancın gerekçelendirilmesi, "başka herhangi bir inancı veya diğer bilişsel durumları" içermek mecburiyetinde olamaz; böylelikle daha fazla gerekçelendirme gerilemesi üretilmez ve temelcilik sorunu da bu şekilde çözülmeye çalışılır.³² Ancak Bonjour dışsal bir temelcilik bağlamında düşündüğünde, bir inancın kabulünün inanan açısından ciddi bir şekilde mantıksız veya dayanaksız olması durumunda, o inancın varlığının (nomolojik olarak onun doğruluğunu garanti ettiği gerçeğinin) inancı epistemik anlamda haklı çıkarmak için yeterli olamayacağını söyler.³³ Bonjour'a göre dışsalcılık, belirli dışsal şartların karşılanmasıyla bir inancın kendi anlamında gerekçelendirildiğini ifade edebilir; fakat, bu inanca inananın makul neden veya argümanlara sahip olup olmadığı konusu ancak içselci bir yolla nihai sonuca vardırılabılır.³⁴

2. Temel Olmayan İnançlar

Epistemolojik anlamda naturalizm (doğalcılık) bilginin elde edilmesinin metotlarıyla ve bilginin doğasıyla ilgili bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Epistemolojik natüralistler, bilgiyi elde etme konusunda rasyonalistlerden daha çok empiristlere yakın durmuşlardır.³⁵ Bu manada, dışsalcılık teorisi de naturalist/ekolojik epistemoloji gibi teorilerden beslenmiştir. Dışsalcılık, niyetsel durumların (inançlar, arzular vs.) geniş içeriğe sahip olduğunu, yani yapısal olarak kişinin çevresine bağlı olduğu görüşünü savunur.³⁶

Dışsalci teorinin birçok biçiminin olduğu iddia edilmiştir, fakat esas olarak iki çeşit dışsalcılık teorisi ön plana çıkar: Bunlar, *radikal dışsalcılık ve ılımlı dışsalcılıktır*. Alvin Goldman, kendi deyimiyile ılımlı bir dışsalcılık anlayışını benimsediğini söyler ve kendi anlayışını, Rorty, Quinn ve Ullian gibi felsefecilerin katı/radikal dışsalci epistemolojisinden farklı görür. Bilimsel naturalizm şeklinde de ifade edilen katı dışsal teoriye göre epistemoloji sadece bilimsel bir disiplindir.³⁷

Bilime ait teori veya ifadeler epistemolojiye ait ifadeleri kapsarlar ve reel anlamda epistemolojinin yöntemi, deneysel bilimin de yöntemidir.³⁸ Örneğin, bilim söz konusu olunca dışsalci teori, bilimsel etkinliği rasyonel bir faaliyet olarak değerlendirir; içsel teorinin tersine, bilimin irrasyonel tarafları üzerinde odaklanıp onu, içinde geliştiği ve etkisi altında bulunduğu kültürel bir bağlamın kapsamı içerisinde değerlendirmeye tabi tutar. Yani dışsalcılık, bilimsel tekâmülün kendine ait iç mantığı üstüne odaklanmak yerine, bilimsel tekâmülü sosyal, ekonomik, siyasi veya dini koşullara bağlamaya çalışır. Dışsalcılık (veya katı dışsalcılık) bu tür bir faaliyet içerisinde sosyal bilimler veya psikolojinin yöntemlerini kullanmaya çalışır.³⁹ Marx, Rorty, Quinne, Goldman, Kuhn ve Feyerabend gibi filozoflar önemli dışsalcılardandır.

³¹ Hasan Yücel Başdemir, "Bilginin Mimari Yapısı". *Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri*. Erişim 4 Mart 2024. <https://acikders.ankara.edu.tr/course/view.php?id=5372>

³² Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1985), 35.

³³ Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, 34.

³⁴ Kemal Batak, "Epistemik İçselcilik ve Dışsalcılık". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008), 51.

³⁵ Murat Baç *Epistemoloji*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 246, 247.

³⁶ Marina Rakova, *Philosophy of Mind AZ*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 63-64.

³⁷ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 189.

³⁸ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 189.

³⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 480.

Quine, doğalcı epistemolojisini psikolojinin ve bundan ötürü de pozitif doğal bilimin bir parçası olarak görür ve burada icra edilecek bütün gerekçelendirmelerin empirik yöntemlerle gerçekleştirileceğini iddia eder. O, epistemolojinin görevinin söz konusu yöntemleri ayrıntılı bir biçimde savunmak olduğunu ve teminat altına alınmış bütün inanç veya bilgilerin ampirik olduğunu iddia eder. Ancak Alvin Goldman, bu yaklaşıma alternatif bir çözüm olarak ılımlı naturalist bir anlayış sunar. İlimli epistemolojik naturalizm veya dışsalcılık, bütün epistemik garanti ve gerekçelerin, inancı meydana getiren veya koruyan psikolojik ve belki de hesap edilebilir süreçlerin bir işi olduğunu iddia eder. Epistemik anlamdaki teşebbüsler, bilimden ve bilhassa zihin bilimlerinden yararlanmalıdır.⁴⁰

Alvin Goldman hem bireysel hem de sosyal epistemolojiyi⁴¹ savunur; sebebe dayanma koşulunu destekler ve gerekçelendirilmiş doğru inancı teminat altına alacak koşulun hem failin zihinsel kapasitesinde hem de zihin dışı durumlarında aranması gerektiğini ifade eder. Temel olmayan inançlardan kasıt, esasında fiziksel deneyimlerle, bilişsel, güvenilir ve sebebe dayalı koşullarla ve bunların ortak bir senteziyle elde edilen bilgilerdir. İçselcilik ve dışsalcılık (temelci veya temelci olmayan) epistemik gerekçelendirmeye ilgili olan genel görüşlerdir. Aslında bize dış dünyadan bilgi veren unsurlar genel olarak tanışıklık, tanıklık ve algı gibi temel olmayan inanç durumlarıyla ilişkili süreçlerdir. Bunlar aynı zamanda inançlarımızı garanti altına almamızı sağlayan dışsal unsurlardır. İnançlarımızı garanti altına almamızı mümkün kılan içsel unsurlar ise bellek, içebakış, muhakeme, bilinç, çıkarım veya zihnimizde var olan diğer temel bilgi veya inançlardır.⁴²

İçselci teoriye göre bir failin inanç veya bilgilerinin temellendirilmesi bütünüyle onun bakış açısına içsel olan unsurlar tarafından tayin edilir. Buna karşılık dışsalcı teori, epistemik anlamda temellendirmenin (veya gerekçelendirmenin) büsbütün failin içsel durumlarına münhasır olduğu gerçeğini reddeder. Laurence Bonjour, içselciliğin, gerekçelendirmenin failin bilinçli zihinsel durumlarındaki içsel olan öğelere bilinçli bir biçimde erişilebilir olmasıyla ilişkili olduğunu iddia eder. Benzer bir biçimde Matthias Steup da içselci anlayışı, bir inancın gerekçesini belirleyen faktörlerin, failin zihninde içsel olarak mevcut olması veya başka bir ifade ile yansıma yoluyla erişilebilir olmasıyla açıklar.⁴³

Dışsalcı teoriye göre bir failin bir önermeyi bilmesi, önermenin doğruluğu ve failin önermeye inanması gibi mecburi olan şartlara, güvenilirlik şartını da dahil etmeyi zorunlu kılar. Bu koşul, inanç ve inancı doğru kılan nesnel gerçeklikler arasında *yasal ya da doğa kanununa* dayanan bir ilişkiyi gerekli kılar.⁴⁴ Örneğin, Tom ve Bob'dan bazı şekilleri izlemeleri ve görmüş oldukları kenarların sayılarını söylemeleri istenir. Görüntüler o kadar hızlı geçer ki ikisinin de kenarları doğru düzgün saymalarına neredeyse izin vermez. Her ikisinin de düzensiz bir sekizgenin aynı görüntüsüyle yüzleştiğini farz edelim. Her birisi, şeklin sekiz tarafı olduğu konusunda kendinden emin bir şekilde cevap verir. Ancak, sadece Bob'un cevabı sahip olduğu kıvrak yeteneklerinden ötürü kesindir. Böylesine bir durumda dışsalcı, Bob'un üstün yeteneğinin inancını daha haklı kılacağını iddia eder. Bu durumda Bob'un inancı, güvenilir bilişsel süreç veya entelektüel bir erdem tarafından üretilir ve bu da onun, inancını gerekçelendirilmesiyle ilgili bir süreçtir. Bununla birlikte bu, entelektüel erdeme sahip olduğu veya inancının güvenilir bir bilişsel süreç tarafından üretildiği, onun üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde erişebileceği bir şey değildir. Dışsalcıya göre bu inanç, failin içsel zihinsel konumlarına derinlemesine bir göndermede bulunularak erişilebilmiş veya elde edilmiş bir şey olarak düşünülemez.⁴⁵

Alvin Goldman, kendi veritistik, güvenilirlikçi ve sebebe dayalı anlayışının gerekçe tarafından büsbütün tüketilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bazı gerekçelendirme sağlayan süreç veya özellikler

⁴⁰ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 189.

⁴¹ Alvin Goldman, "Sosyal Epistemoloji Neden Reel Epistemolojidir" adlı makalesinde revizyonizm etiketi dışında kalan genişlemecilik ve korumacılık gibi sosyo-epistemik yaklaşımları gerçek epistemoloji olarak algulamıştır. bkz. Alvin Ira Goldman, "Why Social Epistemology Is Real Epistemology", In *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Alvin I. Goldman, (Oxford University Press: USA, 2012), 1-15.

⁴² Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 193.

⁴³ Noah Lemos, *An Introduction to The Theory of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 108, 109.

⁴⁴ Vedat Çelebi, "Gettier Vakalarında İçselci ve Dışsalcı Gerekçelerin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Güncel Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2016), 201-218.

⁴⁵ Lemos, *An Introduction to The Theory of Knowledge*, 114, 115.

gerekli olabilir fakat bu, failin inanç anında ihtiyaç duyacağı içsel bir argüman, içsel bir akıl unsuru veya "temelde sahip olunan" herhangi bir şeyin olmasını gerektirmeyebilir.⁴⁶

Alvin Goldman'ın savunmuş olduğu dışsalıcı bir yaklaşım olan güvenircilik, temelini bir inancı epistemik anlamda gerekçelendiren unsurun, inancın inşa edildiği nedensel sürecin bilişsel güvenilirliğinden alır. Yani bu süreç, gerekçelendirme düzeyi güvenilirlik düzeyine bağlı olarak doğruluk oranı yüksek olan inançların oluşmasına yol açar. Güvenircilik, inanç oluşturma aşamalarına duysal algıları da dahil eder; inanç oluşturma aşaması güvenilir ise bu aşamada oluşturulan söz konusu inançlar da (öteki şeyler eşit olmak üzere) nesnel olarak büyük bir ihtimalle aynı şekilde doğrudur. Güvenircilik temel olmayan inançları da hesaba katarak bilişsel bir erişimi zorunlu kılmamaktadır.⁴⁷ Temelci olmayan bir dışsalcılık yaklaşımı inancın kökeninin (veya etiyojisinin) inancın gerekçelendirilmesinde bir fark oluşturabileceğini iddia eder. Mesela; Jane ve Mary inançlarını failin içsel durumlarına göndermede bulunan faktörlerin dışındaki gerekçeler ile kurarlarsa içselciliğin yanlış veya yetersiz olduğu iddia edilecektir.⁴⁸

Temelci olmayan güvenircilik yaklaşımına göre önemli olan şey, sürecin güvenilirliğinin düşünme yoluyla kazanılıp kazanılmadığından ziyade failin inançlarının güvenilir bir biçimde üretilip üretilmediği ile ilgilidir. Güvenircilik, gerekçelendirmeye ilgili öğeleri failin zihinsel durumsal bakış açısına dahil olan unsurlarla sınırlamaz. Lemos'a göre dışsalcılar, bir inancın haklı olup olmadığının, aynı zamanda, iyi bir entelektüel prosedür yoluyla veya entelektüel bir erdem temelinde doğru şekilde ortaya çıkıp çıkmadığına da bağlı olabileceğine inanırlar. Bunlar, düşünme sırasında konunun erişilebilir olması gerekmeyen faktörlerdir.⁴⁹ Bu anlamda Duncan Pritchard da epistemik dışsalcılığın, failin epistemik duruşunun bazen onun kontrolü dışındaki faktörlere (örneğin, ona doğru epistemik normların öğretilip öğretilmediği gibi) bağlı olmasına izin verdiğini ifade eder.⁵⁰

Chisholm, failerin kendilerine ilişkin olarak inanmakta haklı oldukları şeyler hakkında sadece içsel referanslara dayanarak bize hiçbir şey sunamayacağını söyler. Önerilecek muhtemel ilkelerin (örneğin, non-foundationalist anlamda inancı güvenilir kılacak dışsal ilkeler gibi) failerin kendi ruh halleri üzerinde düşünerek uygulayabilecekleri ilkeler olması gerekmez. *Çünkü o formda oluşturulmuş inançlar, şu anda bizim için mevcut olan, fakat o zamanlar onlar için mevcut olmayan bilgi veya ilkeleri kullanır. Chisholm, o zaman failerin ilgilendikleri kadariyle inançlarının dışsal olduğunu; bundan dolayı da ilkeleri sadece kendi zihinsel durumları veya ruh halleri üzerinden düşünerek uygulayamayacaklarını ifade eder.*⁵¹ Dolayısıyla burada temel olmayan inanç süreçleri devreye girmiş olur.

Goldman'a göre doğru inancı bilgiye dönüştürmek, güvenilir algısal süreçler ve olgu ile inanç arasındaki sebep zincirlerini kurmak ile mümkündür. Goldman, zihin biliminin referanslarını kullanan naturalist (ekolojik) epistemolojinin, bir ölçüde geleneksel rasyonalizm görüşlerini benimseyebileceğini ama aynı zamanda rasyonalizmi modern bilimsel bakış açısından tamamen saygın bir forma dönüştürebilme ihtimalinin olacağını iddia eder.⁵²

Goldman, bilmenin analizini genel olarak aşağıdaki sembolik önerme ile ifade eder: S, P'yi ancak ve ancak P olgusu/olayı, S'nin P'ye inanmasıyla uygun bir biçimde sebebe dayalı olarak ilişkilendirilmişse bilir. Goldman, gerekçelendirme olayını, bilen fail ile bilinen dış dünya arasında kurulan doğru ve makul dışsal ilişkiler ağı ile temellendirir. *O, bir sebep ilişkisine bir çıkarımlar ilişkisi ilave edilirse o zaman bütün bu zincirin sebebe dayalı olacağını düşünür. Yalnızca şanslı tahminlere dayanacak bir sebep zinciri oluşturmak gerçek anlamda bilgiyi sunamaz.* Goldman, "en azından başlangıç itibarıyla" amprik/deneyimsel bilgilerimizin doğruluk koşullarını fiziki dünyadaki olgular olarak düşündüğü için esas olan şeyin, kişisel bir

⁴⁶ Alvin Ira Goldman, "What is Justified Belief?". *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. ed. George S. Pappas. (Boston: D.Reidel Publishing Company, 1979), 1-25.

⁴⁷ Laurance Bonjour, "İçselcilik ve Dışsalcılık". çev. Hasan Yücel Başdemir & Nebi Mehdiyev. *Oxford Epistemoloji*. ed. Paul K. Moser. (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 231.

⁴⁸ Lemos, *An Introduction to The Theory of Knowledge*, 113, 114.

⁴⁹ Lemos, *An Introduction to The Theory of Knowledge*, 115.

⁵⁰ Duncan Pritchard, *What's This Thing Called Knowledge?*, (UK: Routledge, 2013), 51.

⁵¹ Roderic Chisholm, *Theory of Knowledge*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1989), 76, 77.

⁵² Goldman, *Pathways to Knowledge: Private and Public*, 44.

temellendirmeden ziyade olgu ve inanç arasında cereyan eden dışsal fiziksel bağlantılarda olduğunu düşünür. Fakat, sonradan bu fikirlerine güvenilirlik mekanizmasını da ekler.⁵³

Son olarak temel bilgi veya inançlarla ilişkili argümanları içerdiği için içselcilik teorisine ve güvenilir, nedensel, algısal inançlarla ilişkisi çerçevesinden dışsalcılık teorisine tekrar bakmakta fayda vardır. İçselcilik, "doğrudanlık" gibi bir niteliğe dayanır doğrudan bilginin en az bir biçimi içebakıştır (instropection). Chisholm'un doğrudan bilgi ile kastettiği şeyin içebakış olduğunu düşünmek gerekçelendirmenin tüm belirleyicilerini bilinçli durumlarla sınırlandırmaktır. İçsel bilgi teorisinin bir sonucu olarak eğer kişi herhangi bir zamanda epistemik bir gerekliliğe maruz kalırsa, o zaman bu gereklilik, kişinin o anda kendisini içinde bulduğu bilinçli durum tarafından empoze edilmesi olarak anlaşılır. Doğruları bilinçli durumlarla sınırlandırdığından Chisholm için doğrudan bilginin içebakış bilgisi anlamına geldiğini ve düşünme yoluyla bilginin içebakış yoluyla bilgi ile çalıştığını varsaymak makuldür. Hatta Chisholm, daha sert bir içselciliğe doğru şöyle bir yol izler. Bir failin t zamanında p'ye inanmasının gerekçeleri olarak nitelendirilen tek gerçek, failin içebakışla elde edip etmeyeceğini t anında bilebileceği gerçeklerdir. Öyle ise bir failin içebakış yoluyla bildiği tek gerçek şu an itibarıyla bilinçli halde olduğu veya olmadığı ile ilgili gerçektir. Bu içselcilik biçimi, güçlü içselcilik olarak da adlandırılabilir. Fakat Alvin Goldman'a göre güçlü içselcilik ciddi şüphecilik doğuran sonuçlara sahiptir. Gerekçelendirmeye yönelik kabul edilemez bir yaklaşımdır; o, bunu, depolanmış inançlar veya bilgiler ile kanıtlar. Herhangi bir zamanda kişinin inançlarının çoğunluğu hazır veya aktif olmaktan ziyade hafızada saklanır. Örneğin; kişisel veriler, dünya tarihi, coğrafya ve meslektaşlarla ilgili kurumsal bağlantılar hakkında inançların neredeyse tamamı içsel olarak hemen hazır olmak yerine depolanmıştır.⁵⁴

Dışsalcılık argümanı genel manada, natüralist, doğallaştırılmış, dışsallaştırılmış epistemoloji gibi isimlerle de anılır. Dışsalcılığın birçok şekli vardır. Fakat temel olarak iki tür dışsalcılıktan bahsedilir: İlimli dışsalcılık ve radikal dışsalcılık. Goldman, kendi ifadesi ile ilimli rasyonel bir natüralist epistemolojiyi/dışsalcılığı savunur ve bunu, Rorty, Quine ve Ulian gibi düşünürlerin radikal epistemolojik natüralizminden ayırır. Bilimsel natüralizm denilen radikal anlayışa göre epistemoloji, bilimin bir dalıdır; epistemolojiye ait ifadeler bilime ait ifadelerin bir alt kümesini oluşturur ve gerçek epistemoloji metodu deneysel bilim metodudur. Quine, natüralist epistemolojisini "psikolojinin ve bundan dolayı da doğal bilimin bir bölümü" olarak tasvir eder. Epistemik natüralizm veya deneysel natüralizm de denilen bu yaklaşım, tüm gerekçelendirmenin deneysel metotla olduğunu savunur. Epistemolojinin görevi bu metotları ayrıntılı bir şekilde ele almak ve savunmaktır. O, tüm teminat (warrant) altına alınmış inançların deneysel olduğunu kabul eder. Goldman, buna alternatif olarak ilimli natüralizmi savunur. Goldman, epistemolojinin hem deneysel bilimin bir dalı olarak görülmesine hem de onun gerekçelendirme ve bilgi için ölçü getiren koşul veya standart koyan içselci tarzda psikolojik bir şey olarak anlaşılmasına karşı çıkar. İlimli epistemolojik natüralizmde veya dışsalcılık yaklaşımında; 1. Tüm epistemik teminat ve gerekçeler inancı oluşturan veya koruyan psikolojik ve belki de hesaplanabilir süreçlerin bir işidir. 2. Epistemolojik teşebbüs bilimden, özellikle de zihin biliminden yardım alabilir. Dışsalcılık genel olarak sahip olduğumuz bilginin doğruluğundan emin olmamızı sağlayacak unsurların tümünün inanan kişide hazır bir şekilde bulunması gerektiğini iddia eder. Bir kimsenin p'yi bilip bilmediği onun p'ye olan inancının temellerinin farkında/bilincinde olup olmadığına ve bunları açıklayıp açıklayamayacağına bağlı değildir. Aksine, onun p'ye inanması olgusu ile p'nin doğru olması olgusu arasındaki ilişkiye bağlıdır. Zihnimizin inançlar, arzular ve yargılardan oluşan içerikleri kendi başına doğruluklarını garanti altına alamaz. Bir inancın doğruluğu göstermesi, zihin durumlarının uygun bir şekilde çevre ile ilişkilendirilmiş olmasını gerektirir. Zihnin içerikleri ve asli (intrinsic) özelliklerinin bizi yanıltabilmesi mümkündür.⁵⁵

⁵³ Çelebi, "Gettier Vakalarında İçselci ve Dışsalci Gerekçelerin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi", 201-218.

⁵⁴ Mehmet Nuri Demir, *Alvin Ira Goldman'da Sosyo-Epistemik İnşa Süreçleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2023), 15-20.

⁵⁵ Mehmet Nuri Demir, *Alvin Ira Goldman'da Sosyo-Epistemik İnşa Süreçleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2023), 15-20.

Burada, dışsalıcı göndermeleri önemsemediği için bir inancın gerekçelendirilmiş olsa bile doğruluğu veya bilgiyi tam olarak garanti edemeyeceğini ifade etmesi açısından Gettier'in makalesinin genel manada temel ve temel olmayan inançlara dair neyi ifade ettiğini belirtmekte fayda vardır. "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?" ("Is Justified True Belief Knowledge?") makalesi bilginin tanımına yönelik ciddi bir tartışmaya sebep olmuştur. Gettier'in temelde yaptığı şey, gerekçelendirilmiş doğru inancın tam olarak bilgiyi veremeyeceğine yönelik karşı örnekler geliştirmiş olmasıdır. Bilindiği gibi temel inançlar, gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan, duysal algıya, hafızaya ve doğuştan gelen birtakım inançlar gibi kaynaklardan türeyen inançlardır. *Onun sunmuş olduğu örnekler, temel inançların tam manasıyla bilgi olamayacağını gösterir. Yani bir kişi doğru inanca sahip olsa bile bu, tam manasıyla gerekçelendirilmiş olamayabilir; gerekçe olsa dahi doğru ve yeterli güvenilirlikte gerekçelerin olması gereklidir.* Gettier'in makalesi, epistemolojide temel ve gayri temel inançlar arasındaki farkın önemini göstermiştir; bu ayrım, bilginin doğası ve gerekçelendirilmesi üstüne yapılan argümantasyonlarda önemli bir değere sahiptir. Nihai anlamda onun makalesi esas olarak şunları ifade eder: Bilgi gerekçelendirilmiş doğru inancın daha da ötesini ifade eder. Temel ve gayri temel inançlar bilgide farklı rollere sahiptir. Bilgi inşası için Chisholm ve Goldman'ın görüşlerini de düşündüğümüzde iki inanç biçiminin mevcudiyeti ya da sentezi gereklidir. Bu makale, bilginin gerekçelendirilmesi ve doğası ile ilişkili ortaya atılan tartışmalarda yepyeni bir bakış açısı sunmuştur.⁵⁶

Sonuç

Genel olarak epistemolojide inanç ve bilgi arasında cereyan eden bağlantıyı anlamlandırmaya çalışmak temel bir problemdir. Bu açıdan temel inançlar ile temel olmayanlar arasındaki farkı ayırt etmek veya ikisinin mevcudiyetlerini kabullenerek sentezlemek oldukça önem arz eder. İçselci/temelci veyahut dışsalıcı/gayri temelci inançlar arasındaki fark bilginin kaynakları ve gerekçelendirme tarzlarıyla ilişkilidir. Epistemik manada temel inançların doğrudan deneyim ya da sezgi vasıtasıyla elde edildiğini söylemek mümkündür. Temel inançlar kendilerini gerekçelendirmek için dışsal kanıtlara ihtiyaç duymadıkları gibi varlıklarını zihinden alarak diğer inançlara (dışsal/ılımlı dışsal) dayandırılmaya ihtiyaç duymazlar. Varlığımızı temellendirme biçimimiz ve matematiksel kanıtlamalar bu tarz inançlardandır. Temel olmayan inançların inşasında temel inançlara dayanma gibi bir durum da söz konusu olabilir. Çünkü kimi zaman içsel/temel inançların yardımı ile çıkarılır veya türetilirler. Temel olmayan inançlar dışsal kanıtlara ve başka türlü inançlara dayansalar bile muhakeme, mantıksal çıkarımlar ve deneyimler vasıtasıyla kendilerini gerekçelendirirler. 1. Dünya Savaşı gibi birtakım tarihsel olaylar, dünyanın küreselliği ve dünyanın yerçekimi nedeniyle nesnelere yere doğru çekmesi gibi bilimsel buluşlar, kahvenin kişiyi zinde tutabileceği veya köpeklerin sadıklığı ile ilişkili kişisel deneyimlerden elde ettiğimiz inançlar temel olmayan inanç biçimleri için örnek gösterilebilirler. Ancak temel olmayan inançların temel inançlara göre doğru veya yanlış olma ihtimali ya da zamanla değişebilme veya güncellenebilme ihtimalinin daha yüksek olduğu iddia edilebilir.

John Locke, Emanuel Kant ve Alvin Goldman gibi bazı filozoflar bilgi açısından içsel ve dışsal ayrımı kabul etmekle beraber her iki teorinin de bilgiye katkı sağlayabileceğine yönelik bazı iddia veya argümanlarda bulunmuşlardır. Locke, deneyimi savunan bir dışsalıcı olarak ondan teşekkül eden inançların aynı zamanda bilgiye katkı sağlayabileceğini kabul etmiştir. Kant, bilgi teorisinde içselci ve dışsalıcı unsurları sentezlemiştir. Kant'ın perspektifinden temel inançlar hem a-priori hem de sentetik yargılardır. İlimli bir dışsalıcı epistemolog olan Goldman iki türlü inanç/bilgi biçiminin (temel ve temel olmayan) de sentezlenebileceğini iddia etmiştir. O, güvenilirliği epistemik gerekçelendirme probleminde bir çözüm önerisi olarak ortaya koyar. Güvenilirliğin temel iddiası, bir inancı epistemik manada gerekçelendiren şeyin o inancın meydana getirildiği nedensel aşamanın zihinsel güvenilirliğidir. Goldman'a göre inancın güvenli süreçlere dayandırılmasının oranıyla inancın doğruluk oranı arasında doğru bir orantı söz konusudur.

⁵⁶ Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?". (Published by: Oxford University Press) 23/6 (Jun 1963), 121-123.

Güvenirlilik, inanç inşa etmedeki güvenilir süreçlere bilhassa algı ve duyum gibi faktörleri ilave eder; makul nedenlere dayanan süreçler, aynı zamanda epistemik failin duyumsama, algılama, çıkarım yapma, önceki inançları arasında ilişkisel değerlendirme yapma gibi içsel durumların birbirleriyle olan ilişkisini de ifade etmektedir.

Temel inançlar ve temel olmayan inançlarla ilişkili tartışmaların genelde bilgi, inanç, doğruluk, gerekçelendirme ve kanıtlama gibi kavramlarla ilgili olduğunu ifade edebiliriz. Temel inançlara dayanan içsel bilgi teorisinin bir sonucu da fail, herhangi bir zamanda epistemik bir gerekliliğe maruz kaldığında bu gerekliliğin, failin o anda kendisini içinde bulduğu bilinçli durum tarafından empoze edilmesi olarak anlaşılmasıdır. Temel veya temel olmayan inançlardan söz ettiğimizde, aslında içselcilik ve dışsalcılık teorileri ile ilgilenmekteyiz. Bu teoriler daha ziyade bilgiyi gerekçelendirmedeki teminat koşulu ile ilişkilidir. İçselcilik bir inanç için gerekli bütün unsurların bilişsel anlamda inanan failde hazır bir şekilde bulunması gerektiğini iddia etmiştir.

Dışsalcılık perspektifinden inanç ve bilgi teorisine yöneldiğimizde dışsalcılık, epistemolojide ifade edilenin yani düşünce içeriklerinin kısmen de olsa failin zihnine dışsal olan unsurlara bağlı olduğunu iddia eden anlayıştır. Temelci olmayan bir bilgi anlayışı, failin inançlarını temellendiren şeyin sadece içsel haller olduğunu iddia eden temelci bilgi teorisinin aksine, inanç taşıyan failerin içsel halleri dışındaki faktörlerin göz önünde bulundurulması ve bilgi için önemli olanın doğru inancın aynı zamanda güvenilir bir aşama ile oluşturulması gerektiğini ifade eder. Zihnimizin, inançlar, arzular ve yargılardan oluşan içerikleri kendi başına doğruluklarını garanti edemez; bir inancın doğruluğu göstermesi zihinsel durumların uygun bir biçimde çevre ile güvenilir bir biçimde ilişkilendirilmiş olmasını da gerektirir.

Beyanname

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

Kaynakça

- Baç, Murat. *Epistemoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel. "Bilginin Mimari Yapısı". *Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri*. Erişim 4 Mart 2024. <https://acikders.ankara.edu.tr/course/view.php?id=5372>
- Başdemir, Hasan Yücel. *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Çorum: Hititkitap Yayınları, 2011.
- Batak, Kemal. "Epistemik İçselcilik ve Dışsalcılık". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008), 39-84.
- Beyter, Tamer. "Reformcu Epistemoloji ve Tanrı İnancı". *Öncül Analitik Felsefe*. Erişim 4 Mart 2024. <https://onculanalitikfelsefe.com/reformist-epistemoloji-ve-tanri-inanci-taner-beyter/>
- Beyter, Tamer. "Temel İnançlar". *Evrin Ağacı*. Erişim 4 Mart 2024. <https://evrimagaci.org/s/9272>
- BonJour, Laurance. "İçselcilik ve Dışsalcılık". çev. Hasan Yücel Başdemir & Nebi Mehdiyev. *Oxford Epistemoloji*. ed. Paul K. Moser. 223-243. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1985.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Chisholm, Roderic. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Third Edition, 1989.
- Chisolm, Roderick. *The Foundations of Knowing*, The University of Minnesota Press, 1982.
- Çelebi, Vedat. "Gettier Vakalarında İçselci ve Dışsalci Gerekçelerin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Güncel Araştırmalar Dergisi*, 6/2 (2016), 201-218.
- Demir, Mehmet Nuri. *Alvin Ira Goldman'da Sosyo-Epistemik İnşa Süreçleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2023.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2015.

- Didier, Jean. *John Locke*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- el Farabi, Ebu Nasr. *Kitâbu'l Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?". *Published by: Oxford University Press*, 23/6 (Jun, 1963), 121-123.
- Goldman, Alvin Ira. "Why Social Epistemology Is Real Epistemology", In *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Alvin I. Goldman, (Oxford University Press: USA, 2012), 1-15.
- Goldman, Alvin Ira. *Pathwaysto Knowledge: Private and Public*. New York: Oxford UniversityPress, 2002.
- Goldman, Alvin Ira. "What is Justified Belief?". *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. ed. George S. Pappas. 1-25. Boston: D.Reidel Publishing Company, 1979.
- Lemos, Noah. *An Introductionto The Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Plantinga, Alvin. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Pritchard, Duncan. *WhatIs This Thing Called Knowledge?* UK: Routledge, 2nd edition, 2013.
- Rakova, Marina. *Philosophy of Mind AZ*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Sosa, Ernest. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. ed. Laurance Bonjour and Ernst Sosa. USA: Blackwell Publishing, 2003.
- Yanık, Musa. "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 181-208.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarrif el-Kanâzî ve Tefsîru'l-Muvattâ Adlı Eseri Özelinde)

Hadith Commentary Methodology In The Mâlikîs (Particular to Abū al-Muṭarrif al-Qanāzî and His Book Titled Tafsîr al-Muwaṭṭa')

UĞUR ERMAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr, Siirt University, Faculty of Divinity, Department of Hadith
Siirt, Türkiye

uerman1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-000209428148>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 25 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29 Mayıs/May 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Erman, Uğur. "Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarrif el-Kanâzî ve Tefsîru'l-Muvattâ Adlı Eseri Özelinde)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 74-91.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1442727>

Erman, Uğur. "Hadith Commentary Methodology in The Mâlikîs (Particular to Abū al-Muṭarrif al-Qanāzî and His Book Titled Tafsîr al-Muwaṭṭa')". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 74-91.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1442727>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarrif el-Kanâzî ve *Tefsîru'l-Muvattâ* Adlı Eseri Özelinde)

Öz

İslam dininin ikinci kaynağı olması hasebiyle sünnet Müslümanların üzerinde hassasiyetle durdukları bir konudur. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra gerek sahabe nesli gerekse tâbiün ve Tebeu't-tâbiîn nesli sünnetin doğru anlamlandırılması ve yorumlanması için olağanüstü gayretler sarf etmişlerdir. Esasen hadis bilim dalı temel İslam bilimlerinin her alanında ortak payda olduğu için bütün ulema hadisin nakli, rivayet ediliş şekli, nakledenlerin rivayete ehil olup olmaması, hadiste geçen bilinmeyen kelimelerin açıklanması vs. durumları izah etmeye çalışmışlardır. Bu faaliyete Hz. Peygamber döneminde de rastlamak mümkün olsa da zamanla özellikle üçüncü asırdan sonra yarı sistematik bir şekilde devam edilmiştir. Hicri dördüncü asırdan sonra ise hadis şerh işlemi tamamen sistematik bir hüviyete bürünmüş ve hadis şerh, hadis anabilim dalının alt bilim dalı haline gelmiştir. İslam aleminde başlayan ve zamanla bir gelenek haline gelen şerh yazma işlemi Müslüman topluma egemenliğini kuran kitaplar etrafında yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede ilerleyen zaman dilimlerinde şerh literatürüne ciddi katkılar sağlanmış ve muazzam bir şerh literatürü oluşmuştur. Ancak hadis şerh literatürünün teşekkülünde şerh eden kişinin mezhep aidiyeti, şerh muhtevalarının belirlenmesinde en etkili olan unsurlardan biri olmuştur. Bu bağlamda hadis şerh literatürünün tekamülünde İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eseri ile Kütüb-i Sitte başı çekmiştir. Özellikle İmam Mâlik'in *Muvattâ*'ı hadis ilmine aşırı ilgi duyan Endülüs ulemasının da dikkatlerini çekmiştir. Bu çerçevede hadis eğitim ve öğretimi için Doğu İslam ülkelerinden biri olan Medine'ye ilmî seyahatler düzenlemişlerdir. Bu seyahatler neticesinde Endülüs halkı tarafından Mâlikî mezhebi benimsenmiş, böylece İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eseri başucu kitabı haline gelmiştir. Endülüs'te adı geçen eser üzerine hicri III. asırdan başlayarak hemen hemen her asırda ciddi şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerden biri de araştırmamıza konu olan Ebu'l Mutarrif el-Kanâzî'nin *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eseridir. Eser hakkında yapılan herhangi müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu gerekçe ile çalışma Endülüs hadis şerhçiliği hakkında bilgi edinme açısından ehemmiyet arz etmektedir. Keza bu çalışma Mâlikîlerin hadis şerhçiliği ve hadis usulcülüğünü anlamaya yönelik olan daha geniş çalışmalara kaynak telif olacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Şerh, İmam Mâlik, Muvattâ, Kanâzî.

