

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 53 (2024)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
Tuncer Namlı
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>
publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
nihatkck@gmail.com

Editör/Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hümeysra Hacıibrahimoğlu
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
h.haciibrahimoglu@aybu.edu.tr

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04ttnw109>
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir
<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04v302n28>
ozdemirkubra@kafkas.edu.tr

Yayın Editörü / Publication Editor

Tevfik Aksoy
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
tevfik_aksoy@hotmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Cüneyt Yaşar

Sosyal Medya / Social Media

Betül Kalender

Tasarım / Design

Dilek Özcan
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın / Electronic Publication

30 Haziran / June 2024
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE
Tel: +90 312.311 88 00
eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü / Univ., GERMANY
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Fac of Islamic Studies, SERBIA
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan
Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan İlahiyat Ens.
Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancıç
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. İsmail Çalıışkan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu
Ankara Sosyal Bilimler Ü/Social Sciences Univ.
of Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Alan Editörleri / Section Editors

İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,
TÜRKİYE
<https://ror.org/028k5qw24>
musayanik52@gmail.com

Mantık / Logic

Dr. Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
mmcelik@ankara.edu.tr

Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/0468j1635>
emresamlioglu53@gmail.com

Sosyoloji / Sociology

Dr. Fatmanur Dikmen
<https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00q74jp45>
fnur227@gmail.com

Arş. Gör. Hakan Tafran
<https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>
Erciyes Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00zdyy359>
tafran@erciyes.edu.tr

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>
Hitit Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01x8m3269>
fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin
<https://orci.org/000-0002-3850-5691>
Eskişehir Osmangazi Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01dzjez04>
ishaktekin05@gmail.com

Dr. Aslıhan Kuşçuoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>
Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,
TÜRKİYE
<https://ror.org/01rpe9k96>
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar
<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>
Amasya Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00sbx0y13>
ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>
Atatürk Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/03je5c526>
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Dr. Ayşe Uzun
<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
a.uzun@ybu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>
Erciyes Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00zdyy359>
tugba.d.gul@gmail.com

Dr. Alime Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01wntqw50>
alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
sumeyyesehide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan
<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>
İstanbul Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/03a5qrr21>
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı
<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/028k5qw24>
yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam
<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>
Kırklareli Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01wntqw50>
gcam@klu.edu.tr

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
busrabetulpinar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryem72>

tosyevi@mynet.com

*Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.*

*Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.*

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 53 (Haziran/June 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/*From the Editor*

Abdullah Demir----- 471-478

Araştırma Makaleleri/*Research Articles*

Bilimlerin Birliği ya da Bölünmüşlüğü Düşüncesi: Fodor ve Dupre Örneği

The Idea of Unity or Disunity of Sciences: The Case of Fodor and Dupre

Ömer Fatih Tekin----- 479-495

Platon'nun Eğitim (Paideia) Kavramı Üzerine Bir Soruşturma

An Investigation into Plato's Concept of Education (Paideia)

Vahit Celal----- 497-512

İlk Beth-El (Tanrı Evi) Kâbe: Tarihi, İçindeki Görsel ve Figürleri, Kur'an'daki Yansımaları

The First Beth-El (House of God) Ka'ba: Its History, Images and Figures in It and It's References in the Qur'an

Esra Erdoğan Şamlıoğlu----- 513-531

Eyyübîler Dönemi Siyasi ve Dinî Dinamikler Bağlamında Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî'nin İdamı

The Execution of Sheikh Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî in the Context of Political and Religious Dynamics of the Ayyûbids Period

Mahmut Recep Keleş----- 533-556

Kur'an'da K-D-R Kökünün Allah'ın Dışındaki Varlıklara İsnad Edildiği Âyetlerin Anlam Çerçevesi: Câhiliye'den Günümüze

The Semantic Framework of the Verses in the Qur'an in which the Root 'Q-D-R' is Attributed to Beings Other Than Allah: From Jâhiliyyah Period to Today

Ahmet Nair----- 557-580

Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin Garibü'l-Kur'an Tefsirinde Kıraat-Tefsir İlişkisi

An Examination of the Relation Between Qira'at and Tafsi'r in Muhammad Ibn Abû Bakr al-Râzî's Gharib al-Qur'an

Aslan Çıtır----- 581-604

Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleyen Din Görevlilerinin Özellikleri

Characteristics of Religious Officials Organizing Activities for Young Girls within the Presidency of Religious Affairs

Merve Sertbaş - Süleyman Akyürek ----- 605-633

Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Yönetilen Cami Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri: İstanbul Örneği

Young People's Views and Expectations of Mosque Youth Center Collaborative Services Managed by Presidency of Religious Affairs: The Case of Istanbul

Serdar Günler - Mahmut Zengin ----- 635-660

Abdüllatif Harpûti'nin Hikmet Anlayışına Bakış

An Overview of 'Abd al-Latif Kharpûti's Understanding of Wisdom

Buket Ataman ----- 661-685

Yûsî'nin Bilgi Teorisi ve İlimleri Tasnîfi

Yûsî's Theory of Knowledge and Classification of Sciences

Ömer Fidanboy ----- 687-714

Ehl-i Sünnet ile Şîa Fıkhdındaki Küllî Kaidelerin Kavramsal Çerçevesinin Karşılaştırılması

Comparison of the Conceptual Frameworks of Universal Rules in Ahl al-Sunnah and Shi'a Fiqh

Ünal Şahin ----- 715-746

İslam Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri

Exemptions Granted to Women in Islamic Law: Examples of Prayer and Fasting

İsa Atcı ----- 747-773

Beyhakî'nin es-Sünenü's-sağîr'i Müstakil mi Muhtasar Bir Eser mi?

Is al-Bayhaqî's al-Sunan al-Saghîr a Independent or Compendium Book?

Halil İbrahim Doğan ----- 775-801

Siyer Edebiyatı Bağlamında Hâce Muhammed Lutfî'nin Mevlid ve Mi'râciye'si

Mawlid and Mi'rāj Poems of Hāja Muhammad Lutfî in Sîrat Literature

Tuba Nur Saraçoğlu ----- 803-831

Yunus Emre Divanı'nda Yedi Kapı Sembolizmi

Seven Gates Symbolism in Yunus Emre

Suzan Orçan ----- 833-862

Bilimlerin Birliği ya da Bölünmüşlüğü Düşüncesi: Fodor ve Dupre Örneği

Ömer Fatih Tekin

0000-0002-1142-2706

Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye

0000-0002-1142-2706

ror.org/015scty35

oftekin@kastamonu.edu.tr

Öz

Bilimlerin birliği veya bölünmüşlüğü tartışması, bilim tarihi ve felsefesi açısından önemli bir konudur. İlkçağ filozoflarından günümüze kadar, bilim üzerine düşünen filozoflar ve bilim insanları, bilimleri birleştirmeye, sınıflandırmaya veya bölümlendirmeye çalışmışlardır. Yunan filozofları, “Bir” ve “Çok” kavramları üzerinden bu konuya yaklaşmışlardır. Örneğin, Parmenides statik töze odaklanırken, Herakleitos oluş ve akışı vurgulamıştır. Empedokles dört elementi, Demokritos atomları, Pisagor sayıları, Platon biçimleri, Aristoteles ise kategorileri önemsemiştir. İslam coğrafyasında ise İbn-i Haldun, bilimlerin birliğini sosyal bilimler üzerinden genişletmiş, İbn-i Sina ise bilimleri pratik ve evrensel açıdan sınıflandırmıştır. 16. yüzyılda doğaya dönüş ile birlikte bilimler, doğa bilimleri üzerinden yeniden şekillenmiştir. F. Bacon, deney ve gözlemin önemini vurgulamış, bilimleri piramit şeklinde sıralamıştır. Galileo, doğanın matematiksel sembollerle kurulu olduğunu öne sürmüş, Descartes ve Leibniz ise Newton fiziği üzerinden bilimsel görüşler geliştirmişlerdir. Kant, bilimleri fenomenlerin arkasında değil, ilkeler üzerinden bir bütünlük olarak değerlendirmiştir. Modern dönemde, pozitivizm öne çıkmıştır. 19. yüzyıldan itibaren, Viyana çevresi düşünürleri, bilimlerin birliğini savunarak bütün bilme etkinliklerini pozitif bilime indirgeyen bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu düşünürler, bilimsel felsefeyi fizik bilimine dayandırmışlardır. İndirgemecilik, bilimlerin birliğini sağlamak için en önemli yöntem olarak görülmüştür. Makalede, Fodor’un indirgemecilik yöntemine dayanan fizikalizm görüşü eleştirilecek ve Dupre’nin bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi savunulacaktır. Dupre, indirgemecilik yönteminin biyoloji gibi özel bilimlerde uygulanamayacağını ve bilimlerin birbirleriyle temas etseler de kendi özel çalışma alanları ve yöntemleri olan bağımsız bilme biçimleri olarak kalması gerektiğini savunmaktadır. Makalede, bilimlerin birliği düşüncesinin tarihsel gelişimi ve Viyana Çevresi filozoflarının görüşleri tartışılacak, Carnap, Nagel, Hempel ve Oppenheim/Putnam’ın görüşleri incelenecektir. Son olarak, Dupre’nin bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi ele alınacak ve fizik bilimine indirgenen bir birliğin aksine, bilimlerin bölünmüş bir durumda konumlanmasının daha makul bir görüş olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe; Bilimlerin Birliği; Bilimlerin Bölünmüşlüğü; Fizikalizm; İndirgeme; Fodor; Dupre

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Fodor ile Dupre'nin bilimlerin birliği/bölünmüşlüğü tezine yönelik düşünceleri karşılaştırılmaktadır.
- Fodor, indirgemeciliğe dayanmayan bir birlik kurma idealindedir.
- Dupre, bilimlerin birbirlerinden ayrı bir şekilde çalışmalar yürütmesini dile getirir.
- Bilimlerin birliği tezi, temelde pozitivist felsefenin ürettiği bir yaklaşımdır.
- Bilimlerin bölünmüşlüğü tezi ise çağdaş ve günümüz evren anlayışına daha uygun bir yaklaşımdır.

Atıf Bilgisi

Tekin, Ömer Fatih. "Bilimlerin Birliği ya da Bölünmüşlüğü Düşüncesi: Fodor ve Dupre Örneği". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 479-495.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 29 Aralık 2023 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 03 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



The Idea of Unity or Disunity of Sciences: The Case of Fodor and Dupre

Omer Fatih Tekin

0000-0002-1142-2706

Kastamonu University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Science, Kastamonu,
Türkiye

ror.org/015scty35

oftekin@kastamonu.edu.tr

Abstract

The debate over the unity or division of sciences is a significant topic in the history and philosophy of science. From ancient philosophers to today, scientists have attempted to unify, classify, or segment the sciences. Greek philosophers approached this issue through the concepts of “One” and “Many.” For instance, Parmenides focused on static substances, whereas Heraclitus emphasized becoming and flux. Empedocles pointed to the four elements, Democritus to atoms, Pythagoras to numbers, Plato to forms, and Aristotle to categories. In the Islamic world, Ibn Khaldun expanded the unity of sciences through social sciences, while Avicenna classified sciences based on practical and universal aspects. With the return to nature in the 16th century, sciences were reshaped through natural sciences. F. Bacon emphasized the importance of experiment and observation, categorizing sciences in a pyramid. Galileo proposed that nature is structured on mathematical symbols, while Descartes and Leibniz developed their scientific views based on Newtonian physics. Kant evaluated sciences not by searching behind phenomena but as a cognitive unity based on principles. In the modern era, positivism gained prominence. Since the 19th century, thinkers of the Vienna Circle advocated for the unity of sciences, reducing all epistemic activities to positive science. These thinkers envisaged scientific philosophy grounded in physical science. Reductionism was considered the most important method for achieving the unity of sciences. This paper will critique Fodor’s physicalism based on reductionism and defend Dupre’s idea of the disunity of sciences. Dupre argues that the reductionist method cannot be applied to special sciences like biology and that, although occasionally interacting, sciences should be considered independent modes of knowledge with their specific domains and methods. The paper will begin by presenting the historical development of the unity of sciences within the context of the philosophy of science, focusing on the views of the Vienna Circle philosophers. It will examine the thoughts of neo-positivist philosophers such as Carnap (1928, 1934) and Nagel (1961) on the unity of sciences, Hempel’s nomological-deductive explanation model (1965), and the claims of Oppenheim/Putnam (1958) regarding the unity of sciences. Subsequently, Fodor’s views on the unity of sciences will be evaluated, and physicalism based on reductionism will be analysed. After discussing the shortcomings and errors of this view, Dupre’s argument for the disunity of sciences will be examined, particularly highlighting the inapplicability of reductionism in special sciences like biology. Ultimately, it will be argued that, rather than achieving a unified science reduced to physical laws, the contemporary understanding of science is better served by recognizing the distinct and autonomous nature of different scientific fields.

Keywords

Philosophy; Unity of Science; Disunity of Science; Physicalism; Reduction; Fodor; Dupre

Highlights

- This study compares Fodor's and Dupre's ideas on the unity/division of sciences.
- Fodor has the ideal of establishing a unity not based on reduction.
- Dupre expresses that the sciences should work separately from each other.
- The thesis of the unity of sciences is an approach produced by positivist philosophy.
- The thesis of the division of sciences, on the other hand, is an approach that is more appropriate to the modern and contemporary understanding of the universe.

Citation

Tekin, Ömer Fatih. "The Idea of Unity or Disunity of Sciences: The Case of Fodor and Dupre". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 479-495.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 29 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 03 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Funding</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Bilimlerin birliği düşüncesi tarih sahnesindeki çoğu büyük filozofun ilgisini çekmiş ve bu idea peşinde düşünürleri koşturmuştur. Platon'dan Kant'a; Kant'tan günümüz filozoflarına hemen hemen tüm filozoflar, bilimlerin birbirleriyle olan ilişkileri ve bağlantıları dolayısıyla, tüm bilimlerin birlik halinde çalışması gerektiği düşüncesine kapılmışlardır. Böyle bir birlik düşüncesini Yunan kozmolojisindeki "Bir" ve "Çok" kavramlarında görmeye başlıyoruz. Parmenides, statik töz üzerinde durmuşken, Herakleitos oluş ve akışı düşlemiştir. Empedokles dört element ile çokluğa göz kırparken, Demoktiros atomları Pisagor ise sayıları birlik düşüncesinin merkezine yerleştirir. Platon biçimleri Aristoteles ise kategorileri önemsemiştir. Platon'un ideaları, bilimlerin birliği ya da sınıflandırılması çabasında başat bir rol oynar. Geometri, aritmetik ve astronomi gibi matematiksel bilimler idealara direkt bağlı olan bilimler oldukları için sınıflandırma başı çeken bilimlerdir. Etik ve politika gibi insani bilimler adalet ideası üzerinden değerlendirilip ön sıralarda yer alabilen bilimlerdir. Fenomenal dünyanın bilgisi böyle bir sınıflandırmada altlarda kalacak ve değersiz atfedilecektir. Aristoteles, gerçeklik üzerine Platondan farklı görüşe sahip olduğu için, bilimlerin birliği düşüncesi de farklı olacaktır. Gerçeklik Aristoteles için, dünya üzerindeki somut varlıkların doğasını ve özelliklerini onların özlerinde bulabileceğimiz bir şeydir. Bu bakımdan gözlem yaparak bilgiye erişebiliriz. Organon olarak adlandırdığı mantıksal araç ve yöntem kullanarak bilgiler sınıflandırılabilir. Biyoloji, fizik, metafizik ve etik bilimlerin sınıflandırılmasında Aristoteles için uygun bir biçim olarak görülebilir. İslam coğrafyasına göz gezdirmek gerekirse, İbn-i Haldun karşımıza çıkar. Kültür ve tarih bilimleri üzerinden bilimler sınıflaması ve birliği üzerinde duran İbn-i Haldun'un dışında konu ile ilgilenen diğer bir düşünür ise İbni Sina'dır. Alet ilimleri (dil bilim ve mantık), teorik ilimler (fizik, matematik ve metafizik) ve pratik ilimler (iktisat, siyaset, ahlak) olarak bilimleri sınıflandırarak birbirinden ayırır. 16. Yüzyılda karşımıza F. Bacon çıkar. Piramit şeklinde düşündüğu bilimleri genel olmaları bakımından maddi gerçekliklerini göz önünde bulundurarak sıralar. Galileo, gökyüzü ile ilgilenirken, Tanrı'nın kitabı olarak matematiksel önermeler ve geometrik gerçekler ile yazılmış bir doğa ile karşı karşıya kaldığımızı belirtir. 17. Yüzyıl rasyonalist ve empirist rüzgarların estiği bir yüzyıl olarak karşımıza çıkar. Descartes, ağaç imgesi üzerinden bilimleri sınıflandırır ve metafiziği köklere, fiziği gövdeye dalları ise mekanik, tıp ve ahlak bilimine ait olarak sembolize eder. Leibniz ise, Newton fiziğinin öne sürdüğu yasaları açıklayan tanıtıcı bir ansiklopedi olarak bilimi görür. Tüm bilim dalları bu ansiklopedinin maddeleridir. Kant'ın konumu böyle bir tarihsel süreçte oldukça önemlidir. Kant'a göre bilimlerin birliği, doğada bulunan ya da gerçek dünyada görünen fenomenlerin arkasında duran bir birlik düşüncesi olarak anlaşılmalıdır. Bunun tersine, temellerini kavramların, ilkelerin ve Aklın kendisinin birleştireci apriori karakterinde veya işlevinde saklıdır. Doğa, Kant'a göre, evrensel yasalar üzerine kurulu dünya deneyimidir. Bilim ise, ilkelere göre düzenlenmiş bir biliş bütünüdür. Özellikle modern dönem düşünülüğünde pozitivizmin etkisi ile bilim, diğer bilme etkinlikleri karşısında farkını ortaya koymuş ve onlara üstünlük sağlamıştır. Aydınlanma ve modern çağın pozitif bilimlerin önemini ve gerçekliğini yakalaması neticesinde özellikle 19. yüzyıldan itibaren günümüze kadar insanların yaşam standartlarını arttıran ve zihinsel açıdan insanın doğa hakkında daha fazla bilgiye sahip olmasını sağlayan temel bilme etkinliğinin bilim olduğu açıktır. Bu yaklaşım Viyana Çevresi düşünürlerinin de

merkezi düşüncesi olarak deklare edilebilir. Bütün bilme etkinliklerini bilime ve doğal olarak pozitivistizme *indirgeyen* bu düşünürler, felsefeyi de bilimsel felsefe olarak düşlemişlerdir. Bu ideal peşinde koşarlarken, bilimlerin fizik bilimi üzerinden şekillenmesi gerektiği düşüncesini öne sürmüşler ve bilim olabilmek için fizik biliminin yasalarını benimsemek ve bu yasalara indirgenen yasalar üzerinden bilimlerini yükseltmeyi planlamışlardır. Bu yaklaşım, *bilimlerin birliği düşüncesini* idealize etmiş; fizik bilimine indirgenen bir anlayışı temsil etmiştir. İndirgemecilik düşüncesi bilimlerin birliğinin sağlanması için en önemli metot olarak değerlendirilmiştir. *Fizikalizm* olarak literatüre geçen Fodor'un öncülüğünü yaptığı bilimlerin birliği düşüncesi zamanla farklı kamplara ayrılmış (interpretivizm ve natüralizm gibi) büyük idea olan bilimleri tek bir çatı altına alma düşüncesi farklı görüşlere evrilmiştir. Bu yeni görüşler bu makalenin konusu olmamakla birlikte, makalede, Fodor'un inceleme nesnesi yaptığı indirgemecilik düşüncesine dayanan fizikalizm görüşü (Fodor, 1974, 1997) ile Dupre'nin *bilimlerin bölünmüşlüğü* (Dupre, 1983, 1994, 1995, 2002) düşüncesi irdelenecektir. Dupre, indirgeme düşüncesinin biyoloji gibi özel bilimler başta olmak üzere, çoğu alanda uygulanamayacağını ve bilimlerin nihayetinde bir birlik olmaktan ziyade birbirleri ile zaman zaman temas etseler de her birinin kendi özel çalışma alanı ve yöntemleri olan bilme biçimleri olarak bölünmüş bir halde tarih sahnesinde yer alacağını iddia etmektedir.

Makale, bilimlerin birliği düşüncesinin bilim felsefesi literatürü kapsamında tarihsel gelişimini sunarak başlayacaktır. Bilim felsefesinin gelişiminin büyük bir ivme kazandığı Viyana Çevresi filozoflarının bilimlerin birliği, indirgeme, fizik temelli bilim ve bilimsel felsefe görüşleri tartışma konusu yapılarak ilerleyecektir. Carnap (1928, 1934) ve Nagel (1961) gibi neo-pozitivist filozofların bilimlerin birliği üzerine düşünceleri, Hempel'in nomolojik dedüksiyon açıklama modeli (1965) ve Oppenheim/Putnam (1958)'in bilimlerin birliği ile ilgili iddiaları referans noktaları olarak konunun art alanını biçimlendirecektir. Ardından, Fodor'un, bilimlerin birliği düşüncesi böyle bir tartışma zemini üzerinden değerlendirilecek; indirgemecilik yöntemi üzerinden fizikalizm görüşü incelenecektir. Bu görüşün iddiaları, eksik ve hatalı yanları verildikten sonra, kurulmaya çalışılan birliğin karşısında bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesini dile getiren Dupre incelenecektir. Dupre'nin iddiaları ve özellikle Biyoloji bilimi başta olmak üzere özel bilimlerde indirgeme yönteminin kullanıldığı fizikalizmin işlevsel olup olamayacağı gösterilecektir. Böyle bir tartışmada, bilimlerin fizik bilimine indirgendiği bir birliğin kurulmasının aksine; birbirlerine temas etseler de nihayetinde bilimlerin birbirlerinden bölünmüş bir durumda konumlanmaları günümüz bilim anlayışı açısından akla daha yatkın bir görüş olacağı savunulacaktır.

1. Bilimlerin Birliği Düşüncesi

Bilimlerin birliği düşüncesi, bilim felsefesinin bir çalışma konusu olması bakımından, kökleri çok eskilere dayanmasa da tarihsel olarak bakıldığında giriş kısmında da belirttiğim gibi temel bazı filozofların büyük bir birlik kurma hayali olmasına rağmen, bilimsel bir uğraş olarak 19. Yüzyılda pozitivistizmin yükselmesiyle ortaya çıkan bir düşünce olarak kabul edilir. Ana iddiası, tüm bilimlerin aynı ya da en azından benzer yöntemler kullanarak çalışmalar yaptığı, bilimsel açıklamalarının genel hatlarıyla benzer olduğu, son olarak inceleme nesnelere farklı olmalarına karşın benzer gelecek hakkında öngörülere sahip

olduklarıdır. Bilimlerin birliği düşüncesi, temelde fizik biliminin başarıları üzerine kuruludur. Tarih boyunca fizik biliminin göstermiş olduğu *kuramsal, yöntemsel ve performatif* başarılar, diğer bilim disiplinlerine bir örnek olarak görülmesi bilimlerin birliği için merkezi konumdadır (bk. Cat, 2017). Kayalğıl, bu durumu şöyle belirtir: “Bazı bilim disiplinleri vardır ki fizik kadar veya fizik gibi başarılı olamamışlardır; bunların başarısızlıkları fizik gibi olmamalarından kaynaklıdır” (Kayalğıl, 2019, 108).

Bilimlerin birliği düşüncesi, genel olarak bakıldığında indirgeme kavramı ile değerlendirilir. Böyle bir değerlendirmede göze ilk çarpan şey, bilimlerin her şey ile ilgili olan bir teori üzerinde birleştirebileceği ya da fizikte geçerli olan *genel görelilik ve kuantum teorisi* gibi aynı bilim içindeki teorilerin bile birleştirebileceği inancıdır. Bu inanç doğrutusunda, temel amaç, tüm üst düzey olguları nihai olarak temel fiziğe indirgemek olacaktır. Bu tarz bir düşünceye göre, bilimlerin birliği yalnızca temel fizik üzerinde kurulduğu diğer tüm bilimlerin fizik bilimine dayandığı bir düşüncesidir. Temel olmayan, fizik bilimi dışındaki bilimler özel bilimler olarak deklare edilir (Tahko, 2021, 2).

Günümüz disiplinlerinde her bilim dalı ve bilimsel faaliyet kendi alanının en derinine inmeyi, kendi alanını en iyi şekilde açıklamayı hedefler. Örnek vermek gerekirse, biyoloji disiplini canlılığın köken ve işleyişi, fizik disiplini ise maddenin en küçük yapı birimini inceler ve aynı şekilde arkeoloji ise geçmişin kalıntıları içinde gerçekliği; psikoloji ise bireysel yasaları; sosyoloji disiplini ise sosyal yasaları ortaya koymayı amaç edinir (Batur, 2024, 105).

Bilimlerin birliği düşüncesi, varlık alanına temas eden bilimlerin birliğini kurmayı planlar. Böyle bir planlamanın yaşayabileceği ilk ve belki de en büyük zorluk biyoloji alanında yaşanmaktadır. Moleküller, biyolojik organizmalar gibi psikolojik durumlar da üst düzey varlık alanına temas eden bilimlerdir ve oldukça fazladır. Fizik biliminin ilkeleri, yöntemleri ile bu tarz bilimleri nasıl inceleyebiliriz? Fizik biliminin yöntemini kullanarak ne tür açıklamalar yapabiliriz? Bu sorular çoğaltılabilir ve böylece indirgeme aracılığıyla birlik oluşturma düşüncesi büyük bir eleştiri ile karşılaşabilir. Birlik düşüncesini savunan filozofların yaptıkları açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda bu zorluğun *köprü yasaları* ile aşılabileceği yönünde olmaktadır. Bilimsel açıklama bu tarz durumlarda alt düzey ile üst düzey bilimler arasında köprü görevi görür. İndirgemenin özdeşlik kavramı üzerine yükseldiğini dile getirerek köprü yasalarının işlevselliğini buraya bağlamaktadırlar (Carnap, Hempel, Nagel ve Fodor gibi düşünürler).

İndirgemecilik kavramı literatürde *katı indirgemecilik* ve *daha zayıf türleri* olmak üzere ayrılmıştır. Yukarıda bahse konu olan özdeşlik ilkesi düşünöldüğünde, katı indirgemecilik düşüncesi üst düzey olgular ile fiziksel olguların özdeşliğini benimseyen bir düşüncedir. Daha zayıf indirgemecilik türlerin de ise yalnızca bilimler arasında bağlantıların açıklanması ön planda yer almıştır.

İndirgemeci bilimlerin birliği düşüncesi, köklerini Viyana Çevresi filozoflarının görüşlerinde şekillenmiştir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında Fransız Devriminin ortaya çıkardığı çağdaşlık ve modernlik kendisini her alanda göstermeye başlamıştı. Modernitenin etkisiyle bütün sanatlarda ve geleneksel biçimlerde olduğu gibi felsefe içinde de bir çözölme, yeni yapılar kurma ve bunları küçük ve özenle biçimlendirilmiş parçalardan oluşturma eğilimi ortaya çıkmıştı (Magee, 1979, 169). Başka bir değişle modernite felsefeyi de etkisi altına almaya başlamıştı. Modern felsefenin, G.E. Moore ve B. Russell'in 19. yüzyılı

kuşatan Hegel ağırlıklı idealizmden kopmalarıyla başladığı söylenebilir (Kızılcılık, 1996, 48). Ardından 1920'lerde Avusturya'da entelektüel bir okul ortaya çıkmıştır. Bu okul Viyana Çevresi olarak tanınmış, ortaya koydukları felsefeye de *Mantıkçı Pozitivizm* adı verilmiştir (Tekin, 2011, 5).

Mantıkçı pozitivist akım, geleneksel felsefe yapmayı reddeden bir akımdır. Geleneksel felsefede sınır olmadığı için *evrenin ana maddesi, tanrı, ruh*, gibi deneyle ispatlanamayan kavramlar hakkında spekülasyon yorumlar yapılabiliyordu. Mantıkçı pozitivistler, ilk önce felsefeden bu tür metafizik önermelerin atılması için uğraşmışlardır. Bunun da ancak felsefeye bir sınır çizilerek yapılabileceğini düşünmüşler, bu sınırın da *deney* ve *gözlem* olduğunu bildirmişlerdir. Deney ve gözlemlenemeyen bütün kavramlar felsefeden çıkartılmalıdır. Felsefenin evren üzerine açıklama yapabilmesi için deney ve gözlemlenmesi gerekir. Mantıkçı pozitivistlere göre felsefeyi metafizikten ayırmak için, felsefenin *dilinin* ve *yönteminin* de değiştirilmesi gerekir. Onlara göre felsefe yaparken metafiziğe düşmemenin yolu felsefede bilimsel bir dil ve bilimsel bir yöntem kullanmaktır. Ancak bu şekilde felsefenin metafizikten kurtulabileceğini düşünmüşlerdir. Felsefedeki bilimsel dil, mantıksal bir dil olmalıdır. Onlara göre felsefenin dili önermelerden oluşmalıdır. Felsefe yaparken kullandığımız dil önermelerle kurulan mantıksal bir dil olduğu zaman ancak felsefedeki yanlışlıkları denetleyebiliriz (Tekin, 2011, 7).

Viyana çevresi filozoflarından Carnap, indirgeme biçimi üzerinde durmuş ve Hempel'in nomolojik-dedüksiyon açıklama modelini geliştirmesine öncülük etmiştir. Neurath, bilimlerin birliği düşüncesinin pragmatik bir görüşünü öne sürmek isterken; Nagel (1961), indirgeme üzerinden bilimlerin birliği düşüncesini büyük bir oranda geliştirir. Mantıkçı pozitivist akımı olarak tarih sahnesinde kendilerine yer bulan bu filozoflar bilimlerin birliği ve indirgeme üzerine derin görüşler ortaya koymaya devam etmişlerdir. Fodor'un görüşlerini incelerken göreceğimiz gibi köprü yasaları sayesinde bir teorinin diğerinden mantıksal olarak üretilebileceği düşüncesi bilimlerin birliği açısından Nagel'in iddialarını sağlamlaştıran bir düşünce olarak karşımıza çıkacaktır. Böyle bir bilimsel üretim, Oppenheim ve Putnam (1958)'in yazmış oldukları makalede sistematik olarak geliştirilmiştir. Bilimsel düşünme, nihayetinde felsefenin de bilimselleşmesine neden olmaya başlamış ve böylece Viyana Çevresi olarak bilinen akım, yavaş yavaş kendi içlerinden çıkan filozoflar tarafından çürütülmeye başlamıştır.

Bilimlerin birliği düşüncesi çağdaş bilim felsefecisi Tahko tarafından da yorumlanmıştır. Tahko, bilimlerin birliği düşüncesini, *ontolojik birlik, epistemik/pragmatik birlik, indirgemeci olmayan ontolojik birlik, semantik birlik, eyleyici semantik birlik* gibi modeller üzerinden değerlendirir (Tahko, 2021, 4). Makalede ele alınacak filozoflardan biri olan Fodor'un bilimlerin birliği düşüncesi Tahko'nun sınıflamasına göre indirgemeci ontolojik birlik ve eyleyici semantik modeline uygun bir çizgiyi takip etmektedir.

Tahko'ya göre, ontolojik birlik modelleri, adından da anlaşılacağı üzere, gerçekliğin ontolojik yapısıyla ilgilidir. Düzenli olsun ya da olmasın, gerçekliğin nasıl yapılandırıldığına yönelik nesnel modeller olmaları amaçlanmaktadır. İndirgemeci ontolojik birlik, tüm varlıkların, tipik olarak temel fiziğin varlıkları olan bazı temel varlık sınıflarına indirgenildiğini öne sürer. İndirgemeci olmayan ontolojik ayrılık, gerçekliğin, örneğin bileşimsel ilişkilerle birbirine bağlanan indirgemeci olmayan düzeyler halinde yapılandırılabilirliğini belirtir. Birliğin epistemik/pragmatik modelleri bilimsel teorilerin

yapısıyla ilgilidir ve dolayısıyla epistemik, açıklayıcı veya pragmatik kaygılar tarafından yönlendirilirler bilimsel uygulamalarla ilgilidir. Eleyici semantik birlik, üst düzey bilimlerin tüm yüklemelerinin (temel) fiziğin yüklemeleriyle özdeş olduğunu öne sürer; dolayısıyla tüm üst düzey açıklamalar, ilke olarak, alt düzey (fiziksel) açıklamalarla değiştirilebilir (Tahko, 2021, 4-5). Tüm bu indirgemecilik çeşitliliği göz önünde bulundurarak, fizikalizm üzerinden Fodor'un bilimlerin birliği düşüncesine geçiş yapabiliriz.

2. Fodor ve Fizikalizm

Fodor, mantıkçı pozitivistlerin tipik bilimlerin birliği tezini "özel bilimlerdeki tüm gerçek teorilerin uzun vadede fiziksel teorilere indirgenmesi gerektiği" (1974, 97) açısından değerlendirir. Mantıkçı pozitivistizmin ideali olan fizik bilimine indirgenmiş bir bilimlerin birliği düşüncesi Fodor tarafından boyut değiştirilerek yeni bir formata sokulmaya çalışılmıştır. Fizikalizmi savunan Fodor, iki makalesinde (1974, 1997), mantıkçı pozitivistlerin savunduğu güçlü bir indirgemecilik biçimine karşı çıkmakta ve özel bilimlerin fizik bilimine indirgenmesine karşı çıkararak bilimlerin birliğinin kurulması gerektiğini tartışmaktadır.

Fodor, indirgemecilik iddiasını kabul eden birçok filozofun bunu öncelikle fiziğin özel bilimlere karşısındaki genelliğini onaylamak istedikleri için yaptıklarını düşünür (1974, 97): Kabaca, burada indirgeme olarak ele alınan görüş, herhangi bir bilimin yasaları kapsamına giren tüm olayların fiziksel olaylar olduğunu kabul eden ve dolayısıyla tüm bilimlerin fizik yasaları kapsamına girdiğini iddia eden görüştür.

İndirgemecilik düşüncesi yukarıda bahsedildiği gibi mantıkçı pozitivistizm akımının popüler hale getirdiği bir düşüncedir. Bu düşüncenin bilim felsefesi literatüründe, bilim sahnesinde fizik biliminin bilimsel başarılarının çokluğu üzerinden benimsendiği fakat Fodor'a göre fizik biliminin özel bilimlerle kıyaslandığında fiziğin daha genel sorulara cevap verebilme yeteneğine sahip olmasından kaynaklandığı düşünölmektedir. Aynı zamanda Fodor, bilimlerin birliği düşüncesinin daha güçlü bir şekilde savunulabilmesi açısından da fiziğin genelliğinin ön planda tutulmasını dikte eder.

Fodor, indirgemeciliğin, empirik bir doktrin olarak değerlendirilmesine rağmen, bilimsel uygulamada düzenleyici bir rol oynaması gerektiğini dile getirir. Fiziğe indirgenebilirlik, özel bilimlerdeki teorilerin kabul edilebilirliği üzerinde bir *kısıtlama* olarak kabul edilir ve bunun neticesinde özel bilimlere ne kadar başarılı olsalar da o kadar yok olmalarına neden olur (Fodor, 1974, 97). Fodor, burada özel bilimlerin fizik bilimine dayanmayan ilkelerinin yok olacağını dile getirerek indirgemecilik özel bilimlere üzerinde kısıtlamaya neden olduğunu düşünür.

Mantıkçı pozitivist akım döneminin oldukça etkin bir görüşüydü. İleri sürdükleri iddialar dönemin bilimsel, siyasal ve sosyal hayatını derinden etkilemişti. Bu bakımdan, indirgemeci bilimlerin birliği anlayışını savunan mantıkçı pozitivist akım, o kadar etkili oldu ki, özel bilimlerin hayatta kalabilme ihtimalini yalnızca fizik bilimine bağlı olmaya ve hatta fizik bilimi gibi olmaya bağladılar. Bu bakımdan Fodor'un yukarıdaki değerlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda özel bilimlerin başarıya ulaştıkça yok olma endişesi dönemin felsefi doktrininin bir sonucu olarak görölebilir. Oppenheim ve Putnam, bu görüşü tamamıyla benimsememişlerdir (1958, 7-9) ve hatta Rosenberg dışında belki de hemen hemen hiç kimse günümüzde bu tarz bir indirgeme anlayışını savunmaz. Fodor ise bu noktada böyle

çok güçlü bir birlik ve indirgeme düşüncesi içinde değildir. Fodor bu düşüncesini, indirgeyen ve indirgenen bilimin yüklemelerinin bir özdeşlik ilişkisi aracılığıyla birbirine bağlandığı köprü yasaları açısından karakterize eder- örneğin, S1 nörolojik yüklemine karşılıyan x'lerden oluşan her olay, S2 biyokimyasal yüklemine karşılıyan x'lerden oluşan bir olayla özdeştir ve bunun tersi de geçerlidir (bk. Fodor 1974, 100). Ortaya çıkan resim indirgemeci yaklaşımın bir kombinasyonu gibi görünmektedir. Fodor'un indirgeme düşüncesi ontolojik birlik ve eleyici semantik birlik düşüncesi modeline uygundur (Tahko, 2021, 13-14).

Fizikalizm ve doğal olarak indirgeme düşüncesini Fodor, Gresham yasası temelinde ele alır. Kötü paranın iyi parayı kovduğu olarak adlandırılan Gresham yasasına göre, bankadan yeni çekilen temiz görünümlü para yerine eski ve yıpranmış paraların harcanması daha çok tercih edilir. Bu bakımdan Fodor'un önem verdiği kritik şey her doğal türün fiziksel bir doğal türe karşılık geldiğidir. Doğal türü Fodor, bir türün örnekleri arasında ortak olan bir şey olarak değerlendirir. Dolayısıyla, Gresham yasasının ilgilendiği parasal değişimler, çeşitli örnekleri arasında ortak bir şey olduğu ölçüde doğal bir tür olarak kabul edilebilir. Fodor, "fiziğin, parasal bir değişimden oluşan herhangi bir olayın (dolayısıyla Gresham yasası kapsamına giren herhangi bir olayın) fizik sözlüğünde doğru bir tanımının olduğunu ve bu sayede fizik yasaları kapsamına girdiğini ima etmesi anlamında genel olduğuna inanmaya hazırım" diye belirtir (Fodor,1974, 103).

Fakat Fodor, para değişiminin tek tür para üzerinden gerçekleşmediği için bilimlerin birliğinin kurulmasını indirgemecilik düşüncesinin yanlış olabileceğine bu tarz ekonomi bilimi üzerinden işaret eder. Çünkü Fodor'a göre, tüm parasal değişim örneklerini kapsayacak herhangi bir ayırık fiziksel yüklem fiziksel bir doğal türe indirgenemeyeceği açıktır (Tahko, 2021, 14). Bunların dışında, parasal değişimler arasında muhtemelen ilginç ortak noktalar da var olabilir. Dolayısıyla, Fodor'un tartışmaya açtığı konu, fiziksel türlere ek olarak, başka daha üst düzey doğal türlerin de olabileceğidir. "Parasal değişim gibi doğal bir tür, fiziksel doğal bir türle eş kapsamlı hale gelebilir; ama eğer böyle olursa, bu kozmik ölçekte bir kaza olurdu" (Fodor, 1974, 104) der. Tahko, Fodor'un ekonomi üzerinden anlattığı bilimlerin birliği düşüncesinde sonuç olarak ekonominin fiziğe indirgenemeyeceğini ve bu nedenle bilimin birliğinin kurulamayacağı (Tahko, 2021, 14) düşüncesini belirtir.

Fodor, ontolojik birlik ve eleyici semantik birlik modeli üzerinden bilimlerin birliği düşüncesini temellendirmeye çalışırken yüklemelere gereğinden fazla odaklanması sorunlu bir tutum olarak karşımıza çıkar. Özel bilimlerin yüklemeleri ile gerçek doğal türler arasında herhangi bir bağlantı aramak anlamsız olacaktır. Tahko bunu Goodman'ın ünlü 'grue'¹ örneği ile açıklamaya çalışır: Gelecekteki bir t zamanından önce incelenen tüm şeyler için geçerli olan, ancak ve ancak yeşil, t anında veya sonrasında gözlemlenen diğer şeyler ise ancak ve ancak mavidirler (Tahko, 2021, 15). Yüklem üzerinden birlik oluşturmak yerine doğal türleri inceleyerek birlik düşüncesi oluşturmak indirgeme düşüncesine kapılmadan birliği sağlamada daha etkili olabilir.

¹ Grue ifadesi, İngilizcede yeşil anlamına gelen 'green' kelimesinin ilk iki harfi ve mavi anlamına gelen 'blue' kelimesinin son iki harfinden oluşmaktadır.

'Grue' tanımlaması ile herhangi bir sorun yaşanmamaktadır. Böyle uydurma bir yüklem herhangi bir konunun açıklanmasında kullanılabilir. Ancak, 'grue'ya karşılık gelecek herhangi fiziksel bir doğal tür yüklemi olması gerektiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Yüklem yerine özelliklere odaklanmak birlik kurabilmek adına daha uygun bir tavır olabilirdi. Ancak, Fodor'un indirgemeciliğin eleştirisini yüklem üzerinden yapması oldukça basit ve eleştiriyi açık kalmıştır. Fodor indirgemecilik üzerine son sözleri "özel bilimlerin kullandığı taksonomilerin kendilerinin fizik taksonomisine indirgenmesi gerekmediğini" söyler (Fodor, 1974, 114). Sonuç olarak Fodor için, ontolojik indirgemeci birlik, özel bilimlerin taksonomilerini tamamıyla ilgi alanı dışında bırakır. Başka bir deyişle, mantıkçı pozitivistlerin eleyici semantik birliğin üst düzey taksonomiye ilişkin eleyici bakış açısını gerektirmesi ve böylece özel bilimleri devre dışı bırakması Fodor'un ana hedefidir.

Fodor ve fizikalizm görüşü, bilimlerin birliği düşüncesine önemli bir etkide bulunmuş, indirgemecilik metodunun böyle bir birlik kurma ideali içinde özel bilimlere özellikle biyoloji bilimine zorluk çıkardığını belirterek kullanılmaması gerektiğini dile getirmiştir. Fodor'un bu iddiaları Dupre'yi etkilemiş ve Dupre'nin bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesini oluşturmasını sağlamıştır.

3. Dupre ve Bilimlerin Bölünmüşlüğü Düşüncesi

Bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesini bilim felsefesinde savunan bazı filozoflar bulunmaktadır: Feyerabend, Fleck, Kuhn ve Dupre gibi. Feyerabend, bilimlerin bölünmüşlüğüne ve bilimdeki yöntemsel çeşitliliğe vurgu yapar. Bilim tek bir yöntem ile yürütülemez, ona göre her bir bilim dalının kendine özgü yönteminin olması gerekir (Feyerabend, 1987). Fleck ise, bilimsel bilginin sosyal ve tarihsel bağlamda nasıl geliştiiğini ve disiplinler arasındaki farklılıkları inceler (Fleck, 1935). Bilimlerin bölünmüşlüğü, bilimsel toplulukların ve kabul ettikleri paradigmaların bir neticesidir. Kuhn ise, bilimsel devrimlerin yapısını incelerken her bir bilimin kendine has olağan dönem, bulanım, devrim ve yeni paradigma dönemlerinin olduğunu belirterek; bilimlerin birbirlerinden farklı olduklarını kabul etmektedir (Kuhn, 1991). Dupre ise, bilim felsefecilerine bilimsel birlik kurmak yerine bilimlerin bölünmüş olmaları gerektiği ve bu bölünmenin bilimler adına bir eksiklik değil; tam tersine bir bütünlük kazandırabileceği yönünde yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bilimlerin bölünmüşlüğü demek, farklı bilim alanlarının kendi yöntemlerini, teorilerini, hipotez ve/veya araştırma sorularını diğer hiçbir bilime dayandırmadan, özgür ve bağımsız bir şekilde oluşturabilmeleri demektir. Bu görüş, bilimlerin tek ve mutlak bir tümel bilimsel yöntem veya üst düzey bilimsel bir teoriye indirgenmeden her bir bilimin kendine özgün disiplinlerinin olabileceğini iddia eder.

Dupre'ye göre, her bir bilim disiplini, çalışma nesnesi üzerinde ve araştırma konuları bağlamında kendi yöntemi ve yasaları ile çalışmalar yapmalıdır. Böyle bir anlayış, örneğin, biyolojiyi ya da kimyayı ele alalım, biyoloji ya da kimya gibi bilimlerin fizik biliminden farklı olarak araştırma sorusuna ve inceleme alanına sahip olabileceği anlamına gelir. Kimya disiplininin nasıl çalıştığını anlayabilmek için fizik biliminin yasalarına başvurmak yerine kimya biliminin kendine özgü olan yasalarına başvurmak gerektiğini söyler. Böylece, her bir bilimin ya da disiplinin kendine özgü bir dili ve temel teorisiyle yasasının olacağı ön varsayılr. Böyle bir görüş, temelde bilim felsefesindeki mantıkçı pozitivist görüşün bilimlerin birliği düşüncesine ve böyle bir birliği sağladığına inandıkları indirgemecilik

düşüncesine karşı çıkmaktadır. Dupre özelinde bilimlerin bölünmüşlüğü, bu karşı çıkış ile bilimsel araştırmanın zenginliği ve karmaşıklığını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Dupre, bilimlerin birliği düşüncesi ile ilgili olarak fizikalist görüşün genel tespitini şöyle yapar: “bilimin nihai hakikatin son noktasına yaklaştığı anlayışına önemli ölçüde destek veren bir pozisyon bilimin birleşme sürecinde olduğu inancıdır. Böyle bir birleşme, bilimin her bir parçasının, ilk bilim tarafından incelenen nesnelere yapısal bileşenleriyle ilgilenen bilime indirgenmesi yoluyla ilerliyor olarak düşünülür ve bu süreç geçişli olduğundan, tamamlanana kadar devam edecek olsaydı, tüm bilimin *parçacık fiziğine indirgenmiş* olacağı sonucuna varılır (Dupre, 1983, 321). Böylece mantıkçı pozitivist bilim anlayışı bağlamında bilimin kapsamının sadece parçacık fiziği olarak kabul edildiği görülmektedir. İndirgeme düşüncesi ve Tahko'nun bahsettiği indirgeme çeşitleri, çok karmaşık ve yoğun detaylara sahip olsa da tek temel bilimsel yasalar parçacık fiziğinde bulunan yasalar olarak kabul edilmektedir. Yani, gelişen dünyada ortaya çıkacak yeni bilimsel sorular ve bu sorulara verilecek cevaplar her zaman parçacık fiziğindeki yasalar aracılığıyla değerlendirilecektir. Dupre'nin tam da karşı çıktığı indirgemecilik düşüncesi ve bilimlerin birliği anlayışı bu tarz bir anlayıştır (Dupre, 1983).

Dupre, indirgeme çeşitleri ve teorik ve uygulamada indirgemecilik düşüncesinin farklılıkları arasında bir ayrım yapmaksızın, indirgemecilik düşüncesinin kendisini kategorik olarak reddetmektedir. Bilim felsefecileri, metafizikte ya da özellikle zihin felsefesi çalışmalarında indirgemecilik düşüncesinin teorik açıdan olanaklı olabileceğini pratik açıdan ise reddedilmesi gerektiğini dile getirmişlerdi. Ancak Dupre için böyle bir ayrımın bile herhangi bir önemi yoktur. Parçacık fiziğine indirgenmeye çalışılan bir bilimlerin birliği düşüncesi kabul edilmesi oldukça zor bir görüş olarak kayda geçecektir. Dupre de bu noktada bilimlerin geleceği hakkında indirgemecilik düşüncesinin merkezi konumda olmasını kabul etmeyerek ve küçük problemlerle (teorik ya da pratik indirgemecilik gibi) uğraşmak yerine büyük resme bakmayı tercih etmektedir (Dupre, 1983, 322).

Bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, özellikle Dupre için indirgemecilik karşıtı bir perspektif taşır. İndirgemecilik düşüncesini yeniden hatırlarsak, bu düşünce, karmaşık sistemleri daha temel seviyedeki bileşenlere indirgeme eğiliminde olan bir metottur. Ancak bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, her bir bilim dalının kendi *özgün nesnelere, yöntemleri ve diline* sahip olduğunu savunarak, bilimsel açıklamaların sadece temel düzeydeki bileşenlere indirgenemeyeceğini öne sürer. Bu bakımdan, bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, her bir bilim dalının kendine özgü nesnelere ve araştırma sorunları olduğunu vurgular. Bu, bilimlerin birleşik bir teori altında indirgenemeyeceği anlamına gelir çünkü her bir bilim dalı farklı fenomenleri inceleyebilir. Aynı zamanda bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, bilimler arasında yöntemsel çeşitliliği savunur. Farklı bilim dalları, kendi araştırmalarını yapmak için özgün yöntemlere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla, bir bilim dalındaki bilimsel açıklamalar, sadece temel seviyedeki bileşenlere indirgenerek açıklanamaz. Son olarak, bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, her bir bilim dalının kendi dilini ve terimlerini kullanmasını destekler. Bu da bilim dalları arasındaki farklılıkları ve karmaşıklığı anlamamıza yardımcı olan özgün bir bilimsel söylemin varlığını gösterir. Sonuçta böyle bir perspektif, bilimlerin indirgemeci bir yaklaşım yerine kendi özgün yapıları içinde anlaşılması gerektiğini savunur.

3.1. Biyoloji Gibi Özel Bilimlerde İndirgeme Düşüncesinin Başarısızlığı

Bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesini biyoloji bilimi özelinde değerlendirmek gerekirse sunları söyleyebilir:

Öncelikle alanın özgün araştırma konularını, yöntem ve tekniklerini, özgün dil ve terimlerini ve son olarak disiplinler arası iş birliği kavramını irdelemek gerekir. Birlik kurma iddiasındaki görüşün aksine bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi biyoloji bilimine kendi özgün araştırma konuları seçme ve bu konular üzerine çalışma özgürlüğü verir. Biyoloji bilimi, yaşam üzerine incelemeler yapan, organizmaları ve canlılığın temel bileşenleri ve süreçlerini inceleyen bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Biyologlar, bu bağlamda, canlılığın çeşitliliğini ve karmaşık bir süreçte olmalarını anlamak isterler bu yüzden ilgili oldukları disiplinin ilke ve yasalarına bağlı olarak dikkatleri kendi özgün konularına verirler. Moleküler biyolog, örneğin moleköl düzeyindeki nesnelere ilgilenirken hücre biyoloğu hücrelerin yapısal işleyişlerini inceleme nesnesi yapar. Bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi, aynı zamanda alanın yöntem ve teorilerini kullanabilmeye olanak tanır. Dahası, biyoloji biliminin alt disiplinlerinin özgün yöntemleri ve teorilerinin oluşmasına destek verir. Alt disiplinleri de kendilerine özgü yöntem ve teorileri kullanmakta bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi sayesinde özgürdürler. Yine benzer bir şekilde, biyoloji bilimi özelinde, alanın özgün dil ve terimleri özellikle kullanılarak disiplini sağlamlaştırır. Son olarak, diğer disiplinlerle iş birliği yine bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi sayesinde yapılabilir.

Bilimlerin bölünmüşlüğü, böylece, biyoloji biliminin canlılık ve yaşam üzerine karmaşık ilişkiler yumağı olarak görölen bu devasa inceleme nesnesinin incelenmesine olanak sağlar. Kendi yasaları ve yöntemleri başta olmak üzere her bir alt disiplinin alana katkısını sunarken; aynı zamanda ilgili olabilecek diğer disiplinlerle de ikili ilişkiler kurarak iş birliği yapar ve alanın kapsamını genişletebilir. Dupre tam da bu noktada, popölasyon biyolojisi üzerinden görüşlerini belirtir. Popölasyon sayısının bireysel olaylar ile modeller arasında bulunan ilişki ve yasalarla açıklanabileceğine yönelik görüşleri yakından incelemek ister. Böyle bir görüş, popölasyonu sağlayan yasanın daha alt düzey yasaya indirgenemeyeceğini belirtmektedir ve aynı zamanda popölasyon yasalarının bireylerin özellerini oluşturan bilgiler bütününden türetilmeyeceği iddiasını barındırmaktadır (Dupre, 1983, 331).

Bu bağlamda Dupre, vaşak popölasyonunun tavşan modelini yediği yasaını eleştiriye açar. Tüm vaşakları ve tüm tavşanları kapsayan bir yasanın uygulanabilir olup olmadığını tartışır. Popölasyonun tavşan yediği söylemi, her bir tek olayda bu eylemin gerçekleşmesi gerektiği iddiasını içinde barındırır. Fakat, Dupre belirli bir vaşak için ilgili tüm koşulları belirtebilsek bile, aynı koşulların her vaşak için geçerli olduğunu varsaymayacağımızın açık olduğunu söyler (Dupre, 1983, 332). Bu tarz örnekler literatürde *ceteris paribus* olarak geçmektedir. Diğer tüm değişkenlerin sabit olduğu durumlarda anlamına gelen *Ceteris paribus* yasa örneklerini biyoloji disiplininde oldukça fazla örnekte görebiliriz. Hedefteki tavşanın yaşlı ya da sakat olması durumunda çok daha kolay yakalanıp yenilebilecekken; ilgili vaşanın da anlık değişen durumları olabilecek ve tavşanı yakalayamayabilecektir. Böyle durumlar, biyolojide sıklıkla karşılaşılabilecek durumlardır.

Dupre yukarıdaki örnek üzerinden indirgeme düşüncesinin eksikliğini ve yanlışlığını tekrar vurgular: Makro teorinin türetilmesi için varsayılması gereken bireyler, bir sonraki alt seviyedeki açıklayıcı teorilerin konusu olan bireylerle özdeşleştirilemez, ancak gerçek bireylerle olan ilişkileri yine de böyle bir türetmenin bir açıklama olarak işlev görmesine

izin verecek kadar yakın olabilir. O halde bu özdeş olmama olasılığı, her iki düzeydeki bireylerin idealleştirmeler olduğu gerçeğiyle açıklanmalıdır. Hem makro düzeydeki modeller hem de mikro düzeydeki tanımlayıcı yasalar, daha önce açıklandığı anlamda, idealleştirmedir, soyuttur. Ancak söz konusu soyutlamalar aynı değildir (Dupre, 1983, 333).

Böylece, biyoloji bilimi başta olmak üzere özel bilimler, bilimlerin birliği düşüncesinin merkezi konumdaki indirgemecilik anlayışı aracılığıyla fizik bilimine indirgenemez. Biyoloji biliminin kendine özgü konusu, yöntemi, yasaları, iş birliği bulunmakta ve konusu itibarıyla indirgeme anlayışına uygun olmayan bir bilim dalı olarak lanse edilebilir. Bu durumda, fizikalizm temelli bilimlerin birliği açıklaması, biyoloji bilimi gibi temel bir bilimi içine alamadığı için eksik, hatalı ve yanlış olacaktır. Oysa, Dupre'nin iddia ettiği gibi, bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi üzerinden her bir bilim disiplininin kendine has konusu, araştırma sorusu, yöntemi ve yasaları olabileceğini kabul etmek, günümüz bilim çeşitliliğinden de görebileceğimiz gibi, daha işlevsel ve dış dünyayı açıklamada daha uygun gibi gözükmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak, bu makalede bilimlerin birliği ile bölünmüşlüğü düşünceleri Fodor ve onun fizikalizm görüşü ile Dupre ve onun indirgemecilik düşüncesine getirmiş olduğu eleştiriler doğrultusunda incelenmiş ve nihayetinde bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesinin günümüzün bilimlerinin yaklaşımlarına daha uygun olduğu anlaşılmıştır. Fizikalist yaklaşım, tarih sahnesinde çok önemli roller oynamış, spekülative bilgilerin ve kanıtlanamayan verilerin egemen olduğu dönemlerde modernite ile birlikte gelişen bilim anlayışı ve felsefenin etkinliği sayesinde ön plana çıkmıştı. Mantıkçı pozitivistlerin hedefi olarak bilimlerin birliği anlayışı, en temel ve sağlam bilim olarak gördükleri fizik bilimi üzerinden kurulabilirdi ve fizik bilimini sağlam yasalarına indirgenebilen diğer bilimler bilim olarak değerlendirilebilirdi. Bu görüş çağının oldukça popüler bir görüşü olmuştu ve tüm bilimleri etkiliyordu. Carnap, Nagel gibi filozofların empirik bilim anlayışları üzerinden Oppenheim ve Putnam'ın ideal birlik anlayışları zirveyi yaşamış ve özel bilimlerin fizik bilimine indirgendikleri oranda yok oldukları ortaya çıkmıştı. Fodor, böyle bir ortamda, indirgemecilik düşüncesinin eksikliğini detaylandırmış, bilimlerin birlik kurmasını desteklemiş yalnız indirgemecilik düşüncesi üzerinden böyle bir birlik kurmanın sakıncalarını da gözler önüne sermiştir.

Bilimlerin birliği düşüncesinin geldiği son noktayı dikkatle inceleyen Dupre ise, belki de son darbeyi indirmek istemiştir. Dupre, mantıkçı pozitivist geleneğın kurmak istediği Fodor'un ise geliştirmeye çalıştığı birliği çağdaş bilimleri de gözeterek yıkmayı hedeflemiş ve birlik yerine bölünmüşlük kavramını getirerek tartışmayı yeni bir boyuta taşımıştır. Fodor ve Dupre üzerinden birlik ve bölünmüşlük düşüncelerinin irdelendiği bu makalede birlikten ziyade bölünmüşlüğü çağın bilim anlayışına daha uygun olduğu açıktır. Bilimler artık tek bir bilimin yasaları üzerinden tanımlanamaz, çünkü her bir bilimin kendine özgü ilkeleri, yasaları, araştırma soruları ve ilgili nesnelere bulunmaktadır. Dahası, günümüzde multi-disiplinler, meta-disiplinler ve inter-disiplinler bulunmaktadır. İnceleme konusuna göre en az iki disiplinin beraber çalıştığı, mevcut sorunu çözmeye çalıştığı ve çözerken diğer disiplinin ilke, yasa ve yöntemlerine başvurmak zorunda kaldığı yeni çalışma konuları vardır. Basit ve ilkel bir şekilde tüm disiplinlerin fizik bilimi yasalarına dayanması

gerektiğini dikte etmek eskide kalmış bir bakış açısı olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan, bilimlerin bölünmüşlüğü düşüncesi çağa daha uygun bir düşünce olarak görülebilir. Bilimler, bölünmüş bir durumdadır ve hızlı bir şekilde bölünme halen devam etmektedir. Felsefe de bu gidişattan nasibini almaktadır, örneğin son gelişmeler doğrutusunda felsefenin alt disiplini olan ontoloji, *formal ontoloji* çalışmaları ve bu çalışmaların çıktıları neticesinde felsefeden kopmak üzere yola çıkmış yeni bir bilim olarak karşımıza çıkacaktır. Dupre'nin iddiaları doğrutusunda, bilimlerdeki bölünmüşlük, bilimlerin birbirlerine hiçbir zaman ihtiyaç duymayacakları anlamında bir bölünmüşlük değil; aksine, bilimlerin kendi yasaları, yöntemleri ve inceleme nesnelere olmakla birlikte, ihtiyaç hasıl olduğu müddetçe, yukarıda da belirttiğim gibi, beraber aynı mesele üzerinde düşünebilme anlamında bir bölünmüşlüktür. Son olarak, bu tarz bir bilim anlayışı, bilimin gelişimine ve gelişen bilimin de insanlığın daha da ileriye gitmesine olanak sağlayabileceği açıktır.

Kaynakça | References

- Batur, Behçet. “İbn Halduncu Perspektiften Tarihin Yasaları: Şehirleşme ve Sekülerleşme“. *EskiYeni* 52 (Mart 2024), 101-114.
- Carnap, Rudolf. *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1928.
- Carnap, Rudolf. *The Unity of Science*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co, 1934.
- Cat, Jordi. “Unity of Science”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition). Editör Edward Nouri Zalta. 29.12.2023.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-unity/2017>.
- Dupré, John. “The Disunity of Science”. *Mind* 92 (1983), 321–346.
- Dupré, John. “Methodological Individualism and Reductionism in Biology”, *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*. 20 (1994), 165-184,
<http://dx.doi.org/10.1080/00455091.1994.10717398>
- Dupré, John. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Dupré, John. *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Erdoğan, Eyüp. “Mantıkçı Pozitivizmden Eleştirel Rasyonalizme Giden Süreçte Duyum-Akıl Çekişmesi”. *Özne* 9 (2008), 9-19.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Hayır*. (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1987.
- Fleck, Ludwik. (*de*) *Entstehung ve Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache? Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, B. Schwabeund Co., Verlagbuchhandlung, Basel, 1935.
- Fodor, Jerry. “Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)”. *Synthese* 28 (1974), 77–115.
- Fodor, Jerry. “Special Sciences: Still Autonomous After All These Years”. *Philosophical Perspectives* 11 (1997), 149–163.
- Hempel, C. Gustav. and Oppenheim., Paul. “Studies in the Logic of Explanation”. *Philosophy of Science* 15 (1948), 135–175.
- Hempel, C. Gustav. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press, 1965.
- Kayalığıl, M. Cem. “Bilimin Birliği Tezi ve Sosyal Bilimler Yasaları”. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* (2019), 106-127.
- Kızılcılık, Sezgin. *Pozitivizm ve Eleştiricileri Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine*. İzmir: Saray Kitapevleri, 1996.
- Kincaid, Harold. “Defending Laws in the Social Sciences”. *Philosophy of the Social Sciences* 20/1 (1990), 56-83.

- Kuhn, S. Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 1991.
- Magée, Bryan. *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. (Çev. Mete Tuncay), Ankara: Milli Eğitim Yayınları, 1993.
- Magée, Bryan. *Yeni Düşün Adamları*. (Çev. Mete Tuncay), İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979.
- Nagel, Ernst. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961.
- Oppenheim, Paul. and Putnam, Hilary. "Unity of Science as a Working Hypothesis". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), 3-36.
- Rosenberg, Alex. *The Structure of Biological Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Rosenberg, Alex. *Instrumental Biology, or the Disunity of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Rosenberg, Alex. *Bilim Felsefesi. Çağdaş Bir Giriş*. (Çev. İbrahim Yıldız), Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Tahko, E. Tuomas. *Unity of Science, Elements in Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Tekin, F. Ömer. *Bilim Felsefesinde İlgili Kayması: Popper-Kuhn*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Platon'un Eğitim (Paideia) Kavramı Üzerine Bir Soruşturma

Vahit Celal

0000-0002-0545-8382

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

ror.org/03te4vd35

vcelal@bartin.edu.tr

Öz

Bu çalışma, Platon yorumcularının görüşlerinden bağımsız olarak Platon'un eğitim (paideia) anlayışının ne olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Platon diyaloglarına başvurularak eğitici, eğitilen ve eğitim ile ilgili görüşleri ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı makalede bir bütün olarak Platon'un metafizik düşüncesi ele alınmayıp sadece diyaloglarda geçen eğitime dair görüşler irdelenmektedir. Platon'un eğitim anlayışını diğer eğitim anlayışlarından farklı kılan husus, eğitimin aslında öğrenciye bilgi aktarma veya öğrenciye göz bahsetme olmadığıdır. Bu konuyu Platon Devlet (Politeia) kitabının yedinci bölümünde meşhur "Mağara Benzetmesi"ni anlatırken ele almaktadır. Buna göre öğrencinin zaten gören bir gözünün olduğu, dolayısıyla sorunun görme ile ilgili olmadığı, esas problemin öğrencinin bakış açısının doğru yöne dönük olmamasından kaynaklandığı ifade edilir. Platon'a göre bilgi(episteme) sonradan kazanılan bir şey olamaz; çünkü sonradan kazanılan değişime tabidir. Hâlbuki "değişime tabi olan" hakikatın bilgisi veya hakiki bilgi olamaz. Bundan dolayı Platon, öğrencinin hafızasında hakikat bilgisinin hâlihazırda mevcut olması gerektiği fikrini savunur. Platon'a göre bilmenin hatırlamak (*anamnesis*) olduğunun esası da buna bağlı olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Hafızada hakikat bilgisinin mevcut oluşu ise *psykhe*'nin(nefsin) bir bedenle birleşmeden veya bir bedene doğmadan önce hakikate vakıf olması ile ilgilidir. Ancak insan *psykhe*'si, söz konusu hakikate vakıf olduğunu unutmuştur. Bu durumu Platon *amnezi* durumu olarak ortaya koymaktadır. Bütün mesele *amnezi* durumundan çıkmak ve doğmadan önceki duruma dönmektir. Hafızada saklı olan bilginin farkına varılmasında veya hatırlanmasında eğitim (*paideia*) esas rolü üstlenmektedir. Platon'un eğitim anlayışında vurgulanması gereken diğer bir husus ise eğitilenin şahıs değil *psykhe* (nefs) olmasıdır. Çünkü Platon'a göre şahıs veya kimlik sonradan kazanılan bir karaktere tekabül etmektedir. Bu anlamda karakter de değişime tabi olduğu için eğitilmesi gereken karakter veya şahıs değil *psykhe*'dir. Ayrıca makalede Modern Felsefenin bir alt dalı olan Eğitim Felsefesi özellikle idealist eğitim anlayışı çerçevesinde ele alınıp Platon'un eğitim üzerine görüşleri bu bağlamda irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe; Eğitim (Paideia); Bilge (Sophos); Platon; Nefs

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Platon'un eğitim anlayışının bugün anlaşılan eğitim anlayışından büyük oranda farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.
- Platon'a göre unutulusun giderilmesi bağlamında eğitim ile felsefe aynı anlama gelmektedir.
- Platon'a göre bilgi mümkün müdür? Bilmek niçin hatırlamaktır?
- Eğitim Platon'a göre değişime tabi olan ile değil, değişime tabi olmayan ile ilgilidir.
- Platon'un eğitim anlayışının en temel özelliği "sophos merkezli bir eğitim"den bahsetmiş olmasıdır.

Atıf Bilgisi

Celal, Vahit. "Platon'nun Eğitim (Paideia) Kavramı Üzerine Bir Soruşturma". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 497-512.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 22 Aralık 2023 |
| Kabul Tarihi | 16 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



An Investigation into Plato's Concept of Education (Paideia)

Vahit Celal

0000-0002-0545-8382

Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy, Bartın, Türkiye

ror.org/03te4vd35

vcelal@bartin.edu.tr

Abstract

This study aims to reveal what Plato's conception of education (paideia) is, regardless of the views of Plato's commentators. Therefore, by directly referring to Plato's dialogues, the educator, the educated and his views on education will be explained in outline. The article will be limited to Plato's views on education in the dialogues, not his metaphysical thought as a whole. Plato's conception of education differs fundamentally from other educational paradigms in that it does not involve merely transferring information to the student or endowing the student with the ability to see. Plato deals with this issue in the seventh chapter of his masterpiece known as *Politeia/Republic*, while describing the famous Allegory of the Cave. Accordingly, it is stated that the student already has a seeing eye, so the problem is not related to vision, but the main problem is that the student's point of view is not facing in the right direction. According to Plato, knowledge (*episteme*) cannot be something acquired later because what is acquired later is subject to change. However, what is "subject to change" cannot be knowledge of the truth or true knowledge. Therefore, Plato defends the idea that knowledge of truth must be present in the student's memory. According to Plato, the essence of knowing is remembering (*anamnesis*) has been revealed accordingly. The presence of the knowledge of the truth in memory is related to the fact that the psyche (*soul*) possesses an awareness or innate knowledge of the truth prior to its union with a body or its incarnation. However, the human *psyche* has forgotten that it is aware of the truth in question. Plato describes this situation as amnesia. The whole point is to get out of the amnesia state and return to the situation before birth. Education (*paideia*) plays the main role in realizing or remembering the knowledge of the truth stored in the memory. Another point that should be emphasized in Plato's understanding of education is that it is psyche that is educated, not the person. Because, according to Plato, a person or identity corresponds to a character acquired later. In this sense, since the character is also subject to change, it is the *psyche* that needs to be trained, not the character. In addition, the study will include the views of the Philosophy of Education, which is a sub-branch of Modern Philosophy, is examined especially within the idealist understanding of education and Plato's views on education are analysed in this context.

Keywords

Philosophy; Education (Paideia); Sophos; Plato; Soul

Highlights

- This study tries to reveal that Plato's understanding of education is largely different from the understanding of education understood today.
- According to Plato, education and philosophy have the same meaning in the context of eliminating oblivion.
- According to Plato, is knowledge possible? Why does knowing mean remembering?
- According to Plato, education is not about what is subject to change, but about what is not subject to change.
- The most basic feature of Plato's understanding of education is that he talks about a "sophos-centered education.

Citation

Celal, Vahit. "An Investigation into Plato's Concept of Education (Paideia)". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 497-512.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 22 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 16 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

İnsanın temel ihtiyaçlarından biri eğitimidir. Eğitim, insanoğlunun var olduğu günden beri varlığını sürdürdüğünü; kadim dönemlerde mabetlerde yapıldığını, daha sonra ise mabetlerden bağımsız olarak yürütüldüğünü hatta bilinen en eski eğitim/öğretim faaliyetinin gerçekleştirildiği kurum olan ve bugün üniversitelerin ilki sayılan Platon tarafından M.Ö.387'de kurulan “Akademia”¹ olduğu bilinmektedir. Bu kurum M.S. 529'a kadar yaklaşık dokuz yüzyıl ayakta kalmış ve ücretsiz eğitim faaliyetleri yürütülmüştür.²

İnsanlık tarihi incelendiğinde eğitimin farklı evrelerden geçtiği görülmektedir. Nitekim modern dönemde eğitime dair farklı tanımlar mevcut olmakla birlikte en yaygın şekliyle eğitim “Bir toplumun kültürünün, yani değer yargıları ile bilgi ve beceri birikiminin yeni kuşaklara aktarılması süreci; Kişinin bir bütün olarak gerçekleştirilmesine, daha da özel anlamda, kişinin belli bir alanda iyi yetişmesini veya onun belli bir yetisi ya da melekesinin birtakım araç ya da yöntemlerle gelişmesini sağlayan etkinlik”³ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca eğitim, “Bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı olarak istedik değişiklik meydana getirme sürecidir.”⁴

Eğitim Felsefesinde İdealizm, Realizm, Natüralizm, Pragmatizm gibi felsefi yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlardan İdealizm'in eğitim anlayışı makalenin konusuyla doğrudan ilişkilidir; çünkü idealizmin eğitim anlayışı doğrudan Platon'a atfedilmektedir. Bu durum kısmen doğru olsa da aslında Platon düşüncesini yansıtmamaktadır. Ancak idealist görüşe göre eğitim; bir bilgi aktarma süreci ve bir talim veya meslek eğitimi olarak görülmediğinden; tam tersine bir dönüşüm süreci hatta ruhun gözünün hakikate çevrilmesi⁵ olarak nitelendiğinden de Platon'un “eğitim(paideia)” görüşü ile örtüşmemektedir. Bu makalede idealist eğitim anlayışı ile Platon'un paideia düşüncesinin neden örtüşmediği ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

Platon'dan sonra, öğrencisi Aristoteles ile başlayıp Descartes'te zirvesine ulaşan felsefenin, dolayısıyla da eğitimin (paideia) hem felsefe literatüründeki anlamı hem de bugünkü eğitim anlayışları Platon'un eğitim anlayışından nasıl farklılaştığı üzerinde durulabilir. Felsefe literatüründe Platon'dan sonraki süreçte artık insanın diğer varlıklardan ayırıcı özelliğinin “akıl sahibi bir varlık” olarak tanımlanarak daraltılması,⁶ sonrasında insanın akıl sahibi varlık şeklindeki bu görüşün “zihin(bilinç) sahibi oluşu”na dönüşmüş olmasıdır. Descartes ile birlikte “*cogito ergo sum/düşünüyorum o halde varım*” görüşünün ileri sürülmesi, bilincin (zihnin) her şeyin belirleyicisi ve ölçüsü haline gelmesidir. Bilen öznenin keşfiyle insan tarafından yaratılacak hakikatler dönemi (hümanistik felsefeler) başlamıştır. Sonrasında insan tarafından tesis edilen hakikat anlayışları belirleyici olmuş ve yeni anlayışın yaygınlaşmasında büyük görev eğitime verilmiştir.

Diğer taraftan 18.yüzyıl'dan sonra “sanayileşme” dönemi ve buna bağlı olarak eğitim artık tamamıyla sanayi için kalifiye eleman yetiştirmeye dönüşecektir. Dolayısıyla eğitim bundan sonraki süreçte aslında bir bütün olarak “insanın nasıl var olması” gerektiğine dair olmayıp endüstriyel dünyada bir konuda uzmanlaşmasına hizmet eder hale gelecektir.

¹ Ahmet Cevizci, “Akademi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1/175.

² Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 37.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002) “Eğitim”, 340.

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013), 13.

⁵ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 28.

⁶ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2019), 19-20.

Bu durumda Platon'un eğitim hakkındaki görüşünden farklı olarak iki durum ortaya çıkmaktadır: Birincisi Platon'dan sonraki dönemde "hakikati" temellendirmeye matuf felsefelerce ortaya konulan anlayışların eğitim ile ilgili görüşlerinden farklılaşması; ikincisi: eğitimin insanın bir bütün olarak "insan" olabilmesi için değil de endüstriyel toplumda sadece bir konuda bir "uzman" yetiştirilmesinde bir vasıta durumuna gelmesi söz konusu olacaktır.

Makalenin birinci alt başlığında Eğitim Felsefesinin eğitim hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Özellikle İdealizm'in görüşü üzerinde durulmaktadır; çünkü İdealizm'in eğitim görüşü Platon'a atfedilmektedir. Ancak Platon'un eğitim anlayışı ile İdealizm'in eğitim anlayışı arasında uyumsuzluk söz konusudur. Dolayısıyla Platon'un eğitim anlayışının hangi cihetlerden farklılaştığı açıklanmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın ikinci alt başlığında Platon'un eğitim (paideia) görüşünün temel özellikleri açıklanmaktadır. Ayrıca "paideia" kavramının "anamnesis", "politeia" ve "philosophia" kavramları ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır.

Makalenin üçüncü alt başlığında ise, Platon'un başyapıtı olan "Politeia" diyalogunda geçen eğitimin tam olarak neye karşılık geldiği, meşhur "MağaraBenzetmesi" olarak bilinen benzetmede mağaradaki mahkûmun kurtulmasında eğitimin ne işe yaradığı, bununla birlikte Platon için eğitim, öğrenciye bir bilgi aktarımı veya Platon'un ifadesi ile "göz bahsetme" olmadığı ortaya konulmaktadır. Son alt başlıkta, "anamnesis" bağlamında (yeniden hatırlama olarak) eğitimin ne olduğu, Platon'a göre öğrenmenin aslında hatırlama olduğu, bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak için ise Platon'un "Menon" diyalogundaki konuşmalara göndermelerde bulunarak izah etmeye çalışılmaktadır. Sonuç kısmında da araştırmada elde edilen sonuçlara yer verilmektedir.

1. Eğitim Felsefesinde İdealistlerin Eğitim Görüşü

Modern Felsefenin bir alt dalı olarak mütalaa edilen Eğitim Felsefesinin eğitim hakkındaki görüşleri üzerinde durulması gerekmektedir; çünkü idealistlerin eğitim üzerine görüşleri doğrudan Platon'a dayandırılmaktadır. Bu anlayışa göre eğitilecek kişinin bu dünyanın fâni olduğunu anlaması; dünyalık gelip geçici şeylerden uzaklaşarak gözünün mutlak iyiye çevirmesi gerektiği vurgulanarak "genel bir aydınlanma"dan bahsedilmekte ve girişte de vurgulandığı gibi eğitim bir bilgi aktarma süreci olarak görülmemektedir.⁷ Bununla birlikte hali hazırdaki Platon düşüncesi öğrencisi Aristoteles'in yorumuna dayanmakta⁸ ve buna istinaden Platon'a göre bir eğitim anlayışı ortaya konulmaktadır. Her ne kadar söz konusu anlayış Platon'un oluşturduğu kavramsal çerçeve ile ortaya konulmuşsa da Platon'un kavramlara yüklediği anlamlar iptal edilmiştir. Bu durum ciddi anlamda kafa karışıklığına yol açmış ve büyük bir soruna dönüşmüştür. Buna örnek olarak iki kavram *eidos* (εἶδος), *idea* (ἰδέα) ve *mē on* (μη ὄν) üzerinde kısaca durulabilir. Platon düşüncesinin temelleri değiştirilerek özellikle Anglo-Sakson dünya görüşü esas alınarak ifadesini bulan kavramların başında *eidos*, *idea* kavramı gelmektedir. Bu kavram aynı zamanda idealizm kavramının da kökünü oluşturmakla birlikte Platon'un anladığı anlamda anlaşılmamaktadır. O zaman şu şekilde soru sorulabilir: Eidos, (*idea*) kavramı hakiki manasıyla (bizzat Platon'a göre) ne olduğu bilinmeden idealizmden nasıl bahsedilecektir?

⁷ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 28-30.

⁸ Oğuz Haşlakoğlu, *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 36-37.

Ancak bu şekilde bir soru sorulması anlamlı gelmeyebilir; çünkü Platon'un *eidos*'u ya da *idea*'sı felsefe tarihinde "kesinlikle" anlaşılmış olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bugün felsefe literatüründe *eidos*'a (*idea*'ya) "form ya da biçim" denilerek⁹ kesin bir şekilde karar verilmiş ve bu şekilde anlaşılmaya da devam edilmektedir.

Hâlbuki Platon'a göre *eidos* ya da *idea* kesinlikle form veya biçim değildir.¹⁰ Platon'a göre *eidos* (*idea*) tezahürün mahiyeti olarak anlaşılabilir. Yani *eidos* Aristoteles'te olduğu gibi form anlamında (*eidolon* olarak) görünüşe çıkmaz, başka bir deyişle *eidos*, *form* olarak anlaşıldığında görünüşe (tezahüre) çıkmış olmaktadır. Bu konuyu bütün detaylarıyla incelemek makalenin sınırlarını aşmaktadır. Kısaca şunlar söylenebilir: *Eidos(idea)*, Platon düşüncesinin alamet-i fârikasıdır. *Eidos(idea)*, felsefenin en çetrefilli kavramları olan "varlık" ve "oluş" çıkmazı bağlamında sorunun çözüme kavuşturulması olarak Platon tarafından *methexis* (μέθεξις: iştirak, katılım) esasında geliştirilmiştir. Aynı zamanda Platon'un *eidos* anlayışı Parmenides düşüncesinde işarette (σῆματά/sematha) indirgenmiş *logos*'un kurtarılması ve öğrenme imkânının önünün açılması ile ilgilidir.¹¹

Örnek olarak vermiş olduğumuz ikinci kavram da *mē ōn* (μὴ ὄν) kavramıdır. Platon düşüncesinin anlaşılmasında en temel kavramlardan birini oluşturur. *Mē ōn*, varlık olmayan varlık veya değil-varlık demektir. Buna karşılık *ouk ōn* ise mutlak anlamda yokluk, "*ōn* (ὄν: varlık)" hakiki varlık anlamına gelmektedir. Hakiki varlık anlamında *ōn* ile mutlak yokluk anlamındaki *ouk ōn* kavramlarının anlaşılmasında bir sorun yoktur. Ancak *mē ōn* kavramının neye karşılık geldiği tam olarak anlaşılammaktadır.¹² Hâlbuki Platon bütün bir düşüncesinde işte söz konusu olan varlık olmayan varlık anlamına gelen *mē ōn*'u tesis etmeye çalışmaktadır. Buna şu şekilde açıklama getirilebilir: Platon, modern, hümanistik felsefe anlayışlarında olduğu gibi hakikat'i tesis etmez. Tam tersine varlık ile yokluğun tam ortasında bulunan yani *mē ōn*'u (değil-varlık'ı) tesis etmeye çalışır. Ancak "varlık olmayan varlık" anlamına gelen *mē ōn*, "mutlak olarak yokluk" anlamına gelen *ouk ōn* ile ya karıştırılmakta ya da aynı anlama geldiği düşünülmektedir.¹³ Dolayısıyla *eidos* ve *mē ōn* kavramları doğrudan Platon diyalogları esas alınarak anlaşıldığında Platon'un eğitime (*paideia*) dair görüşleri, eğitim felsefesinde Platon'a atfedilen eğitim hakkındaki görüşlerinden farklılık arz etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus Platon'un eğitim hakkındaki görüşleri veya Platon'un düşünceleri ele alınırken Platon sonrası oluşan kavramsal çerçeve (tümel, tikel gibi) ve kalıplardan uzak durulmasıdır.

2. Platon'un Eğitim (*Paideia*) Anlayışının Temel Özellikleri

Platon'un eğitim hakkındaki görüşleri doğrudan kendisinin kurmuş olduğu metafizik sistemiyle ilgilidir. Burada Platon'un metafizik sistemi üzerinde kısaca durulmasında fayda vardır. Platon'un ortaya koymuş olduğu metafizik sistem, felsefe külliyatında öğrencisi

⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Platon*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2013), 1/43-85. Plato, *Phaedo* 102b, trans. David Gallop, (Oxford: Clarendon Press, 2002), 54.

¹⁰ Bu konuda bk. Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergan Yayınları, 2020), 69 (389a-389c); Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (Ankara: Palme Yayınları, 2007), 362 (596c). Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 104-122.

¹¹ Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefeye Felsefe Yazıları* (Ankara: Hece Yayınları, 2021), 92-95.

¹² Bu konuda bk. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğdu Yayınları, 1989), 371-405.

¹³ Platon, *Devlet*, 211-212 (477a-477b).

Aristoteles'in yorumuna veya anlayışına dayalı olarak anlaşılmalıdır. Bunun anlamı şudur: Platon metafiziği, Aristoteles'in metafizik sistemine göre yorumlanıp anlaşılmalıdır. Başka bir ifade ile Platon düşüncesi, Platon'un kendi saf görüşlerine dayanılarak anlaşılmadığı ve farklı bir boyuta taşındığı görülmektedir.¹⁴ Bu yorum bize bugün Platon'un sadece eğitim hakkındaki görüşlerinin yanlış anlaşıldığını değil, bir bütün olarak Platon düşüncesinin yanlış anlaşıldığını da göstermektedir.

Platon'un, felsefe faaliyetinin ne olduğunu diyaloglarında anlatırken, farklı veya aynı işleve sahip çeşitli kavramlar kullandığı görülür. “Anamnesis”, “Paideia”, “Politeia”, “Philosophia” kavramları örnek olarak söylenebilir. Bu makalenin konusu çerçevesinde Platon'un *anamnesis* (unutuluşun giderilmesi) bağlamında “*paideia*(eğitim)” kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Platon'a göre *paideia* (eğitim) kavramının ne olduğunu ortaya koymak için, en başta Platon'a göre felsefe faaliyetinin ne olduğunun anlaşılması önem arz etmektedir.

Platon'a göre felsefe faaliyeti, kendisinden sonraki dönemde anlaşıldığı gibi bir akıl yürütme faaliyeti değildir. Başka bir ifade ile Platon'da felsefe faaliyeti, insan *psykhe*'sinde(nefsinde) zorunlu olarak bir dönüşümü gerektiren ve *psykhe*(nefs/soul) ile icra edilen bir faaliyettir. *Psykhe*'de(nefste) gerçekleşmesi gereken dönüşüm, Aristoteles'te olduğu gibi sadece akıl yürütmekle gerçekleştirilebilecek bir faaliyete daraltılmayacağını anlaşılması önemlidir. Bununla birlikte akıl yürütme faaliyeti hiçbir şekilde felsefe faaliyeti ile alakası yoktur anlamına gelmemektedir. Akıl yürütme/muhakeme faaliyeti, insanı felsefe faaliyetine sevk etmesi bakımından felsefe faaliyetinin bir “ön koşulu” şeklinde değerlendirilebilir. Buna göre Platon'da felsefe, insanın *psykhe*'sini(nefsini), sahte olandan (*doksa*), hakiki (*aletheia*) olana bakışını çevirmesidir. Çünkü *doksa*'ya düşen insanın *dianoia*'sı (muhakeme faaliyeti/akıl yürütmesi) değil, *psykhe*'sidir (nefs/soul). Bundan dolayı öncelikle *psykhe*'sinin *doksa*'da olduğunu fark etmesi sonrasında da bu esarettten kurtulması gerekmektedir. Bu konuyu Platon, başyapıtı olan Devlet (Politeia) adlı diyalogunda episteme tasnifinden hemen sonra gelen yedinci bölümde meşhur “Mağara Benzetmesi”ni anlatırken mağarada mahkûm olan kişinin bakışının hakikate çevirmesi sonucunda kendisini mahkûmiyetten kurtarabileceğini ifade eder.¹⁵ Söz konusu bakışın hakikate çevirme işinin de eğitim (*paideia*) ile mümkün olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu bağlamda *paideia* ile *philosophia* faaliyetinin Platon düşüncesinde aynı anlama geldiği sonucu çıkarılabilir. Tam da bu nokta makalenin konusunu oluşturmaktadır.

3. Politeia Diyalogunda Paideia Kavramı

Platon'un on kitaptan (bölümden) oluşan Devlet (Politeia) diyalogunun konusu adaletin ne olduğu üzerinedir. Diyalogun birinci kitabını Platon, Sokrates'i sahneye çıkararak Kephalos'un evinde sohbet meclisinde gündelik mevzular üzerine konuşmalarla başlatır. Sonrasında sohbetin konusu birdenbire adaletin ne olduğu üzerine evrilir. Mecliste bulunanlar sırasıyla adalet hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Bu sohbette en çetin tartışma bir sofist olan Thrasymakhos ile Sokrates arasında yaşanır. Bu tartışmada Sokrates, Thrasymakhos'u sıkıştırır (*elenkus*) ve nihayetinde Thrasymakhos Sokrates'in görüşünü kabul etmek zorunda kalır. Ancak tartışma burada bitmez, sohbet meclisinde bulunanlar bu

¹⁴ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 137.

¹⁵ Platon, *Devlet*, 257 (514a-516e).

konunun (adaletin) ayrıntılı olarak açıklanmasını talep ederler ve adaletin insanı veya toplumu mutlu edip etmeyeceği sorusunu yöneltirler. Dolayısıyla diyalogun geri kalan kısmı (9 kitap/bölüm), diyalogun birinci kitabında geçen adalet tartışmasının ayrıntılı olarak ortaya konulmasından ibarettir.

Platon adaletin tecelli edeceği yer olarak bir “Mutluluk Yurdu(polis-site)” kurgular. Mutluluk Yurdunun inşasında eğitimin büyük rolü olduğunu düşünür. Bir toplum nasıl oluşur sorusundan yola çıkarak sitenin yönetici, koruyucu ve üretici olmak üzere üç kesimden ibaret olacağını dile getirir. Söz konusu kesimler arasında iş bölümü yapılır ve her bir kesim kendisine düşen görevi hakkıyla yerine getirdiğinde adaletin tecelli edeceği vurgulanır.¹⁶

Platon, Devlet (*Politeia*) diyalogunun II. Kitabı'nın 368d kısmında ilginç bir benzetme yapar; Büyük harf-Küçük harf. Bu benzetmede büyük harf topluma, küçük harf de bireye karşılık gelir. Aslında bu konu Platon'un düşünce sistemi ile yakından alakalıdır. Nitekim Platon, insan psyke'sinin (nefsinin) üç ciheti olduğu belirtilir. Bunlar: Akıl gücü (*logistikon*), öfke gücü (*thumos*) ve arzu gücü (*epithumai*)dür. *Psyke*'nin söz konusu cihetleri sitedeki üç katman ile paralellik arz ettiğini söyler.¹⁷ Bunun anlamı şudur: İnsan nefsinin güçleri (akıl, öfke, arzu) arasında bir uyum meydana gelmesi sonucunda bireysel anlamda adaletin ortaya çıkması ile sitedeki katmanlar arasında meydana gelen uyum sonucunda adaletin tecelli etmesi bir ve aynı şeydir.¹⁸ Bu hususu büyük harf küçük harf örneğinde olduğu gibi her iki harfin aslında gramer açısından aynı kurallara tabi olmasına benzetmektedir. Bundan hareketle Platon'a göre *politeia* toplumsal cihetten *philosophia*; *philosophia* da bireysel cihetten *politeia* anlamına gelmektedir.