Hadith Commentary Methodology in The Mâlikîs (Particular to Abū al-Muṭarrif al-Qanāzī and His Book Titled *Tafsīr al-Muwaṭṭa*)

Abstract

Sunnah is an issue that Muslims pay special attention to it, since it is the second source of the religion of Islam. After the Prophet's passing away, both the companions (al-sahāba) and the successors (tābi'ūn) and taba'u al-tābi'ūn made extraordinary efforts to understand and interpret the Sunnah correctly. In fact, since the science of hadith is the common denominator in all fields of basic Islamic sciences, all scholars have tried to explain the transmission of hadith, the way it was narrated, whether the narrators were competent to narrate, the explanation of unknown words in the hadith, etc. Although it is possible to find this activity during the Prophet's time, it continued in a semi-systematic manner over time, especially after the third century. After the fourth century of hijri, the hadith commentary (sharḥ) process took on a completely systematic character and the science of hadith commentary became a sub-discipline of the hadith department. The process of writing commentaries, which started in the Islamic world and became a tradition over time, concentrated on the books that established the dominance on Muslim society. In this framework, serious contributions were made to the commentary literature in the following periods of time and an enormous commentary literature was formed. However, in the formation of the hadith commentary literature, the sectarian affiliation of the commentator was one of the most influential factors in determining the content of the commentary. In this context, Imām Mâlik's study named *al-Muwaṭṭa*' and al-Kutub al-Sitta took the lead in the development of the hadith commentary literature. In particular, al-Imām Mâlik's *al-Muwaṭṭa*' attracted the attention of the scholars of Andalusia who were interested in the science of hadith, and scholarly trips were made to Medina, one of the eastern Islamic countries, for the education and training of hadith, and as a result of these trips, the people of Andalusia adopted the Mâlikî sect. Therefore Imām Mâlik's study named *al-Muwaṭṭa*' became one of the most important books. In Andalusia, serious commentaries were written on the aforementioned study in almost every century starting from the third century of hijri. One of these commentaries is Abū al-Muṭarrif al-Qanāzī's study named *Tafsīr al-Muwaṭṭa*', which is the subject of our research paper. There is no detached study on this study. For this reason, this study is important in terms of obtaining information about Andalusian hadith commentary. Likewise, it is expected that this study will also be a source of literature for comprehensive studies such as Maliki hadith commentarism and hadith methodology.

Keywords: Hadith, Commentary, al-Imām Mâlik, al-Muwaṭṭa', al-Qanāzī

Giriş

Hadis ilminin gelişim safhalarından biri olan hıfz ve kitâbet dönemi Hz. Peygamber'in (a.s.) yaşadığı döneme denk gelmektedir. Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatını müteakip sahabe ve tâbiün ve tebe-i tâbiîn dönemi hadisin tedvin ve tasnif dönemi kabul edilmektedir. Bu üç dönemde muhaddisler muteber addedilen hadis eserlerini telif etmişlerdir. İlk üç asrı içine alan bu gelişim seyri zamanla yerini hadis şerhçiliğine bırakmıştır. Esasen metin eksenli hadis şerhçiliği zaman ve zemine göre farklılık gösterse de her dönemde güncelliğini koruyan bir faaliyettir. Hicri üçüncü asırdan itibaren başlayan bu ameliye hadis kitapları ile hadisten kastedilen manayı anlamak isteyenler arasında bir köprü vazifesi ifa etmiştir. Hz. Peygamber'in (a.s.) buyurduğu hadislerden kastedilen mananın ne olduğu, nasıl yorumlanması gerektiği en erken onun döneminde başlamıştır.¹ Ancak hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği faaliyeti olan şerh ameliyesi özellikle üçüncü asırdan itibaren hadisleri tedvin ve tasnif eden, İslam alemi üzerinde otoritesini kuran ve Müslümanlar tarafından kanıksanan *Kütüb-ü sitte*, *Muvattâ* gibi eserler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bilahare hadis şerhçiliği sistematik bir hal almış ve belirli bir kitap üzerine yoğunlaşarak bununla beraber fıkıh, lügat, tasavvuf gibi kavramlar merkeze alınarak birçok şerh çalışması yapılmıştır.

İslam aleminde sultasını kazanan hadis musannefâtı, üçüncü asırdan başlayarak Müslüman alimlerin dikkatini çekmiş ve bunlar üzerine şerh yazmak adeta bir vazife addedilmiştir. Bu çerçevede Müslüman alimlerin yoğun ilgisini çeken eserlerden ilki İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eseri olmuştur. Özellikle İmam Şâfiî'nin, mezkûr eseri Kur'ân'dan sonra en sahih kitap olarak nitelemesi *Muvattâ*'nın işlevselliğini artırmış, böylece hicri III. asırdan itibaren *Muvattâ* üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Endülüslülerin Mâlikî mezhebi müntesibi olmaları hasebiyle Endülüs'te İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eserine hemen hemen her asırda bazen muhtasar bazen de tafsilatlı şerhler kaleme alınmıştır. Bu şerhlerin bazıları *Muvattâ*'da geçen bilinmeyen kelimeleri,² bazıları ahkâm hadislerini,³ bazıları *Muvattâ* hadislerinin sened ve metinlerindeki tashîf ve tahrîfleri, bazıları ravilerin cerh ve tadil yönlerini⁴ dikkate alarak şerh çalışması yapmışlardır. Hatta *Muvattâ* üzerine yapılan çalışmalara dahi şerh telif edilmiştir. Bu meyanda *Muvattâ*'ya yazılan şerhlerden biri de Ebü'l-Mutarrif el-Kanâzî'nin (ö. 413/1022) ve *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eseridir. Tarafımızca yapılan incelemede mâlikî fakih ve muhaddis olan Kanâzî'nin mezkûr eseri hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Sadece *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eserini tahkik eden Âmir Hasan Sabri esere bir mukaddime yazmış, bu mukaddimede Kanâzî'nin kitapta takip ettiği metodu kısa maddeler halinde belirtmiş, hadislerden elde edilen çıkarımlara yönelik yaklaşımından sadra şifa olmayacak şekilde kısaca bahsetmiştir.⁵ Ancak Âmir Hasan Sabri'nin verdiği bu kısa anekdotlar Kanâzî'nin mezkûr eserindeki şerh metodunu anlamaya kâfi değildir. Bu itibarla makalemizde Kanâzî'nin *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eserinde fıkıh, fıkıh usulü, kelim, tefsir, dil ve belağat açısından takip ettiği şerh metodunu başka detaylı çalışmalara havale ederek sadece hadis şerhçiliği açısından takip ettiği metodunu irdeleyeceğiz.

1. Hayatı ve Hadis İlmine Olan Katkıları

Asıl adı Abdurrahman b. Mervân b. Abdurrahmân el-Ensârî el-Kanâzî el-Kurtubî'dir (ö.413/1022). H. 341 yılında Endülüs şehirlerinden olan Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya gelmiştir.⁶ Soyu Ensar'dan geldiği için el-Ensârî, hayata gözlerini Kurtuba'da açtığı için el-Kurtubî nispeleleriyle anılmıştır. el-Kanâzî nispesiyle ilgili ise değişik görüşler mevcuttur. Biyografi âlimlerinden bir kısmı onun mesleğine nispeten Kanâzî

¹ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/559.

² Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Halife el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Tunus: Daru'l Ğarbi'l İslâmî, 2009), 145.

³ İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, 133.

⁴ İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, 148.

⁵ Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman b. Mervân el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 1/89-92.

⁶ 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Hanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Ernâvût (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşir, 1986), 5/70.

dendiğini,⁷ bazıları ise “Kanâzi” isimli bir köye nispetle bu isimle anıldığını iddia etmişlerdir.⁸ İlim tahsiline çok genç yaşta başlayan Kanâziî, öncelikle Kur’ân-ı Kerim’i hifzetmiş, kıraat, tecvid, Arapça dilbilgisi, şiir vs. ilimleri öğrenmiştir. Daha sonra fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerini Ebû Muhammed Abdullah el-Endelûsî el-Asîlî (ö.392/1002) ve Ebu Ömer İbn Mekvâ (ö. 401/1010) gibi Endülüs’ün ileri gelen alimlerinden tahsil etmiştir.⁹ Kıraat ve tecvid ilmini Ali b. Muhammed el-Antâkî, Ebu Abdillâh en-Nu’mân, Ebu’l-Kasım Esbağ b. Temmâm’dan almıştır. H. 367 yılında Doğu İslam ülkelerine ilmî seyahatler düzenlemiş, bu çerçevede Kayrevan’da Ali Ebîbekr Hibetullâh et-Temîmî’den *Müdevvene* adlı eseri okumuş, Mısır’da ise yedi yüz muhaddisten hadis rivâyet eden Ebu Muhammed b. Raşîk’ten çokça rivâyette bulunmuştur. Burada Ebu’l-Hasen b. Şa’bân, Ebu Tayyib Ahmed el-Harîrî gibi birçok hocadan ders almıştır. Daha sonra Mekke’ye geçerek burada Ebu Muhammed el-Hasen b. Ali en-Nîsâbü’rî ve Ebu Ya’kûb el-Cürçânî ile tanıştı. Sonra Kayrevân’a geri dönerek İbn Ebî Zeyd’in birçok eserini okudu. Keza Ebûbekr el-Ebherî de Kanâziî’ye icazet verdi. h. 371 yılında yoğun bir bilgi birikimiyle Kurtuba’ya geldi, Kur’ân’ı okudu ve öğretti, burada ilmi yaydı ve tesis etti.¹⁰ İbn Abdilberr, Ebu Ahmed Ca’fer b. Abdillâh et-Tüçîbî, Abdurrahmân el-Kılaî, Ebu’l-Kasım et-Trablusî gibi alimler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.¹¹ Kanâziî, Berberilerin Kurtuba’daki fitnelerinden etkilenmiş, yaşadığı mihne sebebiyle maddi olarak zor durumda kaldığı için ücret karşılığında İmamet ve Kur’ân talimi dersleri vermiştir.¹² Hayatının önemli bir bölümünü ilim tahsiliyle geçiren Kanâziî h. 413 yılında Recep ayında vefat etmiştir.¹³

Kanâziî, tabakât ve terâcim türü kitaplarda İmam, müfessir, muhaddis, fakih, dindar, muttaki, az ile yetinmeyi bilen, hadis ilmine ve Arap dili ve kıraat ilmine vakıf, şurût ve illetlerini çok iyi bilen, ahlakı güzel biri olarak tavsif edilmiştir.¹⁴ Kanâziî bunun yanında bazı eserler telif etmiştir. Bu eserler *Tefsîru’l-Muvattâ*, *Muhatasaru tefsîri’l-Kur’ân*, *Muhatasaru vesâiki İbni’l-Hindî*, *eş-Şurût ala mezhebi Malik İbn-i Enes*¹⁵, *Fehrese*¹⁶ adlı eserleridir.

Kanâziî’nin hadis alanına yaptığı en büyük katkısı İmam Mâlik’in *Muvattâ* adlı eserine yazmış olduğu *Tefsîru’l-Muvattâ* adlı şerhtir. Esere tefsir adını vermesi muhtemelen o dönemde yazılan şerhlere “tefsir” adı verilmesinden kaynaklıdır. Ancak bu isimlendirme Endülüs’te hicri V. asra ait terminolojiyi göstermesi bakımından önemlidir. Eser Kitâbu’l-vudû ile başlayıp Kitâbu Sıfatı’n-nebî ile bitmektedir. Müellif uzun uzadıya şerh işlemine başvurmamış bilakis açıklanması gereken yerleri dikkate almıştır. Kanâziî, maliki mezhebi müntesibi olan bir muhaddis ve fakihtir. Bu gerekçeye binaen genellikle Medine ehlinin uygulamasını esas kabul etmiştir. Bu meyanda İbnu’l-Kasım (Abdurrahman İbnu’l-Kasım el-Mısırî (ö.191/807), Ebu İsa (İsa b. Dînâr el Kurtubî (ö.212/828), Ebu Muhammed (Abdullah b. Osman el-Kurtubî (ö. 364/975), Ebu Ömer (Ahmed b. Abdilmelik el-İşbîlî (ö. 401/1011) gibi alimlerden sıkça nakillerde bulunmuştur. Hadisleri şerh ederken veya fikhî hüküm istinbât ederken özellikle Mâlikî mezhebi müçtehidlerinin görüşlerini dikkate almış ve yaptığı açıklamalara da dayanak göstermeye gayret etmiştir.

⁷ Ebû’l-Fadl ‘İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâfî ‘İyâd, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Maṭba’atu Fuḍâle, 1385/1965-1403/1983), 7/290.

⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1405), 17/343.

⁹ İbrâhîm b. ‘Alî b. Muḥammed b. Ferḥûn el-Ya’merî İbn Ferḥûn, *ed-Dîbâcu’l-Muzḥeb fî Ma’rifeti A’yâni’l-Ulemâ’i’l-Mezḥeb*, thk. Muḥammed el-Aḥmedî Ebû’n-Nûr (Kahire: Dâru’t-Turâs, ts.), 1/485.

¹⁰ Ebû’l-Kâsım Ḥalef b. ‘Abdulmelik b. Mes’ûd el-Endelûsî İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla fî târiḥi eimmeti’l-Endelus* (b.y.: Mektebetu’l-Ḥâncî, 1374/1955), 309-310.

¹¹ Kâfî ‘İyâd, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik*, 7/293.

¹² Kâfî ‘İyâd, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik*, 7/293.

¹³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 17/343; Kanâziî’nin hatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/19-71.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 17/243; Ebû Ca’fer Aḥmed b. Yahyâ b. Aḥmed b. ‘Amîra ed-Dabbî İbn ‘Amîra, *Buḡyetu’l-Multemis fî Târîhi Ricâli Ehli’l-Endelus* (Kahire: Dâru’l-kâtibi’l- arabî, 1387/1967), 371; İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, 310; Kâfî ‘İyâd, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik*, 7/290; Ebû ‘Abdullâh b. Ebî Naşr Muḥammed b. Futûḥ b. ‘Abdullâh b. Futûḥ b. Ḥumeyd el-‘Ezdî el-Mayûrkî el-Ḥamîdî İbn Ebî Naşr el-Ḥamîdî, *Cezvetu’l-Muktebis fî Zikri Vulâti’l-Endelus* (Kahire: ed-Dâru’l-Mışriyye li’t-Te’lîfi ve’n-Neşr, 1966), 278-279.

¹⁵ Muḥammed b. ‘Alî b. Aḥmed el-Mâlikî Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳâtu’l-Mufessirîn* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/294; İbn Ferḥûn, *ed-Dîbâcu’l-Muzḥeb fî Ma’rifeti A’yâni’l-Ulemâ’i’l-Mezḥeb*, 1/485; İbn ‘Amîra, *Buḡyetu’l-Multemis*, 371; İbn Ḥayr, *Fehresetu İbn Ḥayr el-İşbîlî*, 122; Hayruddîn b. Mahmud b. Muḥammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrût: Dâru’l-İlim li’l-melâyin, 2002), 3/337.

¹⁶ İbn Ḥayr, *Fehresetu İbn Ḥayr el-İşbîlî*, 535.

Mâlikî mezhebi içerisindeki farklı görüşleri aktarıp bu görüşlerden birini tercih etmiştir. Genellikle İmam Azâm Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerini bazen açık bir şekilde isim vererek bazen de üstü örtülü bir şekilde isim vermeden eleştirmiş ve karşıt delillerle diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Zaman zaman İmam Mâlik'in naklettiği senedi de eleştirmiştir. *Muvattâ*'da geçen hadisleri şerh ederken kimi zaman metni kısaltmış kimi zaman da *Muvattâ*'nın metnine bazı müdahaleler yapmıştır.¹⁷ *Muvattâ*'da geçen hadislerin sıhhat ve zayıflığına, hadislerin illetlerine, senette geçen mübhem ravilere, fıkıh ve hadis usûlü konularına, hadislerde geçen garîb (bilinmeyen) kelimelere, hadislerin dil ve belağat yönlerine değinerek hadisleri birçok yönden şerh etmeye çalışmıştır. Bununla beraber Kanâzîi bazı rivayetleri Kur'ân ve sahih sünnete arz etmiş, Medine ehlinin uygulaması önderliğinde hadis sened ve metin tenkidi metoduna başvurmuştur. Ayrıca Kelam ile ilgili konulara değinerek ehl-i bidat sayılan mezheplerin görüşlerini eleştirmiştir. Yapılan bu kısa izahtan sonra Kanâzîi'nin İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eserine yazmış olduğu *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı şerhte takip etmiş olduğu şerh metodolojisine tafsilatlı bir şekilde değinelim.

2. Tefsîru'l Muvattâ Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodolojisi

Kanâzîi, *Muvattâ*'ya yazmış olduğu şerh olan *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eserinde *Muvattâ*'nın hadislerini incelerken sadece hadis usulü açısından değerlendirmemiş, bilakis *Muvattâ*'da yer alan hadisleri tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, Arap dili vb. ilimler açısından da değerlendirmiştir. Bununla beraber Kanâzîi, ilmî birçok noktaya da değinmiştir. Kanâzîi'nin mezkûr ilimler açısından yaptığı değerlendirmeleri tetkik etmek makalenin hacmini genişleteceğinden çalışmamızda sadece hadis ilmi açısından yaptığı değerlendirmelere değineceğiz. Bu çerçevede Kanâzîi, *Muvattâ*'da yer alan hadisleri hadis usulü açısından değerlendirirken hadislerin sahih veya zayıflığına, ravilerin cerh ve tadil yönlerine, hadislerde iller varsa bu illetlere, hadislerin senedinde geçen mübhem ravilere aynı zamanda hadis rivayetinde tek başına kalmış (teferrüd) ravilere değinmiştir.

2.1. Hadisin Sıhhat veya Zayıflığına Hükmetmesi

Kanâzîi, *Muvattâ*'ya yazmış olduğu mezkûr şerhin değişik yerlerinde hadis usulüyle alakalı bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerden biri *Muvattâ*'nın hadislerini şerh ederken hadislerin sıhhat ve zayıflığına hükmetmesidir. Kanâzîi bu değerlendirmeleri yaparken hadisin mürsel mi, mechûl mü, hadisin rivâyet zincirinde bir kopukluk söz konusu olup olmadığına değinmek suretiyle hadisin hangi tarikle daha doğru rivayet edildiğine dair değerlendirmeler yapmıştır. Mesela Abdest babında İbn Kâsım tarafından Mâlik b. Enes → Hişâm b. Urve → Babası (Ebu Abdillâh el-Esedî) → Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet edilen "*Resûlullâh'a istitâbe (istincâ) sorulmuş, O da "Sizden biriniz üç taş bulamıyor mu?"*" şeklinde cevap vermiştir. Kanâzîi, hadisin bu tarikinde yanılığ(galat) söz konusu olduğunu, hiçbir sika ravinin bu hadisi Hişâm b. Urve → Babası (Ebu Abdillâh el-Esedî) → Ebu Hüreyre tarikiyle rivâyet etmediğini, hadisin bu senedle sabit olmadığını belirtir. Bu konuda rivayet edilen hadisin senedinin İbn Ebî Hâzım → Müslim b. Kurt → Urve b. Zübeyr → Hz. Âişe tarikiyle rivayet edilen "*Urve ile beraberdim. Bir ara tuvaletten çıktım. Ona bir kap su getirdim. Onunla abdest aldı. Sonra şöyle dedi. Allah şeytanı kahretsin. Bana Âişe Hz. Peygamber'in (a.s.) 'sizden biriniz tuvalette girince beraberinde temizlik yapacağı üç taş götürsün. Bu üç taş onun (tuvalet) temizliği için yeterlidir'*" hadisinin olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Ölü hayvan derilerinin tabaklaması babı altında ölmüş hayvanların derilerinin tabaklama işleminden sonra temiz sayılacağı ve bu deriden istifade edilebileceği ile ilgili rivayetlerden sonra Kanâzîi, bazı alimlerin tabaklama işleminden sonra da ölmüş hayvan derilerinden istifade edilemeyeceği görüşünde olduklarını nakletmiştir. Delillerinin ise İbn Ebî Şeybe'nin Abdullah b. Ukeym tarikiyle rivâyet edilen Abdullah b. Ukeym'e Resûlullâh tarafından yazılan bir mektupta "*Ölmüş hayvan dersinden istifade etmeyiniz.*" hadisinin olduğunu, hatta bazılarının bu hadisi ölmüş hayvan derisinin tabaklama sonrası temiz olduğunu bildiren rivayeti neshettiğini ve ölmüş hayvanın etinin haram olması gibi derisinin de haram

¹⁷ el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/81-82 (Muhakkikin Önsözü).

¹⁸ el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/133-134.

olduğu görüşüne vardıklarını ifade etmiştir. Kanâziî, Ahmed b. Hâlid'in görüşleri önderliğinde bu hadisin sadece Abdullah b. Ukeym tarafından rivayet edildiğini, Abdullah b. Ukeym'in bu konudaki rivayetlerinin muzdarip olduğunu, ölmüş hayvan derisinin tabaklama yolu ile temizlenip istifade edilebileceği hakkında vârid olan hadisin sahih ve sabit olduğunu ve Medine ehlinin amelinin de bu yönde olduğunu ifade ederek hadisin sağlam senedinin hangisinin olduğunu okuyucuya aktarmıştır.¹⁹

Kanâziî, *Muvattâ'*da "Namazla İlgili Önemli Konularda Uygulama" babı altında Mâlik → Yahyâ b. Said → Nu'mân b. Mürre tarikiyle nakledilen "... *Resûlullâh 'Hırsızın en kötüsü namazından çalandır' dedi. Onlar da: 'Yâ Resûlallâh! Kişi namazından nasıl olur da hırsızlık yapar?' dediler. O da: 'Rükû ve secdesini tam yapmayarak.' diye buyurdu.*"²⁰ hadisinin mürsel olduğunu ifade etmiştir.²¹ Yine "hayatta olan kimsenin ölen biri adına sadaka vermesi" babı altında Malik → Said b. Amr b. Şurahbîl → Said b. Sa'd b. Ubâde → Babası (Amr b. Şurahbîl) → Dedesi (Şurahbîl b. Said) tarikiyle nakledilen hadisin mürsel olduğuna hükmetmiş ve Şurahbîl b. Said'in Sa'd b. Ubâde ile karşılaşmadığını gerekçe olarak göstermiştir.²²

Kanâziî, bazen ihtilafı olan konularla karşıt görüşün iddialarıyla ilgili sahih hadis olmadığına da hükmetmiş, ancak konu ile ilgili vârid olan sahih hadisin hangisinin olduğuna işaret etmiştir. Mesela oruçlunun hacamat yapması durumunda orucunun bozulacağı ile ilgili sahih hadis vârid olmadığını, bilakis Hz. Peygamber'in (a.s.) oruçlu iken hacamat yaptırdığı rivayetlerin sahih olduğunu belirtmiştir.²³

Kanâziî, *Muvattâ'* hadislerini şerh ederken hadislerin zayıflık durumlarına da değinmiştir. Hadislerin zayıflık durumlarına hükmederken kendinden önceki alimlerin hadis hakkında verdikleri hükümlere değinerek görüşlerini İmam Mâlik'in mütalaaları öncülüğünde serdetmiştir. Mesela Kanâziî, İmam Mâlik'in bir kişinin Ramazan hilalini gördüğüne şahitlik yapması durumunda ramazan orucuna başlanılabileceği görüşünde olanlara ramazan ayının sonunda ramazan hilalini görmeye engel bir durum olması halinde ne olacağını sorar. Kanâziî'ye göre İmam Mâlik'in bu soruyu sormasındaki amaç onun ramazan orucunun bir kişinin şahitliğiyle başlatılabileceği ancak ramazan orucunun iki şahit önderliğinde bitirilebileceği görüşünde olmasıdır. Zira İmam Mâlik'e göre Ramazan hilalini gördüğünü söyleyen bir kişinin şehadetiyle oruç başlatılabilir, ancak iki kişinin şehadetiyle ramazan orucu sonlandırılır. Bu çerçevede Kanâziî, "*Bir kervan Hz. Peygamber'e (a.s.) gelerek bir önceki gün Şevval hilalini gördüklerini söylemişler, Resûlullâh da (a.s.) insanlara ramazan orucunu bitirmelerini ve ertesi gün bayram namazını kılmalarını emretmiştir*" hadisinin zayıf olduğunu, senedinin sahih olmadığını ifade etmiştir. Bu gerekçe ile Kanâziî, İmam Mâlik'in ertesi gün nafil ibadet olan bayram namazını kılamayacaklarını, zira nafil ibadetlerin vakti geçtiğinde iadesinin mümkün olmadığına hükmetmiştir.²⁴

Keza Kanâziî, Said b. Ebî Arûbe → Katâde → Ebu Hassan → Hallâs b. Amr → Abdullah b. Utbe → İbn Mes'ûd tarikiyle gelen Abdullah b. Mesud'a mehri verilmemiş, tefvîz nikahı ile evli, cinsi münasebet vuku bulmadan eşi ölen kadın hakkında kendisine soru sorulmuş, o da "*Bu kadın şüphesiz eksiksiz mehir almaya hak kazanmış, ölen eşine varis olmuştur. Böyle bir kadının iddet beklemesi gerekir. Eğer bu görüş doğruysa Allah'tandır: yok bu görüşüm hatalı ise benden ve şeytandandır*" hadisinin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Hadisin zayıf olduğuna hükmettikten sonra aynı meselenin Hz. Ali'ye sorulduğunu, böyle bir kadının mehir alamayacağını ifade ettiğini belirtmiştir.²⁵

Kanâziî aynı zamanda Mâlikî mezhebi müntesibi olması hasebiyle bazı hadislerin sıhhatine Medine ehli nezdinde sıhhatinin olup olmadığına göre de hükmetmiştir. Mesela İmam Malik'e göre ramazan hilalini sadece bir kişi görürse bu adil biri olsa dahi bu kişinin şehadetiyle oruç tutulmaz, bu kişinin şehadetiyle de oruç bozulmaz. Ancak bazı Mâlikî uleması sadece bir kişinin şehadetiyle Ramazan orucuna başlayabileceği

¹⁹ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 1/335-336.

²⁰ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'* (*Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ*), thk. Muḥammed Muştafâ el-'A'zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâ'id b Sultân, 1425/2004) Sehv, 579.

²¹ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 1/209.

²² el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 2/538.

²³ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 1/291.

²⁴ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 1/281-282.

²⁵ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, 1/344-345.

görüşündedirler. Ulemanın bu konudaki delilleri Simâk b. Harb → İkrime → İbn Abbas tarikiyle gelen “Bir bedevi Hz. Peygamber’in (a.s.) yanına gelip ‘ben Ramazan hilalini gördüm’ deyince Hz. Peygamber (a.s.) ‘Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet ediyor musun?’ diye sorar. O da ‘Evet’ diye cevap verir. Hz. Peygamber (a.s.) ‘Hz. Muhammed’in (a.s.) Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik ediyor musun?’ diye sorar. Bedevi de ‘Evet’ diye cevap verince Hz. Peygamber (a.s.) ‘Ey Bilal! Kalk ve insanların yarın oruç tutmalarını ilan et’ diye söyler.” Kanâzîi bu hadisin Medine ehlinin hadislerinden olmadığını söyleyerek hadisle amel edilmediğini ifade ederek tek kişinin ramazan hilalini gördüğüne dair şahitlik yapmasıyla ramazan orucuna başlanılmayacağı veya ramazan orucunun bitirilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁶ Kanâzîi bununla beraber zaman zaman hadisin İmam Malik’e has bir kavram olan Belâğ hadis olduğunu da belirtmiştir.²⁷

Kanâzîi, hadisin mevkûf veya merfû olup olmadığına, bazı ravilerin merfû bir hadisi mevkûf, mevkûf bir hadisi merfû olarak rivayet edildiğine işaret ederek hadisin merfû mu yoksa mevkûf şeklinde rivayet edilen varyantının mı sahih olup olmadığına değinmiştir. Örneğin Muvattâ’da nakledilen “Hz. Aişe’ şöyle derdi: Yemin-i Lağv kişinin hayır vallahi, evet vallahi şeklinde yemin etmesidir.”²⁸ hadisinin Hz. Aişe’ye ait mevkûf bir hadis olduğunu, rivayetin Ebû Dâvûd’un Sünen adlı eserinde Hz. Peygamber’e nispet edildiğini, yani merfû bir hadis olarak nakledildiğini,²⁹ bu konuda sahih olanın Hz. Aişe’ye nispetinin daha doğru olduğunu yani hadisin mevkûf varyantının daha isabetli olacağını ifade etmiştir.³⁰ Görüldüğü üzere Kanâzîi, genellikle tartışma konusu olan mevzularda delil olarak kullanılacak hadislerin sıhhat veya zayıflık durumuna değinmiştir.

2.2. Ravilerin Cerh ve Ta’dîl Yönlerine Değilmesi

Hadis usulü ilminin alt bilim dalı olan cerh ve tadil ilmi İslam dünyasında yaşanan dînî, fikrî ve siyâsî olaylardan sonra daha önemli bir hale gelmiştir. Özellikle siyâsî ve itikâdî fırkaların kendi lehlerine karşı görüşte olan gurupların aleyhine hadis uydurma gailelerine karşı alınan en büyük önlem isnad araştırması ve ravinin rivayete ehil olup olmadığını tespit etmek olmuştur.³¹ Özellikle hicri I. asrın sonlarından itibaren isnad sorgulaması yaygınlaşmış, ravinin rivayetlerini kabul veya reddetmek amacına matuf olarak cerh ve tadil ilmi ihdas edilmiştir. Daha sonra cerh ve tadil için birtakım kavramlar bırakılmış, ravinin güvenilirlik testi için bazı metotlar belirlenmiştir.³² Bu çerçevede Kanâzîi de hadisleri sened yönünden tenkit ederken hadisin ravilerinin cerh ve ta’dîl durumlarına değinmiştir. Bunun için “daifun”, “meçhûlün”, “meçhûlün la yu’refu”, “leyse bi şey” gibi cerh tabirlerini kullanmış ve nakledilen hadisin sahih olan tariki hakkında bilgi vermiştir.

Kanâzîi, hadis rivâyetleri zayıf olan raviler için “Daifu’l-hadis” tabirini kullanarak ve kendinden önceki alimlerin cerh konusundaki görüşlerini göz önünde bulundurarak bu tür rivayetlerle amel etmemiştir. Mesela Müseyyib b. Vâdîh → Hafs b. Meysere → Abdullah b. Dînâr → İbn Ömer tarikiyle gelen “Resûlullâh (a.s.) abdest uzuvlarını tek bir defa yıkayarak abdest aldı. ‘Bu abdest Allah’ın kabul ettiği abdest şeklidir’ dedi. Sonra abdest uzuvlarını ikişer defa yıkayarak abdest alıp ‘bu da Allah’ın iki kat sevap verdiği abdesttir’ dedi. Sonra da abdest uzuvlarını üçer defa yıkayarak ‘bu benim ve benden önceki peygamberlerin abdest şeklidir.’ hadisini senedinde yer alan Müseyyib b. Vâdîh’in zayıf bir ravi olması sebebiyle hadisin sahih olmadığını ifade etmiştir.³³ Rüyat-i hilal konusunda Şibâk → İbrahim en-Nehâî tarikiyle İbn Ömer’den rivâyet edilen “Güneş batmadan önce Ramazan hilalini görürseniz bu geçmiş geceden sayılır”

²⁶ el-Kanâzîi, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/280-281.

²⁷ el-Kanâzîi, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/141, 469.

²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Nüzûr, 1729.

²⁹ Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli (Şam: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemîyye, 2009), Kitâbu’l Eymân ve’n-Nüzûr, 7.

³⁰ el-Kanâzîi, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/314.

³¹ Seyithan Can, “*ed-Dîn ve’l-İmân ve’l-İslâm*”, *Üsusu’l-Akidedi’l-İslâmiyye* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 10.

³² Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî İbn Hacer el-‘Askalânî, *Nuzhetu’n-Nazar fi Tavdîhi Nuḥbeti’l-Fiker fi Muṣṭalaḥi Ehli’l-Eşer*, thk. Nûruddîn ‘Itr (Dimaşk: Matbaatu’s-Sabâh, 1421/2000), 138-139; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayri es-Süyûṭî, *Tedribu’r-Râvi fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.), 1/351.

³³ el-Kanâzîi, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/135-136.

hadisini Şibâk'ın zayıf bir ravi olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.³⁴ Keza cenaze namazının mescitte kılınıp kılınmaması ile ilgili İbn Ebî Fudeyk → Dahhâk b. Osman → Ebu'n Nadr → Ebu Seleme tarikiyle Hz. Âişe'den nakledilen "Vallahi Hz. Peygamber Sehl ve Süheyl isimli iki kardeşin cenaze namazını mescitte kıldı" hadisinin hadisin ravilerinden İbn Ebî Fudeyk'in zayıf ravi olması sebebiyle sahih olmadığını belirtmiştir.³⁵ Yine İbn Mübarek → Yunus → Zührî → Ebu Seleme tarikiyle Hz. Âişe'den rivayet edilen "Allaha isyan hususunda nezr (adak) yoktur. (Kişi eğer Allah'a isyan konusunda nezr yaparsa) yemin keffareti gerekir" hadisini Zührî'nin bu hadisi Ebû Seleme'den işitmediği, hadisi Zührî'nin Süleyman b. Erkâm → Yahya b. Kesir → Ebu Seleme → Hz. Âişe tarikiyle rivâyet ettiği ve Süleymân b. Erkâm'ın zayıf bir ravi olduğu gerekçeleriyle hadisi kabul etmemiş ve Allah'a isyan konusunda nezr yapan kişi için keffaret gerekmediğini belirtmiştir.³⁶

Kanâziî, hadisin senedinde bilinmeyen bir ravi olması durumunda o raviyi mechûl biri olarak cerh etmiş ve bu gerekçe ile hadisle amel edilemeyeceğini ifade etmiştir. Mesela İmam Mâlik'in Muvattâ'da İsmail b. Muhammed b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Amr b. Âs'ın mevlâsından rivayet etmiş olduğu "Sizden birinin oturarak kıldığı namaz ayakta kıldığı namazın (sevap bakımından) yarısı kadardır"³⁷ hadisinin senedinde geçen Amr b. Âs'ın azatlı kölesinin kim olduğunun bilinmediği yani mechûl olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.³⁸ İbn Ömer'den nakledilen " Hac sûresi iki secde ayetiyle üstün kılındı." rivayetini İbn Ömer'den sadece Mısırlı mechûl bir ravinin rivayet ettiği gerekçesiyle reddetmiştir.³⁹ Keza Haccâc b. Ertât → Abdülmelik İbni'l Muğîre et-Tâîfî → Abdurrahman İbni'l Beylemânî tarikiyle rivayet edilen "Mehir tarafların razı olduğu şeydir." hadisini Abdülmelik İbni'l Muğîre et-Tâîfî'nin mechûl olduğu ve Abdurrahman İbni'l Beylemânî'nin de Resûlullâh'tan (a.s.) bu hadisi duymadığı gerekçesiyle reddetmiştir.⁴⁰

Kanâziî'nin kullanmış olduğu cerh kavramlarından biri de "Leyse bi şey" kavramıdır. Nitekim o, Hüzeyl b. Şurahbîl'in Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle rivayet ettiği "Şehitlerin ruhları cennete dilediği gibi dolaşan yeşil kuşların karnında olacaktır..." hadisini Hüzeyl b. Şurahbîl'in Leyse bi şey (rivayetleri bir para etmez, bir şeye değmez) olduğundan hadisi reddetmiş ve hadisin sahih olan rivayetini nakletmiştir.⁴¹

Kanâziî, Muvattâ'da nakledilen Hz. Aişe' şöyle derdi: "Yemin-i Lağv kişinin hayır vallahi, evet vallahi şeklinde yemin etmesidir" hadisinin Hz. Aişe'ye ait mevkuf bir hadis olmasına rağmen rivayetin Ebû Dâvûd'un Sünen adlı eserinde Hz. Peygamber'e nispet edildiğini belirtmiş, hadisin ravilerinden olan İbrahim es-Sâîğ adlı ravinin bu konudaki rivayetlerinin çeliştiğini, mezkur ravinin sâlih bir kişilik olmakla birlikte yanılarak hadisleri kalb eden biri olarak cerh etmiş ve hadisin mevkuf olarak nakledilen tarihinin daha sahih olduğu tespitinde bulunmuştur.⁴² Görüldüğü üzere Kanâziî, ravilerin cerh ve tadil durumlarını göz önünde bulundurarak hadisle amel edilip edilmeyeceğine karar vermiştir.

2.3. Hadislerin İletlerini Belirtmesi

İlet, görünüşte herhangi bir kusuru olmamasına rağmen hadisin sıhhatini bozan gizli kusur demektir. Bu şekilde gizli kusurları bulunan hadise "muallal" veya "ma'lûl hadis" denmiştir. Hadis alimlerine göre bir hadisin illetli olmasının birçok gerekçesi vardır. Tirmizî (ö.279/892) bu gerekçeleri on kısma ayırmıştır.⁴³ Öte yandan illet ya senedde ya da metinde vuku bulmaktadır. Merfû bir hadisi mevkûf, mevkûf bir hadisi mürsel olarak nakletmek, sahâbîyi tâbiünden veya tâbîyi sahabeden zannetmek, ravinin

³⁴ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/280.

³⁵ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/298.

³⁶ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/313.

³⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 450.

³⁸ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/186-187.

³⁹ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/240.

⁴⁰ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/342-343.

⁴¹ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/304-305.

⁴² el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/314.

⁴³ Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/304-307.

rivayetinde teferrüd etmesi, iki hadisi birbirine karıştırmak bu illetlerden bazılarıdır.⁴⁴ Hadislerde bulunan illetin tespit işlemi kişiden kişiye değişmekle beraber bazıları illet kavramına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Mesela Tirmizî illeti nesh anlamında kullandığı gibi bazı alimler de yalancılık, su-i hıfz, gaflet gibi kusurları illet sebebi saymışlardır.⁴⁵ Ayrıca Endülüs ve Mağribli muhaddisler de kusuru gizli veya sarîh olsun senedindeki kopukluk sebebiyle zayıf olan mürsel, munkatı, mu'dal, müdelles hadisleri ve çözüme bağlanamayan ihtilaflar içeren muzdarip hadisi muallel diye isimlendirmişlerdir.⁴⁶

Kanâzî mevzu bahis olan eserinde hadisin senedinde inkıtaın söz konusu olduğu bazı hadisleri illetli kabul etmiştir. Bu çerçevede bir ravinin diğer raviye idrak etmemesi, iki râvî arasında hadis semâının olmaması, hadisi senedinde irsal olması gibi durumları illet olarak kabul edip bu tarz rivâyetlerin sahih olmadığı kanaatine varmıştır. Mesela *Muvattâ*'da Malik → Amr b. Hâris → Ubeyd b. Feyrûz → Berâ b. Âzîb tarikiyle nakledilen "Hz. Peygamber'e (a.s.) kurban seçerken nelerden sakınılmalıdır? diye soruldu. Hz. Peygamber de eliyle işaret ederek "dört şeyden" dedi. Berâ elini göstererek 'Benim elim Resûlullâh'ın elinden daha kısaydı.' diye ilavede bulundu. Sonra Hz. Peygamber sözüne şöyle devam etti: "Topallığı açık bir şekilde belli olmamalı, tek gözü kör olmamalı, açık bir şekilde hastalığı belli olmamalı, kendine gelemeyecek kadar zayıf olmamalı."⁴⁷ hadisinin senedi hakkında olumsuz kanaatler olduğunu, zira Ali b. Medî'nin Amr b. Hâris'in bu hadisi Bera b. Âzîb'ten duymadığını söylediğini ifade etmiştir.⁴⁸ İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) Abdullah Amr b. Âs'tan (ö. 65/684-85) "Medine'ye gelince vebaya yakalandık. Hz. Peygamber de oturarak nafilâ namaz kılan kişilerin yanına gitti ve şöyle buyurdu: "Oturarak kılınan namaz ayakta kılınan namazın yarısıdır"⁴⁹ şeklinde naklettiği hadisinin senedinin muttasıl olmadığını yani senedinde kopukluk olduğunu, Zührî'nin Abdullah b. Amr b. Âs'a kavuşmadığını belirtmiştir.⁵⁰ Keza Malik → Said b. Amr b. Şürahbîl Said b. Sa'd b. Ubâde → Babası (Amr b. Şürahbîl) → Dedesi (Şürahbîl b. Said) → Sa'd b. Ubâde tarikiyle nakledilen "Sa'd b. Ubâde Resulullah'la beraber bazı gazvelerine katılmıştı. Annesi Medine'de ölmek üzereydi. Annesine 'vasiyette bulun' denildi. O da 'neyi vasiyet edeyim. Malım Sa'd'ındır' dedi. Sa'd Medine'ye gelmeden önce annesi vefat etti ve Sa'd geldiğinde durum ona haber verildi. Sa'd da "Yâ Resulallâh! Annemin adına sadaka versem ona bir faydası dokunur mu? dedi. Resulullah da "evet" deyince "şu, şu bahçemi annemin adına sadaka veriyorum dedi."⁵¹ hadisinin hatalı bir şekilde rivayet edildiğini, hadisin senedinde irsal olduğunu, zira Şürahbîl b. Said'in Sa'd b. Ubâde'ye kavuşmadığını belirtmiştir.⁵² Kanâzî, Malik → Alâ b. Abdurrahmân → Ma'bed b. Ka'b es-Sülemî → Abdullah b. Ka'b b. Malik senediyle rivayet edilen "Yalan yere yemin ederek Müslümanın hakkını alan kişiye Allah cenneti haram kılar, cehennemi vacib kılar."⁵³ hadisinde geçen Ebu Ümâme'nin meşhur sahâbî olan Ebu Ümâme el-Bâhilî olmadığını, bilakis Ebu Ümâme el-Hârisî olduğunu, Ebu Ümâme el-Hârisî'nin ise Hz. Peygamber'den bu hadisi duymuş olamayacağı tespitinde bulunmuştur.⁵⁴ Bununla beraber Kanâzî, senedinde mechûl ravilerin bulunduğu hadisleri de illetli kabul etmiştir. Bu çerçevede *Muvattâ*'da Malik → Zeyd b. Eslem → İbn Va'le el-Mısırî → Abdullah b. Abbas senediyle nakledilen "Deri işlendi mi temiz olur."⁵⁵ hadisinin senedinde yer alan İbn Va'le'nin mechûl biri olduğu gerekçesiyle ma'lûl olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Yine bu anlamda "Bir veya iki defa süt emmek haram olan süt

⁴⁴ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977), 112-118; Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs* (y.y: Dâru'l Fikri'l-Arabî, t.y), 424-425.

⁴⁵ 'Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Osman b. 'Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs = Muḳaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nüreddîn İtr (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1406/1986), 93.

⁴⁶ Mehmet Efendioğlu, "Muallal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/311.

⁴⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Dahâyâ, 1757.

⁴⁸ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/320.

⁴⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 451.

⁵⁰ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/187.

⁵¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Akdiye, 2812.

⁵² el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/538.

⁵³ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Akdiye, 2693.

⁵⁴ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/506.

⁵⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sayd, 1830.

⁵⁶ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/334.

kardeşliğini doğurmaz.” hadisini İbn Zübeyr’in bu hadisi Hz. Peygamber’den duymadığı, bilakis Hz. Âişe’den duyduğu gerekçesiyle ma’lûl addetmiştir.⁵⁷

Kanâziî, İbn Bükeyr → Malik → Yahya b. Said → Muâz b. Cebel tarikiyle gelen *“Ey Muâz! insanlara karşı iyi ahlâklî davran.”*⁵⁸ hadisinin Yahyâ b. Said’in Muâz b. Cebel’e idrak etmediği gerekçesiyle mürsel olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹ Kanâziî aynı zamanda *Muvattâ*’da geçen mürsel hadisleri de *“وهذا الحديث مُرْسَلٌ فِي الْمُوطَأِ / Bu hadis Muvattâ’da mürsel olarak yer almaktadır”* şeklinde bir tabir kullanarak mürsel hadisleri tespit cihetine gitmiştir.⁶⁰

Kanâziî, bazı hadislerin de muzdarip olduğu tespitinde de bulunmuş ve bunları da illetli hadisler içerisinde değerlendirmiştir. Nitekim Câbir b. Abdullah’ın Allah’ın abdest alırken başın mesh edilmesi konusundaki emri gerekçesiyle sarık üzerine mesh yapılmasını yasakladığını, bu konuda Evzâî’nin Yahya b. Kesîr’den naklettiği *“Hz. Peygamber sarığı üzerine mesh ederdî”* hadisinin muzdarip olduğunu, sahâbîlerin Yahyâ b. Kesîr’in rivayetini terk etmelerinin onun zayıf bir ravi olduğuna işaret ettiğini ifade ederek sahih olanın Hz. Peygamber’in başını mesh ettiği ile ilgili rivâyetlerin olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Hz. Ali kanalıyla rivayet edilen *“Hz. Peygamber ipek elbise giyilmesini, altın yüzük takılmasını ve rûkûda Kur’ân okunmasını yasakladı.”* hadisini rivayet eden İbn Aclân’ın hadisin senedine İbn Abbas’ı eklediğini dolayısıyla bu hadisin senedinin muzdarip olduğunu tespit etmiştir.⁶² Yine Kanâziî Şa’bî’nin Adiy b. Hâtim’den rivâyet ettiği *“Yâ Resulallâh! Benim arazim av yapılacak bir arazidir.”* deyince Hz. Peygamber ona şöyle dedi: *“Besmele çekip evcil köpeğini ava gönderirsen av köpeğinin yakaladıkları avı öldürse dahi sana helaldir. Eğer av köpeğin avdan yerse sen o avı yeme.”* hadisinde Şa’bî’nin ızdıraba düştüğünü, zira mezkûr hadisin ondan yapılan başka rivâyetlerinde *“Eğer av köpeğin avdan yerse sen o avı ye”* şeklinde nakledildiğini ve Medine ehlinin amelinin avın yenmesi yönünde olduğunu belirtmiştir.⁶³

2.4. Hadislerde Geçen Mübhem Ravileri Açıklaması

Senedinde veya metninde adı açık bir şekilde zikredilmeyen, recûlun (bir adam), imraetün (bir kadın), şeyhun (bir hoca), fûlânun (falanca adam), ba’du’n-nâs (bazı insanlar) gibi genel ve belirsizlik bildiren cins isimlerle işaret edilen ravilerin yer aldığı hadise *mübhem hadis* adı verilir. Hadislerdeki mübhemlik bazen senedde bazen metinde olur.⁶⁴ Seneddeki mübhemlik hadisin sıhhatine zarar verebileceği için senedde geçen belirsiz râvînin kimliği tespit edilmediği müddetçe sened munkatı dolayısıyla hadis zayıf hükmünü alır. Metinde yer alan recûlun imraetün vs. gibi mübhem şahısların var olması hadisin sıhhatine zarar vermez.⁶⁵

Kanâziî, hadis metinlerinde geçen bazı mübhem ravileri Ahmed b. Halid’den yapmış olduğu nakillerle tespit etmeye çalışmıştır. Mesela *Muvattâ*’da Malik → İbn Şihâb ez-Zührî → Hâlid b. Esîd kabilesinden bir adam tarikiyle gelen *“Hâlid b. Esîd kabilesinden bir adam Abdullah b. Ömer’e “Yâ Ebâ Abdirrahmân! Biz Kur’ân’da korku halinde kılınacak namaz ile hazerde (mukimken) kılınacak namaza rastlıyoruz da seferde kılınacak olan namaza rastlayamıyoruz?” diye sorar. Abdullah b. Ömer de şöyle cevap verir: “Ey Kardeşim oğlu! Allah -azze ve celle- biz bir şey bilmezken bize Hz. Muhammed (a.s.) gönderdi. Onun ne yaptığını gördüysek biz de aynısını yapıyoruz.”*⁶⁶ Kanâziî hadisin sened ve metninde geçen Abdullah b. Ömer’e soru soran Hâlid b. Esîd kabilesinden bir adamın Ümeyye b. Hâlid b. Esîd olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Keza *Muvattâ*’da yer alan Malik → Yahyâ b. Saîd → Muhammed b. İbrâhim el-Hâris → İsa b. Talha b. Übeydillâh → Umeyr b. Seleme ed-

⁵⁷ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/394.

⁵⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Hüsnü’l-Hulk, 3350.

⁵⁹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 2/744.

⁶⁰ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/209, 235; 2/511, 600, 640, 749.

⁶¹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/141.

⁶² el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/147.

⁶³ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/330. Diğer bir örnek için bkz. 1/340.

⁶⁴ Emin Âşıkutlu, *“Mübhem”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/434-435.

⁶⁵ sened ve metinde yer alan mübhem ravi örnekleri için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hâtîb el-Bağdâdî, *el-Esmâu’l-Mubheme fî’l-Enbâi’l-Muhkeme*, thk. ‘İzzuddîn ‘Alî es-Seyyid (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1417/1997).

⁶⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 485.

⁶⁷ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/193.

Damrî → Behzî tarikiyle “Hz. Peygamber (a.s.) ihramlıyken Mekke’ye doğru yıla çıktı. Revhâ denilen mevkiye gelince ansızın yaralı bir yaban eşeği görüldü. Durum Hz. Peygamber’e (a.s.) anlatıldı. Hz. Peygamber: “O eşeğe dokunmayın, nerdeyse sahibi gelir” dedi. O sırada eşeğin sahibi Behzî geldi.....”⁶⁸ şeklinde rivâyet edilen hadisin senedinde yer alan Behzî’nin Zeyd b. Ka’b olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Keza Hedy başlığı altında taklîd’in⁷⁰ caiz olup olmadığını anlatırken Hz. Peygamber’in kurbanlıklarına bakmakla görevlendirilen sahâbînin Kabîsa b. Zueyb’in (ö. 86/705 [?])⁷¹ babasının olduğunu açıklamıştır.⁷² Keza *Muvattâ*’da Beyâdî tarikiyle rivâyet edilen “*Namazdayken yüksek sele Kur’ân okumak suretiyle birbirinizin namazdaki huzurunu bozmayın*”⁷³ hadisinin senedinde geçen Beyâdî isimli ravinin kim olduğuna İmam Mâlik’in değinmediğini, ancak Beyâdî adlı ravinin asıl adının Abdullah b. Ğanem el-Beyâdî olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴

2.5. Hadis Rivayetinde Teferrüd Eden Ravileri Tespit Etmesi

Senedinin herhangi bir yetinde ravi sayısı teke düşen hadise *ferd/garîb hadis* denir. Ravinin hadis rivayetinde tek başına kalması ise teferrüd/infirâd kavramıyla ifade edilir. Böyle bir ravinin rivayeti garîb/ferd adını alır. Teferrüd/garâbet hadisin senedinde olduğu gibi metninde de vuku bulabilir. Bu hadisler sened ve metnin durumuna göre sahih veya gayr-ı sahih olabilirler.⁷⁵ Şaz ve münker hadislerin tanımı yapılırken güvenilir raviye muhalif rivâyette bulunma kriterini göz önünde bulunduran muhaddisler ferd hadis ile şaz ve münker hadisi müteradif kabul etmişlerdir.⁷⁶

Kanâzî de hadis rivayetinde teferrüd eden ravileri tespit etmiş ve *Tefsîru'l-Muvattâ* adlı eserinde hadis rivayetinde tek başına kalan ravilere değinmiştir. Mesela *Muvattâ*’da nakledilen Malik → Amr b. Yahyâ el-Mâzinî → Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre “Hz. Peygamber’i (a.s.) eşeğin üzerinde Hayber’e yönelmiş olarak namaz kılararken gördüm”⁷⁷ hadisinde Amr b. Yahyâ el-Mâzinî’nin teferrüd ettiğini, çünkü hadisin Abdullah b. Ömer’den nakledilen ma’rûf rivayetinde “Hz. Peygamber (a.s.) seferde iken binek üzerinde bineğin gitti yöne doğru namazını kıları”⁷⁸ şeklinde vârid olduğunu belirtmiştir.⁷⁹ Malik → Ebu Hâzim b. Dînâr → Sehl b. Sa’d es-Sâidî tarikiyle gelen “Bir kadın Hz. Peygamber’e (a.s.) gelerek: *Yâ Resulallâh! Kendimi size hibe ettim (sizinle evlenmek istiyorum) dedi ve kadın uzun süre ayakta bekledi. Bunun üzerine ashâbtan biri ayağa kalkarak: Yâ Resulallâh! Eğer siz almayacaksanız beni onunla evlendirin deyince Hz. Peygamber (a.s.): Yanında ona mehir olarak verebileceğin bir şey var mı? dedi. Adam: Ona sadece şu üstümdeki elbiseyi verebilirim. dedi. Hz. Peygamber (a.s.): Elbiseni ona verersen sen çıplak kalırsın. Başka bir şey bul dedi. Adam da bunun üzerine: Başka bir şey bulamam dedi. Hz. Peygamber (a.s.) de: Demirden bir yüzük de mi yok? dedi. Adam araştırdı ancak mehir olarak verebilecek bir şey bulamayınca Hz. Peygamber (a.s.): Kur’ân’dan bir şeyler bilir misin? dedi adam da: Şu şu sûreleri bilirim dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.): Bildiğin sûreleri ona öğretmen karşılığında seni onunla nikâhladım dedi.”⁸⁰ hadisinde Ahmed b. Hâlid’den naklen hadisin ravilerinden Ebu Hâzim b. Dînâr’ın Sehl b. Sa’d’dan bu hadisi nakletmede teferrüd ettiğini bildirmiştir. Ayrıca İbn Ebî Zeyd’den nakledilen hadiste kadının bu mehri kabul edip etmediğinin bilinmediğini, kadının Hz. Peygamber dışında biriyle evliliğe razı olup olmadığını belli olmadığını, hadisin zahirinden Hz. Peygamber’in ezberinde bulunan sureler karşılığında evlendirdiğinin anlaşıldığını, Hz. Peygamber’in (a.s.) adamın nikahlanacağı kadına Kur’ân’ı öğretmeyi emretmediğini ve bu gerekçelerle*

⁶⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Hac, 1281.

⁶⁹ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/625.

⁷⁰ Taklîd, Hedy için ayrılan veya satın alınan hayvanın kurbanlık olduğunu göstermek üzere boynuna örülmüş ip veya nal gibi şeylerin asılması demektir. Salim Ögüt, “Hedy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

⁷¹ Mehmet Efendioğlu, “Kabîsa b. Zueyb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/39.

⁷² el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/641.

⁷³ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Salât, 264.

⁷⁴ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/148.

⁷⁵ İbnü’s-Şalâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 270-271; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Taqrîb ve’t-Teysîr li Ma’rifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr fi Uşûli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1405/1985), 86.

⁷⁶ Salahattin Polat, “Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368.

⁷⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 513.

⁷⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 514.

⁷⁹ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/197.

⁸⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Nikâh, 1920.

Medine ehlinin Kur'ân talimi karşılığında nikah kıymayı caiz görmediklerini ifade etmiştir.⁸¹ Yine Kanâziî, Hac veya Umre için ihram giyinen kimsenin giyinin giyinemeyeceği elbiselerle ilgili rivâyetleri aktarıırken İmam Mâlik'in *Muvattâ*'da naklettiği " ... şalvarlar... giyinmeyin"⁸² hadisini vererek Ebû Muhammed'e ihramda şalvar giyilmesine izin veren Hammad b. Zeyd'in Amr b. Dinar → Cabir b. Zeyd → İbn Abbas tarikiyle rivayet ettiği " *Şalvarlar izar bulamayanlar içindir, mest ayakkabı bulamayanlar içindir*" hadisini sorduğunu, Ebu Muhammed'in de Cabir b. Zeyd'in Abdullah b. Abbas'tan bu hadisi rivayet etmede teferrüd ettiğini, bu hadisin İbn Abbas'ın arkadaşları tarafından bilinmediğini, bu sebeple İmam Mâlik'in bu hadisi kabul etmediğini, keza Câbir b. Zeyd'in Basra ahalisinden olduğunu bu hadisin Medine'de bilinmediği ifade etmiştir.⁸³

Kanâziî, teferrüd kelimesini bir ravinin hadis metninde geçen bir lafzı sadece kendisinin nakletmesi anlamında da kullanmıştır. Nitekim *Muvattâ*'da Nâfi' → Mâlik → Abdullah İbn Ömer → Hafsa'dan nakledildiğine göre Hafsa şöyle demiştir: Hz. Peygamber'e (a.s.) "Ya Resulallâh! Siz umrenin ihramından çıkmadığınız halde insanlara ne oluyor da ihramdan çıktılar? diye sordum. O da: Ben başımı topladım ve kurbanlığımıza gerdanlık taktım. Artık kurbanımı kesmedikçe ihramdan çıkamam" buyurdu."⁸⁴ Kanâziî bu hadisi naklettikten sonra İbn Cüreyc → Nâfi' → İbn Ömer → Hafsa tarikiyle nakledilen "Resûlullâh (a.s.) Veda hacı senesinde hanımlarına ihramdan çıkmalarını emretti. Hafsa da "Yâ Resûlallâh! İhramdan çıkmanıza engel nedir? diye sordu. O da: Başımı topladım ve kurbanlığımıza gerdanlık taktım. Artık kurbanımı kesmedikçe ihramdan çıkamam" hadisini serdetmiş ve İbn Cüreyc'in rivayetinde "من عمرتك" lafzının kullanılmadığını ve Ebu Muhammed'den naklen sadece İmam Mâlik'in "من عمرتك" lafzını kullandığını dolayısıyla teferrüd ettiğini belirtmiştir.⁸⁵

Bununla beraber Kanâziî, sahâbîlerin görüşlerini nakleden bazı tabiilerin bu görüşleri nakletme hususunda tek başına kalmalarını da teferrüd kavramıyla ifade etmiştir. Nitekim Tâvûs b. Keysân'ın (ö.106/725) Abdullah b. Abbas'a ait olduğunu iddia ettiği "Muhâlea talak olmaksızın meydana gelen bir fesihdir ve muhâleada iddet beklemek yoktur" görüşünde teferrüd ettiğini, zira Abdullah b. Abbâs'ın bütün arkadaşlarının Muhâlea'nın bâin talak hükmünde olduğunu ve iddet beklenileceğini görüşünü naklettiklerini belirtmiştir.⁸⁶

2.6. Hadisleri Ayetlerle ve Müfessirlerin Görüşleriyle Açıklaması

Kanâziî, *Muvattâ*'da geçen hadisleri şerh ederken hadisleri bazen ayetlerle bazen de müfessirlerin görüşlerini aktararak şerh etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken genellikle Mâlikî alimlerin görüşlerinden destek aldığı görülmektedir. Bu çerçevede Kanâziî, *Muvattâ*'da Küsuf namazı babı altında Malik → Yahya b. Saîd → Amre bint Abdirrahmân tarikiyle Hz. Âişe'den nakledildiğine göre bir Yahudi kadın Hz. Aişe'ye yanaşarak "Allah seni kabir azabından korusun" şeklinde dua ederek bir şeyler istemiş. Bunun üzerine Hz. Aişe Hz. Peygamber'e (a.s.): *Kabir de azap mı var?* diye sormuş. Resûlullâh da kabir azabından Allah'a sığındığını söylemiştir. Bu arada güneş tutulması vuku bulmuştur. Nakledilen hadiste Resûlullâh'ın güneş tutulması namazını nasıl kıldığı anlatılmış ve Resûlullâh bu namazı bitirdikten sonra cemaatten kabir azabından Allah'a sığınmalarını istemiştir.⁸⁷ Kanâziî, bu hadisin kabir azabının hak olduğunu gösteren delillerden biri olduğunu söyleyerek kulun kabirde sorguya çekileceğini ifade etmiştir. Bu sözüne de "Allah, iman edenleri, inanıp ikrar ettikleri o değişmez söz sebebiyle dünyada da âhirette de sapasağlam tutar ve ayaklarını kaydırmaz."⁸⁸ ayetiyle açıklamaya çalışmıştır. Kanâziî bununla da yetinmeyip müfessirlerin bu ayeti kula kabirde sorgu meleklerinin kişiye dini ve peygamberi hakkında sorguya çekecekleri şeklinde

⁸¹ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/341-342.

⁸² Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Hac, 1160-1161.

⁸³ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/602.

⁸⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Hac, 1470.

⁸⁵ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/650-651. Kanâziî'nin diğer teferrüd tespitleri için bkz. 2/673, 725.

⁸⁶ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/373.

⁸⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), İdeyn, 641.

⁸⁸ *Kur'ân-ı Kerim*, ts., İbrâhîm, (14) 27.

tefsir ettiklerini nakletmiştir.⁸⁹ Keza Kanâzî, *Muvattâ*'da nakledilen rivayete göre Hz. Ömer Şam'a doğru yolculuğa çıkınca kendisine Şam'da bulaşıcı hastalık olduğu haber verilir. Hz. Ömer Şam'a girip girmeme konusunda önce ilk muhacirler sonra Ensar'la istişare eder. Mezkûr taraflarla görüş birliğine varamayınca Hz. Ömer Mekke'nin fethine katılan Muhacirlere ve Kureys'in önde gelenlerine danışır ve bu istişare sonucunda Şam'a girmeme kararı alınır. O sırada Ebû Ubeyde b. Cerrah Hz. Ömer'e Allah'ın kaderinden mi kaçtığını sorar. Bu arada Abdurrahman b. Avf gelip bulaşıcı hastalık olması durumunda Resûlullâh'tan şu hadisi duyduğunu nakleder: “Bir yerde salgın hastalık çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde salgın hastalık varsa o bölgeden kaçarak ayrılmayın.” Böylece Hz. Ömer Allah'a hamd edip Medine'ye döner.⁹⁰ Kanâzî bu hadisi şerh ederken Müslüman yöneticilerin Müslüman bilginlere danışarak halkın yararına uygun kararlar alması gerektiğini, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e (as.) “*Toplumunu ilgilendiren her konuda onlara danış.*”⁹¹ şeklinde emrettiğini ifade eder. Daha sonra tefsircilerin bu konudaki görüşünü şöyle açıklar: “Allah Hz. Peygamber'e vahyin nazil olmadığı konularda ashabına danışmasını emretmiştir. Yeryüzünde Resûlullâh'tan daha sağlam bir görüşe sahip olan yoktur. Lakin Resûlullâh'ın ashabı ve daha sonra gelecek olan Müslüman topluluklara örnek bir uygulama, bir yöntem olsun diye ashabına danışmayı emretmiştir.⁹² Neticede Kanâzî *Muvattâ*'daki hadisleri ayetler ve müfessirlerin görüşleriyle şerh etmeye çalışmıştır.⁹³

2.7. Hadislerde Geçen Bilinmeyen Kelimelere Değinmesi

Hadis metinlerinde geçen ve Arapçada nadir kullanılan kelimelerin anlamını veren hadis alt bilim dalı olan “ğarîbu'l-hadis” ilmi hadislerde geçen bilinmeyen kelimelerin dolayısıyla hadise doğru anlam verilmesine yardımcı olan bir ilim dalıdır. Hadis şerhlerinde genellikle bu konu ihmal edilmemiş ve hadislerde geçen bilinmeyen kelimelerle ilgili hemen hemen her asırda birtakım eserler kaleme alınmıştır.⁹⁴ Kanâzî de *Muvattâ*'ya yazmış olduğu şerhte hadislerde geçen bilinmeyen kelimeleri gerek meşhur dil alimlerinden gerekse Mâlikî alimlerden nakiller yaparak açıklamaya çalışmıştır. Mesela *Muvattâ*'da Malik → Muhammed b. Yahyâ → A'rec → Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet edilen “*Sizden hiç biriniz din kardeşinin evlenme teklifi (hitbe) yaptığı kadına evlenme teklifinde bulunmasın.*”⁹⁵ hadisinde geçen “خطبة/Hitbe” kelimesinin nikahlanmak anlamında olduğunu, “Hitbe” kelimesinin ise Cuma vb. zamanlarda yapılan îrâd edilen öğüt anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁹⁶ Yine *Muvattâ*'da İmam Mâlik'in Amr b. Yahyâ el-Mâzinî → Babası (Yahyâ b. Umâre el-Mâzinî)'nin Ebu Said el-Hudrî'den naklettiği Hz. Peygamber (a.s.) “*Beşten az deveye zekat düşmez, iki yüz dirhem olmayan gümüşe zekat düşmez, beş vesk'ten az tahıla zekat düşmez.*”⁹⁷ hadisinde geçen دُرْدُر kelimesinden kastın “bir deve” olduğunu, أَوَاقٍ kelimesinden kastın “iki yüz dirhem gümüş” olduğunu, أَوْسِيٍّ kelimesinden kastın ise “altmış sâ” olduğunu açıklamıştır.⁹⁸ Keza Kanâzî, kurban edilmesi yasak olan hayvanların özelliklerini sayan rivayette geçen “العجفاء التي لا تنقي / toparlayamayacak kadar zayıf olan” kelimesinin “yağ oranı çok az ve kemikleri aşırı zayıf düşmüş” demek olduğunu, (النقى) kelimesinin “kemik iliği” demek olduğunu meşhur filolog Ahfeş'ten (ö. 215/830 [?]) naklederek hadisin doğru anlamını bulmaya çalışmıştır.

Yine *Muvattâ*'da nakledilen rivayete göre Hz. Ömer'e yazılan bir mektupta bir kişinin hanımına “حَبْلُكَ عَلَى غَارِبِكَ / ipin boynunda” dediği yazılmış. O da cevaben bu kişinin kendisiyle Mekke'de görüşmesini istemiş. Hz. Ömer Mekke'de bu kişiye عَلَى غَارِبِكَ den kastının ne olduğunu sormuş. Adam da hanımını boşamayı i kastettiğini söylemiş ve Hz. Ömer de hanımını boşadığı hükmünün cari olduğunu söylemiştir.⁹⁹

⁸⁹ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/223.

⁹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţţâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Kitâbu'l-câmi', 3329.

⁹¹ *Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân, (3) 159.

⁹² el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 2/736.

⁹³ Kanâzî'nin müfessirlerin görüşüyle yaptığı diğer örnek şerhler için bkz. el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/380; 2/642.

⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, “Garîbü'l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376-378.

⁹⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţţâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Nikâh, 1911.

⁹⁶ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/338.

⁹⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţţâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Zekât, 832.

⁹⁸ el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/247.

⁹⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţţâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Talâk, 2026.

Kanâziî hadiste geçen *غَارِبِكَ عَلَى خَبْلِكَ* kelimesinin anlamının “dilediğin yere git. Seni boşadım” demek olduğunu, *ğaribu’l-cemel* kavramının devenin hörgücünden omuzlarına kadar olan ön kısmı olduğunu, deveyi süren kişinin dizginleri devenin üzerine atarsa, nereye gitmek isterse oraya gitmesine izin verdiği anlamına geldiğini dolayısıyla bu kelimenin kullanılması halinde kişinin eşini boşadığı anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰

Bunun yanında Kanâziî, İmam Mâlik’ten nakledilen görüşleri aktarırken İmam Mâlik’in kullandığı kelimelerin ne anlama geldiğini de açıklamıştır. Mesela rivayete göre İmam Malik’e kusan bir kişinin abdest alıp alamayacağı sorusu sorulmuş, o da “Yeniden abdest almaz. Kusmuk sebebiyle mazmaza yapar ve ağzını yıkar”¹⁰¹ şeklinde cevap vermiştir. İmam Mâlik’in bu görüşünü aktarırken kusmuk anlamında *قَلَسَ* fiilinin anlamını İbnu’l-Kâsım’dan “Kales, boğazdan kusmuğa benzer çıkan şey demektir. Bu yemek veya su olabilir. Boğazdan çıkan şey su ise kişi namazına devam eder. Eğer çıkan şey az bir yemek ise yine namazına kaldığı yerden devam eder. Ancak boğazından çıkan yemek fazla olursa namazını bozar. Ağzını çalkalar ve yeniden namaz kılar”¹⁰² cümlesini naklederek meseleyi hükme bağlamıştır.

2.8. Hadisten Anlaşılması Gereken Manayı Açıklaması

Kanâziî, zaman zaman *معنى قوله في هذا الحديث / hadiste yer alan şu sözün anlamı şudur* veya “*معنى هذا الحديث / bu hadisin anlamı şu şekildedir*” diyerek hadisten anlaşılması gereken mana üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna birkaç örnek vermek gerekirse Muvattâ’da Malik → Alâ b. Abdurrahmân → babası (Abdurrahman b. Ya’kûb → Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet edilen Hz. Peygamber (a.s.) mezarlığına gittiğinde “*Ey kabir halkı! Allah’ın selâmı üzerinize olsun. İnşâallah biz de size (bir gün) kavuşacağız..... buyurdu.*”¹⁰³ hadisinde geçen “*وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ، بِكُمْ لَاجِفُونَ / İnşâallah biz de size (bir gün) kavuşacağız.*” cümlesini “Bize bıraktığınız hali değiştirmeyeceğiz ve Allah’ın izniyle sizin öldüğünüz gibi biz de o şekilde öleceğiz.” şeklinde şerh etmiştir.¹⁰⁴ Keza Muvattâ’da Malik → Ebu’z-Zinâd → A’rec → Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet edilen Hz. Peygamber’in (a.s.) “*Nefsimi yed-i kudretinde tutan Allah’a yemin olsun ki içimde geliyor ki odun toplatıp namaz için ezan okunmasını ve birinin cemaate İmam olmasını emredebeyim. Sonra cemaatle namaz kılmayan gelmeyenlerin evlerini yakayım. Nefsimi yed-i kudretinde tutan Allah’a yemin olsun ki, onlardan biri camide semiz etli bir kemik parçası veya oyun oynayacağı iki tane bir tarafı dişli demir bulsaydı mutlaka yatsı namazına gelirdi.*”¹⁰⁵ hadisini “Peygamberle beraber olup namazı cemaatle kılmaktan geri duranlar şayet mescitte yiyeceği bir yemek veya oynayacağı bir oyun için davet edilseydi muhakkak mescide gelirdi. Bunu yemek ve oyun için yapar, yatsı namazını cemaatle kılmak için yapmazdı.” anlamında olduğunu izah etmiştir.¹⁰⁶ Yine Malik → Abdullah b. Ebûbekr b. Hazm → Babası (Ebûbekr el-Ensârî) → Abdullah b. Amr b. Osman → Ebu Amre el-Ensârî → Zeyd b. Hâlid el-Cühenî tarikiyle gelen Hz. Peygamber (a.s.) “*Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi? O, kendisinden şahitlik yapılması istenmeden şahitlik yapan, kendine sorulmadan şahit olacağını bildiren kişidir.*”¹⁰⁷ buyurdu şeklinde nakledilen hadisinin “Bir adam diğer bir adamın eşini boşadığını veya kölesini azat ettiğini işitir, sonra o adamın eşini boşadığını veya kölesini azat ettiğini bilebile inkar ettiğini duyarsa eşini boşadığını veya kölesini azat ettiğini duyan kişinin kendisinden istenilmeden önce sultanın huzurunda eşini boşayan veya kölesini azat edenden duyduklarına şahitlik yapması gerektiği” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Kanâziî’ye göre kimin yanında bir hakka dair şahitlik varsa ve şahitlik yapmaya çağılırsa, bu konuda şahitlik yapmasının vacip olduğu; çünkü şahitlik yapmamanın bir hakkı ortadan kaldıracağını ve bir haksızlığa yardımcı olacağı kanaatinde olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca Kanâziî *Tefsîru’l-Muvattâ* adlı şerhinde hadisten çıkarılacak en doğru anlamın ne

¹⁰⁰ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/362.

¹⁰¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Vukûtu’s-Salât, 67.

¹⁰² el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/131 Diğer bir örnek için bkz. el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/373.

¹⁰³ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Vukûtu’s-salâ, 82.

¹⁰⁴ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/134.

¹⁰⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Sehv, 427.

¹⁰⁶ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/183.

¹⁰⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Akziye, 2665.