Platon oluşturmaya çalıştığı sitede söz konusu adaletin hem bireysel cihetten hem de toplumsal cihetten tecelli etmesinde birçok hususun olduğunu, bunlar içerisinde en temel hususun eğitim/ *paideia* olduğunun altını çizer. Platon, eğitim ile ilgili görüşlerini *Politeia* diyalogunun farklı yerlerinde dile getirir. Biz önce diyalogdaki eğitime dair görüşlerini *Stephanus* numarasını esas alarak alıntılatacağız.

Devlet'in (*Politeia*'nın) II. Kitabı'nın 376d kısmında bir toplumda temel eğitim nasıl olmalı sorusunu sorarak şu şekilde cevaplamaktadır:

“...peki bu eğitim nasıl olmalı? Öteden beri süregelen eğitimden başkasını bulmak zor, değil mi? Bu da beden (*soma*) için idman, nefis (*psykhe*) için müziktir...” devamında da:

“...Peki, her işte başlangıcın en önemli şey olduğunu, hele genç ve körpe varlıklar için bunun daha da önem taşıdığını bilmez misin? Çünkü bunlar en iyi o çağda biçime, kalıba dökülür; istenen damgayı alırlar...”¹⁹ şeklinde dile getirerek, deyim yerindeyse Türkçedeki “ağaç yaşken eğilir” atasözünü andırır bir şekilde görüşlerini dile getirmektedir.

Bu kısımdan Platon'un eğitimi iki bölüme ayırdığı sonucuna ulaşılabilir. Çocuklara verilecek temel eğitimin; birincisi insanın bedeni ile ilgili kısmının eğitilmesi için idman/ spor, diğeri de insan *psykhe*'sinin (nefsinin) eğitilmesi ile ilgili müziktir. Ayrıca söz konusu her iki çeşit eğitim arasında bir uyumun (*armoni*) olmasının gerekli olduğunu da vurgulamaktadır. Eğer insanda beden eğitimi orantısız bir şekilde abartılırsa bedeninin

¹⁶ Platon, *Devlet*, 155 (434c-434e).

¹⁷ Platon, *Devlet*, 342 (580d).

¹⁸ Platon, *Devlet*, 162 (441d).

¹⁹ Platon, *Devlet*, 83 (377a).

kaskatı olacağını, diğer taraftan müzik eğitimi de aynı şekilde gereğinden fazla olursa da aşırı yumuşak olacağını, hâlbuki ikisi arasında bir uyum ve dengenin olması gerektiğini²⁰ ancak bu sayede *psykhe*'nin akort edileceğini ve *philosophia* için hazır hale geleceğini belirtmektedir.

Bununla birlikte Platon çocukların temel eğitimi sırasında onlara hakikati anlatabilmek için masallardan istifade edilebileceğini, hatta bazı durumlarda “yalan” söylenebileceğinden bahseder.²¹ Tabi burada Platon'un kastettiği çocuğa olguyu olduğu gibi anlatmanın mümkün olmadığından masal yoluyla insana dair iyi özelliklerin yani cesaret, dürüstlük gibi erdemlerin aktarılmasında masallardan istifade edilebileceği hususudur.

Eğitim ile ilgili en temel görüşünü Sokrates'i sahneye çıkararak Devlet (*Politeia*) diyalogunun 518/d kısmında Platon aşağıdaki şekilde dile getirir:

“...Eğitim (*Paideia*) de işte bu amaca, nefsin (*psykhe*'nin) iyiye dönmesi amacına yönelen ve buna varmak için en kolay, en etkili yolları araştıran sanattır; yoksa nefsteki (*psukhe*'deki) öğrenme aracına görüş kazandırma sanatı değildir. Çünkü o görüş onda (*psykhe*'de) zaten vardır; ama iyi yöne çevrik olmadığı ve gereken yana bakmadığı için, eğitim bu görüşü iyi yöne çevirmeye çalışır.”²²

Yukarıdaki alıntıdan hareketle Platon'un eğitime yüklediği işlevin bugün itibarıyla anladığımız eğitimden büyük oranda farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu konunun daha iyi anlaşılması için *Politeia* diyalogundaki meşhur “Mağara Benzetmesi” üzerinde durulması gerekmektedir. Platon “Mağara Benzetmesi”ni Devlet (*Politeia*) diyalogunun VII. Kitap 514a'dan-518e'ye kadarki olan bölümde ayrıntılı olarak anlatır. Bir yeraltı mağarasında insanların çocukluklarından itibaren ayaklarından, kollarından ve boyunlarından zincirlenerek hareket edemez halde bulduklarını, mağaranın içinde bir ateş yandığını ve mağaranın içini aydınlattığını, mağaranın çıkış kapısına ve ateşe arkası dönük halde oturan insanların önündeki duvarda kendi yansımalarını ve mağaranın içindeki diğer eşyaların izlerini duvardan izlediklerini, izledikleri görüntüleri gerçek olduğunu düşündüklerini ve bu durumdan bihaber olduklarını tasvir eder. Onların mahkûm olduklarının farkına varmamalarının sebebi ise gölgeleriyle özdeşleşmeleridir.

Devlet (*Politeia*) diyalogunun baş konuşmacısı olan Sokrates ise mağara dışından gelen bir *sophos*'tur (bilge). Burada *sophos* (bilge), *philosophos* (bilge adayı) ve *sophist* (sahte bilge) kavramlarının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. *Sophos*, Platon düşüncesinde hakikat ile temaslı olan kişi demektir. Ayrıca *sophos* olan Sokrates hem Mağara'yı hem de dışarısını iyi bilen kişidir. *Philosophos* ise henüz Mağara'dan kurtulup hürriyetine tam olarak kavuşmamış bir kişiyi temsil eder. Başka bir ifade ile *philosophos* tam olarak ara konumda (*mezon*) bulunan kişi yani bilgelik ile cehaletin arasındadır²³ ve *sophos*'un yönlendirmesiyle hürriyetine kavuşması beklenen kişidir. *Sophist*'in sahte bilge oluşunun tespiti en müşkül kısmı oluşturmaktadır. Çünkü *sophos* ile *sophist* ustalık bakımından aynı mertebeye sahip olsalar da bir tür *logosun* istismar edilmesi bağlamında *sophist*'in hareket noktası *doksa*'dır²⁴ (yani hakikat olmayan), buna karşılık *sophos*'un hareket noktası *aletheia*'dır (hakikattir).

²⁰ Platon, *Devlet*, 126 (410d).

²¹ Platon, *Devlet*, 83 (377a).

²² Platon, *Devlet*, 262 (518d).

²³ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007), 133 (204b).

²⁴ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), (268c).

Mağaranın dışından bir *sophos*(bilge) olarak mağaraya gelen Sokrates, buradaki mahkûmların kurtulmasında başka bir ifade ile onların hürriyetine kavuşmasında en temel rolü üstlenmektedir. Bu konuya şu şekilde açıklık getirilebilir: Platon düşüncesinde felsefe faaliyeti bir *tekhne*(sanat) faaliyetidir. “Mağara Benzetmesi” bağlamında dönme ve görme'nin *paideia*'ya dayanarak ancak yetkin bir *tekhne* ile mümkün olabileceğinin altı çizilir. Bu yüzden *paideia*'da *sophos* ve *philosophos*'un konumunun tespit edilmesi önemlidir. Eğitim(*paideia*), yetkin bir *tekhne* gerektiren bir faaliyet olarak, buna tâbi olan kimsenin neler yapması gerektiğini gösteren *sophos*'a olan ihtiyacı doğurur.²⁵ Diğer taraftan her eğitimde bir eğitmen ve bir de eğitilen bulunması gerektiğinden hem *sophos*'un *tekhne*'sine hem de *philosophia* faaliyetine dâhil olan *philosophos*'un varlığını gerektirir. Söz konusu *sophos*'un *tekhne*'si sonucunda meydana gelen *philosophia* faaliyeti aslında bir “aşma faaliyeti” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Platon'a göre bir *tekhne* (sanat) olan *philosophia* faaliyeti diğer *tekhne*'lerden en üstün olanıdır, çünkü bunun sayesinde mahkûm hürriyetine kavuşur.

Dolayısıyla Platon düşüncesinde mağarada mahkûm olan kimsenin yegâne kurtuluş yolu eğitimidir (*paideia*). Bununla birlikte Platon'un eğitim anlayışı *sophos* ekseninde anlaşılmasını da zorunlu kılmaktadır. Ancak bu sayede mahkûmun, bağlarından çözülerek hürleşmesi (*λυσις*) mümkün görünmektedir.²⁶ Nitekim *Phaidon* diyalogunda bu konu şu şekilde dile getirilir:

“...Onlara (filozoflara) önderlik eden, *philosophia* faaliyetinin karşısına zincirlenmek değil, hürleşme (*lusi*) ve arınma (*katharmos*) yoluyla dönerek, rehberliğinde, nereye giderse izlemektir.”²⁷

O zaman felsefe faaliyeti bir *tekhne* faaliyeti olduğuna göre meydana gelen ürün (*ergon*) nedir? Hiç kuşkusuz meydana gelen (ürün anlamında) *philosophos*'un (filozofun) kendisidir. Bu durumda *tekhne* sahibi de *sophos*tur. Dolayısıyla bugün anlaşılanın aksine felsefe faaliyeti *philosophos*'un (bir fail olarak) elinde olan bir faaliyet olmamaktadır. Başka bir ifade ile Platon'a göre “felsefe yapmak”tan bahsedilemez, çünkü *philosophos*, *philosophia* faaliyetinin faili değil münfailidir. Faili de *sophos* olmak durumundadır.

Mağaradaki mahkûmlar arasından kurtulmaya durumu elverişli olanlar, çocukluklarından itibaren karanlıkta sürekli kaldıkları için ilk başta yavaşça arkasına baktıklarında ilk önce Mağaradaki aydınlığın sebebinin orada yanmakta olan ateş olduğunu fark ederler. Bu kişilerin gözleri sürekli karanlığa alıştığı için aydınlığa bakamazlar; çünkü aydınlık onların gözlerini kamaştırır. İşte tam bu noktada karanlığa alışan mahkûmların gözlerinin aydınlığa alıştırılmasının eğitim aracılığıyla gerçekleştirilebileceği vurgulanır. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de mağarada bir metafor olarak bedeni (*soma*) zincirlenmiş mahkûmun, aslında zincirlenen bedeni değil *psukhe*'sidir (nefsidir). Ayrıca eğitilmesi gereken sanılanın aksine şahıs da (sonradan kazanılan karakteri) değil,²⁸ insanın nefsi, *psukhe*'sidir. Tam da bu noktada 518d kısmında geçen *paideia* (eğitim) kavramı, söz konusu mahkûmun yönünün sahte olan yönden (duvardan), hakiki olan yöne (mağara dışına) çevrilmesi anlamına gelmektedir. Dahası eğitim için “*psukhe*'deki öğrenme aracına görüş kazandırma sanatı değildir” ifadesi anlaşılması en zor olan kısmı oluşturmaktadır. Çünkü

²⁵ Platon, *Symposion*, 153 (209e-210a).

²⁶ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 172-173.

²⁷ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 133 (82d).

²⁸ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 39.

devamında *psykhe*'nin zaten gören bir gözünün olduğunu, sorunun aslında mahkûmun nereye yani hangi yöne bakacağını bilmemesinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.²⁹ Dolayısıyla Platon'da eğitim, bireye bilgi ve beceri aktarılması, davranışlarında değişiklik meydana gelmesi anlamına gelmemektedir.

518d'nin devamında: "...ancak bizim şimdi sözünü ettiğimiz şu ki *psykhe*'de mevcut bulunan yeti (*dynamis*) ve bizim sayesinde gördüğümüz organ olan göz, nasıl karanlıktan ışığa ancak bütün bir bedeninin çevrilmesi ile dönebilirse, işte *psykhe* de aynı şekilde bütünüyle, "oluş"tan çıkarak sahne değiştirir (*periakteon*), ta ki "varlık"a dahil olsun ve asıl ışığın olduğu aydınlık yere kendisini yükseltmeyi başararak bakışını varlığın üzerine tutup onu müşahade (*theaomai*) edebilsin. Bu aynı zamanda bizim iyi (*agathon*) dediğimiz değil midir?"³⁰

Bu paragraflardan anlaşılıyor ki (eğitimin) "insan *psukhe*'sine görüş kazandırma sanatı değildir" ifadesinin anlamı bilgi, öğrenme, anlama gibi hususlarla ilgili gözükmemektedir. O halde Platon'a göre eğitimin tam olarak neye karşılık geldiğini derinleştirmeye çalıştığımızda *anamnesis* (yeniden hatırlama) kavramı karşımıza çıkmaktadır.

4. Anamnesis (Yeniden Hatırlama) Bağlamında Eğitim (*Paideia*) Kavramının Anlamı

Platon düşüncesinde eğitim kişiyi hakikatin bilgisine ulaştırmalıdır. Bu nokta da bilginin nasıl elde edildiği, bilginin ne olduğu Platon düşüncesinde önem arz etmektedir. Buna göre bilgi, yeni bir şeyin öğrenmesi olmayıp önceden sahip olunanın hatırlanması anlamına gelmektedir.³¹ Tam da bu noktada vurgulanması gereken husus *psykhe*'nin düşmüş olduğu durum dolayısıyla (mağaradaki durumu) aslında varlığa/hakikate dair önceden sahip olduğu bu bilgiyi unutulmasıdır. Felsefede hakikat arayışı söz konusu olduğunda, kaybedilenin ne olduğu bilinmiyorsa, bulunduğu nasıl fark edilecektir? Fark edebilmek için kaybedileni önceden görmüş veya seyretmiş (*theoria*) olmak gerekir. Bu sebepten Platon'a göre *psykhe*'de bilgi (hakikat bilgisi, varlığın bilgisi) zaten vardır. Sorun nedir o zaman? Buradaki sorun, tam olarak insanın söz konusu bilginin hafızasında var olduğunun farkında olmayışıdır.

Bu bilginin kaynağı aslında Platon düşüncesinde şu şekilde izah edilebilir: İnsanın bir bedene doğmadan önceki halinde onun *psykhe*'si hakikat diyarında, hakikati seyretmiş ve onun bilgisine de vakıf olmuştur.³² Ancak doğar doğmaz işte söz konusu durumu unutmuş (*amnezi*) ve farkında değildir. Dolayısıyla bütün bir bilgi, bilmek, öğrenmek, *philosophia*, *paideia*'nın asıl amacının *anamnesis* olduğunu yani unutulmuşun giderilmesi bağlamında yeniden hatırlamaya yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Farkında olmama ve unutma durumu, onun doğması olarak açıklanabilir. Başka bir ifade ile insanın doğmuş olması demek onun Mağarada bulunması demektir. Mağarada bulunması da yukarıda sözü edilen hakikat yurdundaki seyri ve onun bilgisini unutmuş olması anlamına gelmektedir. Tüm çabaların aslında işte o aslını yeniden hatırlamaya veya hatırlamasına yarayacak faaliyetlere yönelmesine matuf olması söz konusudur.

Bununla birlikte Mağarada bulunan herkesin *anamnesis* (yeniden hatırlama) itibarıyla kurtulabileceği sonucunun çıkarılmaması gerekmektedir. Çünkü *anamnesis*'e uygun olup

²⁹ Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefede Felsefe Yazıları*, 78-79.

³⁰ Platon, *Devlet*, 262 (518d).

³¹ Platon, *Phaidon*, 107 (75e).

³² Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 57 (249c).

olmadığının tespit edilmesi için esasını oluşturur. Bu durum en iyi şekilde Platon'un *Menon* adlı diyalogunda ortaya konulmuştur. Diyalogda Atinalı aristokrat bir genç olan ve meşhur sofistlerden Protagoras'ın öğrencisi Menon sofistlerin etkisinde kalmış bir kişiyi temsil eder ve Sokrates ile Menon arasında geçen ilginç konuşmalara yer verilir. Menon, Sokrates'e erdem (bilginin) öğretilabilir bir şey olup olmadığını sorar.³³ Sokrates ise, erdem ne olduğunu bilmediği için, erdem hakkında bir şey söyleyemeyeceğini ve erdem bütününe ne olduğunu bilene de rastlamadığını ifade eder.³⁴ Bu şekilde Sokrates, Menon'u konuşturmaya çalışır ve Gorgias (duayen sofist)'tan öğrendiklerini de anlatmasını talep eder. Menon da erdem ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. Erdemin türlerinden bahseder ve Menon şöyle cevap verir:

“...diğer erdem türlerini anlatmak da zor değildir. Her yaptığımız şey, yaşadığımız her an için, herkes adına bir erdem ya da erdemsizlik vardır” der.³⁵

Sokrates sürekli soru sormaktadır. Gorgias'ın erdemle ilgili görüşlerini anlatmasını yinelemektedir. Sonrasında Sokrates, erdem ile adalet ilişkisine dair soru sorar. Menon birçok erdemden bahseder. Sokrates tekrar soru sorar: “Tüm erdemlerde ortak olan şey nedir?”³⁶ Bir insan bile bile kötü şeyi ister mi? der. Devamında erdem ile iyinin ilişkisi hakkındaki düşüncelerini dile getirir. “Adaletin olduğu her yerde (şeyde) erdem vardır, olmadığı yerde ise kötülük ya da erdemsizlik vardır” der Sokrates.

Menon, erdemle ilgili görüşlerini anlatırken erdem parçalarından söz etmişti. Sokrates hemen: “Bir insan bütünü bilmeden parçasını tanıyabilir mi?” diye sorar. Menon da “tanıyamaz” der. Sokrates, Menon'a *elenkhos*(ἔλεγχος) yöntemini uygulamaktadır. Sokrates “bütünü bilmediğin şeyin parçası hakkında nasıl konuşabilirsin?” der. Menon ise bu konuşmadan sonra erdem ne olduğunu bilmediğini itiraf etmek zorunda kalır. Sokrates “erdem ile ilgili araştırmayı sürdürelim” der. Menon ise: “hakkında hiçbir şey bilmediğin şeyi nasıl araştırırsın?” diye soru sorarak aslında sofistlerin kullandığı eristik yöntemi kullanarak öğrenmenin imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır. Sokrates de “bir insanın bildiği ve bilmediği şeyi öğrenmeye çalışmasının imkânsız olduğunu belirten hileli bir görüş ortaya koyduğunun farkında mısın? Bu insan bildiği şeyi bildiğinden dolayı araştırmaz, bilmediğini ise bilmediği için araştırmayacaktır” der.

Menon, içinde bulunduğu yani *amathia* durumunu farkında olmadığı için, öğrenmenin imkânsızlığını ortaya koyacak bir görüş belirtmektedir. Yani muhakeme yoluyla içinden çıkılması imkânsız bir önerme oluşturmaya çalışmaktadır.³⁷ Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri iki çeşit cehaletin fark edilmesidir. *agnoia* ve *Amathia*. *agnoia* bir tür bilgisizlik durumunu, *amathia* ise öğrenme (*mathesis*) imkânından mahrum kalmışlığı ifade eder. Dolayısıyla Menon'un düştüğü durum bir *amathia* halidir. Yani bilmediğini de bilmeme hali. Diğer cehalet türü olan *agnoia* durumu ise, bilmediğini bilme haline tekabül eder. İşte tam da burada Sokrates'in “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” görüşünün anlamı ortaya çıkmaktadır.

Sokrates, ruhun/ *psykhe*'nin ölümsüz olduğunu, dolayısıyla ruhun bir bedene doğmadan önceki halinde zaten hakikatin bilgisine vakıf olduğunu ve öğrenmenin bir “hatırlama

³³ Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul Pinhan Yayınları, 2020), 11 (70a).

³⁴ Platon, *Menon*, 11 (71a).

³⁵ Platon, *Menon*, 15 (72a).

³⁶ Platon, *Menon*, 15 (72d).

³⁷ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 58.

(*anamnesis*)” olduğunu ifade eder. Buradan hareketle Platon’da o zaman *philosophia* faaliyeti “hafızanın açılması veya aktifleştirilmesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu da diyalogda Menon’un kölelerinden birini çağırıp köleye bazı sorular sorarak ortaya koymaya çalışır. Herhangi bir eğitime sahip olmayan bir köleye geometri problemini çözdürür.³⁸

Sokrates, Menon’a hitaben, kölenin önce bilmediğini, şimdi ise öğrenmeye başladığını ve bunun en açık kanıtının da “bilmediğini biliyormuş gibi göstermeyerek” ortaya koyduğunu söyler. Burada eğitim görmemiş köle çocuğun sofistler gibi bilmediği konuda biliyormuş gibi yapmadığını da ekler. Sokrates’e göre insanın bilmediğini bilmesi, bilmeye başlamasının zorunlu koşuludur. Başka bir ifade ile eğer insan cehaletini idrak etmeden *bilginin* ihtiyacını hissedemeyeceğini belirtmek istiyor.

Ayrıca Platon, *Theaitetos* diyalogunda ilginç bir görüş ortaya koyar. Platon, bu diyalogda da baş konuşmacı olarak Sokrates’i sahneye çıkarır. Sokrates muhatabında doğru fikirler oluşturmaya (doğurtmaya) veya doğaları *philosophia*’ya uygun gençlerde hakiki düşüncelerin doğmasına yönelik “ebelik” sanatından bahseder.³⁹ Hatta Sokrates kendisinin de bir ebe olduğunu ifade eder.⁴⁰ Diyalogda Sokrates ile *Theaitetos* isimli bir genç arasında geçen konuşmalara yer verilir. Platon *Theaitetos* diyalogunda aslında *anamnesis*’e (unutuluşun giderilmesine) gönderme yaparak, zaten insanın hafızasında saklı olan hakikatin/ hakikat bilgisinin tekrar gün yüzüne çıkması (doğması) bağlamında ebelikten bahsetmektedir. Bununla birlikte diyalogda *Teaitetos*, bilmediğini bilmeyen Menon’a karşılık, bilmediğini bilen konumundadır (*agnoia*); bu durum Platon düşüncesinde filozofta aranan asgari şartların başında gelen “öğrenmeye açık olma” durumuna işaret etmektedir.

Sonuç

Platon’un eğitim hakkındaki görüşlerinin, bizim bugün anladığımız eğitim anlayışından büyük oranda farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki Platon’da eğitim (*paideia*) kavramı, genel olarak anlaşılan öğrenciye “format” kazandırma bağlamında zihni biçimlendirmek anlamına gelmemektedir.

Felsefe faaliyeti ile eğitimin (*paideia*’nın) aynı faaliyet olduğunu veya iç içe düşünülmesini gerekli kılan Platon’un eğitim anlayışında ilginç farklılıklardan birisi de eğitilenin şahıs olmamasıdır. Başka bir deyişle, eğitilen sanılanın aksine⁴¹ şahıs değil *psykhe*’dir (nefistir). Çünkü şahıs, sonradan edinilen(kazanılan) bir kişiliğe tekabül etmektedir. Hâlbuki Platon’daki eğitim, sonradan kazanılan “şahsın/ kimliğin” eğitilmesi olmayıp burada söz konusu olan beşerî nefsin yani *psykhe*’nin dönüşüm esasında eğitilmesidir.

Platon’un bilgi (*episteme*) anlayışı hatırlama üzerine kurulduğu için, “hatırlanması gereken” de hafızada saklı olarak bulunmaktadır. Hafıza “uyku halinde” olduğundan tüm çabalar (eğitim, felsefe, bilmek, öğrenmek) *anamnesis*(yeniden-hatırlama) bağlamında uyandırılmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, eğitilecek insanın durumunun eğitime elverişli olmasıdır; başka bir ifade ile eğitilme/öğrenme/*mathesis* imkanını haiz (*agnoia*) olmayı gerektirmesidir.

³⁸ Platon, *Menon*, 47-59 (82c-85c).

³⁹ Oğuz Haşlakoglu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 155.

⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 37-38 (150-151).

⁴¹ R. M. Hare, *Platon, Düşüncenin Ustaları*, çevirenler: Işık Şimşek, Bediz Yılmaz (İstanbul, Altın Kitaplar, 2002), 70-76.

Ayrıca eğitimi(*paideia*'yı) bir sanat (*tekhne*) olarak gören Platon'un eğitim anlayışında gerçekleşmesi beklenen en temel mesele beşerî nefsin (*anthropos psukhe*) hürleşmesidir. Buradaki hürleşme, nefsin (*psykhe'nin*) dönüşüm esnasında zincirleri kırmasıdır. Bu dönüşüm de “düşünerek” gerçekleştirilemeyeceği için epistemolojik bir konu olarak değil, ontolojik olarak anlaşılmayı gerekli kılmaktadır. Buna ek olarak Platon, insanın kendi kendine hakikate ulaşmasını da mümkün görmemektedir. Buna göre hürleşme ancak bir bilge'nin (*sophos'un*, filozofu (*philosophos'u*) yönlendirmesiyle gerçekleşebilmektedir. O halde Platon'un eğitim görüşünün, “eğitmen” (*sophos*) merkezli bir anlayışa sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça | References

- Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. "Akademi". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 1/175. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi Platon*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2013.
- Cornford, Francis Macdonald. *Platon'un Bilgi Kuramı*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğdu Yayınları, 1989.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 6. Basım, 2013.
- Hare, R. M. *Platon, Düşüncenin Ustaları*. Çevirenler: Işık Şimşek, Bediz Yılmaz. İstanbul. Altın Kitaplar, 2. Basım, 2002.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Felsefeye Felsefe Yazıları*. Ankara: Hece Yayınları, 2021.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 5. Basım, 2019.
- Plato. *Phaedo*. Trans. David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Platon. *Devlet*. çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Palme Yayınları, 2007.
- Platon. *Symposion*. çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Platon. *Sofist*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Platon. *Phaidon*. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

İlk Beyt-El (Tanrı Evi) Kâbe: Tarihi, İçindeki Görsel ve Figürleri, Kur'an'daki Yansımaları

Esra Erdoğan Şamlıoğlu

0000-0003-2863-8797

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/025y36b60

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Öz

Yeryüzünün ilk mabedi, Allah'ın yeryüzündeki evi, İslam dininin kiblesi olarak Kâbe, Kur'an ayetlerinin indiği, İslam dininin temellerinin şekillendiği coğrafyanın en eski mabedi olması bakımından dikkat çekmektedir. İslam öncesi dönemde Kâbe'nin konumu, Arap toplumu içinde bulunduğu durumu ve kutsal bölgesinde yer alan figürlerin ve resimlerin taşıdığı sembolik manaları araştırmak bu bağlamda elzem olmaktadır. Kâbe, rivayetlerde yer alan veriler ışığında incelendiğinde harem bölgesinde 360 kadar farklı kabile ve dine sahip insanların putlarını, tanrı Baal ile ortak özellikleri bulunan ve Mekke'nin en önemli tanrılarında birisi olarak kabul edilen Hübel'in heykelini, Hübel'in fal oklarını çekerken tasvir edilen Hz. İbrâhim ve yanında duran nispeten küçük heykeliyle Arapların atası Hz. İsmâil'in figürlerini, Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil yerine kurban ettiği koça ait olduğuna inanılan bir çift boynuzu, ayrıca Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın da içinde yer aldığı birçok peygamberin, ağaçların ve meleklerin tasvirlerini içermektedir. Mekke'nin Hz. Muhammed ve ashâbı tarafından fethine kadar Kâbe'nin bu halde bulunduğu rivayetler aracılığıyla öğrenilmektedir. Ancak bu görsel ve figürlerin yerleştirilmeye başlandığı tarihlere ilişkin bilgiler tartışmalıdır. Arabistan coğrafyasında İslam öncesi dönem ile ilgili yazılı kaynakların çok fazla bulunmaması ve coğrafi şartlardan kaynaklı arkeolojik verilere rastlanmaması genellikle Kur'an tarihi çalışmalarının en temel problemidir. Ulaşılan sınırlı sayıdaki bilgi üzerinden yapılacak yorumlamalar, bu sebeple sonraki çalışmalara fikir vermesi açısından değerlendirilmelidir. İslam öncesi döneme ait Kâbe'ye ilişkin bilgilerin yok olması da konuyu daha çok rivayetler çerçevesinde araştırmamızı gerekli kılmıştır. Kâbe'nin içinde yer alan materyallere ilişkin elimizde görseller bulunmadığından, metin içi görseller okuyucuya fikir vermesi, ortamı gözünde canlandırmasına yardımcı olması için rivayetlerdeki tanımlayıcı ve tasvir edici ifadelerden yola çıkarak yapay zekâ ile oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kur'an Tarihi; Arap Yarımadası; Mabet; Beyt-El; Kâbe

Öne Çıkanlar

- İslam öncesi dönem Kâbe, mimarisi, içerisinde bulunan görseller ve figürlerle o dönemlerdeki Arapların sahip olduğu inanç dünyasının en temel verilerini taşımaktadır.
- Kâbe, içinde yer aldığı coğrafyanın ekonomik, sosyal, siyasi pek çok olayının kilit noktasındadır.
- İslam Öncesi Arap zihnindeki Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil figürlerinin o dönemde Mekke'nin en önemli tanrılarından birisi olarak kabul edilen Hübel ile bağlantısı vardır.
- Bazı rivayetlerde yer alan Kâbe içerisindeki Meryem oğlu İsa figürünün Peygamber tarafından silinmesinin istenilmemesine ilişkin detayda muhtemelen dönemin güçlü Aksum krallığı ile olan ilişkisi yatmaktadır.
- İslam öncesi Arap zihninde Mezopotamya mitolojisine dayanan Hayat Ağacı figürü ve melek kavramı yer almaktadır.

Atıf Bilgisi

Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. "İlk Beyt-El (Tanrı Evi) Kâbe: Tarihi, İçindeki Görsel ve Figürleri, Kur'an'daki Yansımaları". *Eskiye* 53 (Haziran 2024), 513-531.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 18 Kasım 2023 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 11 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 27 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



The First Beth-El (House of God) Ka'ba: Its History, Images and Figures in It and It's References in the Qur'an

Esra Erdoğan Şamlioğlu
0000-0003-2863-8797

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Ankara, Türkiye
ror.org/025y36b60
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Abstract

As the first temple of the earth, the house of Allah on earth, the qibla of the Islam, the Ka'ba draws attention in terms of being the oldest temple of the geography where the verses of the Qur'an were revealed, and the foundations of the Islam were shaped. In this context, it is essential to investigate the position of the Ka'ba in the pre-Islamic period, its place in the Arab society and the symbolic meanings of the figures and paintings in its sacred area. When the Ka'ba is examined in the light of the data in the narrations, the idols of people from 360 different tribes and religions in the haram area (sacred boundary area), the statue of Hubal, who has common features with the deity Baal and is considered one of the most important gods of Mecca, the figures of prophet Abraham, who is depicted drawing the fortune arrows of Hubal, and the relatively small statue of Ishmael, the ancestor of the Arabs, standing next to him, a pair of horns believed to belong to the ram that Abraham sacrificed in place of Ishmael, and depictions of many prophets, including Mary and Jesus, trees and angels. It is known through narrations that the Ka'ba remained in this state until the conquest of Mecca by the Prophet Muhammad and his companions. However, information on the dates when these images and figures began to be placed is controversial. The lack of written sources about the pre-Islamic period in Arabia and the lack of archaeological data due to geographical conditions are generally the main problems of Qur'anic history studies. For this reason, the interpretations to be made on the limited amount of information obtained should be evaluated in terms of providing ideas for future studies. The fact that the information about the Ka'ba from the pre-Islamic period has disappeared has made it necessary for us to investigate the subject mostly within the framework of narrations. Since we do not have visuals of the materials inside the Ka'ba, in-text visuals were created with artificial intelligence (AI) based on the descriptive and illustrative expressions in the narrations to give the reader an idea and help him visualize the environment.

Keywords

Tafsir; History of Qur'an; Arabian Peninsula; Temple; Beth-El, Ka'ba

Highlights

- The Ka'ba of the pre-Islamic period carries the most basic data of the belief of the Arabs at that time with its architecture, images and figures.
- The Ka'ba is at the key point of many economic, social and political events of the geography in which it is located.
- The figures of Abraham and Ishmael in the pre-Islamic Arab mind have a connection with Hubal, who was considered one of the most important gods of Mecca at the time.
- The detail in some narrations that the Prophet did not want the figure of Jesus, the son of Mary in the Kaaba to be erased by the Prophet probably lies in his relationship with the powerful Aksum kingdom of the period.
- In the pre-Islamic Arab mind, the figure of the Tree of Life and the concept of angels are rooted in Mesopotamian mythology.

Citation

Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. "The First Beth-El (House of God) Ka'ba: Its History, Images and Figures in It and It's References in the Qur'an". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 513-531.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 18 October 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 27 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Müslümanların yöneldiği kible ve İslam'ın Hac ibadetinin merkezi olarak tesis edilmesinden çok önce Kâbe;¹ İslam kaynaklarında Âdem'in Cennet'ten yeryüzüne indirildikten sonra inşa ettiğine inanılan insanoğlunun ilk mabedidir.² Tarihin ilerleyen safhalarında ise Kâbe, Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil'in var olan temelleri üzerine inşa ettikleri, soyları için kutsayıp emanet ettikleri Allah'ın evi olmuştur. İnsanoğlunun yaratılışından itibaren var olduğuna inanılan bu yapı; zamanla birçok kez temellerine kadar yok olmuş, zaman zaman siyasi çatışmalar sebebiyle yıkıma uğramış ve birçok kez tekrardan yapılarak günümüze kadar ayakta kalmayı başarmıştır. Bu başarısı ile itibarını günümüze kadar her an canlı tutmuş olan Kâbe'nin, İslam'dan önceki mimari, dini, siyasi, ekonomik ve sosyal tarihini incelemek yararlı olacaktır.

Kâbe, ilk inşa edildiği tarihten bugüne, bulunduğu coğrafyada sosyopolitik veya jeopolitik birçok meselenin odağında olmuştur. Merkezinde Kâbe'nin bulunduğu Mekke şehrinin ise Hz. İbrâhim'in ailesini getirmesiyle sonraki dönemlerde önemi giderek artmıştır.³ Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil üzerinden devam eden soyunun Arap yarımadasında yerleşimiyle başlayan bu süreç, İsrailoğullarındakine benzer bir seçilmişliği tanımlayan Ahmesilik⁴ düşüncesi ile genelde Mekke ahalisini, özelde ise Kureyş kabilesini Kâbe'nin koruyucuları olarak ön plana çıkarmıştır. Fil Vakası anlatılarının desteklediği bu olgu Mekke'yi erken bir dönemden itibaren harem, Kâbe'yi ise Allah'ın evi olarak dokunulmaz kılmıştır. Amr b. Lühay'ın faaliyetlerinde görüldüğü gibi farklı coğrafyalardan getirilen⁵ birçok kabilenin veya topluluğun tanrısına ait figürler Kâbe etrafında çevrelenmiş, Kureyş tarafından kabul gören diğer tanrılar Allah'ın kademe olarak altına yerleştirilmiştir. Kureyş, artık herkesin tanrısının bulunduğu bir mekânda dokunulmaz olarak sükûnet ve rahatlık içinde yaşayabilmektedir. Mekke, bu sayede ticaret kervanlarının uğraması için yarımada genelinde en güvenilir şehirlerden birisi olmuştur.

¹ M.A.S. Abdel Haleem, "Haccın Önemi: Ruh ve Ritüeller", *Hac İslam'ın Kalbine Yolculuk*, ed. Venetia Porter (İstanbul: EDAM Yayınları, 2015), 27-32.

² Âl-i İmrân 3/96. Rivayetlerde geçen ifadelerle göre Kâbe, gökte meleklerin tavaf ettikleri göksel Kâbe'nin benzeri olarak yeryüzünde Âdem'e yaptırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l Velid el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 41.

³ Mekke Kur'an'da "Ümmü'l-Kurâ" yani "Şehirlerin anası" (el-En'âm 6/92; Şûrâ 42/7) olarak geçmektedir. Ayrıca Bekke (Âl-i İmrân 3/96), Beled (el-Beled 90/1), el-Beledü'l-Emîn (et-Tîn 95/3) isimleriyle de anılmaktadır. Hz. İbrâhim'in ailesini bu bölgeye getirmesinden önceki tarihine dair çok net veriler bulunmasa da burada yaşayan Amâlika isimli bir kavmin bulunduğu kaynaklarda geçmektedir. Amâlika'dan sonra Güney Arabistan'dan göç eden Benî Cürhüm kabilesinin bölgede yaşadığı bilinmektedir. Bu dönem Hz. İbrâhim'in eşi ve Hz. İsmâil'i getirdiği zamana denk gelmektedir. Hz. İsmâil'in Benî Cürhüm'den evlendiği ve Arap dilini onlardan öğrendiği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l Velid el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*.

⁴ M. Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011), 181-186; Recep Uslu, "Hums", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/364-365; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme -Ahmesilik, Haniflik-", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 124-130.

⁵ İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm Putlar Kitabı*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 38-39,46-47; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Cahiliye Araçlarının Ulâhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 11; Abdülkerim Özyayın, "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 3/87-88.

Makalede Kâbe'nin ilk inşa edildiği dönemden günümüze geçirdiği mimari süreçler incelenecektir. Mekke'nin fethi öncesi Kâbe içinde yer alan, sonrasında Hz. Muhammed tarafından kaldırılan görsel ve figürlerin taşıdığı anlamlar dönemin sosyal ve politik gelişmeleri ışığında ele alınacaktır. Ayrıca konuya ilişkin rivayetlerin verdiği bilgiler Kur'an ve rivayet kaynaklarının yanı sıra rivayet dışı kaynaklardan elde edilen veriler ışığında tartışılacaktır. Makale Kâbe ile ilgili alanda yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak salt rivayet merkezli bir anlayıştan ziyade, rivayetlerin bir veri kaynağı olarak değerlendirildiği, tarihi, kültürel, ekonomik ve sosyal vb. etkilerin konu dâhilinde işlendiği bir çalışma olmayı, bu çerçevede bazı çıkarımlar yapmayı amaçlamaktadır.

1. Kâbe

Kâbe tarihte bugünküne benzer bir şekilde küp formunda (bazen bir kenarı daha uzun dikdörtgen veya oval tarzda), üzerinde birkaç parçadan oluşan örtüsüyle yarımadanın en önemli tapınaklarından birisi olmuştur.⁶ Bölgenin ileri gelen kabilelerinin gayretleriyle Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethine kadar bu önemini korumaya devam etmiştir.⁷ Kâbe haremî dahil olmak üzere 360 kadar farklı kabile ve dine ait putlarını, Baal ile ortak özellikleri bulunan ve Mekke'nin baş tanrısı kabul edilen Hübel'in heykelini, Hübel'in fal oklarını çekerken tasvir edilen Hz. İbrâhim ve yanında nispeten daha küçük duran Arapların atası Hz. İsmâil'in figürlerini, Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil yerine kurban ettiği koça ait olduğuna inanılan bir çift boynuzu, Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın da içinde yer aldığı birçok peygamberin, hayat ağacının ve meleklerin tasvirlerini içeren bir mekandır.⁸

Kâbe, Kur'an'da insanlar için kurulan ilk ev olarak geçmektedir.⁹ Kur'an'ın ilk insan olarak tarif ettiği Âdem'in¹⁰ yaptığı zamanki şekliyle aynı olup olmadığı bilinmemektedir. Lakin Hz. İbrâhim döneminde tekrar inşasından itibaren benzer bir şekle sahip olduğu bilinmektedir. Sonraki dönemlerde dikdörtgen veya oval kenarı düzeltilerek mükemmel küp şeklini almıştır. Bu haliyle Arabistan yarımadasının diğer mabetleri gibi bölgeye ait



Görsel 1: İslam Öncesi Dönem Kâbe (Temsili)

⁶ Metinde kullanılan görseller bir yapay zekâ robotu olan "Midjourney" ücretli lisans programı kullanılarak oluşturulmuştur. Rivayetlerde geçen verilerin zihinde canlandırılmasına yardımcı olma amacı taşımakta olup herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. Erişim tarihi: 10.10.2023-15.10.2023. Erişim Adresi: <https://www.midjourney.com>. Telif Hakkı İzni: Subject to the above license, You own all Assets You create with the Services, provided they were created in accordance with this Agreement. <https://docs.midjourney.com/docs/terms-of-service>.

⁷ İbn Battâl, *Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4, 343. Muhammed Hamidullah, *İslam peygamberi: hayatı ve eserleri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 40-41; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 52-56.

⁸ Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 168-173.

⁹ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁰ el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/59.

tapınak şekillerinin en bariz örneklerinden birisi olmuştur. Mekke'nin fethi sonrasında Taif'te bulunan ve Lât putunun kâbesi¹¹ olarak bilinen küp şeklindeki tapınak da dâhil, Arabistan'da bulunan diğer Kâbe benzeri yapılar ve sunaklar Hz. Muhammed tarafından yıktırılmıştır.¹² Kâbe'ye yapı olarak benzeyen bu tapınakların aynı zamanda birer ibadethane alternatifi olarak düşünülmesi istenmemiştir. Kuzey Arabistan'da, Petra bölgesinde de benzerleri görülen bu kübik yapı şeklinin o dönemlerde Nebatiler gibi bazı Arap toplulukları tarafından *Tanrı'nın yeryüzünde oturduğu* veya *Tanrı'nın yeryüzüne tecelli ettiği yer* olarak görüldüğü kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Kısacası yarımadadaki tapınak veya tanrı evi (beyt)¹⁴ denilen yapılar form olarak benzerlik arz etmektedir.

Tevrat'ta Hz. İbrâhim'in Şekem'de, Negev'e yakın bir yerde *Beyt-El* (Tanrı'nın Evi) olarak adlandırılan yapılar inşa ettiği belirtilmektedir.¹⁵ Tevrat'ta İbrâhim peygamberin eşi Hacer ve oğlu İsmâil'i Beer Şeva çölüne götürdükten sonra, çocuğun Tanrı'nın yardımıyla Paran çölünde yaşayan kavimlerden evlenmesi ve hayatına burada devam ettiğinin belirtilmesi ile sonlanan hikâyeye,¹⁶ Kur'an'da ve Arap tarihi kaynaklarında kaldığı yerden devam etmektedir. Söz konusu hikâyeye göre Hz. İbrâhim daha sonra bu bölgeye gelmekte ve Tanrı için Kâbe'yi bir *Beyt-El* (Tanrı evi) olarak inşa etmektedir.¹⁷ Hz. İbrâhim'in bu coğrafyada Kâbe ve benzer *Beyt-El*'leri insanların Allah'ı hatırlaması ve ibadet etmesi için birer ibadethane olarak inşa etmesi, onun hem İsrailoğulları hem de Araplar için neden ortak ata olduğunu da bir bakıma göstermektedir.

Kur'an'da ayetlerde geçtiği şekliyle Kâbe, insanların bir araya geldikleri güvenli bir ibadetgâhtır.¹⁸ Yeryüzünde Tanrı adına yapılmış ilk *beyt*¹⁹ olduğu vurgulanan yapı, Hz. İbrâhim soyundan gelenler için²⁰ bereket kaynağı²¹ olarak temiz tutulması²² istenen bir kutsallığa sahiptir. Kâbe, Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Kureyş kabilesinin ataları Kusay ve Haşim'in çabalarıyla²³ bir ticaret merkezi haline gelen Mekke'nin en gözde yapısı olmuştur. Şehir Kâbe etrafında şekillenmiş, önemli kararlar burada alınmış, dönemin şairlerinin en güzel şiirleri Kâbe'nin duvarlarına asılmıştır.²⁴ Bu açıdan Kâbe'nin, tarihi süreç içerisinde sürekli değişikliğe uğrayan mimari yapısı başta olmak üzere, zamanla içerisine yerleştirilen figürlerin ve çizilen görsellerin toplum düzeyinde ve diğer topluluklarla ilişkiler bağlamında ne gibi anlamlar ifade ettiği önem kazanmaktadır.

¹¹ İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm Putlar Kitabı*, 50-53; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 26-27,33.

¹² İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm Putlar Kitabı*, 61-63.

¹³ John F. Healey, *The Religion of Nabataeans* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), 96; Joseph Patrich, *The Formation of Nabataean Art: Prohibition of a Graven Image Among the Nabataeans* (Jerusalem: The Magnes Press The Hebrew University, 1990), 50-51.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁵ İbranice *Beyt-El* (בֵּית אֱלֹהִים) tamlama olarak "Tanrı'nın Evi" anlamına gelmektedir. Tevrat'ın Yaratılış bölümünde Hz. İbrâhim başta olmak üzere peygamberlerin çadırları etrafında inşa ettikleri şehirler ve şehrin kutsal mekânı olarak ifade bulmaktadır. Yar. 12:8; 13:3-4

¹⁶ *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 21:14-21.

¹⁷ el-Bakara 2/125.

¹⁸ el-Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/96.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/96.

²⁰ el-Bakara 2/124-128; Âl-i İmrân 3/97; el-Hac 22/26.

²¹ Âl-i İmrân 3/96.

²² el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26.

²³ Hudaýr Abbas Cümeýlî, *Kureyş*, çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 127-133, 136-141.

²⁴ *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 9-22.

Kâbe her ne kadar Allah için yapılmış bir ibadethane olsa da içinde Allah'ın hiçbir şekilde tasviri bulunmamaktadır. Allah'ın İslam öncesi dönemden itibaren Arapların tanrı olarak kabul ettikleri diğer ilahlardan daha yüce bir konumda bulunduğu hususu ve Arap tanrı panteonunun baş tanrısı olduğu ön kabulü ayetler ile de desteklenen bir husustur.²⁵ Araplar, genellikle dişil olarak kabul ettikleri Lât, Menât ve Uzzâ dâhil pek çok tanrıçalarını derece olarak Allah'ın altında görmüş, Allah'ı yaratan ve yaşatan olarak kabul etmişlerdir.²⁶ Diğer tanrılar ise Allah'ın yeryüzünde yarattıkları ile iletişime geçmesine yardımcı olan araçlar gibi düşünülmüştür. İnsanların, tanrıyı görmek ve yakın hissedebilmek gibi türlü amaçlar ile şekle büründürdükleri ve görsel materyallerini oluşturdukları o zamanlarda, Allah'ın hiçbir şekilde resminin veya heykelinin yapılmamış olması da ona atfedilen kutsiyetin göstergesidir.

2. Kâbe'nin Mimari Yapısı

Kâbe, dört duvarı birbirine eşit, küp şeklinde, taş örme bir yapıdır. Etimolojik olarak Kâbe ismi "dört köşeli veya küp şekli"²⁷ anlamında *ka'b* kökünden gelmektedir. İlk yapıldığı zamanlardan itibaren kerpiç, toprak, ahşap ve taş malzemelerden inşa edilen yapının dikdörtgenden dönüşen küp hali çoğu zaman korunmaya çalışılmıştır. Arabistan yarımadası ve çevresindeki tapınak yapılarında görülen bu küp şekli, Tanrı'nın mükemmelliğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.²⁸ Kâbe'nin ilk zamanlarda üst üste harçsız bir şekilde yığılan ve neredeyse bir adam boyunu çok fazla geçmeyen yapısı, bugünkü kapısının karşı duvarında başka bir kapıya daha sahiptir.²⁹ Sonraki dönemlerde tamamen küp formuna dönüştürülerek yüksekliği artırılmış, hatim bölgesi iç kısımdan ayrılmış, yerle aynı mesafede bulunan kapıları bazı zamanlarda yükseltilmiştir. Kapılardan birisinin kullanıma açıldığı dönemler mevcut olmakla birlikte günümüzde tek kapılı halde bulunmaktadır. Kapısı yerle aynı mesafede olan konumundan merdiven kullanılmadan ulaşamayacak bir yüksekliğe çıkarılmıştır. Bunun sebepleri arasında Kâbe çevresinde meydana gelen sel baskınları başta olmak üzere, içerisinde bulunan değerli eşyaların hırsızlardan korunması ve Kureyş'in yönetiminde olan yapıya izinsiz kimsenin



Görsel 2: Kâbe'nin ilk inşası (Temsili)

²⁵ el-Ankebût 29/61.

²⁶ Henotoizm, tek bir tanrının varlığına inanmakla birlikte çok fazla tanrının varlığını da kabul etmek olarak tanımlanmaktadır. Kur'an ayetleri üzerinden yapılacak bir değerlendirme Cahiliye dönemi Araplarında da benzer bir anlayışın olduğunu göstermektedir. Harun Ögmiş, *Câhiliyye Döneminde Araplar Cahiliye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 274-275.

²⁷ Sadettin Ünal, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2001, "Kâbe", 24/14; Ebû'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 69; El-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2003), 35-34/4. ك-ع-ب. el-Râgıb el-İsfahânî, *Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l Marife, ts.), 432-433.

²⁸ Healey, *The Religion of Nabataeans*, 96.

²⁹ Ebû'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 69-71,174.

girmemesinin sağlanması gibi hususlar zikredilmiştir.³⁰ Çoğu zaman tavanı açık bir şekilde ayakta duran yapının sel, vahşi hayvanların içeriye girmesi gibi doğal sebeplerden dolayı çatısı örtülmüş ve tavan içeriden ahşap sütunlarla desteklenmiştir. Eski dönemlerden itibaren Kâbe'nin dış duvarlarına yapının yıpranmasını önlemek amacıyla hem uygulamada yer alan “bir evi giydirmek” âdeti çerçevesinde³¹ hem de doğal şartlar sebebiyle genellikle siyah renkte olmak üzere çeşitli örtüler giydirilmiştir.

Kâbe, Hz. Muhammed'in gençlik dönemlerine denk düşen bir aralıkta doğal şartlar sebebiyle harabeye dönmüş haldedir.³² Hatta bir yılanın Kâbe içine yerleştiği ve insanların oraya yaklaşmaktan korktuğuna ilişkin rivayetler bulunmaktadır.³³ Sonrasında Habeşli mimar Bakum³⁴ tarafından ağaç ve taş malzemelerin harç kullanılmadan birbirine geçirilmesi şeklindeki *maymun başı tekniği*³⁵ ile tekrar inşa edilmiştir. Bu haliyle Kâbe'nin bir dönem Aksum İmparatorluğu'nun mimari tarzını yansıttığı görülmektedir. Yıkılmasını engelleyen köşe sütunlarıyla Kâbe'nin sağlamlığı artırılmış, “Hatıl” olarak bilinen³⁶ ve yatay mimaride yığma taşların yıkılmasını engelleyen diğer bir teknikle uzun yıllar ayakta durması sağlanmıştır. Mekkelilerin Kâbe'nin o dönemdeki inşasını bir Habeşliye vermesi ilginç bir detayı da beraberinde



Görsel 3: İslam Öncesi Dönem Mekke

³⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, ed. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dârü't-ta'sîl, 2013), 5/313; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l Arabî, ts.), “İlim”, 48. Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 174-176; G.R. Hawting, “The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the ‘Well of the Ka’ba’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 46-48; G.R. Hawting, “Zemzem’in ve Kâbe’nin Kuyusu’nun Kaybolması ve Yeniden Bulunması”, çev. Kevser Özdoğan, *kid: kisbu ilahiyat dergisi* 1/1 (2019), 157-159.

³¹ Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 24; Vassilios Christides, “The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.)”, *Annales d’Ethiopie* 9 (1972), 125-126; Gordon Darnell Newby, *A History of The Jews of Arabia From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 1939), 38; Michael Lecker, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Aldershot: Ashgate Publishing, 1998), 129.

³² Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/313. Hamidullah, *İslam peygamberi*, 73; Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 160-166.

³³ Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 161.

³⁴ Bâkûm er-Rûmî. Bizans'a ait bir gemi ile yolculuk yaparken fırtınaya yakalanan ve gemisi parçalanan Habeş asıllı mimar. Kâbe o dönemde bu batan geminin kerestesi kullanılarak tekrar inşa edilmiştir. Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 174; Nureddin el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye, İnsânu'l-Uyân fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mân* (Beyrut: Darü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1427), 1/233.

³⁵ “Maymun Başı Tekniği” olarak isim bulan ve Aksum İmparatorluğu'na özgü mimari bir özellik olan bu teknik; taş yapıların ahşap malzeme ile güçlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Ahşap malzeme taşların arasına yatay bir biçimde yerleştirilmektedir. Özellikle kapı ve pencerelerde dışarıya doğru çıkan ahşap kısımlar motif olarak birer maymun başı görünümünü sunmaktadır. Stuart Munro-Hay, *Aksum An African Civilisation of Late Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 119, 125, 140.

³⁶ Fazla kat yüksekliği bulunan binalarda taş duvarın arasına, duvarın dayanıklılığını artırmak ve duvarın dikey doğrultuda çatlamasını engellemek amacıyla ağırlığı yatay bir şekilde dağıtan ahşap malzeme koyma uygulamasıdır.

getirmektedir. Tevrat'ın Hz. İbrâhim ile Babil kralı Nimrod'un aynı zamanda yaşadığından bahsetmesi dikkate alınacak olursa, Kûş soyundan gelen Nimrod da bir Etiyopyalı'dır.³⁷ Bu husus dikkate alındığında, İbrâhim peygamberin Kâbe'yi tekrar inşasında, hayatı süresince etkileşimde olduğu bu coğrafyaların mimari birikimini Kâbe'ye daha en başından yansıtmuş olabileceğini pekâlâ düşündürebilir. Hz. İbrâhim'in yaşadığı coğrafyada büyük ihtimalle pek çok Etiyopyalı ile karşılaşmış ve onlardan bazı bilgiler edinmiş olabileceği olgusu, Kâbe'nin mimari yapısının çok eski dönemlerden beri Habeş izleri taşıyabileceği fikrini akla getirmektedir.

Kâbe'nin yapısı ile ilgili bahsedilmesi gereken bir diğer detay, köşesinde bulunan siyah taştır. Bazı rivayetlerden hareketle Haceru'l Esved'in cennetten indirildiği ifade edilmektedir.³⁸ Ancak muhtemelen bir göktaşı veya benzeri farklı bir kimyasal özelliği bulunan bir taştır.³⁹ Farklılığı ve kendisine atfedilen önem sebebiyle Kâbe'nin kutsal yapısındaki yerini almıştır. Lât'ın beyaz bir taş olarak Taif'te kendisi adına yapılan kâbesinin köşesinde Haceru'l Esved'e benzer şekilde yer aldığı rivayetlerde ve araştırmalarda belirtilmiştir.⁴⁰ Haceru'l Esved, bulunduğu konum itibarıyla çoğu zaman akılda soru işaretleri oluşturan bir unsur olsa da, insanlar tarafından yapısal farklılığından dolayı kutsallık kazanan bir gök taşı olması kuvvetle muhtemeldir.⁴¹ Yaşı veya maddesiyle alakalı üzerinde herhangi bir test yapılamadığından, tarihi ile ilgili gizemini bugün bile sürdürmektedir. Bazı araştırmalara göre dünya üzerinde Haceru'l Esved ile aynı özelliklere sahip başka bir taş daha bulunmaktadır. Bu taş, Friglerin ana tanrıçası Kybele'nin tahtının yapıldığı Pessinus'da bulunan taştır.⁴²

3. Kâbe'nin İçerisindeki Resim ve Figürler

Mekke, Hz. Muhammed'in dedesi Haşim'in ticari faaliyetleriyle İslam'dan önce pek çok ticaret kervanının geçiş güzergâhına dâhil edilmiştir.⁴³ Yukarıda bahsedildiği üzere birçok farklı halk ve kabilenin tanrılarının figürlerine yer verilerek güvenli hale getirilmiştir. Fil vakasının sonuçları göz önünde bulundurulduğunda güvenli konumunu saldırılamaz veya Allah tarafından korunan kutsal ev olarak da güçlendiren Mekke, ahalisini zengin bir konuma getirmiş ve insanların refah seviyesini yükseltmiştir. Hz. Muhammed'in kabilesi olan Kureyş ise hem Mekke yönetiminde bulunması hem de Kâbe ile ilgili çoğu önemli görevleri üstlenmeleriyle o dönemin en meşhur kabilesidir.

³⁷ Yar. 10:6-10.

³⁸ Salim Ögüt, "Hacerülesved", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/433-435; Hamidullah, *İslam peygamberi*, 73; Ebü'l Velid el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 304-311.

³⁹ Yunanca (βαϊτούλια), "Gök gürtlüsü taşları" olarak tanımlanırlar. Gökten düştükleri noktada "dünyanın merkezi"ni temsil ettikleri için kutsaldırlar. Göksel Kâbe ve yeryüzü Kâbe'sinin aynı düzlemde bulunduğu dair anlatımlardan fark edileceği üzere Haceru'l Esved'in bulunduğu nokta bir *axis mundi* (dünya eksenini) oluşturmaktadır. Robert Wenning, "The Betyls of Petra", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 324 (2001), 80; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 231-236; Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 134.

⁴⁰ İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm Putlar Kitabı*, 50-51; Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", 32-33.

⁴¹ Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 24.

⁴² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 231.

⁴³ Cümeylî, *Kureyş*, 136-141.

Mekke fethedildiğinde Kâbe'nin içerisinde Mekke'nin en büyük tanrılarında kabul edilen Hübel'in heykeli dâhil 360 civarında figürün bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.⁴⁴ Kâbe'nin içi, başköşede duran Hübel putu, duvarlarında yer alan önceki peygamberlere ait resimler, hayat ağacı ve melek görselleri, Hübel putunun yanı başında Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil heykelleri, Kâbe'nin bir sütununa işlenmiş Hz. Meryem ve kucağında Hz. İsa portresi, Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil yerine kurban ettiği koça ait olduğu düşünülen iki çift boynuzla en kutsal alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayetlerde geçen ifadelerle göre bunların hepsi Mekke'nin fethi sırasında yıkılmış ve silinmiştir.⁴⁵ Bazı rivayetlere göre Hz. Muhammed sadece Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya ait görsele dokunulmamasını istemiştir.⁴⁶ Bazı rivayetlerde ise Hz. Ömer Hz. İbrâhim'in figürünü korumak istemiş ancak Hz. Muhammed buna karşı çıkmıştır.⁴⁷ Ancak sonraki dönemlere kalan herhangi bir materyal bulunmamaktadır. Mekke'nin fethi sırasında bizzat Hz. Muhammed'in emriyle Kâbe içindeki ve dışındaki tüm figürler yıkılmış, görseller silinmiştir.⁴⁸ Kâbe, o tarihlerden itibaren harem bölgesinde bu şekilde bir uygulamaya hiçbir zaman izin verilmeyecek şekilde içi ve duvarları boş olarak korunmuştur.

3.1. Hübel (Ha-Baal)

“Sahip, efendi” gibi anlamları ile *Baal*, Kuzey Arabistan'da en yaygın külte sahip tanrı olarak bilinmektedir. Bu kült daha çok Fenike bölgesinde,⁴⁹ özellikle Sur şehrinde yaygın olarak görülmektedir. Kelime anlamı itibariyle İbranicedeki *El*, *Adonai* veya Arapçadaki

⁴⁴ Söylemez, “Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri”, 12; Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 124-126; Ahmet Güç, “Put”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34/364-365.

⁴⁵ Konuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır: “...Kâbe'de resimler vardı. Resulullah (sav.) Ömer'e onları silmesini emretti. Ömer, bir bezi islayarak onları sildi. Resulullah (sav.) girdiğinde ondan bir şey kalmamıştı.” Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, ed. Ebû Mâlik M. Bakış (Ağâdir: Câmîatü İbn Zühr/Külliyetü'l Âdâb, 1994), 276. “Dediler ki, Resulullah (sav.) Ömer b. el-Hattâb'a Bathâ'dan haber göndererek Beyt'i açmasını, İbrâhim'in dışındaki orada bulunan resim ve timsalleri silmesini emretti. Kâbe'ye girince İbrâhim'i ok çeken çok yaşlı biri şeklinde resmettiklerini gördü. Denilir ki; ona bütün resimleri silmesini emretti. Ömer, İbrâhim'in resmini bıraktı. Resulullah (sav.) girip İbrâhim'in (as.) resmini görünce, “Ey Ömer, ben sana bütün resimleri silmeni emretmedim mi?” dedi. Ömer, “O, İbrâhim'in resmidir.” dedi. Resulullah, “Onu sil!” dedi. Zührî, Nebî (sav.), içeri girince melekler ve diğerlerinin resimlerini gördü. İbrâhim'in (as.) resmini gördü. O, “Allah onları kahretsin, onu ok çeken bir ihtiyar yapmışlar.” dedi. Sonra Meryem'in resmini gördü. Elini onun üzerine koydu. Sonra, “İbrâhim'in resmi hariç buradaki bütün resimleri silin!” dedi. İbn Ebî Zî'b-Abdurrahmân b. Mihrân-İbn Abbâs'ın mevlası Umeyr-Üsâme b. Zeyd, “Resulullah (sav.) ile beraber Kâbe'ye girdim. Orada resimler gördü. Bana bir kova su getirmemi emretti. Elbiseyi daldırıp onunla resimlere vurdu. O, “Yaratmadıkları şeyleri çizen toplumu Allah kahretsin.” dedi.” Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut, 1966), 2/834. “...Resulullah (sav.) fetih günü Beyt'e girdi. Melekler ve başkalarının resimlerini gördü. Elinde fal oklarıyla İbrâhim'in (as.) resmini gördü. Bunun üzerine, “Allah onları kahretsin. Atamıza fal çektirmişler. İbrâhim'in falla/oklarla ne işi var!” İbrâhim ne Yahudi ne de Hıristiyan'dır. Fakat o, dosdoğru bir Müslümandı, müşriklerden de değildi.” (3/Âl-i İmrân, 67) dedi. Sonra emretti bütün resimler imha edildi.” Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, ed. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375), 413. “...Câbir; Nebî (sav.) Ömer b. el-Hattâb'a fetih zamanı o el-Bethâ'da iken Kâbe'ye gidip oradaki bütün resimleri silmesini emretti. Nebî (sav.) oradaki bütün resimler imha edilmeden oraya girmedir.” İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, ts., 2/142. Ayrıca bk. Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 168-171.

⁴⁶ Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 172.

⁴⁷ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/834.

⁴⁸ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Mezâlim”, 32; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Daru İhyâit-Türâsü'l-arabiyye, 1955), “Cihâd ve Siyer”, 87; Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/832.

⁴⁹ Lluis Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 87.



Görsel 4: Hübel Figürü (Temsili)

İlah kelimelerini çağrıştıran Baal, eril bir tanrı olarak Cahiliye dönemindeki Allah inancı ile⁵⁰ benzerlikler taşımaktadır. Hatta daha ötesi *Rab* kavramının kullanım alanı ile de örtüşen özel bir tanrı şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Çoğunlukla güneş, ay ve fırtına gibi doğa olaylarının hamisi veya kendisi olarak bilinen Baal, Asur ve Babil'in ay tanrısı ile de özdeşleştirilmiştir.⁵² Kur'an'da İlyas Peygamberin mücadele içerisinde bulunduğu tanrı olarak da ismen geçmektedir.⁵³ İslam öncesi Mekke'nin baş tanrısı olarak Hübel ismi, tanrı Baal'in İbranice'de kelimeyi belirli yapma eki olan *Ha* ile birleşerek *Ha-Baal*'den dönüşmüştür. Hübel, o tarihlerde tanrı olarak sadece Arap coğrafyasında değil, yukarıda da temas edildiği gibi Kuzey Arabistan, Fenike başta olmak üzere Akdeniz kıyılarının halkları arasında da popüler bir konumdadır. Hübel heykelinin Mekke'ye Amr b. Luhay tarafından her ne kadar ihtilafli da olsa III. yüzyılda getirildiği düşünülmektedir.⁵⁴ Özellikle fal oklarını çekerek hayatlarını şekillendiren Arap toplumu için Hübel, insan hayatının idamesi hususunda Mekke'de diğer bölgelerden daha farklı bir anlam kazanmıştır. Kâbe'nin içinde bulunan bir kuyunun başında, önünde yedi adet ok, her bir okun üzerindeki karar cümleleri ile Hübel, insanların aldıkları kararlar üzerinden bir bakıma kaderlerini dayandırdıkları bir tanrıdır.⁵⁵ Hübel, o dönem Araplarının Lât, Menât, Uzzâ gibi insani veya hayvani herhangi bir uzvun belli olmadığı figürlerine nazaran, belli bir yüzü ve şekli olması bakımından da ayrılmaktadır. Hübel'in bu şekildeki aykırı görünümü onun dışarıdan alınarak getirildiğinin de göstergesidir. Hübel, bu haliyle yaratıcı olarak bilinen Allah inancı ile birlikte Kâbe'nin içerisinde uzun yıllar boyunca kalmış, Mekke'nin Fethi'nde yıkılarak içeriden çıkarılmıştır.

3.2. Hz. İbrâhîm'in Fal Okları

Ezraki 'de geçen rivayetlerde Hübel'in hemen yanı başında duran ve Hz. İbrâhîm ile oğlu Hz. İsmâil olduğu düşünülen heykellerin durumu ilginçtir.⁵⁶ Hz. İbrâhîm, sakallı, yaşlı bir bilge olarak tasvir edilmiş ve Hübel'e ait olması gereken fal okları Hz. İbrâhîm'in elinde betimlenmiştir. Bir diğer rivayete göre Hz. İsmâil'in elinde de benzer oklar mevcuttur. Bu suretin Hz. İbrâhîm'e ait olmadığı, aksine Hübel veya yanında kendisine nispeten daha küçük olan figür ile birlikte başka bir şeyi tasvir ettiği de bazı araştırmalarda konu edilmiştir. Kur'an, fal okları üzerinden gerçekleşen karar verme mekanizmasını, şeytanın işlerinden saymış ve yanlış bir uygulama olarak kabul etmiştir.⁵⁷ Kur'an'da, Hz. İbrâhîm

⁵⁰ Alıcı, "Cahiliye Arabi bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", 120-131; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), "Baal", 66.

⁵¹ Esra Erdoğan, *Kur'an'da geçen Rab ve İlah Kavramları Üzerine Semantik bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2018), 14-15.

⁵² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 100,106.

⁵³ es-Saffat 123-132.

⁵⁴ İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm Putlar Kitabı*, 38-39; Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 124-125.

⁵⁵ İbn İshak, *Siretü İbn İshak İlk Siyer Kitabı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 69-70; Hamidullah, *İslam peygamberi*, 73.

⁵⁶ Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 172-173.

⁵⁷ el-Mâide 5/3, 90.

ve Hz. İsmâil'in ise bu tür inançlara sahip olmadığı, hatta ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğu ve özellikle Hz. İbrâhim'in "hanif"⁵⁸ tanımına dahil edilerek içinde bulunduğu toplumdaki tutulduğu görülmektedir. Kur'an'ın ayetler üzerinden çizdiği bu tablo, Hz. Muhammed'in Mekke'yi fethettiğinde ilk iş olarak Kâbe'nin içini temizletmesinin makul zeminini de göstermektedir. Allah, Kâbe'nin Arabistan yarımadasındaki benzerlerinden ayrılarak diğer tanrı figürlerinden temizlenmesini istemiş, kendisinin tanrı panteonu içerisindeki yerini tevhit ilkesi ile ilan etmiş ve kutsal mekânını Mekke olarak belirlemiştir. Büyük bir coğrafyanın en büyük hamisi ve atası olarak kabul gören Hz. İbrâhim'in sadece Arap yarımadasında görülen fal oklarıyla tasviri, ayetler üzerinden aslına döndürülmeye çalışılmıştır. Bazı rivayetlerde Hz. Ömer'in Hz. İbrâhim'in Kâbe içerisindeki suretine dokunmak istemediğini gören Hz. Muhammed hemen kaldırılmasını istemiştir. Hz. Muhammed'in bu husustaki ifadeleri de durumun ciddiyetini belirtmektedir: "Allah onları öldürsün, yemin ederim ki o, oklarla fal çekmemiştir."⁵⁹ Hz. İbrâhim çoğu âyette vurgulandığı üzere müşriklerden değildir.⁶⁰

Hz. İbrâhim'in doğduğu topraklardan başlayan serüveni ve yaşadığı tarih dilimi her ne kadar hala araştırmaya ihtiyaç duysa da eldeki veriler, kutsal kitapların anlatılarının önüne geçemediğinden, onun hikâyesinin detayları da tarih kaynaklarından takip edilememektedir. Hz. İbrâhim'in tanrı Baal ile aynı bağlamda ele alınmış olan heykelinin tarihi gerçekliği de bu durumda anlaşılması zor bir noktaya gitmektedir.⁶¹ Yaşadığı coğrafyada kendisini toplumun yerel inançlarından ayıran bu büyük atanın gerçekte o tarihte Mekke'de ne yapmak istediği ve ne amaçla oraya yerleştiği gibi soruların cevaplarını bulmak da aynı oranda zordur. Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil ile olan ilişkisi de kutsal kitap anlatılarına göre değişkenlik arz ettiğinden daha detaylı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu konu hem genişliği hem de birçok farklı detayı barındırdığından başka bir araştırmanın konusudur.

3.3. Meryem Oğlu İsa



Görsel 6: Meryem Oğlu İsa (Temsili)

Kâbe'nin içerisinde yer alan ve isimleri bilinmeyen peygamber figürleri içerisinde Hz. Muhammed'in dikkatini en çok Meryem oğlu İsa görseli çekmiştir. Bazı rivayetlerde Kâbe'nin içini tamamen temizlettiren ve hiçbir şey kalmadıktan sonra giren Hz. Muhammed, bazı rivayetlerde Kâbe'nin bir sütununda bulunan, Hıristiyan dünyasının meşhur tasvirlerinden Hz. Meryem ve kucağındaki Hz. İsa figürüne silinmesini diye kendisini siper etmiş olarak gösterilmektedir.⁶² Silinmesine

⁵⁸ el-En'am 6/161; en-Nahl 16/123. Henry George Tomkins, *Studies on the Times of Abraham* (London: Samuel Bagster and Sons, ts.), 46; Uri Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the ArabianPre-Islamic Background of Din Ibrahim", *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, ed. F.E. Peters (London: Routledge, 1999), 275,284.

⁵⁹ Eb'ül Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 170,173.

⁶⁰ Al-i İmran 3/67, 95; el-Bakara 2/135; el-En'am 6/161; Yunus 10/105 en-Nahl 16/123.

⁶¹ Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the ArabianPre-Islamic Background of Din Ibrahim", 285-286.

⁶² Eb'ül Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, 172-173. Ezrakî'de rivayet iki türlü gelmektedir. İlkinde tüm görsellerin sildirildiği geçerken, diğerlerinde Hz. Muhammed'in Meryem oğlu İsa figürüne kimseyi

izin vermediği ihtimali düşünüldüğünde, Hz. Peygamberin bu görsele karşı tavrının neden böyle bir ayrıntıyla kayda alındığının ilk muhtemel sebebi “saygı” olacaktır. Ancak aynı saygı diğer peygamber figürlerine karşı gösterilmemekte, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil heykelleri başta olmak üzere hepsi kaldırılmaktadır.⁶³ Dolayısıyla bu çok geçerli bir sebep değildir. En güçlü ihtimallerden veya çıkarımlardan birisi ise Hz. Muhammed'in doğumundan önce kurulan ve M.S. 900-1000'lere kadar bölgenin en güçlü devletlerinden birisi olan Aksum⁶⁴ krallığının tepkisini çekmemek olacaktır. Fil vakası ve Ebrehe ile belli bir tarihi geçmişe sahip olan Mekke halkı her ne kadar “korunmuş” olsalar da bu güçlü krallık ile dostane ilişkiler geliştirmeye ve ticareti devam ettirmeye dikkat etmişlerdir. Büyük bir tarihi süreci Hıristiyan inancını benimseyerek geçiren bu imparatorluk, Hz. Muhammed'in ilk Müslümanlardan bir grubu Habeşistan'a göndermesinde de rol oynamıştır. Habeşistan hicretine katılan grupların kralın karşısında o zamana kadar inen vahiyden Hz. İsa ile ilgili kısımları okumaları ve kralın Hıristiyanları ve Müslümanları aynı kaynaktan çıkan benzer iki unsur olarak görmesinin, Hz. Muhammed'in Aksum ile dostane ilişkileri devam ettirmek gibi ileri bir siyasetinin göstergesi olduğu söylenebilir.⁶⁵ Benzer şekilde Mekke'nin fethi gibi Arap yarımadasını ve çevre halkları etkileyen bir hadisede, Hz. Peygamberin, Meryem oğlu İsa figürüne dokunmayarak Aksum'un tepkisini çekmemeye çalışması, bu büyük ve güçlü imparatorluk ile baş edecek herhangi askeri bir sisteme sahip olmadığını kabullenmesi de bu siyasi düşüncenin bir ürünü olarak görülebilir. Bu portre, yukarıdaki ihtimaller çerçevesinde düşünüldüğünde muhtemelen Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında, Aksum İmparatorluğunun bölgedeki etkisinin azaldığı bir dönemde, Kâbe içerisinden kaldırılmıştır.

Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olarak vahiyle ve pek çok yardımla desteklendiği ön kabulü, kendi karakter ve zekâsının da bu işe ortak olduğu fikrini yok saymamızı gerektirmemektedir. Hz. Muhammed, peygamber olarak kutsal ile bağ kuran herhangi bir aracı değildir. Vahiy ile desteklendiği, yönlendirildiği ve karar verdiği çoğu örneğin yanı sıra yukarıda görüldüğü üzere kendi yönetici ve karar verici özelliklerini kullandığı pek çok olaya şahit olmak da mümkündür. O yüzden de Mekke'nin ileri geleni, en zengini veya en bilgilisi değil⁶⁶, İslam'ın var oluş sürecinde bu başarıya imza atabilecek yegâne kişi, vahyin aracısı olarak tercih edilmiştir.

dokundurmadığı görülmektedir. Her iki rivayet de zayıf olarak kabul edilmekte ve içinde bir çelişkiyi de barındırıyor görünmektedir. Bu bölüm iki ihtimal üzerinden de tartışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Öktem, *Ezrakî'nin Ahbarı Mekke İsimli Eserindeki Rivayetlerin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 115-120.

⁶³ Ebü'l Velîd el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke Mekke Tarihi*, 172.

⁶⁴ David W. Phillipson, “Aksum: An African Civilisation in its World Contexts”, *Albert Reckitt Archaeological Lecture* (London: The British Academy, 2000), 23-24.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd (Beyrut: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1406), 1/202.

⁶⁶ ez-Zuhuf 43/31-32.

3.4. Ağaç ve Melek Resimleri

Kâbe'nin duvarlarında bulunan ağaç ve melek resimlerinin o dönemlerdeki bir tapınağın süsleme malzemesi olduğu ileri sürülebilir.⁶⁷ Mekke'nin fethi sırasında silinen bu görsellerin varlığı da rivayetler üzerinden bilinmektedir. Bu görsellerin muhtemelen suyla silinebilen bir boyayla çizildiği düşünülmektedir. Çünkü sahabe bunu bir bez ve zemzem suyu yardımıyla



Görsel 7: Hayat Ağacı (Temsili)

kısa sürede temizleyebilmiştir.⁶⁸ Bu görsellerin Kâbe'nin içinde ne zamandan beri bulunduğu, suyla çıkabilen bir boyanın belli dönemlerde tavanı açık olan bir yapıda yağmur ve sel baskınları sebebiyle ne kadar süre dayanabildiği, yıkıma uğradığı süreçler dâhil olmak üzere belli dönemlerde yenilenip yenilenmediği sorularının cevapları ne yazık ki eldeki verilerin azlığından dolayı net bir şekilde verilememektedir.

Ağaç resimleri ve melek görsellerinin ise Mezopotamya, Kuzey Arabistan ve Akdeniz kıyı bölgelerinde varlığını sürdüren çoğu dini yapıda ve özellikle Aksum krallığının bir komutanı olan Ebrehe'nin Sana'da yaptırdığı Kulleys'teki kilise başta olmak üzere çoğu kilisedekine benzer bir uygulama olduğu söylenebilir. Kısacası bir tapınak içine bu şekilde görseller yerleştirmek, coğrafyanın zihnindeki tapınak görünümünü Kâbe'de canlandırmış olmak adına önem arz etmektedir. Çok eski tarihlerden itibaren süregelen, Arap tarihi ve mitlerinde de benzer anlatılarını görebildiğimiz yaratılış, cennet, melek, şeytan vs. hakkında belli bir bilgi birikimi olan bu insanların, yaşadıkları coğrafyanın temel dinamikleri ile de aynı düzlemi paylaştığı görülebilmektedir. Özellikle Mezopotamya inançlarında ve Sami topluluklarda da yaygın olarak görülen ve melekler ile birlikte tasvir edilen *Hayat Ağacı* motifinin⁶⁹ bir versiyonu olduğu düşünülebilir.

Rivayetten anlaşıldığı üzere melek kavramı ise Kur'an öncesi dönemde de Arap toplumunun inanç dünyasında pekâlâ bulunmaktadır. Cahiliye döneminde Arapların Lât, Menât ve Uzzâ gibi bazı tanrıları Allah'ın kızları olarak melek şeklinde tasvir ettikleri de bilinmektedir.⁷⁰ Melekler insanlara göre daha güçlü, büyük kanatları, kendilerine ait özellikleri olan varlıklar olarak Arapların zihni arka planında yer etmiştir. Örneğin Hârût ve Mârût⁷¹ isimli iki meleğin Kur'an'da tek bir ayette geçmesine rağmen bağlamına dair bilgi veren pek çok rivayet ve tarihi kaynağın bulunması, o dönemlerde insanların melekler hakkında bazı şeyleri bildiği sonucuna götürmektedir. Ticaret kervanlarının Aden'den Şam'a uzanan yolculuğunda pek çok Yahudi, Hıristiyan, Sabii, Mecûsî veya

⁶⁷ G.R.D. King, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba", *Brill* 21 (2004), 221; G.R.D. King, "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler", çev. Ayşe Ersay Yüksel, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 175-194.

⁶⁸ King, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba", 221.

⁶⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 287-290; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), "Hayat Ağacı", 210.

⁷⁰ en-Necm 53/19-23. Ayrıntılı bilgi için bk. Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 27.

⁷¹ el-Bakara 2/102.

başka dinlere ait insanlarla karşılaştıkları düşünüldüğünde,⁷² Arapların meleklerle ilgili geniş bilgiyi nereden elde ettikleri de aşağı yukarı tahmin edilebilir.

Sonuç

Kâbe, insanlık tarihiyle eşit yaşı ile günümüze kadar varlığını sürdürmüş, başta Mekke ahalisi olmak üzere çevre halkların ilgisini üstünde toplamayı başarmış bir mabettir. Büyük bir coğrafyanın atası olarak seçilmiş olan Hz. İbrâhim'in, Tanrı adına tekrar inşa ettiği *Beyt-El'*lerden birisi olarak düşünülebilecek Kâbe, küp yapısı ve yapı malzemesiyle Habeşistan topraklarının gelişmiş mimarisinden izler taşıyan, özgün yapısı her ne kadar dayanamasa da hatırası zamanın aşındırıcılığına başkaldırmış bir mabet/tapınak olarak karşımızda durmaktadır. Tarih içinde şekillenen mimari yapısı veya içine İslam öncesi dönemde belli bir amaca binaen yerleştirilmiş bulunan figürler ve çizilmiş görsellerle sembolik anlamda mesajlar taşımaya devam etmiştir. Mekke'nin fetih sürecinde kaldırılan bu görsel ve figürlerin İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyada ne gibi anlamlara geldiğinin ve muhatabın zihin dünyasında gerçekte ne ifade ettiğinin bilinmesi, Kur'an vahyinin indiği ortamı gözler önüne serecektir. Kur'an ayetlerinin Kâbe, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil özelinde tesis etmeye çalıştığı yeni anlayış, muhataba vermek istediği dünya görüşü bu bağlamda daha net olarak bilinebilecektir.

Elbette Kâbe, bu kadar büyük bir tarihe şahit olmuş, birçok insanın eylemlerine ev sahipliği yapmış bir ibadet mekânı olarak daha fazla araştırmaya konu edilmeyi hak etmektedir. Dolayısıyla onun, Hac ibadeti bakımından fazlaca ilgi gören bu hatırasına akademik anlamdaki ilgiyi de dâhil etmemiz gerekmektedir. Makalede bahsettiğimiz ve cevabını henüz bulamadığımız soruların, tarihin bir yerinde, herhangi bir yazılı metninde hala bekliyor olabileceği ihtimali araştırmacılar için yeni kapılar aralayacaktır. Kâbe kutsal bir güç merkezi olarak çağlar boyu kendisini korumayı başarmış olsa bile yapısı haricinde oynadığı roller, fil vakasını tetikleyen yönler, Arap toplumuna Ahmesîlik düşüncesi bağlamında ifade ettiği anlamlar ve jeopolitik konumu itibarıyla araştırmayı gerektiren hususlar taşımaktadır. Ebrehe'nin Arap yarımadasına çıktıktan sonra yürüttüğü yayılcı politikanın gerçekten Mekke ile ilgili bir detay veya Kulleys ve Kâbe'nin siyasi bağlamdaki karşılaşmasında Araplar tarafından oluşturulmuş bir politikanın sonucu olup olmadığı başka araştırmaların konusu olacaktır. Son söz olarak bir noktaya daha dikkat çekmek gerekirse; Kâbe, taşlarının şahit olduğu tarih boyunca, herhangi bir ekinin yetişmediği, hayvancılık faaliyetlerinin yürütülemediği, insanı cezbeden hiçbir yönünün bulunmadığı kurak ve volkanik bir coğrafyada, üzerine çektiği ilgiyle etrafında toplanan insanlara maddi manevi yaşam kaynağı ve bünyesindeki siyah taş ile kutsal bir mekânın en önemli yapısı olmuştur.

⁷² Nihal Şahin Utku, *Çöl, Gemi ve Tacir Kızıldeniz* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 224-232.

Kaynakça | References

- Abdel Haleem, M.A.S. "Haccın Önemi: Ruh ve Ritüeller". *Hac İslam'ın Kalbine Yolculuk*. ed. Venetia Porter. 27-68. İstanbul: EDAM Yayınları, 2015.
- Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. ed. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dârü't-ta'sîl, 2013.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406.
- Alıcı, Mehmet. "Cahiliye Arabı bir Peygamber Bekliyor muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 117-154. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001485
- Buhârî. *el-Câmî'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, ts.
- Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Christides, Vassilios. "The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.)". *Annales d'Ethiopie* 9 (1972), 115-146.
- Cümeylî, Hudaýr Abbas. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018.
- Ebü'l Velîd el-Ezrakî. *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Râgıb el-İsfahânî. *Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Marife, ts.
- Erdoğan, Esra. *Kur'an'da geçen Rab ve İlah Kavramları Üzerine Semantik bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2018.
- Feliu, Lluís. *The God Dagan in Bronze Age Syria*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 34/364-365. İstanbul, 2007.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Halebî, Nureddin. *es-Sîretü'l-Halebiyye, İnsânu'l-Uyûn fî Sireti'l-Emini'l-Me'mûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam peygamberi: hayatı ve eserleri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hawting, G.R. "The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the 'Well of the Ka'ba'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 44-54.

- Hawting, G.R. "Zemzem'in ve Kâbe'nin Kuyusu'nun Kaybolması ve Yeniden Bulunması". çev. Kevser Özdoğan. *Kid: Kisbu İlahiyat Dergisi* 1/1 (2019), 153-172.
- Healey, John F. *The Religion of Nabataeans*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- İbn Battâl. *Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. ed. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375.
- İbn İshak. *Siretü İbn İshak İlk Siyer Kitabı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Sa'd. *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*. 11 Cilt, ts.
- İbnü'l Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm Putlar Kitabı*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- King, G.R.D. "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler". çev. Ayşe Ersay Yüksel. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 175-194.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001449
- King, G.R.D. "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba". *Brill* 21 (2004), 219-229.
- Kotan, M. Şevket. "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 177-188. İstanbul: İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011.
- Lecker, Michael. *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*. Aldershot: Ashgate Publishing, 1998.
- Munro-Hay, Stuart. *Aksum An African Civilisation of Late Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Mûsâ b. Ukbe. *el-Meğâzî*. ed. Ebû Mâlik M. Bakışış. Ağâdir: Câmîatü İbn Zühr/Külliyetü'l Âdâb, 1994.
- Müslim. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsü'l-arabiyye, 1955.
- Newby, Gordon Darnell. *A History of The Jews of Arabia From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*. Columbia: University of South Carolina Press, 1939.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar Cahiliye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öğüt, Salim. "Hacerülesved". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14/433-435. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Öktem, Murat. *Ezrakî'nin Ahbaru Mekke İsimli Eserindeki Rivayetlerin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özaydın, Abdülkerim. "Amr b. Lühay". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 3/87-88. İstanbul, 1991.

- Patrich, Joseph. *The Formation of Nabataean Art: Prohibition of a Graven Image Among the Nabataeans*. Jerusalem: The Magnes Press The Hebrew University, 1990.
- Phillipson, David W. "Aksum: An African Civilisation in its World Contexts". *Albert Reckitt Archaeological Lecture*. 23-59. London: The British Academy, 2000.
- Rubin, Uri. "Hanifiyya and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim". *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. ed. F.E. Peters. 85-112. London: Routledge, 1999.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Cahiliye Araçlarının Ulûhiyet Anlayışı*. 9-51. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme -Ahmesilik, Haniflik-". *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 115-130.
- Şahin Utku, Nihal. *Çöl, Gemi ve Tacir Kızıldeniz*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Tomkins, Henry George. *Studies on the Times of Abraham*. London: Samuel Bagster and Sons, ts.
- Uslu, Recep. "Hums". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/364-365. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/14-21. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Vâkıdî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut, 1966.
- Wenning, Robert. "The Betyls of Petra". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 324 (2001), 79-95. <https://doi.org/10.2307/1357633>
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.