¹⁰⁸ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 2/496.

olduğu konusunda bazen kendisi anlam vererek bazen de alimlerden nakillerde bulunarak şerh etme gayreti içinde olduğu görülmektedir.¹⁰⁹

2.9. Hadislerden Fıkhî Hükümler İstinbât Etmesi

Kanâzîi, *Muvattâ*'da nakledilen hadislerden bazı fıkhî hükümler istinbât etmiş ve genellikle hüküm çıkarırken Mâlikî fukahâ ve muhaddislerinin görüşlerinden istifade etmiştir. Bazen de konu ile ilgili bizatihi kendisi hüküm istinbât etme cihetine gitmiştir. Mesela ateşte pişen bir şeyin yenmesinden sonra abdest alınması ile ilgili Süveyd b. Nu'mân'ın naklettiğine göre Hayber yılında Resûlullâh'la (a.s.) beraber yola çıktıklarını, Sahbâ denilen yere geldiklerinde devesinden inip ikinci namazını kıldırıldığını, sonra azıkları istediği, sadece kavut getirildiğini, Resûlullâh'ın da kavutu çorba yapmalarını emrettiğini, Resûlullâh'la beraber bu çorbayı içtiklerini, Rasûlullâh'ın akşam namazını kılmak için hazırlık yaptığını, bunun için mazmaza yaptıklarını ancak abdest almadıklarını bildirmiştir.¹¹⁰ Kanâzîi de bu hadisten ordu komutanı, erzak sıkıntısı çeken ordu mensuplarına bakıp Hz. Peygamber'in (a.s.) yaptığı gibi erzakı olmayanları doyurmak için onların erzaklarını toplayabileceği fıkhî hükmünün çıkarılabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca yemek yedikten sonra ağzın çalkalanmasının temizlik nevinden sayıldığını, ateşte pişen yemeği yemenin abdesti bozmadığı hükmünü istinbât etmiştir.¹¹¹ Yine *Muvattâ*'da Abdurrahman b. Yezîd el-Ensârî'nin Enes b. Mâlik'in Irak'tan geldiğini, Ebu Talha, Ubeyy b. Ka'b'ın onu yanına gittiklerini, Enes'in onlara ateşte pişmiş yemek yaptığını, yemekten sonra Enes'in abdest aldığı, buna karşın Ebu Talha, Ubeyy b. Ka'b'ın "*Bu ne Yâ Enes. Yoksa Iraklıların adeti mi?*" dediklerini, Enes'in de "*Keşke yapmasaydım*" dediğini aktaran rivayetten¹¹² yolculuktan gelen kişiyi ziyaret etmek ve kendisini ziyarete gelen kişilere ikramda bulunmak gerektiği, Mâlikî hukukçuların Medine'de uygulaması olmayan pratikleri hoş görmedikleri, kişinin hatasını itiraf etmesi gibi bir takım fıkhî hükümler çıkarmıştır.¹¹³

Kanâzîi bununla beraber bazı hadislerden hadis usulü ve sünnetin konumu ile ilgili hükümler de çıkarmıştır. İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eserinde Ebu Bekr b. Abdurrahmân'ın anlattığına göre kendisinin Medine valisi Mervân b. Hakem'in yanındayken Mervan'a Ebû Hüreyre'nin "*Cünüp olarak sabahlayan kişi orucunu bozmuş olur*" hadisini rivâyet ettiği haberi verilmiştir. Mervan b. Hakem bunun üzerine Abdurrahman'dan Ümm-ü Seleme ve Hz. Aişe'ye bu hadisi sormalarını istemiş, hadis Hz. Aişe'ye nakledilmiş, Hz. Aişe de durumun böyle olmadığını bilakis Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığını, sonra da gusül abdesti alarak o günü oruçlu geçirdiğini ifade etmiştir. Ümm-ü Seleme de Hz. Aişe'nin dediklerinin aynısını söylemiştir. Mervân bu durumun Ebû Hüreyre'ye aktarılmasını istemiş, bunun üzerine Abdurrahmân Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadisin aksine cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunu devam ettirebileceği yönündeki Hz. Aişe ve Ümm-ü Seleme'nin nakillerini Ebu Hüreyre'ye aktarmış, Ebû Hüreyre de "*Ben bunu bilmiyordum, bana da biri aktarmıştı.*" şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁴ Kanâzîi bu hadisten fukahâ'nın devlet büyüklerinin makamında sünnet ile ilgili meseleleri müzakere edebileceğini, sahih hadisleri araştırabileceğini, hadisleri Resûlullâh'tan bizzat işitenlerden alınması gerektiğini, Kur'an'ın zahirine uygun olmayan hadisleri almamayı, Ebu Hüreyre'nin yaptığı gibi görüşünün hadise muhalif olması durumunda kişinin hadise aykırı görüşünden vazgeçmesi gerektiği şeklinde fıkhî çıkarımlara varmıştır.¹¹⁵ Yine Amre bint Abdurrahmân'ın anlattığına göre Hz. Aişe'ye Abdullah b. Ömer'in "*Hayatta olanların ağlaması yüzünden ölüye azap edilir*" şeklinde hadis naklettiği bildirilince Hz. Aişe : "*Allah Abdurrahman'ı affetsin. O yalan söylemez ya unuttu ya da hata etti. Bir defa Resûlullâh ölmüş bir Yahudi kadının cenazesine uğradı. Ailesi bu Yahudi kadın için ağlıyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Siz ona ağlıyorsunuz. O ise şu an*

¹⁰⁹ Bu örnekler için bkz. el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/153, 437; 2/729 el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*.

¹¹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Vukûtu's-Salâ, 72.

¹¹¹ el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/131-132.

¹¹² Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Vukûtu's-Salâ, 79.

¹¹³ el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/132, 143, diğer örnekler için bkz. 1/134, 148, 159, 161, 170,172, 175, 176, 199, 204, 205, 210, 211, 212, 230, 235, 238; 2/488, 494, 519, 523, 539, 590, 601, 635, 718 vd. .

¹¹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ), Sıyâm, 1017.

¹¹⁵ el-Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/285.

*kabirde azap görüyor.” dedi.”¹¹⁶ Kanâziî bu hadisten alim bir kişinin bir muhaddisten Kur’ân’ın zahirine muhalif bir hadis rivayet ettiğini iştirse alim olan kişinin hadisin Kur’ân’a muhalif olduğunu belirtmesi gerektiği, zira hadislerin zahirine göre değil manasına göre anlamlandırılacağı çıkarımında bulunmuştur.¹¹⁷ Keza *Muvattâ*’da yer alan “Müslüman bir kul veya Mümin / أو المؤمنُ - إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ - أو المؤمنُ”¹¹⁸ hadisini rivayet eden ravinin “veya / أو” edatıyla şüpheye düşmesinden hareketle muhaddisin hadis rivayetinde lafzen rivayete önem vermesi gerektiğini ve hadisi manen rivayet etmemesi,¹¹⁹ Safiyye bint Ebî Ubeyd’in başörtüsünü çıkarıp başını mesh ederken Nâfi’nin küçük yaşta olduğunu ifade eden hadisten¹²⁰ küçük yaşta hadis öğrenen kimselerin büyüdüklerinde hadis rivayetlerinin dikkate alınabileceği,¹²¹ başka hadislerden sünnete uyulması ve itiraz edilmemesi gerektiği,¹²² sünnetin Kur’ân’ı açıklayan bir fonksiyonunun olduğu¹²³ Hz. Ömer’in Hacerü’l-Esved’e “ *Biliyorum ki, sen bir taşsın. Eğer Hz. Peygamber’i (a.s.) seni öperken görmeseydim seni asla öpmezdim*”¹²⁴ hadisinden Peygamber’in (a.s.) sünnetleri ve eylemleri, Peygamber (a.s.) onları yürürlükten kaldırmadıkça veya ondan sonra gelenler öğrendikleri bir şey nedeniyle onları terk etmedikçe, sünnetlerin onun yürürlüğe koyduğu ve yaptığı gibi takip edilmesi gerektiği¹²⁵ şeklinde usul kaideleri ortaya koymuştur.*

Kanâziî yukarıda zikredilen şerh faaliyetleri dışında kıraat farklılıklarına,¹²⁶ ayetlerin sebab-i nüzulüne¹²⁷ değinmiş, itikâdî mezhepler arasında polemik konusu olan kelâmî konuları işlemiş ve bu görüşlerinde Ehl-i sünnetin fikirlerini benimsemiştir.¹²⁸ Ayrıca fâsid kıyas,¹²⁹ icmâ¹³⁰ gibi fıkıh usûlü konularından bahsetmiş, usulcülerin üzerinde önemle durduğu âhâd haberle amel edilip edilmeyeceği meselesi,¹³¹ Kur’ân’ın zahirine muhalif olan hadislerin dikkate alınmayacağı¹³² gibi konuları da irdelemiştir.

Sonuç

Endülüs tarihi boyunca hadis ilmine büyük katkılar sağlamış, hadis tahsili için Doğu İslam ülkelerine ilim seyahatleri düzenlenmiş, Doğu’dan zengin kaynaklarla dönen ulema eğitim ve öğretim faaliyetlerine hız kesmeden deva etmişlerdir. Endülüs’te Mâlikî mezhebi yayıldıktan sonra İmam Mâlik’in *Muvattâ* adlı eseri başvurulacak tek kaynak kabul edilmiştir. Bu eseri ezberleyip anlama ve nesilden nesle aktarma adeta bir gelenek haline gelmiştir. Bu meyanda İmam Mâlik’in mezkûr eseri üzerine bu bölgede birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden biri de çalışmamıza mevzubahis olan Kanâziî’nin *Tefsîru’l-Muvattâ* isimli eseridir.

Adı geçen şerh üzerine yapılan çalışmada Kanâziî şerhinin *Muvattâ*’ya özet bir şerh ve yarı sistematik bir özellikte fıkıh ağırlıklı bir şerh olduğu görülmüştür. Fikhî değerlendirmelerde maliki mezhebi esas alınmış ve bazı hadislerden Medine ehlinin uygulamalarının onlara muhalif olanlara karşı hüccet olduğu sonucu çıkarılabilmıştır. Böylece Kanâziî’nin bazı yerlerde İmam Mâlik’e karşı çıktığı görülse de genel itibarıyla mezhebi aidiyet duygusu ile hareket ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Eserde İmam Mâlik’in görüşlerinin isabetli olduğunu ispat etme cihetine gidildiği Ebû Hanife ve İmam Şâfiî’nin görüşleri ile itikadi mezheplerin kelâmî konulardaki iddiaları çürütülmeye çalışıldığı müşahede edilmiştir.

Ağırlıklı olarak fıkıh konularının işlendiği şerhte bilinmeyen kavramlar açıklanmış, delil olarak getirilen hadislerin sıhhat veya zayıflığına bu bağlamda hadisin mürsel, muallel, muzdarip olup olmadığına

¹¹⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Cenâiz, 803.

¹¹⁷ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/302.

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Vukûtu’s-Salâ, 85.

¹¹⁹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/139, 223.

¹²⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Vukûtu’s-Salâ, 95.

¹²¹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/142.

¹²² el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/193.

¹²³ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 2/748.

¹²⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, Hac, 1350.

¹²⁵ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 2/635.

¹²⁶ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/232.

¹²⁷ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/367.

¹²⁸ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/136, 236, 305, 306, 401 vd.

¹²⁹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/366.

¹³⁰ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 2/697.

¹³¹ el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/128.

¹³² el-Kanâziî, *Tefsîru’l-Muvattâ*, 1/285, 290, 379.

değınilmiştir. Hadisi nakleden ravilerin cerh ve ta'dîl yünlerini de irdeleyen Kanâzî, senedde geçen mübhem ravilerin isimlerini açıklamış, hadisleri filolojik açıdan irdelemiş, bazı hadisleri Kur'ân'a arz etmiştir. Bunun yanında Medine halkından nakledilmeyen hadislere şüphe ile bakmış, hatta bu hadisleri kabul etmemiştir.

Eserde hadisler şerh edilirken ayetlerden istişhâd etmiş, karşıt görüşleri çürütme adına veya kendi açıklamalarına destek mahiyetinde hadislerle de istişhâd etmiştir. Hadisler arasında nâsîh-mensûh ilişkisi varsa buna da değınmiştir. Kanâzî hadisleri ya hocalarından naklen ya da kendi görüşünü açıklayarak şerh etme cihetine gitmiştir. Bazen de hadisin sebab-i vüruduna değınmış, hadisten çıkan hükmün umum değıl husus ifade ettiğini belirtmiştir. Bunun yanında Kanâzî âyetlerin sebab-i nüzulüne, fıkıh usulü konularına, âhâd haberle amel edilip edilmeyeceğı meselesi gibi spesifik konulara da değınmıştır. "Ebu'l Mutarrif der ki" veya "Ebu'l-Mutarrif dedi ki: Bu hadiste söylediğı şeyin anlamı şudur", "hadisten çıkarılabilecek fıkhi hükümler şunlardır" şeklinde giriş yaparak hadisten çıkarılabilecek ictihâdî hükümleri, hadiste geçen garîb kelimelerin anlamlarını varsa hadisin başka varyantlarını, İmam Mâlik'in görüşlerini serdetmiştir. Meselenin izahı için genellikle Ebu İsa (İsa b. Dînâr el Kurtubî (ö.212/828), Ebu Muhammed (Abdullah b. Osman el-Kurtubî (ö. 364/975), İbnu'l Kasım (Abdurrahman İbnu'l-Kasım el-Mısrî (ö.191/807), Ebu Ömer (Ahmed b. Abdilmelik el-İşbîlî (ö. 401/1011) gibi hocalardan sıkça nakillerde bulunmuştur. Netice itibariyle Kanâzî'nin İslam aleminin hizmetine sunmuş olduğu *Tefsîru'l Muvattâ* isimli *Muvattâ* şerhi özet bir şerh mahiyetinde olup, ayet, hadis, Arap dili, sahabe ve tâbiün uygulamaları ve fıkıh yönünden zengin bir şerh olduğu anlaşılmalıdır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Âşikkutlu, Emin. "Mübhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Can, Seyithan. "*ed-Dîn ve'l-İmân ve'l-İslâm*", *Üsusu'l-Akide'ti'l-İslâmiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli. I-VII Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Vasît fi ulûm ve mustalahi'l- hadîs*. y.y: Dâru'l Fikri'l-Arabî, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet. "Kabîsa b. Züeyb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/39. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muallal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Haftîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Esmâu'l-Mubheme fi'l-'Enbâi'l-Muħkeme*. thk. 'Izzuddîn 'Alî es-Seyyid. Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1417/1997.
- İbn Beşkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. 'Abdumelik b. Mes'ûd el-'Endelusî. *eş-Şıla fi târih eimmeti'l-Endelus*. b.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955.
- İbn Ebî Naşr el-Ĥamîdî, Ebû 'Abdullâh b. Ebî Naşr Muhammed b. Futûh b. 'Abdullâh b. Futûh b. Ĥumeyd el-'Ezdî el-Mayûrkî el-Ĥamîdî. *Cezvetu'l-Muħtebis fi Zikri Vulâti'l-Endelus*. Kahire: ed-Dâru'l-Mışriyye li't-Te'lifi ve'n-Neşr, 1966.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî. *ed-Dibâcu'l-Muzheb fi Ma'rifeti A'yâni'l-'Ulemâ'i'l-Mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâş, ts.
- İbn Ĥacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuħbeti'l-Fiker fi Muştalahi Ehli'l-Eşer*. thk. Nûruddîn 'Itr. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Ĥayr, Ebû Bekir Muhammed b. 'Ömer b. Ĥalîfe el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî. *Fehresetu İbn Ĥayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Tunus: Daru'l Ĥarbi'l İslâmî, 2009.

- İbn ‘Amîra, Ebû Ca’fer Aḥmed b. Yahyâ b. Aḥmed b. ‘Amîra eḍ-Ḍabbî. *Buğyetu’l-Multemis fî Târîhi Ricâli Ehli’l-Endelus*. Kahire: Dâru’l-kâtibi’l- arabî, 1387/1967.
- İbnü’l-‘Îmâd, ‘Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed b. el-‘Îmâd el-‘Akrî el-Ḥanbelî. *Şezerâtu’z-Zeheb fî Aḥbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvût. 11 Cilt. Dîmaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- İbnü’s-Şalâh, ‘Ebû ‘Amr Taḳıyyüddîn ‘Oşmân b. ‘Abdurrahmân. *‘Ulûmü’l-ḥadîs = Muḳaddimetü İbni’s-Şalâh*. thk. Nûreddîn ‘Itr. Dîmaşk; Beyrut: Dâru’l-Fikr; Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşır, 1406/1986.
- Ḳâdî ‘İyâd, Ebû’l-Faḳl ‘İyâd b. Mûsâ el-Yaḥşubî. *Tertîbu’l-Medârik ve Taḳrîbu’l-Mesâlik*. thk. İbn Tâvîd et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Maḥba’atu Fuḳâle, 1385/1965-1403/1983.
- Kanâziî, Ebû’l-Mutarrif Abdurrahman b. Mervân. *Tefsîru’l-Muvattâ*. thk. Âmir Hasan Sabri. Katar: Dâru’n-Nevâdir, 1429.
- Kandemir, M. Yaşar. “Garîbü’l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ’ (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*. thk. Muḥammed Muştafâ el-‘A’zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḥıyddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Taḳrîb ve’t-Teysîr li Ma’rifeti Suneni’l-Beşîr en-Nezîr fî Uşûli’l-Ḥadîs*. thk. Muḥammed Osman el-Haşt. Beyrut: Dâru’l Kitâbi’l Arabî, 1405/1985.
- Öğüt, Salim. “Hedy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Polat, Salahattin. “Ferd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *Tedrîbu’r-Râvî fî Şerhi Taḳrîbi’n-Nevevî*. thk. Ebû Ḳuteybe Nazar Muḥammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Ḥaybe, ts.
- Şemsuddîn ed-Dâvûdî, Muḥammed b. ‘Alî b. Aḥmed el-Mâlikî. *Ṭabaḳâtu’l-Mufessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris. *el-A’lâm*. Beyrût: Dâru’l-‘ilim li’l-melâyîn, 2002.
- Kur’ân-ı Kerîm*, ts.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Haziran / June | 2024/12/20

Pascal'da Yaşamın Diyalektiği

Dialectics of Life in Pascal

TAMER YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr, Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy
Sakarya, Türkiye
tyildirim@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 6 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi | Accepted: 4 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Yıldırım, Tamer. "Pascal'da Yaşamın Diyalektiği". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 92-104.
<https://doi.org/10.54893/vanid.1466130>.
Yıldırım, Tamer. "Dialectics of Life in Pascal". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 92-104.
<https://doi.org/10.54893/vanid.1466130>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Pascal'da Yaşamın Diyalektiği

Öz

Pascal, öznel veya varoluşçu düşünceye mensup filozoflardan ya da mistik yönelime sahip yaşamı belirli evrelerden oluşan insanlardan biri olarak değerlendirilir. Pascal'ın bilim araştırmalarından, cemiyet toplantılarına, oradan manastır yaşamına giden kısa denilebilecek yaşamında bu evreler görülebilir. Mistik biri olup manastırda yaşamaya ilkin karşı olan Pascal, yaşamını değiştirme konusunda yaşadığı krizi bir işaret olarak düşünmüştür. Pascal'ın *Pensées* adlı eseri dinî düşüncelerin yanında felsefi düşüncelere sevk eden bir kaynak olarak değerlendirilir. Pascal eserinde Tanrı ve insan iradelerinin birbiriyle ilişkisini kavramsal analizler içerecek şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Bu durum eserin yazıldığı ve yazarın içinde bulunduğu dönemle ilişkilidir. Dolayısıyla Pascal'ın yaşam dönemleri bilinmeden onun özellikle son dönem eserlerinde ne ifade etmeye çalıştığı tam olarak anlaşılamaz. Pascal çalışmalarıyla bir kişinin hem mükemmel bir matematikçi, hem derinlikli bir bilim insanı ve hem de alçakgönüllü bir inanan olmanın mümkün olduğunu gösterdi. Pascal'ın yaşamının bir sonraki döneminin bir öncekini içerdiğini; iyi bir matematikçi iken bilimle de ilgilendiğini, dindar bir insan iken matematik ve bilimin ilkelerini kullandığını gördük. Yaşamını düşünsel anlamda kapsayan unsurları birbirinden ayırmamış onları birleştirerek önem yerlerini değiştirerek devam etmiştir. Sonuçta Pascal'ın aradığı şeyin özü, insanı harekete geçiren şeyin veya insanı insan yapan şeyin ne olduğunu bulmaktır. Bu makalede Pascal'ın yaşam evreleri olarak ifade edilen zihinsel, maddi ve manevi alanlar onun yaşamının diyalektik merhaleleri şeklinde ele alınıp öзде bunlar arasında bir kopuş olmayıp bir bütünü farklı dönemlerdeki şekilleri olarak incelenecektir. Bunun sonucunda din ve bilim arasındaki ilişkinin niteliği Pascal örneğinde gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Pascal, yaşam merhaleleri, bilim adamı, matematikçi, mistik.

Dialectics of Life in Pascal

Abstract

The ideas of thinkers belonging to the subjective or existential understanding, including Pascal, or people with mystical orientation are presented in a way that is compatible with different periods of their lives. We can see this in Pascal's short life, from scientific research to society meetings and then to monastic life. Pascal, who was a mystic and initially opposed to living in a monastery, thought of the crisis he experienced in changing his life as a sign. Pascal's work *Pensées* is considered as a source that leads to philosophical thoughts as well as religious ones. In his work, Pascal tried to reveal the relationship between God and human wills, including conceptual analysis. This situation is related to the period in which the work was written and the author was in. Therefore, without knowing Pascal's life periods, it cannot be fully understood what he was trying to express, especially in his late works. With his work, Pascal showed that it was possible for a person to be both an excellent mathematician, a profound scientist, and a humble believer. Pascal's next period includes the previous one; We saw that while he was a good mathematician, he was also interested in science, and while he was a religious person, he used the principles of mathematics and science. He did not separate the elements encompassed that his life in an intellectual sense, but continued by combining them and changing their places of importance. After all, the essence of what Pascal is looking for is to find out what motivates people or what makes people human. In this article, the mental, material and spiritual areas expressed as Pascal's life stages will be discussed and examined as dialectical stages of his life. As a result, the nature of the relationship between religion and science will be tried to be shown with the example of Pascal.

Keywords: Pascal, stages of life, scientist, mathematician, mystic.

Giriş

Blaise Pascal (1623-1662), genel olarak dinin özeldir Hıristiyanlığın Katolik yorumunun, Jansenist anlayışının savunucusu mistik bir filozof olarak değerlendirilir. Yaşam süresi kısa sürmüş fakat felsefi düşüncelerinin etkisi ve incelenmesi hâlâ devam etmektedir. Ömrünün son döneminde mistik bir tavra bağlı olsa da kendisi gençliğinden itibaren Kartezyen düşünceyi rasyonel felsefenin kınanması için kullanmış, bir anlamda Rene Descartes'in (1596-1650) felsefesinde bulunan unsurları kendi öğretisini ortaya koyarken faydalanmaktan çekinmemiştir.¹ Yaşadığı dönemde Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) tüm Avrupa'ya yayılmıştı; bu felaketin ortasında ortaya çıkan bilimler, felsefe daha doğrusu sağlam bir felsefe yapma yöntemi dönemin okullarına girdi ve Galileo Galilei (1564-1642) ve Descartes'in başlattığı devrim hızla ilerledi.² Fakat ilk başta ilgi duyduğu Kartezyenizm'in Hıristiyanlığın temel görüşlerine zıt olduğunu fark ettikten sonra dini savunmak için tasarladığı eseri *Pensées*'in Descartes'in fikirlerine karşı yönlendirildiğini görmek kolaydır.³ Dinle ilgili olan hiçbir konunun önemsiz olmayacağını söyleyen Pascal, dini savunurken kalbinden gelen ruhundaki tutkuyu ve zihnindeki dehayı *Pensées*'deki denemelerinde ortaya koymuştur. *Pensées* aslında oldukça dağınık, yer yer felsefi niteliğe sahip olarak değerlendiremeyeceğimiz ifadeler içerse de onu anlamamızı en iyi sağlayan mercek, yaşamın üç düzenine ilişkin oluşturulmuş bir fragman olduğunu kabul etmektir. Bunlar; yaşamın zihinsel (mental), maddi (material) ve manevi (spiritual) alanlarıdır.⁴ Bunlar Pascal'ın kendi kişisel yaşamının aşamalarını oluşturmaktadır. İlk döneminde akli temele alan bir matematikçi, bilim insanı, ikinci döneminde seçkin ortamlarda kendini gösteren bir cemiyet insanı ve en sonunda toplumdaki, eşyalardan kendini soyutlayarak manastır yaşamını benimsemiş bir mistik. Peki, Pascal bu diyalektiğin neresinde tam olarak bulunmakta veya yaşamı için böyle bir sınıflama içine sokulması düşünülebilir mi? Çünkü Pascal bir yönüyle entelektüel bir Hıristiyan, bir yönüyle mistik bir yazar, bir yönüyle polemikçi bir vaizdi. Her şeyden önce bunlar Pascal'ı bir filozof yapar mı? Bu felsefe tarihinde tartışılan bir konudur. Dinî gerçeğin manevi ve kişisel boyutu ile vahyedilmiş yönünü düşünsel anlamda birleştirmeye çalışmak felsefeyi dışarı atan bir durumda olmayı gerektirmez. Samimi bir mümin, bir filozof olabilir. Böyle bir durumun ortaçağda imkânı herhangi bir problem taşımazken Pascal'ın yaşadığı dönem olan 17. yüzyıl ve devamında bu artık tartışılan bir konu haline gelmeye başlamıştır. Fakat her şekilde Pascal, kendi içinde benzersiz biçimde farklı nitelikleri bir araya getirmiştir. Bunlar bilimler için sağlam bir gözlem ve akıl yürütme kabiliyeti, ayrıca kalp ve ruhla ilgili şeylere nüfuz edebilme özelliği, bilme isteği ve sevmeye arzudur. Bir yönüyle içsel yaşama yönelme ve diğer yönüyle insanları etkileme konusundaki kabiliyeti; basitlik ve yetenek; soyut düşüncenin ve muhayyilenin gücü; tutku ve irade. Başarılı olma tutkusuyla kendine verilen bu özellikleri çalışma, mücadele ve gayret gösterme eğilimiyle birleştirmiştir. Sonuçta Pascal 17. yüzyılın özelliklerinden biri olan bilim ile din arasındaki uyumun sağlanmasına katkıda bulunanlardan biri haline gelmiştir.⁵ Pascal'ın dahi bir matematikçi, büyük bir bilim adamı ve filozof olabileceken bunlardan vazgeçip, kabiliyetlerini kendi arzusuyla bırakıp mistik bir yaşantı içine girmesi pekçok insanın kolayca açıklanabileceği bir durum değildir.⁶ Biz de makalemizde bu sürecin mahiyetini incelemeye çalıştık.

1. Aşama: Zihinsel Oluşum (Geometrik Ruh)

Pascal ve kız kardeşlerinin eğitimiyle baba Stephen Pascal ilgilenmiş ve özellikle dil eğitimi üzerinde durmuştur. Dolayısıyla Pascal'ın çocukluğu döneminde öğrendiği konu ve öğretilerde dinin yerinin yani teoloji eğitiminin sınırlı olduğu söylenebilir. Baba Pascal, inançla kavranamayan şeyin akılla da kavranamayacağını, fiziksel araştırma alanında inancın oldukça yetersiz olduğunu, yaşamın gidişatına

¹ William Turner, *History of Philosophy* (Boston: Ginn&Company Publishers. 1903), 462.

² "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, Blaise Pascal, (Glasgow: William Collins Publisher, 1863), 9-31. (Kitapta bu bölümün yazarı belirtilmediği için bundan sonraki kısımlarda "Life of Author" olarak belirtilecektir).

³ John Bagnell Burry, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth* (London: The Macmillan Co., 1920), 71.

⁴ Sherrard Mackenzie Charles, *Blaise Pascal, Apologist to Skeptics* (Lanham, Md: University Press of America, 2008), 216.

⁵ Émile Boutroux, *Pascal*, çev. Ellen Margaret Creak (Manchester: Sherratt And Hughes, 1902), 195, 199.

⁶ Jacques Chevalier, *Pascal*, çev. Mehmet Toprak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), 79-80.

ilişkin olarak dünyevi düşünce ile dinî düşünce arasında uyumsuzluk görmediğini ve aynı zamanda dünyevi başarı yolunda yürümenin ve İncil'in ilkelerine göre yaşamanın mümkün ve meşru olduğunu düşünmüş ve oğluna bunu öğretmeye çalışmıştır.⁷ Pascal on iki yaşından itibaren kendini, sahip olduğu doğruluk duygusuna hitap eden alan olarak gördüğü matematiğe adanmıştır. Bu süreçte babasının yanında katıldığı büyük ölçüde bilimsel içeriğe sahip toplantılarda dönemin ünlü matematikçi ve bilim insanlarıyla bilime dayalı her türlü olguya, deneye veya buluşa büyük ilgi göstermiştir. Felsefi ve dinî konularla ilgilenen bu bilim insanları, sağlam ve samimi bir inancın yanı sıra, metafizikle uğraşırken akla karşı belirli bir güvensizliğe de sahiptiler. Fakat Roma Engizisyonunun bilimsel konulara karışmak gibi bir işinin olmadığı, duyuların ve aklın tek hakem olması gerektiği konusunda fikir birliğine sahip durumdaydılar.⁸ Matematik ve bilimle uğraşan bu kişiler arasında şunlar sayılabilir: Toplantı yerinin sahibi Peder Mersenne, Gilles de Roberval, Pierre de Carcavi, Jacques Le Pailleur, Claude Mydorge, Claude Hardy, Girard Desargues. 1666 yılında Fransa'da kraliyet otoritesi altında kurulan Bilimler Akademisi'nin kökeni bu birliğe kadar götürülebilir.⁹

Pascal, yaşamının ilk dönemlerinde matematik ve fizikte yeteneklerini geliştirmiştir. Yönteme önem vererek bu alanlardaki kanıtlama sürecinin niteliğini anlamış ve kesinliğin önyargılarımızla değil gerçeklerle uyumlu olduğunda tespit edilebileceğini kavramıştır. Zaten Pascal'da bulunan birkaç tane temel kural ve kavram genel bir ikna teorisi oluşturur. Bunlar Pascal'ın felsefi yöntemidir. Modern bir okuyucu için en dikkat çekici olan şey, matematik modelinin hem zihin hem de kalp için geçerli olmasıdır. Prensipler ister akla veya isterse kalbe ait olsunlar, yine prensiptir ve sonuçları da aynı şekilde gösterilir.¹⁰ Pascal'ın kalp ile mantığı aşan ve ondan önce gelen bir şeyi kastettiği de ileri sürülmüştür.¹¹

Pascal özellikle matematik ve mekanik araştırmalarında dikkat çeken çalışmalar yapmıştır. Daha sonraki süreçte öğrendiği din ve felsefe ile ilgili bilgiler hiçbir zaman bu konuların ötesine geçememiştir. Babasının eğitimi altındayken bu konularla ilgili yalnızca en genel fikirleri edinmiştir. Pascal, bilimler söz konusu olduğunda, insanın sadece duyuların ve mantığın emrine inandığını, imanın gizemlerine teslimiyetin ise hiçbir fiziksel ya da rasyonel kanıt istemediğini, bu durumu kişinin kendinde saklı tuttuğunu düşünmüştür.¹² Özellikle teolojide zihnin kavrayamadığı bazı şeyleri gerçekler olarak yüceltebilir veya en kesin görünenleri belirsiz ilan edebilir. Ancak fizik ve matematik alanında otoritenin hiçbir gücü yoktur. Matematik söz konusu olduğunda bu kolayca kabul edilir. Fizikte sorun doğa yasalarını bulmak yani fenomenlerin değişmez tanıklığıdır. Dinî otorite, göz önündeki gerçeklerin ve bu tür olguların şu veya bu doğal sebeple açıklanması gerektiğini kanıtlayamaz. Bu durumda matematik de işimize yaramayacaktır. Çünkü bu konulardaki akıl yürütmemize temel olarak oluşturabileceğimiz ve kullanabileceğimiz tanımlar yalnızca kendi zihnimizin kurguları olacaktır ve doğa hiçbir şekilde bunlara uymak zorunda olmayacaktır. Yani temele deney ile akıl yürütme alınmıştır ve deney, akıl yürütmenin hem kalkış hem de doğrulama noktasıdır. Bu yöntemde teoloji ile fizik arasındaki önemli bir karakter farklılığı ortaya çıkar. Teoloji sabittir; fizik bilimi sürekli ilerlemeye tabidir.¹³ Matematikte bunu ifade etmenin en kesin dilidir. Dolayısıyla bunların yöntemlerinde farklılıkların olması söz konusudur. Genel olarak baktığımızda Pascal'ın bilimin tarihsel gelişimi hakkındaki eğilimi eskilerin çalışmalarını denetlemek yerine yeniden canlandırmak şeklindedir. Çünkü bilimsel araştırmalarda sürekli bir ilerleme vardır. Buna bağlı olarak bir çağda en yüksek düzeydeki çalışmalar, bir sonraki çağda daha derin ve eksiksiz başka çalışmalar için temel olurlar ve bunlar bilim insanları tarafından takip edilir. J. J. Rousseau'nun (1712-1778) birinci söylevi olan *Bilimler ve*

⁷ Gertrude Burfurd Rawlings, "Introductory Note", *Pascal's Pensees or, Thoughts on Religion*, Pascal, ed. ve çev. Gertrude Burfurd Rawlings, (New York: The Peter Pauper Press, t.y.), 3.

⁸ Boutroux, *Pascal*, 3-6.

⁹ "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, 10.

¹⁰ Pierre Force, "Pascal and Philosophical Method", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge: Cambridge University, 2003), 223.

¹¹ James R. Peters, *The Logic of the Heart: Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*. (MI: Baker Publishing, 2009) 168-171.

¹² Boutroux, *Pascal*, 8, 11, 28.

¹³ Boutroux, *Pascal*, 40.

*Sanatlar Üzerine Söylev*¹⁴ adlı eserinde olduğu gibi Pascal'a göre de ilerleme düşüncesi bilim alanıyla sınırlıdır ve ahlaki yaşamla ilgisi yoktur. Bu ilerleme, her adımı insan buluşları ve emekleri sayesinde gerçekleşen salt bilgidaki bir ilerlemedir.

Sonuçta on iki yaşındayken Öklid'in ikinci kitabının 32. önermesine kadar geometriyi kendisi çözdüğünü, on altı yaşında konik kesitler üzerine bir çalışma yazdığını biliyoruz.¹⁵ Pascal'ın bu ilk dönemindeki dehasından geriye onu matematikçiler arasında birinci sıraya koymaya yetecek kadar çalışması kalmıştır. Aritmetik Üçgen, Olasılık Doktrini üzerine makaleleri ve Sikloid üzerine incelemesi bunlardandır. On sekiz yaşında ilk hesaplama makinesini icat etti ve bu makineyi daha basitleştirmek için sonrasında G. W. Leibniz (1646-1716) tarafından pek çok girişimde bulunuldu, ancak karmaşıklığından ve hacminden kaynaklanan olumsuzluklar telafi edilemedi. Bu makinenin yapımında aşırı çalışmanın bir sonucu olarak on dokuz yaşındayken sağlığı bozulmuş ve bu alanda yoğunlaşmayı terk etmek zorunda kalmıştır. Bundan sonraki on bir yıl boyunca Pascal, bilimin ne ihmal edildiği ne de baskın olduğu, daha ziyade zevkle dolu ve toplumla iç içe olan bir hayat yaşamıştır.¹⁶ Genelde matematik uğraşısıyla geçen bu dönem onun yaşamının ilk aşamasını oluşturmaktadır.

2. Aşama: Maddi Gelişim (Bilimsel Ruh)

Pascal'ın ilk gençlik yıllarında alışık olduğu tek ilişki bilginlerle olan ilişkileri değildi. Karşı cinsten olan bazıları için şiirler bile yazmıştır. Ablası evlenmiş, küçük kız kardeşi de evlenme düşüncesine sahip birisiydi. Bu şekilde Pascal ailesi, toplum tarafından onaylanan bir yaşam tarzına sahipti. Pascal on sekiz yaşında ve toplumda kendisine kur yapılan, pratik bir eğitimin avantajlarından yararlanan, zeki, genç bir bilgin olarak önünde parlak ve mutlu bir gelecek açılıyor gibi görünüyordu. Pascal'ın 1646 ve sonraki yıllarında fizik ve felsefe araştırmalarının daha yoğun olduğunu görüyoruz. Bu dönemde o, ne bilim ne de din ile kaderini paylaşmıştır; her birinin gerçeğini onların dışındaki bir yabancının konumundan düşünmektedir. Böylece birinden diğerine dönebiliyor, bilimsel bir soru ile karşılaştığında, zihni bu yeni nesneye yöneliyor. Daha önce Tanrı'nın ve dünyanın (dinin ve bilimin) yaşamını paylaşmasına izin veren kişi, şimdi ikisi arasında gidip geliyordu.¹⁷

1649 yılında Paris'ten Auvergne'ye gidince bilimsel araştırmalardan uzak kalan Pascal, cemiyet yaşamına girmiş ve yeni yaşamdan keyif almaya başlamıştı. Zaman geçirmek için oyun oynamaya, eğlenmeye ve kendini toplumun eğlencelerine vermişti. Ancak ahlaki anlamda kınanacak bir hareketi olmamıştır. Aynı yıl Paris'e dönüşünde Pascal, kendine özgü seküler tavırda olan birkaç kişiyle ilişki kurmuş ve ilk olarak, yirmi yaşlarında genç bir kız olan komşusu Due de Roannez'e ilgi duymuş ve başkaları bunu takip etmiştir. Fakat geometri tartışmalarını genel konuşmanın içine sokma konusundaki tarzı, onu cemiyetteki arkadaşlarının gözünde gülünç duruma düşürmüştür. Bunu farkına varan Pascal, kısa bir sessizlik döneminden sonra arkadaşlarının konuşma konularına uyum sağlayarak onların toplantılarına katılmaya devam etmiştir.¹⁸ Cemiyette seküler düşünceye sahip insanların oluşturduğu dünya, Pascal'ın önüne giderek daha fazla açılıyordu. Bu dünya ifade araçlarını toplumsal ilişkilerde buluyordu. Öyle ki 1651'de babasını kaybettiğinde sosyete de kendini evinde gibi hissettiğini belirtmiştir. Fakat bu ölümün aile sevgisi konusunda hassas olan Pascal için derin bir acı kaynağı olduğu bilinmektedir. Aynı dönemde dine de bir tür teselli unsuru olarak baktığını, aklın doğru olarak kabul ettiği bu konuları kalbin de kabul etmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü deneyimlerimiz ve fiillerimizden ileri gelen duygusal ve entelektüel katılım olmaksızın yaşama çok uzun süre katlanılamaz. Zihin ve beden ilerlemek zorundadır ve eğer bunlar özveri olmaksızın belli görevler için ilerlerse, yaşam tutkudan çok bir yüke dönüşür.¹⁹ Bundan dolayı insanın

¹⁴ Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. Sebahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017).

¹⁵ "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, 12.

¹⁶ Rawlings, "Introductory Note", 3.

¹⁷ Boutroux, *Pascal*, 9-10, 42-44.

¹⁸ Boutroux, *Pascal*, 45-6. 1651 yılında Pascal, *Préface sur le traité du vide* adlı eserini de yazmıştır. Boutroux, *Pascal*, 53.

¹⁹ Todd May, *Ölüm: Felsefi Bir Deneme*, çev. Emre Keser (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 81.

eylemlerini doğaya uydurmasında belli bir güzellik ve mükemmellik vardır ve bu doğa, insanı bilimsel bilgiyle sınırlı olduğunda bedeninin ve hatta zihnin yetkinliğini aşan bir mükemmelliğe götürecektir kadar büyük ve güçlüdür. Pascal da 1652-1653 yılları arasında, insan yaşamına ilişkin bu görüşleri benimsediği *Discours sur les passions de l'Amour*'u yazmıştır. Bilimler üzerine çalıştığı bu süreçte daha sonra *Pensées*'teki düşüncelerinden farklı olarak insani yetilere karşı ölçülü bir saygı duygusuna sahip olmuştur.²⁰

Bu dönemde Pascal, beden ve zihin dengesi içinde olsa da bu durum, dünya ile Tanrı arasındaki uzlaşma sistemine (din-bilim uyuşmasına) yöneldiği anlamına gelmez. Onun gözünde insanın düşüncesi, duyguları, yaşamı, olağanüstü bir saygınlığa, zenginliğe ve güzelliğe sahiptir. İnsan onun için bir ilke ve kendi içinde bir amaçtır. Aradığı görev; insan doğasının mükemmelleştirilmiş biçimini gerçekleştirebilecek eylemleri işlemek, böylece maddi çevremizin sonsuza kadar üstüne çıkmaktır. Tutkularımızı yücelterek ve bilgimizi derinleştirerek içimizde, gücümüzü aşan saf düşüncenin ve mutlak bilginin bir imgesini yaratarak yüce sevinçleri elde etmektir. Bu şekilde dünyevi isteklere sahip bir durumdayken 1653'te hükümette görev almayı ve evlenmeyi düşünmüştür.²¹ Pascal'ın bilim aşkı ve dünya sevgisiyle tatmin bulduğu sırada, hem toplumdaki deneyimi hem de felsefe öğretilerinde açıklanan insan doğasının tefekküründe; hayranlık duyulan dehasının ve onu sosyal çevrelerde onur konluğu haline getiren entelektüel niteliklerinin, özlemine duyduğu şöhreti ve mutluluğu getireceğini vadettiği bir dönemde; 1653 yılının sonuna doğru, kendisini ve her şeyi tamamen yeni bir ışıktaki gördüğü bir ruhsal aydınlanma ile farklı bir evreye yönelmiştir.²² Fakat aslında Pascal'ın ilk dönüşümü 1646'da babasının yaralanmasıyla başlamıştı. Onun tedavisiyle ilgilenen M. de la Bouteillerie ve M. des Landes'in anlattıkları Pascal'ı ve kız kardeşini etkilemiş ve dinî konularda bilgilerinin yetersiz olduğunu düşünen iki kardeş, bu doktorlar tarafından tavsiye edilen bazı kitapları okumuşlardır. Bu kitaplar daha ziyade insanın kendisini Tanrı'ya adanmasını içeren Cornelius Jansenius, Antoine Arnauld ve Saint-Cyran'ın bazı eserleriydi. Bu yazıların genel içeriğine göre; Mesih'in ve kilisenin saf öğretisine göre, ilk günah insanı yalnızca doğaüstü armağanlardan mahrum bırakmakla ve doğasını zayıflatmakla kalmayıp, aynı zamanda onu baştan sona yozlaştırmıştır. Tanrı'yı sevmek ve O'nun lütfuyla yaşamak, esasen ilkel haldeki insana aittir. İnsanın irade gücünün temelinde, âşık olduğu benliğin kölesi haline geldiğinden Tanrı ile dünya arasındaki her türlü uzlaşma fikrinden vazgeçmesi gerekir. Çünkü Tanrı tüm varlığımızı ele geçirmediği için içimizde yaşayamaz. Bilim, ebedi hakikatlerin tefekküründen uzaklaştırdığından dolayı ona karşı duyduğumuz sevgiye karşı dikkatli olmalıyız. Eserlerini okuduğu bu din adamlarının yazılarında kesin bir öğreti, tutarlı bir sistem, ruhun tüm güçlerinin tek bir amaç doğrultusunda düzenlenmesine yönelik bir çağrı gören Pascal, bundan sonraki yaşamını ilahî mükemmelliğin bir parçası olmayı amaçlayan ilkelere göre düzenlemeye çalışıp belirtilen noktalarda Jansenius ve takipçilerinin öğretisini yeni bir biçimde uyarlamıştır. Janseizm'in kurucusu dışında muhtemelen en ünlü ismi onların görüşlerini *The Provincial Letters* (1656) adlı eseriyle savunan Pascal olmuştur.²³ Çünkü Janseizm'i savunma konusunun edebî ve bilgi açısından hakkını verebilecek kişinin Pascal olduğuna inanılması kalemini böyle bir amaç uğruna kullanmasını beraberinde getirmiştir. Pascal girdiği bu yolda akıl ile Tanrı veya Tanrı ile dünya gibi iki uzlaşmaz şeyi birleştirme girişiminde bir tanesini seçebileceğini gördü ve dünyevi her türlü menfaati kalbinden uzaklaştırarak, yaşamının tamamen Tanrı'ya adamaya karar vermiştir. Özellikle, gelecekte tüm düşüncelerini bu tür dinî konular üzerinde yoğunlaştırabilmek için

²⁰ Boutroux, *Pascal*, 57, 62.

²¹ "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, 12.

²² Boutroux, *Pascal*, 65, 66.

²³ Nicholas Hammond, "Introduction", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, (Cambridge: Cambridge University, 2003), 1. Pascal, Louis de Montalte takma adıyla yayınladığı *The Provincial Letters* adlı eserinde ahlaki unsurları mantıksal bir temelde savunusu ve hakikate Tanrı sevgisiyle ulaşılacağı ve ilahî meseleleri bilmek için onları sevmek gerektiği fikri bulunmaktadır. Temelde ahlak konusundaki vurguları vardır ve eserin özellikle dördüncü ve beşinci mektubu bunun en güzel örneğini içermektedir. Bkz. Blaise Pascal, *The provincial Letters: Moral Teachings of the Jesuit Fathers Opposed to the Church of Rome and Latin Vulgate.*, (Toronto: William Briggs. 1893), 79-113. Fakat bu düşüncelerin temellendirilmesi konusuna gelince MacIntyre'in belirttiği gibi Pascal ahlakta realizm düşüncesini benimsemiş birisidir. Alasdair MacIntyre, "Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio", *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Alasdair MacIntyre, (Cambridge: Cambridge University, 2006), 1/192. Port Royal mantığının temelini atan tez de ona aittir. Chevalier, *Pascal*, 90, 101. Turner, *History of Philosophy*, 462.

şimdiye kadar kendisinin uyguladığı tüm bilimsel araştırmalara son vererek çalışmasının amacını bilimden dine çevirmiştir.²⁴ Bir anlamda Pascal, sadece Tanrı'ya bağlanmak istediğinden dünyevi her şeyi terk etmiştir. Yaşamını üç ilkeye göre düzenlemeye çalışmıştır. Bunlar; Kendi kendisinden her zevkten her gereksiz şeyden ve şöhretten vazgeçmek, Tanrı'nın sevgisini, rızasını umarak kendimizi olgunlaştırmak için elimizden geldiğince iyilik yapmak ve hem insan türünü hem de kendi ruhunu Tanrı rızası için karşılıksız, isteyerek, gönüllü bir sevgi ile sevmek.²⁵

Jansenistler mutlak kadere, insan doğasının tamamen günahkârlığına, yalnızca ilahî lütfun eylemi yoluyla kurtuluşa ve inancın gerekliliğine inanıyorlardı. Bunu tam anlamıyla yaşayabilmek için Pascal'ın küçük kız kardeşi 1653'te rahibelik yeminini ederek Paris'teki Port-Royal'deki Jansenist topluluğun bir üyesi oldu. Pascal'ın kendisi de, kısmen onun etkisiyle, kısmen de daha kişisel nedenlerden dolayı mistik içeriğe sahip bir doktrini kabul etti.²⁶ Fakat Pascal'ın yaşamının aslında son iki evresi yani bilim insanı ve iman adamı tam olarak birbirinden ayrılmış değildir. Bu iç içe olma durumu sadece ağırlıklı olarak ele alınan konularda birbirinden ayrılır. Örneğin; Tanrı'yı matematikle kurtarmak yerine Pascal, Tanrı'yla matematiği kurtarmaya çalışır. Tabii ki, ilk amacı bir dinin uygulamasına geçmektir, ancak bu tür bir dönüşüm lütfu neden olmayıp yalnızca din değiştirenleri dönüştürebilecek bir durum olarak düşünülmüştür. Ama onun yazımı, matematikçinin varlığını olumsuzluktan kurtarır ve zorunlu olarak matematik mesleğini olası bir kurtuluş için hazırlığa dönüştürür.²⁷ Dolayısıyla yaşamının son evresinde bilimle ilişkisini kısıtlar ve matematikle beraber iki alanla ilgilendiği zamanlarda da onları dinî amaçlarına hizmet etmek için kullanır.

3. Aşama: Manevi Oluşum (Mistik Ruh)

Pascal'ın özellikle *Pensées*'teki ifadelerine baktığımızda felsefeyi ötelediğini görürüz. Felsefeye bu şekilde olumsuz bir tavır almasında Epiktetos (55-135) ve M. Montaigne (1533-1592 üzerine yaptığı okumalarının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Fakat tek sebep bu değildi; vücudunun zayıflığı ruh üzerine yoğunlaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu yapısal durumu onun dönüşümünü daha da şiddetlendirmiştir. 1654'te bir akrabasının görünüşte mucizevi bir şekilde iyileşmesi ve Pascal'ın yaşadığı ölümcül bir kaza nedeniyle Port-Royal topluluğunun düzenli bir ziyaretçisi oldu. Her ne kadar hiçbir zaman resmî olarak tarikatın bir üyesi olmasa da, bir üye gibi davrandı, onlarla birlikte çalıştı. Fakat bu yönelime girmesindeki asıl sebep yaşadığı bir kriz durumudur. 23 Kasım 1654 yılında mistik tecrübe olarak bilinen kendisinin "ateş gecesi" olarak ifade ettiği bu tecrübeyi *Mémorial*'de betimlemiştir.²⁸ Bu olayı, tüm dünyevi ilişkilerden vazgeçip yalnızca Tanrı'ya sığınmak için cennetten gelen bir uyarı olarak değerlendirdi. Dünyevi ilişkilerini ve arzularını terk edip benzer ilkelere sahip arkadaşları dışındakilerle bağlantısını kesti. Sürdürdüğü düzenli yaşam, bedensel acılarını bir ölçüde hafifletti ve bu dönemde bilimsel konulardan farklı türde eserler ortaya koydu. Bir anlamda Pascal, benimsediği Kartezyen fikirlerin etkisinde bir bilim adamı olarak çalışmalarını ortaya koymasına 1654'te değişime uğramaya başlamıştır.²⁹ Bu süreçte de Pascal matematikle ve bilimle olan ilişkisini kesmemiş, sikloidin ve tabanın ve eksenin etrafındaki unsurların uzunluğunu ve ağırlık merkezini bulmaya çalışmıştır. Ancak bu araştırmalar yeni bir geometriyi ya da en azından hâlihazırda bilinen ilkelerin yeni bir uygulamasını gerektiriyordu ve Pascal, yeni mistik arkadaşlarının içindeyken matematik çalışmalarına eşlik eden bazı makalelerde öğelerini verdiği belirli dizilerin toplamına

²⁴ Pascal'ın 1646'daki atmosferik basınçla ilgili ünlü deneylerinden hemen önce, tüm ailesi, Hıristiyan Jansenist okulunun iki üyesinin etkisi altına girdi. Bu dönemde basınç konusu Avrupa'nın tüm filozoflarının dikkatini çeken bir konuydu. Galileo, bu konuda bilimsel araştırmanın yolunu açmıştı, ancak fiziğin bu dalı ile bağlantılı olayların doğru açıklamasını oluşturma işini öğrencisi Torricelli ve diğerlerine bırakmıştı. Pascal, 1647'de *Expériences nouvelles touchant le vide* başlıklı konuyla ilgili ilk çalışmasında deneylerinin bir açıklamasını yayınladı. 1648 yılında bu çalışmasının devamı niteliğinde *Récit de la grande expérience* adlı eserini yazdı. Ayrıca sıvıların dengesi ve atmosferin ağırlığı üzerine iki inceleme yazdı. Bu risalelerin ardından geometrik konularda başka risaleler de yayımlandı. "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, 12, 15-17, 18.

²⁵ Chevalier, *Pascal*, 127.

²⁶ Rawlings, "Introductory Note", 3.

²⁷ Jean Khalfa, "Pascal's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, (Cambridge: Cambridge University, 2003), 139.

²⁸ Bkz. Guardini, Romano, *Pascal For Our Time* (New York: Herder and Herder, 1966), 33-44.

²⁹ Burry, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, 68.

dayanan bir yöntem buldu. Eğer Pascal matematik ve bilimsel araştırmalarına daha fazla zaman ayırabilseydi, Leibniz ve Isaac Newton' u buluşlarından mahrum bırakabilirdi. Fakat o, *Pensées'*e daha fazla zaman ayırmış, bununla dinin zaferine katkıda bulunmayı tasarlamış³⁰ ve eseri oluştururken kalbin epistemik değerini ön plana çıkarmıştır. Pascal'a göre her şeyi akla teslim edersek, dinin gizemli ve doğüstü hiçbir yanı olmayacaktır. Bundan dolayı Pascal, sezgiyle yakından bağlantılı olan kalbin rolüne bu bağlamda öncelik vererek gerçeği sadece aklımızla değil, kalbimizle de bilebileceğimizi belirtir.³¹

*Pensées'*in en fazla dikkat çeken yönlerden biri filozoflarla ilgili değerlendirmeleridir. Pascal'a göre filozoflar birbirini ve kendi kendilerini nakzietmekten başka bir şey yapmazlar. Dogmatikler insanın büyüklüğünü şüpheciler zayıf yönlerini görürler. Fakat insanın Tanrı'yla eşit hale getirilmesi onu kendini beğenmişliğinden veya insanı hayvanla bir tutmak onu şehvetinden kurtaramaz.³² Yani filozofların, tüm bilgilerine ve tüm yeteneklerine rağmen, insanı ilgilendiren konulara ilişkin tek bir gerçek kanıt sunmayı başaramadıklarını, kendi aralarında hiçbir şekilde mutabakata varamadıklarını, birine diğerinden daha çok inanmak için yeterli bir neden olmadığını düşünen Pascal, bu konuda da ruhun arzuları ile dünyanın sunduğu tatminler arasındaki uyumsuzluğunun etkili olduğunu belirtmiştir.³³ Pascal'ın zihnindeki bu yeni düşünceler, kalbindeki duyguları da değiştirdi. Daha önce yaşadığı zevkler onun için heyecan ve ruhsal huzursuzluktan başka bir şey değildi. En saf sayılan dünyevi zevklerin tadını çıkarırken bile sürekli bir endişeye kapılıyordu. Değer verdiği her şeyin tatlılığı acıya, çekiciliği ise korku ve pişmanlığa dönüştü.³⁴

Pascal bilimden inanca geçişi temellendirmek için felsefenin temel konusunu da belirlemeye çalışır. Pascal'a göre felsefenin temel konusu insan doğasını anlamaktır. İnsan doğasının incelenmesinde yer alan sayısız ilke, matematik yöntemiyle açıklamayı imkânsız kılıyor ve matematiğin kendisi bu konuda yararsızdır çünkü nesnesi insan doğası değildir.³⁵ İnsanın dünyada ulaşmak istediği şey mutluluktur ve mutluluk insanın ne içinde ne de dışındadır, Tanrı'dadır.³⁶ Dolayısıyla yaşam aşamalarının her döneminde bir amaç temele alınacaksa aslolan her dönemde mutluluğun elde edilmesidir ve bu da ancak Tanrı ile mümkün olabilir. Dolayısıyla yaşam asıl amacını ve hedefini Tanrı'da bulacağından son merhalede bizim bağlanmamız gereken de O'na uygun bir yaşamın içinde bulunmaktır.³⁷

Pascal, bu dönemde dinin veya bilimin ilkelerinden biri kendisini ona kesin akıl yürütmeye haklı gösterdiğinde onu kabul etmeye hazırı. Ama artık insan doğasını tam anlamıyla oluşturan daha uzak eğilimlerin ve arzuların farkına varmıştı ve ilgisini doğrudan bu eğilimlere yanıt veren şeylere yöneltmişti. Pascal, 1654 yılında matematiğin kullandığı düşüncelerin aynısını Tanrı'nın varlığı sorusuna da uyguladı ve *Traité du triangle arithmétique* adlı eserini yazdı. Kısaca bunu ifade edecek olursak: "Tanrı ya vardır ya da yoktur". Akıl, bu yargıyı karara bağlama konusunda güçsüzdür. Yapılabilecek tek şey, lehte ve aleyhte olan şansları tartmaktır. Bilimsel sorular ve konular insanı kişisel olarak etkilemezken Tanrı'nın varlığıyla ilgili konular böyle olmadığından ve Tanrı'nın var olup olmamasına göre farklı davranmak gerektiğinden bahse girmekten başka seçenek bulunmamaktadır.³⁸ Buradaki problem akılda değil, kalpte, en derin varlığında yatıyordu. Bu soyutlamada geometrik bir işaretin veya sayıların faydası olmayacaktır. Dolayısıyla bu şekilde filozofların Tanrı'sı ile peygamberlerin Tanrı'sı arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Pascal'ın ruhuna huzursuzluk getiren manevi unsur Hıristiyanlık inancındaki "yaşayan Tanrı"dan gelmekteydi. Bu süreçte bir zamanlar kendisine zevk veren dünya ve onun zevkleri artık ona tiksindirici gelmeye başlamıştı. Çeşitli meşguliyetlerin ortasında ve dünya sevgisini besleyecek her şeyle çevrelenmişken, yüreğine koyduğu her şeye karşı bir tiksinti duyduğunu ve vicdan azabı çektiğini, hepsinden kurtulmayı istediğini belirtmiştir.

³⁰ "Life of Author", *The Provincial Letters of Blaise Pascal*, 21.

³¹ Nicholas Hammond, "Pascal's Pensees and The Art of Persuasion", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, (Cambridge: Cambridge University, 2003), 247.

³² Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017) 42-44. Chevalier, *Pascal*, 116.

³³ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 66-67.

³⁴ Boutoux, *Pascal*, 68.

³⁵ Force, "Pascal and Philosophical Method", 228.

³⁶ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2004) 59.

³⁷ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 67-69.

³⁸ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 111-117.

Hatta Pascal, sağlıklı olduğu günlerde dünyayı sevdiği için kendini suçlamıştır. Pascal'a göre Tanrı onun kalbine zorla girecek ve dünya sevgisi tarafından orada saklanan sevgi hazinelerini ele geçirecekti.³⁹

Pascal kendi kendini inceleyerek hem kendi içsel durumunu hem de amacına ulaşmak için izlemesi gereken yolu hesaba katarak akli onu inanmaya yöneltse de bunu yapamadı. Buradaki engel, mantığına uymayı reddeden yüreğindedir. O halde değiştirilmesi gereken kalptir. Pascal için gerçek imanın yeri kalptir. İman; ruhsal aydınlanmanın akıl ve iradenin kaynakları üzerinde yarattığı derin ve etkili bir tesirin ifadesidir. İmanın akıl yoluyla kalbe doğru ilerlemesini sağlamanın yolu, inanıyormuş gibi hareket etmektir; ibadetleri uygulamaya çalışmaktır. Bu şekilde insanların tutkuları azalacak, bunların zihinde doğurduğu boş safsatalar dağılacak ve manevi görüş daha açık bir hale gelecek⁴⁰ bu da ahiret mutluluğunu sağlayacaktır. Çünkü Pascal'a göre kişi ahiret mutluluğunu, inayet ve büyüklüğü sadece Tanrı'nın önünde olmayla elde eder. Bu, merkeze Tanrı'yı almanın ifadesidir. Ben/ego merkez olma kibrinden kurtulduğunda bunu elde edebilir. Dolayısıyla önce bilgi ile bilmeye kendi entelektüel varoluşunu ortaya koyanlar devamında kalple ve iman ile bunu gerçekleştirirler. Pascal'ın genel görüşüne göre iman ispattan farklıdır. Çünkü biri insan, diğeri Tanrı'nın bir armağanı olup iman kalbe bizzat Tanrı tarafından konur, ancak bu süreçte kanıt bir araçtır. İman kalptedir ve bize bilmeyorum ama inanıyorum dedirtir.⁴¹ Dolayısıyla ilk adımı atmak kişinin kendisine düşüyor ve bu ilk adım zevkleri bırakıp kişinin kendisini ibadete bırakmasıdır. Pascal'ın kendisi için belirlediği ve giderek artan bir şevkle takip ettiği yol bu olmuştur. Pascal manevi ilerlemesini çektiği acılarla ölçmüştür. Manevi aydınlanma ve manevi sevinç, dünyevi bilgi ve zevklerin boşluğunu doldurmaya başlamıştır.⁴² Zaten Pascal, Immanuel Kant gibi imana yer vermek için bilginin ortadan kaldırılmasını değil, Tanrı'yı bulduğu vakit imanın bilgiye kalbolduğunu düşünmüştür.⁴³

Pascal imana ulaşabilmek için önce akli, sonra da alışkanlığı kullanmış ve kendi içinde bir değişimin meydana geldiğini hissetmiş çünkü dünyayı küçümsemekle yetinmeyerek ruhi şeylere önem vermeye başlamıştı. 1654'te ilahî mevcudiyeti gördüğü ve hissettiği bir tür coşkuya kapılan Pascal'a göre bu ilhamın ona ilettiği şey kesin bir bilgiydi. Aydınlatan ve kurtaran yani imana eriştiren Tanrı'nın, insan ruhunu arayan filozofların ve bilginlerin simgesi olmadığını düşünmüştür. Bu Tanrı İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sıdır. Tanrı'ya yaklaşabilecek tek varlığın, tek yolun, her şeye anlamını veren, yüce vahiy olarak değerlendirilen İsa Mesih olacağını belirtmiştir.⁴⁴ İnanca ulaşmanın akıl ya da alışkanlıktan daha üstün olan üçüncü bir yolun olacağını düşünmüştür. Doğal yetileri devreye sokan akıl ve alışkanlık, insanı, imana itibar etmeye yöneltme eğilimindedir. Oysa insan ancak inancını tamamen, ilahî merhametin ve iyiliğin karşılıksız armağanı olarak gelebileceği tek kaynağa atfettiğinde en yüksek anlamda inanmış hale gelir. Bunun gerçekleşmesi için kişinin kendini aşağılayarak, ilhamlara açık hale getirmesi gerekir ki bunun pratik sonucu Pascal için İsa Mesih'e ve manevi yönlendiricisine tam bir teslimiyettir. Dolayısıyla iman etmek için üç yol vardır: akıl, alışkanlık ve ilham.⁴⁵

Pascal'a göre içinde yaşadığımız dünyadaki her şey hareketten, sayıdan ve uzaydan ibarettir. Bu fikirlerin zihne alınmasını sağlayan iki yol vardır: anlayış ve irade. Doğal şeyler alanında öğrenme yolu kalpten akla değil, akıl yoluyla kalbe girmesi şeklindedir. İnanç alanında akıl yoluyla kalbe değil, kalp aracılığıyla zihne girmesidir ve böylece aklın kendine güveni azaltılır. Pascal'ın bilimlere bakış açısı, düşüncelerinin yönlendirilmesi gereken genel ilkeleri görmesini sağlamıştır. Ona göre geometri insanı iki yönlü bir sonsuzluğun varlığını kabul etmeye zorlar: Sonsuz büyük ve sonsuz küçük. Hareket, sayı ve uzay analizinin sonucu budur. Şimdi, iki sonsuzluk arasındaki orta nokta kavramı, evrendeki görünen ve görünmeyen yerimizi bulmamıza yardımcı olur. Maddi dünyadaki yerimiz, kendimizi sonsuz küçük ile

³⁹ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 118. Boutoux, *Pascal*, 22, 69-73.

⁴⁰ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 118. Boutoux, *Pascal*, 74.

⁴¹ Pascal, 2017, 112-113. Michael Moriarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, (Cambridge: Cambridge University, 2003), 155.

⁴² Boutoux, *Pascal*, 75, 76.

⁴³ Chevalier, *Pascal*, 81.

⁴⁴ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 80-81, 134.

⁴⁵ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 216.

sonsuz büyük arasında bir orta yerde, salt bir hiçliğe kıyasla bir bütün, bir bütüne kıyasla sadece bir hiç olarak görürüz. Artık insanın görünen ve görünmeyen her şey arasındaki yerini öğrenmeye çalışırsak, onun maddi dünyadaki yeri, bu fikri kavramımıza yardımcı olacak bir sembol haline gelir. Böylece insan, geometri sorunları üzerinde düşünürken, kendisini gerçek değeriyle değerlendirmeyi ve geometrinin kendisinden daha değerli olan düşüncelere kapılmayı öğrenir. Pascal, *Pensées*'in özellikle "Bahis" adlı bölümünde bunun matematiksel niteliğini göstermeye çalışmıştır.⁴⁶ Bu şekilde düşünce biçimleri Pascal'ın matematiği dinin savunulmasında bir alan olarak görmesinin ifadesidir. Bilimler, dinî ve onun ilkelerini kabul ettirmenin bir aracı haline gelmiştir. İnsanın akli kullanarak değil yüreği kullanarak ilk ilkelerin bilgisine erişebileceğini savunan bu anlayışı savunan Pascal, ünlü bahis temellendirmesinde rasyonel bir kanıtın verilmesinin olanaksız olduğu durumda Tanrı'nın varlığı üzerine kumar oynanabileceğini ve dinî bir kılavuz aranabileceğini göstermeye uğraşmıştır. Zira önerilen seçimde sonsuz yaşam ve mutluluk olasılığı varken, yanılınca da hiçbir şey kaybedilmiyor. Kazandığınızda her şeyi kazanıyor, kaybedince hiçbir şeyi kaybetmiyorsunuz. Bu durumda bir inançsız kalan, sonsuz derecede mantıksız bir riski göze almaktır.⁴⁷

Pascal'a göre bilim ile dinin ayrı alanları ve aralarında belirli bir bağlantı da vardır. Bilim zihne her alanda işe yarayacak bir açıklık, bir adalet, bir muhakeme gücü verir. Bilim çalışmaları insanın kendini bilmesine yardımcı olur ve kişiye düşüncelerinin ufku genişleterek onu dünyaya ve kendisine bakmaya yönlendirir. Pascal, ömrünün son döneminde bilimlerin başlıca faydasının, insana ruhsal gerçekleri kanıtlayabileceği yöntemleri vermesi olduğunu ve bu şekilde Hıristiyan dininin geçerliliğinin gösterilebileceğini belirtmiştir.⁴⁸ Pascal, mistik bir anlayışa bağlanırken dinî kavramların hepsini kendine sunulduğu gibi almamış, bazı farklılaşmaların ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Burada özellikle Tanrı'ya atfedilen sıfatlardaki kapsayıcılık alanı önemlidir. Bunun etkisi, potansiyel tatmin nesnelere olarak yaratılmış şeylere yönelik dürtüyü, mutluluğun gerçek kaynağı olan Tanrı'ya yönelik daha büyük bir dürtüyle değiştirerek ve bize O'nun yasasına itaat etmekten daha ağır basan bir zevk vererek, duygularımızı yeniden düzenlemektir. Kendini tatmin etme bize gerçekliğin ve onunla olan ilişkimizin tamamen farklı bir resmini sunar ve bu anlamda, lütuf sorununa ilişkin bu teolojik düşüncelerin, duygu kadar bilginin kaynağı olarak kalbe ilişkin epistemolojik teorilerden nasıl beslendiğini ve beslenmesine yardım ettiğini görebiliriz. Ancak görünüşte çeşitli entelektüel alanları ve meşguliyetleri bütünleştirme konusundaki bu olağanüstü kapasite, gerçekten de Pascal'ın en güçlü özelliklerinden biridir.⁴⁹ Buraya kadar anlattığımız Pascal'ın farklı yaşam aşamalarında bu durumu açık bir şekilde görebiliriz.

Pascal'ın genel kabulüne göre insan, akli ve bilgisiyile hakikatin ölçüsü değildir ve akıl ilahî şeylerin düzenini tam olarak kavrayamaz ancak kendi bireysel doğasının dikkate alınması onu manevi gerçekleri aramaya sevk edebilir. İnsan, çözümü yalnızca Tanrı'da bulunabilecek bir sorundur. Pascal ne akli bir kenara bırakan ve pratikte kendi duruşunu sergileyen birisi ne de Kartezyen tarzda teoloji ile felsefe arasındaki radikal ayrılığı öğreten ve bunu yapma girişiminde Pyrrhonizmden yani şüphecilikten başka bir şey görmeyen birisidir. Yani Pascal Janseistleri veya Port-Royal düşüncesini olduğu gibi kabul etmemiş kendince yorumlayarak benimsemiştir. Bundan dolayı Pascal, Jansenius'un yaptığı gibi doğrudan inanca bağlı olmadığı gibi Port Royal'ın yaptığı gibi Hıristiyan yaşamını doğal aklın kullanılmasından da ayırmaz. Pascal'la birlikte felsefe, bilim, akıl ve doğa yerlerini koruyacak ve inancın gerçeklerini oluşturmada üzerlerine düşen rolü oynayacaktır.⁵⁰ Pascal'ın dehası Janseizm'in kaderini belirlemiştir diyebiliriz çünkü Kartezyenizm'i bırakıp Janseizm'in sözcüsü olmuştur. Onun *The Provinciales Letters*'daki açık anlatımı teolojinin anlaşılması güç sorularını az çok anlaşılır hale getirdi ve kamuoyuna bu sorular hakkında açıklamalarda bulundu.⁵¹

⁴⁶ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 111-118. Boutoux, *Pascal*, 97-99. Pascal'ın fideist düşünceye sahip olmasıyla ilgili olarak farklı tartışmalar vardır. Bunun için bkz. David Baggett, "Pascal Was No Fideist", *The Asbury Theological Journal* 60/2, (2005), 67-73.

⁴⁷ Steven Lukes, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006), 111.

⁴⁸ Pascal, *Düşünceler*, (2017), 118. Boutoux, *Pascal*, 143.

⁴⁹ Moriarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", 158.

⁵⁰ Boutoux, *Pascal*, 100-101.

⁵¹ Burry, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, 71.