Eyyûbîler Dönemi Siyasi ve Dinî Dinamikler Bağlamında Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî'nin İdamı

Mahmut Recep Keleş

0000-0002-5955-226X

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Tekirdağ, Türkiye

ror.org/01a0mk874

mrkeles@nku.edu.tr

Öz

Selâhaddîn Eyyûbî'nin kurduğu Eyyûbî Devleti, siyasi ve dinî açıdan zengin ve karmaşık bir tarihî dönemi temsil eder. Bu dönemin en önemli olaylarından biri, İsrâkî felsefe akımını kuran filozof Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî'nin idamı ve bu dramatik olayın ardından meydana gelen geniş çaplı siyasi ve dinî etkilerdir. Selâhaddin, genel olarak alimlere vermiş olduğu desteklerle yardımsever bir hükümdar olarak tanınmasına karşın, felsefi çalışmalara ve bu konudaki eğilimlere karşı sert bir tutum sergilemiştir. Bu durum, Eyyûbîlerin yönetimi altındaki şehirlerde, felsefi ilimlerin aksine İslami ilimlerin öğretilmesine odaklanan medreselerin sayısının artmasına ve bu alanların ilim merkezleri haline gelmesine yol açmıştır. Sühreverdî'nin idamı, Selâhaddin'in alimlerle ilişkilerinin karmaşıklığını ve dönemin siyasi hassasiyetlerini belirgin bir şekilde gözler önüne sermektedir. Sühreverdî'nin yenilikçi felsefi fikirleri ve siyasi ilişkileri, özellikle Halep'te güçlü olan Şâfiî-Eş'arî ulemasını endişelendirmiş, onun dinî ve siyasi yapılarca tehdit olarak algılanması, idam sürecinin başlamasına neden olmuştur. Bu durum, Selâhaddin'in yönetimi sırasındaki iç siyasi dengeleri ve dönemin dinî dinamiklerini aydınlatmaktadır. Selâhaddin'in hükümdarlık dönemi, Haçlı Seferleri ve İslam dünyasındaki mezhepsel çatışmalarla yoğun bir şekilde iç içe geçmiştir. Selâhaddin, Haçlılarla mücadele ederken ve İslam dünyasında birlik sağlama gayreti içindeyken, yaygın İslam mezhepleri olan Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî'yi desteklemiş, ancak Eyyûbî dönemi alimlerinin etkisiyle İsmâîlî ve Hanbelî mezheplerine ve alimlerine karşı daha katı bir tutum takınmıştır. Bu politika, Selâhaddin'in İslam devletleriyle olan ilişkilerini belirgin bir şekilde etkilemiştir. Sühreverdî'nin idamı, Selâhaddin'in alimlerle olan ilişkilerindeki çelişkileri ve dönemin siyasi duyarlılıklarını vurgulayan tarihi bir öneme sahip bir olay olarak karşımıza çıkmıştır. Bu durum, Sühreverdî ile Selâhaddin Eyyûbî'nin oğlu ve Halep hâkimi el-Melikü'z-Zâhir arasındaki ilişkinin karmaşıklığını ve dönemin siyasi duyarlılığını ortaya koymuştur. El-Melikü'z-Zâhir, hocası Sühreverdî'ye olan sadakatini, onun ölüm emrini vermeye teşvik edenleri cezalandırarak göstermiş ve böylece Selâhaddin'in alimlerle olan çelişkili doğasını ve dönemin siyasi hassasiyetlerini açığa çıkarmıştır. Bu durum, Eyyûbî Devleti'nin siyasi ve dinî yapısının karmaşıklığını ve dönemin zorlu dengelerini temsil eden bir örnektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi; Eyyûbîler; Selâhaddin Eyyûbî; el-Melikü'z-Zâhir; Sühreverdî

Öne Çıkanlar

- Selâhaddin Eyyûbî döneminde Şeyh Şihâbüddin Sühreverdî'nin idamının siyasi ve dinî dinamikler bağlamında incelendiği kapsamlı bir araştırmayı içermektedir.
- Sühreverdî'nin orijinal fikirleri, Eyyûbî ve Artuklu saraylarındaki etkisi ve Selâhaddin Eyyûbî'nin Sühreverdî'ye bakışı gibi konuları detaylandırmaktadır.
- Sühreverdî'nin felsefi ve dinî düşüncelerinin, dönemin alimlerince nasıl algılandığı ve bu algının Sühreverdî'nin idamına nasıl yol açtığı araştırılmaktadır.
- Sühreverdî'nin idamının sadece bireysel bir olay olmaktan ziyade, dönemin karmaşık politik ve dinî yapısının bir yansıması olduğunu ortaya koymaktadır.

Atıf Bilgisi

Keleş, Mahmut Recep. "Eyyûbîler Dönemi Siyasi ve Dinî Dinamikler Bağlamında Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî'nin İdamı". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 533-556.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 01 Ocak 2024 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 16 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı – Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



The Execution of Sheikh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī in the Context of Political and Religious Dynamics of the Ayyūbids Period

Mahmut Recep Keleş

0000-0002-5955-226X

Tekirdag Namik Kemal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Tekirdag, Türkiye

ror.org/01a0mk874

mrkeles@nku.edu.tr

Abstract

The rule of Saladin in the Ayyūbids State represents a rich and complex historical period in terms of political and religious aspects. One of the most significant events of this period is the execution of the Muslim philosopher Sheikh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī and the extensive political and religious implications that followed this dramatic event. Despite being known as a benevolent ruler who generally supported scholars, Saladin displayed a harsh attitude towards philosophical studies and education. This led to an increase in the number of madrasas focusing on Islamic sciences, as opposed to philosophical sciences, in the cities under Ayyūbid rule and turning these areas into centers of knowledge. The execution of al-Suhrawardī vividly illustrates the complexity of Saladin's relations with scholars and the political sensitivities of the time. Al-Suhrawardī's innovative philosophical ideas and political relationships particularly concerned the influential Shāfi'i-Ash'arī scholars in Aleppo, leading to his perception as a threat by religious and political structures and initiating the process of his execution. This situation sheds light on the internal political dynamics during Saladin's rule and the religious dynamics of the time. Saladin's reign was heavily intertwined with the Crusades and sectarian conflicts in the Islamic world. While contending with the Crusaders and striving for unity in the Islamic world, Saladin supported the widespread Islamic schools of thought such as Shāfi'i, Ḥanafī, and Mālikī, but adopted a stricter stance against the Ismā'īlī and Ḥanbalī sects and scholars due to the influence of Ayyūbids-era scholars. This policy significantly impacted Saladin's relations with Islamic states. The execution of al-Suhrawardī holds historical significance as it highlights the contradictions in Saladin's relations with scholars and the political sensitivities of the time. This event reveals the complexity of the relationship between Al-Suhrawardī, the son of Saladin and the ruler of Aleppo, al-Malik al-Zāhir, and the political sensitivity of the period. Al-Malik al-Zāhir demonstrated his loyalty to his mentor al-Suhrawardī by punishing those who encouraged him to issue the order for his death, thus exposing Saladin's conflicting nature with the scholars and the political sensitivities of the time. This situation is an example representing the complexity of the political and religious structure of the Ayyūbids State and the challenging balances of the period.

Keywords

Islamic History; Ayyūbids; Saladin; al-Malik al-Zāhir; Suhrawardī

Highlights

- This study encompasses a comprehensive examination of the execution of Sheikh Shihāb al-Dīn Suhrawardī during the period of Saladin’s rule, within the context of political and religious dynamics.
- It delves into topics such as Suhrawardī’s original ideas, his influence in the Ayyūbids and Artuqid courts, and Saladin’s perception of Suhrawardī.
- Furthermore, it explores how Suhrawardī’s philosophical and religious thoughts were perceived by the scholars of the time and how this perception led to his execution.
- It reveals that Suhrawardī’s execution is not merely an individual event but rather a reflection of the complex political and religious structure of the era.

Citation

Keleş, Mahmut Recep. “The Execution of Sheikh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī in the Context of Political and Religious Dynamics of the Ayyūbids Period”. *Eskiyeni* 53 (June 2024), 533-556.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 01 January 2024 |
| <i>Date of acceptance</i> | 16 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Eyyûbîler devletinin kurucusu ve Kudüs fatihi Selâhaddin Eyyûbî'nin (1171-1193) emriyle Sühreverdî'nin idam edilmesi, çevresindeki alimlerin ona haset duymalarının yanı sıra, Sühreverdî'nin orijinal fikir ve düşüncelerinin diğer filozof ve ilim adamlarından farklı olması ve bu düşünce akımlarının bir medrese veya hankah gibi ilmî tartışmaların yapıldığı merkezler yerine, el-Cezîre'deki Eyyûbî ve Artuklu meliklerinin saraylarında yapıyor olması, onun politik anlamda bir güç arayışında olduğu izleniminden dolayı gerçekleşmiştir.¹ Sühreverdî'nin saraylardaki yaşamı, onun matematik, astronomi, felsefe ve simya gibi ilimlere ilgi duyan dönemin hükümdarları tarafından takdir edilen bir ilim adamı portresiyle ilişkilidir. Sühreverdî'nin işraki felsefeyle süslenmiş siyaset ve ahlâk düşüncesi ve devlet adamlarına yaptığı nasihatler bu çerçevede değerlendirilmelidir. Sühreverdî gibi pek çok filozof, saraylarda yer almış ve dönemin hükümdarlarından himaye ve destek görmüştür.² Sühreverdî bu konuda yalnızca bir örnek olup alimler ile hükümdarlar ve filozoflar ile hükümdarlar arasındaki ilişkiler oldukça yaygındı. Hükümdarlar, sadece Müslüman alimleri değil, aynı zamanda gayrimüslim ilim adamlarını da himaye ederek tanınırlık kazanmışlardı.³ Sühreverdî'nin diğer alimlerden ayrılan özelliği, değişen İslam dünyasında hâlâ eski şartların geçerli olduğu yanlıgısıyla, düşünce kısıtlamaları olmaksızın ilmi faaliyetlere katılmasıydı.⁴

Selâhaddin'in Halep'i güçlükle ele geçirmesinin yanı sıra, bu şehirde hâlâ Zengîlere karşı bir minnettarlık duygusunun olması, Zengîlerin ulema ile yakın ilişkileri ve onlara verdikleri destekler, Halep'te oluşabilecek bir kriz sırasında alimler arasındaki dinî, siyasi ve fikri çatışmaların büyük bir fitneye yol açma tehdidi nedeniyle hassas bir yaklaşım sergilenmesi gerekiyordu.⁵ Selâhaddin, Artukluların Harput kolunun hükümdarı İmâdeddin'in (1185-1204), Zengîler gibi alimleri himaye etmesi ve bu alimleri siyasi amaçları doğrultusunda kullanması konusunu dikkate almıştır. Bu bağlamda, İmâdeddin'e hizmet eden alimlerin siyasi manevralar yapması, Selâhaddin'in bu alimlere ve onlarla ilişkili olanlara şüphyle bakmasına yol açmış ve gerektiğinde onları sert bir şekilde cezalandırma politikasını tercih etmesine sebep olmuştur.⁶ Eyyûbîlerin siyasi olarak güç kazandığı dönemde Zengî -Eyyûbî rekabeti yaşanırken, Artuklular da bu denklemin içinde yer almışlardır. Artuklular, Doğu Anadolu'ya göç eden Türkmenlerin temsilcisi olarak ön plana çıkmışlardır. Diğer yandan, Zengîler, daha düzenli bir devlet sistemiyle Selçukluların mirasını sürdürerek Selçuklu benzeri bir yapı sergilemişlerdir⁷ Zengî-Eyyûbî çekişmesinde Bâtınîler de yer almakta, ancak genellikle Zengîlerin yanında konumlanmaktadırlar.⁸

¹ Şemseddin Şehrezûrî, *Târihü'l-Hükemâ* : "Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh" (Trablus : Cem'iyetü'l-Da'veti'l-İslamiyye el-Alemiyye [The World Islamic Call Society], 1988), 17.

² Eyüp Bekiryazıcı, "Anadolu'dan Halep'e ya da Ölüme Seyahat: Sühreverdî el-Maktûl", ed. Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)* (Konya: TTK, 2013), 171-184.

³ Joan E. Gilbert - Harun Yılmaz, "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlimin Meslek Haline Gelişi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Şubat 2009), 171-193.

⁴ D. Marcotte Roxanne, "Suhrawardi al-Maqtul, The Martyr of Aleppo", *al-Qantara* 22/2 (2001), 375-393.

⁵ Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyubi ve Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 15.

⁶ Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2013), 58-59.

⁷ Ali Sevim, "Artukoğlu Sökmen'in Siyasi Faaliyetleri", *Belleten* 26/103 (20 Temmuz 1962), 501-502.

⁸ Şeşen, *Selâhaddin*, 94-96.

Özellikle Bâtınîlerin Halep'te etkin bir rol oynamaları göz önünde bulundurulduğunda, Sühreverdî'nin siyasi bağlantıları nedeniyle bir Bâtınî olarak algılanma endişesi, ona karşı şüpheli bir tutum benimsenmesine yol açmıştır.⁹ Sühreverdî'nin, Eyyûbî ve Artuklu saraylarında politik bir etki arayışı içerisinde olduğu düşünülmesi, özellikle dönemin yöneticileri tarafından korunması ve siyasi ilişkileri nedeniyle Bâtınî olarak nitelendirilme endişesi, diğer alimlerden farklı olan düşünceleri ve ilmî çalışmalarıyla dikkat çekmesinden kaynaklanmıştır. Bu durum, saray çevrelerindeki entelektüel tartışmalara belirgin bir şekilde yansımıştır.

1. Selâhaddin Eyyûbî'nin İsyanlara Karşı Yaklaşımı

Selâhaddin Eyyûbî Suriye'deki var olabilmek için Nüreddin Zengî'nin (1146-1174) ölümünden sonra onun mirasını devralmak için halefleriyle uzun soluklu bir mücadeleye girişmişti.¹⁰ Selâhaddin, 1171'de Fâtımî Devleti'ne (909-1171) son vermiş olmasına rağmen, eski düzeni özleyen bazı gruplar Fâtımî hilafetini yeniden canlandırmak amacıyla isyan etmişlerdir. Bu isyancılardan en önemlisi sayılan Kadîd el-Kaffâs adlı bir dâî, Mısır'da etkin faaliyetlerde bulunarak serbestçe hareket etmekteydi. Oluşturduğu düzen Mısır ve Suriye'de yayılıyor ve halkın büyük bir kısmını etkileyecek boyuta ulaşıyordu. Kadîd el-Kaffâs yakalanıp malzemeleri ve kitapları incelendiğinde İslâm'a aykırı yayınlar ele geçirilmiş ve bu durum onun sonunu hazırlamıştır. Kadîd el-Kaffâs'ın hareketi, gizli bir isyan olarak içten içe büyüyor ve pek çok kişiyi peşinden sürüklüyordu. Ancak Selâhaddin'in sağlam organizasyon yapısı sayesinde bu isyanlarla başa çıkılmış ve Mısır'daki Eyyûbî hakimiyeti pekiştirilmiştir. Buna rağmen, Fâtımîlerin etkisinin tamamen ortadan kalkmadığı da bilinmektedir.¹¹ Ehl-i Beyt'e ait kabir ve türbelere Mısırlıların gösterdiği özel ilgi ve saygı, Fâtımîlerin etkisinin devam ettiği bir göstergesidir.¹²

Halep'te hem Zengîler hem de Eyyûbîler döneminde, İmâniyye Şiası bulunuyordu. Mısır'daki İsmâîlîler, Halep'tekilere kıyasla hem siyaseten hem de mezhebî açıdan daha güçlü bir konumda idiler. Halep'teki Nizârî-İsmâîlîler ise daha çok yerel güçlerden destek aldıkları için siyasi güçleri sınırlı kalmış ve etkileri büyük ölçüde ilmi alanda yoğunlaşmıştı. Nüreddin Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî, bu kesimlerle özellikle ilmi ve siyasi mücadelelerde karşı karşıya gelmişlerdir.¹³ Bunun için Selçuklular döneminde özellikle Nizâmülmülk'ün çabalarıyla Nizâmiye Medreseleri kurulmuştu. Bunu takip eden süreçte her iki devlet Selçuklular da olduğu gibi benzer kurumlar inşa etmişlerdir. Zengîler döneminde Halep'te tesis edilen Nuriyye Medresesi ile Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta inşa edilen Salahiye Medresesi buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁴

⁹ Bekiryazıcı, "Anadolu'dan Halep'e ya da Ölüme Seyahat: Sühreverdî el-Maktûl ", 174; Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 30-38.

¹⁰ Şeşen, *Selahaddin*, 93.

¹¹ Serkan Özer, "Selâhaddin Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihanı: Komplolar ve İsyanlar", *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 460.

¹² Ramazan Şeşen, *Salahaddin Eyyubi ve Devlet* (İstanbul : Çağ Yayınları, 1987), 354; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* (Beyrut : Dâru Sadır, 1978), 7/374-75; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, 1/250; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk* (Kahire : Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957), 1/163; Kadid el-Kaffas ile Sühreverdî'nin durumu birbirine bazı noktalarda benzeştiğinden Selâhaddin oğlunu bu noktada uyarılmış olmalıdır; bk. Mahmut Recep Keleş, *Eyyubiler : Kuruluş Dönemi-1193'e Kadar* (İstanbul : Rağbet Yayınları, 2021), 73.

¹³ Bedrettin Basuğuy, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmî Faaliyetler* (İstanbul: Hivda, 2009), 21-24; Karakuş, *Haşhaşiler*, 85-95.

¹⁴ Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri : Selçuklu Devri Üniversiteleri* (İstanbul : Nizamiye Akademi, 2017), 71-75.

Hamdânîler (905-1004), 10. yüzyılda Halep, Musul ve Cezire bölgelerinde hüküm sürdüler. Siyasi ve dinî yaşamda etkili roller oynadılar ve devletlerini kurup güçlendirdikten sonra İmâmîye Şiasını güçlendirmek için çaba gösterdiler. Hamdânîler, genel olarak mutaassıb Şîî olarak kabul edilmezlerdi. Başkentleri Halep'te, İmami Şîîlerin yanı sıra Nizârî İsmâîlîler de bulunmaktaydı. Bu dönemdeki sosyal ve dinî çeşitlilik, Hamdânîlerin yönetimindeki toplumsal yapının bir yansımasıydı.¹⁵ Hasan Sabbâh'ın (öl. 1124) öncülük ettiği Batınîlik hareketi Suriye'ye, Selçuklular döneminde Şam topraklarına uzandı.¹⁶ Halep'teki ilk Sünnî medrese, Artukluların bir dönem buraya hâkim oldukları Süleyman b. İlgazi (öl. 1124) döneminde inşa edilebildi.¹⁷ Halep'in yoğun Şîî nüfuzu buna izin vermedi, ancak ehlibeyte mensup Sünnî bir alim tarafından inşa edilmesine Şîîler itiraz etmedi. Nûreddin Zengî (1146-1174) Şîîlerin toplu hareket etmelerini önlemek için bazı önlemler aldı. Şîî dinî önderlerini sürgün ederek Şîîlerin münferit kalmalarını sağladı. Nûreddin buna mukabil önemli Eşarî kalamcıları Halep'e davet etti ve onların kurduğu medreselerde görev vererek Şîîliğin yayılmasını önlemeyi amaçladı.¹⁸

Halep'in büyük çoğunluğu inanç esaslarını, felsefi yorumlarla destekleyen İmamî ve İsmailî Şîîlerden oluşmaktaydı. Sadece fıkıh ve muamelata mahsus konularda mücadele etmek yeterli değildi. Felsefi derinliğe ve kalam ilmine sahip ulemaya ihtiyaç hasıl olduğundan Nizâmîye medreselerinden yetişen alimler Nûreddin Zengî tarafından makbul bulunuyordu. Dimaşk'taki medreseler ve buraya tayin edilen müderrislerde bu felsefi vukûfiyete pek bakılmıyordu.¹⁹ Halep'te durum farklıydı. Burada Şîîler güçlü olduğundan Nûreddin müderris tayin ederken sıradan birisini tayin etmemiş, kalam ve cedel ilimlerine vukufiyetleri bulunan alimleri Halep başta olmak üzere Menbic, Hama ve Ba'lebek gibi şehirlerde istihdam etmiştir.²⁰

Selâhaddin Eyyûbî siyasi saiklerle Mısır'ı sünüleştirmeye yönelik adımlar atmıştır. Mısır Şîîliğini zayıflatırsa da burada bir devletin kurulamayacağını düşünen Selâhaddin, İsmailîliği yaymak için dâî yetiştiren kurum olan el-Ezher ve diğer dâîler ile ilgili kurumları kapatmıştır.²¹ Bu amaçla, medreseler kurarak iki asırdan daha fazla bir süre boyunca bölgede var olan Fâtımîliğin etkilerini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.²² Fâtımî hilafeti boyunca felsefi tartışmaların yaşanmış olduğu Mısır'da bu tarz faaliyetleri yasaklayarak bu ilimlerle meşgul olanlara karşı durmuştur. Selâhaddin Eyyûbî, Meşhedü'l-Hüseyn ve diğer

¹⁵ Edip Akyol, "Hamdanîler'de (905-1004) Dini ve Entelektüel Hayat", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 36-38.

¹⁶ Bernard Lewis, *Haşîşiler : Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset* (İstanbul : Sebil Yayınevi, 1995), 86.

¹⁷ Ejder Okumuş, "Artuklularda Din-Toplum İlişkileri" (I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri, Mardin: Dicle Üniversitesi, 2007), 337.

¹⁸ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb* (Dimaşk (Damas): Institut Français de Damas, 1954), 311; Abdulkadir Turan, "Nûreddin Mahmud Zengî Devri'nde (541-569/1146-1174) İlmiye Sınıfı", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (31 Aralık 2018), 35; Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 113-125.

¹⁹ Gilbert - Yılmaz, "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi", 181.

²⁰ Mesela Sincar'da bulunan önemli alimlerden İbn Ebi Asrun'u davet etmiş ve ona Halep'te görev vermiştir. Ayrıca Halep civarında bulunan ve Şii nüfusun fazla olduğu Münbic, Hama, Balebek gibi şehirlere de İbn Asrun'un görev verdiği alimleri müderris olarak görevlendireceğini beyan etmiştir. İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 166

²¹ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Devri* (İstanbul : İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2000), 49.

²² Basuğuy, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmi Faaliyetler*, 32.

ehlibeyt kabirlerini kapatmamış ve yıktırmamıştır. Aksine buralara sahip çıkarak tüm Müslümanların ortak değeri olarak görmüştür.²³ Selâhaddin, Seyyide Nefise Türbesinin yanı başında bulunan İmâm-ı Şâfiî Türbesinin yanına Nâsırıye Medresesini inşa etmiştir. Habûsanî gibi önemli ve tavizsiz bir fakih, bu medreseye müderris olarak tayin ederek özellikle İsmâîlîlere yönelik sert tedbirlerin alınmasında kendisine büyük görevler düşmüş ve o da Selâhaddin'den almış olduğu siyasi destekle İsmâîlîlere karşı tavizsiz tavrını devam ettirmiştir.²⁴

Fâtîmî devleti sona erdikten sonra eski düzen taraftarları, Eyyûbîleri alt etmek ve onları tekrar işbaşına getirmek için çeşitli isyanlar tertip etseler de başarılı olamamışlardır. Buna karşın Haçlılar ile irtibata geçerek Mısır'a saldırmalarını ve Selâhaddin'i mağlup etmelerini ve tekrardan İsmâîlîlerin iktidara gelmesini temine çalışmışlardır.²⁵ Eski iktidarı isteyenler Bâtînîlerin imamı Râşidüddin Sinan'a başvurarak Selâhaddin'e suikast düzenlenmesini istemişlerdir.²⁶ Selâhaddin, Mısır'daki isyan hareketlerini bastırdıktan ve İsmâîlîlerin yetiştiği yerleri kapattıktan sonra Mısır'da devletini ve gücünü iyice sağlamlaştırmıştır. Buna mukabil Mısır'dan Halep ve el-Cezire bölgelerine göç eden İsmâîlîler önceden beri var olanlar ile birlikte Suriye'de çoğunluk haline gelmeyi başarmışlardır. Bunların başında olan Râşidüddin Sinan, Nûreddin Zengî'den sonra oğlu el-Melikü's-Sâlih'in atabegi Gümüştegin'in desteğini almıştı. Selâhaddin'in Halep'i ele geçirmesini istemeyen Zengîler, Râşidüddin ile anlaşarak Selâhaddin'e iki kez suikast düzenlemişlerdir.²⁷ Bilâd-ı Şam'da bulunan Bâtînîler Mısır'daki İsmâîlîlerden sonra Selâhaddin'in kendilerini tasfiye etmesinden korkarak böyle bir yola girmişlerdir.²⁸ Selâhaddin ise Mısır ile Suriye'yi ve sonrasında el-Cezire'yi de birbiriyle birleştirmek suretiyle Haçlıları İslâm dünyasından kovmanın peşindeydi. Bu yüzden Dimaşk ve Halep gibi şehirlere hâkim olmak istemiş ve bunu başarmıştır. Selâhaddin'e düzenlenmiş oldukları suikastla onu yaralamışlardı. Selâhaddin önlemlerini artırarak kaleleri olan Hama civarında bulunan Masyaf'ı kuşatmıştır. Haşhaşi ana karargahı ile komşu olan Selâhaddin'in dayısı Şihâbeddin Tekiş el-Harimî araya girerek her iki tarafın antlaşmaya varmasını sağlamıştır. Daha sonraki süreçte Bâtînîler ile Eyyûbîler arasında bir çatışma meydana gelmemiştir.²⁹ Buna karşın Bâtînîler Mısır'da eski güçlerini kaybetse de Suriye'de özellikle Halep ve havalisinde güçlendikleri göz ardı edilmemelidir.³⁰

Halep'te el-Melikü'z-Zâhir ile (1186-1216) birlikte imar faaliyetlerinde bir artma görülmüştür. Özellikle İbn Şeddâd'ın çabasıyla medreseler ve darülhadisler inşa edilmiş ve Sünnî alimlerin Halep'e yönelmesine ve buranın bir ilim ortamına dönüşmesine ve ayrıca

²³ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hittat ve'l-Âsâr* (Beyrut : Dâru Sadır), 2/233.

²⁴ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 2/257.

²⁵ Özer, "Fatimilerle İmtihan", 468.

²⁶ Makdîsî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1997), 189; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, 249.

²⁷ Karakuş, *Haşhaşiler*, 88-94.

²⁸ Şeşen, *Selahaddin*, 97.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut : Dâru Beyrut, 1992), 12/436-437; el-Makdîsî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 1/261; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 1/62.

³⁰ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*, 194; Mısır'daki Müsta'fîler ile Suriye'deki Nizârî İsmâîliler farklıdır. Bu iki mezhep birbirinden farklı hususiyetlere sahiptir. Bk. Mustafa Öz, "Müsta'liyye", 32 (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi 2006), 116-118.

bu husus Halep'in nüfusunun artmasına sebebiyet vermiştir.³¹ Selâhaddin, Kuran, hadis, fıkıh ve kelama dair kayda değer bir birikime sahip olup dinî-mezhebî konularda alınacak kararlarda diğer yöneticilerin aksine karar alırken sadece siyaseti esas almamış, kendi birikimini de göz önünde bulundurarak kararlar vermiştir. Bu durum alimlere de cesaret vermiş ve özellikle gulat mezheplere karşı akaid risalesini yazmışlardır. Selâhaddin, Kutbüddin en-Nişabûrî'nin akaid risalesini tüm hanedan üyelerine ve çocuklarına okutup ezberletmiştir. Selâhaddin Şâfiî-Eş'arî itikadına sahip olsa da daha önceki dönemlerde olduğu gibi alimleri inanç ve mezheplerinden dolayı sorgulamamış ve belli bir mezhebin itikadını benimsemeye zorlamamıştır.³²

Tüm bunlara karşın, Eyyûbîlerin siyasetinde Hanbelî karşıtlığı bulunmasa da görev verdiği bazı alimlerin taassup derecesine ulaştığı görülmüştür. Özellikle el-Habûşanî gibi sert mizaçlı alimler, Şâfiî-Eş'arî mezhebini taassup derecesinde savunmuş ve aldıkları siyasi destekle özellikle Hanbelî ulemaya karşı baskı uygulamışlardır.³³ Eyyûbîlerde Eş'arî mezhebine bağlılık, Hanbelî karşıtlığını da beraberinde getirmiştir. Selâhaddin sonrası Eyyûbî hükümdarları, mezhep ihtilaflarına müdahil olmuş ve zaman zaman Hanbelî ulemaya tazir cezaları vermiştir. Eyyûbîler döneminde Şâfiî-Eş'arî-Hanbelî mücadelesi, Hanbelî ulemaya yönelik mihne seviyesine ulaşmıştır. Bu nedenle Hâfız Abdülgâni el-Makdîsî gibi alimler, Eyyûbî hükümdarları tarafından göz hapsine tabi tutulmuş ve hadis çalışmaları dışındaki çalışmalarına müdahale edilmiştir. Makdisi, Eyyûbîlerin darülhadis yaptırılmaları ve hadis taraftarı olması dolayısıyla hadis ilmiyle uğraşarak ilmi çalışmalarını sürdürebilmiştir. Yine Kadî İzzeddin Abdüsselâm da Eyyûbîler dönemi Şâfiî-Eş'arî ulemasının önde gelenlerinden olup Hanbelîlere yönelik baskı yapanların başında gelmekteydi.³⁴

El-Melikü'l-Kâmil (1218-1238), el-Melikü'l-Adil'in (1200-1218) oğlu ve Eyyûbîler döneminin önemli bir hükümdarıydı. Hanbelîleri, Ehl-i Sünnet'in dışında bir bid'at fırkası, hatta bazen İslâm dışı bir oluşum olarak gördüğü bilinmektedir. Bu görüşü, o dönemde Hanbelîlere yönelik baskıların bir göstergesi olabilir. El-Melikü'l-Kâmil'in Eş'arî alimlere desteği, Hanbelîler ve diğer fırkalara karşı bir politika olarak değerlendirilmiştir. Eyyûbîler, Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerini siyasi olarak desteklemiş, özellikle Şâfiî ve Mâlikî mezheplerini itikadi olarak Eş'arî görüşüyle bağdaştırmışlardır. Bu durum, Hanbelîlerin ve onların destekçilerinin büyük baskı altında kalmasına yol açmıştır. Hanbelî mezhebi, bu dönemde Ehl-i Sünnet'ten ayrı ve zaman zaman dindışı olarak algılanmıştır.³⁵

2. Selâhaddin Eyyûbî'nin Filozoflara Bakışı

Selâhaddin Eyyûbî, felsefe ve mantık alanlarıyla uğraşanlara karşı genellikle olumsuz bir tutum sergilemiştir. Eyyûbîler döneminde, felsefi çalışmalar ve eğitim genellikle

³¹ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yusûfiyye* (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1994),122; İbn Şahne, *ed-Dürrü'l-Müntehab fi Târîhi Memleketi Haleb*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derîş (Dimaşk: Daru'l-Kitabi'l-Arabî-Âlemü't-Türas, 1984), 111-112.

³² Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 237; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*, 33.

³³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/111.

³⁴ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 227; Hamevî, *Hadâiku'l-Fusûl ve Cevâhiru'l-Usûl* (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1327), 10-11; Bu uygulamaların Selâhaddin ile Muvahhidlerle arasını bozmuş ve 1091 yılında Haçlılara karşı deniz desteği almasını engellemiştir. Bk. R. Şeşen, *Eyyubiler*, 45.

³⁵ Makrîzî, *el-Makrîzî ve Kitâbihî "Dürrü'l-Ukûdî'l-Ferîde fi Terâcimi'l-A'yânü'l-Müfide"* (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1992), 373.

desteklenmemiş ve hatta karşı çıkmıştır. Bu durum, o dönemde felsefi ilimlerin gelişimini kısıtlamıştır. Eyyûbîler, felsefe ile olan mücadelelerini, Haçlılar ile sürdürdükleri mücadele kadar önemli görüyorlardı. Bu, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 1231) Aziziye Medresesi'nden azledilmesi ve bu olayın, Haçlıların elindeki Akka şehrinin alınmasıyla eşdeğer bir başarı olarak görülmesiyle örneklendirilebilir. Bu durum, Eyyûbîlerin felsefe ve filozoflara karşı tutumunun ne kadar ciddi olduğunu gösterir.³⁶ Yine felsefe ile uğraşanları mücessime, mutezile, Mecusi, putperest, cüzzamlı ve tiksinti veren hastalığa muzdarip olmuşlarla bir tutacak kadar aşırıya gidilmiştir. İbnü's-Salâh'a (öl. 1245) göre dinî ilimlerde sarsılmayacak düzeye gelenlerin ancak ve ancak felsefi ilimlerle meşgul olmaları ve onların dışındakilerin felsefe ile iştiğal etmeleri haram olarak görülmüştür. Seyfeddin el-Âmidî, Mısır'da Selâhaddin sonrası dönemde pek çok talebe yetiştirmişti. Fakat bu faaliyetlerinden rahatsız olanlar onun ulûmu'l-evâil ile iştiğal ettiğiinden bahisle katli için fetva yazılınca zorunlu bir göçe tabi olarak Mısır'dan Suriye'ye gelmiştir.³⁷ el-Melikü'l-Eşref, el-Âmidî'yi azletmiş ve aynı zamanda Eyyûbî devletinde fıkıh ve hadis dışında diğer ilimlerle iştiğal edenleri de azlederek ülkede bu ilimler ile uğraşmayı yasaklamıştır. Eyyûbî sultanları hasbelkader himaye ettikleri alimlerin ulûmu'l-evâil ile iştiğal etmeleri ortaya çıkarsa onlara yönelik toplumsal baskı ile azledilmelerine götüren yolu açmışlardır.³⁸ Bunun yanında Selahaddin'in Yahudi filozof ve ilahiyatçı Musa b. Meymun'a verdiği değer de istisna bir örnek olmuştur.

3. Şeyh Sühreverdî'nin Suçlandığı Hususlar

Sühreverdî'nin (öl. 1191) bazı eserlerinde bulunan ve mistisizmi içeren ve İslâm öncesi İran dinî geleneklerin öğretilerine atıfta bulunan inanç ve düşüncelerine yer verilmektedir. Bundan dolayı eskilerin felsefi geleneklerinden esinlenen eserlerinden dolayı zındıklıkla itham edilmiştir.³⁹ Gazzâlî'nin *et-Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî'ye karşı saldırmasından dolayı felsefe kelmacılar tarafından son derece şüpheyle bakılan bir disiplin haline dönüşmüştür. Bu nedenle, Sühreverdî'nin eserleri, Gazzâlî'nin İbn Sînâ ve Fârâbî'yi eleştirdiği eserlere atıfta bulunması sebebiyle aynı eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁰

İmâdeddin Kâtip el-İsfahânî, *Büstânü'l-Câmî* isimli eserinde Sühreverdî'nin kendisine ilahi nitelikte bir ilham atfetmekte ve ruhun meleküt dünyasından esinlenmiş olarak adlandırarak bir tür peygamberliğe mahsus vahiy iddia etmektedir.⁴¹ Fakat Şehrezûrî söz konusu eserine yapılan eleştirileri kabul etmeyerek böyle bir iddiasının olmadığını açık bir sözle reddetmektedir.⁴² Buna istinaden fakihlerle girmiş olduğu bir münazarada başka bir peygamberin mümkünlüğü hususunda olumlu yanıt vermiştir. Burada fakihler, Hz. Muhammed'in (sav)peygamberlik vahyinin mutlak karakterinin reddedilmesiyle karşı

³⁶ İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, thk. Abdurrahman b. Hasan Faid (Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ts.), 266-267.

³⁷ İnsanlık tarihi boyunca yapılan ilk keşifleri ve temel ilkelere dayanarak, bilimin öncesi bilgilere ve ilkelere odaklanan bir ilim dalıdır. Bk. Alparslan Açıkgöç, "Evâil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11 (İstanbul 1995), 758-759.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/293-294.

³⁹ Bekiryazıcı, "Sühreverdî el-Maktûl", 173.

⁴⁰ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı* (İstanbul : Klasik, 2005), 131.

⁴¹ İsfahânî, *el-Büstânü'l-Câmî' li-Cemî'i Tevârihi Ehli'z-Zamân* (Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 397. Her ne kadar eser İsfahânî'ye nisbet edilse de Halep'te yaşamış bir tarihçi tarafından telif edildiğine dair kayıtlar da bulunmaktadır. Bk. Ramazan Şeşen, "İmadüddin el-İsfahânî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22 (İstanbul 2001), 174-176.

⁴² Şehrezûrî, *Târihü'l-Hükemâ*, 97-98.

karşıya kalmışlardı. Halep'teki fıkıh alimleri Sühreverdî'nin vermiş olduğu cevaptan onun inancını gizleyen İsmâîlî olduğunu belirtmişlerdir.⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* isimli eserinde müminlere rehberlik edecek bir sultanın, bir koruyucu ve bir aydınlatıcı gelmesi için davet etmektedir. Onun bu görüşleri Halep ve çevresindeki siyasi ortamda kolayca İsmâîlîlikle ilişkilendirilmiş veya benzerlikleri dolayısıyla iki görüş karıştırılmıştı. Onun bu düşüncelerinden dolayı başka bir peygamberin gelişi anlamı da çıkartılmaktaydı.⁴⁴ Her ne kadar *Hikmetü'l-İsrâk* onun suçlandığı eserlerden birisi olmasa da orada değinmiş olduğu bazı hususlar onun Şîilerin beklemiş olduğu gizlenmiş imamın gelişine bir ima olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵

Sühreverdî'nin, Halep'teki Şâfî-Eş'arî fukahaya karşı tehdit oluşturan fikirlere sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu yüzden halk ta fakihlerden etkileniyor ve bu tarz filozofların kendi memleketlerinde bulunmasını kabul etmiyorlardı. Sühreverdî'nin Halep fukahası nezdinde şikâyet edilmesi ve ölüm fetvaları verilmesi onun cezasının sürgün veya başka hafif bir ceza olmasının karşısına geçmişti. Bu yüzden zındık-mülhid birisinin yeni iktidarı elde etmiş Eyyûbîler tarafından ödüllendirilmesi, Eyyûbîlerin oldukça aleyhine bir durum teşkil etmekteydi. Bu yüzden Sühreverdî'ye verilen ölüm cezası Halep fukahasını yatıştırmış ve Eyyûbî iktidarını sağlamlaştırmıştır.⁴⁶

Sühreverdî'nin Eyyûbîlerin sarayına girebilmesi onun ulema ile yapmış olduğu münazaralarda diğerlerine galebe çalması ve ona cevap verebilen bir fakihin çıkmamasından kaynaklanmıştı. Bu münazaralar aynı zamanda şehre yeni gelen Sühreverdî gibi bir gezgin filozofun ümera nezdinde itibar kazanmasını sağlayan önemli bir etkendi.⁴⁷ Eyyûbî Devleti'nin yeni kurulmuş olması ve henüz tam olarak oluşmamış doktrinleri ve kurumsal yapısı göz önüne alındığında, seçkinler arasında şiddetli tartışmaların yaşanması olağan olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde, devletin kurumsal ve ideolojik temellerinin henüz sağlamlaşmamış olması, farklı görüş ve yaklaşımlar arasında çatışmalara yol açmış olabilir. Bu tür tartışmalar, devletin ve toplumun yapısının şekillenme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Askeri güçlerin kılıç yoluyla zafer kazanması ve ulemanın fikri ve ilmi münazaralar yoluyla kültürel yapıyı şekillendirmesi, bu dönemin önemli dinamiklerinden biriydi. Özellikle Halep'te, fikri mücadelelerde mağlup olan ulemanın, fikri mücadelede üstün olan Sühreverdî'ye karşı şiddet kullanarak ve iftiralar atarak galip gelmeye çalışmaları dikkate değer bir durumdur. Bu durum, yöneticilere baskı yaparak ve şantaj yoluyla bir tür 'galibiyet' elde etme çabası olarak görülebilir.⁴⁸

Sühreverdî'nin katledilmesi, el-Melikü'z-Zâhir ile arasında kurulan hoca-öğrenci ve mürid-şeyh ilişkisine rağmen, iktidara yeni gelen Eyyûbîlerin Halep'te uzun süredir var olan

⁴³ Roxanne, "The Martyr of Aleppo", 405.

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/267.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk : İsrak felsefesi (çeviri-tıpkıbasım)*, Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

⁴⁶ Hossein Ziai, "Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, ed. Charles Butterworth (Cambridge: Harvard University, 1992), 304-344; Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam : 1190-1350* (İstanbul : Klasik Yayınları, 2014), 193.

⁴⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut : Franz Steiner Verlag, 1993), 2/318-321; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 6/267-274.

⁴⁸ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 173.

ulema sınıfının onlara karşı bakış açısını yansıtan bir durum olarak görülmektedir.⁴⁹ Her ne kadar Eyyûbîler iktidarı elde etmiş olsalar da Halep fukahası nezdinde yeterli bir nüfuza sahip değildiler. Bu yüzden Halep fukahası ile Eyyûbî ayamı arasındaki güç dengesi Eyyûbîlerin aleyhine olmuştur.⁵⁰ Bu durum Eyyûbîlerin gelecekte siyasi veya ekonomik bir zayıflık anında ulemanın ve Eyyûbî ayamının tepkisinin iktidarı olumsuz manada etkileyeceği ortadadır. Başlangıçta kurulan Sühreverdî-el-Melikü'z-Zâhir münasebeti Sühreverdî'nin özellikle İran coğrafyasında ve Anadolu'da kurmuş olduğu dostluklara benzemektedir. Fakat Anadolu ve İran'daki ilmi ortam, Halep'e benzememektedir. Halep'te Nizâmîye medresesi ekolünden yetişen Şâfiî-Eş'arî fukahasının yoğun olduğu bir ilmi muhit bulunmaktaydı. Özellikle Nûreddin Zengî'nin kurmuş olduğu iktidara yanaşık bir Sünni ulema kitlesi, özellikle Fâtîmî-Bâtîni-Râfîzi Şîlilere karşı bütüncül bir şekilde hareket eden alimler öncü olduğundan bu gruplar oldukça güçlü konumdaydı.⁵¹ Sühreverdî Halep'teki mevcut durumun farkına varamadığından gerçekleştirmiş olduğu münazaralarda fukahanın tepkisini çekerek büyük bir düşman kitlesi ortaya çıkarmıştır.

Bu nedenle, Sühreverdî'nin sonunu getiren adımlar, Halep'teki ulemanın ölüm fetvaları vermesine karşı sığınabileceği ve şefaathane edebileceği bir devlet adamının olamayacağı gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Eyyûbîlerin Halep'te var olmalarının en önemli nedeni Zengîlerde olduğu gibi ulema desteği ile olmuştur. Bu bakımdan Sühreverdî hiç istemediği bir durumla karşı karşıya kalmış olup tüm bunlar Anadolu ve İran'daki kültürel ortamın hatalı bir şekilde karşılaştırılmasından meydana gelmiştir.⁵²

Sühreverdî'nin sonunun siyasi çevrelere dahil olmasıyla gelmesi bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî'nin İran, Anadolu ve Suriye'de ümeraya işrak felsefesini öğretmesi ve bu felsefenin bölgede yayılması hususunda çaba göstererek hükümdarlara baskı uygulaması söz konusudur.⁵³ Buna karşılık hükümdarı hamî olarak görüp ona ithafen eser yazmak masumane bir eylem olup bunu alimlerin geneli yapmaktadır. Tarihçi ve Filozof Ziyâî'nin Sühreverdî'nin tamamen masum olmadığı yönündeki görüşü, hükümdarlar için yazılan eserlerin ve felsefi çalışmaların doğası hakkında önemli bir açıklama getirir. Ayrıca bir hükümdar adına eser yazmak, yazarın kendi felsefesini ve görüşlerini yaymak amacıyla siyasi bir programa katılımı anlamına gelebilir. Bu bakış açısı, hükümdarlar adına yazılan eserlerin yalnızca yazarın kişisel fikirlerini ve felsefesini yansıtmaktan öte, politik amaçlar için de kullanılabilmesine işaret eder. Bu çerçevede, Sühreverdî'nin İşrakîlik felsefesinin Anadolu ve İran'da yaygınlaşması, Ziyâî'nin tezini destekler niteliktedir. Sühreverdî'nin eserlerinin bu bölgelerde popüler olması, onun felsefesinin yalnızca entelektüel bir çerçevede değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir etki yaratma kapasitesine de sahip olduğunu gösterir.⁵⁴

⁴⁹ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultânîyye ve'l-Mehâsinü'l-Yusûfiyye*, 184-186; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-A'yân* (Haydarabad : Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1952), 8/2.

⁵⁰ Roxanne, "the Martyr of Aleppo", 415.

⁵¹ Bahattin Kök, *Nureddin Mahmud bin Zengi ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri* (İstanbul : İşaret Yayınları, 1992), 168.

⁵² Roxanne, "the Martyr of Aleppo", 415-417.

⁵³ Hüseyin Ziyai, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini", Çev. Selahattin Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 290.

⁵⁴ Ziai, "Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", 304. Ziai'nin bu tezine karşılık Marcotte Ziai'nin Meşhur mutasavvıf Şihabeddin es-Sühreverdî ile karıştırdığını iddia eder. Mamafih mezkûr mutasavvıf sühreverdiye tarikatını kurarak pek çok hükümdar ve emiri bu tarikatın müridi

Sühreverdî'nin el-Melikü'z-Zâhir'den önce hükümdarlarla iyi ilişkiler kurduğu bilinmektedir. Buna göre Artuklu Diyarbekir emiri Karaaslan b. Davud b. Artuk (1168-1184) için *el-Elvâhü'l-İmâdiyye* adlı eserini telif etmiştir.⁵⁵ II. Kılıçarslan'ın (1155-1192) oğullarından Niksar ve Koyulhisar meliki Nasirüddin Berkyaruk Şah Niksar emiri iken Sühreverdî'nin öğrencisi olmuş ve *Pertevname* isimli eseri kendisine ithaf edilmiştir.⁵⁶ Her iki eser de Sühreverdî'nin metafizik düşüncelerini özetleyen kısa risaleler olarak eserleri arasında yer almaktadır. Sühreverdî Anadolu'da telif etmiş olduğu bu eserlerle birlikte onun Meşşâîkten İshrâkî düşünceye geçiş yapması yine Anadolu'daki faaliyetleri dolayısıyla gerçekleşmiştir. Selâhaddin, el-Melikü's-Sâlih İsmail b. Nûreddin Zengî'nin vefatından sonra el-Cezire'deki hakimiyetini pekiştirme mücadelesi sırasında kendisine tabiiyet arz eden Hasankeyf ve Diyarbekir Artuklu hükümdarına, Amid'i kendisine tabi olması kaydıyla bırakmıştı.⁵⁷ Eyyûbîler, bünyesinde yaklaşık 1 milyon kitap barındıran bir kütüphaneyi ele geçirmekle yetinmişlerdir. Bu kütüphanenin Eyyûbîlere geçişi ve Kadı el-Fâzıl tarafından Kahire'ye taşınması, birçok ulemanın dikkatini Eyyûbî devletine çekmiştir. Sühreverdî'nin ilgisini Eyyûbî ülkesine yönlendirmesinin, bu önemli gelişmeye bağlı olduğu düşünülmektedir.⁵⁸

Sühreverdî Anadolu Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan ve Selçuklu bürokrasisi tarafından Konya'da bir müddet misafir edilmiştir. Bu bağlamda Selçuklu emiri Kemaleddin Kamyar da Sühreverdî'den ders almış ve Sühreverdî bir gezgin filozof olarak Anadolu'daki ilim merkezlerini gezdikten sonra Eyyûbî ülkesine yol almıştır. Eyyûbîlerin Zengîler'den devralmış oldukları şehir olan Halep, önemli bir ilim merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Selâhaddin Eyyûbî bu şehir için oğullarından el-Melikü'z-Zâhir'i yönetici olarak buraya tayin etmişti. Sühreverdî buraya geldiğinde Halvetiye Medresesi Müderrislerinden İftihârüddin'in ders halkasına katılarak ashabı (en yakın öğrencisi) olmuştur. Buradaki münazara ve ilmi faaliyetleriyle de Eyyûbî sarayının dikkatini çekmiş ve el-Melikü'z-Zâhir'in sarayına müşavir olarak girmiş ve aralarında muhabbet ortamı oluşmuştur.⁵⁹

Sühreverdî'nin idamına giden süreçte, talebesi olan el-Melikü'z-Zâhir'in ölüm cezası kararında herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. El-Melikü'z-Zâhir, Sühreverdî'nin fikirlerine büyük önem vermiş, ondan dersler almış ve bir şeyh-mürit ilişkisi içinde olmuştur. Sühreverdî'nin bilgi düzeyine ulaşan başka bir alimin olmaması, onun bu özel konumunu belirlemiştir. Birçok ilim dalında uzman olan Sühreverdî'nin, el-Melikü'z-Zâhir üzerinde önemli bir etkisi olduğu kesindir. Ancak, Nizâmiye medresesinden gelen Şâfiî-Eş'arî mezhebine bağlı alimlerin Halep kamuoyunda etkili olmaları, Sühreverdî'nin el-Melikü'z-Zâhir ile olan iyi ilişkisinin, onu korumaya yeterli olmadığı anlamına gelmiştir.⁶⁰

yapmıştır. Bk. Marcotte, Roxanne D., "Suhrawardi al-Maqtîl, The Martyr of Aleppo" (al-Qantara, Madrid 2001), 22/ 378.

⁵⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'yede felsefi konuları öz ve anlaşılır bir şekilde, farklı yöntemler kullanarak kaleme almıştır. Bk. Şihâbüddin es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* (İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017); Şehâbeddin Yahyâ Sühreverdî, *Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İshrâk : 1. el-* (Tahran : Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001); Ebû'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b Habeş b. Emircek Sühreverdî, *Se Risâle eş-Şeyh-i İshrâk : el-Elvâhü'l-İmâdiyye-Kelimâtü't-Tasavvuf-Lemehat.* (Tahran : Encümen-i Şahin Şahi, 1397).

⁵⁶ Sohrevardi, *The book of Radiance* (Costa Mesa : Mazda Publishers, 1998), 1-2.

⁵⁷ Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Devri*, 116.

⁵⁸ Şeşen, *Selahaddin*, 392.

⁵⁹ Bekiryazıcı, "Sühreverdî el-Maktûl", 175.

⁶⁰ Ziai, "Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", 338.

İbn Hallikān'da geçen bir kayıt Sühreverdî'nin Halep'teki durumunu anlatan önemli bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır: "Sühreverdî'nin ilim çevresinden arkadaşı filozof Seyfeddin el-Âmidî, Sühreverdî'nin mülk edinmek istediğini öğrenince nedenini sordu. Sühreverdî ise bir rüya gördüğünü, denizden su içtiğini ve bu durumun zengin olmaya işaret ettiğini ifade etti. El-Âmidî, bunun doğru olmadığını, rüyasının kendisiyle mütenasip olarak ilimde şöhret bulmaya işaret ettiğini söylediğinde, Sühreverdî kendi görüşünün daha doğru olduğunu düşünerek vazgeçmedi." Sühreverdî ile ilgili bu tarz anılarda Sühreverdî'nin ilminin çok, aklının az olduğu kaynaklarda dile getirilmiştir.⁶¹

İbn Hallikan, Halep'te eğitim aldığı dönemde Sühreverdî hakkında Halep halkı arasında farklı görüşlerin olduğunu gözlemlemiştir. Bazı Halepliler, Sühreverdî'nin heva ve arzularına göre konuştuğunu iddia ederken, bir grup onu zındık ve mühlid olarak gördüğünü belirtmiştir. Öte yandan, bir kısım Halepliler Sühreverdî'yi salih ve keramet ehli olarak ifade etmişlerdir. Sühreverdî'nin ehl-i salah olduğunu düşünenler, onun idam edildikten sonra kerametler gösterdiğini belirtmişlerdir. İbn Hallikān, Halep halkının tüm bu görüşlerini dinledikten sonra, genel kanının Sühreverdî'nin mühlid olduğu, hiçbir şeye inanmayan ve gayri mümin biri olarak görüldüğü yönünde olduğu sonucuna varmıştır.⁶²

Sühreverdî, ilmi meclislerdeki etkinliğiyle kısa sürede takipçiler kazanmış ve İsrâkîlik geleneğini benimseyen bir azınlık grubu oluşturmuştur. Onun müritleri ve el-Melikü'z-Zâhir ile olan ilişkileri hakkında belirli kayıtlar bulunmasa da İbn Hallikān'ın sosyolojik gözlemlerine göre, Sühreverdî'yi seven, görüşlerini benimseyen ve hatta onu keramet ehli bir veli olarak gören bir grup insan bulunmaktaydı. Bu durum, Sühreverdî'nin düşüncelerinin ve kişiliğinin, bazı kesimler tarafından yüksek derecede saygı ve takdirle karşılandığını göstermektedir.⁶³ Mamafih bu husus, Halep'teki Şâfî-Eşârî ulema tarafından tehdit olarak görülmekteydi. İbn Hallikān'a göre, Sühreverdî'nin Şâfî mezhebine mensup olması, onun bu mezhep içinde bulunmasından kaynaklı olarak Şâfî mezhebini bozma ihtimali nedeniyle endişe uyandırmıştı. Sbath'a göre ise Sühreverdî'nin eserleri 13. yüzyılın sonlarına doğru Halep'te okunmaktaydı.⁶⁴

4. Sühreverdî'nin İdam Kararı ve Ardından Gelişen Olaylar

Babasından gelen kati emir dolayısıyla el-Melikü'z-Zâhir'in hocasını kurtaracak hiçbir hamle yapmadığı veya yapamadığı ortadadır. Sühreverdî, talebesi el-Melikü'z-Zâhir'den riyazet yaparak sarayda göz hapsinde aç bırakılmak suretiyle ölmesini talep etmiş ve bu bir rivayete göre el-Melikü'z-Zâhir'den tarafından kabul edilmiştir. Uzun bir riyazette kaldıktan sonra açlık dolayısıyla vefat eden Sühreverdî 17 Ocak 1192 tarihinde cesedi zindandan dışarı çıkarılmış ve haber yayılınca da ona bağlı olanlar Halep'i terk etmişlerdir.⁶⁵ Başka bir rivayette ise Sühreverdî'nin hanedan üyelerine uygulanan boğulmak suretiyle öldürülmesidir. Bu durum el-Melikü'z-Zâhir'in Sühreverdî'ye verdiği değeri göstermektedir. Başka bir rivayette ise Sühreverdî'nin idam fetvası gelmesiyle birlikte

⁶¹ İbn Hallikān, *Vefeyatü'l-A'yân*, 6/ 272; Buna benzer bir olay da Fahreddin Mardini ile yaşanmıştır. Bk. Nadir Karakuş, "Sühreverdî el-Maktûl", *Müslümanların Engizisyonu 1* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 174-179.

⁶² İbn Hallikān, *Vefeyatü'l-A'yân*, 6/ 273.

⁶³ Roxanne, "the Martyr of Aleppo", 417; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yân*, 6/ 267-274.

⁶⁴ Roux Sbath, *Choix de Livres Qui se Trouvaient Dans les Bibliothèques d'Alep (au XIIIe siècle)*, 1946, 9-11/1-123.

⁶⁵ Roxanne, "the Martyr of Aleppo", 417; İbn Hallikān, *Vefeyatü'l-A'yân*, 6/274; Bekiryazıcı, "Sühreverdî el-Maktûl", 183.

çarmıhta asılı kaldığını ve öldürüldüğü ifade edilmiştir. Sühreverdî'nin ölümüyle ilgili kaynaklarda çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Buna göre kılıçla öldürülmüş veya Halep kalesinin surlarından atılıp ateşle yakılmıştır.⁶⁶

Sühreverdî'nin öldürülmesi sonrasında talebesi olan el-Melikü'z-Zâhir, Sühreverdî'nin ölüm emrini verdiği için pişman olmuştur. Bu emrin verilmesinde etkili olanları yakalayıp zindana atmış ve bazılarının mallarını müsadere etmiştir. El-Melikü'z-Zâhir zaman içerisinde Sühreverdî'ye yönelik bu ithamları ortaya koyanların gerçek nedenlerini anlamış ve siyasi saiklerle gerçekleşen bu idamın arkasında olanları cezalandırmıştır. Onun bu idamın gerçekleştiği dönemde genç ve tecrübesiz olması, elinden bir şey gelmemesine sebebiyet vermiştir. El-Melikü'z-Zâhir 1201 yılında rahatsızlanmış ve öleceği zannıyla ulemayı kaleye davet ederek onların hayır dualarını almıştır.⁶⁷ Buna rağmen Sühreverdî'nin öldürülmesindeki müdahalesinden dolayı çok pişmanlık duymuş ve vefat edene kadarki dönemde herhangi bir alimin öldürülmesi için emir vermemiştir.⁶⁸

Kaynaklarda Sühreverdî'nin katledilmesine yönelik pek çok gerekçeler dile getirilmiştir. Mülhid ve zındıklık ithamı en yaygın iddialar arasında yer almaktadır. Selâhaddin'in çocuklarının mülhid ve zındık bir alimden ders alması Selâhaddin tarafından kabullenemez bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir iddia ise onun dile getirdiği fikirler dolayısıyla kafir olduğu ve böyle birisinin Eyyûbî sarayını işgal etmemesi ve muhakkak cezalandırılması gerektiği üzerinedir. Sühreverdî ile ilgili yaygın kanaatlerden biri de onun Batınî fikirler taşıması ile ilgilidir. Sühreverdî ile ilgili onun ölümüne sebep olacak iddia hiç şüphesiz Batınî nübüvvet iddiasıdır. Bâtınîlerin faal olduğu bir dönemde yaşayan Sühreverdî ortaya koymuş olduğu fikirlerdeki yer yer benzerlikleri, onun Bâtınî olma endişesini beraberinde getirmiştir. Sühreverdî'nin pek çok eseri bulunmakta olup tek bir eser üzerinden veya eserlerinin muhtevaları tam anlamadığından fikirlerinin o dönemin Batınîlik fikirleriyle karıştırılmış olması çok muhtemel gözükmektedir. Ortadan kaldırılan Fâtımî devletinin bir dâîsi olduğu iddiası ortaya konulduğunda Sühreverdî, şüpheli bir konuma gelmiş ve alimlerin onun aleyhine fetva yazmalarına sebebiyet vermiştir. Sühreverdî ile ilgili İslâm dışı Zerdüştilik ve Mecûsîlik fikirlerinin yayıcısı ve eski İran inanç ve geleneklerini diriltmeye çalışan propagandacı bir gezgin olduğu ortaya konulmuştur. Sühreverdî ile ilgili en enteresan iddialardan birisi onun büyücülük yaptığına yönelik iddia olmuş olsa da bu çok fazla önem görmemiştir.⁶⁹

5. Sühreverdî'nin İdamına Yol Açan Olaylar

Sühreverdî her ne kadar Hz. Muhammed'i (sav)son elçi olarak kabul etse de konuya Allah'ın (cc) kudreti açısından baktığından onun tekrar peygamber gönderebileceğini ifade ederek kudretinin sınırlanamayacağını, aksi halde ilahi vasıflarının tartışmaya açılacağını ileri sürmüştür. Sühreverdî'ye münazaralar esnasında sıkça sorulan sorulardan birisi "Allah

⁶⁶ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 215.

⁶⁷ Melik Zâhir 1201 yılında rahatsızlansa da 1216 yılında vefat etmiştir. Bk. İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 353-353; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/10.

⁶⁸ Morray, "An Ayyubid Notable and His World: Ibn al-'Adîm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated with the City", *An Ayyubid Notable and His World* (Brill, 2021), 142.

⁶⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988), 96; Ziyai, "Aydınlanmacı Felsefe", 88; Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* (İstanbul : Cem Yayınevi, 1993), 172.

şu anda bir peygamber göndermeye muktedir midir?’ olup onun cevabı ise (elbette hiç şüphesiz gönderebilir)’di. Aslında bu cevap Sühreverdî gibi bir filozof açısından bakıldığında Allah’ın kudreti ve bu imkânın varlığını ifade etmek için teorik bağlamda verilmiş bir cevaptı. Sühreverdî’nin eserlerinde “peygamberlik sona ermemiş ve başka bir peygamber gelecektir” ifadesi bulunmamaktaydı. Ayrıca Sühreverdî eserlerinde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) son peygamber olduğunu vurgulamış ve ona ihtiram eden ifadeler kullanmıştır. Verdiği cevaplar, Sühreverdî algısını olumsuz etkilemiş ve kendi yaşadığı çağda olsun ve kendisinden sonraki dönemlerde olsun seveni olduğu kadar sevmeyeni de bolca olan bir karakter olarak ortaya çıkmıştır.⁷⁰ Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-İşrâk* ve *el-Vâhî-İmâdiyye* isimli eserlerinde değinmiş olduğu kendisine bilginin ihmal ve keşif yoluyla gelmesi ve Allah tarafından ilmi insanlara aktarmak için görevlendirildiği gibi işrâkî felsefenin tezahürü olan ifadelerinin onun Batınî nübüvvet ile ilişkilendirilmesine sebebiyet vermiştir.⁷¹ Şunu da ifade etmek gerekir ki Sühreverdî’nin ifade etmiş olduğu nübüvvet ile ilgili meseleler daha sonraki dönemlerde de pek çok filozof ve düşünür tarafından muteber görüş olarak kabul görmüştür. Sühreverdî’nin talihsizliği zamanının siyasal ve kültürel koşullarının tahammülsüzlüğünden kaynaklanmaktadır.⁷²

Tüm bu gelişmeler Sühreverdî aleyhine bir tutum oluşmasını sağlamış ve onun Halep’teki konumu ortadan kaldırmaya yönelik çabaların ve baskıların artmasına sebebiyet vermiştir. Yapılan ilmi münazaralar, Sühreverdî’ye yönelik toplumsal baskının artmasına sebebiyet vermiştir. İlim adamlarının münazaralarda yenemediği Sühreverdî’yi gözden düşürmek amacıyla önce Halep hükümdarı El-Melikü’z-Zâhir’e şikâyet etseler de bir sonuç elde edememişlerdi. Bunun üzerine son çare olarak Selâhaddin Eyyûbî’ye başvuran pek çok alim, onun aleyhine mektuplar göndermiştir. Selâhaddin Eyyûbî’nin ulema ile arası müspet olduğundan ilk başlarda bu mektuplar ile ilgili bir işlem yapmamıştır. Fakat mektuplar ve şikâyetler arttıkça bu meseleyle ilgilenme gereğini duymuş ve kendisine yönelebilecek bir isyanı durdurmak amacıyla önlem almak istemiştir. Bu sırada kendisi de Akka önlerinde Haçlılar ile amansız bir mücadele içindedir. Bu şikâyetlerin ordunun moralini bozması da söz konusudur. Sühreverdî ile ilgili şikâyet mektuplarında ulemanın onun Eyyûbî devletinde herhangi bir yere sürgün cezası verilmemesi gerektiğine yönelik ifadeler bulunmaktadır. Sühreverdî’nin nereye giderse zararlı felsefi bilgiler yayarak orayı etkileyeceğini ve bozacağını belirtmişlerdir. Halep ulemasından Zeyneddin ibn Cehbâl ile Mecdeddin İbn Cehbâl isimli alimler fetva vererek katlinin vacip olduğunu belgelemişlerdir.⁷³ Bu fetva Selâhaddin’e ulaştırılmıştı. Selâhaddin tüm bu şikâyetler ile katil fetvasını inceleyerek oğlu el-Melikü’z-Zâhir’e Kâtibi ve veziri Kadı Fazıl aracılığıyla mektup göndererek Sühreverdî’nin vakit kaybedilmeksizin derhal idam edilmesi emrini vermiştir. Selâhaddin, oğluna hocası Sühreverdî’yi bağışlamamasını, serbest bırakmamasını, sürgüne

⁷⁰ Landelt Hermann, “Suhrawardi’s Tales of Initiation”, *Journal of The American Oriental Society* 107/31 (1987), 475; Ziai, “Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardi’s Illuminationist Political Doctrine”, 338; Ziyai, “Aydınlanmacı Felsefe”, 290; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul : Klasik Yayınları, 2003), 503.

⁷¹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*; es-Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye*, 304.

⁷² Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 173.

⁷³ Şeşen, *Salahaddin Eyyubi ve devlet*; 412. İbn Ebû Usaybia, *Uyunü’l-Enbâ’ Fî Tabakâti’l-Etubbâ* (Beirut : Daru Mektebeti’l-Hayat, ts), 642; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 2/220; Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, thk. Hasan İbrahim Merve-Mahmud el-Arnâût (Beirut: Dâru Sâdir, 1999), 21/ 212.

gönderilmemesini ve katiyen idam emrinin yerine getirilmesini emretmiştir. Selâhaddin fetva ve mektuplardan o kadar etkilenmiş ki şayet oğlu el-Melikü'z-Zâhir onun bu kati emrini uygulamazsa Halep'e sefer düzenleyeceğini ve bizzat kendisinin bu emrini yerine getireceğini ve oğlunu azledip cezalandıracağını söyleyerek tehdit etmiştir. Selâhaddin'in bu kati emri ve tehditlerine karşılık oğlu el-Melikü'z-Zâhir'in hocasını kurtarmak için yapacağı hiçbir şey kalmamıştır.⁷⁴ El-Melikü'z-Zâhir içi kan ağlayarak durumu hocası ve yakın dostu Sühreverdî'ye bu durumu iletğinde Sühreverdî durumu kabullenerek kendisinin riyazet yoluyla yani hapsedilerek aç bırakılarak ölüme terk edilmesi önerisinde bulunarak bu idamın gerçekleşmesini sağlamıştır. Her ne kadar bu rivayet en yaygın ve kabul edilen rivayet olsa da farklı şekilde idamının gerçekleştiğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Fakat el-Melikü'z-Zâhir'in Sühreverdî'ye yönelik sevgi ve saygısını bildiğimizden ve sonraki süreçte el-Melikü'z-Zâhir'in bu fetva ve mektupları yazanları cezalandırıldığını bildiğimizden ötürü bu ölüm şeklinin daha doğru olduğu kabul edilmektedir.⁷⁵

6. Selâhaddin Eyyûbî'nin Alimlerle İlişkisi

Selâhaddin Eyyûbî'nin yönetimine bakıldığında, bilginlerin hamisi olarak bilinen bir hükümdarın neden sert cezalara başvurduğu sorusu akıllara gelmektedir. Yüzeysel bir değerlendirmeye, Selâhaddin Eyyûbî alimlere zulmeden ve onlara baskı uygulayan zalim bir figür olarak görünebilir. Ancak, dönemin siyasi ve sosyal koşullarını tam anlamıyla değerlendirmek, bu görüşü netleştirmek ve olayları daha iyi anlamamızı sağlayan en önemli adımdır. Selâhaddin Eyyûbî, Mısır'da var olabilmek maksadıyla İsmâîliye mezhebine bağlı kurumları ilga ederek onların yerine medreseler inşa etmiş ve başta tefsir, hadis, fıkıh ve fen gibi ilimler buralarda öğretilmiştir. Kuran ilimlerinin öğretilmesi için darülkuran, hadis ilimlerinin öğretilmesi maksadıyla darülhadisler, fen bilimlerine ait derslerin öğretilmesi için darülhendeseler inşa edilmiş olup bunların yanında tıp ilmi için bimaristanlarda tabipler seferber olmuşlardır. Selâhaddin Mısır'ı ele geçirdikten sonra buradaki eğitim kurumlarını dönüştürmüş ve özellikle Selçuklular döneminde ortaya çıkan ve Selçuklu ülkesinin pek çok yerinde bulunan Nizâmiye Medreselerinden yetişen nitelikli ulemayı ülkesinde istihdam ederek Fâtımî kalıntılarına karşı bu birikimden istifade etmiştir. Selâhaddin Eyyûbî ile birlikte Mısır'daki Sünni medrese sayısı artmış ve ilimle uğraşanların sayısı da artarak bölge ilim ve irfan yurdu olmuştur. Eyyûbîler zamanında sadece Dimaşk'ta yüze yakın medresenin varlığı Eyyûbîlerin ilim ve kültürel inkişafa ne kadar önem verdiğinin bir göstergesi olmuştur.⁷⁶ Kendisi de es-Silefi adlı hadis aliminden bizzat dersler almıştır.

Selâhaddin Eyyûbî ve Eyyûbîler özellikle Haçlılar ile mücadele edebilmek maksadıyla siyasi birliği kurmak ve geniş grupların yardımını almak maksadıyla İslâm dünyasında en etkin ve en yaygın mezhep olan Şâfiî-Eş'arî başta olmak üzere Hanefî ve Mâlikî mezheplerini

⁷⁴ Ebû Reyân, *Usûlu'l-Felsefetü'l-İşrâkiyye inde Şihâbuddin es-Sühreverdî* (İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye ts.), 642; İbrahim Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (Temmuz 1968), 177.

⁷⁵ Roxanne, "the martyr of Aleppo", 417-419.

⁷⁶ Basuğuy, *Selâhaddin-i Eyyubi devrinde ilmi faaliyetler*, 29-32; Mahmut Recep Keleş, "Eyyubi Devleti'nin Kuruluş ve Büyümesinde Nizamiye Medreselerinin Etkin Rolü", *Kültür ve Sanat Tarihi*, editör, Sibel Kılıç (İstanbul: Artikel Akademi, 2021), 182; bk. Nuaymî, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris* (Dimaşk : Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1948).

destekleyici adımlar atmışlardır. İsmâîlîler ve Hanbelîlere karşı ise onları sindirici ve baskılayıcı bir siyaset uyguladıkları görülmüştür. İsmâîlîlere karşı siyasi saiklerle, Hanbelîlere karşı ise özellikle Şâfiî-Eş'arî ulemanın da etkisiyle baskı yapmışlardır.⁷⁷ Selâhaddin Eyyûbî döneminde İmam-ı Şâfiî Türbesinin civarında kurulan Salâhiye Medresesi, Dimaşk'ta Emeviye Caminin civarında bulunan Asrûniye Medresesi, yine Dimaşkta Takâviye Medresesi, İkbâliye Medresesi, Berrâniye, Şâmiyye, Ekîziyye, Azîziye, Âdiliyye, Sârimiye, Felekiyye, Devleiyye, Revâhiyye, Mesrûriye, Hâtuniyye, Mukaddemiyye, Ferruhşâhiye, Kaymazıyye, Azrâviyye, Demmağıyye, Salâhiyye gibi pek çok medreseler inşa edilmiş ve buralardan yüzlerce ilim adamı mezun olarak Eyyûbî ve Memlûk Devletinde önemli devlet kademelerinde vazifeler deruhte etmişlerdir.⁷⁸ Selâhaddin Eyyûbî ve onun varisleri ilim adamlarına ehemmiyet göstermiştir. Selâhaddin'in Kuran-ı ve Ebu Temmâm'ın *el-Hamâse*'sini ezberlediğini Ebu İshak eş-Şirâzî'nin Şâfiî fıkhı şaheseri *et-Tenbih fi'l-fikh*'i bildiği rivayet edilmektedir.⁷⁹ Yine katip ve müşaviri İbn Şeddâd Selâhaddin hakkında genel kültüre, şiire ve Arap edebiyatına hakim olduğunu vurgulamakta ve başka şair ve edebiyatçılardan duymadığımız güzel sözleri ondan duyardık diyerek onun ne kadar ilgili ve bilgili olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁰ Selâhaddin Eyyûbî'nin ilim ve kültüre bu kadar önem vermesi özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs'ten pek çok ilim adamının başta Mısır olmak üzere Suriye ve oradan da Anadolu'ya gelmelerinin önünü açmıştır. Bazı kaynaklarda Selâhaddin Eyyûbî zamanında himaye edilen alim sayısının 600 civarında olduğu bilgisi vardır.⁸¹

7. Selâhaddin Eyyûbî'nin Devlet Yönetiminde Karşılaştığı Zorluklar ve Uyguladığı Çözüm Yolları

Selâhaddin'in Sühreverdî meselesinde neden bu kadar hassas ve aceleci davrandığı sorusunun cevabını siyasi gelişmelerde aramak gerekmektedir. Nûreddin Zengî, 6 Mayıs 1174 tarihinde vefat ettiğinde, veliahdı el-Melikü's-Sâlih on bir yaşında henüz çocuk denecek yaşıydı. Babasının emirleri onu her ne kadar sultan olarak tahta çıkarsalar da Nûreddin'in Dimaşk ve Halep'teki kumandanları arasında iktidar mücadeleleri başladı. Dimaşk ve Halep ümerası çekişmesinde Halep ümerası baskın çıkmış ve Zengi atabeyini Halep'e götürmüşlerdir.⁸² Dimaşk ümerasının daveti üzerine Dimaşk'a gelerek duruma hâkim olmuş ve Dimaşk ümerası kendisine tabi olmuşlardır. Selâhaddin Haçlılara karşı birlik sağlamak ve Suriye'deki belirsiz siyasi durumu ortadan kaldırmak maksadıyla Dimaşk'tan sonra Humus'a hareket ederek burasının da kendisine tabi olmasını sağlamıştı.⁸³ Melik Salih'in bulunduğu Halep şehrini kuşatsa da Haçlıların Humus'a saldırı düzenlediğini duyunca Halep kuşatmasını terk etmek zorunda kalmıştır. Zengîler Selâhaddin'in Mısır dışındaki bölgelere hâkim olmasını istemediklerinden ötürü Musul ve Halep Zengîleri

⁷⁷ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 217; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*, 339.

⁷⁸ Basuğuy, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmî Faaliyetler*, 33-47;

⁷⁹ Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 10/241; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*; 2/11-26.

⁸⁰ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 111-112.

⁸¹ Lev Yaacov, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam* (Gainesville, University Press of Florida:2005), 7.

⁸² Şeşen, *Selahaddin*, 87-89.

⁸³ Büндârî, *Senâ'l-Berki's-Şâmi* (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1979), 5/3-39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 11/ 484.

birleşerek Selâhaddin'e karşı birlik oluşturmuşlardı.⁸⁴ Zengîler Selâhaddin'e karşı çıkmış oldukları seferleri kaybetmişler ve hatta onu mağlup edebilmek maksadıyla Haşhâşilerle iş birliği içerisine girerek suikastlar tertip etmişlerdir. Haşhâşilerin suikast tertip etmeleri üzerine Selâhaddin Masyaf seferine çıkarak onların gücünü kırmıştır.⁸⁵ Bu dönemde Selâhaddin Haçlılar ile büyük bir mücadele içerisine girmiş ve topraklarını tek tek ele geçirmeye başlamıştır. Selâhaddin'in Haçlılara karşı tam manasıyla zafer elde edebilmesi için el-Cezire ve Suriye'ye mutlak hâkim olması gerektiğinden Haçlılar ile mücadelesinde bir ara vermiş ve Güney Doğu Anadolu ve Halep'i ele geçirerek kendisine tabi kılmayı başarmıştır. Halep'in Selâhaddin tarafından 1183 Haziran ayında fethedilmesinden en fazla Haçlılar zarar görmüş ve Zengi devletinin mirasına sahip olan Selâhaddin'in hakimiyeti daha da sağlamlaşmıştır.⁸⁶

Halep uleması Zengîlere destek verdiği için Selâhaddin Eyyübî'nin yükselişine sıcak bakmamıştır. Ancak zamanla, Selâhaddin'in Halep ulemasına gösterdiği hassasiyet ve himaye nedeniyle, ulema onu övgü dolu sözlerle takdir etmeye başlamıştır. Selâhaddin, cömertliğiyle tanınmış, askerlerinin yanı sıra muhtaçlar ve ilim adamlarına özel hazinesinden cömertçe harcamalar yaparak itibarını artırmıştır. Bu davranışlarıyla, Selâhaddin hem askeri hem de entelektüel çevrelerde saygı ve destek kazanmıştır.⁸⁷ Selâhaddin Eyyübî'nin Haçlılara karşı cihadı, 25 Ekim 1169'da Dimyat kuşatmasıyla başlamış ve 4 Temmuz 1187'de muzaffer olup Frankları topluca imha ettiği Hittin Savaşı'nda zirveye ulaşmıştır. Bu savaşta birçok Haçlı kral ve kontunu esir alarak, Haçlı güçlerini Sur, Trablus ve Antakya'ya çekilmeye zorlamış ve Kudüs ile çevresini kurtarmıştır. Selâhaddin Eyyübî, 1169'dan 1192'nin sonlarına kadar Haçlılar ile sürekli bir mücadele içinde olmuş ve bu dönem, 3. Haçlı Seferi'yle doruk noktasına ulaşmıştır. Selâhaddin'in bu dönemdeki askeri başarıları, Haçlılar ile olan uzun süreli çatışmasında belirleyici bir rol oynamıştır.⁸⁸

Eyyübîlerin hakimiyeti altındaki Müslüman coğrafyada, emirlerin ardından en etkin grup olarak alimler öne çıkmıştır. Selâhaddin Eyyübî'nin bakış açısına göre, özellikle Zengîler döneminde Eyyübî hakimiyetini desteklemeyen ulemanın Eyyübîler safına çekilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu durum, Selâhaddin'in yönetime geldiği hassas dönemde, İslâm dünyasında etkili olan Şâfilîği ve Eş'arîliği destekleyici politikalar benimsemesine yol açmıştır. Nizamülmülk'ün kurduğu medreseler sistemi, Eyyübîler tarafından yeniden tesis edilerek, bu kurumların mezunlarının gözetiminde işletilmiştir. Bu adımlar, Eyyübî ülkesinde ilmi ve fikri birliği sağlamak ve özellikle İsmâilî ve İmami Şiîlere karşı önlemler almak amacıyla atılmıştır. Selâhaddin'in Sühreverdî gibi, hakkında yanlış bilgilerin yaygın olduğu bir alimle ilgili karar alması, bu çerçevede değerlendirilmelidir.

⁸⁴ Makdîsî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 2/55-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 11/ 506-507; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbârî Benî Eyyûb*, 2/ 157-158.

⁸⁵ Bündârî, *Senâ'l-Berki's-şâmi*, 129; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 11/436; Makdîsî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 261; Lewis, *Haşîşler*, 86.

⁸⁶ Şeşen, *Selahaddin*, 118; İsfahânî, *el-Barkü's-Şâmi* (İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979), 5/128; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 11/499; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*, 3/ 67-70; İbn Şahinşah, *Mizmârü'l-Hakâik ve sırrü'l-Halâik* (Kahire : el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2005), 142-145; Makdîsî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, 2/ 42-49; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi : Kudüs Krallığı ve Frank Doğu 1100-1187* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1987), 363-364.

⁸⁷ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 33; Basuğuy, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmî Faaliyetler*, 33.

⁸⁸ Şeşen, *Selahaddin*, 141; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 11/ 537; Ayrıca bk. Nadir Karakuş, "Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Mühendisi: Bahâeddin Karakuş", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 55-66.

Selâhaddin, Haçlılar ve İsmâîlîlerle olan fikri ve siyasi mücadelede olası bir yara almak istememiş ve bu yüzden Sühreverdî meselesine bizzat müdahale etme gerekliliği hissetmiştir. Bu durum, Selâhaddin'in sadece askeri ve siyasi bir lider olarak değil, aynı zamanda dönemin entelektüel ve dinî meselelerine de derinlemesine hâkim bir figür olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, Selâhaddin'in alimlerle ve fikri akımlarla olan ilişkisi, onun yönetim stratejisinde önemli bir yer tutmuştur.⁸⁹

Sonuç

Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Selâhaddin Eyyûbî'nin dönemi, siyasi ve dinî açıdan oldukça çalkantılı bir süreci içerir. Bu dönemde yaşanan en önemli olaylardan biri, Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî'nin idamıdır. Sühreverdî'nin idamı, Selâhaddin Eyyûbî'nin yönetimi altında gerçekleşen dinî ve siyasi çatışmaların bir yansıması olarak görülebilir. Sühreverdî, döneminin önde gelen İslâm alimlerinden olup özellikle İsrâkîlik felsefesiyle tanınıyordu. Felsefi düşünceleri ve siyasi ilişkileri, özellikle Halep'teki Şâfî-Eş'arî uleması tarafından tehdit olarak algılanmış ve bu algı, onun idam sürecinin başlamasına yol açmıştır. Sühreverdî'nin öğrencisi ve Halep'in hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir, hocasının ölüm emrini verenleri cezalandırmıştır. Bu durum, Selâhaddin'in alimlerle ilişkilerindeki dönemin siyasi hassasiyetlerini açığa çıkaran bir örnek olarak tarihte yerini almıştır. Selâhaddin'in hükümdarlığı sırasında, Haçlı Seferleri ve İslâm dünyasındaki mezhepsel çatışmalar, onun siyasi manevralarını şekillendirmiştir. Haçlılarla mücadele etmek ve İslâm dünyasında birlik sağlamak için çeşitli stratejiler uygulayan Selâhaddin, özellikle Şâfî, Hanefî ve Mâlikî mezheplerini desteklemiş, ancak İsmâîlî ve Hanbelî mezheplerine karşı daha baskıcı bir politika izlemiştir. Eyyûbî Devleti'nin siyasi ve dinî yapısı, Selâhaddin'in döneminde önemli değişikliklere uğramış, bu durum onun politikalarını ve yönetim tarzını etkilemiştir. Selâhaddin, İslâm dünyasında yaygın olan mezheplere destek verirken, diğer mezheplere karşı sınırlayıcı politikalar benimsemiştir. Bu politikalar, onun Haçlılarla ve diğer İslâm devletleriyle olan ilişkilerini de etkilemiştir. Sühreverdî'nin idamı, Selâhaddin Eyyûbî'nin yönetimindeki Eyyûbî Devleti'nin siyasi ve dinî yapısını ve dönemin hassas dengelerini yansıtan önemli bir olaydır. Özellikle Sühreverdî ve el-Melikü'z-Zâhir arasındaki ilişki, bu dönemin karmaşıklığını ve dönemin siyasi hassasiyetini göstermektedir. Sonuç olarak, Sühreverdî'nin idamı, Eyyûbî Devleti'nin siyasi ve dinî dinamikleri bağlamında incelendiğinde, Selâhaddin Eyyûbî'nin yönetimindeki dönemin doğasını gözler önüne sermektedir. Bu olay, Selâhaddin'in alimlerle ilişkilerindeki karmaşıklığı, dönemin siyasi hassasiyetlerini ve Eyyûbî Devleti'nin siyasi ve dinî yapısındaki değişimleri anlamamıza yardımcı olur. Selâhaddin Eyyûbî'nin dönemi, İslâm dünyasında önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmekte ve bu dönemin olayları, İslâm tarihindeki siyasi ve dinî gelişmeleri anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Sühreverdî'nin idamı, bu dönemin siyasi ve dinî dinamiklerini yansıtan ve Selâhaddin'in alimlerle ilişkisindeki çelişkili doğayı ortaya koyan önemli bir olay olarak tarihe geçmiştir.

⁸⁹ Roxanne, "the Martyr of Aleppo", 418; Ebu Reyân, *Usûlu'l-Felsefe*, 120; Bekiryazıcı, "Sühreverdî el-Maktûl", 180; Ziyai, "Aydınlanmacı Felsefe", 287; Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 173; Henri Corbin, "Şihâbeddin Sühreverdî", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 123.

Kaynakça | References

- Akyol, Edip. "Hamdanîler'de (905-1004) Dini ve Entelektüel Hayat". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 34-52.
- Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Basuğuy, Bedrettin. *Selâhaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmi Faaliyetler*. İstanbul: Hivda, 2009.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Anadolu'dan Halep'e ya da Ölümüne Seyahat: Sühreverdî el-Maktûl". ed. Editör, Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz. 2/171-184. Konya: TTK, 2013.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da bilgi ve sosyal pratik: Şam : 1190-1350*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Corbin, Henri. "Şehâbeddin Sühreverdî". *İslam'da Bilgi ve Felsefe. çev, Mustafa Armağan*. 123. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Suhreverdî ve İsrâkiye Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (Temmuz 1968), 177-200.
- Ebû Reyân, Muhammed Ali. *Usûlu'l-Felsefetü'l-İsrâkiyye inde Şihâbuddin es-Sühreverdî*. İskenderiye, ts.
- el-Gazzali. *Filozofların Tutarsızlığı = Tehafütü'l-Felasife*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul : Klasik, 2005.
- Eyyûbî, Muhammed b. Takıyyüddin Ömer İbn Şahinşah. *Mizmârü'l-Hakâik ve Sırrü'l-Halâik*. Kahire : el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2005.
- Gilbert, Joan E. - Yılmaz, Harun. "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Şubat 2009), 171-193.
- İbn Hallikân. *Vefeyatü'l-A'yân Ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân Mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ Ev Esbetehü'l-Ayân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- Hamevî, Tâcuddîn. *Hadâiku'l-Fusûl ve Cevâhiru'l-Usûl*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1327.
- Hermann, Landelt. "Suhrawardi's Tales of Initiation". *Journal of The American Oriental Society* 107/31 (1987), 475.
- Hüseyin, Muhammed. *Teşeyyu' fi'şiri'l-Mısri fi'l-Asri'l-Eyyûbîyyin ve'l-Memâlik*. Kahire Müessesetü Hindavi, 1953.
- İbn Şahne, Kadi'l-Kudât. *ed-Dürrü'l-Müntehab fi Târîhi Memleketi Haleb*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Daru'l-Kitabi'l-Arabî-Âlemü't-Türas. 1984.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Nakdu'l-Mantık*. thk. Abdurrahman b. Hasan Faïd. Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Vâsıl, Cemâleddin. *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire, 1953.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım. *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*. Dımaşk (Damas) : Institut Français de Damas, 1954.
- İbnü'l-Cevzî, Sıbt. *Mir'atü'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*. Haydarabad : Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1952.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut : Dâru Beyrut, 1992.
- İsfahânî, İmâdüddin. *el-Berkü's-Şâmî*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979.
- İsfahânî, İmâdüddîn. *el-Bustânü'l-Câmi' li-Cemi'i Tevârihi Ehli'z-Zamân*. Sayda Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*. İstanbul: Mana Yayınları. 2018.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Yayınları. 2022.
- Karakuş, Nadir. “Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mühendisi: Bahâeddin Karakuş”. *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 55–66. <https://doi.org/10.32950/rid.1298605>
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul : Klasik Yayınları, 2003.
- Keleş, Mahmut Recep, “Eyyûbî Devleti'nin Kuruluş ve Büyümesinde Nizâmiye Medreselerinin Etkin Rolü”. *kültür ve Sanat Tarihi*. 169-185. İstanbul: Artikel Akademi, 2021.
- Keleş, Mahmut Recep. *Eyyûbîler : Kuruluş Dönemi-1193'e Kadar*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2021.
- Kök, Bahattin. *Nüreddin Mahmud bin Zengi ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*. İstanbul : İşaret Yayınları, 1992.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Lewis, Bernard. *Haşşiler : Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Makdîsî, Ebû Şâme. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Makrîzî, Takiyyüddin. *el-Makrîzî ve Kitâbihî “Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfîde”*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1992.
- Makrîzî, Takiyyüddin. *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. Kahire : Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957.
- Makrîzî, Takiyyüddin. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. Beyrut : Dâru Sadır.

- Morray. "An Ayyubid Notable and His World: Ibn al-'Adîm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated With the City". *An Ayyubid Notable and His World*. 137-144. Brill, 2021.
- Muhammed, Bündârî. *Senâ'l-Berki'ş-Şâmi*. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Nuaymî, Muhyiddin. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. Dımaşk : Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1948.
- Ocak, Ahmet. *Nizâmiye Medreseleri : Selçuklu Devri Üniversiteleri*. İstanbul : Nizâmiye Akademi, 2017.
- Okumuş, Ejder. "Artuklularda Din-Toplum İlişkileri", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin* , 1/327-341. Mardin: Dicle Üniversitesi, 2007.
- Özer, Serkan. "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihani: Komplolar ve İsyanlar". *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 456-472.
- Roxanne, D. Marcotte. "Suhrawardi al-Maqtul, The Martyr of Aleppo" 22/2 (2001), 375-393.
- Safedî, Halil. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrut : Franz Steiner Verlag, 1993.
- Sbath, Paul. *MIE 49 Sbath, Paul - Choix de Livres qui se Trouvaient Dans les Bibliothèques d'Alep (au XIIIe siècle) (1946)*, 1946.
- Sevim, Ali. "Artukoğlu Sökmen'in Siyasi Faaliyetleri". *Belleter* 26/103, 501-520.
- Sohravardi. *The book of radiance = Pertevname*. Costa Mesa : Mazda Publishers, 1998.
- Steven Runciman. *Haçlı seferleri tarihi : Kudüs Krallığı ve Frank Doğu 1100-1187*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl. *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Se Risâle eş-Şeyh-i İşrâk : el-Elvâhü'l-îmâdiyye-Kelimâtü't-tasavvuf-Lemhât*. Tahran : Encümen-i Şahin Şahi, 1397.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk : 1. el-Elvâhü'l-îmâdiyye*. Tahran : Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001.
- Sühreverdî, Şihâbüddin es-. *el-Elvâhu'l-îmâdiyye*. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Hikmetü'l-îşrâk : İşrak Felsefesi*. çev. Eyüp Bekiryazıcı. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin. *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsûfiyye*. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- Şehrezûrî, Şemseddin. *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*. Trablus : Cem'iyetü'l-Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye [The World Islamic Call Society], 1988.
- Şeşen, Ramazan. *Salahaddin Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul : Çağ Yayınları, 1987.

- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri*. İstanbul : İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2000.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Turan, Abdulkadir. “Nüreddin Mahmud Zengî Devri’nde (541-569/1146-1174) İlimiye Sınıfı”. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (31 Aralık 2018), 35-50.
- Usaybia, Muvaffakuddîn. *Uyunü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etîbbâ*. Beyrut : Daru Mektebeti'l-Hayat.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul : Cem Yayınevi, 1993.
- Zehebî, Şemsüddin. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Hasan İbrahim Merve-Mahmud el-Arnâût. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- Ziai, Hossein. “Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine”. *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*. ed. Charles Butterworth. 304-344. Harvard University, 1992.
- Ziyai, Hüseyin. “Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini”. çev. Selahattin Ayaz. *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*. 290. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Elmalî, Hüseyin. “Ebû Temmâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Kur'ân'da *K-D-RK* kökünün Allah'ın Dışındaki Varlıklara İsnad Edildiği Âyetlerin Anlam Çerçevesi: Câhiliye'den Günümüze

Ahmet Nair

0000-0002-7711-7480

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

ror.org/00jb0e673

ahmetnair@klu.edu.tr

Öz

Kur'ân'ın mesajını insanlara ulaştırmanın doğru yollarından birisi de Kur'ân'da yer verilen bir kavramın âyetlerin bütününde ele alınışını incelemektir. Bu doğrultuda kavramın İslâm'dan önceki anlamını tespit edip varsa Kur'ân'ın nüzûlüyle beraber kazandığı yeni anlamı ortaya çıkarmak için, Arap şiirinden yararlanılır. Câhiliye şiirinde kelimenin geçtiği beyitler semantik yöntemle tahlil edilerek anlamı belirlenir. *K-d-r* kökü de Kur'ân'da daha çok Allah Teâlâ'nın sıfatları ve fiilleriyle ilişkili olarak yer almaktadır. Bizim çalışmamızda bunların dışında kullanıldığı on sekiz âyet konu edinilmiş ve önce kelimenin sınır, miktar, ölçü, kıymet, kuvvet anlamlarında; alâ harf-i cerrîyle kullanıldığında ise sınırlı harcama, rızık daralma, güç yetirebilme, ele geçirme gibi kök anlamlarına sahip olduğu Arapça sözlüklerden ve Arap şiirinden örneklerle tespit edilmiştir. Daha sonra kökün Kur'ân âyetlerinde kullanılışı ele alınmış ve kök anlamına uygun olarak sınır, miktar, kuvvet, geçim imkânları sınırlı olma, ele geçirip cezalandırma, bir şey hakkında ölçüp biçerek karar verme, kader ve miktar anlamında muhtelif manalara geldiği belirlenmiştir. Ayrıca bazı âyetlerde insanın dünya nimetleri ve süsüne aldanarak kendisinde bir güç vehmetmesinin çok yanlış olduğu, bunlara sahip olanların Allah'ın buyruklarıyla hareket etmediklerinde hiç ummadıkları bir anda bu imkânlarını yitirdiklerindeki düş kırıklığı dile getirilmektedir. Bu düş kırıklığının beraberinde getirdiği umutsuzluk ve çaresizlik insanın kişiliğinde tahribata da yol açmaktadır. Buradan hareketle esas güç ve kuvvetin Allah'a ait olduğu, O'nun dışındaki varlıkların ve insanın bu güç karşısındaki zayıflığı vurgulanmaktadır. Zaman zaman insanın maruz kaldığı deprem, sel, fırtına gibi doğal afetler karşısında maddi imkân, teknik donanım, fiziki araç ve gereçlerin hiçbir işe yaramadığı, kâinatın mutlak hâkimi Allah'ın kudreti karşısında insanın acziyetinin farkında olarak yaşamını sürdürmesi ve her bakımdan kendisini Allah'a muhtaç hissetmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kur'ân; Semantik Anlam; *K-D-R*; Güç, Âcizlik

Öne Çıkanlar

- Çalışmamız, Kur'ân'da *k-d-r* kökünün Allah'ın dışındaki varlıklara isnad edildiği yirmi âyeti konu edinmektedir.
- Kader kelimesi bir şeyin ulaştığı nihai sınır, uç noktası, Allah'ın eşyanın miktarlarına ve sonlarına koyduğu son ölçü anlamındadır.
- K-d-r kökünün klasik Arapça sözlüklerden semantik anlamı belirlenip, tefsirler yardımıyla kavramın âyetlerde ele alınışı izah edilmiştir.
- Kelimenin sınır, miktar, kuvvet, geçim imkânları sınırlı olma, ele geçirip cezalandırma, ölçüp biçerek karar verme, kader ve miktar anlamına geldiği belirlenmiştir.
- Gerçek anlamda kuvvetin Allah'a, zafiyetin de Allah'tan başka tapılan diğer varlıklar başta olmak üzere bütün insanlara ait bir özellik olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Atıf Bilgisi

Nair, Ahmet. "Kur'ân'da K-D-R Kökünün Allah'ın Dışındaki Varlıklara İsnad Edildiği Âyetlerin Anlam Çerçevesi: Câhiliye'den Günümüze". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 557-580.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 23 Aralık 2023 |
| Kabul Tarihi | 27 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



The Semantic Framework of the Verses in the Qurʾān in which the Root 'Q-D-R' is Attributed to Beings Other Than Allah: From Jāhiliyyah Period to Today

Ahmet Nair

0000-0002-7711-7480

Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kırklareli, Türkiye

ror.org/00jb0e673

ahmetnair@klu.edu.tr

Abstract

One of the accurate means of conveying the message of the Qurʾān to pe ople is to examine the way in which a concept in the Qurʾān is dealt with in the whole verses. In this context, Arabic poetry is used to determine the pre-Qurʾānic meaning of the concept and to reveal the new meaning it acquired with the revelation of the Qurʾān. The couplets in Jāhiliyya poetry in which the concept occurs are analyzed semantically to determine its meaning. The root 'q-d-r' appears in the Qurʾān mostly in relation to the attributes and actions of Allah. In the present study, 18 verses in which the concept is used in addition to these verses have been analysed , and firstly, it has been determined examples from Arabic dictionaries and Arabic poetry that the word has root meanings such as limit, amount, measure, value, strength; and when used with the “alā” preposition (harf al-jarr), limited spending, narrowing of sustenance, ability to afford, and seizing. Then, the usage of the root in the Qurʾān verses was discussed and it was determined that it has various meanings in accordance with its root meaning such as limit, amount, strength, limited means of livelihood, seizing and punishing, measuring and deciding about something, fate and quantity. Moreover, in some verses express that it is expressed that it is very wrong for people to be deceived by the blessings and ornaments of the world and to think that they have power, and the disappointment of those who possess these things when they lose them unexpectedly when they do not act in accordance with Allah's commands. The hopelessness and helplessness that come with this disappointment also causes damage to a person's personality. It is emphasised that in the face of natural disasters such as earthquakes, floods and storms that people are exposed to from time to time material means, technical equipment, physical tools and equipment are useless and that people should live their lives being aware of their helplessness in the face of the power of Allah, the absolute ruler of the universe, and that they should feel dependent on Allah in every respect.

Keywords

Tafsir; Qurʾān; Semantical Meaning; q-d-r; Power; Powerlessness

Highlights

- This study aims to analyze that twenty verses in the Qur'ān in which the root q-d-r is attributed to beings other than Allah.
- The concept 'qadar' (destiny) means the final limit that something reaches, its extreme point, the final measure that Allah puts on the quantities and ends of things.
- The semantic meaning of the word 'q-d-r' was determined from classical Arabic dictionaries, and the handling of the concept in the verses was explained with the help of commentaries.
- It has been determined that the concept means limit, quantity, power, limited means of livelihood, capture and punishment, decision by measuring, fate and amount.
- It has been concluded that strength in true sense belongs to Allah, and weakness is a characteristic of all human beings, especially other beings worshiped other than Allah.

Citation

Nair, Ahmet. "The Semantic Framework of the Verses in the Qur'ān in which the Root 'Q-D-R' is Attributed to Beings Other Than Allah: From Jāhiliyyah Period to Today". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 557-580.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 23 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 27 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

K-d-r kökü, Arapça sözlüklerde sınır, miktar, ölçü, kıymet, kuvvet, zenginlik anlamında; alâ harf-i cerrîyle kullanıldığında sınırlı harcama, kısma, rızıkı daralma, güç yetirebilme, ele geçirme vb. anlamlara sahip olan bir kelimedir.¹ Kur'an'da sıklıkla geçen bu kök, Allah Teâlâ'nın her şeye gücü yeten sonsuz kudret sahibi oluşuna dair daha çok sıfat-ı müşebbehe vezninde *قدير* / *kadîr* şeklinde yer alır. Kelimenin bu anlamıyla ilgili daha önce yapılmış kıymetli çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar, Çukurova Üniversitesi bünyesinde 2009 yılında Abdullah Esen tarafından yapılan "*Kur'an'da Kelime, Kader ve Ecel Kavramlarının Tahlili*" adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Bu tezde kelime, kader ve ecel kavramları arasındaki ilişki ele alınmış; kader kelimesinin Kur'an'da "gücü yetmek, planlamak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızıkını daraltmak, ölçü, miktar, limit" gibi manalara geldiği belirtilerek, Allah'ın ezelde takdir ettiği hüküm manasına Kur'an'da "kelime" kavramının kullanıldığı belirtilmiştir.² Ayrıca Uludağ Üniversitesi bünyesinde 2019 yılında Hale Garip tarafından yapılan "*Kur'an'da Kudret Kavramı ve Allah'ın Kudreti*" adlı yüksek lisans tezi de bir başka çalışmadır. Bu çalışma da kudret kelimesinin lügavi ve terim anlamlarıyla Kur'an'da geçen eş ve zıt anlamlarını ve Allah'ın kudret sıfatının, ilah, rab, yaratıcı, mâlik, rezzâk, kakhâr gibi sıfatlarıyla ilgisini ele almaktadır.³ Bizim çalışmamız ise, Kur'an'da *k-d-r* kökünün Allah'ın dışındaki varlıklara isnad edildiği on sekiz âyeti⁴ konu edinmektedir. Kelimenin Allah'a isnad edilerek kullanıldığı tüm âyetleri muhtevi bir çalışmanın hacmi bir makale boyutunu fazlasıyla aşacağı için biz bu âyetleri çalışmamızın dışında tuttuk. Ayrıca konunun bu yönü, belki Kelâm disipliniyle daha fazla ilgilidir. Meseleyi kelâm ilmi açısından ele alan çalışmalardan bazıları, Abdülhamit Sinanoğlu tarafından yazılan İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde "Kader" İnancı adlı makaledir. Makalede kader inancının kavramsallaşması, İslâm tarihindeki siyasal olaylar ve yönetimlerin meşruiyet tartışmaları ile ilgisi açısından ele alınmıştır.⁵ Konuyla ilgili yapılan tezlerden biri, Zuha Döndü Seven tarafından "*Kelâmda Kader Anlayışının İnsan Davranışlarını Belirlemede Rolü*" adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Yazar çalışmasında kader ve kaza kavramlarının kelâm ilmindeki tanımı ve tarihi seyriyle ilgili bilgi vererek, kader anlayışının insan davranışları üzerindeki etkisini Kur'an-ı Kerim ve hadislerin ışığında ortaya koymuştur.⁶ Bir başka tez çalışması ise, Davut Küskü tarafından yapılan "*Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı*" adlı yüksek lisans tezidir. Bu

¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî vd. (Beirut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbae ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2005), "kdr", 1/460; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1993), "kdr", 5/74; Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "kdr", 13/370; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "kdr", 5/112; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), "kdr", 5/62; İsmail b. Muhammed el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga ve'l-ulûm*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi lil-Melâÿîn, 1984), "kdr", 2/786.

² Abdullah Esen, *Kur'an'da Kelime, Kader ve Ecel Kavramlarının Tahlili*, Çukurova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2009.

³ Hale Garip, *Kur'an'da Kudret Kavramı ve Allah'ın Kudreti*, Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2019.

⁴ el-Bakara 2/236, 264; el-Mâide 5/34; Yûnus 10/24; İbrâhîm 14/18; en-Nahl 16/75-76; Tâhâ 20/40; Sebe' 34/11, 13; el-Feth 48/21; el-Hadîd 57/29; et-Talâk 65/7; el-Kalem 68/25; el-Müddessir 74/18-20; el-İnsân 76/16. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzil'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945), 536-538.

⁵ Abdülhamit Sinanoğlu, İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde "Kader" İnancı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2002) /2, 249-276.

⁶ Zuha Döndü Seven, *Kelâmda Kader Anlayışının İnsan Davranışlarını Belirlemede Rolü*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2003.

çalışmada da cahiliyeden İslâm'a kader anlayışı, kelâm ekolleri ve mezheplerin bu konudaki görüşleri ve kaderle ilgili meşîet, küllî irade, hidayet, dalalet, rızık ve ecel gibi kavramlar incelenmiş konu Kur'an çerçevesinde ele alınmıştır.⁷ İSAV tarafından düzenlenen "Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi" adlı sempozyum da farklı üniversitelerden ilim insanlarının katılımıyla "kader" konusunun ele alındığı bir başka çalışmadır.⁸ Bizim çalışmamızda ise amacımız, Halîl b. Ahmed, İbn Fâris, Cevherî, İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî ve Zebîdî gibi klasik Arapça sözlüklerden iz sürerek önce kelimenin semantik anlamını belirlemek, sonra da ilk dönem lügavî Kur'an tefsirleri (Me'âni'l-Kur'an) ve Ragîb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı başta olmak üzere, rivayet ve dirayet yöntemiyle yazılmış ve Arap dilinin inceliklerini yansıtan tefsirlerden yararlanarak kavramın âyetlerde ele alınışını izah etmeye çalışmaktır. Böylece insanın sahip olduğunu sandığı güç ve imkânlarının, Allah Teâlâ'nın mutlak güç ve kudreti karşısında hakikatte çok bir şey ifade etmeyeceğini Kur'an âyetleri üzerinden ortaya koymaktır.

1. ق-د-ر / K-d-r Kökünün Sözlük Anlamı

قدر : Kader kelimesi isim olarak bir şeyin ulaştığı nihai sınır, uç noktası (kühü), Allah'ın eşyanın miktarlarına ve sonlarına koyduğu son ölçü anlamındadır. Kadr ise, her şeyin ulaştığı sınırdır. Allah'ın her şeyi ulaştıracağı yer ve onların sonu için dilediği hükmü vermesidir.⁹ "Katımızdan bir emirle her hükmetli iş o gecede ayırt edilir."¹⁰ âyetinde kelimenin bu anlamına işaret edilmiştir.¹¹ Kader, isabetli uygun olan karar, hüküm demektir. "Allah onu uygun bir şekilde takdir etti" denilir. Bir şey diğerine denk olarak geldiğinde "kaderi üzere" geldi denilir.¹² Kader aynı zamanda Allah'ın kaza olarak takdir ettiği şeydir. **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ** / "Haberiniz olsun ki biz her şeyi bir kaderle yaratmışızdır."¹³ âyetinde Allah'ın her şeyi bir kader (ölçü) ile yarattığı bildirilmiştir. Hz. Mûsâ'nın başına bir dizi olay geldikten sonra, peygamber olarak görevlendirileceği Sînâ Dağı'na gelişini anlatan, **ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ** / "Sonra (peygamber olman için) takdir edilmiş bir zamanda (Tûr'a) geldin ey Mûsâ!"¹⁴ âyetinde "zaman" anlamında kullanılmıştır. Yani "benimle konuşacağın zamanda geldin" demektir.¹⁵ Burada kelime, takdir edenin istediği şekilde takdir etmesi anlamına da gelmektedir.¹⁶ Bir beyitte şair kader kelimesini bu anlamıyla şöyle kullanmaktadır:

خَلَّ الطَّرِيقَ لِمَنْ يَبْنِي الْمَتَارَ بِهِ ... وَابْرُزَ بَبْرَزَةٍ حَيْثُ اضْطَرَّكَ الْقَدْرُ

"Yol kenarında yol işareti yapan kimseye yolu aç... Ve kaderin seni zorladığı yerde ortaya çık."¹⁷

⁷ Davut Küskü, *Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2006.

⁸ *Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014).

⁹ Fîrûzâbâdî, "kdr", 1/460.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim Meâli, Halîl Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ed-Duhân 44/4.

¹¹ İbn Manzûr, "kdr", 5/74; Zebîdî, "kdr", 13/370.

¹² Halîl b. Ahmed, "kdr", 5/112.

¹³ el-Kamer 54/49.

¹⁴ Tâhâ 20/40.

¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduhu Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3/357.

¹⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr 1984), 16/222.

¹⁷ İbn Fâris, "kdr", 5/62.

Kelimenin masdarlarından biri olan kadr'in, "ölçü" anlamına geldiği de görülmektedir. *قَدْرًا* / "Allah her şeye bir ölçü koymuştur."¹⁸ Allah'ın katında her şeyin bir miktarı olduğu da şöyle ifade edilir: *وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ* / "Her şey onun indinde bir miktar iledir."¹⁹ Kâf harfinin kesrasıyla *قَدْرٌ* /kidr, tencere, kazan ve güveç anlamına gelir. Kadîr ise, bunların içinde pişirilen şeydir. Baharatla pişirilen ete kadîr, baharatsız pişirilene tabîh denir.²⁰ *وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ* / "Sabit kazanlar"²¹ âyetinde cinlerin Süleymân (a.s) için yaptıkları kaplar bu anlamda kullanılmıştır.²² Kelimenin ölçülü yapma anlamından, *الْأَقْدَرُ مِنَ الرَّجَالِ* : "Boynu kısa olan" demektir. *فَرَسٌ أَقْدَرُ* : Arka ayak tırnaklarını ön ayak toynaklarının bastığı yere basan at demektir. Ya da basması gerektiği gibi ayaklarını basan at demektir.²³ *الْقَدْرَاءُ* /Kadrâu ise, küçük ya da büyük olmayan (ideal ölçüde) kulaktır.²⁴

Kader kelimesinden türetilen "mikdar" ise, bir şeyin ulaşacağı ölçüdür. *يَنْزِلُ الْمَطَرُ بِمِقْدَارٍ* : "Yağmur bir miktar (ölçü) ile yağıyor." denir. Mikdar, kaderin ismidir ve kul ona ulaşınca ölür. Burada mikdar ölüm anlamındadır.²⁵ İbn Manzûr, "mikdar ölçünün ismidir ve kul ölçü olan o miktara ulaşınca ölür" diyerek görüşüne şu beyti delil olarak sunmuştur:

لَوْ كَانَ خَلْقَكَ أَوْ أَمَامَكَ هَائِبًا بَشَرًا سَوَّاكَ لَهَاتِكَ الْمِقْدَارُ

"Eğer önünde ya da arkanda senden başka bir insan olsaydı, gene de ölümden korkardın."²⁶

Kaza ve kader bağlamındaki kader kelimesinden türetilen bir başka kelime *مَقْدَرَةٌ* /makderatun" ise, değişmeyen demektir.²⁷ Hüzelî'nin (öl. 465/1073) bu anlamdaki beyti şöyledir:

وَمَا يَبْقَى عَلَى الْأَيَّامِ شَيْءٌ فَيَا عَجَبًا لِمَقْدَرَةِ الْكِتَابِ

"Günlerden geriye hiçbir şey kalmadı, Kitabın yazdığı kaderin gücü ne acaiptir!"²⁸

قدر /Kadera fiil olarak ek almadan sülâsî kalıbıyla, bir işe gücü yetmek, hazırlamak, rızkı taksim etmek, bir şeyin miktarını belirlemek, bir kimseye bir işi yapabilmesi için güç vermek gibi anlamlara gelir.²⁹ Aynı kalıptan *kadera* *عَلَى* harf-i cerri ile kullanıldığında ölçülü harcama, daraltma anlamındadır. *قَدَرَ عَلَى عِيَالِهِ* : "Ailesine ölçülü harcadı, kıstı." demektir.³⁰ Kur'an'da,

¹⁸ et-Talâk 65/3.

¹⁹ er-Ra'd 13/8.

²⁰ Halil b. Ahmed, "kdr", 5/113.

²¹ Sebe' 34/13.

²² İsfahânî, *el-Müfredât*, 397; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

²³ İbn Fâris, "kdr", 5/63; İsfahânî, *el-Müfredât*, 397; Fîrûzâbâdî, "kdr", 1/460; Zebîdî, "kdr", 13/375.

²⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, "kdr", 1/460.

²⁵ Halil b. Ahmed, "kdr", 5/112.

²⁶ İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

²⁷ Zeynüddin er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut-Sayda, el-Mektebetü'l-Asriyye-ed-Dâru'n-Nemûziciyye, 1999), "kdr", 248; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

²⁸ İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

²⁹ Ebû Bekir er-Râzî, "kdr", 248; Cevherî, "kdr", 2/787; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

³⁰ Cevherî, "kdr", 2/786; İbn Fâris, "kdr", 5/62; Zeynüddin Ebû Bekir er-Râzî, "kdr", 248; Zebîdî, "kdr", 13/373.

رَبِّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ / "Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızıkı bol bol verir ve (dilediğine) kısır."³¹ buyurularak kelimenin bu anlamına işaret edilmiştir. Ayrıca, وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ / "Rızıkı daralmış bulunan"³² âyetinde de aynı anlam söz konusudur. Kadr ise, kıymet, kuvvet, zenginlik, bir şeyin ulaşacağı sınır anlamında kullanılır. وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ / "Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar."³³ âyetinde Yahudilerin, Allah'ı hakkıyla tazim etmedikleri belirtilir.³⁴ Yani "O'nu hakkıyla niteleyip lâıyk olmadığı şeylerden tenzih etmediler" anlamına gelir.³⁵ Hadis-i şerifte ramazan orucu için hilalin gözlenmesi esnasında hava bulutlu olursa, إِذَا غَمَّ عَلَيْكُمُ الْهَالِلُ فَأَقْدُرُوا لَهُ / "Hilal size kapalı olursa onu takdir edin, yani sayıyı otuz güne tamamlayın."³⁶ buyurularak kelimenin ölçme ve takdir etme anlamı vurgulanmıştır.³⁷

Kelimenin tef'il babından rubâî mezid vezni kaddera ise, ölçtü, biçti, takdir etti anlamına gelir. فَقَدَرْتُ النَّيَّءَ: "Güç yetirecek konuma getirdim, güçlendirdim" demektir.³⁸ Kelimenin ölçülü yapma anlamının, فَقَدَرْتُ الْقَوْبَ: "Elbiseyi ölçüp biçtim" ve تُقَدِّرُ الْقَوْبَ عَلَيْهِ: "Elbise tam ona göre biçilmiş" sözünden geldiği belirtilmiştir. Ayrıca, قَدَّرَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ: "Bir şeyi bir şeyle ölçtü, kıyasladı, miktarını belirledi" demektir.³⁹

Kadera fiili, ftiâl babından humâsî (beşli) olarak اِقْتَدَرَ الْقَوْمُ şeklinde geldiğinde, "Tencerede pişirdiler" demektir.⁴⁰ Bu fiilin masdarı, الإِقْتِدَارُ عَلَى الشَّيْءِ: Bir şeye gücü yetmek, kudreti olmaktır. وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا / "Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir."⁴¹ âyetinde bu manadadır. Muktedir, gücüne sınır olmayan demektir. فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ / "Doğruluğun hâkim olduğu bir ortamda, gücüne sınır olmayan bir hükümdarın huzurundadırlar."⁴² âyetinde cennetlikler için yer alır.⁴³

Kadır şeklinde sıfat-ı müşebbehe olarak, كَادِرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ / "Allah Teâlâ her şeye kuvveti ve gücü yetendir." formuyla Kur'an'da birçok âyette yer alır.⁴⁴ الْقَادِرُ / Kâdir: "Kasıtlı

³¹ el-İsrâ 17/30.

³² et-Talâk 65/7.

³³ el-En'âm 6/91.

³⁴ İbn Fâris, "kdr", 5/62; Ebû Bekir er-Râzî, "kdr", 248; Cevherî, "kdr", 2/786; Fîrûzâbâdî, "kdr", 1/460. Zebîdî, "kdr", 13/374.

³⁵ Halîl b. Ahmed, "kdr", 5/113; İbn Fâris, "kdr", 5/62.

³⁶ Buhârî, "Savm", 11, 5, 13, "Talâk", 25; Müslim, "Sıyâm", 9, (1080); Muvatta, "Sıyâm", 1, (1, 286); Ebu Dâvud, "Savm", 4, (2320); Nesâî, "Savm", 10, 11, (4, 134); Dârimî, "Savm", 2.

³⁷ Ebû Bekir er-Râzî, "kdr", 248; Cevherî, "kdr", 2/787; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

³⁸ Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, thk. Muhammed Bâsi'l-Uyûnussuûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/56.

³⁹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, 2/57; Fîrûzâbâdî, "kdr", 1/460.

⁴⁰ İbn Fâris, "kdr", 5/63; Cevherî, "kdr", 2/787; Ragîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2003), 397; Fîrûzâbâdî, "kdr", 1/460; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

⁴¹ el-Kehf 18/45.

⁴² el-Kamer 54/55.

⁴³ Ebû Bekir er-Râzî, "kdr", 248; Cevherî, "kdr", 2/787; İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

⁴⁴ İbn Manzûr, "kdr", 5/74.

ve seçerek bir şeyi yapandır.”⁴⁵ Râğıb el-İsfahânî (öl. 502)'ye göre, “aynı kökten türeyen “kadir” ise, hikmetin gerektirdiği şekilde fazla ya da noksan olmadan dilediğini yapan demektir ve bu ismin Allah'tan başkası için kullanılması caiz olmaz. Allah'ın dışındaki varlıklara lafzen kudret sıfatı verilse bile hakiki anlamda kudretle nitelenmelerinin doğru olmayacağını, “ancak şuna gücü yeter” şeklinde sınırlandırılarak ifade edilmesinin doğru olacağını belirtmektedir. Çünkü Allah'ın dışındaki varlıklar bir yönüyle kudret sahibi olsa bile diğer yönden acizdirler. Her bakımdan acz ile nitelenemeyecek tek varlık, Allah'tır.”⁴⁶ Böylece kelimenin Allah için kullanılması mutlak güç ve kudreti, bir şeyi iradesiyle dilediği gibi ve hakıyla yapabilme, yaptığını uygun miktarda ve isabetli olarak ifâ etmeyi belirtirken; diğer varlıklar için kullanılması ise, sınırlı bir gücü, bazen fiillerinde dengeyi ve ölçüyü tutturamamak ve yaptıklarının mutlak kudret karşısında çaresiz kalması şeklinde bariz bir fark bulunur.

Kelimenin kök anlamına değindikten sonra kelâm ilminde yer alan “Kader” kavramına dair birkaç noktaya değinmek istiyoruz. Cahiliye insanının inanışına göre insan, varlığını Allah'ın yaratmasına borçlu olduğu halde daha sonra yaratıcısı ile bütün bağlarını kopartarak ölümüne kadar “dehr” denilen zamanın kontrolü altında olduğuna inanmaktadır.⁴⁷ Kur'an cahiliye araplarının “dehri” ilahlaştırdıkları bu anlayışı reddederek yerine her an faal olan Allah'ın ilim ve iradesini yerleştirmiştir. Kâinatta olan hiçbir şeye Allah seyirci kalmamakta, iradesiyle olaylar üzerinde etkin ve müdahil olmaktadır.⁴⁸ Kelâm ilminin kuruluşu ile terimleşen “kader” kavramı, tarihin akışında yanlış yönlendirmelere de açık olmuştur. İnsanların başına gelen olayların önceden Allah tarafından tayin ve tespit edildiği anlamında “kader” anlayışı, Emevî iktidarında gasp ve zulüm aracına dönüştürülerek meşruiyet tartışmalarını tetiklemiştir. Muaviye'nin hilafeti ele geçirmesiyle birlikte yönetime gelişlerini Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğini ileri süren Emevî yöneticileri, kader inancını yönetimlerinin meşruiyetlerine gerekçe yaparak kendi çıkartmaları için kullanmışlardır. Buna ilk karşı çıkan Hasan-ı Basrî olmuş, daha sonra Mu'tezile âlimleri Allah'ın ilim ve iradesini sınırlayan bir kader anlayışını ortaya koymuşlardır.⁴⁹

2. K-d-r Kökünün Kur'an'da Yaratılmışlarla İlgili Kullanımı

Kur'an'da k-d-r kökünün Allah'tan başka varlıklara isnad edildiği âyetlerin, gücü yetmek ve kâdir olmak, rızık dar olmak, ölçülü harcamak ve kısmak, ele geçirmek, sıkıştırıp cezalandırmak, ölçüp biçme, kader, zaman, miktar ve tayin etme anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Âyetlerin ortak noktası, dünyaya ve onun süs ve güzelliklerine bel bağlamanın yanlışlığı; insanın güç ve kuvvete sahip olması ya da sahip olduğunu zannetmesinin aslında bir yanılsamadan ibaret olduğu ve insanın bunu fark ettiğinde yaşadığı hayal kırıklığıdır. Kelimenin sözlük anlamına göre tasnif ettiğimiz bu âyetleri muhtevasına göre beş başlık altında şöyle sıralamak mümkündür.

⁴⁵ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 171.

⁴⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 395.

⁴⁷ “Dediler ki: “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) yok eder.” el-Câsiye 45/24.

⁴⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1997), 117.

⁴⁹ İnanoğlu, İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde “Kader” İnancı, 259; Küskü, Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı, 6.

2.1. Gücü Yetmek, Kâdir Olmak

Dünya hayatının durumu yağmurun güzel bitkilerle yeşerttiği, sahiplerinin istedikleri gibi kullanma hakkı olduklarını zannettikleri bir yere ani bir afetin gelmesiyle yok olan bir toprak parçasına benzetilerek şöyle buyurulmuştur:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَيْهَا أَمْرٌ نَلِئاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنَّ لَمْ تَعْنُ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَقْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ / "Dünya hayatının hâli, ancak gökten indirdiğimiz bir yağmurun hali gibidir ki, insanların ve hayvanların yedikleri yeryüzü bitkileri onunla yetişip birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün zinet ve güzelliklerini alıp süslendiği ve sahipleri de onun üzerine (her türlü tasarrufa) kadir olduklarını sandıkları bir sırada, geceye veya güpegündüz ansızın ona emrimiz (afetimiz) gelir de bunları, sanki dün yerinde hiç yokmuş gibi, kökünden biçmiş bir hâle getiririz. İşte düşünen bir toplum için, âyetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz."⁵⁰

Dünyanın debdebesine aldanarak yeryüzünde azgınlık yapan, dünya nimetlerine sınıksız sarılarak ahirete hazırlanmayan kimseler için bir darb-ı mesel verilmiş, bunu yapanlar gökyüzünden inen bir suyun yeşerttiği güzel bir bitkiye benzetilmiştir. Zira âyetteki "tezahrûf" ifadesi, bir şeyin ileri derecede güzelleşip ihtişamlı hale gelmesi demektir.⁵¹ Reşîd Rızâ (1865-1935), toprağın yemyeşil ekinleri ve rengârenk bahar çiçekleriyle yeşermiş halini, evleneceği damada kavuşmak için altın, mücevher ve muhtelif renkteki ipekli giysilerle süslenmiş geline benzetmektedir.⁵² Bu güzelliğe aldanarak dünya ile ilgili arzusu çoğalan insana aniden gelen ölüm, bir afetin gece ya da gündüz bahçeye gelip orayı kökünden yok etmesi olarak ifade edilmiştir.⁵³ Bahçeyi kökünden yok eden bu afet, "Biz onları biçmiş ekin, sönmüş ateş gibi yaptık."⁵⁴ âyetinde helâk edilmiş zalim kasaba halkını yok eden bir musibete benzetilmektedir. Ayrıca bu bela "Geceleyin uyurken ya da gündüzün oyalanırken kendilerine azabımızın gelmesi"⁵⁵ âyetlerinde belirtildiği gibi halkın hiç beklemediği bir anda gelir de sanki bunları dün hiç yokmuş gibi bir hale getirir.⁵⁶ Âyetteki, "Ansızın ona emrimiz (afetimiz) gelir." ifadesi, azap ve helakten kinayedir.⁵⁷

Âyetteki, "كَأَنَّ لَمْ تَعْنُ بِالْأَمْسِ" / "sanki dün yerinde hiç yokmuş gibi" ifadesi için Zemahşerî, (öl. 538/1144), "ems" kelimesinin çok yakın bir an için mesel olduğunu ve ifadenin anlamının, "az önce hiç yokmuş gibi" olduğunu belirtir.⁵⁸ Bahçesinin ürünlerini devşirmeye gittiğinde gördüğü bu manzara karşısında yaşadığı düş kırıklığı, ani gelen ölümün dünyadan kopardığı insanın durumudur. Dünyaya bağlanan ve dünyayı elde etmek için yorulan kimse ölüp emellerine erişemeyince, dünya nimetlerine kavuşmak için katlandığı o gayret ve özen,

⁵⁰ Yûnus 10/24.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1990), 17/236-237.

⁵² Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme lil-Kitâb,1990), 11/284.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/236-237.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/15.

⁵⁵ el-A'râf 7/97-98.

⁵⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/284.

⁵⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münir fi'l-'akâide ve's-şeria' ve'l-menhec* (Beyrut- Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l- Muâsir, 1418/1997), 11/147.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidit'tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997), 2/325.

ahirette büyük bir mutsuzluk sebebi de olur.⁵⁹ Allah Teâlâ dünya nimetlerinin ve insanın onlarla ilgili emellerinin böyle aniden yok olmasını size bir misal ile anlatıyor ki, itikad, ahlâk ve hayat tarzınızı düzeltip ahiret için hazırlık yapın. Ancak böylece ahirette saadet ehlinden (cennetlik) olursunuz.⁶⁰

Bahçe sahiplerinin ürünlerini devşirmek için bahçeye gittiklerinde yaşadıkları hayal kırıklığının anlatıldığı diğer bir âyette şöyle buyrulur:

وَعَدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ / “(Yoksullara yardım etmeğe) güçleri yettiği halde (böyle söyleyerek) erkenden yola çıktılar.”⁶¹

Müfessirlere göre, “sûrede bahsedilen bahçe, Yemen topraklarında San'a'ya iki fersah uzaklıkta Dırvan denilen yerde gelip geçenlerin uğradığı, sahibinin onlara ikramda bulunduğu namaz ehli bir kişiye aitti. Adamın üç oğlu vardı. Bu şahıs ölünce bahçe çocuklarına geçti. Onlar “ürün az oldu, aile fertlerimiz çoğaldı, mahsul bize ancak yeter” diyerek bahçenin ürününden yoksulların faydalanmasını istemediler. Aralarında anlaşarak sabah erkenden kimse görmeden mahsulü devşirmeye karar verdiler. Bahçede Allah'ın hakkını ödemekte cimrilik gösterdiler. Allah da o bahçeyi telef etti. Sabahleyin bahçeye gittiklerinde bahçenin simsiyah kesildiğini gördüler.”⁶² Ellerine yorgunluk ve mahrumiyetten başka bir şey geçmedi. Bütün niyet ve gayretleri heba oldu. Gördüklerini gözleri önce tasdik edemedi de yanlış bahçeye geldiklerini sandılar. Dün ürünlerle dopdolu olan bahçe bomboş ve dümdüz oluvermişti.⁶³ Devşireceklerine inandıkları bütün ürünlerinin yok olmasıyla büyük bir şaşkınlık yaşadılar. Bu şaşkınlıklarının bir sebebi de bir yıllık çabalarının heba olmasını kabullenememektir. Âyetin verdiği mesaj, yalnızca dünyaya bel bağlamak insanı büyük bir hayal kırıklığına uğratabilir. İnsanın kadir olduğunu zannettiği şeyler, Allah'ın gücü karşısında çaresiz kalmaya mahkûmdur. Allah'ın kendisine verdiği maddi imkânı, gerçek sahibini unutarak ihtiyacı olanlarla paylaşmamak, bazen tamamen yitirilmesine de sebep olabilir. Bu durumda eldeki mal kaybedildiği, onu paylaşmanın getireceği mükâfattan da mahrum olunur.

Âyetteki kelimelerin tahlili ile ilgili olarak Begavî (öl. 516/1122), “Hard sözcüğü kasdetme, engelleme ve öfkelenme ya da Hasan-ı Basrî, Katâde ve Ebu'l-Aliye'nin dediği gibi ciddiyet ve gayret anlamındadır. Ebû Ubeyde ve Kuteybî'nin görüşüne göre “o kardeşler sabahleyin yoksulları engelleme niyetiyle erkenden bahçelerini devşirmek için aralarında anlaşmışlardı.” demiştir.⁶⁴ Arapça'da yıl yağış almadığında حَارَدَتِ السَّنَةُ, ya da deve süt vermediğinde حَارَدَتِ النَّاقَةُ denir. Hard, kızgınlık anlamına da gelir. Yoksullara kızgın bir şekilde kesinlikle onlara bahçenin mahsulünden bir şey vermeyeceklerine dair hızlıca bahçelerine gittiler.”⁶⁵ İbn Abbas'a (r.a.) göre, onlar hiçbir kimse görmeden bahçelerinin

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/236-237.

⁶⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/285.

⁶¹ el-Kalem 68/25.

⁶² Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe 1997), 8/195; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Salim Mustafa el Bedrî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 18/156.

⁶³ Muhammedül-Emîn el-Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fi ravâbi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 30/96.

⁶⁴ Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 8/19.

⁶⁵ Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 8/196; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Ruslân (Kahire-Nâşir; Hasan Abbas Zekî, 2002), 7/11.

mahsulünü toplayacakları konusunda kendilerinden emindiler.⁶⁶ Ancak, hesaba katmadıkları bir şekilde Yüce Allah onların bu planlarını boşa çıkardı.

İman edenlere sadaka vermenin adabının öğretildiği ayet-i kerimede de, verdiği sadakayı başa kakarak ve eziyetle boşa çıkarana ahirette elde edebilecekleri bir şey olamayacağı belirtilerek şöyle buyruluyor:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ / "Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde insanlara

gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle sadakalarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah kâfir kavmi hidâyete erdirmez."⁶⁷

Allah Teâlâ, inananlara verdikleri sadakaları başa kakarak ve inciterek boşa çıkarmamalarını emretmiş, böyle yapanları Allah'a ve ahiret gününe inanmadıkları halde mallarını gösteriş için harcayanlara benzetmiştir. Bir önceki âyette de "güzel bir söz, bir de bağışlama, peşinden eziyet gelecek sadakadan daha iyidir" buyrulurken mü'minlere yol gösterilmiştir. Sadakayı başa kakma konusunda Resûlullah (a.s.), "Verdiğini başa kakan kimseye Allah'ın kıyamet gününde rahmet nazarı ile bakmayacağımı"⁶⁸ belirtmiştir.

İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre "âyet, başa kakma ve eziyet ile sadakanın boşa gideceğini, sadaka sevabının başa kakma ve eziyetin günahını karşılamayacağını haber vermektedir. Çünkü bunu yapanların amacı, halk tarafından güzel sıfatlarla anılmak, teşekkür kazanmak ve cömert olarak nitelenmektir. Onların maksadı, Allah'ın rızasını ve sevabını kazanmak olmadığı için asla ona erişemeyecekler. Âyetin devamında böyle yapanın durumu, şiddetli yağmurun yağmasıyla üzerinde bulunan toprağın kaybolup gittiği katı bir taşla benzetilmiştir."⁶⁹ Bu benzetme ile bütün yaptıkları boşa giden ve ahirette amellerinden ellerine hiçbir şey geçmeyen kimseler olacakları acıklı bir tablo ile anlatılmaktadır. Kuşeyrî (öl. 465/1072), "Mahlûkatın en fakiri, kendini zengin zannedip iflas ettiği ortaya çıkandır. Aynı şekilde kıymet olarak yaratılmışların en değersiz, kendisini bir şey zannettiği halde Allah'tan hiç hesaba katmadığı bir durumla karşılaşandır." diyerek böyle olanların perişan halini betimlemektedir.⁷⁰ Beyzâvî (öl. 685/1286), infak ederken riya, başa kakma ve eziyet etmenin kafirlerin özelliklerinden olduğunu ve mü'minin bunlardan kaçınması gerektiğine dair âyette bir dokundurma (ta'riz) olduğunu belirtir.⁷¹ Âyet, Allah'ın rızasını kazanma amacıyla sadaka veren kişinin, başa kakma ve eziyetle bu çabasını boşa çıkardığını "kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler" ifadesiyle ortaya koymakta, böyle birisinin

⁶⁶ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/196.

⁶⁷ el-Bakara 2/264.

⁶⁸ Müslim, "İmân", 171; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; Tirmizî, "Büyû", 5; Nesâî, "Zekât", 69, "Büyû", 5, "Zinet", 103; İbni Mâce, "Ticârât", 30.

⁶⁹ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selamet (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1999), 1/694.

⁷⁰ Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, ts.), 1/204.

⁷¹ Beyzâvî, *Envaru't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1418/1997), 1/158.

durumunu insanlara gösteriş olsun diye mallarını harcayanlara benzetmektedir. Allah'ın rızası dışında infak edenleri bekleyen acıklı tablo, selin üzerindeki her şeyi süpürüp götürdüğü çıplak bir kayaya benzetilmekte, böyle kimselerin ellerine hiçbir şeyin geçmeyeceği vurgulanmaktadır.

Allah'ı inkâr edenlerin ahirette elde edecekleri hiçbir şey olamayacakları belirtilmek üzere âyet-i kerimede şöyle buyrulur:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الصَّلَٰلُ الْبَعِيدُ
 "Rablerini inkar edenlerin durumu şudur: Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgarın şiddetle savurduğu küle benzer. (Dünyada) kazandıkları hiçbir şeyin (ahirette) yararını görmezler. İşte bu derin sapıklıktır."⁷²

Kurtubî (öl. 671/1273), âyet-i kerimede muzâfın hazfedildiğini, ifadenin takdirinin, "Rablerini inkâr edenlerin amellerinin durumu, bir küle benzer."⁷³ şeklinde olduğunu belirtir. Âyette iman olmadan yapılan işlerin değeri, fırtınalı bir günde esen rüzgârın havaya savurduğu bir küle benzetilerek insan zihnine canlı bir tablo halinde getirilmektedir. Zira Arabistan gibi çöl ortamı yoğun olan bir coğrafyada bu vak'a çok sık rastlanan bir doğa olayıdır. Böylece insana çevresinde yaşadığı olaylardan örnek verilerek kavraması istenen durum şudur: "İman prensibine dayanmayan ve sebebi Allah'a bağlı olmayan her iş ve davranış boştur. Rüzgârın uzaklara savurduğu kül gibi insanın elinden uçup gider. Ne bir düzene girebilir ne de desteğe dayanabilir. Ondandır hiçbir şey kalmaz. Sahipleri ondan herhangi bir yarar sağlayamazlar. Âyet tabloyu tamamlayan bir ifade ile son bularak bu amellerin çok uzaklara savrulduğu şeklinde tamamlanmaktadır."⁷⁴

Âyette, "kâfirlerin sıla-i rahim, köle azad etmek, esiri serbest bırakmak, konukları için deve keserek ziyafet vermek gibi güzel amelleri, iman esasına dayanmadığı için kasırganın havaya savurduğu küle benzetilmektedir. Havaya savrulan külden geriye bir şey kalmadığı gibi kıyamet gününde bu güzel işleri yapanların eline hiçbir sevap geçmez. Âyetin "İşte bu derin (uzak) sapıklıktır" ifadesiyle bitmesi, onların hak yolundan ve sevaptan ne kadar uzak olduklarını göstermektedir."⁷⁵ Ayrıca, Allah'a yaklaştıracak bu tür amellerinin hepsinin boşa gittiği belirtilerek,⁷⁶ artık onlardan bir hayır beklemenin imkânsızlığı bariz olarak vurgulanmaktadır. Zira Kur'ân'da "Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider."⁷⁷ şeklinde iman etmeyenlerin amellerinin Allah katında hiçbir kıymetinin olmadığı bildirilmiştir.

Ehl-i Kitabın Allah'a ve resulüne inanmadıkları sürece Allah'ın lütfundan bir şey elde etmelerinin mümkün olmadığı belirtilmek üzere şöyle buyrulur:

لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ
 "Bunları açıkladık ki, kitap ehli, Allah'ın lütfundan hiçbir şeyi kendilerine has

⁷² İbrâhîm 14/18.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/232.

⁷⁴ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1985), 4/2094.

⁷⁵ Ebu'l-Bekâat en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hağâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 2/168.

⁷⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/157.

⁷⁷ el-Bakara 2/217; Yakın anlamda benzeri bir âyet Âl-i İmrân 3/22.

kılmaya güçlerinin yetmeyeceğini ve lütfun, Allah'ın elinde olduğunu, onu dilediği kimseye vereceğini bilsinler. Allah büyük lütuf sahibidir."⁷⁸

İbnu'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) göre, Ehl-i Kitabın Müslümanları hakkında “Ondan (Kur'an'dan) önce kendilerine kitap verdiklerimiz, ona da iman ederler. Onlara, mükâfatları iki defa verilecektir.”⁷⁹ âyetleri nazil olunca, mükâfatın katlanması sebebiyle Müslümanlara karşı övünmüşler, bu da Müslümanların ağırlığına gitmişti. Bunun üzerine Hadîd sûresindeki âyetler inerek, Allah'ın lütfunu kazanabilmek için Allah'a ve resulü Muhammed'e (a.s.) iman etmek gerektiği, bunlara inanmayan kitap ehlinin Allah'ın lütfundan bir şey elde edemeyeceklerini bildirmiştir.⁸⁰ Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), âyetin bir anlamının da “Ehli Kitap, Muhammed (a.s.) ve ona inananların Allah'ın lütfundan bir şey elde edemeyeceklerine inanmasın” manasında olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in (a.s.) ashâbı Allah'tan sakınıp O'na ve resulüne imanda sebat ettikleri takdirde Ehl-i Kitap'tan peygambere inananlar gibi onlara da iki kat mükâfat verilecektir. Zira onlar peygamberler arasında bir ayırım gözetmeyerek⁸¹ Allah'ın gönderdiği önceki elçilere de iman etmektedirler.⁸²

Önceki âyet, mü'minlere Allah'a ve peygamberine iman etmelerini, Allah'tan sakınmalarını emretmekte, bunu yaptıklarında ecirlerinin kat kat verileceğini vadetmektedir. Ayrıca kendilerine aydınlığında yürüyecekleri bir nur verilip günahlarının da bağışlanacağı ilave edilmektedir. Ehl-i Kitab'a ise, Allah'ın lütfunun kimsenin tekelinde olmadığı ve bunu hiçbir kimseden menetmeye güç yetiremeyeceklerine dair bir uyarıda bulunmaktadır. Her iki gruba da ancak lütuf sahibi Allah'tan sakınıp salih amellerde bulunmakla bu lütfun hak edileceği bildirilmektedir.⁸³

Aşağıdaki âyetlerde köle ile özgür insan arasında bir kıyaslama yapılarak, Allah'a karşı diğer varlıkların denk tutulmasının anlamsızlığı şöyle anlatılır:

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ /"Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen ve başkasının malı olan bir köle ile, kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak Allah yolunda harcayan kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah'a mahsustur, fakat onların çoğu bilmezler. Allah (şöyle) iki adamı da misal verdi: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez, efendisine sadece bir yüküdür. Nereye gönderse olumlu bir sonuç alamaz. Bu, adaletle emreden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?"⁸⁴

Allah Teâlâ, bu âyette kendisini tanımayan, hiçbir iyi işi olmayan, Allah yolunda infak etmeyen kâfiri, başkasının emri altında bulunan ve kendi adına hiçbir şeye sahip olmayan bir köleye benzetmektedir. Köle nasıl sahibinin emri altındaysa kâfir de nefsinin ve şeytanın

⁷⁸ el-Hadîd 57/29.

⁷⁹ el-Kasas 28/52, 54.

⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/240.

⁸¹ el-Bakara 2/285.

⁸² Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsi'l- Arabiyyi, 1994), 8/215.

⁸³ Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1383/1963), 9/333.

⁸⁴ en-Nahl 16/75-76.

elinde olduğu için hayra yönelemez. Allah (c.c.) kendisine itaat eden, hak yolda malını harcayan mümini ise, her işinde serbestçe tasarrufta bulunan hür bir kimseye benzetiyor. İradesinde hür olan bir müminle, eli kolu âdetâ bağlı olan bir kâfir hiç eşit olur mu?⁸⁵ Zemahşerî , âyette kölenin “hiçbir şeye sahip olmayan (gücü yetmeyen)” olarak nitelendirilmesini, bazı kölelerin efendisi adına tasarrufta bulunma hakları olmasına rağmen, kâfirlerin böyle bir şeye malik olamayışlarına bağlamaktadır.⁸⁶

İkinci âyette ise kâfir, dilsiz olduğu için hiçbir şey yapmaya muktedir olmayan, nereye giderse gitsin bir başarı gösteremeyen ve efendisine yük olmaktan başka bir meziyeti olmayan köleye benzetilmektedir. Böyle birisi bir iş görmek için gönderildiği yerde başarı sağlayamaz ve bir işe yaramaz. Taberî (ö. 310/923), bir başka görüş olarak âyette, “Allah Teâlâ putları konuşamayan, hiçbir gücü olmayan, aksine kendisine bakanlara muhtaç olan başarısız kimselere benzetmektedir. Böyle bir varlık kendisine bile herhangi bir fayda sağlayamaz ya da kendisinden bir zararı uzaklaştırılmazken ondan nasıl menfaat beklenebilir?”⁸⁷ demiştir. Bunun tam karşısında mü'min duyuları tam, yeterli, akıllı olan, insanlara adalet ve hayrı emreden, kendisi de dosdoğru yolda olan kişiye benzetiliyor. Bu ikisinin aynı olması hiç mümkün müdür?

Zemahşerî'ye göre Allah, bu ikinci temsili kendisi için vermekte ve kullarının üzerine akarak onları kaplayan rahmetinin izlerini, dinî ve dünyevî lûtf ve nimetlerini dile getirmektedir. Putları ise bir zarar ve fayda veremeyen ölümlere benzetmektedir.⁸⁸ İki âyette de “kadera” fiili alâ harf-i cerri ile güç yetirme sözlük anlamıyla kullanılmış ve bu anlamdan hareketle Allah, her türlü ortaklık iddialarından tenzih edilip tevhid ilkesi vurgulanmıştır. Nihâ olarak âyetlerin ortak mesajı, “ekonomik, sosyal, psikolojik ve ahlâkî bakımdan farklı seviyelerde bulunan iki insan arasında bile bir denklik kurulması apaçık bir haksızlık iken, Allah ile diğer varlıklar arasında nasıl bir benzerlik kurulabilir” şeklindedir.⁸⁹ Kur'an'da, “O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz?”⁹⁰ buyurularak, Allah'ın mahlûkata denk tutulamayacağı açıkça dile getirilmiştir.

Bu bölümdeki âyetlerde kadera fiilinin, kök anlamına en yakın şekli olan gücü yetme, yapabilme, elde edebilme anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Dünyada sahip olunan birtakım imkânlardan dolayı mutlak güç sahibi olan Yüce Yaratıcı karşısında insan büyüklüğe kapılmamalı, haddini bilerek davranmalıdır. Mülkiyetindeki malları kendisine verilmiş bir emanet olarak görmek ve onlara bel bağlamamak, eldeki serveti Allah'ın gösterdiği şekilde ihtiyacı olanlarla paylaşmak ve ahiret için hazırlıklı olmak, âyetlerin ortak mesajıdır.

2.2. Ölçülü Harcama

Kadınlarla herhangi bir temas kurmadan ya da mehir belirlemeden evlenip sonra onları boşayanların, gücü nispetinde örfü uygun olarak kendilerine bir bedel vermelerinin uygun olacağı belirtilmek üzere şöyle buyrulur:

⁸⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/261.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/581.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/261

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/582.

⁸⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/422.

⁹⁰ en-Nahl 16/17.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ
 وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ / "Kendilerine el sürmeden ya da mehir
 belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli
 dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu
 iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur."⁹¹

Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre, "âyette zifafa girilmemiş kadınların her zaman boşanabileceğine delil vardır. Kur'an'daki "lâ cünâhe" ifadeleri "sakıncası yoktur" anlamına gelmektedir. Ayrıca mehir belirlenmeden evlenen kadınları boşama durumunda da onlara bir müt'a verin şeklinde erkeğin gücü nispetinde bir mükellefiyetle sorumlu tutulması söz konusudur. Bir sonraki âyetteki, "Kadınları mehir belirlemekle birlikte el sürmeden boşarsanız belirlediğiniz mehirin yarısını ödeyin" ilahi buyruğu, bu âyetin 'mehri belirlenmemiş kadınların dokunulmadan boşamasını' kastettiğine delildir. Bu müt'a, kadının sosyal statüsü ve ailesinin durumuna göre tespit edilir. Müt'anın neden ibaret olduğu âyette yer almamakla "beraber kendisiyle faydalanılan şey" demektir. Elbise ve mehr-i mislin yarısından fazla olmayan bir dünyalık olabilir."⁹²

Kannevcî (öl. 1307/1890), şer'î örf ve adete uygun bir bedel verileceğini söylemektedir.⁹³ Merâğî (1881-1945), duruma daha farklı bir açıdan yaklaşarak, "Şârî Teâlâ bu konuda bir sınır belirlemeyip bunu tamamen kişinin çalışması ve servetine bırakmakla beraber, boşanmış kadına el açıklığı ve cömertlikle davranarak gönlünün hoş tutulmasını sevmiş; böylece bu akitten doğan zararın bir kısmının telafi edilmesini istemiştir"⁹⁴ diye görüşünü belirtmektedir. Diğer yandan kadera kökünün alâ harf-i cerri ile "ailesine kısıtı, daralttı" şeklindeki sözlük anlamı bu âyette açıkça görülmekte ve maddi durumlarının elverdiği ölçüde hanımların mağduriyetinin giderilmesi erkeklerden istenmektedir. Herkesin gücü oranında mükellefiyetle sorumlu olduğu genel kuralından hareketle, kimsenin durumunun elvermediği bir sorumlulukla yükümlü tutulamayacağı, âyetten nihai olarak anlaşılacak bir mesajdır.

Erkeklerin kendisi için çocuğunu emziren eşlerine güçleri oranında nafaka vermesinin gerekliliğinin anlatıldığı âyet-i kerimede şöyle buyrulur:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَمَسًّا إِلَّا مَا آتَاهَا
 لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَمَسًّا إِلَّا مَا آتَاهَا
 / "Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızık dar olan da Allah'ın ona verdiğiinden (o ölçüde) harcasın. Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü
 kılar. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır."⁹⁵

Allah Teâlâ bu âyetle, her zengin ve fakirin gücü yettiğince boşanmış kadınlara ve çocuğuna süt emzirenlere nafaka vermesini kastetmektedir."⁹⁶ "Nafaka versin" emri, koca hanımına ve küçük çocuğuna bolluğuna göre nafaka versin. Şayet kendisi bolluk içerisinde

⁹¹ el-Bakara 2/236.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/196.

⁹³ Sıddık Hasan Han Kannevcî, *Neylü'l-merâm min tefsiri-âyatil-ahkâm*, thk. Muhammed Hasan İsmail -Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 104.

⁹⁴ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1946), 2/197.

⁹⁵ et-Talâk 65/7.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/563.

ise onlara da bolluk sağlamış olsun. Fakir olan ise fakirliğine göre gücü nispetinde nafaka versin. Çünkü âyetin devamında Allah hiç kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmadığını belirtmektedir. Buna göre nafaka, nafakayı verenin haline ve kendisine nafaka verilecek olanın ihtiyacına göre âdete (ma'rûf olan) uygun ictihad ile belirlenir. Kurtubî'ye göre nafakanın miktarı kadının haline ve ona yetecek miktara göre değil, kocanın zenginlik ya da fakirlik durumuna göre tespit edilir.⁹⁷

Ebussuûd Efendi ise, âyetin, "Allah hiç kimseyi verdiği imkândan fazlasıyla yükümlü kılmaz." kısmıyla aynı zamanda imkânı dar olanın rahatlatılması, geniş olanın da harcamaya teşvik edilmesi söz konusudur diyerek, Allah Teâlâ'nın "Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır."⁹⁸ va'dinin, bu kanaatini desteklediğini belirtmektedir. Zemahşerî, bu ifadenin aynı zamanda rızık kapılarının kendilerine açılacağına dair imkânı kısıtlı olanlara yahut güçlerinin yettiği şeyi infak edip de kısıntıya gitmemeleri hâlinde fakir kocalara verilmiş bir müjde olduğunu⁹⁹ söylemiştir.

Kadera fiilinin alâ harf-i cerri ile kullanımındaki "ölçülü harcama, daraltma" sözlük anlamının bu âyetlerde yer aldığı görülmekte ve herkesin mali durumuna göre harcama yapması istenmektedir. O dönemde miras hakkından mahrum olan ve nerdeyse maddi hiçbir gelire sahip olmayan kadınlara hem evlilik yoluyla mehir hakkı tanınması hem de kocalarından ayrılmaları halinde mağduriyetlerinin giderilmesi için kendilerine bir bedel (müt'a) ödenmesi, Kur'an'ın kadınlar için sağladığı ileri bir adımdır. Bu konularda erkeklerden durumlarının elverdiği ölçüde harcama yapmasının istenmesi de onlar açısından son derece adil bir yaklaşımdır.

2.3. Ele Geçirmek, Sıkıştırıp Cezalandırmak

Allah'a ve resulüne karşı gelip kamu otoritesini bozmaya çalışanların, yakalanmadan önce tövbe etmelerinin durumunun ele alındığı âyette şöyle buyrulur:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ / "Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin."¹⁰⁰

Âyetin sibakında Allah'a ve resûlüne (Müslümanların meşrû otoritesine) karşı gelerek savaş açanların öldürülmesi yahut asılmaları ya da çaprazlama el ve ayaklarının kesilmesi veya sürgün edilmesinden bahsedilmiştir. Kurtubî, قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ فُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ فُلْ / "İnkâr edenlere söyle: Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır."¹⁰¹ âyetine göre, müşriklerin Müslümanların eline düşmesinden sonra İslâm'a girdikleri takdirde kanlarını dökmenin haram olduğunda icmâ olduğunu belirterek, bu âyetin meşrû otoriteye isyan eden Müslümanlar hakkında olduğunu söylemektedir. Âyet onların ele geçirilmeden tövbe etmeleri durumunda Allah'ın bağışlayıcı olduğunu dile getirdiği için, müfessirler Allah'ın onlar üzerindeki hakkını kaldırdığı sonucunu çıkarmışlardır. Ancak insanlara karşı sebep oldukları kısas ve diğer suçların cezaları düşmez.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/112; Ebussuûd, *İrşâd*, 8/263.

⁹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, 8/263.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/563.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/34.

¹⁰¹ el-Enfâl 8/38.

Âyetin zahirine göre, ele geçirildikten sonra tövbe edenlere tövbenin bir faydası yoktur, her türlü hadler onlara uygulanır. İmâm Şâfiî'nin tövbenin haddi düşüreceğine dair bir görüşü olmasına rağmen, mezhebinde sahih olan görüşün, insanlara ait kısas ya da başka bir haddin suçlu ele geçirilmeden önce tövbe ile kalkmayacağı doğrultusundadır.¹⁰² Zeccâc (öl. 311/923) da mü'minlerin zina, öldürme ve hırsızlık suçları işleyip tövbe etmelerinin onlara uygulanacak hadleri düşürmeyeceğini, ancak ahiretteki azaplarını kaldıracığını belirtir. Ona göre hadlerin uygulanmasında toplumun islahı ve hayat vardır. Çünkü Allah Teâlâ "Kisasta sizin için hayat vardır."¹⁰³ buyurmaktadır.

İbn Âşûr (1879-1973), "âyetteki, "Ancak onları ele geçirmenizden önce" ifadesinin, "isyan eden savaştının ele geçirilmesi ya da kuşatma altına alınması veya ülkenin tamamında takip edilip sıkıştırılmasından önce" anlamına geldiğini belirterek, bunlardan önce pişman olarak itaat edip gelirse, şer'i cezalarının hepsinin düşeceğini söylemektedir.¹⁰⁴ Âyette kadera fiilinin alâ harf-i cerrîyle "ele geçirmek, sıkıştırmak" sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

Allah (c.c.) aşağıdaki âyette de Müslümanların güçlerinin henüz yetmediği fakat daha sonra fetih yoluyla ganimetler elde edecekleri ülkelerden bahsetmektedir.

وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا / "Henüz elde edemediğiniz, fakat Allah'ın, ilmiyle kuşattığı başka (kazançlar) da vardır. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."¹⁰⁵

Bazı müfessirlere göre bu ülkeler, İran ve Rum toprakları, Dahhak, İbn Zeyd ve İbn İshak'a göre, Hayber topraklarıdır. Katâde'den ise hem Mekke hem de Hayber olduğu rivayet edilmiştir. Taberî, Fetih suresinin Kureyş ile Resûlullah (a.s.) arasındaki Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra inmesi ve Müslümanların Hudeybiye'de herhangi bir ganimet almamalarından dolayı henüz fethedemedikleri Hayber toprakları olmasını en doğru görüş olarak tercih etmektedir.¹⁰⁶ Begâvî (öl. 516/1122) ise, İbn Abbas, Hasan-ı Basrî ve Mukâtil'den, bu ülkelerin Arapların, İslâm'dan önce fethetmeye güçleri yetmediği Fars ve Rûm toprakları olduğunu nakletmektedir. Arapların İslâm'dan önce onlarla ticari dostluklar kurmasını bu görüşüne gerekçe olarak göstermektedir.¹⁰⁷

Âyette belirtilen Müslümanların henüz elde edemediği bu ganimetler, Muhammed İzzet Derveze (1888-1984)'ye göre, "Mekke, Hayber veya farklı yerlerde Allah'ın Müslümanlara kolaylaştırdığı zafer ve fetihlerdir. Çünkü sûre indiğinde Müslümanlar Hayber'e ordu göndermemişti. Yapılan Hudeybiye Antlaşması ile Mekke'ye de giremedikleri için bu âyetle kalplerine huzur indirilmiş, umre yapamadan dönmelerinin inkisarı gönüllerinden giderilmiştir. Böylece hem Müslümanlar teselli edilmiş hem de sonraki yıllarda Hayber ve Mekke fethedildiği için Kur'an'ın haber verdiği mucize gerçekleşmiştir."¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, âyetteki, "Allah'ın, ilmiyle kuşattığı" kısmının iki anlamı olduğunu belirtip bunları, "o toprakları fethedeceğinizin bilgisini kuşatmıştır ve o yerleri

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/98, 103.

¹⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/171.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6/186.

¹⁰⁵ el-Feth 48/21.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/230.

¹⁰⁷ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/312.

¹⁰⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 8/606.

fethetmeniz için sizin dışınızdakileri oradan alıkoyup sizin için muhafaza etmiştir.”¹⁰⁹ şeklinde açıklamaktadır.

Bu kısımdaki âyetlerde, kadera kökünün alâ harf-i cerri ile “güç yetirebilme ele geçirme, sıkıştırıp cezalandırma” sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Âyetlerde suçlunun takip edilip cezalandırılması anlamında sıkıştırma, yeni yerleri fethedip oralandaki toprakları ele geçirme anlamlarına yer verilmektedir.

2.4. Ölçüp Bıçme

Müşrik bir karakterin dinleyince etkilendiği Kur'ân için, sonradan sihir benzetmesi yapmasına dair âyet-i kerimede şöyle buyrulur:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرْتُمْ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ / "Çünkü o, düşündü taşıdı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçtü biçti!"¹¹⁰

Âyetin nüzül sebebi ile ilgili olarak, “İkrime'nin rivayetine göre Resûlullah (a.s.) kendisine nâzil olan Gâfir sûresinin âyetlerini¹¹¹ meşicde okuyunca, yakınında olan Velîd b. Muğire onu dinledi. Bunun üzerine Resûlullah (a.s.), Velîd'in hoşlandığını anlayınca âyetleri tekrar okudu. Velîd, kavmi Mahzumogullarının yanına gelince dinlediği Kur'ân'dan etkilendiği için, “Vallahi aranızda şiiri kasideleri ve recezleriyle benden iyi bileniniz yoktur. Ben Muhammed'den öyle sözler işittim ki ne insanların ne de cinlerin sözlerine benziyor. Onda bir tatlılık bir acıcılık var, o her şeyden üstündür ve hiçbir söz ona galip gelemez.” deyip onlardan ayrıldı. Kavmi onun da atalarının dininden döndüğüne inandılar. Bunun üzerine yeğeni Ebû Cehil, ben gidip onunla konuşurum diyerek amcasının yanına gitti ve onun dininden döndüğünü ima etti. Velîd bunu reddederek, Kureyşlilere, “Muhammed'e mecnûn diyorsunuz, onda bir delilik alâmeti var mı? Kâhin diyorsunuz, kâhinlik yaptığını gördünüz mü? Şair diyorsunuz, onun hiç şiir söylediğini gördünüz mü? Yalancı diyorsunuz, bir defa yalan söylediğini tecrübe ettiniz mi? dedi. Bunun üzerine Kureyş, o halde ona ne diyelim deyince, düşündü ve “sihirbaz deyin, çünkü o kişiyi hanımından, çocuklarından ve kölelerinden ayırıyor, söylediği de sihirdir.” dedi. Bunun üzerine onun söylediklerine şaşkınlık (taaccüb), inkâr ve azarlamak (tevbih) için bu âyetler inerek, Velîd'in suratını asıp arkasını döndüğünü, kibirlenip yüz çevirdiğini ve Kur'ân için nakledilen bir sihir dediğini bildirmişti.”¹¹² Bu âyette kadera kökünün “ölçüp bıçme, takdir etme” sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

Ebû Hayyân (öl. 745/1344), âyetteki “kutile” ifadesinin “lanet olsun” anlamında onun zillete düşüp kahrolacağını haber verdiğini; “keyfe kadera/nasıl ölçüp biçti” ifadesinin ise, “doğru olmayan ve akıllı kişiye yakışmayan bir ölçüp bıçme ve takdir” anlamında olduğunu belirtir.¹¹³ İbn Âşûr da “kadera/ölçüp biçti” ifadesinin önceden geçen, “Şüphesiz o (Velid) âyetlerimize karşı inatçı kesilmişti.” âyetinden bedel-i iştilal olduğunu, onun Kur'ân âyetleri hakkındaki tereddütlü halini en belîğ şekilde nitelediğini bildirir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1422/2001), 4/134.

¹¹⁰ el-Müddessir 74/18-20.

¹¹¹ Bu âyetlerin Gâfir sûresinin başındaki âyetler olduğu Sa'lebî tefsirinde yer almaktadır. (Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ'it-Turasi'l-Arabiyyi, 2002), 10/72.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/24; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/72.

¹¹³ Ebû Hayyan el-Endelûsî, *Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 10/330.

¹¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/307.

Dâvûd ve Süleyman (a.s.) için cinlerin imal ettikleri geniş zırhların ölçülü yapıldığından bahsedilen âyetlerde şöyle buyrulur:

أَنْ اِعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاَعْمَلُوا صَلَاحًا اِتَى بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ
/“Bütün vücutu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık. "Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm" diye vahyettik.”¹¹⁵

Dâvûd (a.s) ilk defa demiri eriterek ondan çeşitli savaş araç-gereçleri yapmıştır. Katâde, (öl. 117/735) “Zırhları ilk defa halkalar şeklinde yapan Hz. Dâvud'dur. Ondan önce zırhlar teneke şeklinde yapılıyordu. Âyetin sonunda, Hz. Dâvûd'a ve ailesine salih ameller işlemeleri ve Allah'a itaat etmeleri emredilerek bu nimetlerin verilmiş gayesi beyan ediliyor.” demiştir.¹¹⁶

Ferrâ, (öl. 207/822) âyetteki “sabiğât” kelimesinin her şeyi örten, fazlası da olan anlamına geldiğini belirterek, “serd” kelimesinin, “kaddir” ifadesiyle çivilerin kalın değil, deliklere göre ince ve halkalarla uygun, birbirini tamamlayacak şekilde zırhların istenildiği gibi ve ihtiyaca uygun olarak ölçülü yapılması istenmektedir.”¹¹⁷ demiştir. Çünkü “serd” konuşma esnasında sözlerin birbirini takip etmesi demektir. Hz. Âişe (r.a.), “Resûlullah (a.s.) konuşurken sizin gibi peş peşe konuşmazdı.”¹¹⁸ demiştir.¹¹⁹ Bu anlamından hareketle “serd” zırh yaparken demirlerin birbirine eklenmesi suretiyle zırh dokumak demektir. Zırh yapana “serrâd” ve sîn harfinin zây harfine dönüşmesiyle “zerrâd” denir.¹²⁰ Müfessirler, “kaddir fi's-serd” ifadesini, “halkalardaki çivileri küçük, halkaları büyük yapma ki dengeli olsun. Çivileri büyük, halkaları da küçük yapma ki halka yarıp çatlamasın” şeklinde tefsir ederek, Mücâhid'in “sahibini koruyamayacak şekilde halkayı geniş yapma” dediğini de aktarmaktadır.¹²¹ Buna göre âyetin anlamı “Saldırı, geri çekilme, savaşta vuruşma ve savunma esnasında sıcak ve soğuktan insanı koruyan, süratle hareket etmesine mâni olmayan, kılıcın delemeyeceği kalınlıkta ve kıvamda zırhlar yap” demektir.¹²²

İkinci âyet-i kerimede ise, Hz. Süleyman'ın emrine verilen cinlerin yaptıkları işlerden bir kısmından bahsedilmektedir. “Cinler, Hz. Süleyman için güzel köşkler, mabedler, bakırdan veya topraktan yahut camlardan heykeller, havuzlar kadar büyük çanaklar ve yerinden kaldırılamayacak kadar büyük sabit kazanlar yapıyorlardı. Kudûr râsiyât “yerinde sabit ve hareket ettiremeyecek kadar büyük kaplar” demektir. Arapça'da cibâl râsiyât

¹¹⁵ Sebe' 34/11, 13.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/359.

¹¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beirut: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabiyyi, 1423/2002), 3/526; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/244; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1978), 354.

¹¹⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 23.

¹¹⁹ Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru'l- 'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1993), 3/82.

¹²⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd vd. (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye 1994), 3/488.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/361; Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ büllâği'n-nihâye fi 'ilm-i Me'âni'l-Kur'ân ve tefsirihi* (B.A.E. Câmiâtü's-Şârika, 2008), 9/5893; Maverdî, *en-Nüket ve'l- 'uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992), 4/436; el-Vâhidî, *el-Vasîf* 3/488.

¹²² Hatib eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münir fi'l-âneti 'alâ ma'rifeti ba'dı me'âni kelâmi rabbina'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatu Bûlak el-Emîriyye, 1285/1883), 3/283.

“Sarsılmaz, yerinden oynamaz dağlar” denir.”¹²³ Âyetteki bu ifadeler, Hz. Dâvûd ailesinin ordusunun ve etrafının çok kalabalık olduğunu göstermektedir.¹²⁴ Mukâtil, Süleyman'ın (a.s.) ülkesinin Mısır'dan Kâbil'e kadar uzandığını söylemektedir.¹²⁵

Aşağıdaki âyette cennetlikler için yiyip içecekleri gümüş kapların hazırlandığı şöyle belirtilmektedir:

قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا / "Gümüştan billur kaplar ki, onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemişlerdir."¹²⁶

Zeccâc, “dünyadaki kadehlerin kumdan üretildiğini belirterek, cennetteki bu kadehlerin üstünlüğü gümüştan yapılmış olmaları ve dışarıdan içindekini gösterecek şeffaflığa sahip olmalarıdır. Ayrıca onlar sahiplerinin istediği ölçüde ve ihtiyaçlarına göre yapılmıştır.” demiştir.¹²⁷ Sa'lebî ise “dünya gümüşlerinden biri alınarak sinek kanadı kadar ince bir şekilde dökülse içindeki içeceğin görülmeyeceğini, bu kadehlerin gümüş beyazlığında saf cam olduğunu” belirtmektedir. Sa'lebî'nin naklettiğine göre Kelbî ve Sümmâlî de, Allah'ın her toplumun kadehini kendi yurdunun toprağından yarattığını, cennetin toprağının da saf gümüştan olduğunu, bu kadehlerin ne fazla ne de eksik, sahiplerinin rütbelere göre ideal ölçüde olduğunu belirtmektedir.”¹²⁸

Müfessirlerin, âyetteki قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا bölümüne kelimenin sözlük anlamına uygun olarak “ölçüp biçme, miktarını belirleme” anlamı verdikleri görülmektedir. Kelimenin ölçüp biçme anlamı beraberinde bir ustalık ve tekniğin de olmasını gerektirmektedir. Nitekim cinlerin Süleyman (a.s.) için yaptıkları kaplar ve aletler cinlere mahsus bir teknikle üretilmiş olmalıdır. Çünkü yerinden oynatılamayacak büyüklükte imal edildikleri âyette anlatılmaktadır. Diğer taraftan cennetteki içeceklerin kaplarının sahiplerinin arzusuna göre ideal ölçüde olması, aynı zamanda onlara verilen kıymetin de bir göstergesidir. Bir ikramı değerli kılan, sunan kişinin misafirperverliği ve ikram edilen şeyin güzel bir sunumla yapılmasıdır. Dünyada bile herkes çay, kahve vb. içeceklerini kendi zevklerine göre seçtikleri özel bardak ve kupalarla içmektedirler.

2.5. Kader, Takdir, Zaman, Miktar

Hz. Mûsâ'nın peygamber olmadan önce yaşadığı bir dizi olaydan sonra Sinâ dağına gelerek ilk vahiy almasından bahsedilen âyette şöyle buyrulur:

إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمَمِكَ كَيْ تَفَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَّانَا فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ / "Hani kız kardeşin (Firavun ailesine) gidiyor ve "size onun bakımını üstlenecek kimseyi göstereyim mi?" diyordu. Derken, gözü aydın olsun, üzülmeyin diye seni annene döndürdük. (Sana baktı, büyüdü) ve (kazara) bir cana kıydın da biz seni kederden kurtardık seni sıkı bir denemeden geçirdik (ve kaçıp Medyen'e gittin). Medyen halkı içinde yıllarca kaldın sonra (peygamber olman için) takdir edilmiş bir zamanda (Tûr'a) geldin ey Mûsâ!"¹²⁹

¹²³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i kebîr*, 3/527; İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'ân*, 354; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/368.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/368.

¹²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i kebîr*, 3/527.

¹²⁶ el-İnsân 76/16.

¹²⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/260.

¹²⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/103.

¹²⁹ Tâhâ 20/40.

Hız. Mûsâ, Mısır'da ölümüne yol açtığı Kıptî'den dolayı Firavun'un takibatına uğrayınca, kaçarak Medyen'e doğru gitti. Medyen suyunda Şuayb'ın (a.s.) kızlarının koyunlarını sulayınca, Şuayb (a.s.) tarafından eve çağırıldı ve koyunlarına sekiz yıl çobanlık yapma karşılığında bir kızıyla evlendi. Süreyi tamamlayıp Mısır'a doğru giderken Tûr Dağı tarafında bir ışık gördü ve oraya yöneldi. Allah Teâlâ, orada kendisine bir ağacın arkasından nida ederek ilk vahyi aldı ve peygamber oldu.¹³⁰ İşte âyet-i kerimede bahsedilen, "Medyen halkı içinde yıllarca kaldın" ve "takdir edilmiş bir zamanda geldin" ifadeleri bu olayları anlatmaktadır. Âyet, 'tam benimle konuşacağın zamanda geldin' demektir.¹³¹

"Kader" kelimesi hakkında değerlendirmeler yapan Râzî, "benim kaza ve kaderimde belirlemiş olduğum belli bir vakitte peygamber seçme hükmü yer almıştır. Bundan dolayı daha önce veya sonra değil ancak Allah'ın takdir ettiği bir zamana (kadere) göre buraya geldin" demektir. Zira Allah (c.c.), "Şüphesiz ki biz, her şeyi bir takdir (kader) üzere yarattık."¹³² buyurarak buna işaret etmektedir.¹³³ Mûsâ'nın (a.s.) peygamberlik için seçilmesi de elbette kader planında önceden belirlenmiş işlerdendir.

Mûsâ (a.s.), Medyen halkı arasında yıllarca vatanından uzakta garip olarak yaşadığı diyen Şa'râvî (1911-1998), "Allah Teâlâ, Mûsâ'ya (a.s.) peygamberlik vermek isteyince onun gönlüne vatan hasretini ve annesinin özlemini düşürdü. Böylece onu yurduna dönmek için harekete geçirdi; soğuk ve yolculuk meşakkatlerine katlanmasını sağlayarak risâlet görevini vereceği Tûr Dağı'na getirmiş oldu."¹³⁴ Zira Allah bir şeyi yapmak istediğinde onun sebeplerini hazırlar. Mûsâ'nın (a.s.) yaşadığı bütün bu hadiseler bir kader planı çerçevesinde meydana gelmiştir. Âyette bu planın işlediğinden bahsedilmekte ve kelimenin "kader ya da zaman" anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Bu makalede ele alınan *k-d-r* kökünün, Arapça sözlüklerde "sınır, miktar, ölçü, kıymet, zenginlik, alâ harf-i cerrîyle esirgeme, sınırlı harcama, kısma, rızık daralma" vb. anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Kur'an'da, Allah'ın her şeye gücü yeten sonsuz kudret sahibi olduğunu ifade etmek üzere, daha çok sıfat-ı müşebbehe vezninde *قَدِير* / "kâdir" olarak kullanıldığı çok fazla âyet bulunmaktadır. İsm-i fail vezni olan *قَادِر* / "kâdir" ise, bir şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde fazla ya da noksan olmadan dilediği gibi seçerek yapan anlamındadır. Kur'an'da bu kelime Allah'ın dışındaki varlıkların da bir kudreti ve gücü olduğunu ifade etmekle beraber, mutlak güç sahibi Yüce Yaratıcı karşısında bunların gücünün sınırlı olduğu, dolayısıyla hakiki anlamda kudret sahibi olanın yalnız Allah Teâlâ olduğu vurgulanır. Nitekim kadera kelimesinin geçtiği bazı âyetlerde bağ, bahçe, dünyalık süs ve güzelliklere sahip olanların, bu nimetleri tam ele geçireceklerini zannettikleri anda Allah'ın emrini dikkate almadıklarından dolayı bunlardan mahrum kaldıkları anlatılmakta, ellerindekini kaybetmenin acı hüznünü yaşamaktadırlar. Böylece maddi imkân ve güç sahibi olduğu için çevresindeki varlıklara büyüklük taslayanların, Allah'ın gücü karşısında

¹³⁰ "Mûsâ, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslendi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım." (el-Kasas 28/30).

¹³¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 3/357.

¹³² el-Kamer 54/49.

¹³³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/50; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 16/222.

¹³⁴ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî el-Havâtr* (Kahire: y.y., 1997), 15/9274.

gerçek manada âciz oldukları kanıtlanmaktadır. İnsanın teknolojiyi kullanarak en üst seviyede ürettiği bina, araç ve malzemelerin deprem, sel, fırtına gibi doğal afetler karşısında yerle bir olması da mutlak kudretin kime ait olduğunu gösteren bir karinedir.

K-d-r kökünün Kur'ân'da kimi âyetlerde alâ harf-i cerrîyle kullanımında geçim olanakları sınırlı olduğu için eşine ve ailesine sınırlı miktarda harcama yapmak durumunda olanların, gücünün yettiği kadar harcamaları tavsiye edilmiştir. Aynı harf-i cerle bir başka kullanımında ise, ele geçirme, sıkıştırıp cezalandırma eylemi mutlak olarak insan, suç işleyenler için kullanılmakta ve hiçbir kimsenin Allah'ın gücü ve kudretinden kaçıp kurtulamayacağı belirtilmektedir. Cinlerin, Süleyman (a.s.) için birtakım alet ve kapları ölçü ile yaptıkları, cennet halkına istedikleri ölçüde kaplardan içecek sunulacağı anlamının yer aldığı âyetlerin yanında, müşrik bir karakterin Kur'ân âyetleri için düşünüp taşındıktan sonra, "sihir" şeklinde karar verdiği ifade edilmektedir. Mûsâ'nın (a.s) başına bir dizi olay geldikten sonra yurduna dönerken, Sinâ dağı tarafında gördüğü ateşe doğru gitmesiyle Allah'ın takdir ettiği peygamberlik görevinin kendisine verildiği tek bir âyette de "zaman ve takdir" anlamını ihtiva ettiği görülmektedir. Nihai olarak incelenen bütün âyetlerde kuvvet ve kudretin Allah'a, zafiyet ve acizliğin de Allah'tan başka tapılan diğer varlıklar başta olmak üzere bütün insanlara ait bir özellik olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Allah tarafından insana verilmiş sınırlı bir güç olduğu yadsınamaz bir gerçek olmakla beraber, insan mutlak kudret sahibi Yüce Allah'ın yarattığı bu evrende acziyetini ve kul olduğunu unutmadan yaşmalıdır.

Kaynakça | References

- Kur'ân-ı Kerim Meâli. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzil'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Aydın, Mehmet. Din Felsefesi. Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.
- Begavî, Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyzâvî. *Envaru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1418/1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luga ve'l- 'ulûm*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 3. Basım, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1383/1963.
- Ebû Hayyan, el-Endelûsî. *Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1994.
- Esen, Abdullah. *Kur'ân'da Kelime, Kader ve Ecel Kavramlarının Tahlili*. Çukurova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî vd., Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibae ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 8. Basım, 2005.
- Garip, Hale. *Kur'ân'da Kudret Kavramı ve Allah'ın Kudreti*. Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hererî, Muhammedü'l-Emîn. *Tefsîru hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fi ravâbi'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Acîbe. *el-Bahru'l- medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l- Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Ruslân. Kahire-Nâşir: Hasan Abbas Zekî, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1999.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l- 'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnu'l- Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabiyyi, 1422/2001.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2003.
- Kannevcî, Sıddık Hasan Han. *Neylü'l-merâm min tefsiri âyâtîl'-ahkâm thk*. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Salim Mustafa el Bedrî. 21 Müccellet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Mısır: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 3. Basım, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şürûk, 1985.
- Küskü, Davut. *Kur'ân'ın Kader Konusuna Bakışı*. Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Matürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Basellûm, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî. *en-Nüket ve'l- 'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. B.A.E.: Câmiatu's-Şarika, 2008.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu bi Mısır, 1946.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, 1423/2002.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't tenzil ve haşâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedvî. Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, 3. Basım, 1990.
- Râzî, Zeynüddin. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye- ed-Dâru'n-Nemûziciyye, 5. Basım, 1999.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme lil-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 2002.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l- 'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavved-Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Seven, Zuha Döndü. *Kelâmda Kader Anlayışının İnsan Davranışlarını Belirlemede Rolü*. Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde “Kader” İnancı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43(2002) /2, 249-276.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellâ. *Tefsîru's-Şa'râvî el-Havâtır*. Kahire: y.y., 1997.
- Şirbînî, Hatib. *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-î'âneti 'alâ ma'rifeti ba'dı me'âni kelâmi rabbina'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matbaatu Bûlak el-Emîriyye, 1285/1883.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî. *Esâsu'l-belağa*. thk. Muhammed Bâsi'l Uyûnussuûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l- 'akîde ve's-şeria' ve'l-menhec*. Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1418/1997.

Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* Tefsirinde Kıraat-Tefsir İlişkisi

Aslan Çıtır

0000-0002-5345-8512

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Çankırı, Türkiye

ror.org/011y7xt38

aslancitir@karatekin.edu.tr

Öz

Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî (öl. 666/1268), *Tefsîru sûreti'l-En'âm* ve *Garîbü'l-Kur'ân* isimli iki eserinde kıraat farklılıklarını incelemiştir. Bu çalışmanın konusu, Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserindeki kıraat-tefsir ilişkisidir. Makale iki amaca matuftur. Birincisi; kıraat ve tefsir ilminin yanı sıra muhtelif ilim sahalarındaki eserleriyle çok yönlü velûd bir âlim portresi ortaya koyan Râzî'nin kıraat-tefsir ilişkisine katkılarını tahlil etmektir. İkincisi ise *Garîbü'l-Kur'ân* tertibinde yazılan bu eserin garîb ve müşkil kelimelerindeki ferşî kıraat farklılıklarının tefsire yansımaları irdelemektir. Râzî, kendisinden önce ve sonra 'Ulûmü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, kıraat ve tefsir tertipli hiçbir eserde bulunmayan bir metodu, *Garîbü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde kullanmıştır. Bu makalede izlenen metod şöyledir. Müfessirin kendi tefsirlerine öncelik verilmiştir. Ehlü'l-me'ânî âlimlerin *Garîbü'l-Kur'ân* tarzı eserlerindeki kıraat-tefsir ilişkisine yönelik akademik literatüre dâhil olmuş araştırma makaleleri taranmıştır. Makalede Râzî'nin kıraat-tefsir ilişkisini tahlil eden eserin kaynaklarına ve metoduna ilaveten kıraat imamlarına ve âlimlerine tekabül eden kavramlara, müfessirin kıraat tercihlerini içeren mütevâtîr, meşhûr ve şâz kıraatlere yer verilmiştir. Tefsire yansıyan Kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın nüzûlünden önceki asırların ruhunu yansıtması; Kur'ân vahyinin inzali esnasındaki ve sonrasında asırların ruhunda yaşanması açısından insanlığa yorum zenginliği sağlamıştır. Kur'ân, kıraat farklılıklarının sağladığı yorum zenginliğiyle zaman ve mekân bağlamında evrensel perspektifte insanlığa kendi kadim geçmişinden engin geleceğine dair bir yol haritası sunmuştur. Sonuç olarak bu eser; *Garîbü'l-Kur'ân* tarzındaki tefsirlerde, ferşî kıraat farklılıklarına yer verilmeden mübhem, müşkil, garîb ve anlaşılması güç kelimelerin açıklanması, âyetlerin tefsir edilip en güzel ve en kolay anlaşılması ve Kur'ân'ın yorumlanması hususunun eksik kalacağını göstermiştir. Bu çerçevede Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ındaki kıraat-tefsir ilişkisinin akademik literatüre kazandırılması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kur'ân; Kıraat; Ebû Bekr Râzî; *Garîbü'l-Kur'ân*

Öne Çıkanlar

- Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsiru sûreti'l-En'âm* isimli iki tefsirinde kıraat farklılıklarına yer verdiği tespit edilmiştir.
- Bu çalışmada Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserindeki kıraat-tefsir ilişkisi analiz edilmiştir.
- Bu araştırma makalesinde; kıraat ve tefsir ilminin yanı sıra muhtelif ilim sahalarındaki eserleriyle velûd bir âlim portresi ortaya koyan Râzî'nin kıraat-tefsir ilişkisine katkıları tahlil edilmiştir.
- Râzî, kendisinden önce ve sonra 'Ulümü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, kıraat ve tefsir tertipli hiçbir eserde bulunmayan bir metodu, *Garîbü'l-Kur'ân*'ında kullanmıştır. Bu durum O'nun *Garîbü'l-Kur'ân*'ının özgünlüğünü ortaya koymaktadır.
- Râzî'nin bu eseri; *Garîbü'l-Kur'ân* tarzındaki tefsirlerde, ferşî kıraat farklılıklarına yer verilmeden mübhem, müşkil, garîb, anlaşılması güç kelimelerin açıklanması, âyetlerin tefsir edilip en güzel, en kolay anlaşılması ve Kur'ân'ın yorumlanması hususunun eksik kalacağını göstermiştir.