Sonuçta yaşamının son üç yılını sürekli zihinsel hem de bedensel acılar içinde geçirdi. Göreceli olarak rahat olduğu kısa aralıklarla, din üzerine yaptığı çalışmalarla meşgul oldu. 1656 yılında başladığı *The Provinciales Letters*'in son mektubu 1657'de yazarak bitiren Pascal, bu tarihten sonra kendisini Tanrı sevgisinden uzaklaştıracak tartışmalardan uzaklaşmayı istemiş fakat 1660'ta siyasetle ilgili küçük bir eser olan *Trois discours sur la condition des grands*'ı yazmıştır. Özellikle bilimin soğuk ifadelerinden uzak *Pensées*'de içten, samimi ve olduğu gibi bir insan olarak kendini ortaya koymuştur. Pascal kendini göstermek için değil, Tanrı'yı iliklerine kadar hisseden bir Hıristiyan olduğunu göstermek için yazmıştır. Dolayısıyla Pascal'ın *Pensées* adlı eserinin dinî bir metin olup felsefeyle ilintili olmadığı düşünülebilir. Fakat bu yanıltıcı bir durumdur. Eser, özneliği ortaya koyarken, dinî tecrübe, iman ve akıl, ilahî fiil gibi din felsefesinde tartışılan pek çok temayı ele alıp işler. Klasik felsefede daha ziyade düşünceler bunların sahipleri tarafından kendilerinin dışında bir şekilde sunulmuş yani klasik filozoflar bakışlarını bilince değil derin düşüncelere çevirmişlerdir. Pascal'ın, Augustinus'un eserlerindeki bireyin içsellğe sahip bir insan olarak özneliği yeniden keşfedilir.⁵² Pascal bu eseri tamamlayamadan 1662'de otuz dokuz yaşındayken ölür. Sonuç olarak seçkin zekâ yetenekleriyle donatılmış, birinci sınıf bir geometrici, derin bir bilim insanı, duygu ve düşünce birliğini kendinde bulundurması sebebiyle edebî açıdan önemli bir yazardır. Biraz daha açık şekilde ifade edecek olursak Pascal, nispeten kısa ömründe aritmetik hesap makinesini, olasılık hesaplama ilkelerini, sikloid problemlerini çözme yöntemini ortaya koymuştur. Bilim insanlarının atmosferin ağırlığına ilişkin görüşlerini kesinliğe indirgeyen, akışkanların dengesinin genel yasalarını geometrik gösterime dayanarak kuran, Fransızcanın mükemmel kompozisyon örneklerinden biri *Pensées*'i (ilk olarak 1670'te yayımlanan) yazan ve yaşamının son döneminde mistik yönelimli dindar bir insandır. Bazıları Pascal'ın zekâsının mistik bir delilik buhranı veya bir kurşun zehirlenmesi ile donuklaştığını iddia etse de⁵³ aslında o, insan doğasının derinliklerine inen ve onun temel eğilimlerini, ihtiyaçlarını, arzularını, tutkularını, sevinçlerini, aşklarını bilen birisidir. Yani ilahiyatçılar için yazan bir teolog değil, insanlığa hitap eden bir kişi olarak günümüzde de edebî açıdan okunmaya devam edilen bir insandır. Pascal genel anlamda geometrici, felsefeci ve itaatkâr bir Hıristiyan olmuştur ve bu üç meziyeti birbiriyle uzlaştırmış ve bir şekilde gerçekleştirdiği dengede cisimlerin düzeninden fikirlerin düzenine oradan da duygunun sevgi ve şefkatin düzenine yükselmiştir.⁵⁴

Sonuç

Tarihsel olarak baktığımızda Batı dünyasında ilkçağ Yunan düşüncesinde felsefe, dinî kavramlardan uzaklaşıp rasyonel bir temel içinde yer alarak ortaya çıkmışsa da Hıristiyanlığın doğuşundan sonra özellikle ortaçağ döneminde bu inancın temel ilkeleriyle birleşmiştir. Felsefe geleneği içinde Plotinus (205–270), Porphyrius (234-305), Proclus (412-485 gibi isimler hem filozof hem de tektanrıci birer mistik olarak düşüncelerini ortaya koymuştur. İskenderiyeli Klement (150-215) ve Caesarealı Eusebius (263–339) ise Hıristiyanlık içinden bunu yapmaya çalışmıştır. Bu felsefenin temelinde rasyonellik araştırması bulunmamaktaydı, ruhsal bir teslimiyet söz konusuydu. Bu da insan ruhunu Tanrısal bir idrake kavuşturmaya yönelik bir niteliğe sahipti. Bu şekilde Pascal'ın mistisizme yönelmesi düşünceden bir kopuş değil, düşünsel anlamda bir dünyadan öbürüne duygu, duyarlılık ve arzu olarak geçişini ifade eder. Dolayısıyla Pascal'ın yönelimi ve buna bağlı olarak benimsediği düşünce şekli yaşadığımız zaman diliminde entelektüel alanda bulunanların ilgi alanlarının oldukça uzağına düştüğü söylenebilir. Çünkü Batı dünyasında din ile ilgili görüşleri kabullenici bir mantıkla almak felsefeden ziyade alanda uzmanlığı bulunan kişilerin işidir. Bu bağlamda Pascal düşüncelerini hem dönemdeki yanlış olduğunu düşündüğü Hıristiyanlık yorumlarıyla hem de insanların dinî anlamda deist veya ateist yönelimleriyle mücadele ederek

⁵² Pascal'ın varoluşçu düşüncelerinin bir tartışması için bkz. Thomas S. Hibbs, *Wagering on an Ironic God: Pascal on Faith and Philosophy*, (Waco: Baylor University Press, 2017).

⁵³ Chevalier, *Pascal*, 98, 102.

⁵⁴ Chevalier, *Pascal*, 35.

oluşturmuştur. Bunda kişisel (sağlık problemleri), aile bireyleri (babasının ölümü ve kız kardeşinin durumu) etkili olmuştur.

Bazı felsefe tarihçilerine göre bir kişinin hem mistik hem de filozof olmasının imkânı tartışma konusudur. Pascal'ın düşüncesinin temelindeki problem felsefe ile Hıristiyanlığın bağdaştırılmasında kendini gösterir. Tarihsel olarak baktığımızda Pascal 17. yüzyıl Katolik kilisesinin ve mistik Hristiyanların büyük figürlerinden biridir. Aynı zamanda Fransız edebiyatının önemli yazarlarından biridir. Bilim ve mistisizm gibi iki dünya arasında kalan Pascal, yaşamının son döneminde bir bilim insanı olarak içsel bir alan olan dinin sınırları içinde bulunmuştur. Bu şekilde bakınca Pascal'ın yaşamının diyalektik yapısı bir birinden tamamen ayrı durumlardan ziyade iç içe geçmiş halkalar şeklindedir. Zaten soyut açıdan ele aldığımızda zamanın kesintiye uğraması diye bir şeyden söz etmek mantık açısından çok mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Pascal'ın yaşamındaki farklı dönemler onun zihinsel yönelimlerinin ve uğraş alanlarının bir ifadesidir. Bu bir bölünmeyi değil her aşamada yeni bir bakış açısına sahip olunan bir önceki bilgilerin eklenmesi şeklindeki bütünlükçü bir yönelimin ifadesidir. Pascal'da görüldüğü gibi hem bir dinin ilkelerinin savunucusu olarak onun sunduğu yaşam modelinin en güzeli olduğuna inanıp hem de rasyonel bir köke bağlı olan bilimlerde maharetinizi gösterip rasyonel bir uğraş ortaya koymanız mümkündür. Buna göre din ve bilim birbirlerinin aynısı olmadığı gibi biri diğerini dışta bırakan bir durumda da değildir ve iki alan arasındaki ilişkinin niteliği teorik bir şekilde ele alınmasından ziyade verili örneklerden hareketle ifade edilmesi daha doğru olacaktır.

Beyanname

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

Kaynakça

- Baggett, David. "Pascal Was No Fideist". *The Asbury Theological Journal* 60/2 (2005), 67-73.
- Boutroux, Émile. *Pascal*. çev. Ellen Margaret Creak, Manchester: Sherratt And Hughes, 1902.
- Burry, John Bagnell. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. London: The Macmillan Co., 1920.
- Charles, Sherrard Mackenzie. *Blaise Pascal, Apologist to Skeptics*. Lanham, Md: University Press of America, 2008.
- Chevalier, Jacques. *Pascal*. çev. Mehmet Toprak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.
- Force, Pierre. "Pascal and Philosophical Method". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 216-234. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- Guardini, Romano. *Pascal For Our Time*. New York: Herder and Herder, 1966.
- Hammond, Nicholas. "Introduction". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 1-3. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- Hammond, Nicholas. "Pascal's Pensees and The Art of Persuasion". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 233-252, Cambridge: Cambridge University, 2003.
- Hibbs, Thomas S. *Wagering on an Ironic God: Pascal on Faith and Philosophy*. Waco: Baylor University Press, 2017.
- Khalifa, Jean. "Pascal's Theory of Knowledge". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 122-143. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- "Life of Author". Blaise Pascal, *The Provincial Letters of Blaise Pascal*. 9-31. Glasgow: William Collins Publisher, 1863.
- Lukes, Steven. *Bireycilik*. çev. İsmail Serin. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. "Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio". *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*. Vol. 1. 179-196. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- May, Todd. *Ölüm: Felsefi Bir Deneme*. çev. Emre Keser. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Moriarty, Michael. "Grace and Religious Belief in Pascal". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 144-161. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. İ. Z. Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

- Pascal, Blaise. *The provincial Letters: Moral Teachings of the Jesuit Fathers Opposed to the Church of Rome and Latin Vulgate*. Toronto: William Briggs. 1893.
- Peters, James R. *The Logic of the Heart: Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*. MI: Baker Publishing, 2009.
- Rawlings, Gertrude Burfurd. "Introductory Note", Pascal, *Pascal's Pensees or, Thoughts on Religion*, ed. Ve çev. Gertrude Burfurd Rawlings. 3-4. New York: The Peter Pauper Press, (t.y.).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. çev. Sebahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Turner, William. *History of Philosophy*. Boston: Ginn&Company Publishers. 1903.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Bir Kıraat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Ahmad b. Muhammed al-Dimyâtî As a Scholar of Recitation: His Life, Scholarly Personality and Works

MUSTAFA HATİPOĞLU

Öğr. Gör. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-i Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı

Lecturer Dr., Ordu University, Faculty of Divinity, Qur'anic Reading and Qiraat Science Department
Ordu, Türkiye

meynir63@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1891-4866>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 3 Nisan/April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 23 Mayıs/May 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Bu çalışma, yazarın 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate 'Aşer Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This study was produced based on the author's doctoral thesis titled "The Place of Dimyâtî's Work Named Ithâfu Fudalâ'i al-Bashar Bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate'Aşer in the Science of Recitation", which he completed within the Institute of Social Sciences of Ondokuz Mayıs University in 2023.

Atıf | Cite as

Hatipoğlu, Mustafa. "Bir Kıraat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 105-122. <https://doi.org/10.54893/vanid.1464146>.

Hatipoğlu, Mustafa. "Ahmad b. Muhammed al-Dimyâtî As a Scholar of Kıraat: His Life, Scholarly Personality and Works". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 105-122.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1464146>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Bir Kıraat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri*

Öz

Hız Peygamber'in farklı okumalara müsaade etmesiyle başlayan kıraat farklılıklarının ilmî bir disiplin olarak teşekkül ve tekâmülünde köşe taşı olmuş birçok âlimden ve eserden bahsetmek mümkündür. Bu âlimlerden biri olan Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705), başta kıraat ilmi olmak üzere muhtelif alanlarda maharet kesbeden çok yönlü bir şahsiyettir. Şöhretini daha çok kıraat alanının en bilinen eserlerinden biri olan *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı kitabı ile elde etmiştir. Kıraat ilmine yönelik olarak kaleme aldığı eser ve bu alana dair etkileri sebebiyle müellif hakkında yapılacak çalışma önem arz etmektedir. Özellikle müellifin Mısır ve Osmanlı dönemi kıraat öğretimine etkide bulunması, bu yönde yapılacak çalışmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Nitekim ülkemizde Osmanlı döneminden itibaren kıraat ilminde tarîk ve meslek olarak ifade edilen ekollerin metodik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynaklarından biri *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eserdir. Bu itibarla çalışmada Dimyâtî'nin ve eserlerinin kısaca tanıtılması ve bu büyük kıraat âlimi hakkında yapılacak ilmî araştırmalara mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmektedir. Makalede, ülkemizde DİA maddesi dışında hakkında akademik bir çalışma bulunmayan Dimyâtî'nin hayatına, ilmî kişiliğine, eserlerine ve kıraat ilmindeki yerine yönelik bir değerlendirmede bulunulmaya çalışılacaktır. Dimyâtî; şerh, hâşiyeye ve ta'likât tarzı teliflerin revaçta olduğu bir dönemde yaşamış ve dönemin hâkim anlayışından belli oranlarda etkilenmiştir. Zira farklı ilim dallarına ait eserlere yazdığı şerh ve hâşiyeler, dönemin ilmî anlayışından önemli oranda etkilendiğini göstermektedir. Müellifin özellikle kıraat ilmine ilişkin kaleme aldığı *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri ise bugün dahi başucu kaynağı olarak değer görmeye devam etmektedir. On dört kıraat literatürünün meşhur eserlerinden biri olan *İthâf*, kıraat öğretiminde "Aşere-Takrib-Tayyibe" şeklinde isimlendirilen sürecin özellikle "Takrib" safhasının temel kaynaklarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Dimyâtî, Dimyâtî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*.

Ahmad b. Muhammad al-Dimyâtî As a Scholar of Recitation: His Life, Scholarly Personality And Studies**

Abstract

It is possible to mention many scholars and their studies that have been the milestone in the formation and evolution of the differences in recitation, which started with the Prophet's permission in different recitation, as a scientific discipline. One of these scholars, Ahmad b. Muhammad al-Dimyâtî (d. 1117/1705), was a versatile figure who was skilled in various branches of science, especially in the science of recitation. He owes his fame mostly to his authorship of *Ithâf al-fudalâ' al-bashar*, one of the most well-known studies in the field of recitation. The study on the author is important because of his work on the science of recitation and his influence on this field. In particular, the author's influence on the teaching of recitation in Egypt and the Ottoman period enriches this study even more meaningful. In this regard, it is aimed in this study to briefly introduce Dimyâtî and his studies, who wrote *Ithâfu fudalâ' al-bashar*, which is one of the important reference sources in learning the methodical differences of the schools expressed as tarîq (route) and profession in the science of Qiraat since the Ottoman period in our country, and it is also aimed to make a modest contribution to the scholarly research to be conducted on this great Qiraat scholar. This article will try to make an evaluation of Dimyâtî's life, scholarly personality, studies and place in the science of recitation, about whom there is no academic study in our country except for the item of Encyclopaedia of Islam. It is seen that Dimyâtî lived in a period when explanation, annotation and ta'likât (depending upon or deriving from a text) were in vogue and he was significantly influenced by the dominant understanding of the period to a certain extent. The explanations and annotations he wrote on studies belonging to different branches of science show that he was significantly influenced by the scholarly understanding of the period. The author's study titled *Ithâf al-fudalâ' al-bashar* written especially on the science of recitation especially on the science of recitation, continues to be valued as a primary source even today. One of the famous studies of the literature of the fourteen recitation, *Ithâf* is one of the basic sources of the "Takrib" phase of the process called "Ashara-Takrib-Tayyib" in teaching of recitation.

Keywords: Recitation, Dimyâtî, His Life and Scientific Personality, *Ithâfu Fudalâ'i al-Bashar*.

* Bu çalışma, yazarın 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Bi'l-Kirâati'l-Erbe'ate 'Aşer Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

** This study was produced based on the author's doctoral thesis titled "The Place of Dimyâtî's Work Named *Ithâfu Fudalâ'i al-Bashar Bi'l-Kirâati'l-Erbe'ate 'Aşer* in the Science of Recitation", which he completed within the Institute of Social Sciences of Ondokuz Mayıs University in 2023.

Giriş

Hicrî IX. asırdan itibaren İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr*'i kaleme almasıyla birlikte kıraat eğitim-öğretimi yaygın olarak bu eseri merkeze alan kıraat-i aşere (el-aşru'l-kübrâ) üzerinden sürdürülmüştür. Bu bağlamda XVIII. yüzyıldan itibaren genelde İslâm aleminde özelde ise Osmanlı'da devam eden kıraat tedrisine yön veren baş yapıtlardan biri olan *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eser, *en-Neşr* merkeze alınarak yazılmıştır.¹

Dimyâtî, *İthâfı* tarihsel süreçteki kıraat birikiminden ve bu alana dair oluşturulan telifâtta önemli oranda yararlanarak kaleme almıştır. Bu telifât arasında İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin yanı sıra *Tayyibetü'n-neşr*, *Takribü'n-neşr*, Ebu'l-Kâsım en-Nüveyrî'nin (ö. 857/1453) *Şerhu Tayyibetü'n-neşr* ve özellikle Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Letâifu'l-işârât li fününi'l-kirâât*² isimli eserinin etkisinden bahsetmek mümkündür. Nitekim müellifin kendisi de bahsi geçen eserlerden istifade ettiğini açıkça dile getirmektedir.³ Bu bakımdan *İthâf*'ın, *en-Neşr*'in ve *Letâifu'l-işârât*'ın usûl sistematığı üzerine inşa edildiği söylenebilir. *İthâf*, İbnü'l-Cezerî sonrası Osmanlı'da teşekkül eden kıraat tarik ve meslekleri ile söz konusu tarik ve mesleklerin itimat ettiği tahrîrât eserlerinin kaynakları arasında yer almasına rağmen ülkemizde ne *İthâf* ne de müellifi Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî hakkında yeterince malumat bulunmaktadır. Bu itibarla mevcut boşluğun doldurulması ve alanda araştırma yapan ilim ehline mütevazı bir katkının sunulması hedeflenmektedir. Çalışmada ilk olarak Dimyâtî'nin yetişmesine etki eden sosyo-kültürel ve ilmî ortamdan başlamak üzere hocalarına, talebelerine ve eserlerine sistematik bir şekilde yer verilecektir. Böylece hem kendi döneminde hem de sonrasında kıraat ilminde iz bırakmış bir âlim olan Dimyâtî'nin zihin dünyası, fikrî altyapısı, mezhebî eğilimleri gibi hususların belirlenmesine ve onun ilmî ve kültürel gelişimine içinde bulunduğu ortamın etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Dimyâtî'nin Yaşadığı Devirde İlmî Hayat

Osmanlı yönetimi altındaki Mısır'da ilmî ve kültürel hayat, belirgin bir fark olmaksızın Memlûk Dönemi ilmî ve kültürel hayatın devamı niteliğinde bir görünüm arz etmektedir. Zira Osmanlı Döneminde de eğitim-öğretim faaliyetleri daha önce olduğu gibi medreselerde; dinî eğitim ise tekke ve zâviyelerde gerçekleştirilmekteydi.⁴ Öte taraftan Mısır'daki dinî ve ilmî faaliyetlerin en üst eğitim seviyesini temsil eden kurumların medreseler olduğu malumdur. Her dönemde olduğu gibi eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezindeki Ezher, bu önemli rolü üstlenmiştir. Osmanlı yönetimine geçtikten sonra da Ezher, dinî ve beşerî ilimlerde öncü rolünü sürdürerek tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Kahire'nin fethiyle beraber Yavuz Sultan Selim'in ilk Cuma namazını burada kılması, Ezher'e olan teveccühü daha da artırmıştır.⁵ Sultan, şehirde bulunduğu süre zarfında hem hocalara hem de öğrencilere büyük meblağlara varan ihsanlarda bulunmuştur.⁶ Bunların yanı sıra Osmanlı egemenliği dönemindeki Ezher'in mimarî yapısına bakıldığında fiziksel koşullarının iyileştirildiği, onarımıyla ilgili bir takım ıslah çalışmalarının yapıldığı ve böylece Ezher'de büyük bir değişimin gerçekleştiği aktarılmaktadır. Abdurrahman Kethüda'nın mimarî yapısını güçlendirmek amacıyla külliyyeye yaptığı eklemeler, bu iddiayı destekleyecek niteliktedir.⁷ Bu dönemde, devlet kademelerindeki dilin Türkçe olmasına rağmen eğitim dilinin Türkçeleştirilmesine

¹ İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibe* adlı eserleri esas alınarak yazılan kitaplar ve tahrîrât edebiyatı için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 155-162; a.mlf., "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 96-101; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmirî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 45-50; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-208.

² Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifu'l-işârât li Fününi'l-Kirâât Adlı Eserinin Kıraat İlmî Açısından İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 53-267.

³ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 1/64.

⁴ Hilal Görgün, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/577.

⁵ Saîd İsmail Ali, *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Misriyye* (Kahire: Silsiletu Kitâbi'l-Hilâl, 1986), 54.

⁶ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 64.

⁷ Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleymân Hafâcî, *el-Ezher fi'elî'âm* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012), 1/115; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 65.

yönelik herhangi bir adım atılmamıştır. Bir başka ifadeyle Ezher'in bilim ve eğitim diline herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır.⁸ Bu durum, Ezher'in Mısır'da Arap dil ve edebiyatının korunması hususunda tarih boyunca üstlendiği önemli rolüne işaret etmektedir. Öte yandan Osmanlı'nın Ezher'in bilim diline ve rolüne müdahale etmemesi ve finansmanını etkilememesi, Ezher'e tam bir özerklik tanıdığını göstermektedir.⁹ Osmanlı'nın Mısır'da gözettiği genel siyaset böyle olmakla beraber, modern dönem Arap düşünürleri arasında sıkça dile getirilen bir husus göze çarpmaktadır. Onlar, Yavuz Sultan Selim'in âlimleri, mühendisleri ve zanaatkarları Kahire'den İstanbul'a taşınmasıyla Mısır'daki bilimsel faaliyetlere büyük bir darbe vurduğunu iddia etmektedirler. Daha da ötesinde Türkçenin dayatıldığını, Arapçanın ihmal edildiğini ve ülkede bürokrasi ve resmi yazışma dilinin Türkçe olarak dikte edildiğini ileri sürmektedirler.¹⁰ Bunun yanı sıra Mısır'da mezkûr dönemde telif geleneğinin daha çok orijinallikten yoksun, ezber ve tekrara dayanan şerh, hâşiye ve ta'likât türü eserler üzerinden devam ettiği; bunun ise ilmî gelişmenin önündeki en büyük engel olduğu iddia edilmektedir.¹¹ Osmanlı Dönemi ilim geleneğinin ve telif anlayışının tarihî, felsefî ve teorik arka planını göz ardı ederek yaklaşık üç asırlık bir dönemi kısır bir döngü, kuru bir taklit ve tekrarlarla nitelendirmek, ideolojik ön yargının bir sonucu olsa gerektir.¹²

Mısır'da XVII. ve XVIII. asırlarda farklı ilim dallarında kaleme alınan eserler ve birçok âlimin temayüz etmesi, yaklaşık üç asırlık bir zaman dilimini durağan veya geçmişin tekrarı olarak değerlendirmeyi olanaksız kılmaktadır. Zira bu dönemde farklı ilim dallarında yazdıkları eserler ve yetiştirdikleri öğrencilerle adından söz ettiren birçok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında hadis alanında Dimyâtî'nin de hocalarından olan Nûruddîn el-Üchûrî (ö. 1066/1656)¹³ ve Abdürraûf b. el-Münâvî (ö. 1031/1622)¹⁴ zikredilmeye değer simalardır. Şâfiî fıkında Dimyâtî'nin de hocalarından olan Şihâbüddîn el-Kalyûbî (ö. 1069/1659),¹⁵ Muhammed b. Sâlim el-Hifnî (ö. 1181/1767)¹⁶ ve Ahmed el-Birmâvî (ö. 1106/1694)¹⁷; Hanefî fıkında Ali eş-Şürunbülâlî (ö. 1069/1659)¹⁸ ve Ahmed b. el-Hamevî (ö. 1098/1687)¹⁹; Mâlikî fıkında Abdülbâkî ez-Zürkânî (ö. 1099/1688)²⁰ ve Ahmed ed-Derdîr (ö. 1201/1786)²¹ önemli simalar olarak dikkat çekmektedir. Dil ve Edebiyat alanında Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)²² ve Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659)²³ yazdıkları eserlerle belli bir üne kavuşmuşlardır. Kıraat ilminde ise Dimyâtî, kaleme aldığı *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseriyle hem kendi döneminde hem de sonraki döneme önemli bir etkide bulunmuştur.

⁸ Sâid Abülfettâh Âşûr, "Ezher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/60; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 66; Mahmut Kafes, "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler ve Nahiv İlminin Durumu", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2014), 282.

⁹ Ali, *el-Ezher*, 55; Abülfettâh Âşûr, "Ezher", 12/60; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 66.

¹⁰ Abdullatif Hamza, *el-Edebü'l-Mısırî min kıyâmi Devleti'l-Eyyûbî ilâ mecîi hamaleti'l-Fransiyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryyietü'l-Âmmeti li'l-Kitâb, ts.), 19. Bu meselenin muhteva tahlili için bkz. Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 62-152; Kafes, "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler", 277-285.

¹¹ Ali, *el-Ezher*, 78-79; Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleyman Abdülmün'im, *el-Hayâtü'l-edebî fi asri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1984), 115; Hamza, *el-Edebü'l-Mısırî*, 39; Şaban Muhammed İsmail, *el-Usûlu's-süffî li Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî hayâtühû ve âsâruhû* (yrs, ts), 175.

¹² Şerh ve hâşiye literatürünün İslâm ilim ve kültür havzasına yaptığı katkılar için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 17-106; Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Tefsir Hâşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" 4/6 (Eylül 2011), 167-194; Mesut Kaya, "İslâm İlimleri Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.

¹³ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni karni'l-hâdî 'aşer* (Kahire, 1867), 3/157-158.

¹⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/412-416.

¹⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/175.

¹⁶ Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî li ehli karni'l-hâdî 'aşere ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik (Rabat, 1982), 4/182-188.

¹⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, ts.), 1/36.

¹⁸ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/38-39; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahman Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1997), 2/122.

¹⁹ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/122.

²⁰ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/123.

²¹ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/181.

²² Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 2/303-305.

²³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/331-343.

2. Dimyâtî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

2.1. Hayatı

el-Bennâ künyesiyle meşhur olan Dimyâtî'nin tam adı, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğani'dir. O, Şihâbüddîn lakabıyla da maruftur. Mısır'ın jeopolitik açıdan büyük bir öneme sahip ve liman şehirlerinden Dimyât'ta doğup yetişmiştir.²⁴ Dimyâtî'nin doğum tarihi hakkında ne kendi eserlerinde ne de tabakât kitaplarında net bir bilgi bulunmaktadır. Ancak vefat tarihini göz önünde bulundurarak, onun hicrî XI. asrın ikinci yarısı ile XII. asrın başlarında yaşadığı söylenebilir.

Kaynaklar, müellifin hayatının ilk dönemine ilişkin olarak ulaşılan bilgilerden daha fazlasını aktarmamaktadır. Onun hayatında özellikle dikkat çeken dönemler, ilme olan büyük ilgisi nedeniyle farklı zamanlarda gerçekleştirdiği ve "rihle" olarak adlandırılan ilmî seyahatleridir. Bu seyahatler, diğer disiplinlerde ve özellikle kıraat ilmini öğrenme sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Kıraat ilminin önde gelen otoritelerinden İbnü'l-Cezerî²⁵ ve diğer birçok kıraat âlimi ve takipçisinin de rihle faaliyetleri, bu seyahatlerin ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.

Dimyâtî'nin maharet kesp ettiği ilimlerin başında kıraat ve tecvîd ilmi gelmektedir. Bunların yanı sıra hadis, fıkıh, siyer, tasavvuf, Arap dili ve kelâm ilminde de uzmanlaşmıştır. Yaşadığı dönemde yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle ön plana çıkan Dimyâtî, sonraki nesillere çeşitli ilim dallarında önemli bir ilmî miras bırakmıştır.

Müellif, tarih boyunca birçok âlime ev sahipliği yapan ve bu bakımdan zengin bir ilmî geleneğe sahip bulunan Mısır'da yetişmiştir. İlim öğrenmek ve belirli alanlarda uzmanlaşmak isteyen Dimyâtî için farklı yerlere gerçekleştirdiği ilmî seyahatler hayati derecede önem arz etmektedir. İlme olan teveccühü doğduğu şehirde başlayan Dimyâtî, Kur'an hıfzının ardından yörenin önde gelen âlimlerinden çeşitli ilimlerle ilgili dersler almıştır. Böylece sonraki eğitim hayatına önemli bir hazırlık dönemi olan bu süreçte farklı disiplinlere ilişkin temel ilkeleri öğrenme imkânına kavuşmuştur.²⁶

Dimyâtî, gittiği bölgelerde dönemin önde gelen âlimleriyle tanışmış ve onların derslerine katılarak muhtelif ilim alanlarına ait bilgileri öğrenme fırsatı bulmuştur. Birkaç yıl veya daha uzun yıllar süren bu seyahatlerin ardından, donanımlı bir âlim olarak doğduğu topraklara dönmüş, burada bazı eserleri kaleme almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ulaşılan kaynaklar ve tabakât eserleri Dimyâtî'nin çeşitli bölgelere yaptığı birçok seyahati aktarmaktadır.²⁷ Bu seyahatleri dört aşamada ele almak mümkündür:

Birinci Seyahati

Kur'an hıfzını tamamladıktan sonra muhtelif ilim dallarına ilişkin hazırlık aşamalarını ve temel ilkeleri Dimyât'taki âlimlerden öğrenen müellif, bu tahsili yeterli görmemiş ve İslâmî ilimlerin merkezi olan, zengin kütüphaneleri ve medreseleriyle önemli bir ilmî ve kültürel mirasa sahip bulunan Kahire'ye seyahat etmiştir.²⁸ Kahire'ye gerçekleştirdiği seyahatinde şehrin önde gelen âlimleriyle görüşme fırsatı bulan Dimyâtî, bu süre zarfında birçok âlimden ders almıştır. Özellikle dönemin meşhur âlimlerinden Sultan b. Ahmed el-Mezzâhî (ö. 1075/1664) ve kıraat ilminde kendisini en çok etkileyen hocası Nûruddîn eş-Şebrâmellisî'nin (ö. 1087/1676) ders halkalarına katılmış ve onlardan kıraat ilminin yanı sıra hadis ve fıkıh

²⁴ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; Muhammed Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1992), 1/240; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), 1/244; Abdülfettâh es-Seyyid el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmî'l-bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, 1978), 2/630-631; Dimyâtî, *İthâf*, 1/43; Tayyar Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/457.

²⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Şemsüddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-İlmi' li ehlil-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 9/255-257; Ebü'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 9/298-299; Muhammed Mutî, *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 7-43; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 147-241; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557; Kadir Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 454-457.

²⁶ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160.

²⁷ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 2/630-631; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 177.

²⁸ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 2/630; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 179.

ilimlerini tahsil etme imkânı bulmuştur. Yine bu süre zarfında Nûruddîn el-Üchûrî (ö. 1066/1656), Şihâbüddîn el-Kalyûbî (ö. 1069/1659), Şemsüddîn el-Bâbilî (ö. 1077/1666), el-Burhân el-Meymûnî (ö. 1079/1669) gibi âlimlerin hadis derslerine katılmıştır. O, bu yolculuğunda ayrıca usûl, tarih, siyer gibi şer'î ilimlere ilave olarak Arap diline ait ilimleri de tahsil etmiştir. Öte yandan bu seyahatinde farklı ilim dallarıyla uğraşmaktan da geri durmamıştır.²⁹

İkinci Seyahati

Kahire'de uzun bir süre kalan Dimyâtî, bu çevrenin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra hac farızasını yerine getirmek üzere Hicâz'a bir seyahat gerçekleştirmiştir. Bu seyahatinde özellikle hadis öğrenme konusundaki büyük çabası dikkat çekmektedir. Hicâz'da kaldığı süre boyunca Burhânüddîn el-Kûrânî'den (ö. 1101/1690) hadis dersleri almıştır. Hicâz'a yaptığı bu ilk seyahatten sonra tekrar doğduğu şehre dönen Dimyâtî, kazandığı ilmî birikimi eserlerine yansıtmaya başlamıştır. Nitekim kıraat ilmindeki şöhretini borçlu olduğu ve on dört kıraat literatürünün önde gelen kaynaklarından biri olan *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* adlı eseri bu seyahatin akabinde kaleme aldığı aktarılmıştır.³⁰

Üçüncü Seyahati

Müellif, Dimyât'ta kısa bir süre kaldıktan sonra ikinci Hicâz seyahatini gerçekleştirmiştir. Bu seyahatinde ikinci haccını eda ettikten sonra Nakşibendî şeyhlerinden Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Acîl el-Yemenî'den (ö. 1074/1663) hadis ve fıkıh ilimlerini öğrenmek üzere Yemen'e gitmiştir. Ahmed b. Acîl'den Nakşibendiyye tarikatının esaslarını öğrenip tarikat icâzeti aldıktan sonra şeyhinin Mısır'a dönmelerini ve orada irşat görevini üstlenmesini istemesi üzerine memleketine dönmüştür. Burada yoğun bir irşat, tadrîs ve eser telifi çalışmalarına başlamıştır.³¹ Uzun bir süre Dimyât'a yakın bir konumda yer alan İzbetü'l-burc beldesinde ikamet eden Dimyâtî, irşat ve tebliğ hizmetlerinin yanı sıra tadrîs faaliyetlerini burada yürütmüştür. Böylece Nakşibendiyye tarikatının esaslarını öğrenmek ve ilim tahsil etmek için farklı bölgelerden gelen birçok kişi Dimyâtî'nin derslerine katılma imkânı elde etmiştir.³²

Dördüncü Seyahati

Dimyâtî, hayatının son döneminde tekrar Hicâz'a seyahat etmiştir. Hac farızasını üçüncü defa yerine getirdikten sonra Medine'ye gitmiş ve Mescid-i Nebevî civarında ikamet etmiştir. Hac ibadetini tamamladıktan üç gün sonra, 3 Muharrem 1117/1705 yılında Medine'de ahirete irtihal etmiştir. Vefat ettiği günün akşamında Cennetü'l-Bakî Mezarlığı'na defnedilerek son yolculuğuna uğurlanmıştır.³³

Tabakât eserleri, Dimyâtî'nin üç ayrı Hicâz seyahatinden bahsetmektedir. Buna göre, birinci Hicâz seyahatinin dönüşünde *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri kaleme aldığı ifade edilmektedir. İkinci Hicâz seyahatinde ise Ahmed b. Acîl ile buluşmak üzere Yemen'e seyahat ettiği belirtilmektedir. Ancak Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'i 1082 yılında yazdığını dile getirmesi ve Nakşibendiyye şeyhi Ahmed b. Acîl'in 1074 yılında vefat etmiş olması,³⁴ tabakât eserlerinde birinci ve ikinci Hicâz seyahatlerinin tarih sıralamasıyla ilgili verilen bilgilerde bir hata olduğunu düşündürmektedir.³⁵ Bu bağlamda yapılan araştırmada, tarih sıralamasını ilk veren kişinin Cebertî olduğu tespit edilmiştir.³⁶ Onun verdiği bilgilerin, Dimyâtî'nin eserinde verdiği tarihle uyumlu olup olmadığını belirlemek önem arz etmektedir. Aktarılan malumatın sağlamlasının yapılması, Hicâz seyahatlerinin doğru kronolojisinin tespit edilmesini mümkün kılacaktır. Cebertî'nin merkeze alınmasının temel nedeni ise Dimyâtî'nin hayatına ilişkin en geniş malumatı veren ilk tabakât müellifi olmasıdır. Görülebildiği kadarıyla, Cebertî'den sonra eserlerinde Dimyâtî'nin hayatına yer veren

²⁹ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; Dimyâtî, *İthâf*, 1/43; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

³⁰ İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 180.

³¹ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

³² Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161.

³³ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/167; İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 181; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

³⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/346.

³⁵ Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

³⁶ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161-162.

araştırmacılar, genellikle Cebertî'nin naklettiği bilgileri olduğu gibi aktarma yoluna gitmişlerdir.³⁷ Bu durum, Cebertî'nin aktardığı bilgilerin kabul edilebilir ve güvenilir olduğunu düşündürülebilir. Ancak, Dimyâtî'nin eserini hangi seyahatten sonra kaleme aldığına dair aktarılan tarih sıralamasının tutarlılığı ve doğruluğu için daha fazla araştırma ve karşılaştırma yapılması, ilmî bir zorunluluktur. Öte yandan *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'in muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail de hem *İthâf*'ın mukaddimesinde hem de Dimyâtî'nin hayatını konu aldığı *el-Usûlu's-sûfi* adlı eserinde Cebertî'nin verdiği bilgileri aynen aktarmaktadır.³⁸ Tarih sıralamasındaki kronolojik hatanın zincirleme devam etmesinde Cebertî'nin aktardığı bilgilerin o dönemdeki en kapsamlı ve en güvenilir kaynak kabul edilmesi ve ardından gelen araştırmacıların bu bilgilerin doğruluğunu araştırmaksızın eserlerine almasının etkisi büyük olmalıdır. Oysa bu tür hataların düzeltilmesi ve daha doğru bir tarih sıralamasının verilmesi önem arz etmektedir. Nitekim Tayyar Altıkulaç da Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Bennâ Ahmed b. Muhammed" adlı maddede bu hususa dikkat çekmektedir. Buna göre Dimyâtî'nin ilk Hicâz yolculuğunda Ahmed b. Acîl ile görüşmek üzere Yemen'e gittiği, ikinci Hicâz seyahatinde ise kıraat ilmiyle meşgul olan bazı dostlarının teşvikleri sonucunda *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'i kaleme aldığı şeklindeki tarih sıralamasının daha doğru olduğu ifade edilebilir.³⁹ Bu sıralama, kronolojik hataların düzeltilmesine katkıda bulunmasının yanı sıra Dimyâtî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha doğru bir fikir vermesi açısından dikkate değerdir.