Atıf Bilgisi

Çıtır, Aslan. "Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* Tefsirinde Kıraat-Tefsir İlişkisi". *Eskiye*ni 53 (Haziran 2024), 581-604.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 09 Aralık 2023 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 10 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



An Examinaton of the Relation Between Qira'at and Tafsir in Muhammad Ibn Abū Bakr al-Rāzī's *Gharīb al-Qur'ān*

Aslan Çitir

0000-0002-5345-8512

Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Science, Çankırı, Türkiye

ror.org/011y7xt38

aslancitir@karatekin.edu.tr

Abstract

Muhammad Ibn Abū Bakr al-Rāzī tafsir (d. 666/1268); in his two works, “*Tafsīru Surat al-An'ām*” and “*Gharīb al-Qur'ān*,” examined the variations in qira'at. This study focuses on the relationship between qira'at and tafsir in “*Gharīb al-Qur'ān*.” This article has two aims. The first one is to analyze al-Rāzī's contributions to the relationship between qira'at and tafsir, he is a versatile scholar with his works in qira'at and tafsir along with in various fields. The second one is to examine the reflection of the differences of the farshī qira'at in strange (*gharīb*) and obscure (*mushkīl*) words on the tafsir of this work, which was written in the *Gharīb al-Qur'ān* order. Al-Rāzī employed a unique method in “*Gharīb al-Qur'ān*” that was not used in any previous or subsequent works on the sciences of the Qur'ān, semantic meanings of the Qur'ān, qira'at and tafsir. The method followed in this article is as follows. Priority was given to al-Rāzī's tafsirs. Research articles in the academic literature on the relationship between qira'at and tafsir in the *Gharīb al-Qur'ān* style works of Ahl al-Ma'ānī scholars were scanned. In addition to the sources and methodology of al-Rāzī's work analyzing the relationship between qira'at and tafsir, the study includes the concepts corresponding to the imams and scholars of qira'at, and the mutawatir, mashhur, and shāz qira'ats, which include the al-Rāzī's qira'at preferences. In the last sections of the study, the differences in the qira'at of the strange words in some verses are analyzed in terms of their reflection on tafsir. The differences of qira'ats reflected in tafsir have provided a richness of interpretation in terms of reflecting the spirit of the centuries before the revelation of the Qur'an and living in the spirit of the centuries during and after the revelation of the Qur'an. Qur'ān with the richness of interpretation provided by the differences in qira'at offered a road map from its ancient past to its boundless future, in universal perspective in time and space. As a result, this work demonstrates that without addressing the farshī qira'at differences in “*Gharīb al-Qur'ān*”-style tafsirs, the explanation of gharīb, mushkīl, and difficult words, the interpretation of verses most simply and tafsir of Qur'an would remain incomplete. In this context, it is important to bring the relationship between qira'at and tafsir in al-Rāzī's *Gharīb al-Qur'ān* to the academic literature.

Keywords

Tafsir; Qur'ān; Qira'at; Abū Bakr al-Rāzī; *Gharīb al-Qur'ān*

Highlights

- Muhammad Ibn Abū Bakr al-Rāzī, in his two works, “*Tafsiru Surat al-An'ām*” and “*Gharīb al-Qur'ān*,” examined the variations in qira'at.
- This study focuses on the relationship between qira'at and tafsir in “*Gharīb al-Qur'ān*.”
- In this study; al-Rāzī's contributions to the relationship between qira'at and tafsir, which presents a portrait of a versatile scholar with his works in various fields as well as the science of qira'at and tafsir, have been analyzed.
- Al-Rāzī used a method that was not found in any work of 'Ulum al-Qur'ān, Ma'an al-Qur'ān, qira'at and tafsir before and after him. This shows the originality of his tafsir *Gharīb al-Qur'ān*.
- As a result, this work demonstrates that without addressing the farshī qira'at differences in *Gharīb al-Qur'ān*-style tafsirs, the explanation of *gharīb*, *mushkīl*, and difficult words, the interpretation of verses most simply and clearly, and tafsir of *Qur'ān* would remain incomplete.

Citation

Çıtır, Aslan. “An Examinaton of the Relation Between Qira'at and Tafsir in Muhammad Ibn Abū Bakr al-Rāzī's *Gharīb al-Qur'ān*”. *Eskiyeni* 53 (June 2024), 581-604.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 09 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 10 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Funding</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Kıraat farklılıklarına dair iki tefsiri tespit edilen Ebû Bekr er-Râzî'nin (öl. 666/1268)¹ kıraat-tefsir ilişkisi çerçevesinde akademik muhitte hak ettiği konumu yeterince irdelenmemiştir. Günümüzde Râzî'nin kendi isminden ziyade *Muhtârû's-sihâh* isimli Arapça lügat kitabı şöhret kazanmıştır. Hâlbuki müfessir; lügat, tefsir, kıraat, fıkıh, siyaset, hadis, tasavvuf, edebiyat, Arap dili ve edebiyatı, belâgat, şiir, kelim ve tarih gibi alanlarda kıymetli eserler kaleme alan çok yönlü velûd bir âlimdir.² Râzî'nin öz/kısa biyografisi, ünlü hekim ve filozof Ebû Bekr Râzî (öl. 313/925) ve *Mefâtihu'l-gayb*'in sahibi müfessir Fahreddîn er-Râzî'yle (öl. 606/1210) karıştırılmaması için önem arz etmektedir.

Râzî'nin tam adı Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî'dir. Müfessir; Mâverâünnehir bölgesinde ilim tahsil etmiş, Anadolu Selçuklu sınırları dâhilindeki Artukluların beldesi Mardin'de ikamet etmiş, bazı eserlerini burada yazmıştır. Ayrıca Râzî, Anadolu Selçuklu başkenti Konya'da Sadreddin Konevî'den (öl. 673/1274) İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *Câmi'u'l-uşûl* isimli eserini okumuş, bu eseri okutmak için icazet almış ve hayatının son dönemlerini Konya'da geçirmiştir.³

Râzî'nin tefsir alanına dair altı eserinden sadece *Garîbü'l-Kur'ân*, *Tefsîru sûreti'l-En'âm* ve *Es'iletü'l-Kur'ân* başlıklı üç tanesi tahkik tertibinde akademik literatüre kazandırılmıştır.⁴ Müfessirin *Âyü't-tenzîl*, *Ünmûzecü'l-Kur'ân* (*Es'iletü'l-Kur'ân*), *Garîbü'l-Kur'ân*, *İşârâtü'l-Kur'ân*, *Tefsîru sûreti'l-En'âm* ve *ez-Zehbü'l-ibrîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz* başlıklı tefsirleri tespit edilmiştir. O'nun, kıraat-tefsir ilişkisini tahlil ettiği iki eseri *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Tefsîru sûreti'l-En'âm* adlı tefsirleridir.⁵ Bu araştırmanın konusu ise Ebû Bekr Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserindeki kıraat-tefsir ilişkisidir.⁶

Râzî'nin tefsirinin ismi *Garîbü'l-Kur'ân* tasnifinde birçok kitap derlenmiştir.⁷ 'Ulûmü'l-Kur'ân tarihinde tedvin edilen *Garîbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* isimli kitapların tamamı, garîb ve müşkil kelimelerin anlaşılmasını sağlayan eserlerdir. Bu

¹ Râzî'nin ölüm tarihine dair tabakât kitaplarında net bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik edilen eserlerin mukaddimelerinde de müfessirin vefatına ilişkin kesin ve net bir bilgi yoktur. Ancak muhakkikler; müellifin ölüm tarihine ilişkin muhtelif tarihler vermiştir. Burada müfessirin isminin önüne yazılan vefat tarihi, Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî tahkikli eserinin etiket (بطاقة) kısmındaki tarihtir. bk. Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Ünmûzecü'l-celîl fi es'ile ve ec'ibe min garâibi âyi't-tenzîl* (*Es'iletü'l-Kur'ân*), thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1991); Ebû Bekr er-Râzî'nin 691/1291 tarihinden sonra vefat ettiği de nakledilmiştir. bk. Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Ünmûzecü'l-celîl fi es'ile ve ec'ibe min garâibi âyi't-tenzîl* (*Tefsîru'r-Râzî*), thk. Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1990), 6; Râzî'nin 666/1268'den sonra vefat ettiği de ifade edilmiştir. bk. Hüseyin Elmalı, "Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/487-488.

² Râzî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hüseyin Elmalı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 23-50; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, thk. Muammer Erbaş (İzmir: y.y., 2003), 1-330.

³ Râzî, *Ünmûzecü'l-Kur'ân*, 1/1-602; a.mlf., *Garîbü'l-Kur'ân*, 26-30, 57-60, 184, 291; a.mlf., *Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 12.

⁴ Râzî, *Ünmûzecü'l-Kur'ân*, 1/1-602; Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1-693; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 1-330.

⁵ Râzî, *Ünmûzecü'l-Kur'ân*, 1/1-602; a.mlf., *Garîbü'l-Kur'ân*, 26-30, 57-60, 184, 291; a.mlf., *Tuhfetü'l-mülûk*, 12; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 1-330.

⁶ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1-693.

⁷ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Sakr (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1398/1978); Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edib Abdolvâhid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995); Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a (Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990).

garîb ve müşkil kelimelerin anlaşılmasında kıraat farklılıklarının rolü de dikkat celbetmektedir.⁸

Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ında kıraatin tefsire yansımaya fazlaca yer verilmesine rağmen bu eserin kıraat-tefsir ilişkisini inceleyen yüksek lisans, doktora ya da araştırma makalesi tertibinde bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ayrıca kıraat-tefsir ilişkisine yönelik sûre bazında ve tefsir tertibinde birçok akademik çalışma yapılmasına rağmen *Garîbü'l-Kur'ân* tarzındaki tefsirlere dair sadece iki araştırma makalesinde kıraat-tefsir ilişkisi incelenmiştir. Bunlardan biri, Muhammed Pilgir'in Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ânı*'nda kıraat olgusu ve bunun tefsire yansımaya ilişkin araştırma makalesidir.⁹ Diğeri ise Mustafa Kılıç'ın İbn Kuteybe'de kıraat-filolojik tefsir ilişkisine¹⁰ yönelik çalışmasıdır.

Bu araştırma makalesinin ilk bölümü, müellifin kıraat-tefsir ilişkisini tahlil eden eserin kaynaklarını ve metodunu ihtiva etmektedir. İkinci bölümde kıraat imamlarına ve âlimlerine tekabül eden kavramlara, müfessirin tercihlerini içeren mütevâtir, meşhûr ve şâz kıraatlere yer verilmiştir. Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde kırâat-i seb'a tertibi öncelenmiş, bu imamlarının isimleri bizzat zikredilmeyip قَرِئَ مَشْهُورًا, قَرِئَ مَشْهُورَةً, الْقِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ, قَرِئَ قُرَيْئَ lafzıyla tasnif edilmiştir.¹¹ Makalenin son bölümlerinde ise tefsire yansımaya açısından bazı âyetlerde bulunan garîb ve müşkil kelimelerdeki kıraat farklılıkları kaleme alınmıştır.

1. Kıraat-Tefsir Çerçevesinde Garîbü'l-Kur'ân'ın Kaynakları ve Metodu

Râzî, Kur'ân'daki garîb, müşkil kelimeleri ihtiva eden *Garîbü'l-Kur'ân* adlı tefsirini tekrardan uzak bir şekilde ele almıştır. Müfessir, âyetlerin en güzel, en kolay yorumlanması ve anlaşılabilirliğinin en iyi şekilde sağlanması için öğrencilerinin talebi üzerine bu eserini kaleme aldığını belirtmiştir.¹² Bu bölümde müellifin kıraat-tefsir ilişkisini içeren tefsirinin kaynakları ve metodu analiz edilmiştir.

1.1. Kaynakları

Râzî, tefsirinin tedvininde muhtelif eserlerden yararlandığını, ilimlerinin ve rivayetlerinin sağlamlığına güvendiği âlimlerden nakillerde bulunduğunu kitabının mukaddimesinde belirtmiştir. Müfessir, bu âlimlerin isimlerini ve eserlerini tefsirinde

⁸ Bedreddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1376/1957), 1/291, 2/147; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetî'l-Âmme, 1394/1974), 2/3, 3/17.

⁹ Muhammed Pilgir, "Ebu 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ânı'nda Kıraat Olgusu ve Söz konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkisi", *Artuklu Akademi* 10/1 (Haziran 2023), 79-94.

¹⁰ Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2020/1), 7-50.

¹¹ Bu kavramları içeren kıraat imamlarının ve âlimlerin isimleri İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*, İbn Zencele'nin *Hüccetü'l-kirâ'ât*, Râzî'nin *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* ve Bennâ'nın *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer* adlı eserleri temel alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1392/1972), 53-101; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâ'ât*, thk. Saîd Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 219, 229-300, 338, 356-357, 359, 400-401, 730, 733, 751, 769; Râzî, *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 1-330; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâ'âti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1422/2002), 1/34, 44-45; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer bi'l-kirâ'âti'l-erbe'ate aşere*, nşr. Şa'ban Muhammed İsmâil (Beyrut: y.y., 1407/1987), 1/72.

¹² Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 51-75, 184, 291.

zikretmiştir.¹³ Râzî'nin eserinde isimleri anılan âlimlerin tefsirlerinde de kıraat farklılıkları dercedilmiştir.

Kıraat farklılıklarını da analiz eden bu âlimler ise Ferrâ' (öl. 207/761), Zeccâc (öl. 311/923), 'Uzeyzî/Sicistânî (öl. 330/942), Ezherî (öl. 370/980), Cevherî (öl. 400/1009), Herevî (öl. 401/1011), Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi müfessirlerdir. Müellifin قال lafzıyla İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'i, Zeccâc'ın *İ'râbü'l-Kur'ân*'i, Cevherî'nin *Sihâh*'i, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'i, Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'i, Uzeyzî/Sicistânî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'i, Ezherî'nin *Me'âni'l-kırâat*'i ve Herevî'nin *Kitâbü'l-garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*'i nakillerde bulunduğu kaynaklardır.¹⁴

Râzî, İbn Abbâs (öl. 68/687-88) başta olmak üzere sahabe ve tabiinden bazılarının görüşlerini de eserine almıştır.¹⁵ Müellifin faydalandığı başka kaynaklar da vardır.¹⁶ Müfessirin araştırmamıza konu olan *Garîbü'l-Kur'ân* başlıklı tefsirinin dışında el-En'âm sûresinin tefsirinde de kıraat farklılıklarına yer verdiği müşahede edilmiştir. Müellif, el-En'âm sûresinin tefsirinde kıraat farklılıklarını anlatırken kırâat-i seb'a ve diğer kıraat imamlarının ve âlimlerinin isimlerini belirtmiştir.¹⁷

Kıraate yönelik ana kaynaklarında; müellifin asrında kırâat-i aşere ve kırâat-i erbe'ate 'aşere tertibi'¹⁸ henüz tasnif edilmediğinden *قُرْئِ مَشْهُورًا* ve *الْقِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ* terkiplerine istinâden kırâat-i seb'a imamları öncelenmiştir. Râzî; tefsir sahasında kıraat farklılıklarını da ihtiva eden *Garîbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* alanında eser veren *ehlül-me'ânî*¹⁹ âlimlerin kitaplarını kaynak göstermiştir. Kıraat alanında ise kırâat-i seb'a, kırâat-i 'aşere ve kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarını ve kendi asrının öncesindeki kıraat âlimlerini kaynak kabul etmiştir.

1.2. Kullanılan Metot

Râzî iki eserinde kıraat farklılıklarını incelemiştir. Bunlardan birincisi, *Tefsiru sûreti'l-En'am*, diğeri ise *Garîbü'l-Kur'ân*'dır. Müfessir, el-En'âm sûresinin tefsirindeki kıraat farklılıklarını yedi kıraat imamlarının, diğer imamların ve âlimlerin isimlerini bizzat zikrederek incelemiştir.²⁰

Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân* isimli eserinde ise kıraat imamlarının ve âlimlerinin isimlerini belirtmemiştir. O, bu isimlerin yerine *قُرْئِ مَشْهُورًا* ve *الْقِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ* kavramlarını

¹³ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1-5.

¹⁴ Râzî, *Ünmüzcü'l-Kur'ân*, 1/2, 12, 173, 196, 217, 484; a.mlf., *Garîbü'l-Kur'ân*, 1-5; bk. İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed b. 'Uzeyz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/144-145; Muhsin Demirci, "Ahmed b. Muhammed el-Herevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/220-221; Selahattin Kıyıcı, "Muhammed b. Ahmed el-Ezherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/65.

¹⁵ bk. Râzî, *Ünmüzcü'l-Kur'ân*, 1/524, 600; a.mlf., *Garîbü'l-Kur'ân*, 55-60.

¹⁶ Eserin dipnotlarına bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 2-513.

¹⁷ Râzî, *mine't-Tefsir sûreti'l-En'am fi tasnifi Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzî*, Süleymaniye Kütüphanesi (290247/31), 15, 20.

¹⁸ Râzî'nin döneminde sadece kırâat-i seb'a imamlarının kıraatleri sahih (mütevâtir) kıraatlerden kabul edilmiştir. *Garîbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbü'l-Kur'ân* tertibinde tefsir tedvin eden müfessirlere *ehlül-me'ânî* adı verilmiştir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/3.

²⁰ Bir örnek için bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 482-521.

kullanmıştır. Bu terkipler (قريء) kırâat-i seb'a imamlarının bazen birine, bazen ikisine bazen de ikiden fazlasına işaret etmiştir.²¹

Râzî, Arap dil âlimi Fârâbî'nin (öl. 350/961) *Dîvânü'l-edeb*, Cevherî'nin *Sâhibü's-sihâh* gibi iki eserde görülen metodu *Garîbü'l-Kur'ân*'ında kullanmıştır. Râzî öncesi ve sonrası tefsir ve 'Ulûmü'l-Kur'ân tertipli hiçbir eserde bulunmayan bu metot şöyle derlenmiştir. Müfessir, Arap hece harflerinin ilki elif (أ) ile son harf yâ (ي) arasında kronolojik sıralama yapmıştır.²²

Râzî, önce rübâî ya da sülâsî kelimelerin son harfini bâb başlığı, ilk harfini fasl başlığı yapmıştır. O, akabinde sülâsî ve rübâî kelimelerin orta harflerini (أ-ي) Arap hece harfleri tertibinde kronolojik olarak sıralamıştır. Müellif en sonunda sülâsî ya da rübâî kelimeleri-sırasıyla-kıraat, Arap dili edebiyatı ve tefsir perspektifinden analiz etmiştir.²³

Aşağıdaki örnekte sülâsî ve rübâî kelimelerin son harfi olan ن harfi النون باب terkipleriyle üst başlık yapılmış, sülâsî ve rübâî kelimelerin ilk harfleri (خ-ح-ج-ث-ت-ب-ا) فصل الالف-(ا-ب-ت-ث-ج-ح-خ) فصل الالف... فصل الباء-فصل التاء-فصل الثاء-فصل الجيم-فصل الحاء-فصل الخاء olarak düzenlenmiştir. Orta harfler ise yine (خ-ح-ج-ث-ت-ب-ا) Arap hece harflerine göre kronolojik olarak sıralanmıştır. Müfessirin metodu, alttaki örnekte النون باب üst başlığın alt başlığı fasl (فصل الالف...) olarak خ-ح-ج-ث-ت-ب-ا harfleri üzerinden gösterilmiştir.

a. اذن-اسن-امن-أمين-انن-اين (kelimenin son harfi "nûn" bâb başlığı, ilk harf "elif" fasl başlığı, ortadaki zâl, sîn, mîm, nûn, yâ harflerine göre kelimeler kronolojik sıralanmıştır.)

b. بدن-برهن-بطن-بنن-بين (kelimenin son harfi "nûn" bâb başlığı, ilk harf "bâ" fasl başlığı, ortadaki dâl, râ, tâ, nûn, yâ harflerine göre kelimeler kronolojik sıralanmıştır.)

c. تين (bâb başlığı "nûn", fasl başlığı tâ)

d. ثمن-ثمن (bâb başlığı "nûn", fasl başlığı sâ, ortadaki hâ ve mîm harflerine göre iki kelime kronolojik sıralanmıştır.)

e. جفن-جمن (bâb başlığı "nûn", fasl başlığı cîm, ortadaki fâ ve mîm harflerine göre kelimeler kronolojik sıralanmıştır.)

f. حزن-حسن-حصن-حنن-حين (bâb başlığı "nûn", fasl başlığı hâ, ortadaki zây, sîn, sâd, nûn, yâ harflerine göre kelimeler kronolojik sıralanmıştır.)

g. خزن-خون-خدن (bâb başlığı "nun", fasl başlığı hâ, ortadaki dâl, zây, vâv harflerine göre kelimeler kronolojik sıralanmıştır.) Özetle kıraat farklılıkları incelenen, tefsir ve te'vîl edilen sülâsî ve rübâî kelimeler; sonunda, başında ve ortalarında bulunan her bir Arap hece harflerinin kronolojik tertibine göre tasnif edilmiştir.

Râzî, kıraat tercihlerinde de kendine özgü bir yöntem kullanmıştır. Buna göre bir kelimedede iki ya da daha fazla meşhûr kıraat toplandığında her birini eserinde ayrı ayrı ele almış, yedi imamın çoğunluğunun kıraatini öncelemiş, sonra tilavet eden imam sayısı

²¹ Bir örnek için bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 482-521.

²² Bir örnek için bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 482-521.

²³ Bir örnek için bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 482-521.

açısından onları takip edenlerin kıraatlerini nakletmiştir. Müellif, kıraatlerde tilavet eden imam sayısı eşitlendiğinde ise rastgele sıralamıştır.²⁴ Râzî'nin sahih (mütevâtir, meşhûr), şâz kıraatler (âhâd, müdrec, mevzû) çerçevesinde kıraat tercihlerine ilişkin yaklaşımları önem taşımaktadır.

2. Râzî'nin Kıraat Tercihlerine Yönelik Yaklaşımları

Râzî, kıraat ilmini öğrendiği hocalarına dair tefsirinde bilgi vermemiştir. Bu durum O'nun bu alana (kıraat) ilişkin müktesebatını kıraat kitaplarından edindiğini göstermektedir. Müfessir; kıraatlere yönelik mütevâtir, meşhûr ve şâz tertiplerin, kendisinden sonraki asırlarda dercedilmesinden dolayı eserinde böyle bir tasnifte bulunmamıştır.

Râzî, tercihlerinde kırâat-i seb'a imamlarının okuyuşlarını, diğer imamların (kıraat) ve âlimlerin tilavetlerinden tefrîk ederek iki tasnifi kullanmış ve yedi imamın okuyuşunu diğerlerinin üstünde konumlandırmıştır. O, eserinde kıraat farklılıklarına ilişkin tercihlerinde ilimlerine ve rivayetlerine güvendiği kırâat-i seb'a imamlarına öncelik vermiştir. Müellif, yedi imamdan naklettiği kıraatleri, قُرَيْئٌ مَّشْهُورٌ ya da الْقِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ ifadeleriyle aktarmıştır. Bu tilavetler mütevâtir kıraatler kabülünde derlenmiştir.²⁵

Râzî; İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) meşhûr kıraatler olarak değerlendirdiği kırâat-i 'aşere imamlarından Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (öl. 229/844) tilavetlerini eserine almıştır. Ayrıca O, şâz kıraatler çerçevesinde tasnif edilen kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarından İbn Muhaysın (öl. 123/741), Yezîdî (öl. 202/817), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve A'meş'in (öl. 148/765) kıraatlerini de tefsirinde tercih etmiştir. Müfessir, bu imamların haricinde tâbî'nin ve kendisinden önceki âlimlerin kıraatlerine de eserinde yer vermiştir. O, yedi kıraat imamın haricindekilerin okuyuşlarının tamamını قُرَيْئٌ lafzıyla nakletmiştir.²⁶

Râzî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ında isimlerini zikretmediği, kıraatlerini tercih ettiği imamların adlarından bahsetmek önem arz etmektedir. İbn Mücâhid (öl. 324/936) tertibinde kırâat-i seb'a imamlarından Nâfi' (öl. 169/785), İbn Keşîr (öl. 120/738), Ebû 'Amr b. 'Alâ' (öl. 154/771), İbn 'Âmir (öl. 118/736), Âsım b. Bedhele (öl. 127/745), Hamza b. Habîb (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) kıraatleri,²⁷ mütevâtir kıraatlere atfedilmiştir. İbnü'l-Cezerî tertibinde kırâat-i 'aşere imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî, Halef b. Hişâm kıraatleri, meşhûr kıraatler tasnifiyle sahih kıraatlere hasredilmiştir.²⁸

Kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarından İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş kıraatleri ise şâz kıraatler çerçevesinde kabul görmüştür.²⁹ Bu bölümde müellifin eserinde tercih ettiği mütevâtir, meşhûr ve şâz kıraatler analiz edilmiştir.

²⁴ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 82.

²⁵ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 82.

²⁶ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 82.

²⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 53-101.

²⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l kırâ'ât*, nşr. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs 1399/1979), 94-97; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1415/1994), 1/466; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34, 44-45; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 1/72; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 83.

²⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 94-97; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/466; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34, 44-45; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 1/72; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 83.

2.1. Mütevâtir Kıraatlere Yer Vermesi

Râzî *Garibü'l-Kur'ân*'ında mütevâtir kıraatleri ihtiva eden kırâat-ı seb'a imamlarının okuyuşlarını temel kabul etmiştir. O, mütevâtir kıraatler için *فُرِيَّ مَشْهُورًا* kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramların içerdiği kıraatlerin bazıları aşağıda belirtilmiştir.

• Mütevâtir Kıraatlerde *فُرِيَّ مَشْهُورًا* Kavramını Kullanması

Râzî, *بَدَأَ* fiiline başlangıç, bir olguyu (şeyi) ilk defa (yaratmanın başlangıcı) yapmak anlamlarında *حَرِيْمُ الْمَيْتِ الْبَدِيءِ حَمْسٌ* Müfessir, *بَدَأَ* ibaresini zikretmiştir. Müfessir, *فَهُوَ الْمُبْدِئُ* kelimesiyle *بَدَأَ* fiilinin anlamını *وَعِشْرُونَ ذِرَاعًا*³⁰ hadisini delil göstererek *بَدَأَ* fiilinin anlamını *بَدِئِي* kelimesiyle ifadeyle izah edip *أَوَّلُ* (*بَدَأَ*); *بَدِئِي الرَّأْيِ*³² terkihiyle delillendirmiştir. Bu kelime (*بَدَأَ*) *الرَّأْيِ* ifadesiyle evvel, ilk, başlangıç manasında te'vîl edilmiştir.³³

Bu kelimeyi (*بَدَأَ*) Ebû 'Amr hemzeli *بَادِي* kalıbında; diğer kırâat-i seb'a imamları ise hemzesiz okumuşlardır. Buna göre hemzeli okunduğunda ilk bakışta; hemzesiz okunduğunda basit görüş, derinliği olmayan düşünce (üstünkörü düşünce) anlamı verilmiştir.³⁴ Kırâat-i seb'a imamlarından Ebû 'Amr'ın okuyuşu *فُرِيَّ مَشْهُورًا* lafzıyla bildirilmiş³⁵ ve hemzeli okunmuştur.³⁶ Bu kıraat farklılığı iki şekilde yorumlanmıştır:³⁷

- İlk bakışta onlar senin söylediklerini derinlemesine düşünüp analiz etmeden sana inanırlar. Şayet derinlemesine düşünüp analiz etselerdi sana tabi olmazlardı.
- Senin ne söylediğini derinlemesine tefekkür etmeyen basit görüşlü kimseler sana tabi olurlar.

Âyetteki *بَادِي الرَّأْيِ* ifadesine zayıf, hafif, sağlam ve doğru (hakikat) olmayan görüş anlamı da verilmiştir.³⁸ Kıraat-ı seb'a'nın diğer imamları ise görünmek, gözükme, belirme manasında hemzesiz *بَدَأَ/يَبْدُو* bâbından *بَادِي* tertibinde okumuşlardır.³⁹ Âyet, *بَادِي الرَّأْيِ*⁴⁰ şeklinde tilavet edilmiştir. Bu kıraat, onlar derinlemesine düşünmeden basit

³⁰ "Kuyunun harim başlangıcı yirmi beş arşındır." Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/393, (4519); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/257, (11869).

³¹ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 82; a.mlf., *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), 1/30-31.

³² Hûd 11/27.

³³ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 82; a.mlf., *Muhtârü's-sihâh*, 1/30-31; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-krâ'ati'l-aşr* (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1417/1997), 1/236.

³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 331; İbn Zencele, *Hüccetü'l-krâ'ât*, 338; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/236.

³⁵ bk. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (b.y.: y.y., t.s.), 2/146; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 82; a.mlf., *Muhtârü's-sihâh*, 1/30-31; İbn Zencele, *Hüccetü'l-krâ'ât*, 338.

³⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 332; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/146; Ebû'l-Kâsim Muhibbüddîn en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-krâ'ati'l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâselûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/468.

³⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-krâ'ât*, 338; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/236.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlis-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/347.

³⁹ Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 1/468.

⁴⁰ Hûd 11/27.

görüşleriyle İslam görünüp küfürlerini gizleyerek sana ittiba ettiler, te'vilini ortaya çıkarmaktadır.⁴¹

Râzî, *الْإِيمَانُ يَبْدُو لُظْمَةً يَبْصَاءَ فِي الْقَلْبِ رَازِي*,⁴² hadisine istinaden *وَبَدَا* kelimesine görünmek, gözükmek, belirlemek manaları vermiştir.⁴³ Kısaca; başlangıç, ilk, evvel anlamı veren Ebû 'Amr; *بَدَأَ/يَبْدَأُ* fiilini esas alarak hemzeli tilavet etmiş; görünmek, gözükmek, belirlemek manasını veren *بَدَأَ/يَبْدَأُ* fiilini temel alarak hemzesiz kıraat etmişlerdir.⁴⁴ Hemzesiz tilavete *وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ* (Kazandıkları kötülükler ortaya çıkmış (belirmiş, görünmüş) ve alay ettikleri şey başlarına gelmiştir.)⁴⁵ âyeti delil gösterilmiştir.⁴⁶

Razi, *الْحَلْقُ : خَلَقَهُم*) Bu fiilin Allah'ın mahlûkâtı yarattığı (فهو البارئ) onun yaratıcı (بَرَأَ اللهُ) olduğu mefhumunu taşıdığını belirtmiştir. Arapların bu kelimeyi hemzesiz (hemzeyi terkedip) telaffuz ederek yaratılmışlar (mahlûkât) anlamında *الْبَرِيَّةِ* şeklinde kullandığı da zikredilmiştir. Nâfi' ve İbn 'Âmir, kelimenin aslındaki (kök) med ve hemzenin varlığı saikiyle *وَشَرَّ الْبَرِيَّةِ*⁴⁸ *خَيْرِ الْبَرِيَّةِ*⁴⁹ şeklinde okumuşlardır.⁵⁰

Mezkûr *الْبَارِئُ* lafzına yaratmak manası verilmiştir. Allah'ın yaratan olduğuna atfen *الْبَارِئُ* lafzı; yaratılan mahlûk için *يَبْرُؤُونَ* - *بَرَأَ* - *يَبْرُؤُهُمْ* sözcükleri kullanılmıştır. Söz konusu *الْبَرِيَّةِ* kelimesi *بَرَأَ* fiilinden *مَقْتُول* manasındaki *قَتِيل* kalıbında olduğu gibi *مَفْعُولَة* anlamında kalıbında *بَارِئ*'nin mefûl olup bütün mahlûkâta isnat edilmiştir.⁵¹

Ferrâ' *الْبَرِيَّةِ* isminin toprak manasına gelen, aslı hemzesiz olan *الْبَرِي* den türediğini belirtmiştir.⁵² Bu şekliyle topraktan yaratılan mahlûkâtı içermesine istinaden beşer (insan) manasına daha yakın durduğu belirtilmiştir. Nâfi' ve İbn 'Âmir dışındaki kıraat-ı seb'a imamları ise sözcüğün aslında (kökünde) hemze olsa da kullanım sıklığı saikiyle hemze gizlenmiş *خَيْرِ الْبَرِيَّةِ*⁵³ ve *شَرَّ الْبَرِيَّةِ*⁵⁴ okunarak hemzesiz ve yâ'nın teşdidıyla *خَيْرِ الْبَرِيَّةِ* terkinde telaffuz etmişlerdir.⁵⁵

⁴¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 338.

⁴² "İman beyaz bir nokta olarak kalpte belirir..." bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Dr. Abdülülâ Abdülhamîd Hamid (Hind: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/144.

⁴³ Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 1/92, 252, 285.

⁴⁴ bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 331; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/146.

⁴⁵ ez-Zümer 39/48.

⁴⁶ bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/691.

⁴⁷ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 82.

⁴⁸ el-Beyyine 98/7.

⁴⁹ el-Beyyine 98/6.

⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 693; Muhtâr el-Meşrî el-Makrûş, *bi Rivâyeti Kâlûn 'an Nâfi'* (Valetta: y.y., 2001), 1/73.

⁵¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 769; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 82; Bennâ, *İthâfû fuzalâ'il-beşer*, 255.

⁵² Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmail el-Şelebî (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, t.s.), 3/282.

⁵³ el-Beyyine 98/7.

⁵⁴ el-Beyyine 98/6.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 693; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 769; Necmüddîn Abdullah b. Ali b. Mübârek, *el-Kenzü fi'l-karâ'ati'l-aşr*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kâhire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004), 2/720; Bennâ, *İthâfû fuzalâ'il-beşer*, 442.

İbn 'Âmir bu kelimenin başındaki vâv'ı kesreli, tâ'yı fethalı وِظَاء şeklinde telaffuz etmişlerdir. Kelimenin sonundaki elif-i memdûde وفعالا مفاعلة فاعل vezninde mastar kalıbında kabul edilmiştir. İbn Kesîr, Nâfi', 'Âsım, Hamza Kisâi ise vâv harfinin fethasıyla tâ harfinin iskânıyla وِظَاءً şeklinde kıraat etmişlerdir.⁶⁶ Râzî, yukarıdaki iki kırâat-i seb'a (Ebû 'Amr, İbn 'Âmir) imamlarını kastederek القرائتان مشهورتان terkiybini kullanmıştır.⁶⁷

Bir diğer örnek de el-İsrâ 17/16. âyettir.⁶⁸ Râzî, âyetin مُرْنَا مَرْنَا lafzındaki مَرْنَا fiilinin وِظَاءً vezninde olduğunu الْقِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ terkiybile tanımladığı kırâat-i seb'a imamlarından nakletmiştir. Bu imamların İbn Kesîr, Nâfi', Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, 'Âsım, Hamza, Kisâi olduğu belirtilmiştir.⁶⁹

Bu durumda âyetin manası onlara itaat etmeyi emrettik, fakat onlar yoldan saptılar şeklinde tezahür etmektedir.⁷⁰ Ayrıca مَرْنَا fiilini Nâfi' haricinde İbn Kesîr ve Ebû 'Amr'ın مَرْنَا ve مَرْنَا şeklinde okuduğu nakledilmiştir.⁷¹ Fakat Râzî bu kıraate tefsirinde yer vermemiştir.

Başka bir örnek ise el-Müddessir 74/33. âyettir. Kırâat-i seb'a imamlarından Nâfi', Hamza ve 'Âsım'ın râvisi Hafs dâl ve zâl'in iskânıyla وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْبُرُ⁷² âyetinde mevcut إِذْ edatını elifsiz; دَبَّرَ kelimesini elif ile diğerleri ise zâl harfini elifle إِذَا dâl harfini elifsiz دَبَّرَ tertibinde kıraat etmişlerdir.⁷³ Müfessir yedi kıraat imamının ikisine (Nâfi', Hamza) nispeten القرائتان مشهورتان terkiybini kullanmıştır.⁷⁴

Müellif, *Tefsîru sûreti'l-En'âm* adlı eserinde mütevâtir kıraatleri ihtiva eden kırâat-i seb'a imamlarının tilâvetleri arasındaki farklılıkları kendine has yöntemle nakletmiştir. Bir örnekle bu yöntemin açıklanmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

Râzî el-En'âm 6/10. âyetin وَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ (د) harfinin okunuşunda yedi kıraat imamlarının okuyuşları arasındaki farklılıklara işaret etmiştir. Bu harfi (د) Ebû'Amr, 'Âsım ve Hamza'nın kesreli okuduklarını; diğer kırâat-i seb'a imamlarının dammeli tilâvet ettiklerini nakletmiştir. Müfessir, diğer kırâat-i seb'a imamları için الْقِرَاءَةُ مِنَ السَّبْعَةِ ibaresini kullanmıştır.⁷⁵

⁶⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 658; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 730; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'l-l-beşer*, 426.

⁶⁷ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 94.

⁶⁸ "...oranın (köy, belde) şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz."

⁶⁹ bk. Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 191.

⁷⁰ bk. Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 191.

⁷¹ bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 379.

⁷² el-Müddessir 74/33. "Dönüp gitmekte olan geceye."

⁷³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 659; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 206; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 733.

⁷⁴ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 206.

⁷⁵ Râzî, *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 11, 25.

2.2. Müfessirin Eserinde Meşhûr Kıraatlere Yer Vermesi

Râzî; eserinde kırâat-i 'aşere tertibini kullanmamıştır. Ancak müfessir, kırâat-i seb'a haricindeki meşhûr kıraatleri içeren üç imamın tilavetlerini tefsirinde tercih etmiştir. O, bu imamların kıraatleri için قُرِئَ lafzını kullanmıştır.

• Meşhûr Kıraatlerde قُرِئَ Lafzını Kullanması

Râzî, er-Rahmân 55/9. âyetindeki الْمَيْرَانَ⁷⁶ وَلَا تُخْسِرُوا ifadesindeki tâ'yı fethayle, sîn'in damme, fetha ve kesreyle tilavet edildiğini isim zikretmeden قُرِئَ fiiliyle aktarmıştır.⁷⁷ Müfessirin eserinde kullandığı قُرِئَ lafzına dair bir örnek et-Tevbe 9/90. âyettir.⁷⁸

Bu sûrenin Bu sûrenin⁷⁹ مِنَ الْأَعْرَابِ وَجَاءَ الْمُعَذَّرُونَ وَجَاءَ الْمُعَذَّرُونَ lafzındaki zâl harfi teşdîd ile okunduğunda âyette beyan edilen mazeretin doğru ya da yalan ihtimaline işaret ettiği belirtilmiştir. Doğru mazereti, tâ'nın zâl'e çevrilip zâl'de idgam edilen المعتذر (aslı) ismi ifade etmektedir. Zâl'in tahfifiyle مُعَذَّرُونَ kelimesinin cemisini, الْمُعَذَّرُونَ şeklinde okuyan kimseden قُرِئَ lafzıyla nakledilmiştir. Müfessir bu kıraatin (المُعَذَّرُونَ), mazereti sadık (doğru) özür sahibi anlamını taşıdığını zikretmiştir.⁸⁰ Kırâat-i 'aşere imamlarından Ya'kûb el-Hadramî بَعْدَ الْأَعْرَابِ يَكْرُمُ/أَكْرَمَ- يَعْذِرُ/أَعْدَرَ الْمُعَذَّرُونَ ismini tahfif ile 'ayn harfini sükûn, zâl harfini kesre ile الْمُعَذَّرُونَ şeklinde okumuştur.⁸¹

Râzî, sunmuş olduğu başka bir örnekte el-Bakara 2/83. âyetinin وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا⁸² lafzındaki حُسْنًا kelimesini قُرِئَ fiilini zikrederek kıraat farklılıklarına değinmiştir. Buna göre حُسْنًا kelimesi te'nîs'den dolayı elifin üzerinde tenvinsiz bir damme ile tilavet edilmiş, hoş, güzel kelime; hoş, güzel söz anlamında حُسْنًا و كَلِمَةً حُسْنًا okunmuştur. Bu kelimenin te'nîsi احسن sîgasıdır.⁸³

İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Nâfi', 'Âsım ve İbn 'Âmir حُسْنًا kelimesindeki hâ harfini damme ve tahfifle حُسْنًا tilâvetinde okumuşlardır. Hamza ve Kisâî حَسْنَا şeklinde kıraat etmişlerdir.⁸⁴ Halef ve Ya'kûb hâ ve sîn harflerini fetha (حَسْنَا) okumuşlardır.⁸⁵

⁷⁶ "...teraziye eksik tartmayın."

⁷⁷ Râzî, *Garibü'l-Kur'an*, 204.

⁷⁸ Râzî, *Garibü'l-Kur'an*, 228

⁷⁹ et-Tevbe 9/90. "Bedevilerden özür bahane edenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler..."

⁸⁰ Ebû 'Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi kırâ'ati's-seb'a* (b.y.: Câmi'atü's-Şârîka, 1428/2007), 3/1155; Râzî, *Garibü'l-Kur'an*, 228.

⁸¹ Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi kırâ'ati's-seb'a*, 3/1155; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'ât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/246, 2/498; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 244.

⁸² "İnsanlara güzel söz söyleyin."

⁸³ Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî, *Hırzül-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kirâati's-seb'a*, thk. Muhammed Temîm (b.y.: Mektebetü Dâru'l-Hedy, 1426/2055), 1/38, 83; Râzî, *Garibü'l-Kur'an*, 491.

⁸⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 162; Şâtîbî, *Hırzül-emânî*, 1/38, 83; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'ât*, 1/178-179.

⁸⁵ Şâtîbî, *Hırzül-emânî*, 1/38, 83; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'ât*, 1/178-179.

Diğer bir örnek ise Ankebût 29/8. âyettir. Bu âyetin *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا*⁸⁶ lafzındaki *حُسْنًا* sözcüğünü kırâat-i 'aşere imamlarından Ya'kûb el Hadramî ve Halef b. Hişâm, kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarından A'meş, hâ ve sîn harfini fethayle *حَسَنًا* şeklinde tilavet etmişlerdir.⁸⁷ Bu kıraati Râzî *قُرِّئَ* lafzıyla aktarmıştır.⁸⁸

• Müfessirin Eserinde Şâz Kıraatlere Yer Vermesi

Râzî *قِرطاس*⁸⁹, *لَلْبَسْنَا* ve *يَلْبَسُونَ*⁹⁰, *نَاشَرَ*, *نَاشَ*, *كَهَرَ*, *نَاشَ* kelimelerinde olduğu gibi tefsirinde şâz kıraatleri de tercih etmiştir. Kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarından son dört imamın tilâvetleri şâz kıraatler tertibinde tasnif edilmiştir. Râzî, bu kıraatleri meşhûr kıraatler için kullandığı *قُرِّئَ* fiiliyle nakletmiştir.⁹¹

Râzî *قِرطاس*⁹² kelimesindeki kâf (ق) harfinin kesreyle (*قِرطاس*) ve dammeyle (*قُرطاس*) okunduğunu nakletmiştir. Dammeyle tilavetin şâz olduğu belirtilmiştir. Bu şâz kıraati Râzî *قُرِّئَ* lafzıyla zikretmiştir.⁹³ Bu tilâvetin, Talha b. 'Ubeydullah (öl. 36/656), Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708), 'ikrime (öl. 105/723), İbn Rezîn (öl. 253/867) tarafından okunduğu nakledilmiştir.⁹⁴

En'âm 6/9. âyetteki *لَلْبَسْنَا* ve *يَلْبَسُونَ* lafızlarındaki bâ harflerini Ebû Bekr Zührî (öl. 124/742), Muâz b. Hâris (öl. 37/657), Ebû Recâ el-Utâridî (öl. 105/723-24) *التخليط* ve *التدليس* isimlerinde olduğu gibi *التلييس* kalıbında teşdîd ile *لَبَسْنَا* ve *يَلْبَسُونَ* lafızlarıyla kıraat etmişlerdir. On dört kıraat imamından biri olan İbn Muhaysın ise tek bir lâm ile *لَبَسْنَا* lafzıyla okumuştur. Bu iki kıraatin de şâz olduğu nakledilmiştir.⁹⁵

Râzî'nin kırâat-i erbe'ate 'aşere imamlarının haricindeki âlimlerin kıraatlerini de tercih ettiği tespit edilmiştir. Onlardan biri Yûnus b. Abdü'lâl es-Sadeffî (öl. 264/878)'dir. Kıraat âlimi Sadeffî, el-Müzzemmil 73/6. âyetinin *قِيلَا وَقَوْمًا أَشَدُّ وَطْأًا* ifadesindeki *إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا وَقَوْمًا أَشَدُّ وَطْأًا*⁹⁶ terkiplerini *قِيلَا وَقَوْمًا أَشَدُّ وَطْأًا*⁹⁷ âyetini delil göstermiştir.⁹⁸

⁸⁶ “Biz insana ana babasına iyi davranmasını emrettik.”

⁸⁷ Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî*, 1/38, 83; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'l-beşer*, 140.

⁸⁸ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 491.

⁸⁹ el-En'âm 6/7.

⁹⁰ el-En'âm 6/9.

⁹¹ bk. Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 244-245, 273; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 85, 101, 113

⁹² el-En'âm 6/7.

⁹³ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 265; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 20.

⁹⁴ Râzî, *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 9, 20.

⁹⁵ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 266; a.mlf., *Tefsîru sûreti'l-En'âm*, 10, 22.

⁹⁶ “Şüphesiz gece vakti etki ve uyum açısından daha uygun, söz bakımından daha sağlamdır.” El Müzzemmil 73/6. âyetteki *قِيلَا وَقَوْمًا أَشَدُّ وَطْأًا* kıraatini İbn Abbas'ın *وَطْأًا* tilavetiyle okuduğu nakledilmiştir. bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-krâ'ât*, 730.

⁹⁷ et-Tevbe 9/37. “...Allah'ın haram ettiği ayların sayısını denk getirsinler diye...”

⁹⁸ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 658; İbn Zencele, *Hüccetü'l-krâ'ât*, 730.

Sade'î, âyetteki لِيُؤَاطُوا kelimesine, ملائمة و موافقة (denk, uyum, mutabakat) terimlerine de işaret ederek لِيُؤَاطُوا anlamı vermiştir.⁹⁹ Râzî, kıraat imamlarından olmayan kıraat âlimi Yûnus b. Abdûlâlâ es-Sade'î'yi kastederek قُرِيءَ fiilini kullanmıştır.¹⁰⁰ Ebû 'Amr ve İbn 'Âmir, أَشَدُّ وَطَاءً tilavetini; İbn Kesîr, Nâfi', 'Âsım, Hamza, Kisâî ise أَشَدُّ وَطَاءً kıraatini tercih etmişlerdir.¹⁰¹

Ebû 'Amr ve İbn 'Âmir kıraatine (أشد وطاءً) göre anlam şöyle genişlemektedir. Gece namaz kılan kimsenin kalbi; gündüz namaz kılana nispeten diliyle, kulağıyla, algısıyla ve eylemiyle daha uyumludur. Çünkü meşguliyetlerin durduğu geceye, sessizlik, hareketsizlik ve sükûnet hâkim olmaktadır.¹⁰²

Nâfi', İbn Kesîr, 'Âsım, Hamza, Kisâî kıraatine (أشَدُّ وَطَاءً) göre ise anlam zenginliği şöyle yansımaktadır. Uyumak ve dinlenmek için yaratılan gece, gündüze nispetle ibadet edene daha ağır ve zor gelmektedir. Ancak gece kılınan namazın mükâfâtı daha fazladır.¹⁰³

el-A'râf 7/57. âyetinin وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا lafzındaki بُشْرًا kelimesindeki bâ harfinde kıraat farklılıkları sadır olmuştur. Kıraat-i 'aşerenin dokuz imamı kelimenin başındaki bâ harfini nûn okumuşlardır. Sadece İmam 'Âsım elimizdeki mushafta olduğu gibi bâ (بُشْرًا) okumuştur. Âyetteki بُشْرًا kelimesini ن okuyanlar, nûn harfinin harekesinde de ihtilaf etmişlerdir.¹⁰⁴

Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb نَشْر kelimesini iki dammeyle (nûn ve şîn) نُشْرًا; İbn 'Âmir, dammeli nûn ve sakin (cezimli) şîn ile نُشْرًا; Hamza, Kisâî, Halef b. Hişâm, A'meş ise fethalı nûn ve sâkin (cezimli) şîn ile نُشْرًا okumuşlardır.¹⁰⁵ Bu kıraat (نُشْرًا), şâz kıraatler tasnifinde قُرِيءَ tertibiyle açıklanmıştır.¹⁰⁶ Râzî, yedi imamlardan olmasına rağmen نَشْر kelimesindeki Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerini (نُشْرًا), قُرِيءَ lafzıyla nakletmiştir.

Râzî نَشْر kelimesindeki kıraat farklılıklarına ilişkin kırâat-i seb'a imamlarına işaret eden الْقِرَاءَاتُ الثَّلَاثُ مَشْهُورَةٌ kavramlarını eserinde kullanmış ve yedi kıraat imamlarının bu tilavetlerine değinmiştir. Müfessir üç kıraatin meşhûr olduğunu, üçüncüsünün (نُشْرًا) ikincisinden (نُشْرًا)¹⁰⁷ daha meşhûr olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*

⁹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 658; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 730.

¹⁰⁰ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 94; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 730.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 658; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 94; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 730.

¹⁰² Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993), 5/380 Muhaysin, *el-Hâdî*, 3/311.

¹⁰³ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/380; Muhaysin, *el-Hâdî*, 3/311.

¹⁰⁴ el-Furkân 25/48 ve en-Neml 27/63. âyetlerindeki بُشْرًا kelimesindeki bâ harfini aşere kıraatinin dokuz imamı ('Âsım hariç) ن okumuştur. Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'a* (b.y.: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992), 1/272; Muhaysin, *el-Hâdî*, 2/237-238; Muhammed Habeş, *el-Kırâ'âtü'l-mütevâtira* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1999), 1/101.

¹⁰⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 283; Bennâ, *İthâfî fuзалâ'il-beşer*, 226.

¹⁰⁶ bk. Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 244-245.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'ât*, 1/233-234.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'ât*, 1/233-234; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 245.

isimli eserinde *ذُشْرًا* fiilini, kırâat-i seb'a imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr'ın *ذُشْرًا*; İbn 'Âmir'in *ذُشْرًا*; Hamza, Kisâî'nin *ذُشْرًا* okuduklarını belirtmiştir.¹⁰⁹

Kırâat-i seb'a imamlarının *وَإِذَا الصُّحُفُ نُذِّرْتُمْ*¹¹⁰ âyetindeki *ذُشْرَتُمْ* kelimesindeki *şîn* harfini tahfif ve teşdîd ile çokluk maksadıyla (للتكثير) tilavet ettiği nakledilmiştir.¹¹¹ Bu kıraat, yedi kıraat imamlarına atfen *قُرِئَ مَشْهُورًا* ifadesiyle anlatılmıştır.¹¹² Nâfi', İbn 'Âmir ve 'Âsım *ذُشْرَتُمْ* kelimesindeki *şîn* harfini tahfif; diğer kırâat-i seb'a imamları ise teşdîd ile tilavet etmişlerdir.¹¹³

Kırâat-i seb'a imamların tilavetleri mütevâtir kıraatlerdendir. Müfessirin şâz kıraatlere ilişkin analizlerinin teşekkülünde *ذُشْرٌ*, *يُذِّبُونَ* ve *لَلْبَيْسِنَا*, *قِرْطَاسٌ* kelimeleri yeterli olduğu için *كَهْرٌ*, *نَاشٌ* kelimelerine yönelik kıraat tahlili yapılmamıştır.

3. Kıraat Farklılıklarının Tefsire Etkisi

Râzî, Kur'ân'da mevcut garîb ve müşkil kelimelerin anlaşılmasının kolaylaşması için ferşî kıraat farklılıklarından yararlanmış. Müfessir; manası açık olmasına istinaden tefsire yansımaya kıraatleri de eserine almıştır. Bu bölümde kıraat farklılıklarının tefsire yansımaya açısından etkisi analiz edilmiştir.

3.1. Tefsire Yansımaya Kıraatler

Râzî, manası açık olan kıraatleri izah etmemiş, bu kelimelerin sadece kıraat farklılıklarına değinmiştir. Müfessir, Yûsuf 12/13,14,17. âyetlerdeki *الذُّبُ* kelimesinin hemzeli ve hemzesiz (يلين) okunduğunu *قُرِئَ مَشْهُورًا* terkihiyle ifade ederek her iki kıraatin kırâat-i seb'a imamları tarafından tilavet edildiğini bildirmiştir. Müellif, hemzenin kelimenin aslında (kök) bulunduğunu da zikretmiştir.¹¹⁴ Bu kelimeyi (الذُّبُ) hemzeli okuyanların Ebû 'Amr, Kisâî, Nâfi' ve râvîsi Verş gibi kırâat-i seb'a tertibindeki imamları; yumuşatarak hemzesiz (الذيب) okuyanların ise kırâat-i seb'a'nın diğer imamları olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵

Tefsire yansımaya kelimelerden birinin de *د ر د* fiili olduğu nakledilmiştir. Râzî, kırâat-i seb'a imamlardan bazılarının, bu kelimenin iki dâl (*يَرْتَدِدُ*) ile okunuşuna el-Mâide 5/54. âyetini (ومن يَرْتَدِدُ) delil gösterdiğini beyan etmiş, diğer kırâat-i seb'a imamlarının ise bu kelimedeki dâl harfinin şeddeli kıraat edildiğini ifade etmiştir. Şeddeli (dâl) okuyuşa İbrahim 14/9. (*فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ*), er-Ra'd 13/11. (*فَلَا مَرَدَّ لَهُ*) âyetleri delil gösterilmiştir.¹¹⁶

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 283; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'il-beşer*, 226.

¹¹⁰ et-Tekvîr 81/10. "Amel defterleri açıldığında."

¹¹¹ bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 751; Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 245.

¹¹² Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 245.

¹¹³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 751.

¹¹⁴ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 103.

¹¹⁵ bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 356-357.

¹¹⁶ Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 163-164.

Bu kelimeyi (ردد) iki dâl (رِدْدٌ) ile okuyanların Nâfi' ve İbn 'Âmir; şeddeli (فَرَدُوا) okuyanların ise kırâat-i seb'â'nin diğer imamları olduğu nakledilmiştir.¹¹⁷ Râzî, İslâm'dan küfre rücû (dönme) etme mefhumunda¹¹⁸ manası açık olan ردد (الرجوع) kelimesini izah etmemiştir.¹¹⁹ Müellif, bu örnekte olduğu gibi tefsire yansımayan kıraat farklılıklarına eserinde yer vermiştir.

3.2. Tefsire Yansıyan Kıraat Farklılıkları

Tefsire yansıyan kıraat farklılıklarına yönelik müfessirin eserinden üç örnek kelime tercih edilmiştir. Bu kelimeler muhtelif âyetlerde geçen خلص, زبر ve بدل sözcükleridir.

• خلص Kelimesi ve Kıraat-Tefsir İlişkisi

Bu kelime ve türevleri birçok âyette bulunmaktadır. Bunlardan biri Yûsuf 12/24. âyetindeki 120 ¹²⁰ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ lafzıdır. İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve İbn 'Âmir âyetdeki الْمُخْلَصِينَ ismini Kur'ân'ın tamamında onların dinini ve amellerini riyâdan (gösterişten) kurtardı mefhumunda lâm'ın kesresiyle الْمُخْلَصِينَ okumuşlar; bu kıraati 121 وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ ve 122 ¹²² مُخْلِصًا لَهُ دِينِي âyetleriyle istidlâl etmişlerdir.¹²³

Medineliler ve Kûfeliler ise lâm'ın fethasıyla الْمُخْلَصِينَ okumuşlardır. Bu kıraatte Allah onları kötülüklerden ve iğrençliklerden kurtardı, onlar kurtulanlardan oldu, anlamı teşekkül etmiştir. Onlar, bu kıraatlerini الدَّارِ الْآخِرَةِ ذِكْرِي 124 ¹²⁴ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرِي الدَّارِ الْآخِرَةِ âyetiyle delillendirmişlerdir.¹²⁵

Râzî; 126 ¹²⁶ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ âyetine şirkten kurtulmayı içeren İslâm anlamı vermiştir. Bu âyete şirk, nifak, riba vb. şaibeli, bulanık her şeyden soyutlanma; nifak, riba, şirk vb. kötü hasletlerden kurtulma anlamı da verilmiştir. Müfessir, 127 ¹²⁷ يَوْمَ الْقِيَامَةِ âyetini, onlar dünyada şirk koştukları gibi ahirette şirk koşamayacaklar mefhumunda yorumlamıştır.¹²⁸

Râzî; lâm'ın kesresiyle مُخْلِصًا lafzında okunduğunda katıksız, şaibesiz, saf, arı bir şekilde Allah'a itaati ihtiva eden tevhit manasına; lâm'ın fethasıyla مُخْلِصًا tarzında tilavet edildiğinde seçkin (muhtâr) anlamına hamledildiğini belirtmiştir.¹²⁹ Bu kelimedeki kıraat farklılıkları; nifak, riba, şirk vb. kötü hasletlerden kurtulup katıksız, şaibesiz, saf, arı bir

¹¹⁷ bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 230.

¹¹⁸ Muhaysin, *el-Hâdî*, 2/175.

¹¹⁹ bk. Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 163-164.

¹²⁰ "O, bizim ihlâsa erdirilmiş kullarımızdan biridir."

¹²¹ en-Nisâ 3/146. "...dinini Allah'a has kılanlar..."

¹²² ez-Zümer 39/14. "...dinimi ona has kılarak"

¹²³ Kâdî, *el-Vâfi*, 1/295.

¹²⁴ Sâd 38/46. "...biz onları halis yurt (ahiret) düşüncesine ermiş has kullarımızdan kılınızdır."

¹²⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 359; Kâdî, *el-Vâfi*, 1/295.

¹²⁶ ez-Zümer 39/3.

¹²⁷ el-'Arâf 7/32. "...bunlar (tertemiz rızıklar), ahiret gününde (inanana) has kılınacaktır..."

¹²⁸ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 274-275.

¹²⁹ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 275.

şekilde Allah'a imanı içeren geniş anlam yelpazesi sunmaktadır. Bu anlam zenginliği tevhit üzerine bina edilen İslam kavramında birleşmektedir.

• **Zîr Kelimesi ve Kıraat-Tefsir İlişkisi**

Kıraat-tefsir ilişkisi perspektifinden incelenen *zîr* kelimesi ve türevleri birçok âyette bulunmaktadır. Kur'ân'da ¹³⁰ بِالرُّبْرِ وَالْبَيْتَاتِ وَالرُّبْرِ lafzıyla zikredilmiş bu sözcüğe (*zîr*) hikmetli kitaplar, sayfalar anlamı verilmiştir.¹³¹

Zebûr, Hz. Dâvûd'a gönderilen kitabın ismidir. Râzî, *قُرْئِ مَشْهُورًا* tasnifine istinaden Hamza'nın zây'ı damme (*zûr*) olarak tilavet ettiğine atıfta bulunmuştur. Hamza, hafs rivayetine istinaden elimizdeki mushafta ¹³² وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا kıraatiyle okunan âyeti *وَأَتَيْنَا زُبُورًا* ¹³³ *دَاوُدَ* tilavetiyle okumuştur.

Diğer kırâat-i seb'a imamı ise zây'ı fethayle (*zûr*), *وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا* kıraatiyle okumuşlardır.¹³⁴ Bu kıraatle Tevrât'ın Hz. Musa'ya, İncil'in Hz. İsa'ya gönderilmesi gibi Zebur'un Hz. Dâvud'a indirildiği belirtilmiştir. Söz konusu *zîr* kelimesinin *زُبْرَ الْحَدِيدِ*¹³⁵ âyetinde *زُبْرَ* tertibinde tilavet edildiği görülmektedir. Bu kelimenin *قِطْعًا* anlamına¹³⁶ *فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا*¹³⁷ âyetiyle işaret edilmiştir.

Âyetteki *زُبْرَ الْحَدِيدِ* ifadesine *قِطْعَ الْحَدِيدِ* manası verilmiştir. Bu (*zûr*) kelimenin müfredi *زُبْرَةٌ* sigasıyla gelmektedir.¹³⁸ Âyetteki *زُبْرَ* kelimesi demirin kesilip parçalanmasını ifade eden *قِطْعًا* sözcüğüyle yorumlanmıştır.¹³⁹ Yazılmış kitap, hikmetli kitaplar/sahifeler anlamını içeren *zîr* kelimesindeki kıraat farklılıkları, bu kelimeye demirin kesilip parçalanması anlamını da kazandırmıştır.

• **Bedl Kelimesi ve Kıraat-Tefsir İlişkisi**

Kıraat-tefsir ilişkisi konusunda bu kelime (*bedl*) ve türevleri birçok âyette mevcuttur. Bunlardan birisi ¹⁴⁰ *وَلْيَبْدِلْهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا* âyetidir. İbn Kesîr ve Ebû Bekr Şu'be dâl harfini tahfif ile *وَلْيَبْدِلْهُمْ* tilavetinde, diğerleri ise teşdîd ile mevcud mushaftaki gibi *وَلْيَبْدِلْهُمْ* kıraatinde okumuşlardır.¹⁴¹

¹³⁰ Âl-i İmrân 3/184; en-Nahl 16/44; el-Fâtır 35/25. "...beyyineler ve o hikmetli sayfeler..."

¹³¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kurâ'ât*, 219; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210.

¹³² en-Nisâ 4/163. "...Dâvûd'a da Zebûr'u verdik."

¹³³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kurâ'ât*, 219; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210; Muhammed Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîl ve cem'i'l-kurâ'ât* (Kâhire: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 1424/2003), 3/278, 494.

¹³⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kurâ'ât*, 219; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210; Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr*, 3/278, 494.

¹³⁵ el-Kehf 18/96. "...demir parçaları..."

¹³⁶ el-Mü'minûn 23/53. "...aralarındaki işlerini parça parça ettiler..."

¹³⁷ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210.

¹³⁸ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210.

¹³⁹ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 210.

¹⁴⁰ en-Nûr 24/55. "...(Allah) korkularının akabinde (onların korkularını) güvenliğe tebdil edeceğini (çevireceğini) vaad etti..."

¹⁴¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kurâ'ât*, 504.

Ferrâ' her iki kıraatin de birbirlerine yakın olduğunu belirtmiştir. Teşdîd ile okunduğunda her hangi bir durumun değişimine hamledilmiştir. Tahfif ile okunduğunda sadece bir manaya atfedilmemiştir. Bir yeri veya şeyi değiştirip başkasına verip takas etmek, korkuyu, korku mekânını emniyetli (güvenli) kılmak, korkunun gidip güvenliğin gelmesini sağlamak anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin Araplarda geniş bir kullanım alanının varlığı zikredilmiştir.¹⁴²

İbn 'Arafe'nin (öl. 257/871), tebdîl ile ibdâlin eşit durumda olduğunu belirttiği, tebdîl (التبديل) kelimesinin bir şeyin mevcut durumunun değişimine delaletini ifade ettiği; ibdâl (ابدال) kelimesinin bir şeyin mekânının değişimini gösterdiğini zikrettiği nakledilmiştir. Kur'ân'ın birçok yerinde tebdîl kelimesi ibdâl manasında da kullanılmıştır.¹⁴³ Buna ¹⁴⁴ ve ¹⁴⁵ *وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتِي* ¹⁴⁶ *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ* ¹⁴⁷ *تُبَدَّلُ* (tebdîl) lafzıyla anlatılmıştır.¹⁴⁷

Yeryüzünün dağlarını, vadilerini ağaçlarını izale ederek (ortadan kaldırmak) değiştirmek, arzda (yeryüzünde) hiçbir eğrilik görmeyinceye, düzensizlik kalmayınca kadar yerin (arzin) yayılıp genişlemesi *تُبَدَّلُ* fiiliyle belirtilmiştir. Yine insanların üzerinde yaşadığı arzın (toprak, yeryüzü) hiçbir günahın işlenmediği, kanın akmadığı, gümüş gibi beyaz ve saf bir arz ile değiştirileceği güne işaret eden değişiklik *تُبَدَّلُ* kelimesiyle açıklanmıştır.¹⁴⁸ Semâ'nın (gök) değişimini içeren güneşin dürülmesi, ayın tutulması, yıldızların saçılıp dağılması, göğün çatlayıp yarılması *tebdîl* sözcüğüyle beyan edilmiştir.¹⁴⁹

Mâtürîdî (öl. 333/944), İbrâhîm 16/48. âyetteki *تُبَدَّلُ* kelimesini göklerin dürülüp¹⁵⁰ bulutlarla parçalanacağını¹⁵¹ zikreden âyetlerle tefsir etmiştir.¹⁵² Allah'ın sevap ve ikâba ilişkin vaadinin değişmeyeceğine dair kavli de *يُبَدَّلُ*¹⁵³ (ما) kelimesiyle izah edilmiştir.¹⁵⁴ Bu başlık altında *بدل* kelimesi ve türevlerine yönelik belirtilen kıraat farklılıkları söz konusu kelimenin kullanım alanlarının genişliğini göstermektedir.

Bu bağlamda kıraatin tefsire yansımaları şöyle özetlemek mümkündür. Ferî kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın nüzûlü öncesindeki asırların ruhunu yansıtmaları; inzâli esnasındaki ve sonrasındaki asırların ruhunda yaşanması açısından insan topluluğuna yorum genişliği ve

¹⁴² Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/259; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 504.

¹⁴³ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 383.

¹⁴⁴ es-Sebe 34/16. "...onların iki bahçesini iki bahçeye tebdil ettik (çevirdik)..."

¹⁴⁵ en-Nûr 24/55. "...şu an ki korkularını güvenliğe tebdil edecek (çevirecek)..."

¹⁴⁶ İbrâhîm 16/48. "bir gün gelecek, yer başka yere dönüşecek..."

¹⁴⁷ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 383.

¹⁴⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/45-48; Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 383.

¹⁴⁹ Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 384.

¹⁵⁰ bk. el-Enbiyâ' 21/104. "Gökleri bir kitap tomarı gibi düreçimiz gün..."

¹⁵¹ bk. Furkân 25/25. "Ve göğün bulutlarla parçalanacağı gün..."

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/100.

¹⁵³ bk. Kâf 50/29. "...benim katımda söz değiştirilmez..."

¹⁵⁴ bk. Râzî, *Garibü'l-Kur'ân*, 384.

zenginliği sağlamaktadır. Kur'ân, kıraat farklılıklarının sağladığı yorum genişliği ve zenginliğiyle zaman ve mekân bağlamında evrensel perspektifte insanlığa kendi kadim geçmişinden engin geleceğine bir yol haritası sunmaktadır.

Sonuç

Râzî'nin tefsir sahasına ilişkin altı eserinden *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Tefsiru sûreti'l-En'âm*'ında kıraat farklılıklarını incelediği tespit edilmiştir. Müfessir, Kur'ân'ın kolay anlaşılması için Arap dili ve edebiyatının, belâğatin ve kıraatin önemine tefsirinde fazlaca yer vermiş; garîb ve müşkil kelimelerin anlaşılıp yorumlanmasını; belâgat, kıraat, Arap dili ve edebiyatı gibi üç temel ilim sahası üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın garîb ve müşkil kelimelerindeki mübhemliğin giderilmesi için kıraat farklılıklarının önemli bir referans olduğu müellifin tefsirinden anlaşılmaktadır.

Râzî, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Tefsiru sûreti'l-En'âm* adlı tefsirlerinde kıraatlere yönelik 'usûl/fonetik, sahîh (mütevâtir, meşhûr), şâz (müdrec, mevzû) açısından tenkitsel yaklaşımda bulunmamıştır. Müfessirin hedefi; garîb ve müşkil kelimelerin kolay anlaşılması için kıraat ilminin verilerinden faydalanmaktır. Bu vesileyle Râzî; sahîh ve şâz bütün okuyuşlara eserinde yer vermiştir. Müellifin tefsirinde naklettiği bazı kıraatler ise kırâat-i 'aşerenin son üç imamının ve kırâat-i erbe'ate aşerenin son dört imamının tilavetlerine mutabıktır. Müfessir; sahabe, tâbiîn ve kendisinden önceki âlimlerin okuyuşlarını da tercih etmiştir.

Râzî; kıraatlere dair sahîh, şâz gibi tenkitsel yaklaşımlarda bulunmamasına rağmen kırâat-i seb'a imamlarının okuyuşlarını, ilimlerinin ve rivayetlerinin güvenilirliği saikiyle tefsirine temel kabul etmiştir. Bu durum; müfessirin, sadece kırâat-i seb'a imamlarının tilavetlerini sahîh kıraatler çerçevesinde değerlendirdiğine delâlet etmektedir.

Ayrıca müfessirin kırâat-i seb'a imamlarının tilavetlerini *القِرَاءَةُ مَشْهُورَةٌ* ve *قُرِئَ مَشْهُورًا* kavramlarıyla nakletmesi; diğer imamların (meşhûr ve şâz) ve onların dışındaki âlimlerinin kıraatlerini *قُرِئَ* lafzıyla zikretmesi; yedi imamın okuyuşlarını sahîh kıraatler bağlamında, meşhûr kıraatler dâhil diğer tilavetlerden ayırt ettiğini göstermektedir. Râzî'nin kırâat-i seb'a dışındaki imamlar ve âlimler için kullandığı *قُرِئَ* lafzı, meşhûr ve şâz (âhâd, müdrec, mevzû) kıraatleri aynı derecede dercettiğine işaret etmektedir.

Bu meşhûr, şâz ve diğer kıraatlerin aynı tasnifte toplanması, hicrî dokuzuncu asır âlimlerinden İbnü'l-Cezerî tertibindeki kırâat-i 'aşere tasnifinin Râzî'den iki asır sonra gerçekleşmesinden kaynaklanması mümkündür. Sonuç olarak bu tefsir; *Garîbü'l-Kur'ân* tarzındaki eserlerde, ferî kıraat farklılıklarına yer verilmeden mübhem, müşkil, garîb ve anlaşılması güç kelimelerin açıklanması, âyetlerin tefsir edilip en güzel ve en kolay anlaşılması, Kur'ân'ın yorumlanması hususunun eksik kalacağını göstermiştir.

Kaynakça | References

- Ahfeş el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2 cilt. thk. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990.
- Altıkulaç. Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20/551-557.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî füzalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşere*. nşr. Şa'ban Muhammed İsmâil. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Dr. Abdülali Abdülhamîd Hamîd. 14 cilt. Hind: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, (11869).
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed b. 'Uzeyz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/144-145.
- Dânî, Ebû 'Amr. *Câmi'u'l-beyân fi kırâ'âti's-seb'a*. 4 cilt. b.y.: Câmi'atü'ş-Şârika, 1428/2007.
- Dârekutnî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004, (4519).
- Demirci, Muhsin. "Ahmed b. Muhammed el-Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/220-221.
- Elmalî, Hüseyin. "Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 34/487-488.
- Ferrâ', Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettah İsmail el-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.s.
- Habeş, Muhammed. *el-Kırâ'âtü'l-mütevâtira*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1419/1999.
- İbn Mücâhid. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1392/1972.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Ahmed b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Saîd Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Sakar. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbnü'l-Cezerî. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'ât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Kâdî, Abdülfettâh Abdülganî. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. b.y.: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992.

- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân Örneği)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2020/1), 7-50. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.01>
- Kıyıcı, Selahattin. "Muhammed b. Ahmed el-Ezherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/65.
- Mâtürîdî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l kırâ'ât*. nşr. Muhyiddîn Ramazan Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1399/1979.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâ'âtü ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'arabiyye*. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1404/1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1417/1997.
- Muhtâr el-Meşrî el-Makrûş. *bi Rivâyeti Kâlûn 'an Nâfi'*. Valetta: y.y., 2001.
- Necmüddîn, Abdullah b. Ali b. Mübârek. *el-Kenzü fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Hâlid el-Meşhedânî. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhibbüddîn. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâsellûm. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Pilgîr, Muhammed. "Ebu 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ânî'nda Kıraat Olgusu ve Sözkonusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkisi". *Artuklu Akademi* 10/1 (Haziran 2023), 79-94. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1257892>
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Ünmûzecü'l-celîl fi es'ile ve ec'ibe min garâibi âyi't-tenzîl (Tefsîru'r-Râzî)*. thk. Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1411/1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Ünmûzecü'l-celîl fi es'ile ve ec'ibe min garâibi âyi't-tenzîl (Es'iletü'l-Kur'ân)*. thk. Dr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1991.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Tefsiru garîbi'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Tuhfetü'l-mülûk*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Mine't-Tefsir sûreti'l-En'âm fi tasnîfi Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî*. Süleymaniye Kütüphanesi, 290247/31.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Tefsiru sûreti'l-En'âm*. thk. Muammer Erbaş. İzmir: y.y., 2003.

- Sâlim, Muhammed. *Ferîdetü'd-dehr fî te'sîl ve cem'i'l-kirâ'ât*. 4 cilt. Kâhire: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 1424/2003.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. 3 cilt. b.y.: y.y., t.s.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edib Abdulvâhid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Süyûtî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1394/1974.
- Şâtîbî, Kâsım b. Firruh. *Hırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî fî'l-kirâati's-seb'a*. thk. Muhammed Temîm. b.y.: Mektebetü Dâri'l-Hedy, 1426/2055.
- Şevkânî. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1376/1957.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşî vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1415/1994.

Diyaret İşleri Başkanlığı Bünyesinde Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleyen Din Görevlilerinin Özellikleri*

Merve Sertbaş

0009-0002-2526-2210

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye

ror.org/047g8vk19

msertbas05@hotmail.com

Süleyman Akyürek

0002-0002-8427-5030

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye

ror.org/047g8vk19

akyureks@erciyes.edu.tr

Öz

Gençlik dönemi; fizyolojik, biyolojik değişmelerle beraber ruhsal olarak değişim ve gelişmelerin yaşandığı çalkantılı bir dönemdir. Bireyin çevresini ve kendisini sorgulayarak yeniden anlamlandırıp bireysel kimliğini inşa ettiği bu dönemde gençler pek çok sorunla yüz yüze gelmektedir. İçinde bulunduğu topluma göre farklılaşmakla beraber gençliğin bazı genel problemleri vardır. Sosyal, psikolojik, biyolojik, kültürel vb. sorunlarla karşılaşabilmektedir. Geleceğimizin mimarı olan gençlerin yaşadığı sıkıntıları, karşılaştıkları sosyal sorunları yok saymak; onlarla iletişim bağı koparıp onları kendi sorunlarıyla baş başa bırakmak mümkün değildir. Gençlik toplumun istikbalidir ve asla ihmal edilmemelidir. Gençlerin sorun ve ihtiyaçlarına resmi ve sivil pek çok kuruluş duyarsız kalmamıştır. Gençliğe yönelik ve genç nesli ihya edecek çalışmalar ortaya konulmuştur. Ülkemizde resmi yaygın din eğitimi kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı da gençlere yönelik çeşitli alanlarda din hizmeti sunmaktadır. Başkanlık bünyesinde gençlere yönelik ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetleri düzenleyen din görevlilerini nitel yöntemle inceleyen kapsamlı akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada Başkanlık bünyesinde 2018-2020 yılları arasında genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerini değerlendirmek amaçlanmıştır. Araştırma verileri kurum bünyesindeki gençlik koordinatörlüğü faaliyetlerine rehberlik edebilir, yeni düzenlemeler getirilmesine katkı sağlayabilir. Bu çalışma nitel bir çalışmadır. Durum çalışması yöntemi kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme doğrultusunda Nevşehir ve Aksaray'dan 30 kadın din görevlisi ve 40 genç kız olmak üzere toplam 70 katılımcı belirlenmiştir. Etik kurul izni alınarak iki aylık bir süreçte (temmuz ve ağustos) katılımcılarla görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin özellikleri belirlenmiştir. Bu özellikler ilgili başlık altında ele alınarak yorumlanmıştır. Faaliyetlerin daha etkili ve verimli yürütülmesi adına bazı öneriler sunulmuştur. Araştırma sonucunda faaliyetlerin gençlerin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda düzenlenebilmesi için din görevlileri arasında yapılan

görevlendirmelerde dikkat edilmesi gereken hususlar ortaya konulmuştur. Gençlik faaliyetleri için din görevlilerinden oluşan özel bir kadro tahsis edilmesi tavsiye edilmiştir. Gençlik faaliyetlerinde görevli din görevlilerinin olumlu kişilik özelliklerini, iletişim becerilerini ve eğitim-öğretim yeterliliklerini geliştirmeye yönelik hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlere ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Din Görevlilerinin Özellikleri; Diyanet İşleri Başkanlığı; Gençlik Faaliyetleri; Genç Kızlar

Öne Çıkanlar

- Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin özelliklerini tespit etmeye ve değerlendirmeye yönelik bilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.
- Katılımcılar faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin olumlu kişilik özelliklerine, bilgi yeterliliği ve eğitim-öğretim düzeyine dikkat çekmiştir.
- Katılımcılardan kadın din görevlilerinin mezuniyeti, statüsü, görev yeri, alanı ve süresine; genç kızların da eğitim durumuna ilişkin veriler elde edilmiştir.
- Gençlik faaliyetlerinde yer alan din görevlilerinin yeterliliklerini geliştirmeye yönelik hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimler önem taşımaktadır.

Atıf Bilgisi

Sertbaş, Merve – Akyürek, Süleyman. “Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleyen Din Görevlilerinin Özellikleri”. *Eskiye*ni 53 (Haziran 2024), 605-633.

Makale Bilgileri

Etik Beyan

* Bu çalışma Prof. Dr. Süleyman Akyürek danışmanlığında Ocak 2023 tarihinde tamamladığımız “Genç Kızlara Yönelik Düzenlenen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi (Nevşehir ve Aksaray İl Müftülükleri Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, 2023) esas alınarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul İzni

Etik onay, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 28.06.2022 tarihli ve 288 numaralıdır.

Geliş Tarihi

31 Aralık 2023

Kabul Tarihi

27 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Hakem Sayısı

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

Değerlendirme

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - Turnitin - [intihal.net](https://www.intihal.net)

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Bildirim

eskiyenidergi@gmail.com

Yazar Katkıları

| | |
|---|-------------------------------|
| Araştırmanın Tasarımı (CRedit 1) | Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45) |
| Veri Toplanması (CRedit 2) | Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) |
| Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRedit 3-4-6-11) | Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) |
| Makalenin Yazımı (CRedit 12-13) | Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20) |
| Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRedit 14) | Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) |

S. Kalkınma Amaçları

4 Nitelikli Eğitim

Lisans

CC BY-NC 4.0



Characteristics of Religious Officials Organizing Activities for Young Girls within the Presidency of Religious Affairs*

Merve Sertbaş

0009-0002-2526-2210

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religion Education, Kayseri, Türkiye

ror.org/047g8vk19

msertbas05@hotmail.com

Süleyman Akyürek

0000-0002-8427-5030

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religion Education, Kayseri, Türkiye

ror.org/047g8vk19

akyureks@erciyes.edu.tr

Abstract

Youth is a turbulent period of physiological and biological changes as well as spiritual changes and developments. In this period when the individual questions his/her environment and himself/herself and constructs his/her individual identity, young people face many problems. Depending on the society in which they live, youth have some general problems. Social, psychological, biological, cultural, etc. problems can be encountered. It is not possible to ignore the troubles and social problems faced by young people, who are the architects of our future; it is not possible to break the bond of communication with them and leave them alone with their own problems. Youth is the future of society and should never be neglected. Many governmental and non-governmental organizations have not remained insensitive to the problems and needs of young people; they have put forward activities for the youth and to revive the young generation. The Presidency of Religious Affairs, the official non-formal religious education institution in Turkey, also provides religious services for young people in various fields. There is no comprehensive academic study that qualitatively examines the religious officials who organize scientific, social and cultural activities for young people within the Presidency. This study aims to evaluate the characteristics of religious officials who organized activities for young girls between 2018-2020 within the Presidency. Research data can guide the youth coordinatorship activities within the organization and contribute to the introduction of new regulations. This study is a qualitative research. Case study method was used. In line with maximum diversity sampling, a total of 70 participants, 30 female religious officials and 40 young girls, were selected from Nevşehir and Aksaray. Ethics committee permission was obtained and individual interviews were conducted with the participants over a two-month period (July and August). In line with the data obtained from the interviews with the participants, the characteristics of religious officials who organize youth activities were determined. These characteristics are discussed and interpreted under the relevant heading. Some suggestions have been made for more effective and efficient execution of the activities. As a result of the research, the issues that should be considered in the assignments made among religious

officials in order to organize activities in line with the interests, needs and expectations of young people were revealed. It was recommended to allocate a special cadre of religious officials for youth activities. There is a need for pre-service and in-service trainings to improve the positive personality traits, communication skills and educational competencies of religious officials in charge of youth activities.

Keywords

Religious Education, Characteristics of Religious Officers, Directorate of Religious Affairs, Youth Activities, Young Girls

Highlights

- Scientific studies are needed to identify and evaluate the characteristics of religious officials who organize youth activities.
- Participants drew attention to the positive personality traits, knowledge and education and training competence of the religious officials organizing the activities
- Data were obtained from the participants regarding the graduation, status, place of duty, field and duration of the female religious officials, and the educational status of the young girls.
- Pre-service and in-service trainings to improve the competencies of religious officials involved in youth activities are important.

Citation

Sertbaş, Merve – Akyürek, Süleyman. “Young People’s Views and Expectations of Mosque Youth Center Collaborative Services Managed by Presidency of Religious Affairs: The Case of Istanbul”. *Eskiyeni* 53 (June 2024), 605-633.

Article Information

| | | |
|----------------------------------|--|---------------------------------|
| <i>Ethical Statement</i> | * This study is based on the master's thesis titled "Evaluation of Non-formal Religious Education Activities Organized for Young Girls (The Case of Nevşehir and Aksaray Provincial Mufti's Offices)" (Erciyes University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Sciences, 2023) completed in January 2023 under the supervision of Prof. Dr. Süleyman Akyürek. | |
| <i>Ethics committee approval</i> | Ethical approval was granted by Erciyes University Social and Human Sciences Ethics Committee and dated 28.06.2022 and numbered 288. | |
| <i>Date of submission</i> | 31 December 2023 | |
| <i>Date of acceptance</i> | 27 June 2024 | |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 | |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External | |
| <i>Review</i> | Double-blind | |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net | |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest | |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. | |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com | |
| <i>Author Contributions</i> | Conceptualization (CRediT 1) | Author-1 (%55) - Author-2 (%45) |
| | Data Curation (CRediT 2) | Author-1 (%70) - Author-2 (%30) |
| | Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) | Author-1 (%60) - Author-2 (%40) |
| | Writing (CRediT 12-13) | Author-1 (%80) - Author-2 (%20) |
| | Writing – Review & Editing (CRediT 14) | Author-1 (%90) - Author-2 (%10) |
| <i>S. Development Goals</i> | 4 Quality Education | |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 | |

Giriş

Toplumda geniş bir kitleye din hizmetleri sunan Diyanet İşleri Bakanlığı gençlerin sorunlarına ve ihtiyaçlarına da duyarsız kalmamıştır. Gençlerdeki dini ve ahlaki sorunların çözümüne yardımcı olmak; onların bilgi, erdem, adalet vb. insani duygularla donanmasına katkı sağlamak; ruhen ve bedenen dinamik, iyi yetişmiş bir gençliğe ulaşmak amacıyla Başkanlığın gençlere yönelik düzenlediği pek çok faaliyetler bulunmaktadır. 2018 yılı Mevlid-i Nebi Haftasında “Hz. Peygamberimiz (sav) ve Gençlik” temasını müteakip “Gençliğe Değer Projesi” faaliyete başlayarak Diyanet İşleri Başkanlığının gençlere yönelik faaliyetleri de ivme kazanmıştır. Proje kapsamında her bir din görevlisi en az 10 gence ulaşıp onlarla dini, sanatsal, sosyal ve kültürel etkinlikleri yıl boyunca düzenleyerek gençlerle aralarında gönül köprüsü oluşturması amaçlanmıştır.

2018-2019 eğitim öğretim yılından itibaren gençlik koordinatörleri rehberliğinde din görevlileri tarafından Gençliğe Değer Projesi yürütülmektedir. Bu yeni projenin yanı sıra Başkanlık bünyesinde gençlere yönelik çeşitli faaliyetler düzenlenmektedir. Bunlar: gençlerle sabah namazı buluşmaları, bilgi yarışmaları, gençlerle baş başa programı, gençlik merkezi programları, Kuran kursları, manevi danışmanlık hizmetleri, hafızlık eğitimi, çalıştaylar, sportif etkinlikler, okuma grupları, cami etkinlikleri, kamplar, bağımlılıkla mücadele, yazımda kardeşlik var, din istismarı ile mücadele, öğrenci barınma hizmetleri vb.dir. Bu faaliyetler içerisinde ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetler ağırlıklı olarak yer almaktadır.

1. Amaç ve Önem

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görevli olan personeliyle 81 il ve 913 ilçede hizmet yürütmekte ve gençlere yönelik çeşitli faaliyetler düzenlemektedir. Başkanlığın gençlere yönelik düzenlediği ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetleri nitel yöntemle inceleyen kapsamlı akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durum alanında önemli bir yere sahip olan ve resmi olarak yaygın din eğitimi faaliyeti yürüten bir kurum olan Başkanlığın faaliyetlerinin bilimsel yaklaşımla ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu çalışmayla katılımcı genç kızlar ve kadın din görevlilerinin görüşleri doğrultusunda 2018-2020 yılları arasında gençlere yönelik yaygın din eğitimi faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin özelliklerini tespit etmek ve din eğitimi faaliyetlerinin etkinliği bakımından incelemek amaçlanmıştır.

2. Yöntem

Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Nitel araştırma, sosyal olay ve olguları buldukları çevre içerisinde araştırıp anlamaya ve daha önceden toplanan bilgilerden hareketle bilinmeyen birtakım hususları açıklamaya çalışan araştırmadır.¹ Nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışmasında bir duruma ilişkin etkenler (ortam, bireyler, olaylar, süreçler vb.) bütüncül yaklaşımla araştırılır, ilgili durumu nasıl etkiledikleri ve ilgili durumdan nasıl etkilendikleri üzerine odaklanılır.²

2.1. Veri Toplama Araçlarının Geliştirilmesi ve Verilerin Toplanması

Bu çalışmada veri toplama tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Bazı soruların önceden belirlendiği bazılarının ise açık uçlu olarak bırakıldığı yarı

¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 289.

² Robert K. Yin, *Durum Çalışması Araştırma Uygulamaları*, çev. İlhan Günbayı (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2017), 9-12.

yapılandırılmış görüşme ile zengin ve kapsamlı bilgi toplanabilmektedir. Araştırmamızda genç kızlara yönelik yaygın din eğitimi faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin özelliklerini tespit etmek amacıyla katılımcı kadın din görevlilerine ve genç kızlara “Gençlik faaliyetlerini hangi özelliklere sahip din görevlileri düzenlemektedir?” ve “Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin öne çıkan özellikleri nelerdir?” soruları yöneltilmiştir.

Günümüz araştırmalarında çevrimiçi araçlar önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim internet yoluyla yapılan araştırmalar zaman, mekân ve uzak mesafeler konusunda araştırmacıya kolaylık sağlar. Araştırmamız kapsamında katılımcılarla yapılan görüşmeler pandemi sürecinin etkileri ve mesafe uzaklığı sebebiyle çevrimiçi araçlar yoluyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla WhatsApp, Facebook ve Zoom araçları kullanarak görüşmeler yapılmıştır. Etik kurul izni alınarak iki aylık bir süreçte (temmuz ve ağustos) görüşmeler tamamlanmıştır. Öncelikle pilot görüşmeler yapılmıştır. Pilot görüşme ile görüşme sorularını ve araştırmanın uygulama aşamasını test etmek ve ihtiyaç duyulan düzenlemeleri tespit etmek amaçlanmıştır. Mülakatların öncesinde katılımcı kadın din görevlileri ve genç kızlar araştırmanın amacı, kapsamı, önemi ve yöntemi hakkında bilgilendirilmiştir ve gönüllü olurları alınmıştır.

Araştırmamızda güvenilirliği ve geçerliği sağlamak üzere bazı tedbirler alınmıştır. Bunlar: amaçlı örneklem seçimi, meslektaş teyidinin alınması, katılımcı teyidinin alınması, yöntem ve verilerin analiz süreçlerinin araştırmada ayrıntılı olarak belirtilmesi ve araştırma sürecinde etik ilkelere bağlı kalınmasıdır. Katılımcı teyidi sayesinde ifadelerde düzenlemeler yapmak, eksik anlaşılan yerleri tamamlamak ve doğruluğunu teyit etmek hedeflenmiştir.

2.2. Verilerin Analizi

Araştırma verilerin analizinde betimsel analiz kullanılmıştır. Toplanan veriler sistematik biçimde (belirlenen kategori, tema, kodlar doğrultusunda) ve literatür ışığında betimlenerek açıklama, yorumlama ile sonuca ulaşmaya çalışılmıştır. Betimsel analizin ilk aşamasında kodlar, kategori ve tema belirlenir. Araştırmaya dair kavramsal bir çerçeve olmadığı için kodlar, kategori ve tema görüşmeden önce değil; katılımcılarla yapılan görüşme verilerinden yola çıkarak belirlenmiştir. Bu çerçevede alt probleme ve görüşme verilerine bağlı kalınarak 3 tema ve 11 kod oluşturulmuştur. Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerden elde edilen veriler Nvivo 12 programında ilgili kodlara ve kategorilere göre gruplandırılmıştır. Bu veriler literatür doğrultusunda yorumlanmıştır. Bu çalışmaya dair tema ve kodlara aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

Tablo 1. Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleyen Din Görevlilerinin Özelliklerine İlişkin Tema ve Kodlar

| TEMALAR | KODLAR |
|--|--|
| 1. Din Görevlilerinin Olumlu Kişilik Özellikleri | 1.1. Yardımsever ve Merhametli Olmaları 1.2. Sorumluluk Bilinci 1.3. Güler Yüzlü Olmaları 1.4. Fedakâr Olmaları 1.5. Empati Yapabilmeleri 1.6. Samimi ve Güvenilir Olmaları 1.7. Sevgi Dolu Olmaları 1.8. Genç Ruhlu, Enerjik ve Heyecanlı Olmaları |
| 2. Din Görevlilerinin Bilgi Yeterliliği | 2.1. Bilgi Yeterliliği |
| 3. Din Görevlilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri | 3.1. Öğretim Yöntemi Yeterliliği 3.2. İletişim Yeterliliği |

2.3. Çalışma Grubu

Araştırmada durumların derinlemesine çalışılmasına olanak veren amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklem için araştırmanın ekonomik ilkesi gereği “kolay ulaşılabilir durum örnekleme” benimsenmiştir. Araştırmacının mesleğini icra ettiği Aksaray ili ve mesafe yakınlığından Nevşehir ili tercih edilmiştir. Aynı zamanda örneklem seçme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik ile kartopu örneklemesinden de yararlanılmıştır. Örneklem grubundaki katılımcı bayan din görevlilerinin mezuniyet, hafızlık durumu, görev yeri, alanı ve süresinde; genç kızların ise öğrenim durumu, üniversite bölümü, memleketi gibi özelliklerinde çeşitlilik gözetilmiştir. Katılımcı olarak Nevşehir’den 15 kadın din görevlisi, 20 genç kız; Aksaray’dan 15 kadın din görevlisi, 20 genç kız olmak üzere toplamda 70 katılımcıyla yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında görüşme yapılan katılımcıların kimlik gizliliğini sağlamak için kadın din görevlilerine D1, D2...D30; genç kızlara ise G1, G2...G40 şeklinde kodlar verilmiştir.

3. Sınırlılıklar

Araştırmanın sınırlılıkları beş temel durum üzerinden biçimlenmiştir: Birincisi araştırmanın çalışma grubuyla ilgilidir. Başkanlık bünyesindeki gençlik faaliyetleri nitelik ve nicelik olarak cinsiyete göre değişiklik göstermektedir. Araştırmanın kapsamını sınırlandırmak için sadece genç kızlara yönelik faaliyetler incelenmiştir. Ayrıca Müftülük yetkilileri ve katılımcılarla yapılan görüşmeler doğrultusunda genç kızlara yönelik faaliyetlerin çoğunlukla kadın din görevlileri tarafından düzenlendiği tespit edilmiştir. Çalışma grubu kadın din görevlileri ve genç kızlarla sınırlı tutulmuştur.

İkinci sınırlılık konuyla ilgilidir. Araştırmada gençlere yönelik düzenlenen ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetler incelenmiştir. Bu çerçevede Başkanlığın gençlere yönelik manevi rehberlik ve danışmanlık hizmetleri, gençlik çalıştayları, bağımlılıkla mücadele, din istismarı ile mücadele, barınma hizmetleri ve *Yazında Kardeşlik Var* faaliyetlerine bu

araştırmada yer verilmemiştir. Katılımcı genç kızların ve kadının görevlilerinin ifadelerinde bu faaliyetlere ilişkin veriler de bulunmamaktadır.

Üçüncüsü zamanla ilgilidir. Araştırma Başkanlığın 2018-2020 yılları arasında gençlere yönelik düzenlediği faaliyetlerin incelenmesiyle sınırlıdır. Sınırlılıklardan diğeri ise yöntemle ilgilidir. Veri toplama yöntemi olarak sadece mülakat (bireysel görüşmeler) kullanılmıştır. Anket, gözlem vb. yöntemlere yer verilmemiştir. Sınırlılıkların sonucunu ise verilerin analiziyle ilgilidir. Verilerin analizinde araştırmanın kavramsal çerçevesi katılımcı din görevlisi ve genç kızlarla yapılan görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda oluşturulmuştur. Dolayısıyla tezin içeriği ve kategori-tema-kodlar katılımcıların görüşüyle sınırlıdır.

4. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırmadan elde edilen bulgulara ve yorumlara yer verilmiştir. Katılımcı genç kızlara ve kadın din görevlilerine yöneltilen “Gençlik faaliyetlerini hangi özelliklere sahip din görevlileri düzenlemektedir?” ve “Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin öne çıkan özellikleri nelerdir?” görüşme sorularının yanıtı doğrultusunda üç alt tema oluşturulmuştur. Araştırmanın alt temaları: olumlu kişilik özellikleri, bilgi donanımı ve eğitim-öğretim düzeyidir. Her bir alt temaya ilişkin ilgili başlık altında iki farklı tabloya yer verilmiştir. Bu tablolarda konuya ilişkin görüş belirten kadının görevlilerine ve genç kızlara ilişkin bazı bilgiler ve bu bilgilere dair yorumlar yer almaktadır. Araştırmamızda her bir katılımcının görüşüne yer vermek yerine, alt temayı en iyi yansıtabilen bazı görüşler doğrudan alıntılanmış ve literatür doğrultusunda değerlendirilmiştir.

4.1. Din Görevlilerinin Olumlu Kişilik Özellikleri

Nitelikli bir din görevlisinde aranan temel niteliklerin başında olumlu kişilik özellikleri yer almaktadır. Din görevlisinin topluma önder, örnek ve rehber bir konumda olması sebebiyle bu özelliklere sahip kendini gerçekleştirmiş bireyler olması önem taşımaktadır.³ Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin olumlu kişilik özelliklerine ilişkin açıklamada bulunan katılımcılara ilişkin bazı bilgilere aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir:

³ Zafer Gökçakan - Nurcan Gökçakan, “Öğretmen Yetiştirmede Olumlu Kişilik Özellikleri Kazandırma İşlevi”, *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı 11* (1999), 206-209.

Tablo 2: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyen Din Görevlilerinin Olumlu Kişilik Özelliklerine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılara Ait Bazı Bilgiler (Kadın Din Görevlileri)

| ALT TEMALAR | MEZUNİYET DURUMU | | | | | | GÖREV ALANI | GÖREV STATÜSÜ | | | | GÖREV YERİ | | GÖREV YILI | | | | |
|--|------------------|-----------|---------|-----------|--------|------------|-------------|----------------|---------|----------|------|------------|------------|------------|--------|--------|---------|----------|
| | İl | Neveşehir | Aksaray | Ön Lisans | Lisans | Lisansüstü | | İhtiyaç Odaklı | 4-6 Yaş | Hafızlık | Vaiz | Fahri | Sözleşmeli | Kadrolu | Merkez | Merkez | 1-5 Yıl | 5-10 Yıl |
| Yardımcı ve Merhametli Olmaları | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Sorumluluk Bilinci | 8 | 7 | 6 | 8 | 1 | 13 | 1 | - | 1 | - | - | 1 | 1 | 2 | - | - | - | 15 |
| Güler Yüzlü Olmaları | 1 | 1 | 2 | - | - | 2 | - | - | - | 1 | - | 1 | 1 | 1 | 1 | - | - | 1 |
| Fedakâr Olmaları | 2 | 4 | 2 | 4 | - | 4 | 1 | 1 | - | 1 | - | 5 | 5 | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| Empati Yapabilmele ri | 1 | 1 | - | 1 | 1 | - | 1 | - | 1 | - | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | - |
| Samimi ve Güvenilir Olmaları | 1 | - | - | 1 | - | 1 | - | - | - | - | - | 1 | 1 | - | - | - | - | 1 |
| Sevgi Dolu Olmaları | - | 4 | 2 | 2 | - | 2 | 1 | - | 1 | 1 | - | 3 | 4 | - | 1 | 1 | 1 | 4 |
| Genç Ruhlu, Enerjik ve Heyecanlı Olmaları | 3 | 3 | 3 | 2 | 1 | 2 | - | 2 | 1 | - | 3 | 3 | 3 | 3 | 1 | 2 | 2 | 3 |
| TOPLAM | 16 | 20 | 9 | 10 | 2 | 11 | 3 | 3 | 3 | 3 | 4 | 9 | 15 | 6 | 5 | 5 | 5 | 13 |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında gençlere yönelik faaliyetleri yardımsever ve merhametli olan din görevlilerinin düzenlediğine dair açıklama yapan katılımcı olmamıştır. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin sorumluluk bilincine sahip olduğuna dair Nevşehir'den 8, Aksaray'dan 7 din görevlisi görüş belirtmiştir. Din görevlilerinin çoğu kadrolu, ihtiyaç odaklıda görevli olup mesleki tecrübesi fazladır. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin güler yüzlü olduğuna dair Nevşehir'den 1, Aksaray'dan da 1 din görevlisi görüş belirtmiştir. Konuya ilişkin görüş bildiren din görevlileri ön lisans mezunu ve ihtiyaç odaklıda olup görev statüsü, yeri, yılı farklılık göstermektedir. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin fedakâr olduğuna dair Nevşehir'den 2, Aksaray'dan 4 din görevlisi açıklamada bulunmuştur. Din görevlilerinin çoğu lisans mezunu, ihtiyaç odaklıda ve merkezde görevli olup mesleki tecrübesi 10 yıl ve üzeridir. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin empati yapabilen kimseler olduğuna dair Nevşehir'den 1, Aksaray'dan 1 din görevlisi görüş belirtmiştir. Din görevlilerinin mezuniyet durumunun ve diğer özelliklerinin farklılık gösterdiği görülmektedir. Faaliyetleri samimi ve güvenilir olan din görevlileri tarafından düzenlendiğine dair Nevşehir'den 1 din görevlisi görüş belirtirken Aksaray'dan görüş bildiren olmamıştır. Din görevlisi lisans mezunu, ihtiyaç odaklıda ve merkezde görevli olup kadroludur. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin sevgi dolu olduğuna dair Nevşehir'den açıklamada bulunan din görevlisi olmazken Aksaray'dan 4 din görevlisi açıklamada bulunmuştur. Din görevlilerinin büyük çoğunluğu mesleki tecrübesi fazladır ve merkezde görevlidir. Diğer özellikleri ise çeşitlilik göstermektedir. Gençlik faaliyetlerinin genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olan din görevlileri tarafından düzenlendiğine dair Nevşehir'den 3, Aksaray'dan 3 din görevlisi açıklamada bulunmuştur. Konuya ilişkin açıklamada bulunan din görevlilerinin mezuniyet durumu ve görev bilgilerinin farklılık gösterdiği görülmektedir.

Tabloya genel olarak bakıldığında din görevlilerinin görüşüne göre gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerde fedakâr (6 katılımcı) ve genç ruhlu, heyecanlı, enerjik (6 katılımcı) olma özelliklerinin daha fazla olduğu görülmektedir. Yardımsever- merhametli olma (0 katılımcı) ile samimi ve güvenilir olma (1 katılımcı) ise en az olan özelliklerdir. Konuya ilişkin görüş belirten din görevlilerinin sayısı Nevşehir'e kıyasla Aksaray'da daha fazladır. Din görevlilerinin çoğunlukla ön lisans ve lisans mezunu, merkezde ve ihtiyaç odaklıda görevli, kadrolu ve mesleki tecrübesinin fazla olduğu söylenebilir.

Tablo 3: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyen Din Görevlilerinin Olumlu Kişilik Özelliklerine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (Genç Kızlar)

| ALT TEMALARALT TEMALAR | İL | | EĞİTİM DURUMU | | ÜNİVERSİTE BÖLÜMÜ | | | |
|--|----------|---------|------------------|------------|--|-----------------|-----------------------|------------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Lise | Üniversite | İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi | Sosyal Bilimler | Fen ve Mühendislik | Sağlık Bilimleri |
| Yardımsever ve Merhametli Olmaları | 3 | 4 | 1 | 6 | - | 3 | 2 | 2 |
| Sorumluluk Bilinci | 6 | 8 | 1 | 13 | 2 | 9 | 1 | 1 |
| Güler yüzlü olmaları | 1 | 1 | - | 2 | 1 | - | - | 1 |
| Fedakâr Olmaları | 2 | 5 | - | 7 | - | 4 | 1 | 2 |
| Empati Yapabilmeleri | 6 | 6 | 3 | 9 | 1 | 3 | 3 | 1 |
| Samimi ve Güvenilir Olmaları | 5 | 3 | - | 8 | 1 | 6 | 1 | - |
| Sevgi Dolu Olmaları | 2 | 2 | - | 4 | - | 3 | 1 | - |
| Genç Ruhlu, Enerjik ve Heyecanlı Olmaları | 3 | 2 | 3 | 2 | - | 1 | 1 | - |
| TOPLAM | 28 | 31 | 7 | 38 | 3 | 20 | 9 | 6 |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin yardımsever ve merhametli olduğuna dair Nevşehir'den 3, Aksaray'dan 4 genç kız görüş belirtmiştir. Konuya ilişkin açıklamada bulunan genç kızların çoğu üniversite grubu olup çeşitli bölümlerdendir. Faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin sorumluluk bilincine sahip olduğuna dair Nevşehir'den 6, Aksaray'dan 8 genç kız görüş belirtmiştir. Genç kızların çoğunluğu üniversite grubu olup sosyal bilimler bölümündendir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin güler yüzlü olduğuna dair Nevşehir'den 1, Aksaray 1 genç kız görüş belirtmiştir. Genç kızların ikisi de üniversite grubudur, bölümleri ise farklıdır. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin empati yapan kimseler olduğuna dair Nevşehir'den 6, Aksaray'dan 6 genç kız görüş bildirmiştir. Genç kızların çoğu üniversite grubu olup sosyal bilimler ile fen ve mühendislik bilimleri bölümündendir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin samimi ve güvenilir olduğuna dair Nevşehir'den 5, Aksaray'dan 3 genç kız

açıklamada bulunmuştur. Genç kızların tamamı üniversite grubu olup çoğu sosyal bilimler bölümündendir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin sevgi dolu kimseler olduğuna dair Nevşehir'den 2, Aksaray'dan genç kız görüş belirtmiştir. Genç kızların tamamı üniversite grubu olup çoğunluğu sosyal bilimler bölümündendir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olduğuna dair Nevşehir'den 3, Aksaray'dan 2 genç kız açıklamada bulunmuştur. Genç kızların çoğu lise grubundandır.

Tabloya genel olarak bakıldığında genç kızların görüşüne göre gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinde empati yapabilme (12 katılımcı) özelliğinin en fazladır. Güler yüzlü olma (2 katılımcı) özelliği ise en azdır. Konuya ilişkin görüş belirten genç kızların sayısı il bazında kıyaslandığında iki ildeki katılımcı sayısının oldukça yakın olduğu görülmektedir. Genç kızların büyük çoğunluğu üniversite grubudur ve sosyal bilimler bölümündendir.

Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin özelliklerine dair görüş belirten katılımcılara ait yukarıdaki iki tablo birlikte değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Konuya ilişkin Aksaray'da görüş belirten katılımcı sayısı daha fazladır. Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyenlerin en fazla sahip olduğu özellik sorumluluk bilinci (29 katılımcı) olarak belirtilmiştir. En az sahip olunan özellik ise güler yüzlü olmalarıdır (4 katılımcı). Bu doğrultuda güler yüzlülük başta olmak üzere gençlik faaliyetlerinde görevli din görevlilerinin olumlu kişilik özelliklerinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Araştırma kapsamında yapılan görüşmeler doğrultusunda genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyenlerin topluma ve kendi kişiliğine karşı görev ve sorumluluklarına ilişkin şu özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir: Yardımsever olmaları, güler yüzlü olmaları, fedakâr olmaları, empati yapabilmeleri, samimi ve güvenilir olmaları, sevgi dolu olmaları, genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olmalarıdır. Bu özelliklere ilişkin katılımcı verilerine ilgili bölümde yer verilerek yorumlanmıştır:

Yardımsever ve Merhametli Olmaları: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden biri yardımsever olmalarıdır. Katılımcılardan genç kız G1, G6, G15, G17, G27, G33, G37 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Bu ifadelerden bazılarında aşağıda yer verilmiştir.

G1: “Yardımsever, bizi kötülük yollardan doğruya iletmeye çalışan çok merhametli insanlardı.” (Ü Öğrencisi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Sosyal Bilimler, Aksaray)

G33: “Maddi açıdan da yardımcı oldular. Yurt parasını ödeyemeyen arkadaşlarımız olduğunu söylemiştik. *Her anlamda yardımcı oluyorlardı.*” (Ü Öğrencisi, Ceza İnfaz ve Güvenlik Hizmetleri, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin gençlerin dertleri ve maddi sıkıntıları karşısında yardımsever; yanlış davranışları karşısında ise yol gösterici ve merhametli olduğu belirtilmiştir.

Sorumluluk Bilinci: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden biri sorumluluk bilincine sahip olmalarıdır. Katılımcılardan din görevlisi D4, D5, D6, D8, D9, D12, D13, D16, D17, D18, D20, D21, D24, D27, D28 ile genç kız G2, G3, G6, G9, G10, G13, G14, G20, G25, G27, G29, G30, G39 konuya ilişkin görüş belirtmiştir. Katılımcıların bazılarının ifadesi şöyledir:

D21: “Sorumluluk sahibi olanlar düzenlerler. İçimizde bizi durdurmamayan bir kaygı olması gerekiyor. Hayatımızın her anında herkese bir şeyler anlatmak, bir şeyleri insanlara

duyurmamız lazım. Buna gençlerle başlamak gerekir. Önce gençleri onarırsak toplum ve gelecek nesil de onarılır.” (KKÖ, 4-6 yaş, kadrolu, ön lisans mezunu, ilçe, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Nevşehir)

G2: “Tek cümle ile açıklayayım: Yaptığı işi Allah rızası için yaparsa bu işleri yapabilir. Sadece mesai değil; işinin, mesai saatlerinin dışında da çalışıp *o gençlerin nasıl kurtarabiliriz derdini taşıyan* insanlar bunu yapabilir. Tebliğ sorumluluğunu taşıyan kişiler olması gerekir. Tebliğ sorumluluğunu taşıyan kişiler olması gerekir.” (Ü Öğrencisi, Okul Öncesi Öğretmenliği, Sosyal Bilimler, Aksaray)

G14: “İşe gidip kursuma gider, gelirim, işim bitsin kafasında olanlar yapamazlar. *Ben insanlar için başka neler yapabilirim* diyenler yapabilir. Hocamız sadece iş olarak değil, bunu hizmet olarak görüp daha fazla faaliyet ve etkinlik yapıyordu.” (Ü Öğrencisi, Sınıf Öğretmenliği, Sosyal Bilimler, Aksaray)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin sorumluluk bilincine dair tebliğ etme, mesai saatleri dışında gençlik faaliyetlerinde bulunma, faaliyetlere gönüllü katılım, gençlerin ilgi, ihtiyaç ve sorunlarını önemseme gibi özelliklerine dikkat çekilmiştir. Araştırmamız kapsamında din görevlilerinin genç kızlara yönelik faaliyetler düzenleme amaçlarına bakıldığında din görevlilerinin tüm amaçlarının din görevlilerindeki sorumluluk bilinciyle örtüştüğü söylenebilir.⁴

Güler Yüzlü Olmaları: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden biri de güler yüzlü olmalarıdır. Katılımcılardan din görevlisi D3, D25 ile genç kızlardan G12, G21 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcıların ifadeleri şöyledir:

D25: “Hocanın aktif olması ve *somurtkan, çok ciddi duruşlu olmaması* lazım. Güleç hocalarımızla dersler daha keyifli.” (KkÖ, 4-6 yaş, kadrolu, ön lisans mezunu, ilçe, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Nevşehir)

G21: “Bana göre sevecen olması gerekiyor. Anaç olmaları ve *güler yüzlü olmalarıdır.*” (Ü Öğrencisi, Hemşirelik, Sağlık Bilimleri, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin beden dili, jest ve mimiklerine dair bir duruma dikkat çekilmiştir. Eğitimde söz ve eylemlerle birlikte sözlü olmayan ifadeler de önem taşımaktadır. Jest ve mimikler sözlü ifadeleri destekleme, açıklama, somutlaştırma ve vurgulama gibi fonksiyonlar üstlenmekte veya sözlü ifadede olmayan bir şeyi ortaya koymaktadır. Eğitimciler farkında olarak ya da olmadan beden dilini sıkça kullanmaktadır.⁵ Beden dilinin en etkili unsurlarından biri de güler yüzdür. Katılımcılar ifadelerinde öğreticilerin güler yüzlü olmasına dikkat çekmiştir. Bu durumun din görevlisiyle gençlerin arasındaki iletişimi kuvvetlendirdiği ve derslere ilgiyi arttırdığı anlaşılmaktadır. Somurtkan veya güler yüzlü olmakla birlikte diğer beden hareketleri (duruş, giyim, el ve kol hareketleri vb.) de eğitim sürecini etkileyebilmektedir (%55 oranında).⁶ Bu doğrultuda din görevlileri beden dilini kontrol etme, doğru ve etkili kullanmaya önem vermelidir. Eğitimde iletişim ve beden diline yönelik hizmet içi eğitimler verilebilir.

⁴ bk. Tezin İlgili Bölümü, Din Görevlilerinin Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleme ve Gençlerin Bu Faaliyetlere Katılma Amaçları

⁵ Nihat Çalışkan - Rüştü Yeşil, “Eğitim Sürecinde Öğretmenin Beden Dili”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 199-207.

⁶ Gülcan Üstünel, *Etkili İletişim Becerileri ve Beden Dili* (Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 74-78.

Fedakâr Olmaları: Gençlik faaliyetlerinde görev alan din görevlilerinin fedakâr kimseler olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılardan din görevlisi D1, D4, D14, D15, D28, D30 ile genç kız G3, G6, G10, G14, G17, G34, G39 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcıların ifadelerinden bazılarına aşağıda yer verilmiştir.

D1: “Öncelikle *fedakâr olabilmek gerekir*. Çoğu hoca hanımın hafta sonu programı dolu, kendi açısından bakınca sadece hafta sonu ailesiyle bir arada olabilecekken gençlerle programa zaman ayırıyor. Kendinizden, ailenizden özveri ve fedakârlık istiyor.” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

D14: “Hoca hanımlar bazında ele alırsak *fedakârlık* diye düşünüyorum. Herkesin kendi çoluğu çocuğu var, belli bir düzeni var. Ahlaki anlamda ibadet anlamında kazandığımız bir birey bir genç olsun istiyoruz ve *en büyük fedakârlığı da hoca hanımlar* bu konuda yapıyor. Ellerinden geldikçe yapıldığını görüyorum. Biz her ne kadar bu faaliyetlerin hepsine katılamasak da Allah razı olsun onlardan. Ben gerçekten aktif görev alan hoca hanımları bu konuda çok takdir ediyorum.” (Kkö, 4-6 yaş, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 5-10 yıl, Aksaray)

G34: “*Fedakâr olmaları, fedakârlık göstermeleri* gerekir. Her şeyi karşılıksız yapıyorlar. Kendilerinden ödün veriyorlar. Sadece kendilerini düşünmüyorlar, karşısındaki insanlara zaman ayırabiliyorlar.” (Ü Öğrencisi, İktisat, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin ailesinden, uykusundan, vaktinden, mesleğinden kısacası maddi ve manevi imkânlarından özveride bulunduğu belirtilmiştir. Bu durum din görevlilerinin gençlere verdiği değer önemli bir göstergesidir. Değer gören, öğreticinin ilgisinin ve fedakârlığının farkında olan bir gencin din görevlisine ve faaliyetlere yaklaşımında olumlu olarak farklılıkların gözlenmesi muhtemeldir.

Empati Yapabilmeleri: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden biri de empati yapabilmeleridir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde din görevlisi D9, D22 ile genç kız G5, G7, G8, G13, G14, G18, G21, G22, G30, G31, G35, G39 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının ifadesi şöyledir:

D9: “*Gençlerden biriymiş gibi davranırdı*. Onlara karşı ben hocayım siz talebesiniz olmaz. Ben mükemmel bir gençtim, senin yaşında hata yapmadım diyen kişiyi gençler sevmiyorlar. Bizim de gençliğimizde iniş çıkışlarımızı oldu, hatalarımız oldu ama yanlışlarımızdan döndük demeli.” (Vaize, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 5-10 yıl, Aksaray)

G21: “*Empati yeteneği olmalı*. Aslında insanlar arasında lise mezunu ve üniversite mezunu diye ayırım yapmam. Ama biz üniversite okuyoruz. Onun bizi anlaması açısından hocamızın da üniversite ortamını görmüş, üniversite okumuş olmasını isterim.” (Ü Öğrencisi, Hemşirelik, Sağlık Bilimleri, Nevşehir)

G31: “Empati duygusu olmalı. Bir hoca bize sürekli dini bir şey anlatırsa sıkılırız. *Hocamız empati yaparak* biz neleri severiz öğrenmek isteriz nelerden canımız sıkılmaz düşünürdük. Empati duygusu benim için çok önemlidir.” (Lise mez., Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlisinin empati yapabilme özelliğine vurgu yapılmıştır. Gençlerin ilgi, istek ve ihtiyaçlarının fark edilmesi, tutum ve davranışlarının anlayışla karşılanması, doğru olmayan eylemlerinden dolayı yargılanmamasına dair din görevlilerinden anlayış beklediği görülmektedir. Faaliyetlerin daha etkili ve verimli olması, din görevlileri ile gençlerin arasındaki iletişimin kuvvetlenmesi için empatinin kurulması kaçınılmazdır. Katılımcı G21 empatinin yapılabilmesi için din görevlilerinin benzer

yaşantıyı (üniversite öğrenciliği) geçirmesinin gerekliliğini savunmuştur. Buradan hareketle eğitim durumundaki farklılık nedeniyle bazı din görevlileri ve gençler arasında empatinin tam olarak oluşmadığı söylenebilir. Yapılan bazı araştırmalarda kitap okuma alışkanlığının ve akademik başarının empati becerisini arttırdığı tespit edilmiştir.⁷ Empatinin geliştirebilir beceri olduğu düşünüldüğünde din görevlileri bu konuda bireysel gayret gösterebilir; kurum bazında da çeşitli eğitimlere yer verilebilir.

Samimi ve Güvenilir Olmaları: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden diğeri samimi ve güvenilir olmalarıdır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde din görevlisi D20 ile genç kızlardan G3, G9, G13, G15, G16, G26, G28, G39 konuya ilişkin görüş belirtmiştir. Katılımcılardan bazılarının ifadesi şöyledir:

D20: “Kesinlikle *sadece samimiyettir*. Asıl iş öyle çok bilgiyle falan değil, içinden gelmesi lazım.” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Nevşehir)

G13: “*En başta samimi olmasına özen gösteriyorum*. Bazı hocalar var konuşup bir şeyden bahsediyorsun ama onunla samimiyeti yakalayamıyorsun.” (Ü Öğrencisi, İslami İlimler-İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Bölümü, Aksaray)

G26: “*İlk başta sıcak samimi hocalardır*. Biz hocamızı çok seviyorduk, çok anlayışlıydı. Hocamız ne diyeceğini biliyor ve sorularımızı güzel cevaplıyordu. Anlayışlıydı. Sonra başka bir hoca geldi. Ama onunla anlaşamadık.” (Ü Öğrencisi, Uluslararası Ticaret, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

G28: “*Dürüst, güvenilir hocalardır*.” (Ü Öğrencisi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin içten, samimi, dürüst ve güvenilir olma özelliklerine değinilmiştir. Güvenin samimiyet ve dürüstlük neticesinde oluştuğu söylenebilir. Faaliyetlerin başarısı, etkili bir iletişimin kurulması ve gelişmesinde güven önemli rol oynamaktadır. Güvensizlik ise gençlerin kendini huzursuz ve rahatsız hissetmesine, iletişimde daha mesafeli olunmasına, savunmacı bir tutum geliştirilmesine yol açabilir.⁸ Bu durum faaliyetlerin sürdürülebilirliğini ve verimliliğini önemli ölçüde engelleyebilir. Din görevlilerinin gençlerin güvenini kazanması noktasındaki gayretleri önem taşımaktadır.

Sevgi Dolu Olmaları: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden bir diğeri sevgi dolu olmalarıdır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde din görevlisi D3, D4, D6, D9 ile genç kızlardan G3, G15, G25, G33 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının ifadesine aşağıda yer verilmiştir:

D4: “*Muhabbeti yüksek olacak, öğrenciyi sevecek*. Yurtta oturup öğrencinin sana gelmesini beklemeyeceksin. Öğrenciyi arayıp sen bulacaksın, çağıracaksın, davet edeceksin. Duyuracaksın ki gelsinler.” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

D6: “Gençler için faaliyet yapan ve tanıdığım hocalardan ortak gördüğüm şey *sevgidir*. Onlar gençleri çok seviyor. Gençlere öyle büyük cümleler ve kurallarla değil de sevgiyle

⁷ Aynur Pala, “Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2008), 21.

⁸ Kıvanç Bozkuş - Mustafa Özdere, “Öğrencinin Öğretmene Güveni Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/2 (2021), 149.

yaklaşıyorlar.” (Kkö, 4-6 yaş, kadrolu, ön lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

G25: “Bu işte gönüllülük esastır. İnsanın *içinden gelmesi ve isteyerek yapması gerekir*. Yapmayan yapmaz. Gençlerin üniversite ortamını biliyorsunuz. Hocamız bizimle çok güzel ilgileniyordu, düşünüyordu, değer görüyorduk.” (Ü Öğrencisi, Kamu Yönetimi, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin gençlere yönelik sevgisi ve din görevlisiyle gençler arasında hoca-öğrenci ilişkisinden ziyade arkadaş ilişkisine değinilmiştir. Gençlere duyulan sevginin faaliyetlere istekli katılımı, faaliyetlerin niteliğini ve gençlerle iletişimi önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Din görevlilerinin gençlere yönelik faaliyetler düzenleme amaçlarından biri olan “Gençlik faaliyetlerinde bulunmayı sevmenin” din görevlisinin bu özelliğiyle örtüştüğü söylenebilir.

Genç Ruhlu, Enerjik ve Heyecanlı Olmaları: Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden sonuncusu genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olmalarıdır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde din görevlisi D2, D7, D9, D16, D19, D24 ile genç kızlardan G5, G11, G22, G31, G38 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının ifadesine aşağıda yer verilmiştir:

D2: “Gençler enerjili kıpır kıpır insanı seviyorlar. Biz de öyle insanları seviyoruz. Somurtkan, sürekli oturan insanları sevmiyoruz. Üretken, hareketli, yerinde duramayan kişileri tercih ediyoruz. Gençler de öyle. Miskin, isteksiz, yerinden kalkamayan kişiler gençlerle yapamaz. *Yüksek enerjili, çalışkan ve bu enerjisini insanlara da yansıtan kişilere ihtiyaç var*. Yeri gelecek kalkıp gençlerle şakalaşacak, top da oynayacak, ona ters düşen davranışlar da sergileyecek.” (Kkö, hafızlık, sözleşmeli, lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

G11: “Birincisi *genç ruhlu olacak, yaşı genç olsun demiyorum*. Genç ruhlu olsun, çocuk ruhlu olsun. Fikirlerimize, ne dediğimize önem veren kişiler olmalıdır.” (Ü Öğrencisi, Biyoteknoloji ve Moleküler Biyoloji, Fen ve Mühendislik Bilimleri, Aksaray)

G22: “Bir defa *genç gibi düşünen, deli dolu hocalar* oluyor. Onlar da *eğlenceli kişiler* oluyor. Normalde diğer bazı hocalar ağır kişiler olup bize de öyle davranıyorlar.” (Lise mez., Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlilerinin hareketli, enerji dolu olmasına dikkat çekilmiştir. Bu ifadeler gençlerin seviyesine inebilen ve empati yapabilen genç ruhlu din görevlilerini öne çıkarmaktadır. Burada biyolojik yaşın gençliğinden ziyade ruh yaşının genç olmasına dikkat çekilmiştir.

Yukarıdaki verilerden hareketle gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin bazı olumlu özelliklerinin ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Bunlar: yardımsever ve merhametli olmak, sorumluluk bilinci, güler yüzlü olmaları, fedakâr olmaları, empati yapabilmeleri, samimi, güvenilir ve dürüst olmaları, sevgi dolu olmaları, genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olmalarıdır. Katılımcılar bu özellikleri destekleyen açıklamalara yer vermiştir. Bu olumlu özelliklerden en fazla sorumluluk bilincine vurgu yapıldığı görülmektedir. Gençlik faaliyetlerin ve gençlerle iletişim sürdürülebilirliği ve verimliliği için din görevlilerindeki bu olumlu özelliklerin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konuda il bazında kuruma ve bireysel olarak da din görevlilerine sorumluluklar düşmektedir.

4.2. Din Görevlilerinin Bilgi Düzeyi

Nitelikli bir eğitim faaliyeti için din görevlilerinin olumlu kişilik özelliklerine ilave olarak dinle ilgili bilgisi, alan bilgisi genel kültür bilgisi ve pedagojik formasyonunun yeterli düzeyde olması önem taşımaktadır. Bu özelliklerin yeterli düzeyde olması din görevlisinin gerekli bilgi ve beceriye sahip olmasını ve eğitim faaliyetleri içerisinde bunları kullanmasını gerektirir.⁹ Başkanlık bünyesindeki gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin bu alandaki yeterliliğine ilişkin katılımcılar bazı açıklamalarda bulunmuştur. Gözlem imkânı olmadığından katılımcıların konuya ilişkin ifadeleri din görevlilerinin bu alandaki yeterliliğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin bilgi yeterliliğine ilişkin görüş belirten katılımcılara ait bazı bilgilere aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir:

Tablo 4: Genç Kızlara Yönelik Faaliyetleri Düzenleyenlerin Bilgi Yeterliliğine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (KadınDin Görevlileri)

| ALT TEMALAR | İL | | MEZUNİYET DURUMU | | | GÖREV ALANI | | | GÖREV STATÜSÜ | | GÖREV YERİ | | GÖREV YILI | | | | |
|-------------------|----------|---------|------------------|--------|------------|----------------|---------|----------|---------------|-------|------------|---------|------------|------|---------|----------|-----------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Ön Lisans | Lisans | Lisansüstü | İhtiyaç Odaklı | 4-6 Yaş | Hafızlık | Vaiz | Fahri | Sözleşmeli | Kadrolu | Merkez | İlçe | 1-5 Yıl | 5-10 Yıl | 10 Yıl ve Üzeri |
| Bilgi Yeterliliği | 3 | 1 | 2 | 2 | - | 4 | - | - | - | - | - | 4 | 4 | - | - | - | 4 |
| TOPLAM | 3 | 1 | 2 | 2 | - | 4 | - | - | - | - | - | 4 | 4 | - | - | - | 4 |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyenlerin bilgi yeterliliğine dair Nevşehir'den 3, Aksaray'dan 1 din görevlisi görüş belirtmiştir. Din görevlilerinin tamamı kadrolu, merkezde ve ihtiyaç odaklıda görevli olup mesleki tecrübesi fazladır. Mezuniyet durumları ise farklılık göstermektedir.

⁹ Kerim Gündoğdu vd., "Öğretmen Adayları Öğretmenlik Uygulamasında Yeterli mi? (Bir Olgubilim Çalışması)", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2018), 152.

Tablo 5: Genç Kızlara Yönelik Faaliyetleri Düzenleyenlerin Bilgi Yeterliliğine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (Genç Kızlar)

| ALT TEMALAR | İL | | EĞİTİM DURUMU | | ÜNİVERSİTE BÖLÜMÜ | | | |
|--------------------------|----------|---------|---------------|------------|--|-----------------|------------------------------|------------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Lise | Üniversite | İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi | Sosyal Bilimler | Fen ve Mühendislik Bilimleri | Sağlık Bilimleri |
| Bilgi Yeterliliği | 4 | 2 | - | 6 | 2 | 3 | 1 | - |
| TOPLAM | 4 | 2 | - | 6 | 2 | 3 | 1 | - |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyenlerin bilgi yeterliliğine dair Nevşehir'den 4, Aksaray'dan 2 genç kız görüş belirtmiştir. Genç kızların tamamı üniversite grubudur, bölümleri ise farklıdır.

Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin bilgi yeterliliğine ilişkin görüş belirten katılımcılara ait yukarıdaki iki tablo birlikte değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Konuya dair açıklamada bulunan toplam katılımcı sayısı 10'dur. Görüş belirten katılımcı sayısı Aksaray'a göre Nevşehir'de daha fazladır.

Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden biri bilgi yeterliliğidir. Araştırmamızda bilgi yeterliliği dinle ilgili bilgisini ve genel kültür bilgisini kapsayan bir şekilde ele alınmıştır. Katılımcılardan din görevlisi D5, D10, D29, D30 ile genç kız G2, G12, G15, G16, G23, G26 konuya ilişkin açıklamada bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının konuya ilişkin ifadesi şöyledir:

D29: “Çok okuyan birisinin olması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü gençlerle bir araya geldiğimiz zaman *dini içerikli sorular* soruyorlar. *Kültürel anlamda da yeterliliğinin olması gerekiyor.*” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Nevşehir)

D10: “Gerçekten gençlerle ilgilenen, onlardan emeğini esirgemeyen kişiler olmalı. *Bidat ve hurafelerden arınmış olmalı.* Bu işte liyakat mutlaka olmalı. *Kendi mezhep cemaatinin anlatımını yapmadan bu işi yapmalı.*” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisansüstü, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

G26: “Hocamız bir şey söylediğinde *bunu başka hangi konularla bağdaştıracağını çok iyi biliyordu.* Hocamıza bir soru sorunca cevabın hadislerle ayetlerle açıklamasını çok iyi yapıyordu.” (Ü Öğrencisi, Uluslararası Ticaret, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde öğreticilerin bilgi yeterliliğine dair bazı hususlar ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi mesleki bilgi yani dinle ilgili bilgisinin yeterliliğidir. Din görevlilerinden alan bilgisini geliştirmesi ve anlattıklarını Kur'an ve sünnetten desteklemesi beklenmektedir. Kur'an ve sünnetten en iyi düzeyde istifade edebilmek için din görevlilerinin Arapça bilgisinin iyi düzeyde olması gerekmektedir. Din görevlilerinin

Arapça yeterlilikleri hakkında veri bulunmamaktadır. Her ne kadar görüşmelerde doğrudan belirtilmemiş olsa da araştırma verilerinden hareketle eğitim durumunun din görevlisinin dinle ilgili bilgisini önemli ölçüde etkilediği söylenebilir. Gençlik faaliyetlerine ilişkin görüş belirten din görevlilerinin çoğu ilahiyat ön lisans mezunudur. Ayrıca lisans mezunu olan din görevlilerinin çoğunun İLİTAM mezunu olduğu bilinmektedir. Günümüzde din görevlilerinin mesleki yeterliliğini geliştirebileceği örgün (üniversite, lisansüstü) ile yaygın (ihtisas kursu, talim ve tashih-i huruf kursu vb.) din eğitimi kapsamında pek çok imkân bulunmaktadır. Bununla birlikte bireysel ve grup okumaları, çevrim içi kurs imkânları ve bazı özel imkânlar dâhilindeki kurslar da din görevlilerinin dinle ilgili bilgi yeterliliğine katkı sağlayabilir.

Din görevlilerinin bilgi yeterliliğine dair öne çıkan diğer husus ise öğreticilerin genel kültür bilgisine de sahip olmasıdır (“Her alanda donanımlı olmalı” D5 ve “Kültürel anlamda yeterli olmalı” D29). Din görevlilerinin din konusundaki bilgi ve becerilerinin yanı sıra genel kültür bilgisine de sahip olması ideal öğreticinin özellikleri arasında kabul edilmektedir. Katılımcılar genel kültür alanında donanımlı olunmasının niçin gerekli olduğuna ilişkin açıklamada bulunmamıştır. Bu beceri din konusunun diğer alanlarla bağının kurulmasına, alana dair içeriğin zenginleştirilmesine, çok yönlü faaliyetlerin düzenlenmesine, güncel ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda faaliyetlerin şekillenmesine katkı sağlayabilir. Nitekim genel kültür tarihten matematiğe, spordan müziğe tüm alanlara ve eğitim-öğretim süreci ve harici olmak üzere tüm yaşama dair bilgi, birikim ve becerileri kapsamaktadır. Din de sadece belli bir dersin konusu olmayıp hayatın tamamına tesir eden bir olgudur.¹⁰ Bu çerçevede öğreticilerin bilimsel ve kültürel gelişmeleri takip etmesine, gelişime ve değişime açık olması gerekmektedir.

Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken bir diğer husus ise hurafe ve bidatlerden arınmış bilgidir. Bidat ve hurafelerin yaygınlaşmasında bilgisizlik, taklit ve sosyal medya araçları önemli rol oynamaktadır. İnsanlar psikolojik, sosyal, kültürel, ekonomik, dini vb. nedenlerden kaynaklı olarak hurafe ve bidatlere rağbet etmektedir. Günümüzde gayb alemi, uluhiyet ve nübüvvet, uğur, uğursuzluk, ibadetler gibi konularda bidat ve hurafelerin arttığı dikkate alınırca sahih dini bilginin varlığı önem kazanmaktadır.¹¹ Bu konuda toplumu sahih dini bilgiyle aydınlatmak üzere görevlendirilen din görevlilerine büyük sorumluluklar düşmektedir. Din görevlilerinin gençlere yönelik faaliyetler düzenleme ve gençlerin de bu faaliyetlere katılma amaçlarından biri de gençlere sahih dini bilgiyi ulaştırmaktır.¹² Bu amaç doğrultusunda din görevlileri Kur’an ve sünnetten istifade etmeli, ideolojik yaklaşımlardan uzak durmalıdır.

4.3. Din Görevlilerinin Eğitim- Öğretim Yeterlilikleri

Başkanlık bünyesinde gençlere yönelik faaliyetler düzenleyen din görevlilerinde olumlu kişilik özellikleri ve bilgi yeterliliğinin yanı sıra eğitim-öğretim yeterlilikleri de

¹⁰ Yusuf Doğan - Hüseyin Özçak, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Genel Kültür Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (2020), 595-610.

¹¹ Abdullah Çobanoğlu, *Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangazi Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17-33.

¹² bk. Tezin İlgili Bölümü, Din Görevlilerinin Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleme ve Gençlerin Bu Faaliyetlere Katılma Amaçları

aranmaktadır. Eğitim-öğretim yeterliliği, öğretim yöntemi yeterliliği ve iletişim yeterliliği olmak üzere iki alt tema halinde ele alınmıştır:

4.3.1. Din Görevlilerinin Öğretim Yöntemi Yeterliliği

Genç kızlara yönelik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin özelliklerinden diğeri yöntem yeterliliğidir. Yöntem öğretiminin öğretim yönteminin nasıl gerçekleşeceğine dair takip edilecek olan usuldür.¹³ Bilgi yeterliliğiyle birlikte bu bilgilerin öğrencilere nasıl aktarıldığı da eğitim sürecinin başarısını önemli ölçüde etkilemektedir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin bilgi yeterliliğine ilişkin görüş belirten katılımcılara ait bazı bilgilere aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir:

Tablo 6: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyen Din Görevlilerinin Yöntem Yeterliliğine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (KadınDin Görevlileri)

| ALT TEMALAR | İL | | MEZUNİYET DURUMU | | | GÖREV ALANI | | | GÖREV STATÜSÜ | | | GÖREV YERİ | | GÖREV YILI | | | |
|-------------|----------|---------|------------------|--------|------------|----------------|---------|----------|---------------|-------|------------|------------|--------|------------|---------|----------|-----------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Ön Lisans | Lisans | Lisansüstü | İhtiyaç Odaklı | 4-6 Yaş | Hafızlık | Vaiz | Fahri | Sözleşmeli | Kadrolu | Merkez | İlçe | 1-5 Yıl | 5-10 Yıl | 10 Yıl ve Üzeri |
| Yöntem | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 3 | - | - | - | - | - | 3 | 2 | 1 | - | - | 3 |
| TOPLAM | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 3 | - | - | - | - | - | 3 | 2 | 1 | - | - | 3 |

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere din görevlilerinin yöntem yeterliliğine ilişkin Nevşehir'den 2, Aksaray'dan 1 din görevlisi açıklamada bulunmuştur. Din görevlilerinin mezuniyet durumu ve görev yeri farklı olmakla birlikte tamamı ihtiyaç odaklı görevli, kadrolu ve mesleki görev süresi 10 yıl üzeridir.

¹³ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2018), 124.

Tablo 7: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyenlerin Yöntem Yeterliliğine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (Genç Kızlar)

| ALT TEMALAR | İL | | EĞİTİM DURUMU | | ÜNİVERSİTE BÖLÜMÜ | | | |
|--------------------|----------|---------|---------------|------------|--|-----------------|------------------------------|------------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Lise | Üniversite | İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi | Sosyal Bilimler | Fen ve Mühendislik Bilimleri | Sağlık Bilimleri |
| Yöntem Yeterliliği | 7 | 3 | 2 | 8 | 1 | 4 | 3 | - |
| TOPLAM | 7 | 3 | 2 | 8 | 1 | 4 | 3 | - |

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere din görevlilerinin yöntem yeterliliğine ilişkin Nevşehir'den 7, Aksaray'dan 3 genç kız görüş belirtmiştir. Görüş belirten çoğu üniversite grubu olup sosyal bilimler bölümündendir.

Konuya ilişkin görüş belirten katılımcılara ait yukarıdaki iki tablo birlikte değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Konuya ilişkin görüş bildiren toplam katılımcı sayısı 13' tür. Katılımcı sayısı Aksaray'a kıyasla Nevşehir'den daha fazladır.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde din görevlisi D10, D20, D25 ile genç kız G8, G11, G20, G24, G31, G35, G36, G37, G38, G39 din görevlilerinin yöntem yeterliliğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının ifadesi şöyledir:

D10: "Bir kişinin bilgi birikimi iyidir, bilgi sandığı doludur ama *yaklaşım, anlatımı, dili iyi değilse* o dolu sandıktan bilgiyi asla kullanamaz. Ama sandıkta birkaç eşyası varsa hitabeti de güzelse birkaç malı güzel pazarlayabiliyorsa o kişi bu işi güzelce yapabilir." (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisansüstü, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

D25: "Hoca *yarışma yapacak, hediyeler hazırlayacak*, bu hediyelerin üzerine hadis ve güzel sözler yazacak. Biz bunları yaptık ve gençler çok beğendi. *Yarışma, oyun vs. yaş grubuna göre etkinlik yapmak için kafa yorması* lazım. Eski usul sohbet yapınca gençler bunu istemiyor, dinlemiyor ve uyuyorlar. Dinden soğuyup sıkılıyorlar. Onların gönlüne hitap eden yöntemler önemli. Müziği gençler sever. Ezgiler ve ilahiler ile onlara yaklaştırmaya çalışıyorum." (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, lisansüstü, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

G20: "Bir insanın sana değer verdiğini, onu gönül işi olarak yaptığını anlarsın, hissedersin. Görünmeyen bağ var hocamla aramda. Bu bağ öğrencilerin kalbine gidiyor. Ama bu bağ yüzünden hocam benim yanışıma tamam demiyor. Yanlışımı söylüyor ama *güzel üslupla ve kendi de doğrusunu yaparak* anlatıyor." (Ü Öğrencisi, İlahiyat, İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Bölümü, Aksaray)

Yukarıdaki ifadelerde din görevlisinin etkili ve anlaşılır üslup kullanması, farklı öğretim etkinliklerine yer vermesi ve öğrenciye görelilik ilkesini gözetmesinin gerekliliğine

değnilmiştir. Yöntemin gençlerin faaliyetlere yönelik tutumunu ve faaliyetlerin verimliliğini önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Katılımcılar anlatımın akıcılığına, anlaşılabilirliğine ve öğrenciye uygunluğuna vurgu yapsa da din görevlilerinin hangi yöntemleri kullandığına yer vermemiştir. Yapılan bir araştırmada din görevlilerinin en çok soru-cevap ve anlatım yöntemini kullandığı tespit edilmiştir.¹⁴ Buradan hareketle günümüzde de geleneksel yöntemlerin daha çok kullanıldığı söylenebilir. Gençler bu yöntemlerin daha aktif hale getirilmesini, monotonluktan kurtarılmasını ve yarışma, oyun vb. etkinliklerle zenginleştirilmesini talep etmektedir.

Yukarıdaki verilerle birlikte Kur'an kurslarına yönelik yapılan bir araştırmada¹⁵ din görevlilerinin yöntem bilgisinin yeterli olmadığı, kendilerini yeterli hissetmedikleri ve geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir. Din görevlilerin yöntem yeterliliğini etkileyen önemli unsurlardan biri de eğitim durumudur. Katılımcı din görevlilerinin çoğunun ön lisans mezunu olduğu dikkate alınırca pedagojik formasyon eğitimi almayan din görevlisinin fazla olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda din görevlilerine yöntem yeterliliği kazandırmak ve yeterliliğini arttırmak için hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlere yer verilebilir. Yöntem yeterliliğini etkileyen önemli bir diğer unsur ise eğitim ortamının fiziksel donanımı ve eğitsel materyallerdir. Araştırmamız kapsamında Başkanlık bünyesinde gençlik faaliyetlerinin düzenlendiği mekânlardan bazılarının fiziksel imkânın yeterli olmadığı tespit edilmiştir.¹⁶ Bu mekânlardaki eksiklerin tamamlanarak eğitime uygun şekilde düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

4.3.2. Din Görevlilerinin İletişim Becerisi

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde Başkanlık bünyesinde gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin sahip olduğu özelliklerden birinin iletişim becerisi olduğu bildirilmiştir. İletişim bilgi, duygu, düşünce vb. ifadelerin yazılı, sözlü veya beden dili, jest ve mimiklerle başkasına aktarılma sürecidir. Öğretim süreci de kaynak, alıcı, mesaj, kanal gibi temel unsurları içeren çift yönlü bir iletişimdir. Öğreticilerin kişisel özellikleri, bilgi ve yöntem yeterliliği kadar gençlerle olan iletişimi de önemlidir. Öğreticiyle genç arasında doğru ve etkili bir iletişim kurulmadığında faaliyetlerin amacına ulaşması ve öğrenme sürecinin başarılı olarak gerçekleşmesi daha zordur.¹⁷

Konuya ilişkin görüş belirten katılımcılara ait bazı bilgilere aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir:

¹⁴ Ahmet Ali Alkan, *Öğrenme ve Öğretme Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 441.

¹⁵ Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin- Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179.

¹⁶ bk. Tezin İlgili Bölümü, Genç Kızlara Yönelik Faaliyetlerin Düzenlendiği Mekânların Fiziksel İmkânına Dair Bulgular

¹⁷ Canan Çetinkanat, "Öğretmen Adayları ve Müfettişlerin Bakış Açısından Öğretmen İletişim Becerileri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 14/14 (1998), 4.

Tablo 8: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyenlerin İletişim Becerisine İlişkin Görüş Belirten Katılımcılar (KadınDin Görevlileri)

| ALT İTEMALAR | İL | | MEZUNİYET DURUMU | | | GÖREV ALANI | | | | GÖREV STATÜSÜ | | GÖREV YERİ | | GÖREV YILI | | | |
|--------------------------|----------|---------|------------------|--------|------------|----------------|---------|----------|------|---------------|------------|------------|--------|------------|---------|----------|-----------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Ön Lisans | Lisans | Lisansüstü | İhtiyaç Odaklı | 4-6 Yaş | Hafızlık | Vaiz | Fahri | Sözleşmeli | Kadrolu | Merkez | İlçe | 1-5 Yıl | 5-10 Yıl | 10 Yıl ve Üzeri |
| Sosyal İletişim Becerisi | 3 | 6 | 6 | 1 | 2 | 7 | 2 | - | - | - | 2 | 7 | 7 | 2 | 2 | - | 7 |
| Dinleme Becerisi | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| TOPLAM | 3 | 6 | 6 | 1 | 2 | 7 | 2 | - | - | - | 2 | 7 | 7 | 2 | 2 | - | 7 |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin sosyal iletişim becerisine dair Nevşehir'den 3, Aksaray'dan 6 din görevlisi görüş belirtmiştir. Konuya ilişkin görüş belirten din görevlilerinin çoğu kadrolu, ön lisans mezunu, ihtiyaç odaklı ve merkezde görevli olup mesleki tecrübesi fazladır. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin dinleme becerisine dair her iki ilden de görüş belirten din görevlisi olmamıştır. Tabloya genel olarak bakıldığında konuya ilişkin görüş belirten din görevlisi sayısı Nevşehir'e kıyasla Aksaray'da daha fazladır. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin sosyal iletişim becerisine sahip olduğuna dair açıklamada bulunan din görevlisi sayısı (9 katılımcı) en fazladır.

Tablo 9: Gençlik Faaliyetlerini Düzenleyenlerin İletişim Becerisine Dair Görüş Belirten Katılımcılar (Genç Kızlar)

| ALT TEMALAR | İL | | EĞİTİM DURUMU | | ÜNİVERSİTE BÖLÜMÜ | | | |
|--------------------------|----------|---------|---------------|------------|--|-----------------|------------------------------|------------------|
| | Nevşehir | Aksaray | Lise | Üniversite | İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi | Sosyal Bilimler | Fen ve Mühendislik Bilimleri | Sağlık Bilimleri |
| Sosyal İletişim Becerisi | 7 | 6 | 3 | 10 | 2 | 5 | 3 | - |
| Dinleme Becerisi | 4 | 3 | 1 | 6 | - | 5 | 1 | - |
| TOPLAM | 11 | 9 | 4 | 16 | 2 | 10 | 4 | - |

Yukarıdaki tabloya bakıldığında gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin sosyal iletişim becerisine sahip olduğuna dair Nevşehir'den 7, Aksaray'dan 6 genç kız görüş belirtmiştir. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin dinleme becerisine sahip olduğuna dair Nevşehir'den 4, Aksaray'dan 3 genç kız açıklamada bulunmuştur. Tabloya genel olarak bakıldığında gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin iletişim becerisine dair görüş belirten genç kız sayısı Aksaray'a kıyasla Nevşehir'de daha fazladır. Genç kızların çoğu üniversite grubu olup sosyal bilimler bölümündendir. Gençlik faaliyetlerini sosyal iletişim becerisine sahip kimselerin düzenlediğine dair açıklamada bulunan genç kız sayısı (13 katılımcı) en fazladır. Dinleme becerisine sahip kimselerin düzenlediğine dair görüş belirten genç kız sayısı (7 katılımcı) ise en azdır.

Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin iletişim becerisine dair görüş belirten katılımcılara ait yukarıdaki tablolar birlikte değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Konuya ilişkin görüş belirten katılımcı sayısı toplam 29'dur. Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin en fazla sahip olduğu özellik sosyal iletişim becerisine (22 katılımcı) sahip olmaktır. En az olan özellik ise dinleme becerisidir(7 katılımcı).

Gençlik faaliyetlerinde görev alan din görevlilerinin sahip olduğu iletişim becerisi iki başlık halinde incelenmiştir: Sosyal iletişim becerisi ve dinleme becerisidir. Katılımcı görüşleri bu iki alt temada ele alınarak literatür doğrultusunda yorumlanmıştır:

Sosyal İletişim Becerisi: Sosyal iletişim bireyin akran, okul, iş vb. sosyal ortamlarda bireylerle kurduğu ilişkilerdir. Gençlik faaliyetleri düzenleyen din görevlilerinin sahip olduğu özelliklerden biri sosyal iletişim becerisidir. Katılımcılardan din görevlisi D5, D7, D13, D22, D23,

D26, D27, D29, D30 ile genç kızlardan G4, G6, G12, G15, G16, G18, G19, G23, G24, G26, G35, G38, G39 konuya ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Katılımcılardan bazılarının ifadesi şöyledir:

D5: “*Sosyal ilişkilerde iyi olanlar.* Komşularıyla ve mahallemdeki insanlarla bile iyi olmalıyım. Çevremde bulunan bütün insanlarla iyi olup en azından hal hatır soran, selam veren birisi olmam gerekir. Her anlamda sosyal olan ama bu sosyalleşmede herkese iyi olan olmayabilir, herkesle iyi anlaşamayabiliriz. Fakat en azından hal hatır soran, hoş muhabbeti olan insan olmalıyız.” (Kkö, ihtiyaç odaklı, kadrolu, ön lisans mezunu, merkez, görev süresi 10 yıl ve üzeri, Aksaray)

G19: “Bir öğrencinin derdi sıkıntısı mı oldu ona gidip rahatça anlatabilmelidir. Hocanın karşısında kendimi rahat hissetmem önemli. Her ne olursa olsun *hiç çekinmeden özel ve her türlü konuları hocama anlatabiliyorum*, onunla konuşabiliyorum.” (Lise mez., Aksaray)

G35: “*Hoca-talebe ilişkisinden çok arkadaş ilişkisi* kurulunca daha samimi oluyor. Onlar bize biz onlara derdini anlatıyoruz ve aslında ortak derdimiz İslam oluyor.” (Ü Öğrencisi, Elektrik Elektronik Mühendisliği, Fen ve Mühendislik Bilimleri, Nevşehir)

Katılımcıların sosyal iletişim becerisine dair ait yukarıdaki verilere bakıldığında konuşkan olma, anlaşılır bir dil kullanma, samimi iletişim kurma, ilgili olma, saygı ve sevgi sınırını koruma, ben dilini kullanma, empati kurabilme, iletişimde rahat hissetme gibi özelliklerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Öğretmenlerin iletişim becerilerine dair Ausbel ve Robinson (1969), Blair ve diğerleri (1975) Brophy ve Good (1986), Berklin (1974), Özdemir (1992) tarafından yapılan araştırmalarda öğretmenlerin, öğretmen adaylarının ve öğrencilerin akademik iletişimden çok günlük ve kişisel iletişimine önem verildiği tespit edilmiştir.¹⁸ Yukarıdaki verilerin de bu durumu desteklediği görülmektedir.

Gençlik faaliyetlerini düzenleyenlerin iletişim becerisine dair yukarıdaki ifadelerde öne çıkan kavramlardan biri “ben dilidir”. Günümüzde gençler nasihat, emir, yargılama içeren ve bireyi savunmaya yönelten sen dili yerine; iletişimin bu engellerinden arınmış olan, durum ve davranışa odaklanan, samimi ve rahat bir üslup içeren ben dilini tercih etmektedir. Din görevlilerinin ben dilini tercih etmesi, saygı ve sevgi sınırını koruyarak arkadaşça yaklaşımının gençlerle iletişimini kuvvetlendirmede önemli rol üstlenebilir. Yapılan bir araştırmada¹⁹ eğitimci adaylarının üniversitede iletişim dersi almasının iletişim becerilerinin gelişmesine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Başkanlığın görevli personeline yönelik bu alanda bir çalışmasının olup olmadığı bilinmemektedir. Bu çerçevede gençlik faaliyetlerinde görev alan din görevlilerine yönelik hizmet öncesi ve hizmet içi iletişim seminerleri verilebilir.

Dinleme Becerisi: Dinleme etkili bir iletişimin en önemli adımıdır. Günümüzde dinleme becerisi unutulmuş, önemsenmemiş bir iletişim becerisi olarak bazı kaynaklarda geçmektedir. Dinleme sadece kulakla yapılan bir eylem olmayıp işitme, dikkat, anlama, analiz vb. zihinsel süreçleri de içermektedir.²⁰ Gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin sahip olduğu özelliklerden biri de iyi dinleme becerisidir. Katılımcılardan genç kız G4, G8, G18, G28, G32, G33, G36 konuya ilişkin görüş belirtmiştir. Katılımcılardan bazılarının ifadesi şöyledir:

¹⁸ Kevser Baykara Pehlivan, “Öğretmen Adaylarının İletişim Becerisi Algıları Üzerine Bir Çalışma”, *İlköğretim Online* 4/2 (2005), 18.

¹⁹ Baykara Pehlivan, “Öğretmen Adaylarının İletişim Becerisi Algıları Üzerine Bir Çalışma”, 11.

²⁰ Yusuf Doğan, “Dinleme Becerisini Geliştirmede Etkinliklerden Yararlanma”, *TÜBAR-XXVII*, (2010), 265-266.

G28: “Gençleri severek dinliyorlar. Böylece onlara yakınlık hissediyoruz. Yoksa ben de onları dinleyemem ve bana güven vermezler. Bu tarz sıcakkanlı hocalar öğrencileri daha çok çeker.” (Ü Öğrencisi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

G36: “Buradaki hocamı da oradaki hocamı da çok sevdim. Bizi gerçekten dinliyorlardı. Bize ne yaptın sen demeden, bizi azarlamadan, yargılamadan, keşke böyle yapmasaydın, niye böyle oldu demeden saygıyla dinliyorlardı. Bizi dinliyordu, bir psikolog, başkası hatta arkadaşlarım ve ailem bile beni bu kadar dinlemezler.” (Ü Öğrencisi, Ceza İnfaz ve Güvenlik Hizmetleri, Sosyal Bilimler, Nevşehir)

Yukarıdaki ifadelerde gençlik faaliyetlerindeki din görevlilerinin dinleme becerisine dair bazı özellikler ön plana çıkmaktadır. İlgilenme, sevmeye, saygı duyma, yargılamama, azarlamama, rahat hissettirme gibi özelliklerle birlikte dinleme eyleminin bazı niteliklerine yer verilmiştir. Bu özelliklerin yanı sıra etkin bir dinleme anlatılanları toplama ve özetleme, dinlerken not alma, akılda canlandırma, anlatıcının yaşantısıyla bağ kurmasına yardımcı olma, anlatıcıya uygun geribildirimde bulunma, gerektiğinde soru-cevap yapma gibi aşamaları içermelidir.²¹ Yukarıdaki dinleme eylemlerinde ise bu aşamaların varlığına ilişkin açıklama yapılmamıştır. Din görevlilerinin bu aşamaları dikkate alması dinleme eyleminin etkinliğini arttırabilir.

Dinleme türleri etkili, empatik, eleştirel, ayırt edici ve estetik dinlemedir. Görüşme verilerinden hareketle gençlerin etkili ve empatik dinlemeyi önemseydiği söylenebilir. Dinleme doğuştan gelen doğal bir yeti olmakla birlikte geliştirilmesi gerekmektedir. Özellikle dinleme sürecini edilgenlikten kurtararak aktif hale getirilmelidir. Din görevlilerine bu noktada önemli sorumluluklar düşmektedir. Dinleme sonrası öğrencilere sözlü ya da davranışsal olarak bir geribildirimde bulunmak dinleme için önemlidir. Genç kız G33’ün ifadesinde bunun gözetildiği söylenilebilir. Ayrıca yukarıdaki ifadelerde katılımcılar dinleme eyleminin güvende, değerli ve rahat hissetme, faaliyetlere katılma istediğinin ve öğreticiye duyulan muhabbetin artması gibi katkılar sağladığını belirtmiştir. Din görevlilerinin dinleme becerisine dair yeterliliğini arttırmak ve yeterlilik kazandırmak üzere Başkanlık bünyesinde eğitimler düzenlenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmaya katılan kadın din görevlisi ve genç kızların görüşlerinden hareketle gençlik faaliyetlerini düzenleyen veya bu faaliyetlerde görev alan din görevlilerinin sahip olduğu özellikler belirlenmiştir. Bunlar olumlu kişilik özellikleri, bilgi yeterliliği, eğitim-öğretim yeterliliği, yöntem yeterliliği ve iletişim becerisidir. Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde en fazla olumlu kişilik özelliklerine ilişkin, en az ise bilgi yeterliliğine ilişkin görüş bildirilmiştir.

İlk kategori gençlik faaliyetlerini düzenleyen din görevlilerinin olumlu kişilik özellikleridir. Din görevlilerinin olumlu kişilik özellikleri yardımsever ve merhametli olmaları, sorumluluk bilinci, güler yüzlü olmaları, fedakâr olmaları, empati yapabilmeleri, samimi ve güvenilir olmaları, sevgi dolu olmaları, genç ruhlu, enerjik ve heyecanlı olmalarıdır. Bunlar arasında sorumluluk bilinci daha öne çıkarken güler yüzlü olduklarına ilişkin veri en az düzeydedir. İkinci kategori ise bilgi yeterliliğidir. Bu kategori din

²¹ Mehmet Kurudayıoğlu - Fatih Kana, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Dinleme Becerisi ve Dinleme Eğitimi Özyeterlik Algıları”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2013), 255.

görevlisinin dinle ilgili bilgisi, genel kültür bilgisi ve pedagojik formasyon bilgisini kapsamaktadır. Bu alt temalardan dinle ilgili bilgi yeterliliği daha ön plana çıkmış; din görevlilerinin genel kültür ve pedagojik formasyon yeterliliğine dair yeterli veriye ulaşamamıştır. Sonuncu kategori ise din görevlilerinin eğitim-öğretim yeterliliğidir. Bu kategori de yöntem yeterliliği ve iletişim becerisi olmak üzere iki alt tema halinde incelenmiştir. Din görevlilerinin yöntem yeterliliğinin yeterli düzeyde bulunmadığı, dinleme becerisine kıyasla sosyal iletişim becerisinin daha fazla olduğu dikkat çekmiştir.

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde gençlik faaliyetlerine ilişkin görüş belirten ve bu faaliyetlerde görev alan din görevlilerinin mesleki özelliklerine bakıldığında çoğunun kadrolu, ön lisans mezunu, merkezde ve ihtiyaç odaklı görevli olduğu ve mesleki tecrübesinin fazla olduğu görülmektedir. Bu durum kurumsal görevlendirmeden ve bu özellikteki kişilerin gençlik faaliyetlerine gönüllü katılımından kaynaklanabilmektedir. Gençlik faaliyetlerinde görev alan din görevlilerinin görev alanları ihtiyaç odaklı, 4-6 yaş, hafızlık kurs öğreticisi ve vaizedir. Bunlar arasında gençlik faaliyetlerinde en fazla ihtiyaç odaklı Kur'an kursunda görev yapan din görevlilerinin, en az ise vaizlerin görev aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca din görevlilerinden bazıları mesleki görevinin yoğunluğu, katıldığı çeşitli eğitimler, aile hayatı, serbest vaktinin olmaması gibi nedenlerden dolayı gençlik faaliyetlerinde görev almanın zorluğundan bahsetmiştir. Görev statüsü olarak kadroluların gençlik faaliyetlerinde daha fazla görev alması, kurum aidiyetinin kadrolu din görevlilerinde daha fazla olduğunu ortaya koyabilir. Görev yılı olarak değerlendirildiğinde ise gençlik faaliyetlerinde görev süresi 10 yıl ve üzeri olan din görevlileri daha aktiftir. Buradan hareketle mesleki tecrübenin gençlik faaliyetlerine katılımı önemli ölçüde etkilediği söylenebilir.

Gençlik faaliyetlerinde görevli din görevlilerinin kişilik özelliklerini, bilgi, eğitim-öğretim ve yöntem yeterliliğini, iletişim becerisini tespit etmeye yönelik bilimsel çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Gençlik faaliyetlerinin daha etkin ve verimli olmasında bu faaliyetlerde rehberlik görevi üstlenen din görevlilerinin payı büyüktür. Din görevlilerinin sahip olduğu bu özelliklerin değerlendirilmesi, geliştirilmesi ve bu özellikler dikkate alınarak görevlendirme yapılması önem taşımaktadır.

Gençlik faaliyetlerinin verimliliğini, sürdürülebilirliğini, nitelik ve niceliğini arttırmak adına Başkanlık bünyesinde gençlik faaliyetleri için ayrı ve temel bir din görevlisi kadrosu oluşturulmalıdır. Bu seçim kurum içinden naklen alım (Kur'an kursu hocası, vaiz vb.) ile olabileceği gibi kurum dışından atama ile de olabilir.

Gençlik kadrosunda görev alacak din görevlisinin sayısı mahalli şartlara, düzenlenmesi planlanan faaliyetlere, genç kızların ihtiyaç ve taleplerine göre belirlenebilir. Bu kadrodaki din görevlilerinin görev alanı sadece gençlik faaliyetleri ile sınırlı olmalı; ihtiyaç odaklı, 4-6 yaş, hafızlık gibi alanlardaki görevine de son verilmelidir.

Gençlik faaliyetlerine dair oluşturulan özel kadroda her ilden en az bir bay-bayan vaiz gençlik koordinatörüyle birlikte gençlik faaliyetlerini yürütmek üzere görevlendirilebilir. Ayrıca din görevlileri belirlenirken olumlu kişilik özellikleri taşıması, yeterli alan ve genel kültür bilgisinin olması, yöntem yeterliliği, gençlerle iletişiminin iyi olması gibi hususlar dikkate alınmalıdır. Bunların yanı sıra gençlik faaliyetlerinde görevli din görevlilerinin bilgi yeterliliğini tespit etmeye ve geliştirmeye yönelik hizmet öncesi ve hizmet içi çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Kaynakça | References

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2018.
- Alkan, Ahmet Ali. *Öğrenme ve Öğretme Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Baykara Pehlivan, Kevser. "Öğretmen Adaylarının İletişim Becerisi Algıları Üzerine Bir Çalışma". *İlköğretim Online* 4/2 (2005), 17-23.
- Bozkuş, Kıvanç - Özdere, Mustafa. "Öğrencinin Öğretmene Güveni Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması". *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/2 (2021), 145-158.
- Çalışkan, Nihat - Yeşil, Rüştü. "Eğitim Sürecinde Öğretmenin Beden Dili". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 199-207.
- Çetinkanat, Canan. "Öğretmen Adayları ve Müfettişlerin Bakış Açısından Öğretmen İletişim Becerileri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 14/14 (1998), 1-13.
- Çobanoğlu, Abdullah. *Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangazi Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Doğan, Yusuf. "Dinleme Becerisini Geliştirmede Etkinliklerden Yararlanma". *TÜBAR-XXVII*, 263-274.
- Doğan, Yusuf - Özçak, Hüseyin. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Genel Kültür Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (2020), 595-623.
<https://doi.org/10.37217/tebd.788751>
- Gökçakan, Zafer - Gökçakan, Nurcan. "Öğretmen Yetiştirmede Olumlu Kişilik Özellikleri Kazandırma İşlevi". *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı 11* (1999), 206-210.
- Gündoğdu, Kerim vd. "Öğretmen Adayları Öğretmenlik Uygulamasında Yeterli mi? (Bir Olgubilim Çalışması)". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2018), 150-166. <https://doi.org/10.30803/adusobed.338417>
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin- Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurudayıoğlu, Mehmet - Kana, Fatih. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Dinleme Becerisi ve Dinleme Eğitimi Özyeterlik Algıları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2013), 245-258.
- Pala, Aynur. "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2008), 13-23.
- Üstünsel, Gülcan. *Etkili İletişim Becerileri ve Beden Dili*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Yin, Robert K. *Durum Çalışması Araştırma Uygulamaları*. çev. İlhan Günbayı. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Yüksel, Zeynep. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”. *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179.
<https://doi.org/10.15745/da.907866>

Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Yönetilen Cami Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri: İstanbul Örneği*

Serdar Günler

0000-0003-2513-7989

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ror.org/04ttw109

serdar.gunler@ogr.sakarya.edu.tr

Mahmut Zengin

0000-0002-9042-7379

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ror.org/04ttw109

zengin@sakarya.edu.tr

Öz

Camiler, insanların maddi ve manevi değerleri kazanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bununla beraber, cami merkezli çeşitli aktivitelerle insanların sosyalleşmelerine ve bu vesileyle dayanışma içerisinde bir hayat sürmelerine de katkı sunmaktadır. Cami merkezli hizmet modelinin geleneksel anlamda sadece Kur'an-ı Kerim ve bazı temel dinî bilgileri öğretme amacı yoktur. Aynı zamanda bu model içerisinde özellikle gençlerin eğitsel, sanatsal, sportif, psikolojik ve dinî/manevi birçok ihtiyacının karşılanması hedeflenmektedir. Bu konuda atılacak adımların ve oluşturulacak içeriklerin en üst seviyede fayda sağlaması için de yeni bir bakış açısı ve buna göre yapılandırılmış bir hizmet modelinin ortaya konması son derece kritik bir öneme sahiptir. Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yönetilen cami gençlik merkezi iş birliğine dayalı hizmetlere bakışları ve beklentilerini incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın temel hedefi, cami-gençlik merkezi iş birliğine dayalı din hizmeti anlayışından hareketle, gençlerin sosyo-kültürel ve manevi yönden problemlerini tespit edip, onların cami-gençlik merkezi ve görevlilerinden beklentilerini ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra gençlere, cami ve gençlik merkezi görevlileri olarak nasıl bir sosyal din hizmeti sunulabilir sorusuna cevap aramaktır. Çalışma nitel araştırma metodolojisine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda nitel araştırma yöntemlerinden görüşme yöntemi kullanılmıştır. Saha verilerinin araştırma problemi ve alt problemleri için alanda uzman öğretim üyesi ve gençlik koordinatörlerinin görüşleri alınarak yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış ve saha verileri bu form üzerinden 10-25 Eylül 2022 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Gençlik Merkezlerine devam eden gönüllü gençlerle her biri yaklaşık 30 dakikalık bir sürede gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler neticesinde toplanarak betimsel analize tabi tutulmuştur. Bu bağlamda araştırmanın çalışma grubunu, gençlik faaliyetlerinin yoğun olarak yürütüldüğü Pendik Müftülüğü bünyesindeki gençlik merkezlerinden rastlantısal olarak seçilen ve kendilerine bilgilendirilmiş onam formu imzalatılarak araştırmaya gönüllü olarak katılım sağlayan ayrıca farklı liselerde öğrenim gören ve yaşları 15-18 arasında değişen 17 genç oluşturmuştur. Araştırma kapsamında gençlerle yapılan görüşmelerden elde edilen bulgulara göre, cami-gençlik merkezi faaliyetlerinin doğru kanallarla ve gençlere hitap edecek tarzda cazip hale getirilerek ortaya konulmasının gençlerin bu faaliyetlere katılmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bununla beraber bulgular, gençlerin gençlik merkezlerinde yapılan faaliyetleri görmelerinin veya bu faaliyetleri bilen,

tecrübe edenlerle birlikteliklerinin faaliyetlere katılma ve buraları tercih etme sebeplerini artırdığını göstermiştir. Dolayısıyla gençlerin kontrol ve gelişimi bakımından onlarla iletişimin doğru ve etkili yöntemlerle kurulması, ayrıca onlara arkadaş seçimi ve ortamı konusunda doğru rehberlik yapılması, hassasiyetle takip edilmesi gereken önemli hususlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Diyanet İşleri Başkanlığı; Cami-Gençlik; Gençlik Merkezi; Gençlik Hizmetleri

Öne Çıkanlar

- Çalışmanın temel problemini, cami- gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlere gençlerin bakışları ve beklentileri nelerdir sorusu oluşturmaktadır.
- Cami- gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlerin temel çerçevesi nedir?
- Gençlerin Diyanet Gençlik Merkezlerinden haberdar olma ve buralara katılma sebepleri nelerdir?
- Araştırma sonucunda, gençler için hangi hizmetlerin önemli olduğu ve bu hizmetlerden ne tür kazanımların elde edildiği ortaya konmuştur.
- Çalışmanın sonunda, gençlerin yürütülen hizmetlerle alakalı gördükleri eksiklik ve sorunlar analiz edilerek buna dair çözüm önerileri sunulmuştur.

Atıf Bilgisi

Günler, Serdar – Zengin, Mahmut. “Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Yönetilen Cami Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri: İstanbul Örneği”. *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 635-660.

Makale Bilgileri

| | | |
|-----------------------------|--|-------------------------------|
| <i>Etik Beyan</i> | * Bu makale, XI. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Yürütülen Cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. | |
| <i>Etik Kurul İzni</i> | Etik onay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 05.09.2022 tarihli ve 49/03 numaralıdır. | |
| <i>Geliş Tarihi</i> | 31 Aralık 2023 | |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 03 Haziran 2024 | |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 | |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem | |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik | |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı – Turnitin - intihal.net | |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. | |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com | |
| <i>Yazar Katkıları</i> | Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) | Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) |
| | Veri Toplanması (CRediT 2) | Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) |
| | Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) | Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) |
| | Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) | Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) |
| | Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14) | Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | 4 Nitelikli Eğitim | |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 | |



Young People's Views and Expectations of Mosque Youth Center Collaborative Services Managed by Presidency of Religious Affairs: The Case of Istanbul*

Serdar Günler

0000-0003-2513-7989

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sakarya, Türkiye

ror.org/04ttnw109

serdar.gunler@ogr.sakarya.edu.tr

Mahmut Zengin

0000-0002-9042-7379

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sakarya, Türkiye

ror.org/04ttnw109

zengin@sakarya.edu.tr

Abstract

Mosques play an important role in helping people acquire material and spiritual values. In addition, it also contribute to their integration, socialization through various mosque-centered activities and thus leading a life in solidarity. The mosque-centered service concept does not have the traditional purpose of teaching only the Holy Qur'ān and some basic religious knowledge. At the same time, this concept aims to meet many educational, artistic, sports, psychological and religious/spiritual needs of especially young people. In order for the steps to be taken and the contents to be created to provide maximum benefit in this regard, it is extremely critical to introduce a new perspective and a service model structured accordingly. The main objective of this study, which aims to examine the views of young people about the mosque youth centers collaborative services managed by Presidency of Religious Affairs and their expectations, is to identify the socio-cultural and spiritual problems of young people and to identify their socio-cultural and spiritual problems based on the mosque-youth center collaborative religious service approach. and to reveal their expectations from their officials. In addition, it seeks to answer the question of what kind of social religious service can be provided to young people as mosque and youth center officials. The study was carried out based on qualitative research methodology. In this context, the interview method, one of the qualitative research methods, was used. For the research problem and sub-problems of the field data, a semi-structured interview form was prepared by taking the opinions of expert faculty members and youth coordinators in the field, and the field data was collected through this form, which was conducted with volunteer young people attending Presidency of Religious Affairs youth centers between 10-25 September 2022, each lasting approximately 30 minutes. It was collected as a result of face-to-face interviews and subjected to descriptive analysis. In this context, the study group of the research consisted of 17 young people, aged between 15-18, who were randomly selected from the youth centers within the Pendik Mufti's Office, where youth activities are intensively carried out, and who voluntarily participated in the research by having them sign an informed consent form. They also studied at different high schools. According to the findings obtained from the interviews conducted with young people within the scope of the research, it is understood that presenting mosque-youth center activities through the right channels and in a way that appeals to young people in an attractive manner is an important factor in young people's participation in these activities. However, the findings have shown that young people's

seeing the activities carried out in youth centers or being together with those who know and experience these activities increases their reasons for participating in the activities and choosing these places. Therefore, in terms of control and development of young people, establishing communication with them with correct and effective methods, as well as providing them with correct guidance regarding the selection and environment of friends, emerge as important issues that must be followed carefully.

Keywords

Religious Education; Presidency of Religious Affairs; Mosque-Youth; Youth Center; Youth Services

Highlights

- The main problem of the study is the perspectives and expectations of youth regarding services based on mosque-youth center cooperation.
- What is the basic framework of services based on mosque-youth center cooperation?
- What are the reasons for young people being aware of and participating in Diyanet Youth Centers?
- The research reveals which services are important for young people and what kinds of benefits are obtained from these services.
- At the end of the study, the deficiencies and problems perceived by young people regarding the services provided were analyzed, and solutions were proposed.

Citation

Günler, Serdar – Zengin, Mahmut. “Young People’s Views and Expectations of Mosque Youth Center Collaborative Services Managed by Presidency of Religious Affairs: The Case of Istanbul”. *Eskiyeni* 53 (June 2024), 635-660.

Article Information

| | | |
|----------------------------------|--|---------------------------------|
| <i>Ethical Statement</i> | * This article is developed and partially modified from the content of the paper titled “Perspectives and Expectations of Youth Regarding Services Based on Mosque-Youth Center Cooperation Conducted under the Presidency of Religious Affairs,” which was presented orally at the XI. International Symposium of Religious Officials but was not published in full text. | |
| <i>Ethics committee approval</i> | Granted by Sakarya University, Social Sciences and Humanities Ethics Panel, dated 05.09.2022 and numbered 49/03. | |
| <i>Date of submission</i> | 31 December 2023 | |
| <i>Date of acceptance</i> | 03 June 2024 | |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 | |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External | |
| <i>Review</i> | Double-blind | |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net | |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest | |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. | |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com | |
| <i>Author Contributions</i> | Conceptualization (CRediT 1) | Author-1 (%60) - Author-2 (%40) |
| | Data Curation (CRediT 2) | Author-1 (%90) - Author-2 (%10) |
| | Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) | Author-1 (%70) - Author-2 (%30) |
| | Writing (CRediT 12-13) | Author-1 (%90) - Author-2 (%10) |
| | Writing – Review & Editing (CRediT 14) | Author-1 (%90) - Author-2 (%10) |
| <i>S. Development Goals</i> | 4 Quality Education | |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 | |

Giriş

Camiler, İslam dini ile bütünleşmiş ve İslam dininin insan ve dünya ile ilgili temel yaklaşımının sonucu oluşturulmuştur. Nitekim İslam dini, evrensel bir din olarak, insanların bir arada birlik içinde yaşamalarını isteyen bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışın yeryüzünde somut olarak sembolize edilmesi ise camilerle olmuştur. Camiler bu bağlamda, mimarisi ve fonksiyonlarıyla insanlara kendi mesajlarını yansıtması bakımından önemlidir.¹

Camilerin topluma hizmet eden yaygın din eğitimi kurumlarının başında geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu mekânlara ve buralarda yürütülen faaliyetlere katılmak her yaş ve konumdaki insanlar arasında bir yakınlaşma ve kaynaşmanın oluşması ve inanan insanların birbirlerinden davranış öğrenmelerini sağlaması bakımından önemli bir role sahiptir.² Tarihi süreç içerisinde bakıldığında camiler bir ibadet mekânı olmasının yanı sıra başta eğitim ve sosyo-kültürel faaliyetler olmak üzere birçok farklı fonksiyon icra etmişlerdir. Ancak zamanla toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli kurumların oluşması ile birlikte ibadetle ilgili fonksiyonları daha belirgin hale gelmiştir. Günümüzde ise, cami içi hizmetlerin yanında cami merkezli cami dışı faaliyetler yürütülerek topluma yönelik çok daha geniş bir perspektif oluşturulmaya çalışılmaktadır. Değişen toplum yapısı ve cemaat profili nedeniyle camilerin ve din görevlilerinin bu konudaki ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilecek şekilde geliştirilmesi önemli görülmektedir.³ Bu bağlamda cami görevlilerinin, cami içi din hizmetlerinin yanında cami merkezli cami dışı çok yönlü görevlerinin de olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Zira toplum nezdinde camilerin konumu ve camilerdeki cemaat yapısı bunu gerektirmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının son dönemlerde gelişen ve değişen yaşam şartları doğrultusunda farklı toplum kesimlerine hitap eden birçok din hizmeti dikkat çekmektedir. Hastaneler, cezaevleri, huzurevleri, sevgi evleri gibi mekânlarda yürütülen dinî ve manevi rehberlik çalışmaları yanında ayrıca gençlere yönelik çalışmalar da her geçen gün artmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle çocuklara ve gençlere yönelik camilerde yürütülen faaliyetler yanında kendi bünyesinde oluşturduğu gençlik merkezleri ile daha etkin hizmetler yürütmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda camilerde yürütülen hizmetlerin gençlik merkezleri ile koordineli bir şekilde gençlerin beklentilerini karşılayabilmesi ve başarılı olabilmesi için alan hakkında ihtiyaç analizlerinin yapılması önemli görülmektedir. Bununla beraber yapılacak saha araştırmaları neticesinde alanla alakalı ortaya çıkabilecek sorun ve ihtiyaçlara cevap vermek adına gençlerin düşünce ve talepleri hakkında bilgi sahibi olunması gerekmektedir.

Çalışma alanı kapsamında literatüre bakıldığında, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki gençlik merkezleri ile alakalı kurumsal ve popüler bir takım yazı, sunum gibi çalışmaların olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu çalışmalar, yüzeysel bir tanıtım ve değerlendirmenin ötesine geçmemektedir. Yaygın din eğitimi içerisinde önemli bir çalışma alanı olarak son dönemlerde karşımıza çıkan DİB gençlik merkezleri ile alakalı şu an için söylenebilecek en temel bilgi ve uygulama kaynağının, 2015 yılında "Diyanet İşleri

¹ Şükrü Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü vd. (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2012), 328.

² Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 107-130.

³ İbrahim Arpacı, "Cami ve Gençlik Üzerine", *Diyanet Aylık Dergi* 286 (2014), 29-34.

Başkanlığı ile Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü” ve 2018 yılında çıkarılan “DİB Gençlik Çalışmaları Yönergesi”nin olduğu görülmektedir. Buna bir de Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığının 2023 yılında tanıtım amaçlı çıkardığı “Diyanet Gençlik Hizmetleri” çalışmasını eklemek mümkündür. Akademik alanda ise, Gençlik ve Spor Bakanlığına bağlı gençlik merkezleri üzerine birçok farklı bilim dalında akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde oluşturulan gençlik merkezleri ile alakalı çalışmaların çok kısıtlı olduğu görülmektedir. Bu kapsamda ilgili literatür incelendiğinde, DİB gençlik merkezlerini ve buralarda yürütülen faaliyetleri doğrudan konu edinen, alan araştırması üzerine kurulu en belirgin çalışmanın, 2022 yılında Sakarya Üniversitesi bünyesinde gerçekleştirilen XI. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumunda tarafımızdan sunumu yapılan “Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Yürütülen Cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri” adlı bu çalışma olduğu söylenebilir.

Yukarıda bahsedildiği üzere çalışmaya akademik anlamda doğrudan kaynaklık teşkil edebilecek bir çalışma olmamakla beraber alanla alakalı yapılan kapsamlı literatür araştırması neticesinde, Gençlik ve Spor Bakanlığına bağlı gençlik merkezleri ile alakalı çalışmamıza benzer nitelikte bazı akademik çalışmalara ulaşılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde; Şükran Kılbaş tarafından Sosyoloji alanında yapılan “Ankara Yenimahalle ve Çankaya Gençlik Merkezlerine Üye Gençlerin Gençlik Merkezlerine İlişkin Görüşleri” adlı çalışma,⁴ bir diğeri İbrahim Yücel tarafından Sosyal Hizmet alanında yapılan “Gençlerin ve Gençlik Çalışanlarının Gözünden Gençlik Politikaları ve Hizmetlerinin Değerlendirilmesi” adlı çalışma⁵ ve Mehmet Özkan tarafından Beden Eğitimi ve Spor Öğretimi alanında yapılan “Gençlik Merkezlerinde Yapılan Faaliyetlere Katılan Bireylerin Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi” adlı çalışma,⁶ en çok dikkat çeken ve çalışmamıza yöntem ve içerik bakımından katkıda bulunan ikincil kaynaklar olarak ön plana çıkmıştır. Araştırma grubu olarak gençleri merkezine alan, aynı zamanda çalışma alanı açısından farklı bir disiplin içerisinde olsa da gençlik merkezlerini ve buralardaki faaliyetleri konu edinen bu çalışmalar ana hatlarıyla ele alınıp değerlendirildiğinde; araştırma alanları ve grupları farklı tercih edilmiş olmakla beraber yapılan bütün çalışmaların bu çalışmaya benzer nitelikte saha araştırması üzerine kurulduğu, aynı zamanda yapılan araştırma neticesinde toplanan saha verileri üzerinden alanla alakalı sorun ve eksikliklerin tespit edilerek araştırma konusuna dair bir takım tartışmaların ve önerilerin ortaya konulmaya çalışıldığı görülmüştür.