2.2. İlmî Kişiliği

Muhtelif ilim dallarına ilişkin eserler kaleme alan Dimyâtî, asıl şöhretini kıraat ilmindeki mahareti ve ihtisasıyla kazanmıştır. Özellikle *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri, yüzyıllar geçse de değerinden hiçbir şey kaybetmeksizin ilim mahfillerindeki itibarını korumaya devam etmektedir. Bu muhalled eser, Dimyâtî'nin kıraat ilmindeki derin bilgisinin açık bir belgesi olup alandaki maharetini yansıtmaktadır.

Dimyâtî'nin hayatına yer veren kaynaklar onun ilmî kişiliğinden övgüyle bahsetmektedir. Nitekim Cebertî, "Araştırma ve meseleleri kavramada akranlarından çok azının ulaştığı konuma erişti." şeklindeki ifadesiyle onun ilim tahsilindeki maharetini vurgulamaktadır.⁴⁰ Buna İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınan *el-Varakât* isimli eser için Celâlüddîn el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) *Şerhu'l-varakât fi 'ilmi usûli'l-fikh* adlı şerhine yazdığı *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'ale'l-varakât* adlı çalışma örnek olarak verilebilir. Dimyâtî'nin bu hâşiyesini İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) tarafından aynı isimle yapılan hâşiyeye mukayese eden Cebertî, Dimyâtî'nin kaleme aldığı hâşiyenin daha titiz bir çalışmanın ürünü olduğuna özellikle dikkat çekmektedir.⁴¹

Kaynaklar, hayatının büyük bir kısmını ilim tahsiline adayan Dimyâtî'nin en meşhur eserinin *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer* olduğu hususunda hemfikirdir.⁴² Dimyâtî, kaleme aldığı bu eserle kıraat âlimi kimliğiyle tanınmış olsa da çeşitli ilim dallarıyla ilgilenmeyi ihmal etmemiştir. İlmî seyahatlerinde de ifade edildiği üzere sadece kıraat ilminde değil, hadis, fıkıh, kelâm, siyer, tefsir, Arap dili gibi ilimlerde de belli bir derinlik kazanmıştır. Kelâm ilmine ilişkin olarak kaleme aldığı *ez-Zehâir ve'l-mühimmât fî mâ yecibü'l-îmânü bihî mine'l-mesmû'ât* adlı eseri bu ilgiye işaret etmektedir.⁴³ Bahsi geçen eserinde "Mehdî", "Mesîh", "Deccâl", "İsâ'nın Nüzûlü", "Ye'cûc-Me'cûc", "Güneşin Batıdan Doğması" gibi kelâm ilminin en netameli konularını işlemektedir. Zikri geçen başlıkları ele alırken öncelikle Kur'ân'dan ve hadislerden deliller getirmekte, ardından sahabenin, tâbiînin ve selef-i salihinin görüşlerine yer vermektedir. Öte yandan kıyamet alametlerine ilişkin bâtınî tevillerde bulunan kişilerin kanaatlerini

³⁷ İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, 1/167; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1/244; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/240; İlyas b. Ahmed Hüseyin el-Birmâvî, *el-İmtâ'u'l-fuzalâ bi terâcimi'l-kurrâ*, thk. Muhammed Temim (Dârü'n-Nedve el-Âlemiyye, 2000), 2/45; Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 2/392-393.

³⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/44; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 180, 190-191.

³⁹ Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

⁴⁰ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160.

⁴¹ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 190.

⁴² Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, 1/167; Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/45.

⁴³ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *ez-Zehâir ve'l-mühimmât fî mâ yecibü'l-îmânü bihî mine'l-mesmû'ât* (Halep: Matbaatü'l-Bahâ, 1910), 72-92.

aktarıırken bunları İslâm dininin temel prensiplerine uygun olup olmaması açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bunu yaparken önceki dönem âlimlerinin görüşlerini olduğu gibi aktarmamakta, eleştiri süzgecinden geçirmekte ve nihayetinde kendi görüş ve değerlendirmelerine de yer vermeyi ihmal etmemektedir.⁴⁴

Dimyâtî'nin hadis ilmine olan ilgisi, özellikle usûl kavramlarını açıklaması ve hadis rivayetlerinde eserlerinde genişçe yer vermesiyle kendini göstermektedir. Her ne kadar müstakil bir eser kaleme almasa da gerek *İthâf*'ta gerekse diğer eserlerinde hadis ilminden yaptığı aktarımlar, bu ilimdeki derinliğine işaret etmektedir.⁴⁵ Öte yandan hadis ilmine olan ilgisi onu Yemen'e gitmeye sevk etmiştir. Hadis ilmi literatüründe "müsel"⁴⁶ kavramı etrafında değerlendirilen "musâfaha" hadisini⁴⁷ râvîsinden aktarıldığı şekliyle almak üzere Yemen'e bir seyahat gerçekleştirmiştir.⁴⁸ Usûl ve fıkıh ilimlerine ilişkin birikimini Celâlüddîn el-Mahallî tarafından yazılan ve fıkıh usûlü bahislerinin kahir ekseriyetini ihtiva eden *Şerhu'l-Varakât* isimli esere yazmış olduğu hâşiyesinde yansıtmıştır. Kelâmın kısımları olarak değerlendirilen mücmel-mübeyyen, emir-nehîy, umûm-husûs, fiiller, zâhir-müevvel, nesh, müftîde bulunması gereken şartlar, icmâ, haber ve kıyasa ilişkin yaptığı açıklamalar, onun bu ilimde de mahir olduğunu göstermektedir.⁴⁹

Dimyâtî'nin hayatı dikkatle incelendiğinde Arap dil selikasına sahip olduğu ve tahsil süresi boyunca Arap dilinde dönemin önde gelen âlimlerinden bu ilmi tahsil ettiği görülecektir. Bu durum onun Arap dilinde derinleşmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim kaleme aldığı eserlerde dilin inceliklerine olan vukûfiyeti, sarf-nahiv ilminin verilerinden istifade etmedeki mahareti ve dil âlimlerinin görüşlerinden yaptığı iktibaslar dikkat çekmektedir.⁵⁰ Bu âlimler arasında Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 316/928), Cevherî (ö. 400/1009), İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi birçok lûgat ve nahiv âliminin ismi ön plana çıkmaktadır.⁵¹

Dimyâtî, tefsir ilmiyle de ilgilenmiştir. Bu alana dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak *İthâf*'ta kıraat vecihlerindeki ihtilafları naklederken yaptığı izah ve değerlendirmeler, hatırı sayılır bir tefsir müktesebatına sahip olduğunu göstermektedir.⁵²

Hayatını konu edinen kaynaklar, Dimyâtî'nin itikatta hangi mezhebe mensup olduğuna ilişkin herhangi bir kayıt düşmemiştir. *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, Dimyâtî'nin selef mezhebine ve sünnî akideye mensup olduğunu düşünmektedir. O, bu görüşünü iki argümanla desteklemektedir. Birincisi, Dimyâtî'nin tahsil hayatı boyunca yaptığı seyahatlerde kendileriyle mülâki olup ders aldığı hocalarının büyük çoğunluğunun selef akidesini benimsemesi, onun da bu akideye mensup olduğuna işaret etmektedir.⁵³ Özellikle ikinci Hicâz seyahatinde uzun süre ders halkasına katılıp kendisinden ilim tahsil ettiği İbrahim b. Hasan b. Şihâb el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Şâfî mezhebine mensup olup dönemin önemli müçtehitlerinden kabul edilmektedir. Ona göre, Dimyâtî'nin el-Kûrânî gibi dönemin önde gelen Şâfî âlimiyle yakın ilişkide bulunması, selef akidesine mensup olmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada el-Kûrânî'nin selef akidesini esas alarak yazdığı *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef* adlı eseri⁵⁴

⁴⁴ Dimyâtî, *ez-Zehâir*, 72-92.

⁴⁵ Dimyâtî, *ez-Zehâir*, 72-92; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî 'alâ şerhi'l-varakât*, thk. İsa el-Halebî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 55-56.

⁴⁶ Müsel kelimesi, hadis ıstılahı olarak; Allah Resûlü'nün bir hadisi söylediği esnada yaptığı bir hareketi veya kullandığı bir sözü ya da hem hareketi hem sözü isnâdındaki bütün ravilerin aynı hal ve sıfatla nakletmesidir. Bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdîrrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ma'rîfetü envâi 'ulûmü'l-hadîs* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 275; Mehmet Efendioğlu, "Müsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/85.

⁴⁷ Enes b. Mâlik kanalıyla gelen hadisin tercümesi şu şekildedir: "Allah Resûlü'nün avucundan daha yumuşak bir ipeğe ve yüne asla dokunmadım." Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Sıyâm", 39.

⁴⁸ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161.

⁴⁹ Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî*, 13-64.

⁵⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 2/90.

⁵¹ Dimyâtî, *İthâf*, 2/33, 38, 44.

⁵² Dimyâtî, *İthâf*, 2/197, 235, 276, 288, 311, 344.

⁵³ Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî*, 13; İsmail, *el-Usûlu's-süfî*, 188.

⁵⁴ Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasan b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî, *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef*, thk. Âbid Ahmed el-Beşderî (Mecelletü Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2019), 155-178.

zikredilmelidir. İkincisi ise yaşadığı asırda Mekke’de dînî ve ilmî olarak en yüksek makamlardan biri olan dönemin müftülük vazifesine getirilmesidir. İsmail, bütün bu aktarılan gerekçelerden hareketle Dimyâtî’nin selef akidesini benimsediğini ileri sürmektedir.⁵⁵

Dimyâtî, amelde Şâfiî mezhebine mensuptur.⁵⁶ Nitekim *İthâf*’ın son kısmında yer verdiği hâtîme faslında Kur’ân hatminin Hz. Peygamber’e hediye edilip edilmeyeceği meselesini izah ederken; “Biz Şâfiîler topluluğuna göre müstehap olduğu yönündeki görüş tercihe şayandır.” şeklindeki ifadesiyle mezhep tercihini açıkça belirtmektedir.⁵⁷ Bunun yanı sıra hayatını konu alan tabakât kitapları kendisini “eş-Şâfiî” künyesiyle tanıtmaktadır.⁵⁸

Dimyâtî’nin hayatı dikkatle incelendiğinde sūfî kişiliğinin ve Nakşibendiyye tarikatına intisap etmesinin ilmî ve gündelik hayatının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olduğu görülecektir.⁵⁹ Bu çerçevede tasavvufî bir yaşam tarzını benimsemesinde ana etkenin ilimle ameli birleştirme düşüncesi olduğu ifade edilebilir. Zira o, Yemen’e yaptığı seyahatte Ahmed b. Acîl’le mulâki olmuş ve ondan bu tarikatın usûl ve esaslarını öğrenmiştir. Böylelikle tevhide ulaşmayı arzulayan mürit için bunun en doğru ve en kolay yol olduğu kanaatine vardığı dile getirilmektedir.⁶⁰

Buraya kadar aktarılan malumat, Dimyâtî’nin başta kıraat ilmi olmak üzere muhtelif ilim dallarında hatırı sayılır bir bilgi birikim elde ettiğine ve çok yönlü bir âlim olduğuna işaret etmektedir.

2.2.1. Hocaları

Bu başlık altında, Dimyâtî’nin yetişmesinde ve ilmî hayatında önemli rol oynayan hocalarına ve onların kısa biyografilerine değinilecektir. Ayrıca, müellifin yetiştirdiği ve tabakât eserlerinde adı geçen öğrencilerin hayatlarına aynı yöntemle temas edilecektir. İlgili kaynaklardan ve müellifin eserlerinden yararlanarak ulaşılan bilgilere göre kıraat ilmi başta olmak üzere hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili, tasavvuf gibi İslâmî ilimleri tahsil ettiği hocalarından bazıları şunlardır:

Ebü'l-‘Azâim Sultân b. Ahmed b. Selâme el-Mezzâhî el-Mısrî el-Ezherî eş-Şâfiî (ö. 1075/1664)

Sultân el-Mezzâhî, “Dekhaliyye” vilâyetine bağlı bulunan “Meniyyetü Mizâh” kasabasında doğmuştur. Kahire’nin önde gelen âlimlerinden biri olarak şöhret bulan Sultân el-Mezzâhî’yi kaynaklar; âbid, zâhid ve fazilet sahibi bir âlim olarak tanıtmıştır. Kahire’de bulunduğu süre zarfında Dimyâtî, birçok ilim dalında otorite kabul edilen Sultân el-Mezzâhî’den kıraat ilminin yanı sıra fıkıh, usûl, hadis gibi çeşitli ilimleri tahsil etmiştir.⁶¹

Ebü’z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî el-Kâhirî (ö. 1087/1676)

Şebrâmellisî, Mısır’ın “Garbiye” vilâyetine bağlı olan Şebrâmellis beldesinde doğmuştur. Küçük yaşta görme yetisini kaybetmesine rağmen, Kur’ân’ı hifz etmeyi başarmış, ardından babasıyla birlikte Kahire’ye taşınmıştır. Kahire’de şeyhül-kurra makamında bulunan Abdurrahman b. Şehâzetü’l-Yemenî’den eş-Şâtibiyye (*Hirzül-emânî ve vecühüt-tehânî*) ve *et-Teyşîr* (*et-Teyşîr fî’l-kirâati’s-seb’*) isimli eserlerin muhtevası olan seb’a tarikiyle⁶² kıraat-ı seb’a ile eş-Şâtibiyye ve *ed-Dürratü’l-mudîe*’nin münderacâtıyla oluşturulan

⁵⁵ İsmail, *el-Usûlu’s-sûfî*, 189.

⁵⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/48; İsmail, *el-Usûlu’s-sûfî*, 189.

⁵⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 2/657.

⁵⁸ Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, 1/160; İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, 1/167; Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifîn*, 1/244.

⁵⁹ İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, 1/167.

⁶⁰ İsmail, *el-Usûlu’s-sûfî*, 201.

⁶¹ Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, 1/160; Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 2/210-211; Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/135.

⁶² Ebû Amr ed-Dânî’nin *et-Teyşîr fî’l-kirâati’s-seb’* ve bu eserin Şâtibî tarafından *Hirzül-emânî ve vecühüt-tehânî* adıyla manzum hale getirilen iki kitabın muhtevasında yer alan vecihler esas alınarak eğitim faaliyetinin yürütüldüğü ekole denilmektedir. Bkz. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmî ve Takrib Usûlü* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 66; Yaşar Akaslan, *Tayyibetü’n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 24-25; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 198-199; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te’lif Edilen Eserler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 243-244; Yavuz Fırat, “Kıraat İlmî ve Tarikler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 43.

Şâtıbiyye tarîkiyle⁶³ kıraat-ı aşereyi tedarik etmiştir.⁶⁴ Şebrâmellisî, kaynaklarda; zâhid, âbid, veli, hilm ve nezahet sahibi olarak tanıtılmaktadır.⁶⁵ Şebrâmellisî, çok yönlü bir âlim olarak bilinmekte ve onun ilmî titizlik, keskin kavrayış, meseleleri açıklama ve hüküm çıkarma konularında dönemin diğer âlimlerine göre daha üstün olduğu aktarılmaktadır.⁶⁶ Uzun ve bereketli bir hayat süren Şebrâmellisî'nin cenazesini, öğrencisi Dimyâtî yıkamıştır.⁶⁷ Dimyâtî'yi kıraat ilmi sahasında en çok etkileyen hocası Şebrâmellisî'dir. Dimyâtî'nin, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'de "Şeyhunâ" kelimesini mutlak anlamda kullandığında bununla hocası eş-Şebrâmellisî'yi kastetmesi bu etkinin bariz bir tezahürüdür.⁶⁸ Müellif, kıraat ilmi başta olmak üzere Şebrâmellisî'den fıkıh, usûl ve hadis ilimlerini de tahsil etmiştir.⁶⁹

Ebü'l-İrşâd Nûreddîn Ali b. Muhammed b. Abdurrahman el-Üchûrî el-Mısırî (ö. 1066/1656)

Üchûrî, Mısır'ın "Kalyûbiye" vilâyetine bağlı "Üchûrülverd" köyünde doğmuştur. Zamanının tanınmış âlimlerinden Arap dili, fıkıh, usûl-u fıkıh, hadis, tefsir, belâgat, mantık, tasavvuf gibi çeşitli dersler almıştır.⁷⁰ Bu ilimlerde kendisini yetiştirerek dönemin önde gelen âlimleri arasına girmeyi başaran Üchûrî'nin fıkıh, hadis ve tasavvuf derslerine büyük ilgi gösterildiği aktarılmaktadır.⁷¹ Kaynaklar, Üchûrî'nin yetiştirdiği öğrencilerin ve kaleme aldığı eserlerin sayısının çokluğuna özellikle dikkat çekmektedir.⁷² Üchûrî, Dimyâtî'nin hocalarından olan eş-Şebrâmellisî'nin de hocasıdır. Dimyâtî, Üchûrî'den hadis ilmini tahsil etmiştir.⁷³

Ebü'l-İrfân Burhânüddîn İbrahim b. Hasan b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî (ö. 1101/1690)

Şehrezûrî, "İsferâyin'in" kasabalarından Kûrân'a nispetle "Kûrânî" künyesiyle tanınmıştır. Eğitim hayatına babasıyla başlayan Kûrânî, bu aşamada Arap dili, mantık, usûl, meânî, beyân, fıkıh ve tefsir derslerini tahsil etmiştir.⁷⁴ Daha sonraları, özellikle hadis ve tasavvuf başta olmak üzere birçok ilmi öğrenmek için İran ve Anadolu'nun yanı sıra Bağdat, Şam, Kahire, Medine gibi ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiştir.⁷⁵ Kûrânî'nin hocaları arasında Dimyâtî'nin kendilerinden ders aldığı Ahmed el-Mezzâhî ve Ali eş-Şebrâmellisî de bulunmaktadır.⁷⁶ Seksenin üzerinde eser kaleme alan Kûrânî, çağının önde gelen hadis âlimlerinden biri olarak kabul görmüştür. Dimyâtî, ondan hadis, fıkıh ve usûl-u fıkıh dersleri almıştır. Selef akidesini benimseyen ve bu konuda *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef* adlı eseri yazan Kûrânî'nin, Dimyâtî'nin selef akidesini benimsemesinde başat bir rol oynadığı aktarılmaktadır.⁷⁷

Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Muhammed b. Acîl el-Yemenî (ö. 1074/1663)

Entelektüel bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ahmed b. Acîl, hafızlığını babasının gözetiminde bitirdikten sonra ondan fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Tasavvufi geleneği bulunan "Acîl" veya "Acl" unvanıyla tanınan bir aileye müntesiptir.⁷⁸ Muhtelif beldelere ilmî seyahatler gerçekleştiren İbn Acîl'in tasavvufi

⁶³ Şâtıbî tarafından kaleme alınan ve Şâtıbiyye olarak şöhret bulan *Hirzü'l-emânî ve vehû't-tehânî* ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîte* adlı eserinin ana kaynak olarak alındığı, Dâni'nin *et-Teysîr*'i ve İbnü'l-Cezerî'nin yedi imamın kıraatine ilave olarak, Ebû Cafer, Ya'kûb ve Halef'in kıraatlerini ihtiva eden *Tahbîru't-Teysîr*'inin yardımcı kaynak kabul edildiği ekoldür. Bu tarîk, Şehâzetü'l-Yemânî tarafından Mısır'da okutulduğu için "Mısır tarîki" olarak da şöhret bulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Koyuncu, *Kıraat İlmî ve Takrîb Usûlü*, 67; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 198; Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme*, 29; Frâz, "Kıraat İlmî ve Tarîkler", 44.

⁶⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/175; Abdullah Kahraman, "Şebrâmellisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/395-396.

⁶⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/175; Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/231.

⁶⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/175.

⁶⁷ Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/235.

⁶⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/65, 105, 111, 363; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 183.

⁶⁹ Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/45; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 183.

⁷⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/157-158.

⁷¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/157-158; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Üchûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/274.

⁷² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/157-158; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müsellet*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 2/783; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/758.

⁷³ Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/45; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 184.

⁷⁴ Recep İci, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/426.

⁷⁵ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/125; İci, "Kûrânî", 26/426.

⁷⁶ Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 1/5.

⁷⁷ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 184.

⁷⁸ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/346-347.

kişiliğinin inşasında dönemin önde gelen sûffilerinden Zeyn b. el-Mizcâcî'nin (ö. 1074/1663) etkisinden bahsedilmektedir. Evlendikten sonra Yemen'e bağlı "Zebîd" şehrine yerleşen İbn Acîl, burada on bir sene kalmış ve bu süre zarfında el-Mizcâcî'yle müfredatında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin de bulunduğu birçok eseri mütalaa etmiştir.⁷⁹

Dimyâtî; hâfız, fakîh ve asrının hüccetlerinden kabul edilen Ahmed b. Acîl'den hadis dersi almıştır.⁸⁰ Sûfî kimliğiyle de bilinen Dimyâtî'nin tasavvufî şahsiyetinin inşasında İbn Acîl'in etkisi büyüktür. Yemen'e yaptığı seyahatte çağının tasavvuf hiyerarşisinde kutub olarak kabul edilen İbn Acîl'in müntesibi bulunduğu Nakşibendiyye tarikatına intisap eden Dimyâtî'nin, hayatının sonuna kadar bu yaşam tarzını sürdürdüğü ifade edilmektedir. Şeyhinden Nakşibendiyye tarikatının temel esaslarını öğrenen Dimyâtî, bu tarikatın önemli temsilcilerinden biri olarak hem bu yaşantıyı sürdürmüş hem de mezkûr tarikatın Dimyât'ta yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁸¹

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (ö. 1069/1659)

Kahire yakınlarındaki "Kalyûb" köyünde doğan Kalyûbî, dönemin önde gelen âlimlerinden Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596) ve Nûruddîn el-Halebî'den (ö. 1044/1635) dersler almıştır. Remlî'den özellikle hadis ve fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Kaynaklar, Kalyûbî'nin otuz yıl boyunca Remlî'den kesintisiz olarak ve evine gitmeksizin ders aldığı aktarmaktadır. İlimdeki otoritesi ve ünü konusunda âlimlerin hemfikir olduğu Kalyûbî, hadis ve fıkıh alanındaki derin bilgisiyle tanınmaktadır. Kalyûbî'nin en tanınmış talebelerinden biri olan Dimyâtî, kendisinden hadis ve fıkıh ilmini tahsil etmiştir.⁸²

Muhammed b. Alâüddîn Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Bâbilî eş-Şâfî (ö. 1077/1666)

Kahire'ye bağlı "Bâbil" köyünde doğan Bâbilî; Şemsüddîn er-Remlî, Nûruddîn ez-Zeyyât, Abdurraûf el-Münâvî, Senhûrî, Üchûrî gibi âlimlerden dersler almıştır. Bâbilî'nin hayatına dair aktarılan bilgiler, onun hadis ve fıkıh ilminde dönemin sayılı âlimlerinden biri olduğuna işaret etmektedir. Özellikle hadis metinlerini ezberlemedeki mahareti, cerh-tadil, ilm-i ricâl ve hadislerin sahihliğini belirleme konularında belli bir üne sahip olduğu çağdaşları tarafından vurgulanmıştır. Ayrıca, kıraat ilminde de bilgi sahibi olan Bâbilî, *eş-Şâtibiyye*'yi ve çeşitli kıraat rivayetlerini ezberlemiştir. Dimyâtî, dönemin meşhur âlimlerinden biri olarak kabul edilen Bâbilî'nin derslerine katılarak ondan ilim öğrenmiştir.⁸³

Ebü İshak İbrahim b. Muhammed b. İsa Burhânüddîn el-Meymûnî (ö. 1079/1669)

Kahire'ye bağlı olan "Meymûn" köyüne nispetle Meymûnî künyesiyle bilinmektedir. Birçok hâşiye ve şerh çalışmasıyla tanınan Meymûnî, Kâdî Beyzâvî'nin tefsirine de bir hâşiye yazmıştır. Tefsir ve hadis ilminde dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁸⁴

Muhammed b. Ahmed eş-Şems Muhammed eş-Şûbârî (ö. 1098/1686)

Yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Şûbârî, özellikle Şâfîî fıkhında uzmanlaşmış ve zamanının İmam Şâfî'si olarak nitelenmiştir. Ezher'in önde gelen âlimlerinden olan Şûbârî, ilmî derinliğinin yanı sıra sûfî kişiliğiyle de şöhret bulmuştur. Şemsüddîn er-Remlî'den sekiz yıl boyunca ilim tahsil etmiş ve ondan fetva verme yetkisi almıştır. Hadis ilmini Ebû'n-Necâ Sâlim es-Senhûrî'den öğrenmiştir. Dimyâtî'nin kıraat ilminde kendisini en çok etkileyen hocaları olan Şebrâmellisî ve Şemsüddîn el-Bâbilî de Şûbârî'nin derslerine katılmıştır.⁸⁵

2.2.2. Kıraat İlmindeki İsnâdı

Malum olduğu üzere kıraat ilmi tamamıyla rivayete dayanan bir disiplindir. Kıraat ilmini bir üstattan alan öğrenciler, hocalarından öğrendikleri bu bilgileri aynı yolla talebelerine öğretmektedirler. Öğrenci-hoca arasındaki bu aktarım şekli, sened adı verilen bir yolla Hz. Peygamber'e kadar ulaşmaktadır. Genelde

⁷⁹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/347.

⁸⁰ Birmâvî, *el-İmtâ'*, 3/45.

⁸¹ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 184.

⁸² Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar*, 1/161; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/175; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1/194.

⁸³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/39; Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar*, 1/160.

⁸⁴ Zirikli, *el-A'lâm*, 1/67.

⁸⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/386; Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/232.

İslâm ülkelerinde ve özelde Türkiye’de kıraat tadrîsâtında korunagelen icâzet geleneği bir senet zinciriyle İbnü’l-Cezerî’ye dayanmaktadır. Bunda İbnü’l-Cezerî’nin, kıraatlara getirdiği onlu tasnif sonucunda elde ettiği haklı otoritesi ve itibarının etkisi büyüktür. Bu sebeple Hz. Peygamber’e ulaşan kıraat silsilesinin en yoğun kesişme noktasında İbnü’l-Cezerî yer almaktadır.⁸⁶

Dimyâtî de kıraatteki üstad zincirinin İbnü’l-Cezerî’ye ulaştığını ifade etmektedir.⁸⁷ Bu geleneği sürdüren Dimyâtî, kıraatteki senedini şu şekilde aktarmaktadır:

*Tayyibetü’n-neşr*⁸⁸ ezberledikten sonra Kur’ân’ı baştan sona kadar on kıraat üzere devirlerinin en meşhur âlimlerine okudum. Mısır’da zamanın benzerini görmediği Ebu’z-Ziyâ en-Nûr Ali eş-Şebrâmellisî’ye (ö. 1087/1676)⁸⁹ okudum. Şeyhimiz (Şebrâmellisî) kendi zamanında “Şeyhu’l-kurrâ” olarak kabul edilen Abdurrahman el-Yemenî’ye (ö. 1050/1641)⁹⁰ okudu. Abdurrahman el-Yemenî de babası Şehâzetü’l-Yemenî⁹¹ ve eş-Şihâb Ahmed b. Abdilhak es-Sinbâtî’ye (ö. 931/1525)⁹² okudu. Sinbâtî de ismi geçen Şehâzetü’l-Yemenî’ye okudu. Şeyh Şehâze de Ebü’n-Nasr et-Tablâvî’ye (ö. 996/1588)⁹³ okudu. et-Tablâvî de Zekeriyâ el-Ensârî’ye (ö. 925/1519)⁹⁴ okudu. Zekeriyâ el-Ensârî de iki şeyhe: Burhan el-Kalkilî (ö. 902/1496)⁹⁵ ve Ridvan Ebi’n-Na’îm el-Ukbî’ye (ö. 852/1448)⁹⁶ okudu. Bu iki kurrâdan her biri, kurrânın ve muhaddislerin imamı, rivâyetleri ve tafîkleri kayıt altına alan Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî’ye okumuşlardır.⁹⁷

İcâzet geleneğinin kesişme noktasında yer alan İbnü’l-Cezerî de kıraatteki senedini rivâyetleriyle birlikte Hz. Muhammed’e (s.a.v) dayandırmaktadır.⁹⁸

2.2.3. Öğrencileri

Dimyâtî, çeşitli zamanlarda gerçekleştirdiği ilmî seyahatler sonucunda önemli bir ilmî birikim ve derinlik kazanmıştır. Bu durum hem halkın hem de ilim ehlinin güven ve takdirini kazanmasını sağlamış ve böylece o, seçkin âlimler arasında saygın bir konuma ulaşmıştır. İslâmî ilimlerde kazandığı bu birikimden istifade etmek isteyenler Dimyâtî’ye yönelmiştir. Özellikle hayatının son döneminde tamamen ilim ve irşat faaliyetlerine odaklanan Dimyâtî’nin sûfî kişiliği, ona olan ilgiyi daha da artırmıştır. Bu nedenle çeşitli ilim dallarını tahsil etmek ve Nakşibendiyye tarikatının temel esaslarını öğrenip bu tarikata intisap etmek isteyen birçok kişi, onun ders halkasına katılmıştır.

Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Bedîrî el-Hüseynî (ö. 1140/1728)

İbnü’l-Meyyit ve el-Burhân eş-Şâmî olarak da bilinen Bedîrî, Dimyâtî olup Şâfî mezhebinin önde gelen şahsiyetlerindedir.⁹⁹ Tahsil hayatına Dimyât’ta başlayan Bedîrî, bu aşamadan sonra Kahire’ye gitmiş ve Ezher’in önde gelen âlimlerinden Nûruddîn el-Üchûrî, Zekeriyâ el-Ensârî ve Ali eş-Şebrâmellisî’den hadis, fıkıh, kıraat gibi farklı ilim dallarına ait dersler almıştır.¹⁰⁰ Bedîrî, özellikle hadis ilminde ve Arap dilindeki maharetiyle tanınmıştır. Bilindiği üzere Beykûnî (ö. 1080/1669), hadis usûlüne ilişkin manzûm

⁸⁶ Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, 20/553.

⁸⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/79.

⁸⁸ Tayyibetü’n-Neşr’in muhteva tahlili için bkz. Yaşar Akaslan, “Bir İlm-i Kirâat Klasîği: Tayyibetü’n-Neşr Fi’l-Kirâati’l-‘Aşr”, *Dinbilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.

⁸⁹ Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 3/175; Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/231.

⁹⁰ Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/172.

⁹¹ Şehâzetü’l-Yemenî, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden olan Abdurrahman el-Yemenî’nin babasıdır. Oğlu Abdurrahman el-Yemenî’ye kıraat-i seb’a eğitimi verdiği dönemde vefat etmiştir. Abdurrahman el-Yemenî, Bunun üzerine kıraat eğitimine babasının da öğrencisi olan Abdilhak es-Sinbâtî’den devam etmiş hem kıraat-i seb’ayı hem de kıraat-i aşereyi onda tamamlamıştır. Bkz. Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/172-173.

⁹² Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/152.

⁹³ Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/282.

⁹⁴ Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/123.

⁹⁵ Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/263.

⁹⁶ Birmâvî, *el-İmtâ’*, 2/118.

⁹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/80.

⁹⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (el-Matbaatü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, ts.), 1/193.

⁹⁹ Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, 1/158; Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/218.

¹⁰⁰ Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, 1/158.

bir risâle kaleme almış ve bu risaleye birçok haşiye çalışması yapılmıştır. Bedîrî de mezkûr risaleye “Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye” adıyla bir şerh yazmıştır.¹⁰¹

Ahmed b. Ömer el-İskâtî el-Mısırî el-Hanefî (ö. 1159/1746)

Ebu's-Suûd" künyesiyle de bilinen İskâtî'yi tabakât yazarları “Allâme”, “Umde” ve “Müftî” vasıflarıyla tanıtmaktadırlar.¹⁰² İslâmî ilimlerin muhtelif dallarında öğrenim gören İskâtî, daha çok Hanefî fıkhdaki uzmanlığıyla tanınmıştır. O, Hanefî fikhını Alî eş-Şürunbülâlî'den, Mâlikî fikhını ise Ahmed ez-Zürkânî'den öğrenmiştir. Kıraat ilmindeki maharetiyle de ön plana çıkan İskâtî, Dimyâtî'nin en tanınmış öğrencilerinden biridir.¹⁰³ *Hallü müşkilâti'l-kırâât* adıyla kaleme aldığı bu eser, kıraat ilmine olan ilgisine işaret etmektedir. Ayrıca o, kıraat ilmi geleneğinde icâzet olarak adlandırılan hoca silsilesinde Dimyâtî'nin de bulunduğu kıraat senedinde yer almaktadır.¹⁰⁴ Ali ed-Dabbâ' (ö. 1961), İskâtî'yi kendi isminin de geçtiği ve Dimyâtî'ye kadar varan kıraat senedi içerisinde zikretmektedir.¹⁰⁵

Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî et-Tûnisî el-Mâlikî el-Belîdî (ö. 1176/1762)

Muhammed el-Hüseynî olarak da bilinen Belîdî, Cezayir'in “Belîde” vilâyetine nispetle Belîdî künyesiyle maruftur. Hayatının büyük bir bölümünü Kahire'de geçirmiş ve vefat ettiğinde de buraya defnedilmiştir. Belîdî, Arap dili, usûl, tefsir ve kıraat ilimlerindeki derinliğiyle temayüz etmiştir.¹⁰⁶ Nitekim Osmanlı dönemi tefsir geleneğinde önemli bir konumu haiz bulunan Beyzâvî'nin tefsirine yazdığı hâşiyesi tefsir ilmindeki derinliğini göstermektedir. Bu ilmin yanı sıra İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) tarafından Arap gramerine ilişkin kaleme alınan *el-Elfiyye* isimli manzûm eserine hâşiyesi de bulunmaktadır.¹⁰⁷

2.2.4. Eserleri

Kıraat, tecvîd, siyer, fıkıh, hadis, kelâm, Arap dili gibi ilim dallarında birçok kitap kaleme alan Dimyâtî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer: Dimyâtî, mukaddime bölümünde eserini 1082 yılında bazı dostlarının teşvikleriyle kaleme almaya karar verdiğinden ve *Muntehe'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kırâât* olarak da adlandırdığından bahsetmektedir.¹⁰⁸ On dört kıraat literatürünün meşhur eserlerinden biri olan bu kitap, kıraat vücuhâtının öğretiminde temel referanslardan biri olarak kabul görmüştür. Eser, on kıraate ilave olarak kıraat tercihleri şâz kıraat kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın (ö. 123/741), Yahya el-Yezîdî (ö. 202/817), Hasan-ı Basrî (ö. 110/729) ve A'meş (ö. 148/765) kıraatlerini muhtevirdir. Eserde Kur'ân'ın imlâ şeklini konu olan resmî'l-mushafın kısımları geniş bir açıdan irdelenmektedir.¹⁰⁹ Kur'ân'ın tilâvet etmenin adabı,¹¹⁰ istiâze,¹¹¹ idğâm,¹¹² hâ-i kinâye (zamir),¹¹³ med-kasr,¹¹⁴ hemze,¹¹⁵ feth-imâle,¹¹⁶ râ'nın terkîk ve tefhîmi,¹¹⁷ lâm'ın tağlîz ve terkîki,¹¹⁸ revm ve işmâm,¹¹⁹

¹⁰¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/218; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 185.

¹⁰² Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/280.

¹⁰³ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/280.

¹⁰⁴ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 186.

¹⁰⁵ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 187.

¹⁰⁶ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 2/630.

¹⁰⁷ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 187.

¹⁰⁸ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/160; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 1/244; ed-Dimyâtî, *İthâf*, 1/65; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/571; *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Mahtûtatu't-tecvîd* (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 2/434.

¹⁰⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/75-96.

¹¹⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/97-106.

¹¹¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/107-108.

¹¹² Dimyâtî, *İthâf*, 1/109-148.

¹¹³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/149-155.

¹¹⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 1/157-175.

¹¹⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/177-246.

¹¹⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/247-294.

¹¹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/295-306.

¹¹⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/307-311.

¹¹⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/313-318.

resm-i hat üzerinde vakf,¹²⁰ izâfet yâ'ları,¹²¹zâid yâ'lar¹²² gibi usûl¹²³ konuları da eserde işlenen başlıklar arasında yer almaktadır. Bütün bu konuların yanı sıra *İthâf*'ta kıraat vücuhâtını aklî ve naklî hüccet argümanlarıyla temellendirme, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yapılan nakiller ve öncesinde kaleme alınan eserlerdeki bazı hatalı malumatı tashih etme hususunda da azımsanmayacak bir bilgi aktarımı söz konusudur. *İthâf*, ülkemiz başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kıraat öğretiminin özellikle *Takrib* (el-aşru'l-kübrâ) safhasında temel kaynak kitap olarak takip edilmektedir.¹²⁴ Kaleme alındığı günden itibaren dönemin kıraat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük bir teveccühe mazhar olan *İthâf*, Osmanlı döneminde de kıraat ilminde tarîk ve meslek şeklinde isimlendirilen ekollerin metodik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynaklarından biri olarak kabul görmüştür. *İthâf*'a olan bu ilgi günümüzde hala canlılığını korumakta ve kıraat ilminin birincil kaynakları arasındaki yerini almaya devam etmektedir. Özellikle İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmaların hem nicelik hem de nitelik olarak her geçen gün arttığı görülmektedir.

el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-beriyye (Muhtasarü's-sîreti'l-Halebiyye): Dimyâtî'nin bu kitabı, Nûruddîn el-Halebî'nin Hz. Peygamber'in sîretini konu alan *es-Sîretü'l-Halebiyye* adlı eserinin muhtasar hâlidir.¹²⁵ Halebî, eserini *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* olarak isimlendirmiş; ancak daha çok *es-Sîretü'l-Halebiyye* adıyla tanınmıştır. Derleme bir çalışma görüntüsü arz eden bu kitabın konu tasnifi açısından sistematik olmadığı ifade edilebilir. Ancak büyük bir teveccühe mazhar olan bu esere birçok şerh çalışması yapılmıştır.¹²⁶ Dimyâtî de bu kitabı *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-beriyye* adıyla ihtisar etmiştir. Mukaddime faslında Halebî'nin *es-Sîretü'l-Halebiyye* adlı eserini bablara ayırdığından bahseden müellif, mükerrer rivâyetleri hafzederek kitabı *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-beriyye* olarak adlandırdığını dile getirmektedir. Mezkûr eser, Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkik edilerek ilim ehlinin istifadesine sunulmuştur.¹²⁷

ez-Zehâiru'l-mühimmât fî mâ yecibü'l-îmânü bihî mine'l-mesmû'ât:¹²⁸ Dimyâtî, kelâm ilmine ilişkin olarak yazdığı bu kitabında; kabir hayatı, İsâ'nın nüzûlü, kıyâmet alametleri gibi itikâdî konulara yer vermektedir.¹²⁹ Dimyâtî hakkında müstakil çalışmaları bulunan Şaban Muhammed İsmail, mezkûr eserin matbu veya el yazması olarak nerede yer aldığına ilişkin herhangi bir kayda rastlamadığını dile getirmektedir.¹³⁰

Hâşiye 'âlâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'âlâ'l-Varakât: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından fıkıh usûlüne ilişkin kaleme alınan küçük hacimli risâledir. Yükte hafif pahada ağır bu risaleye birçok hâşiye yazılmıştır. Dimyâtî'nin eser üzerinde yaptığı hâşiye çalışması en muteber hâşiyelerden kabul

¹²⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/319-331.

¹²¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/333-343.

¹²² Dimyâtî, *İthâf*, 1/345-355.

¹²³ Kıraat ilmi literatüründe usûl kavramı, "Birbirine benzeyen cüz'iyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü" şeklinde tarif edilmektedir. Bkz. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâat* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 27; Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 46.

¹²⁴ Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 128; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 79, 113.

¹²⁵ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar*, 1/161; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/168; İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 215; Birmâvî, *el-İmtâ'*, 2/46.

¹²⁶ Eser üzerine yapılan bazı çalışmalar için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğani el-Bennâ ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-beriyye* (Muhtasarü's-sîreti'l-halebiyye), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2010), 4; Cevat İzgî, "Halebî, Nûreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/232-233.

¹²⁷ Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkiki yapılan bu eser, toplamda üç yüz sayfa civarındadır. Dimyâtî'nin kısa hâl tercümesiyle başlayan eser, Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik olarak ele almaktadır. Akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınan kitap 38 bapтан oluşmaktadır. Son bap Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar meydana gelen olayları kronolojik sıralamayla özetleyen bir muhtevayla son bulmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 3-297.

¹²⁸ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar*, 1/161; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/540; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/168; İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 220; Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 6.

¹²⁹ Dimyâtî, *ez-Zehâir*, 404-408; Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar*, 1/161; İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 220.

¹³⁰ Şaban Muhammed İsmail, bu şekilde ifade etse de yapılan çalışmada eserin ilk defa 1200/1785 yılında Salih b. Muhammed b. Ahmed el-Vâsî' es-Sehîmî tarafından istinsah edildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Dimyâtî'nin bu eseri, Abdülhakim Abdurrahman Ali Hüseyin tarafından Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Bkz. İsmail, *el-Usûlu's-süfi*, 220; Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 6.

edilmektedir.¹³¹ Eserde, fıkıh usûlünün temel konuları olan asl, fer', şer'î hükümler, istidlâl, emir-nehîy, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, hakikat-mecâz, nâsih-mensûh ve icmâ gibi konular işlenmektedir.¹³²

Manzûmetü Yââti'l-izâfe: Adından da anlaşılacağı üzere izâfet yâ'larına ilişkin olarak kaleme alınan bu çalışma, Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde, nr. 292'de yer almaktadır.¹³³

Beyânü's-sahîh ve'l-mu'temed: Yazma bir nüshası Patna'da Hudâbahş Kütüphanesi'nde nr. 96'de yer almaktadır.¹³⁴ Yine bu yazma nüsha Suudi Arabistan'da Melik Faysal Kütüphanesinde (nr. 2760, 2) de bulunmaktadır.

es-Sırrü'l-müfz fi'smihî Te'âlâ 'Azîz.¹³⁵

Nuhbetü'r-resâil ve bülğatü'l-vesâil fi şerhi'l-hurûf ve'l-esmâ.¹³⁶

Habvetü's-selâm: Yazma bir nüshası Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de nr. 287'de bulunmaktadır.¹³⁷

Sonuç

XVII-XVIII. yüzyıllarda yaşayan Dimyâtî, ilmî ve kültürel açıdan zengin bir havzada yetişmiş olup bu havzanın birikiminden azami derecede yararlanmıştı. Kıraat, Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelam gibi klasik İslâmî ilimlerde tam bir vukûfiyet kazandığı söylenebilir. İdarî ve sosyal hayatın birçok sahasında aktif rol üstlenen Dimyâtî, insanların problemlerine çözümler üretmeye çalışmış, irşat ve tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş, eserler kaleme almış, dersler okutmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir. Bütün bu hususiyetler, onu döneminin hatırı sayılır âlimleri arasına dahil etmiştir. O, kıraat ilminde meşhur olmuş ve telif ettiği *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseriyle kıraat otoriteleri arasındaki yerini almıştır. Dimyâtî, bu eseri telif ederken birçok kaynağa başvurmuş, elde ettiği malumatı belli bir eleştiri süzgecinden geçirmiş ve önceki eserlerde bulunan bazı hatalı bilgileri tashih etmiştir. Böylece *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, muhtevasında yer alan usûle ve ferşe ilişkin bahislerle, dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yapılan nakillerle kıraat ilminin önemli kaynakları arasındaki yerini almıştır.

Dimyâtî'nin yaşadığı asır şerh, hâşiyeler ve ta'likât tarzı teliflerin revaçta olduğu bir döneme denk gelmektedir. Müellifin dönemin hâkim anlayışından belli oranlarda etkilendiği görülmektedir. Zira farklı ilim dallarına ait eserlere yazdığı şerh ve hâşiyeler, dönemin ilmî anlayışından etkilendiğini göstermektedir. Şerh ve hâşiyelerle yetinmeyen Dimyâtî'nin kıraat ilmine ilişkin olarak kaleme aldığı *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı özgün eseri ise bugün halen başucu kitabı olarak değer görmektedir.

Dimyâtî'nin yaşadığı asırda tasavvufun Mısır toplumunun sosyo-kültürel yapısının şekillenmesinde önemli bir işlev gördüğünü ifade etmek mümkündür. Bu dönemdeki hâkim düşünce ve yaşantının Dimyâtî'yi etkilediği, hatta onun sûfî bir şahsiyet olarak şöhret bulmasına zemin hazırladığı ifade edilebilir. Ayrıca bu dönemde toplumsal dokunun oluşmasında geçmişten getirdiği ilmî birikim ve tecrübesiyle önemli bir ekol olan Ezher'in rolü büyüktür. Eğitim-öğretimin medreseler aracılığıyla yürütüldüğü bu dönemde Ezher, en meşhur kurum olarak dikkat çekmektedir. Ezher kökenli bir âlim olan Dimyâtî; Sultân el-Mezzâhî, Ali eş-Şebrâmellisî, Nûruddîn el-Üchûrî gibi dönemin meşhur üstatlarından ilim tahsil etmiştir. Ezher süreci, müellifin ilmî ve fikrî gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan bu dönemde Ezher âlimleri arasında tarikata intisap etmenin gelenek hâlini aldığı aktarılmaktadır. Dimyâtî'nin sûfî bir yaşantıyı benimsemesinde Ezher'deki bu geleneğin, dönemin sosyo-kültürel ortamının ve özellikle Ahmed b. Acîl'den aldığı derslerin etkisi büyük olmalıdır. Ülkemizde daha çok kıraat ilmine ilişkin olarak kaleme aldığı *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri ile tanınan Dimyâtî, aynı zamanda sûfî bir şahsiyettir. Mütedeyyin, muhlis ve

¹³¹ Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, 1/161.

¹³² Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Abdullatif Muhammed el-'Abd (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977), 7-31.

¹³³ *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

¹³⁴ *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

¹³⁵ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/168.

¹³⁶ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/168; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2/630.

¹³⁷ *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

muttakî vasıflarıyla nitelenen Dimyâtî'nin ders halkasına ilim tâlipleri ve Nakşibendiyye tarikatına intisap etmek isteyenler ilgi göstermiştir.

Beyanname

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

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Dönemi Tefsir Haşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" 4/6 (Eylül 2011), 249-303.
- Abdülmün'im, Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleyman. *el-Hayâtü'l-edeбі fi asri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1984.
- Abülfettâh Âşûr, Sâid. "Ezher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat İlmünde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te'lif Edilen Eserler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 233-257.
- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kirâat Klasığı: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kirâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.
- Akaslan, Yaşar. "Kirâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmünde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-111.
- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ali, Saîd İsmail. *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Misriyye*. Kahire: Silsiletu Kitâbi'l-Hilâl, 1986.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bennâ Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birmâvî, İlyas b. Ahmed Hüseyin. *el-İmtâ'u'l-fuzalâ bi terâcimi'l-kurrâ*. thk. Muhammed Temim. 2 Cilt. Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye, 2000.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-234.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*. thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1997.
- Ceviz, Nurettin. *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Varakât*. thk. Abdullatif Muhammed el-'Abd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Üchûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgânî el-Bennâ. *el-Ahbâru'l-merdiyye fi sîreti hayri'l-beriyye (Muhtasaru's-sîreti'l-halebiyye)*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2010.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgânî el-Bennâ. *ez-Zehâir ve'l-mühimmât fî mâ yecibü'l-îmânü bihi mine'l-mesmû'ât*. Halep: Matbaatü'l-Bahâ, 1910.

- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *Hâşiyetü't-Dimyâtî 'alâ şerhi'l-varakât*. thk. İsa el-Halebî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâti'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat İlmî ve Tarîkler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 37-55.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Göğün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/569-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Hafâcî, Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleymân. *el-Ezher fi'elî 'âm*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Hamza, Abdullatif. *el-Edebü'l-Mısırî min kıyâmi Devleti'l-Eyyübî ilâ mecîi hamaleti'l-Fransiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fi'ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- İci, Recep. "Kûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/426-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, ts.
- İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İsmail, Şaban Muhammed. *el-Usûlu's-sûfi li Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî hayâtühû ve âsârühû*. yrs, ts.
- İzgi, Cevat. "Halebî, Nüreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşrü'l-mesânî li ehli karni'l-hâdî 'aşere ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik. 4 Cilt. Rabat, 1982.
- Kafes, Mahmut. "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler ve Nahiv İlminin Durumu". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2014), 275-292.
- Kahraman, Abdullah. "Şebrâmellisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kaya, Mesut. "İslâm İlimleri Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâat*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmî ve Takrib Usûlü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-'İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021.
- Kütükoğlu, Ahmet. *Kastallânî'nin Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâat Adlı Eserinin Kıraat İlmî Açısından İncelenmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmî'l-bârf*. Medine: Mektebetü Taybe, 1978.
- Muhibbî, Muhammed el-Emin b. Fazlillâh. *Hulâsatü'l-eser fi' a'yâni karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire, 1867.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fi' a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Mutî', Muhammed. *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nüveyhîd, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Şemsüddîn. *ed-Dav'u'l-lâmî li ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Şehrezûrî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kûrânî. *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef*. thk. Âbid Ahmed el-Beşderî. Mecelletü Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2019.
- Şehrezûrî, Ebü Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahman b. Musa. *Ma'rifetü envâi 'ulûmü'l-hadis*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Taşpınar, Kadir. "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. 453-470. Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Zirikli, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992.

el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Mahtûtatu't-tecvîd. 9 Cilt. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Haziran / June | 2024/12/20

Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥḥānī (d. 424/1033), Leiden: Brill, 2010.

HALİL İBRAHİM DELEN

Arş. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı
Researcher Assistant, Dr., Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Divinity,

Department of Kalam

Tekirdağ, Türkiye

hidelen@nku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2803-0300>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 3 Ocak/January 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Nisan/April 2024

Yayın Tarihi | Published: 15 Haziran/June 2024

Atıf | Cite as

Delen, Halil İbrahim. "Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥḥānī (d. 424/1033)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran 2024), 123-127. <https://doi.org/10.54893/vanid.1414379>.

Delen, Halil İbrahim. "Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥḥānī (d. 424/1033)". *Van Journal of Divinity* 12/20 (June 2024), 123-127. <https://doi.org/10.54893/vanid.1414379>.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydī Imām al-Nāṭīq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033) Leiden: Brill, 2010.

Öz

İncelenen kitap, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin önde gelen öğrencilerinden İbn Hallâd el-Basrî (ö. IV./X. yüzyılın ortaları) tarafından yazılmış olan *Kitâbü'l-Uşûl* ve onun şerhi olan *Şerḥu'l-Uşûl* adlı eserdir. Bu eser, Sabine Schmidtke ve D. E. Sklare tarafından yürütülen Mu'tazilite Manuscripts Project / Mu'tezilî Elyazmaları Projesi'nin sonucunda ortaya çıkmış ve Camilla Adang, Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından tahkikli neşri yapılarak yayımlanmıştır. "Zeydî İmâm en-Nâṭīk bi'l-hakk Ebû Ṭālib Yaḥyā b. el-Hüseyn b. Hārūn el-Buṭḥānī'nin (ö. 424/1033) *Ziyādāt Şerḥu'l-uşûl*'ünün Tahkikli Neşri" başlığını taşıyan çalışma, İbn Hallâd'ın *Kitâbü'l-Uşûl*'ü ve onun tamamlanmamış şerhi olan *Şerḥu'l-Uşûl*'den alıntılarla başlamaktadır. Ardından, İbn Hallâd'ın tamamlanmamış şerhine ek olarak yazılan çeşitli alıntılar gelmektedir ki bunlar da genelde Kādî Abdülcebbar'ın *Şerḥ*'indedir. Daha sonra, Zeydi imam Nâṭīk-Bilhak'ın açıklamaları eklenmekte ve son olarak, öğrencisi ve eserin müstensihi Ebû'l-Kâsım Aḥmed b. Mehdî el-Hasan'ın açıklamalarıyla metin tamamlanmaktadır. Metinde usûl-ü hamse doğrudan tanımlanmamış olmasına rağmen, okuyucu bu ilerleyişin farkına varabilir. Tevhidle başlayan metin, adalet konularına geçiş yapar, ardından va'd-va'id kısmı gelir ve nihayetinde ecel, rızık, kaza ve kader gibi konularla son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, İbn Hallâd el-Basrî, Kitâbü'l-Uşûl, Şerḥu'l-Uşûl, Ziyādāt-Şerḥu'l-Uşûl, Nâṭīk-Bilhak Ebû Ṭālib el-Buṭḥānī

Abstract

The book under study is "Kitāb al-Uşūl" and its commentary "Sharḥ al-Uşūl" written by Ibn Ḥallād al-Basrī, one of Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī's leading students. This work is the result of the Mu'tazilite Manuscripts Project conducted by Sabine Schmidtke and D. E. Sklare, and has been published in an edited edition by Camilla Adang, Wilferd Madelung, and Sabine Schmidtke. The study, entitled "-A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uşūl by the Zaydī Imām al-Nāṭīq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī " begins with quotations from Ibn Ḥallād's Kitāb al-uşūl or its incomplete commentary, Sharḥ al-uşūl. This is followed by various quotations written in addition to Ibn Ḥallād's incomplete commentary, which are mostly from Kādî 'Abd al-Jabbār's Sharḥ. Then the commentary of the Zaydī Imam Nāṭīq-Bilhāq is added, and finally, the text is completed by the commentary of his student and annotator, Abū al-Kāsim Aḥmad b. Mahdī al-Ḥasan. Although the text does not directly define the usūl al-hamsa, the reader can recognize this progression. Beginning with tawhid, the text moves on to justice, followed by va'd-va'id, and finally concludes with topics such as predestination, sustenance, accident, and fate.

Keywords: Mu'tazilite, Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād, Kitāb al-uşūl, Ziyādāt Sharḥ al-uşūl, al-Nāṭīq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī



Mu'tezile kendi kelâmî sistematîğini beş ilke (usûl-ü hamse) üzerine inşa etmektedir. Tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve Emir bi'l-marûf nehiy 'ani'l-münker. Mu'tezilî düşüncenin temelini oluşturan bu esaslar aynı zamanda Mu'tezile tarafından üretilen kelâm literatürünün de ana esaslarıdır. Bu sebeple mezhep içerisinde bu beş esası açıklayan özel eserler kaleme alındığı gibi diğer yazılan eserler de bu beş esasın açıklaması konumundadır. Bunun en güzel örneklerini Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1024-25) çalışmaları teşkil etmektedir. Son zamanlarda giderek artan Mu'tezilî neşir çalışmalarının serencamına baktığımızda 2000'li yıllarda Mu'tezilî araştırmaların öznesini Kādî Abdülcebbar oluşturmaktaydı. Bunun temel etkenlerinden birisi de eldeki metinlerin Kādî Abdülcebbar ve öğrencilerine ait olmasıydı. Buradan hareketle de yapılan çalışmalarda özellikle "geç dönem Mu'tezilesi" olarak adlandırılan bu süreçte Kādî Abdülcebbar ve belirli birkaç öğrencisi daha ön planda durmaktaydı.

Burada ele aldığımız eser ise, Kādî Abdülcebbar öncesine ait bir metindir: Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) önde gelen öğrencilerinden olan İbn Hallâd el-Basrî (ö. 340/951-2) tarafından yazılmış olan

Kitābü'l-Uşûl ve onun şerhi olan Şerḥu'l-Uşûl'u ihtiva etmektedir. Bu eser, 2003 yılında Sabine Schmidtke ve D. E. Sklare, tarafından yürütülen Mu'tazilite Manuscripts Project / Mu'tezilî Elyazmaları Projesi'nin sonucunda ortaya çıkmış bir çalışmadır. Daha önce bazı akademik çalışmalarda genel hatlarıyla ele alınan ve genel değerlendirmelere konu olan bu eser Camilla Adang, Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından tahkikli neşri yapılarak yayımlanmıştır. Çalışma aynı zamanda, Avrupa Araştırma Konseyi'nin "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam / Ortaçağ İslam Dünyasında Teolojik Rasyonalizmin Yeniden Keşfi" başlıklı FP7 projesi çerçevesinde desteklenmiştir.

Yayımlanan metin, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan MS Cod. Or. 2949 (Arab 2307) numaralı yazma esere dayanmaktadır. Metnin kendisine nispet edildiği İbn Hallâd'ın eserlerinden hiçbiri bize doğru bir şekilde ya da müstakil bir nüsha halinde ulaşmamıştır. Ancak çalışmaya konu olan Kitābü'l-Uşûl veya Şerḥu'l-Uşûl'ün önemli kısımları Zeydî İmâm Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn'un (ö. 424/1033) Ziyâdât-Şerḥu'l-Uşûl'ünün içerisinde korunmuş bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Nâtık-Bilhak'ın öğrencilerinden birisine ait Ziyâdât nüshasının içerisinde korunarak günümüze kadar gelmiştir. Metin içindeki alıntılar, Nâtık-Bilhak'ın İbn Hallâd'ın kitaplarına doğrudan eriştiğini göstermektedir.

Çalışmaya konu olan eser 214 varaktan oluşmaktadır. Metni yayıma hazırlayanların ifadelerinden nüshanın bazı yerlerinde anlamayı zorlaştıracak hasarların olduğu anlaşılmaktadır. Yani nüsha bütünüyle iyi durumda değildir. Metnin bazı yerlerinde kopmaların bulunması sebebiyle metni yayıma hazırlayanlar, müstensihin bazı şeyleri atlamış olabileceğini düşünmektedir. Bu gibi durumlarda metni yayıma hazırlayanlar, mevcut Mu'tezilî literatürdeki benzer pasajlardan hareketle bağlamsal şekilde eklemeler yaptığını ifade etmektedir. Tahkik içeren metinlerde bu şekilde tadil işlemi yapılması mümkündür. Fakat bu tür tadillerde bağlamsal kaygılardan ziyade benzer ifadelerden hareketle literal eklemeler yani okunmayan kelimeler gibi yerlerin anlaşılması ön plandadır. Çünkü tahkikte asıl gaye müellife ait metnin en doğru bir şekilde ortaya çıkarılmasıdır. Aksi takdirde farkında olmadan niyet okuma hatasına düşme de söz konusu olabilir. Diğer taraftan dört farklı müellife ait farklı metinlerden [katmanlardan] oluşan ve yayıma hazırlayanların da belirttiği üzere bu katmanları her zaman birbirinden ayırt etmenin zor olduğu bir metinde, bu şekilde bir tadil işlemi metnin sıhhati açısından soru işareti olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki bahsi geçen müellifler tek bir mezhebe mensup âlimler de değildir. Mu'tezile-Zeydiyye etkileşimini peşinen kabul ederek bu metinlerin hepsini tek bir kültür havzasına hapsedmek de doğru değildir. Zira mezhepsel etkileşimler bu gibi klasik metinlerin okunması ile anlaşılacak bir şeydir. Bu sebeple bunlar arasında mezhepsel bir etkileşim olduğu ön kabulüne dayanılarak hüküm vermek yerine, eldeki metinden hareketle böyle bir etkileşimin olup olmadığını teyit etmek kanaatimizce daha isabetli durmaktadır.

Metni yayıma hazırlayanların da söylediği gibi, Ziyâdât birkaç katmandan oluşan bileşik bir metindir. Ziyâdât'ın çoklu katmanlarını birbirinden ayırt etmek genellikle zor olsa da İbn Hallâd'ın Kitābü'l-Uşûl'ünün genel yapısının korunduğu bilinmektedir. Metni yayıma hazırlayanlar tarafından bu durum, biri San'a'daki Câmiu'l-kebîr Kütüphanesi'nde diğeri British Library'de muhafaza edilen Kitābü'l-Uşûl'e dair başka bir ta'likin iki farklı elyazması tarafından da tasdik edildiği ifade edilmektedir. Kitābü'l-Uşûl'ün yapısının, Mu'tezile kültür havzasında usûl-ü hamseye dair üretilen sonraki metinlerden, özellikle de Kâdî Abdülcebâr'ın Şerḥu'l-Uşûl'l-ḥamse'sinden veya Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) Cümelü'l-'ilm ve'l-'amel'inden ve benzer formattaki diğer metinlerden önemli ölçüde farklı olduğunun altı çizilmektedir.

Çalışma, İbn Hallâd'ın Mu'tezile kelâmı içindeki konumunu hakkında bilgi veren bir girişle başlamakta; daha sonra tabakât literatüründe mevcut olan sınırlı bilgileri kullanarak kısa bir biyografisi verilmektedir. İbn Hallâd'ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekle birlikte, Mu'tezile'nin klasik dönemi olarak tarif edilen bir dönemde Hicri dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yaşamış olması muhtemeldir. Çünkü kendisinin Mu'tezile'nin Basra kolunun kahir ekseriyetinin mensup olduğu akımı temsil eden Behşemiyye ekolünün kurucusu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) öğrencisi olduğu bilinmektedir. Eldeki verilerden anlaşılacak İbn Hallâd, Ebû Hâşim'den önce Askerimükrem'de sonrasında Bağdat'ta ders almıştır.

Kaynaklarda uzun ömürlü bir hayata sahip olmadığı aktarılmaktadır. Behşemiyye'nin son dönem en önemli temsilcisi kabul edilen Kādî Abdülcebbâr'ın hocaları Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş ile Ebû Abdullah el-Basrî'de İbn Hallâd'ın öğrencileridir. Burada dikkat çeken nokta ise Kādî Abdülcebbâr'ın İbn Hallâd'ın eseri üzerine tamamlayıcı mahiyette Tekmile'yi kaleme almasıdır. Giriş bölümünde, İbn Hallâd'ın Kitâbü'l-Uşûl eserinin önemli bölümlerinin Kādî Abdülcebbâr'ın Şerhu'l-Uşûl'l-ḥamse'siyle tamamlandığı ifade edilmektedir.

Eserde bir mukaddime bulunmamasına dayanarak metni yayıma hazırlayanlar, bu eserin bir eğitim-öğretim faaliyeti kapsamında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu duruma delil olarak da Kādî Abdülcebbâr ve öğrencilerinin zamanından günümüze ulaşan Mu'tezilî literatürle yapılan bir karşılaştırmayı sunmaktadırlar.

Metnin belirli katmanlardan oluştuğunu ifade etmiştik. Bu noktada en erken katman İbn Hallâd'ın Kitâbü'l-Uşûl'ünden ya da onun tamamlanmamış şerhi olan Şerhu'l-Uşûl'den alıntılar içermektedir. Sonraki katmanlar, İbn Hallâd'ın tamamlanmamış şerhine ek olarak yazılan Kādî Abdülcebbâr'ın Şerh'inden alıntılar, Zeydi imam Nâtık-Bilhak'ın (ö. 424/1033) açıklamaları ve son olarak öğrencisi ve eserin müstensihi Ebû'l-Kâsım Aḥmed b. Mehdî el-Hasan'ın açıklamalarından oluşmaktadır. Yayıma hazırlayanların hemfikir olduğu üzere, metnin bu katmanlarını tespit etmek her zaman mümkün değildir. Metinde usûl-ü hamse tanımlanmamış olsa da okuyucu meselelerin usûl-ü hamse gözetilerek ele alındığını fark edebilir. Bakıldığında tevhidle başlanmakta daha sonra adalet bahislerine geçilmekte, sonra va'd-vaîd şeklinde devam ederek ecel, rızık, kaza ve kader üzerine kısa bölümlerle nihayete ermektedir. Metni yayıma hazırlayanlara göre, kitabın genel şekli İbn Hallâd'ın eserinin yapısını yansıtmakta olup bu biçim daha sonraki Mu'tezilî eserlerden önemli ölçüde de farklılık arz etmektedir.

Kitabın ana kısmı çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümlerden bazılarının aynı başlığa sahip olduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Allah'ın sıfatlarının ele alındığı ve kelâmcılar tarafından kullanılan temel kavramlardan biri olan 'şifât' zikredilebilir. Başka bir örnek olarak üç kez geçen ta'dîl ve tecvîr gösterilebilir. Beş bölüm esas olarak farklı inanç gruplarına yönelik eleştiri niteliğini taşımaktadır. Sırasıyla Mecûsîlik, Mâneviyye ve Deysâniyye gibi düalist inançlara yönelik eleştirilere yer verilmektedir. Hıristiyanlık, Yahudilik, Berâhime ve son olarak Küllâbiyye aynı şekilde tenkit süzgecinden geçirilmektedir. Son bölümler teşbih, Allah'ın irade sıfatı, kaza-kader, beşeri irade, va'd-vaîd ve Mu'tezilî literatürde ele alınan ortak konuları ihtiva etmektedir.

Tevhid ile ilgili meseleler, âlemin zamansallığına yani sonradan meydana gelmesine ve dolayısıyla bir yaratıcıya ihtiyaç duymasına dayanan, kelâmcılar tarafından sıklıkla kullanılan hudûs deliliyle başlamaktadır. Dikkat çeken noktalardan birisi bu delilin ve delile yönelik itirazların tahlil edildiği bazı yerlerde daha geç dönemde oturmuş bir kavram olan "vâcibü'l-vücûd" ifadesinin geçmesidir. Kadîm olan varlık yani Allah vâcibü'l-vücûd olduğu ifade edilmekte ve aksi durum söz konusu olursa O'nu da var eden birinin olması gerektiği düşüncesi ileri sürülmektedir. Aynı şekilde Allah'ın varlığı zorunlu/vâcib olup diğer varlıklardan farklıdır. Burada Allah'ın varlığının zorunlu olarak tanımlanmasının yanı sıra kulun varlığı da 'câiz' şeklinde imkân temelli olarak ifade edilmektedir. (7-134) Bu, İbn Sînâ'ya atfedilen zorunlu ve mümkün varlık ayrımını akıllara getirmektedir. Metnin katmanlı yapısı sebebiyle bu ifade tarzının kime ait olduğunu net bir şekilde tespit etmek zor olsa da zorunlu ve mümkün varlık kavramlarının sonraki kelâmcılar tarafından benimsenmesinin izlerini taşıması bakımından önem arz etmektedir.

Kaderle ilgili meseleler 'akılcılar' olarak nitelendirilen Berâhime'nin peygamberliğin imkânı ve delâilü'n-nübüvve merkezli düşüncelerin eleştirisi ile başlamaktadır. Bu çerçevede Kur'an'ın otantikliği gündeme gelmektedir. Buradan nesih meselesine geçilmekte ve buna karşı çıkan Yahudilerin itirazları ele alınmaya başlamaktadır. Metinde geçtiği şekliyle Yahudiler, Hz. Musa'nın şeriatının neshedildiğini diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in onu yürürlükten kaldırdığına kesin bir şekilde karşı çıkmaktadırlar. Daha sonra tartışmanın daha çok içeriye dönük kısımları ele alınmaktadır. Bu da Kur'an'ın mahiyeti daha doğru bir ifadeyle kelâm sıfatının mahiyetiyle ilgilidir. Burada Küllâbiyye ve Eş'âriler ile yapılan tartışmalar söz konusudur. Bu, klasik kelâm kaynaklarından sıklıkla aşına olduğumuz Kur'an mahlûk mudur sorusu

etrafında cereyan etmektedir. Kader meselesi, elem bağlamında akıl ve nakil açısından Allah'ın kabîh ile olan ilişkisine dair tartışmaları da içermektedir. Kader meselesinin diğer bir yönü olan kulun fiillerinde özgür olup olmadığı ve tevli'd gibi konulara da yer verilmektedir. (135-261) Metinde günah-sevap, ceza-ikâb cennet ve cehennem ebediliği gibi meseleler de kısa bir şekilde yer almaktadır. Burada dikkat çeken nokta, Ebū'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) tarafından Allah'ın ebediliğine vurgu yapmak amacıyla dile getirilen cennet ve cehennem ebedi olmadığı görüşünün tam tersinin savunulmasıdır. (262-292)

İbn Hallâd ve eserinin önemi Mu'tezile kelâm ilminin gelişiminde öncü unsurlardan olması ve Kādî Abdülcebbâr'ın hocalarının hocası olmasında yatmaktadır. İbn Hallâd'ın çalışmaları, Kādî Abdülcebbâr'ın ve daha sonraki Mu'tezilî kelâm düşüncesini anlamak için daha bütüncül bir bakış imkanı sağlamaktadır. Bu sebeple neşri yapılan bu eser, erken ve geç dönem Mu'tezilî düşünce arasındaki sürekliliği göstermesi bakımından da önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Bu sadece Mu'tezile açısından değil özellikle Mu'tezile-Zeydiyye etkileşimi gibi diğer mezheplerle ilişkileri tahlil etmek bakımından da önemlidir. Yazma nüshanın Zeydî Nâtık-Bilhak tarafından çalışmak amacıyla kullanılan bir metin olduğu düşünüldüğünde, bu etkileşimin ne kadar derin olduğu da belirginleşmektedir. Ayrıca Basra Mu'tezilesine ait metinlerin ve görüşlerin Yemen'e taşınması ve Mu'tezile kelâm kaynaklarının korunmasında Yemen Zeydîlerinin rolünü anlamada da yardımcı olabilir.

Literatür incelemesi yapıldığında metni yayıma hazırlayanların da ifade ettiği üzere Kitâbü'l-Uşûl farklı ilmi çevreler tarafından da üzerine kafa yorulan bir metindir. Örneğin Hanefî ulemasından Ebū'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) metni incelediği aktarılmaktadır. Dahası, İbn Hallâd'ın çağdaşı olan Yahudiler tarafından da okunduğu ifade edilmektedir. Karaimlerin önde gelen bilginlerinden Yûsuf al-Başîr'in (ö. yaklaşık 431/1040) ve Rabbânî Yahudiliğin önemli temsilcilerinden olan Samuel ben Ḥofni Gaon'un bazı çalışmalarında bu esere yaptığı atıf ve alıntılar, eserin tedavülü açısından önemli bir bilgidir.

Bunlara ilave olarak şunu da ifade etmek gerekmektedir ki; çalışmanın giriş bölümünde eserin genel olarak Basra'da veya özel olarak Zeydî çevrelerinde nasıl karşılandığına dair incelemenin bulunmaması kitabın başlığının yarattığı beklentiyi karşılamamaktadır. Kitabın özellikle alt başlığında¹ hareketle okuyucu Mu'tezilî metnin Zeydî literatürdeki yansımalarını ortaya çıkaran bir bölüm arayışında olabilir. Lakin burada yayıma hazırlayanların da ifade ettiği gibi metnin katmanlı yapısı göz önüne alındığında metinleri her yerde birbirinden ayırt etmek de zorlaşmaktadır. Ancak yine de eserin başlığına bakıldığında bu tahkikli neşrin yalnız İbn Hallâd tarafından yazılmış bir esere ait olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan alt başlık bile kitabın aslında dört farklı yazar tarafından kaleme alınmış çok katmanlı bir metin olduğunu açıklığa kavuşturmamaktadır. Bununla birlikte kitap, Mu'tezilî literatüre önemli bir katkıdır ve Mu'tezile düşüncesinin gelişimine dair araştırmalar için bir boşluğu doldurmaktadır. Mu'tezilî düşünce yapısının anlaşılmasında farklı kuşaklardan âlimlerin tartışmalarının ve görüşlerinin zenginliğini de gözler önüne sermektedir. Kitap, özellikle felsefe, kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgilenenler için ana kaynak konumundadır. Sonuç olarak eseri yayıma hazırlayanlar, önemli bir metni gün yüzüne çıkarma, neşrini güzel bir baskı ile taçlandırma, metinsel işaretler ve indeks gibi okuyucuya sundukları katkılarla takdiri hak etmektedirler.

¹ A Critical Edition of the Ziyādât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānî (d. 424/1033)