Yeni sayılabilecek DİB gençlik merkezleri ile alakalı gerçekçi durum tespiti ve analizlerin yapılabilmesi ayrıca yürütülecek faaliyetlerin beklentileri karşılayabilmesi ve başarılı olabilmesi için elbette bilgi ve yönetim zeminiyle beraber saha çalışmalarının yapılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu çalışmanın, hem alanla ilgili bilginin bir araya getirilerek akademik bir dille ortaya konulması hem de yapılan saha araştırmasıyla yürütülen

⁴ bk. Şükran Kılbaş, *Ankara Yenimahalle ve Çankaya Gençlik Merkezlerine Üye Gençlerin Gençlik Merkezlerine İlişkin Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989).

⁵ bk. İbrahim Yücel, *Gençlerin ve Gençlik Çalışanlarının Gözünden Gençlik Politikaları ve Hizmetlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁶ bk. Mehmet Özkan, *Gençlik Merkezlerinde Yapılan Faaliyetlere Katılan Bireylerin Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi* (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

faaliyetlerin hedef kitle olarak seçilen gençlerin bakışıyla değerlendirilebilmesi bakımından önemli olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda bu çalışmanın, kurumsal olarak ideal bir gençlik merkezi modelinin ortaya konulmasına ve etkin hizmetlerin sunulmasına katkı sağlayacağı düşünülmüş ayrıca alandaki sorunların tespitine ve gelecekte belirlenecek politikalara ışık tutacağı değerlendirilmiştir. Belirtilen yönleriyle özgün bir değere sahip bu çalışmanın, mevcut literatür içerisinde ve alanda bir boşluğu dolduracağı aynı zamanda Türkiye’de yürütülen özellikle yaygın din eğitimi sistemindeki içeriğin zenginleştirilmesine de katkı sunacağı söylenebilir. Bu amaç ve hedefler doğrultusunda yapılan çalışmanın ana problemini, “gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlere bakışları ve beklentileri nelerdir?” sorusu oluşturmakta aynı zamanda şu alt sorular kapsamında da konunun derinlemesine araştırılması amaçlanmaktadır.

1. Cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlerin temel çerçevesi nedir?
2. Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı gençlik merkezlerine katılma sebepleri nelerdir?
3. Gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlere bakışları ve beklentileri nelerdir?
4. Gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliği ile yürütülen çalışmalarla alakalı gördükleri sorunlar ve bu konudaki önerileri nelerdir?

1. Cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlerin Temel Çerçevesi

Tarihi süreç içerisinde insanın ve medeniyetin var olduğu her yerde genç ve gençlik faaliyetleri bir realite olarak ortaya çıkmaktadır. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de farklı kurum ve kuruluşlar bünyesinde gençlere yönelik insani ve dinî değerlerin kazandırılması amacıyla farklı zaman ve formatlarda gençlik merkezi teşkilatlanmaları oluşmuş ve yine bu amaca hizmet doğrultusunda gençlere yönelik faaliyetler düzenlenmiştir. Günümüzde ise hem mekânsal hem de faaliyet çeşitliliği bakımından farklı kurumlar bünyesinde bu merkezler artırılarak devam etmektedir. Türkiye’de ilk defa 2003 yılında Gençlik ve Spor Bakanlığı bünyesinde gençlik merkezleri kurulmuş daha sonra başta belediyeler olmak üzere bu mekânların ve hizmetlerin mahalli imkânlar çerçevesinde gelişimi sağlanmıştır. 2015 yılı itibarıyla cami dışı hizmetlere ve gençlere yönelik değerler eğitimine daha çok ağırlık veren Diyanet İşleri Başkanlığı ise, bu doğrultuda plan ve programlar geliştirerek taşra teşkilatındaki il ve ilçe müftülükleri bünyesinde ilk defa gençlik merkezlerini açmaya başlamıştır.⁷ Bununla beraber, yürütülecek hizmetlerde gençlik merkezleri ile camilerin entegrasyonunu sağlayarak özellikle gençlerle iletişim kurma noktasında cami görevlilerine sahada aktif rol vermiştir. Nitekim cami görevlilerinin hizmet ve faaliyetleri sadece cami cemaatiyle sınırlı olmayıp, toplumun bütün kesimlerine yöneliktir. Bu bakımdan cami görevlilerinin, toplumun bütün kesimlerine yönelik hizmetlerini, onların cami dışında yürüttükleri faaliyetlerde çok daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Günümüzde, cami cemaati olsun veya olmasın pek çok aile çeşitli sebeplerle cami görevlilerine müracaat etmekte ve onlardan yardım istemektedir. Bu isteğin temelinde cami ve cami görevlisine karşı insanların zihninde yer bulan değer yatmaktadır.

⁷ Ali Gül, “Diyanet Gençlik Merkezlerinde Yürütülen Değerler Eğitimi Çalışmalarının Öğretmen, Öğrenci, Veli ve Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 543-583.

Dolayısıyla, bu hizmetlerin yerine getirilmesi, camiyle sınırlı olmadığı gibi tamamen camiden bağımsız da değildir.⁸

Ayrıca bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 de “Gençliğe Değer” ismiyle bir proje geliştirerek bu proje kapsamında her cami görevlisinin, görev yerinde ikamet eden gençlere ulaşmasını ve onların cami- gençlik merkezi bünyesinde yürütülecek çeşitli faaliyetler ile hem camiye hem de gençlik merkezlerine kazandırılmasını planlamıştır. Ayrıca, bu hizmetlerin planlı ve programlı bir şekilde idare edilmesi amacıyla da bütün il ve ilçe müftülükleri bünyesinde çeşitli unvanlarda erkek ve kadın gençlik koordinatörleri görevlendirmiştir.⁹

Diyanet İşleri Başkanlığının yürütülen cami- gençlik merkezi iş birliğine dayalı hizmetlerden birçok beklentisi bulunmaktadır. Bunların başında, ergenlik döneminde kendisini ciddi bir biçimde hissettiren ve gençlikten yetişkinliğe adım attığında bulunduğu cevapla daha dengeli ve sürdürülebilir bir kişilik bütünlüğü kazanmasına sebep olan kimlik arayışına¹⁰ yardımcı olmak gelmektedir. Ayrıca yürütülecek hizmetlerle gençlerin millî ve manevi olarak gelişimlerine katkı sağlayarak onlara sahih dinî bilgiyi ulaştırmak ve radikal yapılara karşı onları korumaya çalışmak da bu alandaki temel beklentiler arasında yer almaktadır. Bununla beraber cami- gençlik merkezi iş birliğine dayalı hizmetler ile gençlere yaşam süreçlerinde ihtiyaç duyacakları bilgi ve tecrübeyi aktararak onların dinî ve kültürel değerleri öğrenmelerini amaçlamaktadır. Aynı zamanda cami merkezli çeşitli etkinlik ve aktivitelerle gençlerin bireysel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayarak onlara gerçek hayatın bir aktörü hatta geleceği oldukları bilincini aşılayıp toplum içerisinde sağlıklı bireylere dönüşmelerine katkı sağlamaktadır.¹¹ Nitekim toplumun hazinesi olan gençleri kazanmak için onları anlamayan ve hayatı onlarla anlamlı hale getirmeyen toplumlar, gençlere hizmet etme ve onların ihtiyaçlarını karşılama noktasında yetersiz kalarak geleceğe dair umutlarını kaybedebilecektir. Bu bakımdan eğer gençliğin bir tanımı yapılacaksa o tanımda gelecek, umut, ufuk ve heyecan mutlaka olmalıdır. Ayrıca bütün gençlik çalışmaları gençlere hayal kurmayı ve hayallerinin peşine koşmayı öğretmelidir.¹²

DİB Gençlik Merkezlerinde yürütülmeye çalışılan hizmetler yukarıda bahsedilen genel vizyon üzerine kuruludur. Bu vizyonu hayata geçirmek adına hâlihazırda DİB Gençlik Merkezleri kuruluş ve çalışma planlaması açısından temel olarak bilgi, sanat, spor ve sosyo-kültürel alanlarda gençlere hizmet vermektedir. Genel başlıklar içerisinde yapılan faaliyetler çeşitlilik arz edip her bir cami ve gençlik merkezi içerisinde bulunduğu imkânlar nispetinde faaliyet yürütmektedir. Gençlik merkezlerinde yürütülen din hizmetleri, gençlerin fiziksel, bilişsel, psikolojik, kültürel vb. yönleri göz önünde bulundurularak,

⁸ Ahmet Onay, “Cami Eksenli Din Hizmetleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 161.

⁹ Kübra Kamer Ekici, “Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 17 (2022), 38-60.

¹⁰ Behlül Tokur - Hümeysra Ahsen Doğan, “Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *Eskiye* 50 (2023), 718.

¹¹ Mustafa Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 135-201.

¹² Mustafa Soykök, “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkanlar, Riskler ve Zorluklar”, *Uluslararası Mevlîd-i Nebî Sempozyumu Peygamberimiz ve Gençlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 547.

mahalli imkânlar nispetinde, gençlik hizmeti verilen cami ve mekânlarda yapılmaktadır. Ayrıca bu program ve faaliyetler ise Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı manevi danışmanlık sertifikası olan gönüllü din görevlileri tarafından yürütülmektedir. Bu çerçevede yürütülmeye çalışılan eğitim faaliyetleri, Kur'an öğretimi, dinî bilgiler, sosyo-kültürel etkinlikler, sanatsal faaliyetler ve spor aktiviteleri gibi temel başlıklar altında yapılmaktadır. Aynı zamanda gençlik merkezleri, gençlerin vakit geçirebileceği, buluşup sohbet edebileceği ortamlar kurarak gençlere buluşma mekânı olanağı sağlamaktadır. Bununla beraber gençlik merkezlerinde gençlere eğitim başlığı altında İslam Eğitimi ve Yabancı Dil Eğitimi gibi temel eğitimler verilmektedir. Bu eğitimlere ilmi dersleri, hadis okumaları, Kur'an-ı anlama dersleri, kitap okuma ve tahlil, diksiyon, İngilizce, klasik Arapça, modern Arapça, pratik yabancı dil konuşma dersleri örnek olarak verilebilir. Bununla beraber sosyo-kültürel faaliyetler çerçevesinde gençlere yönelik piknik, gezi ve kamp gibi etkinlikler dikkat çekmektedir.¹³ Bu tarzda yürütülen sosyo-kültürel etkinlikler, gençlerin genel anlamda olumsuz hayat şartlarına karşı moral ve motivasyonlarını artırmak ve gençlerin yeni durumlara karşı uyumunu sağlamak amacıyla düzenlenmektedir. Aynı zamanda gençlik merkezleri, gençlerin kültürel değerlerinin korunmasına ve gelişimine katkıda bulunmak, geleneklerinin farkına varıp geçmişleri ile bağ kurabilmelerini sağlamak amacıyla coğrafi ve tarihi geziler de organize etmektedir.¹⁴

Gençlik merkezlerinde verilen hizmetlerden bir diğeri de sanatsal faaliyetlerdir.¹⁵ Bunların içerisinde ebru, hat, tezhip, ney üfleme, gitar, nota eğitimi, beş makam gibi dersler yerini almaktadır. Ancak yürütülen bu sanatsal faaliyetler, kültürel ve mahalli imkânlar göz önünde bulundurularak yapılabilmektedir. Ayrıca gençlere yönelik hizmetler içerisinde maddi ve nakdi olarak bazı yardım faaliyetleri de bulunmaktadır. Burada maddi imkânları kısıtlı gençlerin eğitimlerine destek olmak amacıyla mevcut imkân ve şartlar da göz önünde bulundurularak bir takım burs, eşya vs. yardımlar yapılabilmektedir.

Gençlik merkezlerinde gençlerin zihinsel gelişimlerine yönelik din hizmetlerinin dışında bedensel gelişimlerini sağlamak amacıyla da birçok spor faaliyeti yapılmaktadır.¹⁶ Gençlere yüzme eğitimleri ve etkinlikleri, fitness, tekvando, güreş, ok atıcılığı, kano, at biniciliği gibi faaliyetler yürütülmektedir. Elbette bu faaliyetlerin yürütülmesinde maddi anlamda mahalli şartlar ve imkânlar etkili olmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığının yeni sayılabilecek gençlik faaliyetleri kapsamındaki eğitim kaynakları, her yaş grubu için yeterli sayıda olmamakla beraber bu alandaki yayınların ve çalışmaların her geçen gün gelişme gösterdiği görülmektedir. Ayrıca mevcut eğitim kaynağı kullanımında gençlere yönelik sahih dinî bilgileri seçerek hazırlanmış olduğu kitap ve materyaller toplumun, gençlerin ve din görevlilerinin büyük ilgisini çekmekte ve çalışma alanında kaynak kullanımı açısından büyük kolaylıklar arz etmektedir. Aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığının bu kaynakları mali çıkar gözetmeksizin toplumun her kesimine yönelik sunması da gençlerin dinî bilgilere ulaşmasında ayrıca kolaylık sağlamaktadır.

¹³ Gençlik Çalışmaları Yönergesi (GÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2018), md. 5-14.

¹⁴ Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", 151-153.

¹⁵ GÇY, md. 5-14.

¹⁶ GÇY, md. 5-14.

Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşundan bu yana kendi bünyesinde gerçekleştirdiği gençlik çalışmalarının temelinde kuruluş amacında da belirtildiği üzere, din konusunda toplumu aydınlatma ayrıca gençlere yönelik alanlar oluşturarak buralarda diğer kurum ve kuruluşlarla işbirliği esasına göre gençlere manevi danışmanlık ve din hizmeti sunma görevi vardır.¹⁷ Bu görev gereği DİB önceleri geleneksel bir anlayış içerisinde de olsa gençlerin dinî ve ahlaki değerlerine katkıda bulunurken, özellikle son dönemlerde alanla alakalı getirilen yenilikçi uygulamalar ve düzenlenen mevzuat zeminiyle, aynı zamanda Gençlik ve Spor Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ve Belediyeler gibi kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği ve protokoller neticesinde, gençlik hizmetlerine kurumsal bir kimlik ve resmiyet kazandırdığı gerçektir. Ayrıca bu girişimler gençlik çalışmalarına hem kağıt üstünde hem de sahada resmi bir zemin hazırlayarak gençlik hizmetlerinin artmasına neden olmuştur. Bu sayede din görevlilerinin gençlik faaliyetleriyle alakalı yaşamış olduğu engeller önemli ölçüde ortadan kaldırılmıştır. Yapılan hukuki düzenlemelerle beraber Diyanet İşleri Başkanlığının bu alanda müstakil birimler kurması ve sahada çalışma yürütecek personel görevlendirmesi gençlik çalışmalarının kurumsallığı ve geleceğe yönelik faaliyetlerin kalıcılığı açısından önem arz etmektedir. Fakat şu ana kadar yürütülen çalışmaların görevlendirme bazında olması, müstakil unvanların bulunmayışı ve çalışmaların gönüllülük esasına dayandırılarak yapılması bu alandaki görevli kaynağını nicelik ve nitelik bakımından olumsuz etkilemektedir. Bununla beraber gençlik hizmetleriyle alakalı olarak yürütülen faaliyetler kapsamında, bu alanlara yönelik ihtiyaçları karşılayabilecek müstakil bir harcama kaleminin olmayışı, harcamaların idari inisiyatife dayalı ve mahalli imkânlarla yapılıyor olması bu alandaki en önemli sorunlardan biri olup gençlik faaliyetlerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Bu olumsuzluk ise bahse konu faaliyetlerin hayata geçirilmesinde çeşitli zorluklar ortaya çıkarmaktadır.

2. Yöntem

Bu çalışmada nitel bir araştırma deseni olan durum çalışması esas alınmıştır. Durum çalışması olaylar ve davranışlar hakkında zengin ve önemli bakış açıları sağlamasından dolayı önemli bir bilgi edinme yöntemidir. Araştırmacının gerçek yaşam, güncel sınırlı bir sistem (bir durum) ya da belli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (durumlar) hakkında çoklu bilgi kaynakları (örneğin gözlemler, mülakatlar, görsel-ışitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar) aracılığıyla detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı, bir durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır.¹⁸ Ayrıca durum çalışmaları, karmaşık bir durumun geniş bir şekilde tanımlanarak ve kendi doğal ortamında bileşenlerinin belirlenerek boyamsal olarak çalışmasına imkân sağlar.¹⁹ Bu çalışmada bütüncül tek durum deseni tercih edilmiş olup sadece ortaöğretim düzeyinde cami- gençlik merkezlerine devam eden gençler analiz birimi olarak belirlenmiştir.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, gençlik faaliyetlerinin yoğun olarak yürütüldüğü Pendik İlçe Müftülüğü bünyesindeki farklı gençlik merkezlerinden rastlantısal olarak seçilen ve

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 1, 7.

¹⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 97.

¹⁹ Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 425.

buralardaki faaliyetlere gönüllü olarak katılım sağlayan, ortaöğretim çağında, farklı liselerde öğrenim gören ve yaşları 15-18 arasında olup kendilerine mülakat uygulanan 17 genç erkek oluşturmaktadır. Çalışma grubu içerisinde genç bayan katılımcıların olmaması, çalışmanın yapıldığı süreçte araştırma alanı olarak belirlenen gençlik merkezlerinde kayıtlı genç bayan katılımcıların bulunamayışından kaynaklanmıştır. Bu sebeple yapılan çalışma, sadece genç erkek katılımcılar üzerinden yürütülmüştür. Çalışma kapsamında görüşmeler 10-25 Eylül 2022 tarihleri arasında her biri yaklaşık 30 dakika süreyle yüz yüze gerçekleştirilmiş ayrıca katılımcıların sırasına ve görüşme tarihlerine dair bilgiler İsnad dipnot sistemine uygun olarak gösterilmiştir. Ayrıca çalışmaya katılım sağlayan gençlerin özellikleri aşağıda verilen Tablo 1'de açılım yapılarak detaylı bir şekilde sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Özellikleri

| Kod | Cinsiyet | Yaş | Okul Türü | Okuduğu Sınıf |
|-----|----------|-----|----------------|---------------|
| K1 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |
| K2 | Erkek | 15 | Anadolu Lisesi | 9 |
| K3 | Erkek | 17 | Meslek Lisesi | 12 |
| K4 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |
| K5 | Erkek | 16 | Anadolu Lisesi | 10 |
| K6 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |
| K7 | Erkek | 15 | Meslek Lisesi | 10 |
| K8 | Erkek | 16 | Anadolu Lisesi | 11 |
| K9 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |
| K10 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |
| K11 | Erkek | 16 | Anadolu Lisesi | 11 |
| K12 | Erkek | 15 | Anadolu Lisesi | 9 |
| K13 | Erkek | 15 | Meslek Lisesi | 10 |
| K14 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 10 |
| K15 | Erkek | 17 | Meslek Lisesi | 12 |
| K16 | Erkek | 16 | Anadolu Lisesi | 11 |
| K17 | Erkek | 15 | Anadolu İHL | 9 |

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu çalışmada veri toplama yöntemlerinden görüşme kullanılmıştır. Araştırmayla alakalı saha verileri; araştırma problemi ve alt problemleri için araştırmanın amaçlarına uygun olarak hazırlanmış açık uçlu 9 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Araştırmanın görüşme formu, literatür üzerine yapılan inceleme sonrasında hazırlanmıştır. Hazırlanan sorulara, alanda uzman öğretim üyesi görüşü alınarak ve sahada aktif görev yapan DİB gençlik koordinatörü ve yetkilileriyle ön pilot görüşmeler yapılarak gerekli düzenlemelerle son hâli verilmiştir.

Katılımcılara öncelikle araştırmanın amacıyla ilgili bilgiler verilmiş sonrasında görüşmeye dair bilgilerinin araştırma dışında gizli kalacağı “Bilgilendirilmiş Onam Formu” kapsamında temin edilmiştir. Bununla beraber araştırmaya dair katılımcılarla yapılan görüşmeler, 10-25 Eylül 2022 tarihleri arasında ve her biri yaklaşık 30 dakikalık bir sürede gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların araştırmaya gönüllü katıldıklarına dair beyanları ve ses kayıt cihazı kullanımı konusunda izinleri alınmıştır. Araştırma kapsamında gönüllülük esasına göre ilgili gençlik merkezlerinden belirlenen gençler ile görüşme yapılmadan önce görüşme formunun ve araştırma sürecinin etik olarak bir problem barındırmadığına dair Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığı'nın 05.09.2022 tarihli ve 49 sayılı toplantısında alınan 03 No'lu karar doğrultusunda “Etik Kurul Onay Belgesi” alınmıştır.

Araştırmadan elde edilen veriler betimsel analize tabi tutulmuştur. Betimsel analiz; verilerin önceden belirlenen görüşme soruları ya da temalara göre düzenlenerek sunulmasını içermektedir.²⁰ Bu kapsamda veriler, görüşme sorularından yola çıkarak oluşturulan tematik çerçeveye uygun bir şekilde işlendikten sonra bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

3. Bulgular ve Değerlendirme

Çalışmanın bu bölümünde, araştırmanın hedef kitlesi olarak belirlenen gençlerle yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

3.1. Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı Gençlik Merkezlerine Katılma Sebepleri

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı gençlik merkezlerine gelme sebepleri üzerinde etkili olan faktörlere dair fikirlerini öğrenmek amacıyla katılımcı gençlere “Cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden nasıl haberdar oldunuz ve bu faaliyetlere katılma sebep/leriniz nelerdir?” soruları iletilmiştir.

Gençlerden elde edilen bulgular değerlendirildiğinde; gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılma gerekçelerinin çeşitli çevre faktörleri ve kendi çaba-istekleri olmak üzere iki başlık altında toplandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda gençlerin faaliyetlerden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılma sebepleri çeşitli çevre faktörleri başlığında incelendiğinde; gençler üzerinde sırasıyla en fazla arkadaş ve akranların (9), cami/din görevlisinin (5) ve ailenin (3) etkili olduğu görülmektedir. Diğer bir değerlendirmede, gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılma sebepleri kendi çaba-istekleri başlığında incelendiğinde ise; gençlik merkezi faaliyetlerinin bileşeni olan caminin ve camide yürütülen faaliyetlerin (12), dijital ortam ve medyanın (5) gençler üzerinde etkili olduğu görülmüştür.

Çevre kategorisi içerisinde toplanan veriler birlikte değerlendirildiğinde; gençler üzerinde din görevlisi ve ailenin etkili olduğu ancak akran ve arkadaş yönlendirmesinin gençler için çok daha öncelikli ve tercih sebebi olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu konuda görüş bildiren bazı genç katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“...Diyanet Gençlik Merkezi faaliyetlerinden sınıf arkadaşım sayesinde haberdar oldum. Sabah namazlarına falan gidiyorum dedi. Ben de namaza başlamak istiyordum bu şekilde haberdar oldum ve geldim...”²¹

²⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 239.

²¹ K2, Kişisel Görüşme, 12 Eylül 2022.

“...Diyanet Gençlik Merkezi faaliyetlerini bu faaliyetlere katılan bir arkadaşım bana söyledi, çok fazla faaliyetler var gelmek istersen dedi. Bu durum benim de hoşuma gitti düşündüm ve katılmaya karar verdim...”²²

“İki sene önce arkadaşlarımdan dolayı haberdar oldum, onlar istediklerini görünce ben de meraklandım ve bu faaliyetlere katılmaya başladım...”²³

“...Cami görevlisinin hoş görülmesi, güler yüzlü ve arkadaşça yaklaşımı bu faaliyetlere severek katılmamda çok etkili oldu...”²⁴

“...Camide yapılan aktiviteleri namaza sürekli camiye giden dedemden öğrendim. Kendisi cami hocasının yakın arkadaşı olduğu için ondan duymuş benim de katılmamı istedi ben de ailemin isteği ile katıldım...”²⁵

Bu kategoride toplanan veriler, gençlere arkadaş seçimi ve ortamı konusunda ebeveynleri veya sorumluları tarafından doğru rehberlik yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, gençlerin kontrol ve gelişimi açısından arkadaş seçimlerinin hassasiyetle takip edilmesi gereken önemli bir husus olduğu göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Ayrıca, seçilen ve birlikte vakit geçirilen arkadaşların değer ve meşguliyetlerinin özellikle serbest zaman kullanımında kişiyi etkileyebileceği düşünülmelidir. Bu bağlamda elde edilen bulgular, gençlerin DİB gençlik merkezlerine katılım sağlayan kişilerle yaptığı arkadaşlıkların onlara buralarda yürütülen faaliyetleri göreme imkânı sağladığını ve faaliyetlere katılımlarını artırdığını göstermektedir.

Gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılma sebepleri kendi çaba-istekleri kategorisinde toplanan veriler bağlamında ele alınarak değerlendirildiğinde ise; gençlerin camide yürütülen namaz ibadeti, yaz kursu gibi etkinlikleri daha önce camide bulunup tecrübe etmiş olmalarının cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve yürütülen faaliyetlere katılım noktasında kendi çaba-isteklerini etkilediğini ve bu şekilde gençlik çalışmalarına katıldıklarını göstermektedir. Bu konuda bazı genç katılımcılar şu şekilde görüş bildirmişlerdir:

“...Namaza başlamak istiyordum, camideki faaliyetleri kendi çabamla camiye giderek öğrendim ve katıldım. Bu faaliyetlere katılma isteğimin birincisi namaza başlamak, ikincisi dinimi daha iyi öğrenmek, üçüncüsü de evde boş zaman geçireceğime en azından sevap kazanayım diğer dünyam için çalışayım düşüncesi oldu...”²⁶

“Küçükken camide Yaz Kur'an Kursu açılmıştı ben de oraya gitmiştim orada gençlik faaliyetlerini gördüm ve tamamen kendi isteğimle katılmak istedim...”²⁷

“...Camide ve gençlik merkezinde yapılan aktiviteleri kendi mahalleimde olması sebebiyle gördüm, hoşuma gitti ve kendi isteğimle katılmak istedim...”²⁸

“Diyanet Gençlik Merkezi faaliyetlerinden kendi çabalarım ile haberdar oldum. Buraya keyifli bir şekilde vakit geçirip aynı zamanda bir şeyler öğrenebilmek için geliyorum...”²⁹

Cami-gençlik merkezi faaliyetleri gençler tarafından ilk etapta sadece dinî ihtiyaçların giderileceği bir faaliyet alanı olarak görülürken, farklı alanlarda eğitimsel, sosyal ve kültürel

²² K15, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

²³ K4, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

²⁴ K16, Kişisel Görüşme, 15 Eylül 2022.

²⁵ K3, Kişisel Görüşme, 12 Eylül 2022.

²⁶ K1, Kişisel Görüşme, 15 Eylül 2022.

²⁷ K5, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

²⁸ K17, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

²⁹ K3, Kişisel Görüşme, 12 Eylül 2022.

aktivitelerin yapılmasının müşahade edilmesi ayrıca güvenilir, samimi ve sıcak bir ortamın varlığının öğrenilmesiyle gençler nazarında cazip hâle geldiği bu doğrultuda da faaliyetlere katılımın ve devamlılığın arttığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yürütülen faaliyetlerin gençler için kendi istekleriyle severek katılım sağladıkları bir organizasyon hâline getirilmeleri yine o cami-gençlik merkezi ortamının ve buralardaki görevlilerin hazır oluşlarıyla çok alakalı olduğu görülmektedir. Yine elde edilen bulgular, gençlerin yürütülen faaliyetlerden haberdar olmaları ve bu faaliyetlere katılımlarında özellikle cami görevlilerinin rolünün yadsınamaz bir gerçek olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla gençlerin bu mekânları sevmesi ve buralara rağbet etmesi, onların ihtiyaç ve beklentilerinin doğru tespit edilerek bu doğrultuda camilerin ve gençlik merkezlerinin düzenlenmesiyle ve gençlere sunulmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu da hem yerel hem de merkezi bakımdan iyi bir yönetim zemini ve finansal imkânlarla mümkün gözükmektedir. Ancak bu şartların ve imkânların her cami ve gençlik merkezi için aynı oranda varlığından bahsedilmesi çok zordur.

Katılımcı gençlerden toplanan veriler doğrultusunda, dijital ortam ve medya kullanımının da gençlerin kendi çaba-istekleri ile bu faaliyetlerden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılmaları noktasında etkili olduğu görülmektedir. Katılımcı gençler bu konudaki görüşlerini sade ve net bir şekilde, kendi çaba ve istekleriyle sosyal medya (3) ve cami panolarından (2) yürütülen faaliyetlerle alakalı bilgi sahibi olduklarını ve bu doğrultuda faaliyetlere katılmak istediklerini ifade etmişlerdir. Günümüzde gençlerin yoğun olarak zaman geçirdiği sosyal medyanın onlara hitap etme açısından çok etkili olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda, dijital çağ olarak nitelenen günümüzde, gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve faaliyetlere kendi istekleriyle katılım sağlamalarında, mevcut dijital ortamın etkili bir şekilde kullanılarak onlara doğru ve cazip tanıtımların yapılmasının çok kritik bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

3.2. Gençlerin Cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Faaliyetlere Bakışları ve Beklentileri

Bu bölümde araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yürütülen cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlere bakışları ve bu faaliyetlerden beklentileri üzerine etkili olan faktörlere dair fikirlerini öğrenmek amacıyla katılımcı gençlere, “Diyanet cami-gençlik merkezi faaliyetlerini nasıl buluyorsunuz ve bu faaliyetler beklentilerinizi karşılıyor mu?” soruları iletilmiştir.

Gençlerden elde edilen bulgular değerlendirildiğinde; gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerini nasıl buldukları ve bu faaliyetlerden beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı hususunun yeterli (11) ve yetersiz (6) olmak üzere iki başlık altında toplandığı anlaşılmaktadır. Gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerini nasıl değerlendirdikleri ve bu faaliyetlerden beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı hususunda olumsuz görüş bildiren katılımcının olmaması dikkat çekmektedir. Bununla beraber konuyla alakalı genç katılımcılardan faaliyetlerin yeterliliği hususunda farklı görüşler ortaya konmuştur. Katılımcı gençler tarafından cami-gençlik merkezi faaliyetlerinin nasıl bulunduğu ve bu faaliyetlerden beklentilerinin karşılanması noktasında faaliyetlerin yeterli olduğu görüşünü bildirenler (11) genel olarak yürütülen eğitim ve sosyal faaliyetlerin güzel, eğlenceli ve yeterli olduğunu bu durumun da eğitim ve sosyal aktivite beklentilerini karşıladığını ifade etmişlerdir. Bu durumu katılımcı bazı gençler şu şekilde dile getirmişlerdir:

“Yapılan faaliyetleri güzel buluyorum, imkânlar da çok, her ne istesek fazlasıyla var. Hem zamanım güzel geçiyor hem dinimi öğreniyorum hem de namazlara gidiyorum. Boş boş oturmaktansa daha iyi oluyor...”³⁰

“Faaliyetleri olumlu buluyorum. Özellikle Kur’an öğretimini, çünkü ben burada Kur’an okumayı öğrendim. Ayrıca burada klima ve çok hoşgörülü öğretmenler var. Bu da benim bu faaliyetlerden beklentilerimi karşılıyor...”³¹

“Burayı eğlenceli buluyorum. Hem öğreniyoruz hem de eğleniyoruz. Beklentilerimi çok güzel karşılıyor çünkü burada her şey var arkadaşlarımla beraber çok eğleniyoruz bazen dışarıda da faaliyetlere katılıyoruz...”³²

Cami-Gençlik Merkezi faaliyetlerinin gençler tarafından nasıl bulunduğu ve gençlerin bu faaliyetlerden beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı hususunda, yürütülen faaliyetlerin yetersiz olduğu görüşünü bildiren katılımcı gençler ise (6) bu düşüncelerini, öncelikle cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Yürütülen Eğitim Hizmetlerini ve Sosyal Aktiviteleri Güzel ve Faydalı Bulduklarını ifade ederek değerlendirmişlerdir. Bununla beraber gençler daha çok mahalli şartları öne sürerek, kısıtlı imkânlar içerisinde yürütülen özellikle cami dışı sosyal aktivitelerin yetersizliğinden bahsetmişlerdir. Ayrıca bu konuda, cami içi eğitimin nitelikli hale getirilmesi ve sene boyunca sürdürülmesinin faydalı olacağını da vurgulayarak faaliyetlerin iyileştirilmesi yönünde önerilerde bulunmuşlardır. Bu konuda görüş bildiren bazı genç katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Genel olarak güzel ve yararlı çalışmalar var. Beklentilerimiz genel olarak karşılanırsa da biraz daha bize yönelik konulara önem verilip dikkat edilmesi daha iyi olur yani kendimizi eğitim ve sosyal aktivitelerle daha iyi geliştireceğimiz, eğlenirken öğreneceğimiz programlar yapılabilir mesela halı sahaya gidiyoruz orada oynarken futbol eğitimi de verilebilir...”³³

“Faaliyetler güzel, imkânlar da var, bana eğlenceli geliyor ama birazcık kendi aramızda oyunlardan sebep kavga ve anlaşmazlıklarımız oluyor yani eğitim biraz geri kalıyor mesela ben Kur’an öğrenmek istiyorum ama oyunlardan ona sıra çok gelmiyor bu beklentim tam olarak karşılanmıyor ve galiba Kur’an sadece yaz kurslarında veriliyor bu eğitim sene içinde de yoğun olarak verilebilir...”³⁴

“Çok faydalı buluyorum yapılan faaliyetleri. Buraya katılmam bana öncelikle hayatımı programlamamı sağladı daha düzenli yaşıyorum ayrıca çevre yapıyoruz eğlenceli faaliyetler yapıyoruz kendimizi geliştiriyoruz bu da bize iyi geliyor. Burada beklentilerimin kısmen karşılandığını söyleyebilirim ama yetersiz kaldığını düşünüyorum mesela spor dalları ve bize hitap eden ilğimizi çekecek konular biraz daha artırılsa daha güzel olur...”³⁵

Yürütülen faaliyetlerin yeterli veya yetersizliği hakkında görüş bildiren katılımcı gençlerin düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde; gençlerin tamamının cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Faaliyetlerle alakalı olumlu görüş bildirdiği ancak bazı katılımcı gençlerin bu faaliyetleri nitelik ve nicelik bakımından yetersiz bulunduğu (6), bunun da daha çok sosyal aktivitelerde yetersizlik (4) ve eğitimde yetersizlik (2) şeklinde ortaya çıktığı görülmüştür. Yetersizlik durumunu değerlendirirken göz ardı edilmemesi gereken bir

³⁰ K1, Kişisel Görüşme, 12 Eylül 2022.

³¹ K7, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

³² K16, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

³³ K14, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

³⁴ K8, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

³⁵ K13, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

husus DİB cami-geçlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlerin kuruluş ve çalışma içeriğinin çok yeni ve gelişmekte olan bir alan olduğu gerçeğidir. Buna bir de farklı kültür ve değerlerle yetişmiş gençlerin bir arada bulunarak farklı hassasiyetler, öncelikler ve beklentiler içerisinde olduğu gerçeği eklenince yürütülen faaliyetlerde bazı yetersizliklerin dile getirilmesini olağan görmek gerekir. Bir başka açıdan araştırmada gençlerden toplanan veriler değerlendirildiğinde katılımcı gençlerin neredeyse tamamının yürütülen faaliyetler içerisinde kendilerini iyi hissettikleri cami dışı sosyal aktiviteleri çok önemsedikleri bunların sayısının artırılması ve geliştirilmesi gerektiği yönünde görüş bildirdikleri ayrıca gençler tarafından bu konu başlığı altında faaliyetlerin olumlu karşılandığı ancak yetersiz kaldığı görüşünü beyan edenlerin daha çok sosyal aktivitelerde yetersizliği ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla beraber azda olsa bazı katılımcı gençler tarafından özellikle Kur'an ve din dersi gibi eğitim faaliyetlerinde nitelikli ve yoğunlaştırılmış bir programın bulunmaması yetersizlik olarak değerlendirilmiş ve beklentilerinin tam olarak karşılanmadığının bir göstergesi olarak ortaya konmuştur. Bütün bu değerlendirmelerden hareketle cami-geçlik merkezi işbirliğine dayalı yürütülen faaliyetlerin gençlerin zihniyle okunmasının, yapılacak eğitim ve sosyal aktivitelerin onların zihnine hitap edecek şekilde kültürlerine, değerlerine ve tercihlerine uygun bir şekilde düzenlenmesi ve planlanmasının çok kritik olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, DİB Gençlik Merkezi sayısının artırılıp her bölge hatta mahalle için cami-geçlik merkezi faaliyetlerinin daha yaygın hale getirilerek gençlere kendi tercih ve ihtiyaçlarına uygun alternatif imkânların sunulması, yine gençlere cami-geçlik merkezi faaliyetlerinin plan ve programlanmasıyla alakalı sürecin başından sonuna her aşamasında aktif rol verilerek sürece birinci derecede katkı ve katılımlarının sağlanması, gençler tarafından bu alanda bahsedilen yetersizliklerin giderilmesi noktasında etkili olabilecek birkaç çözüm olarak ortaya çıkmaktadır.

3.2.1. Gençler İçin Hangi Faaliyetler Öncelikli

Araştırmaya katılan gençlerden toplanan veriler bağlamında, gençler için cami-geçlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlerde hangi faaliyetlerin önemli ve öncelikli olduğu hususunda, cami buluşmaları, sosyal aktiviteler ve eğitim faaliyetleri temaları ön plana çıkmaktadır. Katılımcı gençlerin tamamının özellikle Cumartesi günleri sabah namazı buluşmaları olmak üzere farklı zamanlarda gerçekleştirilen cami buluşmalarını önemsedikleri ve katılım sağlamak suretiyle mutlu olduklarını ve kazanım sağladıklarını ifade etmeleri çok anlamlıdır. Bu konuda bazı katılımcı gençlerin görüşleri şu şekildedir:

*“Cami faaliyetlerini önemli görüyorum. Özellikle de sabah namazı buluşması benim camiye alışmama arkadaş çevremi geliştirmeme sebep oldu hem de eğlenceli oluyor çorba içiyoruz. Onun için her hafta Cumartesi günü sabah namazlarına gitmeye çalışıyorum...”*³⁶

*“Cumartesi günleri sabah namazında yaptığımız şeyler benim için güzel ve eğlenceli oluyor. Bu sayede hem ibadetlerimizi yapıyoruz hem de eğlenceli vakit geçiriyoruz...”*³⁷

*“Belli namaz vakitlerinde camide yaptığımız eğitim ve ikramlar önemli benim için. Özellikle Cumartesi sabah namazına gitmemiz çok eğlenceli ve güzel oluyor çünkü dışarı çıkmaya alıştığımız normal zamanın dışında farklı bir vakit. Namaz kılıyoruz, namazdan sonra çorba içiyoruz ve arkadaşlarla oynuyoruz...”*³⁸

³⁶ K3, Kişisel Görüşme, 15 Eylül 2022.

³⁷ K16, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

³⁸ K9, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

Cami buluşmalarıyla alakalı ortaya çıkan bu tabloyla beraber yine katılımcı gençlerden toplanan veriler bağlamında, gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlerde hangi faaliyetleri öncelikledikleri hususunu genel olarak iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Bu kategorilerin sırasıyla sosyal aktiviteler (10) ve eğitim faaliyetleri (7) şeklinde olduğu görülmektedir. Sosyal aktivite kategorisinde katılımcı gençlerin çoğu (6) futbol, tenis, yüzme gibi sportif faaliyetleri diğer faaliyetlere nazaran önemsediklerini ve önceliklediklerini ifade ederek bu faaliyetlerin her alanda genişletilmesi ve artırılmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Bu durumu bir katılımcı genç şöyle izah etmiştir:

*“Sosyal gelişime açık sportif faaliyetlerin olması benim için ön plandadır. Burada bize aslında futbol, tenis, boks gibi birçok imkân sunuluyor ama biraz yetersiz kalıyor buna yüzme, okçuluk gibi ilgimizi çeken diğer spor dalları da eklenirse ve daha fazla yapılırsa iyi olur...”*³⁹

Sosyal aktivite kategorisiyle alakalı bazı katılımcı gençler ise (4), diğerlerinin öncelikledikleri sportif faaliyetlere karşı gezi, gençlik kampları, sinema gibi sosyal aktiviteleri daha çok önemsediklerini belirtmişlerdir. Bu durumu da bir katılımcı genç şu şekilde ifade etmiştir:

*“...Gezileri ve kampları önemli ve güzel buluyorum. Mesela cami hocamız geçen Konya’ya gezi düzenlemişti ben de gitmişim çok güzel ve eğlenceli oldu. Yine gençlik kampları oluyor oralara katılmayı da çok istiyorum. Bence çok eğlenceli ve faydalı olur...”*⁴⁰

Bu bölümde eğitim faaliyetleri kategorisinde görüş bildiren gençlerin tamamı (7) ise, Kur’an, namaz, siyer, ilmihal gibi verilen temel dinî bilgi eğitimlerini yürütülen faaliyetler içerisinde kendileri için daha önemli bulduklarını ve önceliklediklerini ifade etmişlerdir. Bu ifadelerden bazıları şu şekildedir:

*“...Benim için Kur’an öğrenmek öncelikli tercihim. Buraya gelmeden önce sadece yaz kurslarında Kur’an öğreniyordum bu da yetersiz kalıyordu. Şimdi her zaman okuyorum. Yine peygamberimizin hayatı gibi dinî bilgiler de önemli. Çünkü burada aldığım bilgiler İmam-Hatip okuduğum için bana okulda da yarıyor...”*⁴¹

*“...Namaz önemli çünkü namaz dinin direğidir. Doğrusunu söylemek gerekirse eskiden bu kadar çok namaz kılıyordum şimdi ise namazlarımı kılıyorum hatta camiye eskisinden daha çok giderek cemaatle kalmaya çalışıyorum...”*⁴²

Konu hakkında anlamlı görüş bildiren katılımcı gençlerin düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde; gençlerin, cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlerden beklenti ve önceliklerinin değişken olduğu ancak doğru planlanacak ve kendilerini geliştirecek her faaliyeti aslında önemsedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada hem merkezi hem de yerel yönetime çok önemli işler düştüğü bir gerçektir. Yapılması gereken doğru ve yerinde tespitlerle cami-gençlik merkezi faaliyetlerinin toplum içerisinde her kesimden gence ulaşacak ve önceliklerini karşılayacak şekilde planlanması ve yürütülmesidir. Örneğin yürütülen faaliyetler içerisinde, çalışma verilerinden de anlaşılacağı üzere gençlerin çokça rağbet ettiği cami buluşmalarının yine onlara hitap edecek tarzda geliştirilip daha yaygın ve etkin hale getirilmesinin gençleri kazanma noktasında kritik bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Yine önemli olarak değerlendirilen ve göz ardı edilmemesi

³⁹ K8, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

⁴⁰ K12, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

⁴¹ K6, Kişisel Görüşme, 15 Eylül 2022.

⁴² K10, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

gereken başka bir konu da gençlerin özellikle cami içinde yürütülen temel dinî bilgi eğitimlerine katılım sağlamalarının kendilerinde dinî/manevi tutum ve davranış değişikliklerine sebep olduğu gerçeğidir. Bu durum alanla alakalı yetkililer ve uzmanlar tarafından çok iyi irdelenmeli ve gençlerin kazanılması ve değerleriyle yetiştirilmeleri noktasında önemsenmelidir.

3.2.2. Kazanımlardan Elde Edilen Sonuçlar

Gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlere bakışları ve bu faaliyetlerden beklentileri başlığı altında katılımcı gençlere yöneltilen bir diğer soru da; gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı uygulamalara katıldıktan sonra sosyolojik, psikolojik ve manevi olarak bu faaliyetlerden nasıl etkilendikleri, hayatlarında ne tür değişimlerin olduğu ve bu faaliyetler vesilesiyle ne tür kazanımlar elde ettikleri olmuştur. Araştırmaya katılan gençlerden elde edilen veriler doğrultusunda, cami-gençlik merkezi işbirliği ile yürütülen faaliyetlerin daha çok hangi yönüyle ve ne şekilde gençleri etkilediği ve onlara kazanımlar sağladığı hususu değerlendirildiğinde; sırasıyla sosyolojik (8), manevi (5) ve psikolojik (4) faktörlerin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yürütülen faaliyetlerle alakalı olarak daha çok sosyalleşme sağladığını belirten bir genç bu görüşünü şu sözleriyle gerekçelendirmiştir:

“...Ben önceden çok fazla evden dışarı çıkmazdım, hayatım okul ve evde geçiyordu. Buraya katıldıktan sonra yaptığımız geziler ve diğer faaliyetlerle daha çok evden dışarı çıkmaya ve sosyalleşmeye başladım. Bu da kendimi daha mutlu hissetmeme ve kendimi gerçekleştirme sebep oldu...”⁴³

Başka bir katılımcı genç ise, cami ve gençlik merkezine gelmesinin kendinde oluşturduğu sosyalleşmeyi şu şekilde ifade etmiştir:

“...Buraya katılmam, arkadaşlarla daha çok bir araya gelmeme ve yeni arkadaş çevresi edinmeme vesile oldu. Burada hocalarımızla ve arkadaşlarımızla yaptığımız eğitim ve aktiviteler keyifli vakit geçirmemi ve sosyalleşmemi sağladı...”⁴⁴

Bu faaliyetlerin kendisini daha çok dinî/manevi yönden etkilediğini belirten katılımcılar içerisinde bir genç de bu görüşünü şu ifadeleriyle gerekçelendirmiştir *“...Bir yıl öncesinde yani gençlik merkezi faaliyetlerine katılmadan önce boş vakitlerimde canım sıkılınca telefonla oynardım artık canım sıkılınca camiye geliyorum. Telefonla oynayınca babam kızardı bana ama camiye gelince artık kızmıyor. Camiye gitmem beni manevi olarak geliştiren namaza yakınlaştıran bir durum oldu, bu şekilde daha mutlu oluyorum...”⁴⁵*

Faaliyetlere katılmakla daha çok dinî/manevi kazanım sağladığını beyan eden başka bir genç ise bu fikrini şu şekilde dile getirmiştir: *“...Önceki hayatımla kıyasladığımda burada bulunmam bana daha doğru bir din anlayışı, kul hakkı yememe gibi özellikler kazandırdı Bundan önce sakayla da olsa bazen yalan söyledim buradan aldığım eğitimle artık yalan söylemiyorum...”⁴⁶*

Yine buradaki faaliyetlere katılmakla dinî/manevi kazanımın kendinde daha fazla etkiye sahip olduğunu beyan eden başka bir katılımcı genç bu konudaki görüşünü şu sözleriyle açıklamıştır:

⁴³ K5, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

⁴⁴ K9, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

⁴⁵ K8, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

⁴⁶ K12, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

“...Cami benim için yalan dünyadan kaçış gerçek dünyaya bağlanma merkezi olmuştur. Ayrıca buradaki faaliyetlere katılmam dinî vecibelerin ayrıntılarını öğrenmemde ve dinimi doğru yaşamamda etkili olmuş ve beni manevi olarak geliştirmiştir...”⁴⁷

Bu soru kapsamında gençlerin kazanımlarıyla alakalı diğer bir etken olarak ortaya çıkan psikolojik faktörün kendinde daha fazla etkiye sahip olduğunu beyan eden katılımcı gençlerden birisi bu fikrini şu sözleriyle ifade etmiştir:

“...Buraya gelmemin bana birçok kazanım sağladığını söyleyebilirim. Bunlardan en önemlisi çevreme ve topluma karşı bireysel olarak baktığım pencerenin yanında kendi yaptığım ve insanların yaptığı hareketlere farklı bir bakış açısıyla bakmamı sağladı...”⁴⁸

Başka bir katılımcı genç ise cami ve gençlik merkezine gelmesinin kendinde oluşturduğu psikolojik etkiyi şu ifadeleriyle anlatmıştır:

“...Faaliyetlere katılmam kendimi psikolojik açıdan daha iyi hissetmemi, mutlu olmamı ve arkadaşlar arasındaki oyunlar sayesinde benim önder ve lider ruhlulu olmamı sağladı...”⁴⁹

Gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlere katılımı neticesinde kendilerinde oluşan sosyolojik, manevi ve psikolojik değişim ve kazanımlarla alakalı bulgular bir bütün olarak değerlendirildiğinde; gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlere katılımlarının, aslında sosyolojik, psikolojik ve manevi anlamda az ya da çok onların hayatlarına dokunduğu yine bu faaliyetler içerisinde bulunmalarının önceki yaşam ve görüşlerini kısmen de olsa değiştirdiği ve onlara farklı tecrübe ve kazanımlar sağladığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Gençlerin cami ve gençlik merkezlerinde yürütülen faaliyetlere katılmalarının onlara sosyolojik açıdan, toplum içerisinde daha aktif bir rol ve bu rolle beraber toplumsal bir kimlik kazandıracağı aynı zamanda çevrelerini geliştirerek sosyal hayatta kendilerini gerçekleştirme fırsatı sunacağı, manevi açıdan, gençleri camiye yaklaştırarak buradaki görevliler tarafından sunulan eğitim etkinlikleri ile hem dünyevi hem de uhrevi hayat için manevi sorumluluk bilinci ve gelişimi kazandıracağı ayrıca sosyolojik ve manevi yönüyle bütün bu kazanımların yanında psikolojik açıdan ise, gençlere mutluluk ve özgüven aşılayarak onlarda toplum içerisinde daha duyarlı ve faydalı bireyler olma duygusunu geliştireceği söylenebilir.

Gençlerin konuyla ilgili verdiği dönütler, onların aslında hayatlarının ilk dönemlerinden itibaren bir şekilde cami ve görevlisiyle irtibat hâlinde olduklarını, cami merkezli yürütülen gençlik faaliyetlerine katılarak bu irtibatı daha da kuvvetlendirdiklerini göstermektedir. Bu sayede gençlerde oluşan cami kültürünün, onları daha hayatın içinde, ortak manevi duygu ve düşüncelere sahip mutlu bireyler hâline getirebileceği bir gerçektir. Bu bağlamda cami merkezli gençlik faaliyetlerinin yetişmekte olan genç kuşak için hayati bir öneme sahip olduğu iyi değerlendirilerek gençler için bu faaliyetlerin hem mekânsal açıdan hem de faaliyetlerin niteliği bakımından hazır hale getirilmesi ayrıca bu faaliyetleri yürütecek olan aktörlerin de hazır oluşları çok önemli gözükmektedir.

3.3. Gençlerin Cami-Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Çalışmalarla İlgili Gördükleri Sorunlar ve Konu Hakkındaki Önerileri

Araştırmamanın bu bölümünde katılımcı gençlerle yapılan görüşmelerde gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yürütülen cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı çalışmalarla

⁴⁷ K3, Kişisel Görüşme, 12 Eylül 2022.

⁴⁸ K17, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

⁴⁹ K13, Kişisel Görüşme, 15 Eylül 2022.

ilgili gördükleri sorunlar ve önerileri üzerine etkili olan faktörlere dair düşüncelerini öğrenmek amacıyla katılımcı gençlere, “Diyanet cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı din hizmetlerinin eksik olduğunu düşündüğünüz yönleri var mı ve yürütülen çalışmalarla alakalı ihtiyaçlarınız konusunda yeterli desteği görüyor musunuz?” soruları iletilmiştir.

Katılımcı gençlerden kendilerine yöneltilen bu bölümdeki sorular kapsamında elde edilen veriler analiz edildiğinde; gençlerin cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı hizmetlerle alakalı herhangi bir eksiklik görüp görmemesi hususunu, yeterli (12) ve eksik (5) olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkün gözükmektedir. Bu noktada katılımcı gençlerden kendilerine yöneltilen bu soru kapsamında cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı yürütülen faaliyetler hakkında tamamen olumsuz ve yetersiz görüş bildiren kimse olmamış bununla beraber faaliyetler hakkında bazı eksikliklerin olduğunu dile getirenler ise genel anlamda cami-gençlik merkezi faaliyetleriyle alakalı memnuniyetlerini belirtmişlerdir. Katılımcı gençlerin çoğunluğu tarafından ifade edilen cami-gençlik merkezi faaliyetlerinin yeterli olduğu herhangi bir eksikliğin bulunmadığı görüşünü bazı gençler şu sözlerle belirtmişlerdir;

“Faaliyetleri güzel ve yeterli buluyorum, başımızdaki hocalarımız bize her istediğimizi yapıyor. Bir eksiklik hissetmiyoruz bence fazlasıyla her şey var, ben buraya geldiğimde çok mutlu oluyorum...”⁵⁰

“Burada spor, eğitim, gezi gibi bütün faaliyetler var hiçbir eksikliğimiz yok, çok güzel yani. Zaten hocalarımız hep başımızda bir şeye ihtiyacımız olduğunda onlara söylüyoruz onlarda hemen ilgileniyorlar, bize eğlenceli vakit geçirmemizi sağlıyorlar yani hiçbir eksiklik hissettirmiyorlar...”⁵¹

“Ben bir eksiklik görmüyorum. Buraya Kur’an öğrenmeye, namaz kılmaya ve dinimi öğrenmeye geliyorum bunların hepsi burada var birde futbolu seviyorum, sporla uğraşıyorum ilgilendiğim faaliyetlerin hepsini burada buluyorum...”⁵²

Yürütülen cami-gençlik merkezi faaliyetlerinde bazı eksikliklerin olduğu görüşünü bildiren katılımcı gençler ise bu husustaki düşüncelerini, faaliyetlerin yürütülme şekliyle (3) ve içeriğiyle (2) alakalı eksiklikler olmak üzere iki farklı noktada ortaya koymuşlardır. Faaliyetlerin yürütülme şekliyle alakalı eksiklik belirten katılımcı gençlerden bazıları bu görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“...Ben buraya ilk katıldığımda faaliyetleri bu kadar beklemiyordum, gerçekten çok güzel faaliyetler var ama bence görevliler yaptıkları ve yapacakları şeylerin reklamını iyi yapamıyorlar birçok kişi haberi olmadığı için buraya katılamıyor...”⁵³

“...Cami hocamız bizim her isteğimizi yerine getirmeye çalışıyor ama bence buradaki faaliyetler daha çok desteklenmeli. Birde gençlik merkezleri ve buralardaki görevliler yetersiz, bunlar artırılarak daha çok gence ulaşılabilir...”⁵⁴

Cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlerin içeriği ile alakalı eksiklik belirten iki genç ise bu husustaki görüşlerini şu ifadeleriyle belirtmişlerdir:

“...Buraya Kur’an öğrenmeye geliyorum fakat yaz kursundaki gibi yoğun bir Kur’an eğitimi verilmiyor bunu bir eksiklik olarak söyleyebilirim, bence Kur’an eğitimi yaz kursundaki gibi sene içinde de yoğun bir şekilde verilebilir...”⁵⁵

⁵⁰ K14, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

⁵¹ K3, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

⁵² K5, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2022.

⁵³ K7, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

⁵⁴ K8, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2022.

⁵⁵ K10, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

“...Din daha rahat bir şekilde, tam anlamıyla, gençlere hitap edecek yöntemlerle anlatılabilir. Birde sosyal kazanım oluşturmaya yardım edecek faaliyetlerin artırılması gerektiğini düşünüyorum...”⁵⁶

Cami-Gençlik merkezi işbirliğine dayalı faaliyetlerde eksiklik faktörü üzerine katılımcı gençlerin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde; her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki gençlik merkezlerinin kuruluşu ve bu kapsamda yürütülen faaliyetler yakın bir geçmişe sahip olup tam anlamıyla alanla alakalı sistemin oturduğundan bahsedilemese de özellikle sahada bizzat aktif rol alıp iyi niyeti, hoşgörüsü ve gayretiyle çalışıp gençlere ulaşan cami görevlileri sayesinde gençlerin önemli ölçüde memnuniyetlerinin kazanıldığı görülmektedir.

Yürütülen program ve faaliyetlerle alakalı eksiklik bildiren az sayıdaki (5) katılımcı genç konu hakkındaki gerekçelerini, yürütülmekte olan faaliyetlerin daha nitelikli ve zengin hale getirilmesi ayrıca doğru iletişim kanallarıyla bu etkinliklerin her kesime ulaştırılmasının gerekliliği ile dile getirmeye çalışmışlardır. Katılımcı gençlerden bir kısmı ise, bireysel beklenti ve ihtiyaçlarının karşılanma durumuna göre eksiklikleri dile getirmişlerdir. Bu noktada yapılması gereken ve kritik öneme sahip olan şey, yeni sayılabilecek bu alandaki eksikliklerin yapılacak saha araştırmaları neticesinde gerçekçi ve yerinde tespitlerle giderilmeye çalışılarak gençlerin bakışıyla faaliyetlerin daha nitelikli ve cazip hale getirilmesidir. Bu da ancak yetkililerin alanla alakalı duyarlılığı ve her türlü desteği seferber etmeleriyle mümkün olabilecektir. Ayrıca verimli ve başarılı bir faaliyet sürecinin, alanla alakalı üretilen plan ve programlarda muhatap kitle olarak gençleri ve sahada görev yapan personeli işin içine katmak suretiyle tecrübeye dayalı bir bakış açısının kazandırılması ve bütün aktörlerin katkıda bulunacağı bir çalışma ortamının oluşturulması ile gerçekleşeceği söylenebilir.

Araştırma kapsamında gençlere son olarak yöneltilen, cami-Gençlik merkezi işbirliğine dayalı yürütülen çalışmalarla alakalı sorun, öneri ve ihtiyaçları konusunda yeterli ilgi ve desteği alıp alamadıkları hususundaki soruya gençlerin tamamı olumlu görüş bildirmişler ancak katılımcı gençlerle yapılan görüşmelerde bu soru, ihtiyaçlarımız konusunda ilgi ve desteği kimden görüyorsunuz şeklinde detaylandırıldığında ise, gençlerin neredeyse tamamının (15) bu desteği sadece buldukları ve irtibatlı oldukları cami görevlisinden gördükleri, başka yetkili kişi veya kurumu bilmedikleri şeklinde cevap vermeleri, gençlerin zihninde yürütülen faaliyetlerle alakalı cami görevlisi dışında diğer aktörlerin bulunmadığı ya da eksik olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu konuda görüş bildiren bir katılımcı genç görüşünü şu şekilde ifade etmiştir:

“...Bir isteğimiz olduğunda cami hocamıza gidiyoruz o da ilgileniyor. Her ihtiyacımızı hemen karşılıyor. Biz başka kimseyi tanımıyoruz. Zaten gerek de kalmıyor...”⁵⁷

Başka bir genç de bu konuyla ilgili görüşünü şu şekilde belirtmiştir: “...İhtiyaçlarımız olduğunda cami görevlisi hocamuz bize fazlasıyla destek oluyor. Nereye gidelim desek götürüyor. Çiğ köfte istesek hemen alıyor. Başkasına gerek bırakmıyor sorunlarımızı çözüyor...”⁵⁸

Yine konuyla ilgili görüşünü başka bir katılımcı genç ise şu fikirleriyle gerekçelendirmiştir:

⁵⁶ K5, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

⁵⁷ K15, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

⁵⁸ K14, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

“...Cami görevlisinden yeterli bilgi ve işbirliğini görüyorum. Kendisi bizimle yeteri kadar ilgileniyor, bizim görüşlerimizi, isteklerimizi dinliyor ve bize elinden geldiği kadar destek oluyor. Biz başka kurum, yetkili falan bilmiyoruz...”⁵⁹

Cami-gençlik merkezi faaliyetlerinde ihtiyaç ve sorunlarıyla alakalı yeterli desteği herkesten gördüğünü belirten iki genç ise bu görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“...Evet görebiliyoruz, müftülükten görüyoruz, cami cemaatinden görüyoruz sonra bu mahalledeki insanlardan görüyoruz. Mesela camide sabah namazında toplanıyoruz, cami cemaati geliyor çikolata alıyor hepimize dağıtıyorlar yine cami hocası da bu konuda bizim muhatap olduğumuz bir yer. Şimdiye kadar olmadı ama bir ihtiyacım olsa gençlik merkezi yetkililerine giderim veya cami hocasına giderim...”⁶⁰

“...Herkesten destek alabiliyoruz. Bir sıkıntımız veya isteğimiz olursa herkese söyleyebiliyoruz, gençlik merkezi başkanımız var isteğimizi önce ona söylüyoruz eğer o çözemezse en son cami görevlisine söylüyoruz onlarda ilgileniyorlar...”⁶¹

Gençlere bu kategoride yöneltilen soru kapsamındaki geri dönütler birlikte değerlendirildiğinde; katılımcı gençlerin çoğunluğu, cami-gençlik merkezi faaliyetleriyle alakalı yeterli ilgiyi ve desteği aldıklarını belirtmekle beraber sorun ve ihtiyaçları noktasında muhatap olarak sadece cami görevlisini tanımakta ve kendisiyle doğrudan iletişim kurarak yeterli desteği ondan aldıklarını belirtmektedirler. Bununla beraber katılımcı gençlere yöneltilen bu soruya iki gencin, ihtiyaç ve sorunlarıyla alakalı yeterli desteği herkesten gördüğünü ifade etmesi de anlamlı olup, yürütülen cami-gençlik merkezi faaliyetleriyle alakalı yetkililer tarafından takınılması gereken tavrı ve bunun için yapılması gerekenleri göstermesi bakımından önemli bulunmuştur. Konu hakkında katılımcı gençler tarafından gösterilen her iki yaklaşım da, yürütülen faaliyetlerde baş aktör olarak cami görevlilerini ön plana çıkarmakta ve faaliyetlerin merkezindeki camilerde bulunan görevlilerin gençlerin faaliyetlerle ilgili görüşleri üzerinde önemli ölçüde etkili oldukları gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu noktada faaliyetlerin verimliliğini ve gelişimini artırmak için yetkililer tarafından öncelikli olarak uygulanabilecek en hızlı çözümlerden biri, alanda aktif ve etkin rol alan cami görevlilerinin yalnız bırakılmaması ve her bakımdan ciddi anlamda desteklenmeleri olacaktır. Bununla beraber cami-gençlik merkezi hizmetlerinden sorumlu diğer makam ve yetkililerin çok anlamlı olmasa da bazı gençlerin zihninde bulunduğu görülmüştür. Bunların da gerek yerinde tanıtımlarla gerekse de sahada aktif rol alarak gençlerin zihninde yerlerini bulmaları alanla alakalı çalışmaların şeffaflığı ve başarıya ulaşması bakımından önemli görülmektedir. Son olarak konu hakkında önemli görülen bir başka nokta da, yürütülen faaliyetlerle alakalı gençlerin sorun ve ihtiyaçları konusunda aldıkları desteğin, cami-gençlik merkezi ve cami görevlisi gibi mahalli faktörlere ve imkânlarla göre değişkenlik gösterebildiğini de göz ardı etmemek gerekir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de yeni bir oluşum olan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki gençlik merkezleri üzerine ve buna bağlı cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı yürütülen faaliyetlerle alakalı yapılan bir alan araştırmasıdır. Çalışmanın mevcut literatürdeki boşluğu

⁵⁹ K8, Kişisel Görüşme, 25 Eylül 2022.

⁶⁰ K1, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

⁶¹ K12, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2022.

doldurarak alana katkı sunması ve alanda yapılacak başkaca çalışmalara da ışık tutması beklenmektedir.

Yapılan çalışmada, muhatap kitle olarak belirlenen gençlerden elde edilen sıcak veriler alan hakkında doğal ve gerçekçi sonuçlara ulaşılmasını sağlamıştır. Bununla beraber, çalışma kapsamında gençlerle yapılan mülakat sonuçları tematik bir çerçevede sunularak ortaya çıkan her bir kategori kendi içerisinde analize tabi tutulmuştur. Bu kapsamda araştırma bulguları doğrultusunda analize tabi tutulan her bir kategori ise kendi içerisinde alana dair mevcut durumu, beklentileri ve alanla alakalı eksiklikleri ortaya koymuştur. Bu bakımdan çalışmanın analize tabi tutulan bulgular kısmının, aynı zamanda çalışmanın sonuçlarını da ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Bununla beraber, araştırmaya dair bulgular bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde, anlamlı bulunan ve üzerine düşünülmesi gereken temel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Araştırma bulguları, gençlere arkadaş seçimi ve ortamı konusunda doğru rehberlik yapılmasının, gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetleriyle alakalı düşüncelerini ve faaliyetlere katılımlarını etkileyebileceği, bu bağlamda arkadaş seçimi konusunun gençlerin kontrol ve gelişimi açısından hassasiyetle takip edilmesi gereken önemli bir husus olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Yine benzer nitelikte elde edilen başka bir sonuç ise, gençlerin cami ve gençlik merkezlerinde yapılan faaliyetleri görmeleri veya bu faaliyetleri bilen, tecrübe edenlerle birlikteliklerinin serbest zaman kullanımları noktasında etkili olabileceği ayrıca buraları tercih etme ve faaliyetlere katılma sebeplerini artırabileceği düşüncesidir.

Cami ve gençlik merkezlerinde gençler için güvenilir, samimi ve sıcak bir ortamın oluşturulmasının ayrıca gençlere hitap edecek çeşitli eğitimsel, sosyal ve kültürel faaliyetlerin planlanmasının gençlerin nazarında cami ve gençlik merkezlerini cazip hale getireceği aynı zamanda yürütülecek faaliyetlere katılım ve devamlılıklarını da artıracığı bir gerçektir. Bu doğrultuda camilerin ve gençlik merkezlerinin her yönüyle gençler için hazır hâle getirilip, onların buralarda yürütülecek faaliyetlere bilinçli bir şekilde ve kendi istekleriyle katılımlarını sağlamak araştırma sonuçları açısından önemli ve anlamlı bulunmaktadır.

Gençlerin cami-gençlik merkezi faaliyetlerinden haberdar olma ve bu faaliyetlere katılım sağlamlarında, basılı ve görsel yayınlar ile dijital ortam ve sosyal medyanın onlara hitap edecek şekilde güvenilir ve cazip yönleriyle kullanılarak doğru tanıtımların yapılmasının gençler üzerinde önemli bir etkiye sahip olacağı düşünülmektedir.

Öneriler

Çalışma neticesinde, gençlerden elde edilen veriler doğrultusunda araştırmaya dair birçok öneri, araştırmanın bulguları üzerine yapılan değerlendirmelerde yeri geldikçe ifade edilmeye çalışılmıştır. Araştırmaya dair bu öneriler özetle şu şekilde sıralanabilir:

Cami-gençlik merkezi işbirliğine dayalı yürütülen faaliyetlerin gençlerin zihniyle okunması, yapılacak eğitim ve sosyal aktivitelerin onların zihnine hitap edecek şekilde kültürlerine, değerlerine ve tercihlerine uygun olarak tasarlanıp programlanması, faaliyetlerin verimliliği ve başarıya ulaşması açısından çok kritik bir öneme sahiptir.

DİB gençlik merkezlerinin sayısının artırılarak her bölge hatta mahalle için faaliyetlerin daha yaygın hale getirilmesinin ve bu sayede de gençlere kendi tercih ve ihtiyaçlarına uygun alternatif hizmetlerin sunulmasının faaliyetlere katılım ve verimliliği olumlu yönde etkileyeceği öngörülmektedir.

Gençlere cami-geçlik merkezi faaliyetlerinin plan ve programlanmasıyla alakalı sürecin başından sonuna her aşamasında aktif rol verilerek sürece birinci derecede katkı ve katılımlarının sağlanması yürütülen hizmetlerin etkili ve verimli olması bakımından önemli görülmektedir.

Cami ve gençlik merkezlerinin hem fiziki açıdan hem de buralarda görev yapan personelin alanla ilgili mesleki donanım ve formasyonları bakımından gençlere hitap edecek ve onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hazır oluşları, yürütülen faaliyetlerin verimliliği açısından yine önemli bir yere sahiptir.

Yürütülen faaliyetlerle alakalı yerelde aktif rol alan cami görevlilerinin mahalli şartlara ve imkânlarla terk edilmemesi, yapılacak çalışmalarda her yönüyle desteklenmeleri önemlidir.

Gençlik merkezleri ve buralarda yürütülecek faaliyetlerin tanıtımında, dijital ortam ve sosyal medyanın gençlere hitap edecek şekilde kullanımı ayrıca alanla alakalı cami panoları ve reklam afişleri gibi görsel ve basılı yayımların gençler için cazip ve etkili kullanımı, onların bu faaliyetlerden haberdar olmaları ve faaliyetlere katılım sağlamaları açısından çok önemli görülmektedir.

Görevlendirme ve gönüllülük esasına göre yürütülen gençlik faaliyetleri için ilgili alanlarda, görev tanımı yapılmış müstakil birimler ve unvanlar oluşturularak faaliyetlere kurumsal bir kimlik kazandırılması, hizmet kalitesi ve faaliyetlerin geleceği bakımından çok kritik bir öneme sahiptir.

Alanla alakalı yürütülecek hizmetlerde mali kaynak bakımından aksaklıkların yaşanmaması aynı zamanda kurumsal itibarın da korunması için gerekli mevzuat düzenlemelerinin yapılarak, ilgili mali bütçeden alana dair müstakil bir harcama kaleminin oluşturulması, faaliyetlerin devamlılığı, kalitesi ve özellikle de sahadaki görevlilerin itibarı açısından çok önemli bir husustur.

Kaynakça | References

- Arpacı, İbrahim. "Cami ve Gençlik Üzerine". *Diyanet Aylık Dergi* 286 (2014), 29-34.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal kitabevi, 3. Basım, 2014.
- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965). Erişim 21 Ağustos 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf>
- Ekici, Kübra Kamer. "Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 17 (2022), 38-60. <https://dergipark.org.tr/en/pub/buiifd/issue/70927/1115618>
- GÇY, Gençlik Çalışmaları Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Detay/150/>
- Gül, Ali. "Diyanet Gençlik Merkezlerinde Yürütülen Değerler Eğitimi Çalışmalarının Öğretmen, Öğrenci, Veli ve Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi". *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 543-583. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1309295>
- Keyifli, Şükrü. "Camilerde Din Eğitimi, Din Eğitimi". ed. *Mustafa Köylü vd. 2/326-348*. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2012.
- Kılbaş, Şükran. *Ankara Yenimahalle ve Çankaya Gençlik Merkezlerine Üye Gençlerin Gençlik Merkezlerine İlişkin Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 135-201.
- Onay, Ahmet. "Cami Eksenli Din Hizmetleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 149-175.
- Özkan, Mehmet. *Gençlik Merkezlerinde Yapılan Faaliyetlere Katılan Bireylerin Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi*. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Soykök, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkânlar, Riskler ve Zorluklar." *Uluslararası Mevlîd-i Nebî Sempozyumu Peygamberimiz ve Gençlik*. 543-561. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.
- Tokur, Behlül - Doğan, Hümeysra Ahsen. "Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Eskiye* 50 (2023), 705-722. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1294031>

- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 5. Basım, 2005.
- Yılmaz, Hüseyin. “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 107-130.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/ded/issue/29187/312519>
- Yücel, İbrahim. *Gençlerin ve Gençlik Çalışanlarının Gözünden Gençlik Politikaları ve Hizmetlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Abdüllatif Harpûti'nin Hikmet Anlayışına Bakış

Buket Ataman

0000-0002-3180-8454

Diyaret İşleri Başkanlığı, Sivas, Türkiye

ror.org/007x4cq57

bktatm58@gmail.com

Öz

Abdüllatif Harpûti, 19. yüzyılda Türkiye'yi temsil eden ve kelâm ilminde yenilikte ilk somut adımı atan yeni ilm-i kelamcıdır. O, İslâm'ı naklî ve aklî delillerle savunmayı hedeflemiştir. Böylece kelâmda metot bakımından yenilenmeyi öngörmüştür. Harpûti, İslâm itikadına zarar verecek hususları hikmet vasıtasıyla bertaraf etmek istemiştir. Onun Kâdî Beyzâvî'den naklettiği hikmet tanımında bu amaçlar açıkça görülmektedir. O, hikmeti şek ve şüpheyi izâle etmek amacıyla kesin ilim ifade eden burhanlar ve ikna edici hatâbi ve zannî deliller anlamında yorumlamıştır. Harpûti, kelâmda kullanılan burhan ve delilleri hikmet olarak değerlendirmiştir. O, hikmete o kadar önem vermiştir ki İslâm'ın hikmet üzerine bina edildiğini iddia etmiştir. Hikmete yüklediği fonksiyonla Kur'an'ı ve Sünneti şerh etmeyi, dinin sırlarına ulaşmayı amaçlamıştır. Hikmet vasıtasıyla dinin tüm halk kitlelerine nüfuz edebileceğine inanmıştır. Ona göre böylece hem avam hem de havas özelliğine sahip olan insanlar dinden nasiplenecektir. Hikmeti bir metot olarak ele alan Harpûti, hikmetin kuşatıcı, işlevsel ve irşada yönelik özelliğini vurgulamıştır. Harpûti'nin hikmet tanımının kelâm ilminin gâyesini destekler mahiyette olması kelâm ilmi ile hikmet arasındaki münasebetin açık bir tezâhürüdür. Aynı zamanda hikmetin şüpheyi izale eden kesin ilim özelliği, delil ve burhanlarla ikna edici hitaplar barındırması kelâmın da gâyeleri arasında yer almaktadır. Hikmeti mantık kuralları çerçevesinde değerlendiren Harpûti, hikmet vasıtasıyla akıl ve bilim arasında ilişki kurmuştur. Bunun somut örneğine *Tenkîhu'l-Kelâm* eserinde yer alan "İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasında Zahirî Hilafın Tevcih ve Tefviki Hakkında" risâlesinde rastlanmaktadır. Bu risâlesinde vahiy ve bilim arasında münasebet kurmuş, heyet ve hikmet ilmi üzerinde önemle durmuş, geçmişe dönük birtakım astronomi teorilerinden bahsetmiş ve bunları âyetlerle destekleyerek, İslâm'ın bilim ile akla karşı olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Harpûti, her fırsatta tabiat ilimlerine ve bilimsel gerçeklere yer vermiş, Allah'ın kudretini ve hikmetini vurgulamıştır. O, Kur'an'dan birtakım âyetleri bilimsel verilerle ilişkilendirmiştir. Böylece dindeki hikmetlere dikkat çekmek istemiştir. O, bilime hizmet eden tüm insanlığı İslâm'a hizmet portalında düşünmüştür. Bu ister kâfir ister müslüman eliyle olsun. Ona göre İslâm'a hizmet, hikmettir. Hem de bu asırlar boyu devam edecek bir hikmettir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; Abdüllatif Harpûti; Din ve Bilim ilişkisi; Hikmet; Yöntem

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Abdülatif Harpûti’nin hikmet anlayışı incelenmektedir.
- Hikmet; din, bilim ve akıl arasında en önemli vasıtaadır.
- İnanç fark etmesizin insanlık isteyerek veya istemeyerek İslâm dinine hikmet vasıtasıyla hizmet etmektedir.
- Şek ve şüpheleri izâle eden ve kesin burhan mesabesinde olan hikmet, kelâm ilminin gâyesiyle aynı paraleldedir.
- Hikmet, tüm halk kitlelerini kuşatan irşat metoduyla şümillü ve fonksiyonel hale gelmektedir.

Atıf Bilgisi

Ataman, Buket. “Abdülatif Harpûti’nin Hikmet Anlayışına Bakış”. *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 661-685.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 31 Aralık 2023 |
| Kabul Tarihi | 14 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı – Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



An Overview of ‘Abd al-Latif Kharpūṭī’s Understanding of Wisdom

Bukat Ataman

0000-0002-3180-8454

Presidency of Religious Affairs, Sivas, Türkiye

ror.org/007x4cq57

bktatm58@gmail.com

Abstract

‘Abd al-Latif al-Kharpūṭī is a modern theologian based in Türkiye in the 19th century and took the first concrete step to introduce new ilm al-kalām. He aimed at defending Islam using both rational (*aql*) and narrative (*nass*) evidence, thereby envisioning a methodological renewal in kalām. Using wisdom, al-Kharpūṭī wanted to eliminate the issues that would harm the Islamic faith through wisdom. Such objectives are evident in the definition of wisdom, he quoted from Qādī Bayzāwī. He interpreted wisdom in the sense of demonstrations (*burhan*) that express certain knowledge and rhetorical (*khitabī*) and falsifiable (*zannī*) proofs in order to eliminate doubt and uncertainty. Al-Kharpūṭī considered the demonstrations and evidences used in kalām as wisdom. He attached so much importance to wisdom, and he claimed that Islam was built on wisdom. With the meaning he attributed to wisdom, he aimed to interpret the Qur’ān and Sunnah and to uncover the secrets of religion. He believed that through wisdom, religion could reach great masses of people. In this way, both the common (*hawās*) and elite (*‘avām*) people would benefit from religion. He used wisdom as a method and emphasized its encompassing, functional and enlightening characteristics. The fact that al-Kharpūṭī’s definition of wisdom supports the purpose of the science of kalām is a clear manifestation of the relationship between the science of kalām and wisdom. At the same time, wisdom’s characteristic of precise knowledge that eliminates doubt and its persuasive appeals with evidence and demonstrations are also among the goals of kalām. Evaluating wisdom based on the rules of logic, al-Kharpūṭī established a relationship between reason and science through wisdom. A concrete example of this can be found in his treatise “On the Tawjīh and Tawfīq of the Apparent (Zahiri) Dispute Between ‘Ilm al-Hay’at and Qur’āb al-Muqaddasa” and in his work *Tanqīh al-Kalām*. In this treatise, he established a relationship between revelation and science, emphasized the science of hayat and wisdom,, mentioned some earlier astronomical theories, and tried to prove that Islam was not opposed to science and reason by supporting them with verses. Al-Kharpūṭī often referred to natural sciences and scientific facts and emphasized the power and wisdom of Allah. He associated various verses from the Qur’ān with scientific informations, thereby drawing attention to the wisdom in religion. Al-Kharpūṭī considered all humanity in the service of science as a portal of service to Islam, regardless of whether it is through the hands of a disbeliever or a Muslim. For him, service to Islam is wisdom, and it is this wisdom that will continue for centuries.

Keywords

Kalām; ‘Abd al-Latif al-Kharpūṭī; Relationship between Religion and Science; Wisdom; Method.

Highlights

- This study aims to examine ‘Abd al-Latif al-Kharpūti’s understanding of wisdom.
- al-Kharpūti believes that wisdom is the most important mediator between religion, science and reason.
- According to al-Kharpūti, humanity, regardless of faith, willingly or unwillingly serves the Islamic religion through wisdom.
- Wisdom concords well with the goals of kalām since it not only dispels doubt and mistrust but also serves as demonstration.
- Wisdom becomes comprehensive and functional through the method of guidance that encompasses all masses of people.

Citation

Ataman, Buket. “An Overview of ‘Abd al-Latif Kharpūti’s Understanding of Wisdom”. *Eskiyeni* 53 (June 2024), 661-685.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 31 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 14 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Bu makalede Abdüllatif Harpûtî'nin bazı eserleri perspektifinde hikmetle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Makalede asıl amacımız Harpûtî'nin hikmete neden önem verdiği ve hikmetle ulaşmak istediği hedeflere işaret etmektir. Ayrıca onun kelâm ilmi ile hikmet arasında kurduğu bu güçlü münasebetin önemine vurgu yapmaktır. Harpûtî ile ilgili daha önceki çalışmalarda Harpûtî'nin hayatı ve eserlerine, kelâmî görüşlerine, tefsir anlayışına, yeni ilm-i kelâm dönemindeki faaliyetlerine ve İslâm düşüncesindeki yenilik arayışları minvalindeki konulara yer verildiği görülmektedir. Biz ise bu makalede Harpûtî'nin hikmet anlayışını uygun bir metotla bazı eserlerinden faydalanarak ortaya koymaya çalışacağız.

Harpûtî, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında oluşan yeni ilm-i kelâm dönemi kelâmcısıdır. Bu yeni ilm-i kelâm dönemi adından da anlaşılacağı üzere yenilenme düşüncesiyle gündeme gelmiştir. İşte kelâm ilminde yenilik hareketi olarak bilinen bu dönemin Türkiye coğrafyasındaki en önemli temsilcilerinden biri de Harpûtî'dir.¹

Harpûtî, kelâm ilminde yenilik anlamında ilk somut adımları atmıştır. Çünkü o, müteahhirin kelâm dönemini geride bırakarak yeni kelâm hareketi içinde yeni metotlar ve farklı deliller geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu hedeflerin belirlenmesinde 19. yüzyılda bilimsel gelişme ve ilerlemelerin yoğun bir şekilde yaşanması ve birtakım felsefi cereyanlar etkili olmuştur.² Yeni ilm-i kelâm dönemi mütekellimi olan Harpûtî, tüm bu gelişmeler karşısında hikmet vasıtasıyla İslâm itikadını burhan ve delillerle savunmak istemiştir. O, bu minvalde birtakım eserler ve risâleler yazmıştır.³

1. Harpûtî'de Hikmetle Hedeflenenler

Yeni ilm-i kelâmda hikmet kavramının özel bir yeri olduğu şüphesiz yadsınamaz. Hikmet, özellikle yeni ilm-i kelâmcıların üzerinde hassasiyetle durduğu ve içeriği yeni muhtevalarla özenle doldurulan bir kavram olmuştur. Yeni ilm-i kelâm döneminde İslâm inancı, hikmet perspektifinde zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanmıştır. Bu dönemde özellikle tabiat kanunları arasındaki mutlak sebep-sonuç ilişkisinin ve katı determinizmin kabul görmesi bu evrilmeye sebep olmuştur.⁴ Determinizme kapı aralayan katı ve kuralcı sebep sonuç ilişkisi yani nedensellik yeni ilm-i kelâmcıları harekete geçiren etken olmuştur. Amaç; mâkul bir izahla evrendeki ve mahlûkattaki düzenden hareketle Allah'ın yaratmasını, ilahi fiillerini hikmet kavramı üzerinden inşa etmek, din ile bilimi uzlaştırmak ve ispatı vacip ile ilgili yeni deliller sunmaktır.⁵

Harpûtî'nin de içerisinde yer aldığı yeni ilm-i kelâm döneminde hikmet kavramıyla kâinattaki yaratılış, düzen ve işleyiş yeniden ilahi düzlemde anlamlandırılmak istenmiştir. Buradaki anlamlandırma hikmet düşüncesi üzerinden beşerin yeni delil ve burhanlara ulaşma çabasıdır. Böylece hikmet, tefekkürü kapı aralayan, gereksiz tevilleri bertaraf eden bir açılımın yansıması olmuştur. Hikmet, 19. yüzyılın şartlarına göre bilimin verilerini de dikkate alarak modern batı felsefesinin ürettiği cereyanlara uygun açıklamalar yapma

¹ Mehmet Salih Gecit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (Ekim 2016), 934.

² M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 87.

³ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 285-286.

⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 42.

⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 160.

ihtiyacının bir ürünüdür. Hikmetle hedeflenen şey, din ve aklın birbirine hasım olmadığını aksine birbiriyle örtüşüğünü kanıtlamaktır.⁶ Akıl ve vahyin membalarının bir olduğu ve birbirlerine asla hasım olamayacakları hikmet ekseninde açıklığa kavuşturulmak istenmiştir.

2. Hikmet Kavramı ve Harpūti’nin Hikmet Tanımı

Harpūti’nin *Tenkīhu’l-Kelām* eserinde Cürçânî’den alıntı yaptığı hikmet tanımı, “eşyanın hakikatlerini, vücutta oldukları hal üzere beşer kudreti nispetinde araştıran nazari bir ilimdir” şeklindedir.⁷ Anlam itibarıyla geniş bir yelpazeye sahip olan bu kavram, hem nazari hem de teorik yapıya sahiptir. Hikmetin insana kudreti oranında araştırma imkânı vermesi bu ilmin fiili boyutuna yani işlevsellik alanına da yönelik olduğunun bir göstergesidir.⁸ Hakikâtlerin ve sebeplerin insan gücü nispetinde araştırılmasına olanak sağlaması bunun kanıtıdır.

Harpūti’de hikmetin ne anlama geldiğini görebilmek için ilk önce bu kavramın semantik anlamının ne ifade ettiğine bakmanın doğru olacağı düşüncesindeyiz. Hüküm, hâkimiyet, hükümet, muhakeme, mahkeme, hakîm hak gibi kelimelerle aynı kökten gelen hikmet kavramı alikoymak, vurmak, sakındırmak anlamlarında kullanılmaktadır.⁹ “En iyi ilim vasıtasıyla en iyi şeyin bilinmesi”¹⁰; hukuki bir hükümde âdil olmak, eşyanın hakikâtini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre hareket etmek¹¹; ilimlerin ve eşyanın en faziletlisini, en üstün olanını nitelemektedir.¹² Bilme, anlama manalarında ilim ve fıkıh ile eş anlamlıdır. Dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adâlet anlamlarına gelmektedir.¹³ İnsanın gücü nispetinde nesnelere hakikatlerini kavrama ve mahiyetini bilme becerisidir. Sözü gereksiz lafızlardan uzak olması yanında akla uyumlu özlü söz¹⁴ anlamında da kullanımı bulunmaktadır. Hikmetin zıttı sefehdir. Sefeh ise, sözde ve fiilde isabetsizlik anlamındadır. Hikmetin karşıtı olan bir terim olarak yer almaktadır.¹⁵ Hikmet, Allah hakkında kullanıldığında hakîm sıfatıyla eşyayı en iyi bilen, yerli yerince ve amaca uygun olarak yaratan anlamında kullanılmaktadır. İnsan hakkında kullanıldığında ise bilgi sahibi, hikmet sahibi, iyi, hayırlı ve güzel şeyleri yapma, varlıkları bilme, akıllı ve becerikli kimse anlamlarına gelmektedir. Hikmet kavramının hikmetli manasında kullanımı olan hakîm ise iyileştirmek kastıyla bir şeyi düzelten ve hüküm veren hükümran, her şeyi doğru bilen, güzel yapan doğru ve kesin karar veren anlamındadır.¹⁶

Hikmet bazı kavramlarla ilişkilidir. Hikmetin ilim ve marifet yönü onu kuru ve dağınık bilgi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Böylece hikmet ve bilgi münasebeti oluşmaktadır.

⁶ Bayram Ali Çetinkaya, “İzmirlî İsmail Hakkı”, *XIX. Yüzyıl’dan Günümüze Çağdaş İslâm Düşüncüleri*, (ed.), Kemal Sözen vd., (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 102.

⁷ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta’rîfât*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 64.

⁸ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi Garibü’l-Kur’an*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 423-424.

⁹ İsfehânî, *el-Müfredat*, 126.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 2011), 15/30.

¹¹ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs* (Mısır: Matbaatü’l-Hayriyye, 1306), 8/243.

¹² İsfehânî, *el-Mu’cemu’l-Muğîs*, haz. Abdülkerim el-Azbavi (Medine: Daru’l-Medine, 1986), 477-478.

¹³ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/518.

¹⁴ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 29-30.

¹⁵ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Sefeh”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 140.

¹⁶ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfî Istılâhâtü’l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/501.

Hikmet bağlamında yapılan bir iş veya fiilde gâye bulunmaktadır. Bu veçhiyle hikmet ile gâye bağlantılıdır. Hikmet; içeriğinde birçok maddi ve manevi, dünya ile ahirete yönelik menfaatleri barındırmaktadır. Hikmette zorunlu fayda olmamasına rağmen hikmete uygun olan fiil veya işte uzun veya kısa zamana yönelik faydalanılabilecek maslahatlar bulunmaktadır. Böylece hikmet ve fayda ilişkisi tezahür etmektedir. Hikmetli fiilde varlıklar ve olaylar arasında irtibatın bulunması yadsınmaz bir gerçektir. Çünkü ancak bu şekilde her şey, yerli yerinde ve olması gerektiği yerde nizâmını korumaktadır.¹⁷

3. Hikmetin Dindeki İşlevi

Harpûtî'ye göre hikmet; şeriatın açıklaması, şeriatın esrarı ve din-i mübin-i İslâm'ın üzerine bina edildiği bir hakikâttir.¹⁸ O, hikmet kavramını açıklarken “Rabbinin yoluna hikmetle çağır”¹⁹ âyetinden hareketle bu kavramı peygamberin İslâm'a davetinde uyguladığı ve kullandığı bir metot olarak ele almıştır. Harpûtî, “Hikmet, müminin yitiğidir. Nerede bulursa onu alır” hadisinden hareketle ümmetin hikmet vasıtasıyla hakikat arayışına teşvik edildiğini savunmaktadır. O, ümmetin eski âlimlerinin; filozofların felsefe ve hikmetlerini tetkik etmelerini, hak ve hakikâte uymayan yönlerini reddetmelerini, Kitap ve Sünnete uyan taraflarını karşılaştırıp uygun hale getirmelerini ve bunların Kitap ve Sünnetin açıklamalarında kullanmalarını, dinin sırlarını ve hakikâtlerini izah noktasında ele almalarını hikmet olarak değerlendirmiştir.²⁰

Harpûtî gibi çağdaş selefiyyenin temsilcilerden Muhammed Abduh ise, hikmeti ahlâkî davranışların belirlenmesinde ve yönlendirilmesinde etkinliği olan sadece teorik tartışmalardan, hayal ve tasavvurdan ibaret olmayan bilgi olarak tanımlamıştır. Abduh'un öğrencisi olan Reşîd Rıza da hikmeti, insanın iradesini hayra ve faydalı amele sevk eden doğru bilgi şeklinde yorumlanmıştır.²¹ Görüldüğü üzere Harpûtî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rıza hikmetin amelî boyutuna önem vermiştir.

4. Hikmet ve Kelâm'ın Gâyesi

Harpûtî'nin *Heyet-i Cedidenin Eflak Bahislerini Kur'an Nasları ile Tevcih ve Tefviki'ne dair müstakil bir risâlesinde Kâdi Beyzâvî'den nakletmiş olduğu hikmet tanımı önemlidir. Şöyle ki; “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et”²² âyeti minvalinde yapmış olduğu hikmet tanımı, “Şek ve şüpheyi izâle ederek kesin ilim ifade eden kesin delil ve burhanlar ile; mev'iza-i haseneyi ikna edici hitaplar ve müessir ibretler, yani hatâbî olan zannî deliller” şeklindedir.²³ Harpûtî'nin adı geçen risâlesinde Kâdi Beyzâvî'den nakletmiş olduğu bu tanımda hikmeti, mantık ilmi kuralları çerçevesinde değerlendirdiğini görmekteyiz. Hikmetin şek ve şüpheyi izâle eden kesin ilim kapsamında tanımlanması hayli dikkat çekicidir. Burada hikmetin şek ve şüpheyi izâle eden tereddütten ve kararsızlıktan uzak tutma özellikleri vurgulanmaktadır. Böylece sağlam ve kuvvetli deliller vasıtasıyla ilimde kesinlik derecesine ulaşmada hikmete işlevsel bir görev yüklenmektedir. Yukarıda*

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 13.

¹⁸ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 133.

¹⁹ en-Nahl 16/125.

²⁰ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 133.

²¹ Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîrü'l-Menâr*, çev. Mehmet Erdoğan - Ali Rıza Temel vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 3/75-76.

²² en-Nahl 16/125.

²³ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2021), 297.

Muhammed Abduh'tan verilen hikmet tanımı da Harpûti'nin bu düşüncesiyle örtüşmektedir. Abduh da Harpûti gibi hikmeti hayal ve tasavvurlardan ibaret olmayan bir ilim olarak tanımlayarak hikmeti şek ve şüphelerden uzak tutmuştur. Aslında hikmet ile şek ve şüphelerden arındırılmak istenen şey, İslâm akîdesidir. Kelâm ilminin gayesine baktığımızda hikmetin önemi apaçık görülmektedir. Çünkü hikmet, kelâm ilminin gâyesiyle tam anlamıyla örtüşmektedir. Kelâmın gâyesine bakıldığında şunların hedeflendiği görülmektedir: Yüce Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu hakkında deliller üretmek²⁴, Ehl-i Sünnet akîdesini korumak ve bu akîdeyi bozmak isteyen sapkınlar karşı koymaktır.²⁵ Cürçânî ise, kelâm ilminin gâyesini şöyle açıklamaktadır: İnsanı imanda taklitten kurtarıp tahkîk ve yakîn (kesin bilgi) derecesine yükseltme, itikadî meseleleri delilleriyle öğreterek inanç esaslarını, batıl ve yanlış taraftarların ileriye sürdükleri şüphelerle sarsıntıya uğramaktan koruma, bâtıl ve inkârcılara karşı kuvvetli deliller sunarak onları susturma, sağlam ve kuvvetli bir inanç ile amelde ihlas ve samimiyeti artırmadır.²⁶ Kelâm ilminin gâyesine yönelik tanımları incelediğimizde Harpûti'nin hikmet tanımının yapılan tanımlarla mükemmel bir uyum içerisinde olduğunu görmekteyiz. Öyle ki; Harpûti'nin hikmeti şek ve şüpheyi izâle eden kesin ilim kapsamında değerlendirmesi, hikmetin kelâm ilminin gâyesine ulaşmasında ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Harpûti, tahkîk ve kesin bilgi kapsamında değerlendirilen hikmeti, kelâm ilminin gâyesine ulaşmasında özellikle vurgulamıştır. Onun hikmet tanımında üzerinde durduğu diğer önemli husus, şüphelerin izale edilmesini delil ve burhanlara dayandırmasıdır. Harpûti bu tanımla hikmete kesin delil ve burhan olma görevini yüklemektedir.

Harpûti'ye göre hikmet, kesin ve yakîn bilgiye ulaşmada vasıta görevini yüklenen bir araçtır. Hikmet, bu görevini kesin deliller oluşturarak yerine getirmektedir. Çünkü bu şekilde şüphelerden izale olunmakta ve yakîn ile tahkîk derecesine ulaşılmaktadır. Böylece Harpûti'ye göre, hikmet derecesine ulaşan bilgide şüphenin bulunması mümkün değildir. Yukarıda kelâm ilminin gâyesi adı altında vermiş olduğumuz örnek şahsiyetlerin hikmet tanımlarında da anlaşılacağı üzere kelâm ilminin gâyesi zaten bu değil midir? Harpûti'nin hikmet tanımı kelâm ilminin gâyesinin ile aynı paraleldedir. Böylece Harpûti'de kelâm ilminin gâyesi hikmet vasıtasıyla hedefe ulaştırılmak istenmektedir. Taftazânî'ye göre, kelâm ilmi, kesin delillerle dinî akîdeleri bilmedir.²⁷ Taftazânî'nin de kelâm ilmine yönelik yapmış olduğu bu tanımında Harpûti'nin kendisiyle aynı paralelde olduğu görülmektedir.

Harpûti, hikmet ile akîdeyi şüphelerden ve iç huzuru bozan vehimlerden arındırmayı amaçlamıştır. O, hikmeti kelâm ilminin gâyesine göre tanımlamıştır. Böylece dini akâidi İslâmiyyeyi ispat etmek için hikmet vasıtası ile hüccetler, deliller ve burhanlar ortaya koymayı gâye edinmiştir. İşte bütün bunlar hikmet vasıtasıyla yapılmak istenmiştir. Çünkü hikmetle ulaşılmak istenilen amaç, şek ve şüpheleri izâle ederek imanı taklitten kurtarmak, tahkîk ve yakîn derecesine ulaştırmak, sağlam itikat üzerine ihlaslı amellerin yapılmasını sağlamaktır. Harpûti'nin yaptığı hikmet tanımında kelâm ilminin maksatlarını gerçekleştirmek için hikmetin ne kadar elzem bir kavram olduğu görülmektedir. Bu ilmi,

²⁴ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikat İtikatta Doğru Yol*, nşr., Osman Demir (İstanbul: Akif Matbaa, 2018), 12.

²⁵ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Munkizu Mine'd Dalâl* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 6.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kahire: Dâru't-Tıbâati'l Âmira, 1325), 1/23.

²⁷ Sa'deddin et-Taftazânî, *Makâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019), 1/5.

yani hikmeti mantık kuralları çerçevesinde değerlendiren Harpûti, kesin delilleri ve burhanları hikmetin olmazsa olmaz temel argümanları arasında zikretmiştir.

5. Hikmet ve Delil İlişkisi

Harpûti'nin, hikmet tanımında kullandığı burhan, b-r-h kökünden türemiştir. Berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak ve delil getirmek anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de ise hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil anlamında kullanılmaktadır.²⁸ Akîl delilin kesin olabilmesi için bütün öncülleri zarûriyat veya yakîniyyat türünden olmalıdır. Böyle bir delil ancak burhan adını almaktadır. Akli deliller içinde kesin olanı sadece burhandır. Nakli delilin kesin olabilmesi için hem sabit oluşu hem de mânâyâ delâleti kesinlik arz etmektedir.²⁹ Harpûti'nin hikmeti delil ve hüccet anlamında ele aldığı görülmektedir. Ona göre, gerçek bilgiye ve doğruya ulaşmada öncü unsurlardan biri olan burhanın hikmette önemli görev üstlendiği apaçiktır.

Harpûti, delil ve burhanları mev'iza-i hasene'yi ikna edici hitaplar şeklinde kullanmıştır. Mev'iza: tezkir, irşad, nasihat, tebşir ve inzâr anlamlarında kullanılan bir terimdir. Bir topluluğa dini ve ahlâkî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini iyiliğe ısındıracak sözler sarf etmek, uhrevi mükâfata dair teşvikte ve azaba dair ikazlarda bulunmaktır.³⁰ O, irşad, öğüt, nasihat anlamlarına gelen mev'izayı, hikmet çerçevesinde değerlendirmiş ve hikmete halkı irşat noktasında önemli misyon yüklemiştir.

6. Hikmet ve Mev'iza İlişkisi

Harpûti'nin hikmet tanımında kullandığı mev'iza kavramı, Mecâlisu'l-Envâri'l-Ehadiyye ve Mecâmiu'l-Esrâri'l-Muhammediyye eserine de yansımıştır. Çünkü bu eser, nitelik olarak mev'iza türündendir. Onun, Beyazıt Camii müderrisliği yaptığı sırada telif ettiği söz konusu eser, otuz sekiz dersten oluşmuştur. Eserde, konuyla bağlantılı âyet ve hadislerden örnekler yansıtılmakla birlikte sahabe ve Ehl-i Sünnet'ten görüşlere de yer verilmektedir. Harpûti'nin mev'iza türündeki bu eseri ilmî altyapıya sahip olmayan halk kitleleri için kaleme alınmıştır. Eserin içeriğinde kıssalar ve hikâyeler bulunmaktadır.³¹ Harpûti'nin 1306 yılında bitirdiği mev'iza türündeki bu eser, "Abdüllâtîf" ismi ile Türkçe'ye çevrilmiştir. Eseri incelediğimizde insanı tembellikten ve atâletten kurtarma, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırma sadedinde hikmetli nasihatler verildiği görülmektedir.

Harpûti, Mecâlisu'l-Envâri'l-Ehadiyye ve Mecâmiu'l-Esrâri'l-Muhammediyye eserine hamdele ve salvele ile başlamakta ve devamında iman, tevhit, itikat, abdest, namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadet konularına yer vermektedir. Devamında Hz. peygamberin fazileti, sünnetin önemi, birtakım haklar ve bazı günlerin faziletine dair bilgileri içermektedir. Son bölümde ise tevbe - istiğfar, ölüm ve ahiret ahvalinden bahsetmektedir. O, bu eserini hikmet metodunu kullanarak halkın (avam) irşadına yönelik yazmıştır. Bu zaviyeden baktığımızda kelâmda hikmetin nasıl işlevsellik kazandığı somutlaşmaktadır. Böylece o, hikmeti insanların hak ve hakikâte yönelmesinde fonksiyonel hale getirmeyi amaçlamıştır. Tüm bunlardan hareketle mev'iza özelliğindeki hikmetin sadece havasa yönelik ilim olmadığı

²⁸ Yavuz, "Burhan", 6/429.

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/137.

³⁰ Cürcânî, "et-Ta'rîfât", 29-30.

³¹ Yar, "Abdüllatif Harpûti ve Yeni Kelâm İlmî", 242.

aynı zamanda halka yönelik bir ilim olduğu yönünde değerlendirme yapmamız mümkündür. Bu sayede hikmet vasıtasıyla halka yönelik dini bilgiler irşat edilmiştir. Hikmetin irşat yöntemiyle ilişkilendirilmesini yeni ilm-i kelamcılarında Muhammed Abduh’ta da görmekteyiz. Abduh, Kur’an’ın ahlaki güzelleştirme, ruhu cehaletten kurtarma, marifet burcuna yükseltme, insana saadet yollarını gösterme özelliklerini vurgulayarak dinde irşadın hakîm olan rolüne dikkat çekmiştir.³² Kur’an’a irşat mesabesinde yaklaşan Abduh, hikmeti irşad ile ilişkilendirmiştir. Yine yeni ilm-i kelamcılardan biri olan Mevdûdî, (öl.1903/1979) hikmeti dinin inceliklerine vâkıf olma, dinin prensiplerini idrak etme, dinin irşatları üzerinde derûnî düşüncelere dalma, istikâmet üzere basiret ve marifetle bilinçli bir şekilde şuurlanma olarak tanımlamaktadır.³³ Görüldüğü üzere Harpûti’nin hikmet kavramına yüklediği anlam muhtevası, diğer yeni ilm-i kelâmîcılarla aynı paralelde seyretmektedir.

Harpûti, hikmetin tanımında müessir ibretler kavramı üzerinde durmuştur. İbret, abr kökünden gelen bir kelimedir. Görünenden görünmeyene geçmek, nesnelere veya olayların dış yüzünden hareketle iç yüzünü kavramaya çalışmaktır. İbret, aynı zamanda olayların hikmetini kavramaya çalışma, ders alıp doğru sonuca ulaşma ve doğru sonuca uygun davranma biçimidir.³⁴ Burada hikmet ve ibret kavramları arasında ilişki kurulmaktadır. Harpûti, Mecâlisu’l-Envâri’l-Ehadiyye ve Mecâmiu’l-Esrâri’l-Muhammediyye eserinde yer yer ibretli menkıbelere de değinmiştir. Örneğin orucun hikmetini açıklarken ibretli bir menkıbe sonucu kulun Rabbiyle arasında geçen nefis mücadelesi anlatılmıştır. Burada oruç ibadeti nefsin arzularını kırma, nefsi terbiye etme, nefis ile mücadele etme gibi birtakım hikmetlere dayandırılmıştır.³⁵

7. Hatâbi ve Zannî Deliller Perspektifinde Havas ve Avamda Hikmet

Harpûti mev’iza özelliğindeki Mecâlisu’l-Envâri’l-Ehadiyye ve Mecâmiu’l-Esrâri’l-Muhammediyye eserinde hatâbi olan zannî delilleri kullanmıştır. Hatâbi olan zannî deliller, zarûri bilgi ifade eden kesin aklı delilleri anlamaktan aciz olan halk kitlelerini ikna etmek için oluşturulan kıyaslardır. Hatâbi deliller, hatiplerin geliştirdikleri delillerdir. Öyle ki bu deliller, halkı hem dinî hem de dünyevî hususlarda faydalı işler yapmaya sevk etmek ve zararlı işlerden sakındırma amaçlıdır.³⁶ Harpûti’nin Kâdî Beyzâvî’den yansıtmış olduğu hikmet tanımında hikmete muhatap olan iki grubu ayırt ettiği görülmektedir. O, hikmet yoluyla yapılan davetlerden birinin havassa diğerinin ise avam tabakaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Bu iki grup, kendine ait özelliklerine göre Harpûti nazarında hikmetten pâye almıştır. Burada tüm halk kitlelerini kuşatan bir hikmet anlayışı görülmektedir. Böylece Harpûti, hikmet aracılığı ile iki gruba da önem vermektedir. Onun hikmete ulaşmada havas ve avam kitlelerine yer vermesinin somut örneğini, Şeyhzâde’nin (öl.951/1544) aynı paraleldeki görüşlerini yansıtmışından da anlamaktayız. Söyle ki; Harpûti’ye göre

³² Muhammed Abduh, “Tefsire Mukaddime”, çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (1956), 184.

³³ Ebu’l A’lâ Mevdûdî, *İslâm Dünyası Uygarlığı*, çev. Çetin Manisalı (İstanbul: Adım Yayınları, 1989), 109-110.

³⁴ Süleyman Uludağ, “İbret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/367.

³⁵ Abdüllatif Harpûti, *Abdüllatif Tercümesi*, çev. Ali Rıza Kaşeli (İstanbul: Osmanlı Yayınları, Gül Neşriyat, 2016), 114.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Hatâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/443.

Şehzâde, İslâm'a davetin iki halk kitlesini kuşatan metotla yapmasının sebebini şöyle açıklamaktadır. Birinci kısım olan havas: Âlimler ve hakimler gibi tefekkür ehli ve istidlâl kabiliyeti yüksek, aslî gerçeklerle kesin bilgilere talip olan insanlara hitap etmek içindir. İkinci kısımda değerlendirilen avam tabakası ise, havasın özelliklerine ve kabiliyetlere sahip olmayıp daha çok dış duyularının alanı içinde kalan insan grubu içindir³⁷ şeklinde değerlendirme yapmaktadır. Şehzâde örneğinde de üzerinde durulan ve Harpûti'de de gözden kaçmayan bu ayırım, dini hitap şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere, Harpûti'nin mev'iza türündeki bu eseri daha çok avam sınıfındaki insanlara hak ve hakikatin vaaz ve irşat tekniği ile sunulması tarzındadır. Muhatap kişilerin bilgi ve kültür seviyelerinin dikkate alınması, hikmetin önemi haiz bir metot olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

8. İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasında Zahirî Hilafın Tevcih ve Tevfiki Hakkında Risâlesi ve Hikmet

Harpûti'nin "İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasında Zahirî Hilafın Tevcih ve Tevfiki Hakkında" Risâlesinde hikmete dair açıklamalarında Zemahşeri'den (öl.538/1144) de alıntılarının yer aldığı görülmektedir. "Sana yeni doğan ayları sorarlar, de ki onlar insanlar için vakit ölçüleridir."³⁸ Dini delillerin özelliklerini ele alırken Zemahşeri'yi örnek veren Harpûti, bu âyet eşliğinde Zemahşeri'nin görüşünü zikredip kendine göre dayanak oluşturmaktadır. Âyette, yeni doğan ayların oluşumu ile ilgili soru ayın mahiyet ve oluşumuna dair olduğu halde bunun hakkında cevap verilmemiştir. Burada sadece insanlar için pratikte fayda sağlayan şeylerden bahsedilmiştir. Örneğin Ay'ın oluşumu ve görüntüsünden çıkarılan pratik fayda, vakit tayini şeklinde izahlar yapılmasıdır. Sorunun cevabının halkın çoğunluğu tarafından da anlaşılacağı aşikârdır. Aksi halde heyet ilminin inceliklerinden sayılan ayın mahiyeti ve oluşumundan bahseden cevaplar verilmiş olsaydı bu metot hikmete münasip olmayacaktır.³⁹

Harpûti'nin hikmete davette iki kısma ayırdığı insan grubunu Zemahşeri'de de açıkça görmekteyiz. Bu âyetin tefsirinde havastan ziyade avamın anlayacağı dilde soruya cevap verilmesi pratik fayda gözetildiğinin göstergesidir. Hikmetin fayda rolüne oldukça dikkat çekilmektedir. Yeni ilm-i kelâm mütekellimlerinin hikmetin mahiyetini oluştururken fayda rolünü önemseydiği de bilinmektedir. Yeni ilm-i kelâm mütekellimlerinden İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl. 1869/1946) ibadetlerin hikmetini ele alırken fayda ve maslahat argümanları üzerinde oldukça durduğu görülmüştür. O, örneğin zekâtta hikmetle elde edilen faydayı, fakirlerin ihtiyacını gidermek ve onlara iyilik etmek şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰ Buradaki asıl amaç, şeriattaki hikmetleri görünür hale getirmek ve şeriatin mükemmelliğini gözler önüne sermektir.

Harpûti'nin Tenkîhu'l-Kelâm eserinin sonunda yer alan İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasında Zâhirî Hilafın Tevcih ve Tevfiki Hakkında Risâlesi birçok hikmetleri yansıtmaya açısından son derece önemlidir. O, bu risâlesinde astronomi alanında eski dönemlerde hâkim olan genel kanaatleri örneğin Fahreddin Râzî (öl. 606/1220), Zemahşeri,

³⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmüne Giriş*, 298.

³⁸ el-Bakara 2/189.

³⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmüne Giriş*, 298.

⁴⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 394.

Âlûsî (öl. 1270/1854) ve Kâdî Beyzâvî gibi İslâm âlimlerinin görüşlerini ele almıştır. Risâle söz konusu bu İslâm âlimlerinin heyet ilmine dair yorumlarından, konuyla ilgili âyetleri tefsir edişlerinden, modern çağdaki ilmî yaklaşımlarından ve bunlara karşı geliştirilen metotlardan oluşmaktadır.⁴¹

Harpûti’nin bu makalesini incelediğimizde hikmet üzerinden din ve bilimi uzlaştırmak istediği görülmektedir. O, adı geçen makalede güneş, ay, yer, gök, yıldızlar ve bunlara ait hallerden bahsetmiştir. Harpûti, makalesini oluştururken Fahreddin Râzî’nin et-Tefsîrû’l-Kebîr, Zemahşerî’nin el-Keşşâf an-Hakâiki’t-Tenzîl, Alûsî’nin Ruhû’l-Meâni ve Kadî Beyzâvî’nin Envârû’t-Tenzîl ve Esrârû’t-Te’vîl eserlerinden nakiller almış ve deliller sunmuştur. İsimlerini zikrettiğimiz bu müfessirler, dönemlerindeki antik felsefe ve heyet konularını konu almıştır. Duyularla idrak edilebilen ve kendi dönemlerinde sabit olan mesele ve hükümleri değerlendirmişlerdir. Böylece bu hükümlerin Kur’an âyetlerinin zahirine uymayan yönleri uygun bir şekilde tevil edilmiştir.⁴²

Harpûti’nin makalesinde nakillerini yansıttığı bu müfessirlerin felsefe ve heyet ilmi üzerinde hassasiyetle durmasının önemli hikmetleri vardır. Söz konusu ilimlerin âyetlerin hizmetine sunulması ve âyetlerin bu fikrî dinamizm ile daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Kur’an âyetleri ve heyet ilimleri arasında vasıta görevi gören hikmet ilmi, Kur’an’ın hakikâtlarının ve sırlarının açığa çıkması noktasında önemli görülmüştür. Din ile bilimi hikmet kavramı üzerinde buluşturmaya çalışan Harpûti, yukarıdaki saydığımız müfessirler gibi Kur’an’ın bilim ile ters düşmediğini ispatlamaya çalışmıştır. O, gök cisimlerine ait izlenimleri ve hakikâtları ortaya koyarak Allah’ın âyetlerini açıklamak istemiştir. Bu hakikât yolculuğundaki keşif ve izlenimler, hikmet planında yapılmıştır. Çünkü hikmet, evrenin sırlarını çözmek, ibadetlerin sırlarına vâkıf olmak, Allah’ın âyetlerini ve tecellilerini görebilmektir.⁴³

Diğer taraftan tabiat varlıklarından sayılan bu cisimlerin Kur’an’da zikredilmiş olması, bunlara inanılması gereken zorunlu hakikatler olduğu anlamına gelmemektedir. Burada anlatılmak istenen asıl hakikat, zarûri olarak kendisine inanılması gereken yüce yaratıcıya, O’nun varlığına, ilim ve hikmetinin mükemmelliğine, kudret ve şanının yüceliğine ulaşmaktır. Çünkü bu yöndeki âyetlerin sırlarına vâkıf olmak, Allah’a ulaşmak ve O’nun yarattıkları üzerindeki sır perdelerini aralamak ve keşfetmektir. Bilimin ilerlemesi, değişmesi ve daima üretmesi insanoğlunun bütün ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan İslâm dinine hizmet kapsamındadır. Harpûti’ye göre, “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et”⁴⁴ âyeti İslâm dininin hikmet üzere kurulduğunun bir işaretidir. Ona göre, hikmetin diğer bir anlamı olan isabetli ve yerli yerinde söz anlamı olan isabetli düşünceler ve hikmetli keşifler ne kadar artarsa İslâm dinine hizmette o kadar çok artacaktır. Çünkü yüce dinin gerçekleri hikmetle aralanacak, sırlar ve gerçekler günbegün apaçık görülecektir.⁴⁵

“Sen yüzünü, Allah’ı belirleyici olarak doğruca dine çevir: Allah’ın yaratma kanununa uygun olan dine dön ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez.

⁴¹ Metin, “Abdülâtilif Harpûti”, 16/235.

⁴² Fikret Karaman, *Dünnü ve Bugünüyle Harput*, (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 222-223.

⁴³ Ali Ünal, “Kur’an’da Temel Kavramlar”, *Hikmet* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 187.

⁴⁴ en-Nahl 16/125.

⁴⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 313.

İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler”⁴⁶ Harpûtî, özellikle âyetteki fitrat kelimesi üzerinde durmuştur. Fitrat kavramını üzerinden “Allah’ın fitratı üzerine olunuz” ibaresini insanların Allah’ın yarattığı fitrat üzerine olması manasında yorumlamıştır. Harpûtî, fitratın gerektirdiği şekilde hareket etmenin yolunu, nefisleri hevâ ve heveslerden arındırmaya, vesveselerden korumaya dayandırmaktadır. O, İslâm fitratı üzere yaratılan insanın İslâm’ı kabul etme kabiliyetiyle yaratıldığı da dikkat çekmektedir. Çünkü akla ve kalbe hitap eden İslâm’ın, akıl ve nazar sahibi insan tarafından kabul edilmemesi mümkün görülmemektedir. Ona göre insan, fitratının gereği İslâm dininden başka bir din seçemez.⁴⁷ O, İslâm fitratıyla insanın akıl ve düşünce sahibi olması arasında bir paralellik kurmuştur. İslâm dininin fitraten insanın akıl ve düşünce yapısına uygun olduğu vurgulanmaktadır. Ona göre, bu ikisinin aynı kaynaktan beslenmesi ve aynı fitrî özelliklere sahip olması tesadüfî değildir. İslâm diniyle insan fitratının son derece uyumlu olması hikmetin bir yansımasıdır. Çünkü hikmet, her şeyi yerli yerine koyma ve tam isabettir.⁴⁸

Harpûtî insanın fitrat üzere olmasını nefsinin hevâ ve heveslerinden arınık ve vesveselerden uzak olması şartına bağlanmıştır. Yeni ilmi kelâmcılardan Abduh da Harpûtî gibi nefsin hevâ ve heveslerden arınık ve vesveselerden uzak olmasını hikmet olarak yorumlamıştır. Aynı zamanda Abduh hikmeti vesveselerden uzak sağlam bilgi üzerine inşa etmiştir. Ona göre, Allah’ın insana verdiği hikmet sayesinde doğru yanlıştan, hak batıldan ayrılmakta şeytanın vesveselerinden ve telkinlerinden uzak olunmaktadır. Çünkü Abduh, hikmeti sağlam bilgi olarak yorumlamıştır. İnsan ruhunda oluşan sağlam bilgi neticesinde sağlam iradenin oluşması da kaçınılmaz bir durumdur.⁴⁹ O, sağlam bilgi ve iradenin oluşmasını hikmete dayandırmıştır. İnsanın fitrat üzere olması dinin gereklerini olması gerektiği şekilde yani hikmetle yapma şartına bağlanmaktadır. Bu da hikmetin en önemli araçları olan akl-ı selimle, akılla ve doğru irade ile olmaktadır. Tüm bunlar Harpûtî’nin savunduğu hikmet muhtevasıyla uygun paraleldedir. Böylece akıl ve sağlam bilgi neticesi oluşan şey hikmettir. Harpûtî ve Abduh’un hikmete yaklaşımların aynı paralelde olduğu görülmektedir.

Harpûtî, dini delillerin özelliklerini zikrederken Gazzâlî (öl.505/1111) örneğinden faydalanmıştır. Harpûtî’nin naklettiği bu örnekte ilahi kitapların, alanında ihtisas yapmış bir doktorun hastaya kullandığı ilaçlar mesabesinde olduğundan bahsedilmiştir.⁵⁰ Bir uzman doktorun hastasının ihtiyaçlarını ve bünyesini dikkate alarak dozunda verdiği ilaçlar nasıl ki hastaya fayda ve şifa sağlıyorsa insanları hakka davette ihtiyaçlarını, kabiliyetlerini, davranışlarını dikkate alarak dini irşat eden kimsenin de manevi doktor olarak insanların gönüllerine şifa verdiğini savunmaktadır. Harpûtî tarafından uzman tıp doktoru ile dini irşat eden manevi doktor ve ilahi kitaplarla ilaçlar arasında münasebet kurulmuş çok ince bir teşbih yapılmıştır. Böylece o, ilâhi kitapları, uzman tabibin reçetelediği ilaçlara benzetmiştir. Uzman bir doktorun hastalarını ilaçlar ile iyileştirdiği gibi manevi doktorun da bâtil inançların istila ettiği kalplere sağlam itikadı irşat ederek iyileştirebileceğini ve şifa

⁴⁶ er-Rûm 30/30.

⁴⁷ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l İslâm Kelâm İlmine Giriş*, haz., Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 6-7.

⁴⁸ Topaloğlu - Çelebi, “Hikmet”, 140.

⁴⁹ Abduh - Rıza, *Tefsiru'l Kur'ani'l Hakîm Tefsiru'l-Menâr*, 3/132.

⁵⁰ Ebû Hamîd Gazzâlî, *İlcâmül-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2020), 18.

verebileceğini savunmaktadır. Bu durumun tam tersinden de söz edilmiştir. Harpûti, uzman doktorun hastanın durumunu, güçlü ve zayıf yönlerini gözetmeksizin verdiği ilaçlarla hastaya fayda vermekten ziyade ölüme bile götüreceğini ifade ederek şöyle bir çıkarımda bulunmuştur. O, manevi doktorun yani dini irşat eden kimsenin kâmil olmaması, muhatap kitlesine onların anlamayacağı sözlerle hitap etmesi halinde tabip gibi hastayı ölüme götürmesi dahi bundan daha kötüsü gönülleri karıştıracığı, onların inançlarını ifsat etmeye kadar sebebiyet vereceğini iddia ederek bir teşbih yapmıştır.⁵¹

Harpûti’nin, Kâdî Beyzâvî’den naklettiği hikmet tanımında hikmetin şek ve şüpheyi izale eden kesin deliller olması gönüllerin ihtilata uğramaması ve inançların bozulmaması için önemlidir. Sağlam itikat ancak hikmet vasıtasıyla oluşturulan delil ile burhanlarla tesis edilmektedir. Zaten hikmet, delilin ve burhanın tâ kendisidir. Örneğin Zemahşerî’ye göre hikmet, gerçeği açıklayan, şüpheye gideren delil, sahih ve muhkem bir sözdür.⁵²

Harpûti’nin hikmeti tanımında ve özellikle delil özelliğinde olan hikmet yoluyla davetinde havas ve avam ayrımı yapması yukarıdaki örnekteki durumla paralellik arz etmektedir. Şöyle ki bir doktorun hastanın tedavisine yönelik ilaçları hastanın zayıf ve güçlü yönlerini göz önüne alarak dozunu ayarlamasıyla dini irşad eden kişinin de muhatap aldığı insanların (avam ve havas) anlayacakları sözlerle dine davet etmesi şifa mesabesinde değerlendirilmiştir. Harpûti’nin de halkı iki sınıfa ayırarak hikmet yoluyla insanları seviyelerine göre irşat etmesi aynı amaca yöneliktir düşüncesini taşımaktayız. Çünkü irşadın tesirli olması ancak muhatap kitlesinin anlayacağı seviyede olması ile amacına ulaşmaktadır.

Harpûti’nin Mecâlisu’l- Envâri’l- Ehadiyye ve Mecâmiu’l- Esrâri’l- Muhammediyye adıyla kitaplaştırdığı mev’iza türündeki eseri de hikmet vasıtasıyla avam seviyesindeki halk kitlesini irşat etmek için ve onların anlayış seviyelerine göre kaleme alınmış bir eserdir. Hayır ve saadet yollarının irşat ve hikmetle agâh olacağına inanan Abduh, hikmetle irşat arasında sıkı bir münasebet kurmuştur. O, Kur’an’a irşat mesabesinde yaklaşımları gerektiğini savunmuştur. Ancak bu şekilde, cehaletten kurtulunabileceğine, marifet burcuna yükselinebileceğine ve saadet yollarına ulaşılabilineceğine inanmıştır.⁵³ Böylece din, hikmet, irşat ve muhatap kitlesi arasında kompleks bir münasebet kurulmuştur. Harpûti açısından ilahî kitaplarda hikmet ve hakikâte yönelik kullanılan ifade tarzının halkın çoğunluğunun irşadına yönelik olması da gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur. Çünkü alışılmış ifadelerle amaçlar hâsıl olur, din hikmet üzere irşad ile agâh olur.

Harpûti, Kur’an’daki hitap tarzından hareketle Kitab’ın hikmetinden de bahsetmiştir. Bir âyet eşliğinde Razi’nin açıklamalarını örnek vererek delil getirmiştir. “Göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı göklerinde yerinde düzeni bozulurdu.”⁵⁴ Âyette vurgulanan tevhit, yani Allah’ın birliğini konu edinen bu kavram, iknâi delille sunulmuş kesin delil ile de tevhide işaret edilmiştir. Tevhîdin hatabî delille sunulmasının hikmeti, âyetin amacının çoğunluk tarafından anlaşılmasını sağlamaktır. Böylece itikadın sağlamlaştırılması hedeflenmiştir. Kur’an’da bir örnek niteliğinde olan bu hitap tarzı irşadı kolaylaştırmaktadır. Kur’an’da hatabî delillerin yanı sıra kat’i ve aklî delillere işaret

⁵¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 296.

⁵² Kutluer, “Hikmet”, 17/504.

⁵³ Muhammed Abduh, *Ve’l-Asri Suresinin Tefsiri*, çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ankara: Doğu Matbaası, 1960), 45.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/22.

edilmesinin hikmeti, havassın kesin aklî delilleri idrak edebilecek yeteneğe sahip olması ve ilim ve hikmet sahibi bu kişilere bir işaretin bile yeterli olabilmesidir.⁵⁵

Böylece hem avam hem de havasta istenen hikmet gerçekleşmektedir. Ayrıca bu hikmet metoduyla Kur'an, davetini umumîleştirmektedir. Halktan her sınıfın anlayabileceği deliller olması O'nun kâmil olmasının bir işaretidir. Harpûti'nin Râzî'den alıntı yaptığı âyetin tefsirinde Kur'an'da kullanılan deliller vasıtasıyla Kur'an'ın üslubundaki hikmetlere tanık olmaktadır. Kur'an'ın hitap metodunda şümulü ve kâmil bir yöntemin kullanılması ve tüm halk kitlelerini ikna etmesi hikmetin diğer bir yönüdür. Hitaplar ve halk kitlelerinin ilmî seviyeleri dikkate alınarak hatabî ve kat'î delillerle metot oluşturulması "Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta bulunmasın"⁵⁶ âyetinin tezahürüdür. Kur'an, hükümlerini hem hatabî (iknaî- zannî) hem de kesin delil ve burhanlarla sunmuş ve hikmet metodu ile her sınıftan insanı kucaklamıştır. İşte bu üslup, Hakîm olanın hikmetli eserinin harikulade yansımasıdır.

9. Hikmet ve Din İlişkisi

Hikmet ile din arasındaki ilişkinin önemine işaret eden Harpûti, İslâm dininin hikmet binası üzerine kurulduğunu önemle savunmaktadır.⁵⁷ O, bu görüşüne Kur'an'dan hikmetle ilgili âyetleri delil getirmektedir. Ona göre hikmet, İslâm âlimleri vasıtasıyla Kur'an'ı beyan noktasında şerh vazifesini üstlenmektedir. Harpûti'nin hikmetle ilgili açıklamasına baktığımızda şu yaptığı hikmet tanımının da aynı paralelde olduğu görülmektedir. Varlıkların ve eşyanın hakikatlerine ait marifet, hakka uygun söz ve ilimdir.⁵⁸ Böylece Harpûti'ye göre, hikmet neticesinde ulaşılan hakikâtle kelâm ehli Kur'an'ın sırlarına vâkif olmaktadır. Ona göre, şeriatın kaynağı ve şerhi mesabesinde olan hikmet, dinin anlaşılması noktasında son derece önemlidir.

O, dinin düşünce dünyasına yansıyan yönü olan hikmetle din arasındaki bîganeliği çok büyük tehlike olarak görmektedir. Çünkü hikmet, şeriatın kaynağıdır. Bu hakikâtin unutulması birçok maddi ve manevi zararların meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Hikmet ile dinin arasının açılması yani birbirlerine yabancılaşması akîde-i diniyenin hayretler, dalâletler içinde kalmasına neden olmaktadır. Ona göre, gençlerin ve avam halk kitlelerinin arasında tahaddüs eden hayret ve dalâlet karanlığı, din âlimlerinin çoğunluğunun hikmet hakikâtlelerinden gafil olmasından sebeptir.⁵⁹ Harpûti, zamanla hikmetin ihmal edildiğini ve bunun kötü sonuçlarını şöyle ifade etmiştir. Ona göre:

*"Hikmetin dinin kaynağı olduğu hakikati unutulmuş, hikmet ile din arasında bir bîganelik girmiş, bu bîganeliğin din ve dünyada maddi ve manevi büyük zararları görülmüş, dünyaca düçar olduğumuz fakir ve zaruretten başka dince de gençlerimizin ve avamımızın akîde-i diniyesini de hayretler, dalâletler tahaddüs etmeye başlamış, din âlimlerinin ekserisi hikmet hakikatlerinden gafil olmuş ve hikmet şinaslardan pek çokları da şeriatın sırlarına cahil bulunduğu cihetle, aralarında çözümlü müşkül bir kör kavga meydana gelmiştir."*⁶⁰

⁵⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 297.

⁵⁶ el-En'am 6/59.

⁵⁷ Harpûti, *Tenkîhu'l-kelem*, 20-21.

⁵⁸ Muhammed Salâhî, *Kamus-î Osmanî* (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1329), 1152.

⁵⁹ Murtaza Korlaelçi, "Medeniyet ve Tefekkür İnşası", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, (ed.), Bayram Ali Çetinkaya (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 331.

⁶⁰ Harpûti, *Tenkîhu'l-kelem*, 20.

Harpûtî, hikmeti şeriatın bir sırrı olarak nitelendirmiştir. Diğer taraftan da hikmet ile din arasında husûsi bir bağın olduğunu vurgulamıştır. Bu bağın kopmasının dine yabancılaşma ile kendini göstereceğini savunarak hikmetin önemine vurgu yapmıştır. O, hikmeti dinin anlaşılması ve hakikâtlarının keşfedilmesi noktasında önemsemıştır. Harpûtî’ye göre, hikmet misyonu, İslâm âlimlerine irşât vazifesiyle yüklenmiştir. O, bu görevin birtakım İslâm âlimleri tarafından yerine getirilmemesinin sonucunda din ve hikmet arasında yabancılaşmanın olacağını ve dînî akîdenin bozulmasına sebebiyet vereceğini iddia etmiştir. Harpûtî, hakikâtların inkişafını, hikmetle aralamak istemiştir. O, İslâm âlimlerinin bu misyonu yerine getirdiği takdirde sayısız hikmetlerin elde edileceğine inanmıştır.

9. Hikmet ve Bilim

Harpûtî, bilimsel hakikâtların keşfedilmesine çok büyük önem vermiştir. Hatta astronomi ve din ismiyle çevrilen makalesinde bazı araştırmacı İslâm âlimlerinin çalışmalarından bahsetmiştir. O, bazı âlimler tarafından kadim hikmet ve heyet konularına dair o dönemde yaygın bulunan Batlamyus astronomisi ve Kopernik teorilerinin gündeme alındığını nakletmiştir. Harpûtî, önceki İslâm âlimlerinin geçmiş dönemlerde kadim hikmet ve heyet konularına dair oluşturdukları teorileri, yer, gök, güneş, ay ve yıldızlara dair vb. gök cisimlerine yönelik hipotezlerini incelemek istemiştir. Böylece onların bu teorileri ele almaktaki asıl amaçlarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Örneğin Harpûtî’ye göre bu âlimler, duyularla idrak edilebilen ve kendince sabit olan mesele ve hükümleri kabul ederek bunlar aracılığı ile Kur’an âyetlerinin zahirleri arasında göze çarpan birtakım ayrılıkları uygun bir dille yorumlayarak bertaraf etmek istemişlerdir.⁶¹

Ona göre, dönemin âlimleri tarafından hikmet ve heyet ilmi vasıtasıyla Kur’an âyetlerinin sırlarının keşfedilmesine öncülük edilmiştir. Böylece yaşanan dönemde bu ilimlerin hâdimliği ile Kur’an’da konuyla ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Harpûtî, dönemde bilimin ilerleme seviyesine göre İslâm âlimlerinin din ve bilimi uzlaştırma mücadelesini makalesine yansıtmaktadır. Öte yandan din ve bilim arasında tesis edilen birliktelik olan hikmet metoduyla dine büyük hizmetler edilmiştir. Kur’an’ın âyetlerinin yani dinin bilim ile zıt düşmediği o dönem âlimlerince ispatlanmak istenmiştir. Bu yaklaşım tarzını yeni ilm-i kelmacılar İzmirli’de de görmekteyiz.

Harpûtî, bu makalesinde hakikâtların inkişafını hikmetle aralamanın önemini yansıtmıştır. Böylece her şeyi layık olduğu yere koyma ilmi olan hikmet, kâinat sırlarını perde perde aralayan anahtar mesabesinde olmuştur. O, eski dönem İslâm âlimlerinin kendi dönemlerine ait teorilerden faydalandıklarını, hayali olanları reddettiklerini uygun olanları ise dini hükümlerle uzlaştırdıklarını söylemiş ve tüm bunları hikmet metodu kapsamında değerlendirmiştir. Bu paralelde günümüz İslâm âlimlerinin de kendi dönemlerine ait bilimsel gelişmeleri dini hükümlerle uzlaştırması, uzlaşmayanları ise birtakım delillerle reddetmesi hikmet kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü Harpûtî’ye göre, delil ve burhan hikmetin olmazsa olmaz ana unsurlarıdır. Burhan ister hatabî ister kat’i deliller kapsamında olsun yahut muhatap kitlesi havas veya avam olsun tek amaç hikmetle hakikâte ulaşmaktır.

Harpûtî’ye göre, tabiat gerçeklerinin incelenmesi iman edilmesi zorunlu olan yüce yaratıcının varlığına ulaşmada ve kemâl noktasında kudretine delil teşkil etmede son derece

⁶¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 309.

önemlidir. Her asırda kendi dönemlerine ait bilimsel gerçekleri barındıran heyet ilmi hikmete ulaşmak için bir vasıta olabilmektedir. Kümülatif olarak ilerleyen ilim, sonrakilerin elde ettiklerine eklenerek gelişmekte ve yenilenmektedir. Zira heyet ilmindeki keşiflerin zamana yenik düşüp değişmesi ve ilerlemesi dini hükümlerde zarûri olarak vesailde (metotta) yenilenmeyi beraberinde getirmektedir. Harpûtî, modern astronominin verileri ışığında Kur'an âyetlerinin sırlarının inkişafına sıcak bakmaktadır. Kaleme almış olduğu makale bunun somut bir örneğidir.

Harpûtî, hikmet vasıtasıyla çağın bilimsel gelişmelerinin takip edilebileceğini düşünmektedir. İslâm düşünce dünyasının durağan ve statik olmaması için o, hikmet metoduyla yenilenmeyi amaçlamıştır. Öyle ki o, Allah'ın varlığı, kemâli, kudret ve yüceliği için delil olan, yer, gök, güneş, ay ve yıldızlarla ilgili âyetlerin insanları tefekküre sevk ettiğini belirtmiştir. Harpûtî, tabiatta gözlemlenen verilerin dinin aslî hükümlerinden olmamasına rağmen Allah'ın varlığına delil teşkil etmesini vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre, bu ilimler Allah'ın ilim ve hikmetinin üstünlüğüne kudret ve azametinin nihaysizliğine delil teşkil etmektedir. O, kaleme aldığı makalesinde Kur'an'ın nüzulü sırasında muhataplarının tabiat varlıklarına dair zâhirdeki görünümünün ötesinde idrakte bulunamayacaklarından dolayı tabiat varlıklarının Kur'an'da dış görünüş bakımından zikredilmesi hakikâti üzerinde durmaktadır. Fakat ona göre, tüm bunlara rağmen tabiat varlıklarının hakikât ve mahiyetlerinin anlaşılması her asırda muhatapların bilgi ve anlayış seviyesine bırakılmıştır.⁶²

Her asırda bilimsel ve düşünsel alanda ilerleme kat edilmektedir. Bu yolculukta insanlar değişse dahi bilim ve düşünce aşama aşama yol almaktadır. Dini hükümlerin asılları aynı kalsa da zamanın şartlarına göre delillerin değişebileceğine vurgu yapan Harpûtî, hikmetin önemine işaret etmektedir. Çünkü o, her asırda düşünce üretilebileceğine inanmıştır. Bu düşüncelerini de hikmet metodu üzerine bina etmek istemiştir.

Harpûtî, hikmet sayesinde İslâm'a, Kur'an'a ve dini hakikâtlere inkişafa tüm insanlığın hizmet ettiğini savunmaktadır. Bu iddiasını "Muhakkak ki Allah şu İslâm dinini kâfir ve günahkâr bir adamın eliyle de kuvvetlendirir" hadisine dayanarak din farkı gözetmeksizin kâfir dahi olsa tefekkür, araştırma ve incelemelerin sonuçlarının İslâm'a katkı sağlayacağını iddia etmektedir. Çünkü tüm bunlar Allah kelâmı Kur'an'a ve dini hakikâtlere ulaşmada bir beyan, bir hizmetçi konumunda ve İslâm dinine hizmet kapsamındadır. Harpûtî'ye göre, böyle olması hiç garipsenecek bir durum değildir.⁶³ Bu bilgiler ışığında ona göre, gelişmekte olan bilim kimin elinden olursa olsun Batı düşüncesinin aksine dinin karşısında değil bilakis İslâm dinine bir hizmet ve dini anlamaya yardımcı mesabededir. Hepsini nihayetinde dini hakikâtlere keşif noktasında bir çabanın ürünüdür. Bu çabanın adı da hikmettir. Hikmeti İslâm'a hizmet kapsamında değerlendiren Harpûtî, burada değişmeyen tek adresin İslâm dini olduğunu ve tüm araçların İslâm'a hizmet ettiğini vurgulamıştır. Ona göre, bilim uğrunda gösterilen çabaların ve ortaya konulan bilimsel verilerin hepsi bilerek yahut bilmeyerek İslâm'a hizmettir.

Harpûtî, isbat-ı vacip ile ilgili delilleri de ele almıştır. O, Allah'ın varlığına delil teşkil etmesi yönüyle enbiya ve asfiyânın takip ettiği yol başlığı adı altında tabiat ilimlerinin kapsamına giren hususlardan bahsetmiştir. Ona göre, kâinatın yaratıcısı olan Yüce Allah'ın

⁶² Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 309-310.

⁶³ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 313.

varlığını ispat eden ve üçüncü yol olarak tarif ettiği delil, enbiya ve asfiyânın metodudur. Bu metot, müşahededen başlangıç noktasını almakta ve âlem hakkında derince düşünmeye davet etmektedir. Semada direksiz ve zaman devam ettiği sürece duran yıldızlara, belirli yörüngesi olan güneşe dikkat çekilmektedir. Daha sonra gece ve gündüze, bölgeden bölgeye değişen mevsim ve iklimlere ve bulutlar üzerinde ince bir tefekküre kapı aralanmaktadır. Bulutlardan boşalan yağmurlara, denizlere, nehirlere, madenlere ve bitkilere kısaca canlı türlerine özellikle de irfanî kemâlat mecmuası olan insana ve bu mecmuadaki nihaysiz güzelliklere dikkat çekilmektedir. Asıl amaç, oradaki cevherleri, hikmeti ve nimeti kavramaktır. Böylece kişiyi yaratıcısına ulaştırmaktır. Çünkü üzerinde düşünölmeye davet edilen şeylerin hepsinin hikmet sahibi bir zattan müstağni olması düşünölmeye. Enbiya ve asfiyânın takip ettiği bu yolda yaratıcı sağlam, tertip sahibi ve bu mükemmel sistemin var edicisidir. Bütün bunların sonunda ulaşılan bilgi, âlemi yaratan varlığın vacipliğine, kudretine, kâmil hikmetine, azâmetine delâlet etmektedir.⁶⁴ Böylece duyulur nesnelere hareketle soyut varlık üzerine istidlâl gerçekleşmektedir. Zaten Harpûti’nin hikmet tanımında da hikmet, delil ve istidlâl anlamlarında kullanılmaktadır. O, bu delille ilgili bir âyeti de şöyle aktarmaktadır: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün sürelerinin değişmesinde, denizlerde gemilerin yüzüşünde, Allah’ın gökten indirip kendisi ile ölmüş yeri canlandırdığı yağmurda ve yeryüzünde hayat verip yaydığı canlılarda, rüzgârın yönlerini değiştirip durmasında, gökle yer arasında emre hazır bulutların olmasında, elbette aklını çalıştıran kimseler için Allah’ın varlığına ve birliğine nice deliller vardır.”⁶⁵

Dini mübînin ve Kitap ile sünnetin açıklamasını hikmet zemininde ortaya koymak isteyen Harpûti, din ile bilimi hikmetle buluşturmak istemiştir. Bu düşüncesini birtakım örneklerle somutlaştırmıştır. Ona göre, örneğin ilerleyen ve gelişen astronomi ilmi “Gezegenlerin her biri bir yörüngede yüzmektedir”⁶⁶ âyeti ile; Botanik ilmi, “Ne yücedir O Allah ki, toprağın bitirdiklerinden (...) bütün çiftleri yaratmıştır”⁶⁷ âyeti ile; tıp ilmi, “Yiyin, için; israf etmeyin...”⁶⁸ âyeti ve “Mide, bütün hastalıkların evidir. Perhiz, her şifanın başıdır” hadisi şerifi ile izah edilmek istenmiştir. O, ayrıca domuz eti ve yenilmesi haram kılınan şeyler hakkında Kur’an ve hadisten örnekler vererek kimya ve tahlil ilminden faydalanarak şer’i naslara izahlar oluşturmuştur.⁶⁹ Örneklerde görüldüğü üzere Harpûti’ye göre, Kur’an ve sünnetin izahı, dinin şerhi olarak düşünölen hikmet, şeriatın açıklanmasında önemli konuma sahiptir. Âyetlerin bilim ve fenle buluşması, yepyeni bir tefsir ve izaha kavuşması hikmetin eseridir. Kimya ve analiz ilminin gelişmesi, birtakım maddi zararların keşfedilmesini sağlamıştır. Bu sayede domuz eti, şarap ve alkollü içeceklerin maddi zararları bilimsel yolla keşfedilerek bu nesnelere haram olduğunu beyan eden âyetler, bilimsel verilerle buluşturularak yepyeni izahlarla Kur’an’ın daha açık bir şekilde tefsir edilmesine imkân vermiştir. O, bu örnekleri delil getirerek bilimin dine hizmetinin hikmetle nasıl buluştuğuna tanıklık etmektedir. Örneğin ona göre, nebatat ilminin gelişmesi ile hububat ve meyvelerin meydana gelmesi için bitkilerde dişi ve erkek çiçekler yoluyla döllenme olayının hakikâti gün yüzüne çıkmıştır. Keza yine astronomi alanındaki ilerleme ve

⁶⁴ Harpûti, *Tenkîhu’l Kelam*, 124.

⁶⁵ el-Bakara 1/164.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/33.

⁶⁷ Yâsîn 36/36.

⁶⁸ el-A’râf 7/31.

⁶⁹ Harpûti, *Kelâm Tarihi*, 133.

gelişmeler Kur'an'da gök cisimleri ilgili gerçeklerin daha iyi beyan edilmesini sağlamıştır.⁷⁰ O'nun bu görüşleri, ilim ve bilim alanındaki ilerlemelerin İslâm'a hizmet olduğunun bir kanıtıdır. Bu yönüyle sebeplerin hikmet bağlamında değerlendirilebilmesi mümkündür.

Harpûtî'ye göre felsefe, astronomi, sanat ve ilmin ilerlemesi, gelişmesi Kur'an'da Yüce yaratıcının varlığına, O'nun kemal sıfatlarına bir delildir. Çünkü bu alanlardaki gelişmeler kâinat hazinesinin hakikât ve sırlarını aralamaktadır. İster felsefe, ister astronomi, ister diğer ilim ve bilimler vasıtasıyla olsun hepsi Kitâb-ı İlâhî'nin bir kısmını teşkil eden "kitâb-ı âlem'i hikmetle şerh ve izah etmektedir. Şöyle ki Şeyh Sa'dî'nin bir beyitinden örnek veren Harpûtî, konuyu şu sözlerle tezyin etmektedir: "Aklını kullanabilen için yeşil ağaçların her bir yaprağı Allah'ın tanınması için başlı başına bir kitap teşkil etmektedir." Böylece ona göre, kitâb-ı âlem'in her bir sayfası, her bir parçası engin ve derin hikmetlerle donatılmıştır.⁷¹ Bilim ve ilimlerin adı değişse dahi amaç değişmemektedir. Tek gâye İslâm'a hizmettir. Hedef, hakikâtlere hikmet ışığı ile gün yüzüne çıkarmaktır.

11. Hikmet ve Sebep İlişkisi

Hikmetle ilgili önemli kavramlardan biri de sebep kavramıdır. Sözlükte "yol, ilk kendisiyle herhangi bir maksada ulaşılan vasıta; şefaatchi"⁷² anlamlarına gelmektedir. Hikmete dayanan bir bilgide, işte varlıklar arasındaki irtibat ve olaylarda meydana gelen sebep sonuç münasebetinde sebep ve hikmetin arasındaki bağlantı apaçık görülmektedir. Çünkü ancak bu şekilde her şey yerli yerinde olmakta ve hikmet hâsıl olmaktadır. Zira illet-mâlül, müessir- eser, sebep- netice münasebetini barındıran bilgi, iş ve davranış hikmetten yoksun olamaz.⁷³ Böylece Harpûtî'ye göre, âlemi yaratan yaratıcının âlemdeki varlıklardan tabî ve maddî olanları yaratmasında ve bazılarının yaratılmasını diğer bazılarının yaratılması için sebep kılması mümkündür. İşte bu sebepler, filozoflara göre hazırlayıcı, kelâmcılara göre âdet, adını almaktadır. Örneğin çocuğu ebeveynin nutfesinden, bitkileri tohumlardan yaratması ilahi âdet gereğidir. Yüce yaratıcının yaratması âdet ve sebepler yoluyla. Sebeplerin yaratılması örneğin bitkilerde tohumların ekilmesi, yerin rutubetli olması, güneşin ısı vs. unsurlar âdeti sebepler kapsamında bir diğer yönüyle de hikmet olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ona göre, yaratılışın bu şekilde anlamlandırılması ilâhi sünnettir. Bu sünnet ve âdet değişmemektedir. İlâhi sünnet kapsamında değerlendirilen bu sebep sonuç ilişkisi tabiatçıların bakış açısına göre sadece tabiat kanunudur. Çünkü onlar kâinatı oluşturan sebeplerin zatî olduğunu ve kâinattan ayıramayacağını iddia etmektedirler. Sebepler, maddeciler tarafından kadîm kabul edilmektedir. Harpûtî'ye göre kâinat, sağlam olan tertibi ve mükemmel nizâmı ile bilgi ve hikmetten yoksun tabiatın tesadüfî eseri olamaz. Kâinat, maslahat ve hikmeti gözetken hikmetli ve irade sahibi bir müessirin şaheseridir.⁷⁴

Harpûtî'ye göre, tabiat felsefesi ile aşırı iştigal edip yaratıcıyı inkâr eden maddecilerin bu âlemin yaratıcısını ve bütün dini hükümleri inkâr ettikleri ortadadır.⁷⁵ Sebep ve illiyet ilkesinden yola çıkan Harpûtî, buradan deliller yoluyla âdetullaha ve kâinatın yaratıcısının

⁷⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 314.

⁷¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 314.

⁷² Tehânevî, *Keşşâf*, 1/626.

⁷³ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 13.

⁷⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 130.

⁷⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 126.

hikmetli olduğu burhanına ulaşmaktadır. Onun sebep bağlamında ele almış olduğu hikmet, kesin bir illiyet bağlamında değildir. Aynı zamanda sebep sonuç arasındaki ilişki zorunluluk esasına dayanmamaktadır. Sebepler ilâhi sünnet kapsamında ele alınmaktadır. Sebepleri ve neticeleri yaratanın hikmet sahibi yüce yaratıcı olduğu sonucuna varılmaktadır. O, basiretten yoksun bazı kimselerin kâinatın oluşumuna taalluk eden bir takım sabit kural ve kanunların sonuçlarına odaklandıklarını ve kuralları görmekten aciz olduklarını düşünmektedir. Böylece onlar sonuçları meydana getirenlerin illetler olduğu zehabına kapılmışlardır. Ona göre basîret sahibi olmak, sadece sonuçlara kilitlenmemeyi gerektirmektedir. Kanunların bizzat kendilerini irdelediklerinde bunların sadece kendi başına etkin sebepler olmadığını fark edeceklerdir. Bu farkındalık bütün bunları yaratan yaratıcının eşsiz ilahi kudretine ve O’nun hikmetine şahitlik etmektedir.⁷⁶

12. Hikmet ve Nübüvvet İlişkisi

Harpûti’nin nübüvvet konusundaki hikmet görüşü şöyledir: Ona göre, Cenabı Hakk’ın canlı türlerinden üstün kılınan seçkin bir insana ihsanda bulunmasının amacı, ona insanların saadetini ve güzel akıbetini sağlayan bazı hükümleri vahyetmek istemesidir. Kâinatın yaratıcısı olan Allah, bütün varlıkların yaratıcısıdır. O, varlıkların devamı için gerekli şart ve sebepleri hazırlayan, onları hidayete erdiren, feyiz ve kemâl yolunu gösterendir. Allah, insanların bütün hallerini tanzim etmektedir. Böylece O’nun, insanların dünya mutluluğuna, ahirette güzel akıbetine ulaşmalarına vesile olan Peygamberler göndermesi hikmettir. Ona göre, Allah’ın dini hakikatleri yine kendi içlerinden olan bazı seçkin zatlara vahyetmesi ve bütün akılları hayrete düşürecek derecede nev-i beşere vahiy ve ilham ile iltifatta bulunması hikmetinin eseridir. Allah, nübüvvet vasıtası ile ilim, irfan, kültür, sanayi ve icatları göz önüne sermiştir.⁷⁷ Kâinatın yaratıcısını tanımak insanın cibilliyetinin muktezası olduğu için insanları bilgilendirme ve eğitime hikmetiyle peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler, insanları Allah’ın sıfatlarını tanıtmaya, tevhide çağırmaya ve dini hükümlere davetle emrolunmuş ve bu hikmetlerle gönderilmiş şanlı insanlardır.⁷⁸ Ona göre Hanefî âlimleri nübüvveti, ilahi hikmetin bir muktezası saymışlar ve Allah açısından vacip olmadığını kabul etmişlerdir. Çünkü nübüvvet Allah’ın kullarına vermiş olduğu bir lütuf ve rahmettir. İnsanlar bu hikmet sayesinde ilahi marifete ulaşmakta ve olgunlaşmaktadır. Böylece fitrî istidatları ölçüsünde herkes ideal ahlak ile bezenmektedir. Nihayetinde nübüvvetin hikmetiyle kulların dini ve dünyevi bütün halleri iyiliğe kavuşmaktadır.⁷⁹

Sonuç

19. yüzyıl sonlarında kelâm ilminin metot ve muhteva yönünde yenilenmesi ve zenginleştirilmesi fikri gündeme gelmiştir. Osmanlı Türkiye’sinde ise yeni ilm-i kelâmın öncü ismi Abdülatif Harpûti olmuştur. Hikmet metodunu kullanarak sağlam burhan ve delillerle zamanın ihtiyaçlarına cevap oluşturacak şekilde hikmetli fikirler üretmeye çalışmıştır. Onun düşünce dünyasında hikmet kavramı özel bir yere sahiptir. Çünkü o; dini, Kitap ve sünnetin açıklamasını hikmet kavramı üzerine bina etmiştir. Harpûti böylece hikmet ile din arasındaki ilişkinin önemine işaret etmiştir.

⁷⁶ Harpûti, *Tenkîhu’l-keîâm*, 134.

⁷⁷ Harpûti, *Tenkîhu’l-keîâm*, 200.

⁷⁸ Harpûti, *Tenkîhu’l-keîâm*, 126.

⁷⁹ Harpûti, *Tenkîhu’l-keîâm*, 207.

Harpûtî'nin düşünce dünyasını yansıtan eserleri bulunmaktadır. Bunlar arasında risâle türünde bir de makalesi yer almaktadır. Harpûtî'nin İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasında Zahirî Hilafın Tevcih ve Tevfiki Hakkında kaleme aldığı risâlesindeki amacı din ile bilim arasında hikmet köprüleri inşa etme, astronominin yeni verilerini kullanma ve bu veriler ışığında Kur'an'daki kevnî ve kozmik bilgileri kaynaştırmaktır. Böylece o, hikmet metodunu kullanarak din ve bilimi uzlaştırmak ve aralarında zahirde ihtilaf ve çelişki gibi algılanan hususları bertaraf etmek istemiştir. Mâkul izahlarla evrendeki ve mahlûkâtteki düzenden hareketle hikmete vurgu yapmıştır.

Harpûtî hikmeti, şeriatın açıklaması, şeriatın esrarı ve din-i mübin-i İslâm'ın üzerine bina edildiği bir hakikât olarak yorumlamıştır. O, hikmet aracılığı ile dinin hakikâtine uygun düşünceler üreterek dine hizmet edileceğini iddia etmiştir. Bu iddiasıyla Harpûtî, Abduh, Reşîd Rıza ve İzmirli ile aynı paydada yer almıştır. O, hikmeti mantık ilmi kuralları çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu ilmi şek ve şüpheyi izale eden kesin ilim kapsamında ele almıştır. Çünkü bu ilimde şek, şüphe, tereddüt ve kararsızlık yoktur. Harpûtî, sağlam ve kuvvetli deliller vasıtasıyla ilimde kesinlik derecesine ulaşılmada hikmete işlevsel bir görev yüklemiştir. O, hikmeti hayal, vehim ve tasavvurlardan uzak olan bir ilim olarak ele almıştır. Bu ilmin şek ve şüphelerden uzak olduğunu beyan etmekteki gâyesi, amaca atıftır. Çünkü amaçlanan ve şek ile şüphelerden arındırılmak istenen asıl şey, İslâm akîdesidir. Doğal olarak da İslâm'a şerh aracı olan hikmet ilminin de şek ve şüphelerden uzak olması esastır. Bu amacın en somut örneğini kelâm ilminin gâyesine baktığımızda görmektediriz. Ona göre, kelâm ilminin gâyesi ile hikmetin amacı aynıdır. Harpûtî'ye göre, söz konusu bu gayeler; akîdeyi şüphelerden ve iç huzuru bozan vehimlerden arındırmak, imanı taklitten kurtarmaktır. İmanı tahkik ve yakîn derecesine ulaştırarak sağlam îtikât üzerine ihlaslı amellerin yapılmasını sağlamaktır. O, hikmetle dini akâidi İslâmiyeyi ispat etmek için hüccetler, deliller ve burhanlar ortaya koymayı gâye edinmiş ve hikmeti kelâm ilminin gâyesine göre temellendirmiştir.

Harpûtî'nin hakikâte ulaşmada hikmeti havas ve avam kitlelerinin seviyelerine göre ikna edici burhan ve deliller kapsamında kullandığı görülmektedir. Böylece hikmet metodu vasıtasıyla tüm halk kitlelerine hakikâtin ulaştırılması hedeflenmiştir. Çünkü istifade ve fayda metodu gözetilmiştir. Bu metot sayesinde kelâm ilminin gâyesine yönelik hikmetin işlevsellik kazandığı somut olarak görülmektedir.

O, hikmet ile evrenin sırlarını çözebilmeyi, ibadetlerin sırlarına nüfuz edebilmeyi, Allah'ın âyetlerini ve tecellilerini görebilmeyi amaçlamıştır. Din ve bilimi uzlaştırmak isteyen Harpûtî, yüce yaratıcının varlığına, ilim ve hikmetinin mükemmelliğine, kudret ve şanının yüceliğine ulaşmayı hedeflemiştir. Böylece bu yöndeki âyetlerin sırlarına vâkif olmayı, Allah'a ulaşmayı ve O'nun yarattıkları üzerindeki sır perdelerini aralamayı ve tüm bunları keşfetmeyi arzulamıştır.

Harpûtî, dinin asli hükümlerinden olmamasına rağmen tabiat ilimlerine, hayli önem vermektedir. Çünkü Allah'ın varlığına delil teşkil etmesi ve hakikâtlere keşfinde veriler ortaya koyması yönüyle dine hizmet ettiğini iddia etmekte ve bunu hikmet olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bu ilimler Allah'ın ilim ve hikmetinin üstünlüğüne kudret ve azâmetinin nihaysizliğine delil teşkil etmektedir. Her yönüyle bu hizmetler isteyerek veya istemeyerek hayret verici şekilde Allah'ın dinine hizmet etmektedir. Kimi zaman bir müslüman eliyle kimi zaman da bir kâfir eliyle.

Harpûti, hikmet ile din arasında bîganeliği çok büyük tehlike olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre hikmet, şeriatın kaynağıdır. Bu hakikâtin unutulması din ve dünyada birçok maddi ve manevi zararlara yol açmaktadır. Ona göre, hikmet ile dinin arasının açılması yani birbirlerine yabancılaşması akîde-i diniyenin hayretler, dalâletler içinde kalmasıdır. Hikmeti din için olmazsa olmazlar arasına yerleştiren Harpûti, dini hikmet üzerine konumlandırmıştır. O, hikmete öyle bir misyon yüklemiştir ki Kur’ân’ı ve sünneti şerh eden bir araç mesabesinde görmüştür.

Harpûti’ye göre, dini hükümlerde zarûri olarak zamanın şartlarına binaen vesailde (metotta) yenilenme, düşünce üretme, yani hakikât arayışında hikmet, elzem bir vasıta. Örneğin bu vasıtayı kullanan Harpûti, tabiatçılara ve maddeci filozoflara karşı elde ettiği burhan ve delillerle onların düşüncelerinin sapkın, kuruntu, hayal ve zandan ibaret olduğunu beyan etmiştir. Neticede onların hikmetten yoksun olduklarını kanıtlamak istemiştir. Böylece, hikmet vasıtasıyla sebepleri ve neticeleri yaratan Allah’ın hikmet sahibi olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, hakikât arayışı içinde olan her bir insanın da hikmet vasıtasıyla dine katkı sağladığı sonucuna ulaşmıştır.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Ve'l-Asri Suresinin Tefsiri*. çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal. Ankara: Doğu Matbaası, 1960.
- Abduh, Muhammed- Reşîd Rıza, Muhammed. çev. Mehmet Erdoğan, Ali Rıza Temel vd. *Tefsiru'l Kur'ani'l Hakîm Tefsiru'l Menâr*. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abduh, Muhammed. "Tefsire Mukaddime". çev. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (1956), 183-188.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf*. Kâhire: Dâru't-Tıbbâti'l Âmira, 1325.
- Çelebi, İlyas. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*. haz. Bülent Ünal-Bülent Baloğlu. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". XIX. *Yüzyıl'dan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen vd. 93-127. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Gecit, Mehmet Salih. "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İlcâmul-Avâm an İlmi'l-Kelâm*. nşr. Mahmut Kaya vd. İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2020. 19.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Munkizu Mine'd Dalâl*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-İktisad fi'l-itikat İtikatta Doğru Yol*. nşr. Osman Demir. İstanbul: Akif Matbaa, 2018.
- Griffin, David Ray. *God and Religion In The Postmodern World*. ABD: State University of New York Press, 1998.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Abdüllatif Tercümesi*. çev. Ali Rıza Kaşeli. İstanbul: Osmanlı Yayınları, Gül Neşriyat, 2016.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l kelâm fi akâid-i ehli'l İslâm Kelâm İlmine Giriş* haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Sadr, 2011.
- İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât fi Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil İtani. Mısır: Dariül Marife, 1961.
- İsfehânî, Ebû Musâ. *el-Mu'cemü'l-Muğis fi Garîbi'l Kur'ân*. haz. Abdülkerim el-Azbavi. Medine: Daru'l- Medine, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.

- İzmirli, İsmail Hakki. *Yeni İlmî Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Karaman, Fikret. Abdüllatif Harpûti’nin Hayatı - Eserleri ve Kelâmî Görüşleri. *Diyânet İlmî Dergi* 1/29 (1993), 105-116.
- Karaman, Fikret. *Dünü ve Bugünüyle Harput*. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Karaman, Fikret. “Yeni Kelam İlmî Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûti’nin Rolü”. 2/141. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1959.
- Korlaelçi, Murtaza. “Madeniyet ve Tefekkürün İnşası”. *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 325-340. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Mevdûdî, Ebu’l Alâ. *İslâm Dünyası Uygarlığı*. çev. Çetin Manisalı. İstanbul: Adım Yayınları, 1989.
- Özdiç, Rıdvan. “Son dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 233-248.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/495-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Salâhî, Muhammed. *Kâmûs-ı Osmânî*. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1329.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1959.
- Taftâzânî, Sa’deddin. *Makâsıdu’l-keâm fi ‘akâidi’l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali Tahanevi. *Keşşâfü İstîlâhâtî’l-Fünûn*. thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmîne Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2021.
- Türkgülü, Mustafa. *Kelam İlmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Uludağ, Süleyman. “İbret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/367-368. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Yar, Erkan. “Abdüllatif Harpûti ve Yeni Kelâm İlmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/429-430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hatâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yurdağür, Metin. “Abdüllatif Harpûti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/235-237, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.

Yûsî'nin Bilgi Teorisi ve İlimleri Tasnîfi

Ömer Fidanboy

0000-0002-0708-7853

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye

ror.org/056hcg41

omerfidanboy@mku.edu.tr

Öz

Bilgi teorisi, farklı disiplinler arasında etkileşim halinde olan, bilginin kaynağı, doğası, aktarımı ve kullanımı gibi konuları inceleyen bir disiplindir. Bilginin doğası ve kaynağıyla ilgili tartışmalar, teknolojik gelişmelere bağlı iletişim alanındaki değişikliklerle birlikte bilgi teorisinin önemini arttırmıştır. Bu da gelecekteki araştırmalar için birçok ilgi çekici alan sunmaktadır. Bilginin tanımı ve değeri konusunda önemli görüşlere sahip olan Ebû Alî el-Yûsî (öl. 1102/1691), on yedinci asırda yaşamış, akli ve nakli ilimlerde vâkıf, kelâm, felsefe, mantık ve usul ilimlerinde temayüz etmiş, Fâs'ın önde gelen büyük Mâlikî âlimlerindedir. Yûsî, bu konuları daha derinlemesine ele alarak farklı disiplinlere katkı sağlamıştır. O, bilgiyi anlam, anlayış veya bilincin bir ürünü olmaktan daha kapsamlı bir şekilde ele alır. Ona göre bilgi teorisi felsefe, iletişim, bilişim, dilbilim gibi birçok alanla etkileşim halindedir. Yûsî'nin bilgi teorisi disiplinlerin sınırlarını aşan kapsamlı bir çerçeve oluşturduğundan disiplinler arası yaklaşım, bütünsel bir bilgi anlayışını teşvik eder ve farklı alanlardan bilim adamlarını iş birliği yapmaya sevk eder. Ona göre bilgiyi elde etmek ve yorumlama yeteneği insanlar ve diğer varlık türleri arasında değişiklik arz eder. İnsanın sınırlı, Allah'ın mutlak bilgiye sahip olduğu düşüncesi, bilgi kaynaklarının ve bilginin doğasının anlaşılması açısından önemlidir. Yûsî açısından bilgi teorisinin merkezinde bilginin çok boyutluluğunun tanınması yer alır. Ona göre bilgi salt bir farkındalığın ötesinde bilişsel süreçleri, epistemolojik değerlendirmeleri ve daha geniş metafizik boyutları olan karmaşık bir konudur. Yûsî'ye göre bilgi akıl, vahiy ve duyusal deneyimler olmak üzere üç kaynaktan elde edilir. Ona göre varoluşun karmaşıklığını anlamak için akıl tek başına yeterli değildir. Dolayısıyla ilahi rehberliği ve aşkın bilgeliği temsil eden vahyin önemini vurgulamaktadır. Vahiy, sınırlı muhakeme yeteneklerimizin ötesinde içgörüler ve hakikatler sağlayarak insan bilgisinin kapsamını genişletir. Algı ve gözlem gibi duyusal deneyimler de dünyayı anlamamıza katkıda bulunur. Duyularla etkileşime geçerek ampirik bilgi kazanırız ve gerçekliğin fiziksel tezahürlerini keşfederiz. Yûsî'nin teorisi bu farklı bilgi kaynaklarını bütünleştirme ihtiyacının altını çizmektedir. Ona göre bilgi kendi başına değerli olabileceği gibi başka bir amaca da hizmet edebilir. Bilginin kendisi için olan ilimler ile başka bir amaca hizmet eden ilimler olarak iki kategoriye ayrılması, bilginin değerini ve kullanımını ortaya koymaktadır. Bu perspektifte Yûsî'nin bilgi nazariyesinin İslam düşünce geleneği içinde derin ve çok yönlü bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. İslâmî ilimler içinde öne çıkan altı temel ilim ve sekiz yardımcı ilim, bu anlayışın bir yansımasıdır. Aynı şekilde onun bilgi teorisi, farklı disiplinler arasında etkileşim sağlayarak ilgili alanda derinlemesine çalışmalar yapılmasını teşvik etmekte ve bilginin değerini vurgulayarak insanın hayatında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Çalışma, Yûsî'nin bilgi teorisi başta olmak üzere sair kelâmî görüşlerine yönelik çalışmalara bir zemin hazırlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; Yûsî; Bilgi Teorisi; İlimlerin Tasnîfi; Akıl

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma bilgi üzerine önemli açıklamaları bulunan Yûsî'nin ortaya koyduğu bilgi teorisini incelemektedir.
- Yûsî'nin teorisi disiplinlerin sınırlarını aşan kapsamlı bir çerçeve oluşturur.
- Yûsî'nin vurguladığı temel hususlardan biri de bilginin kaynaklarıdır. Bilginin akıl, vahiy ve duyuşal deneyimler olmak üzere üç kaynaktan elde edildiğini öne sürmektedir.
- Yûsî, bu konuları daha derinlemesine ele alarak farklı disiplinlere katkı sağlamıştır. O, bilgiyi sadece anlam, anlayış veya bilincin bir ürünü olarak görmemekte, daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir.
- İnsanın bilgiye ulaşması için akıl, vahiy ve duyuşlarını kullanması gerektiğini savunan Yûsî, İslam düşünce geleneğindeki bilgi anlayışının zenginliğini ve derinliğini yansıtır.

Atıf Bilgisi

Fidanboy, Ömer. "Yûsî'nin Bilgi Teorisi ve İlimleri Tasnîfi". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 687-714.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 31 Aralık 2023 |
| Kabul Tarihi | 03 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



Yūsī's Theory of Knowledge and Classification of Sciences

Ömer Fidanboy

0000-0002-0708-7853

Department of Kalam, Faculty of Theology, Hatay Mustafa Kemal University, Hatay, Türkiye

ror.org/056hcg41

omerfidanboy@mku.edu.tr

Abstract

Knowledge theory is a discipline that interacts between different disciplines and examines issues such as the source, nature, transfer and use of knowledge. Discussions about the nature and source of knowledge have increased the importance of knowledge theory along with technological developments and changes in the field of communication. This offers many interesting areas for future research. There are various views on the definition and approaches of knowledge. One of the scholars who put forward important opinions on this subject is Abū 'Alī al-Yūsī (d. 1102/1691). Yūsī, who had important views on the definition and value of knowledge, lived in the 17th century and was a prominent Mālikī scholar of Morocca, well-versed in rational and natural sciences, and distinguished in theology, philosophy, logic, and methodology. Yūsī's theory creates a comprehensive framework that transcends the boundaries of disciplines. This interdisciplinary approach promotes a holistic understanding of knowledge and encourages scientists from different fields to collaborate and contribute to the advancement of knowledge theory. According to him, the capacity to access and understand knowledge varies between man and other beings. The idea that man has limited knowledge and God has absolute knowledge is an important point in understanding the sources and the nature of knowledge. At the heart of Yūsī's theory is the recognition of the multidimensionality of knowledge. It goes beyond a simplistic view that equates knowledge with mere awareness or understanding. Instead, he argues that knowledge encompasses cognitive processes, epistemological considerations, and broader metaphysical dimensions. According to Yūsī, knowledge comes from three sources: reason, revelation, and senses. According to him, reason alone is not sufficient to understand the complexity of existence. Therefore, it emphasizes the importance of revelation, which represents divine guidance and transcendent wisdom.

Revelation expands the scope of human knowledge by providing insights and truths beyond our limited reasoning abilities. Sensory experiences such as perception and observation also contribute to our understanding of the world. By interacting with the senses, we gain empirical knowledge and discover physical manifestations of reality. Yūsī's theory underscores the need to integrate these different sources of knowledge. According to him, knowledge can be valuable in itself or serve another purpose. Yūsī's theory underscores the need to integrate these different sources of knowledge. According to him, knowledge can be valuable in itself or serve another purpose. The division of knowledge into two categories: sciences for its own sake and sciences that serve another purpose, reveals the value and use of knowledge. In this perspective, it can be said that Yūsī's theory of knowledge has a deep and versatile understanding within the tradition of Islamic thought. The six basic sciences and eight auxiliary sciences that stand out among Islamic sciences are

a reflection of this understanding. Likewise, his theory of knowledge encourages in-depth studies in the relevant field by providing interaction between different disciplines and emphasizes the value of knowledge, showing that it plays an important role in human life. The study aims to provide a basis for studies on Yūsī's other theological views, especially his theory of knowledge.

Keywords

Kalām; Yūsī; Theory of Knowledge; The Classification of Sciences; Reason

Highlights

- This study examines Yūsī's theory of knowledge, which presents significant elucidations on knowledge.
- Yūsī's theory forms a comprehensive framework that transcends the boundaries of disciplines.
- One of the fundamental aspects emphasized by Yūsī is the sources of knowledge. He posits that knowledge is obtained from three sources, including reason, revelation, and sensory experiences.
- Yūsī contributed to various disciplines by delving deeper into these subjects. He doesn't solely perceive knowledge as a product of meaning, understanding, or consciousness but evaluates it in a more comprehensive manner.
- Yūsī, advocating for the use of reason, revelation, and senses to attain knowledge, reflects the richness and depth of the understanding of knowledge within the Islamic thought tradition.

Citation

Fidanboy, Ömer. "Yūsī's Theory of Knowledge and Classification of Sciences". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 687-714.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 31 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 03 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Funding</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

İslâm inanç esaslarının belirlenmesinde zanna dayanan veya kesinliği şüpheli ispatlanmamış bilgilere güvenmek yerine, katî ve sağlam delillere istinat eden bilgilere ulaşma zorunluluğu, kelâm ilmi açısından bilgi konusunun önemini arttırmıştır. Kelâm klasiklerinin büyük bir kısmında, bilgi konusu ilk ve öncelikli mesele olarak ele alınmaktadır.

Kelâm ilmi, İslâm inancının doğruluğunu ve uyumluluğunu ortaya koymak amacıyla, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi inceler ve mantıksal argümanlar sunar. Ancak bunların geçerli olabilmesi için, bilgi konusunda sağlam bir temel oluşturulması gerekir. Kelâm ilminin bilgi konusuyla ilgili çalışmaları, felsefi ve epistemolojik tartışmaları içerir. Müslüman düşünürleri, akıl yoluyla ulaşılan bilginin, nakil yoluyla aktarılan bilgiyle uyumlu olması gerektiğini savunurlar. Bu uyum, doğru bilgiye ulaşma çabasında önemli bir adımdır.¹

Kelâmcılar, bilgi teorisiyle ilgili çalışmalara odaklanmış ve bilginin imkânı ve kaynağı üzerinde derinlemesine düşünürlerken Müslüman filozoflar ise epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde ele alarak insan aklının bilgiye nasıl erişebileceği konusunu araştırmışlardır. Mutasavvıflar ise daha çok içsel deneyime dayalı “ledünnî” bilgiye önem vermişlerdir. Bu farklı yaklaşımlar, Müslüman düşünce tarihindeki epistemoloji alanında önemli bir birikimi temsil etmiştir. Ayrıca kelâm ilmi, Müslüman filozof ve mutasavvıflar arasında gerçekleşen fikri tartışmalar ile bilginin doğası, kaynağı ve erişimi konularında önemli katkıları olan bir ilmî disiplindir. Bu tartışmalar, Müslüman düşünce geleneğine zengin bir perspektif sunarak bilgi teorisinin gelişimine katkıda bulunmuştur.²

Kelâm ilminde bilgiyle ilgili ilk görüşler, Mu'tezile tarafından ortaya konulmuştur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 330/941), kaleme aldığı eserlerinde onların bilgi anlayışlarına eleştiriler yönelterek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre, aklın ve sağduyunun sınırlı olduğu ve bazı konuları tam olarak kavrayamadığı bir gerçektir. İnsan aklı, sınırlı bir varlık olan Allah'ın sonsuz ilmini tam anlamıyla kavrayamaz. Dolayısıyla doğru bilgiye ulaşmanın temeli, akıl değil vahiydir. Bu bağlamda Mu'tezile aklın rolünü abartmıştır. Elbette aklın kullanılması önemlidir ancak aklın sınırlarını bilmek ve vahiy ile aklın uyumunu sağlamak gerekmektedir.³

Bilgi teorisi (epistemoloji); bilginin doğasını, kaynağını, doğruluğunu, erişilebilirliğini ve sınırlarını inceleyen felsefi bir disiplindir. Kelâmî ifadesiyle ilim nazariyesi; temel olarak, bilginin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini ve ne kadar güvenilir konumda bulunduğunu anlamaya çalışır. Bilgi teorisiyle alakalı günümüzde olduğu gibi geçmişte de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları yürüten bilginlerden biri olan Yûsî, on yedinci asrın önemli kelâmcılarından biridir.

¹ Mustafa Selim Yılmaz, “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 205.

² Yahya Haşim Hasan Ferğal, *el-Üsüsî'l-Menhecîyye li-Binâi'l-Akideli'l-İslâmîyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978), 137-139; Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î, *el-Medhal ilâ Dirâseti 'İlmi'l-Kelâm* (Karaçî 1988), 126 vd.

³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kâhire: y.y. 1969), 1/30-36, 76-83.

Tespit edilebildiğimiz kadarıyla Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki madde⁴ ve ilimlerin tasnifi ile ilgili yazılan makale⁵ hâricinde hakkında müstakil Türkçe çalışma bulunmayan Yûsî, sadece kelâm değil, genel anlamda aklî ve naklî ilimlere vâkıf olmakla birlikte özellikle felsefe, mantık ve usûl ilimlerinde öne çıkmış, Kuzey Afrika'nın ileri gelen düşünürleri arasında yer almayı başarmıştır. Kendisi rivâyet ve dirâyet alanında muhakkik olup bu konularda “asrının Gazzâlî'si” ve “dönemin müceddidi” olarak anılmasının yanında tasavvuf, amel ve ahlâk gibi ilkelerin üzerinde çokça durduğundan ötürü dönemin âbidi olarak da nitelenmiştir.⁶ Fıkıhta Mâlikî, kelâmda Eş'arî doktrini benimseyen Yûsî gibi bir âlimin ilgili görüşleri üzerine yeterli Türkçe çalışma yapılmamış olması bizleri bu alana sevk etmiştir. Makalede Yûsî'nin ilgili alana dair görüşleri kendi eserlerinden hareketle incelenip ele alınmış ve akademik bir üslupla analiz edilip tartışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın Yûsî ve kelâmî görüşleri üzerine ileride yapılacak araştırmalara bir zemin teşkil etmesi amaçlanmaktadır.

1. Bilginin Hükümleri

1.1. Bilginin Mâhiyeti

Bilgi kavramı, Arapçada ilim kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakta olup anlam itibarıyla bilgisizliğin (cehl) zıttı olarak tanımlanmıştır.⁷ Bilgi, insanın dünyayı anlamlandırmak ve gerçekleri keşfetmek için kullandığı araçtır. Bir başka ifadeyle sistematik bir şekilde toplanan, sağlaması yapılan ve doğrulanan malumatların birikimidir. Canlıların kendisiyle ilim sahibi olduğu sıfattır.⁸ Mu'tezilî kelimciler bilgiyi itikâd olarak tanımlarken,⁹ Eş'arî¹⁰ ve Mâtürîdî¹¹ kelimciler ise bilgiyi sıfat olarak tarif etmişlerdir. Onların bu tutumunu Yüce Allah'ın bilgisini bilginin tanımı içerisine dâhil etme çabası olarak kabul edilebilir.¹²

⁴ Tuncay Başoğlu, “Yûsî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615.

⁵ Bk. Tuncay Başoğlu, “Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi”, İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

⁶ Muhammed b. el-Hasen el-Hacevî, *el-Fikrî's-Sâmî fi târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Rabat: Matbaatü İdâretü'l-Maârif, 1340-1345), 4/117; Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşrî'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî- Ahmed et-Tevfik (Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986), 3/25, 48; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikâ li-ahbârî'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî (Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997), 7/108-110; Abbâs el-Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981), 15; İbrahim Bayram, “Yûsî'nin Kelâm İlimine Bakışı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2, (2022), 721-752

⁷ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık 2001), 69. Tuncay Başoğlu, “Yûsî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615.

⁸ Ali b. Osman Cüllabî el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, Hazırlayan Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 91.

⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: 1384/1965), 1/302.

¹⁰ Ebü'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard Frank, Charles Joseph Adams, Mehdi Mohaghegh (Tahrân: y.y. 1981), 75.

¹¹ Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Tebsrati'l-edile fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/19.

¹² Mehmet Akif Ceyhan, “Adudüddin El-İcî'nin Bilgi Teorisi”. *Eskiye* 43 (Mart 2021), 145-166.

Bilginin mâhiyeti; onun doğasını, özelliklerini ve işlevlerini tanımlamak anlamına gelip objektif olması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda temelde bilginin mâhiyeti, gerçekliğe dair doğru ve kesin bilgilere dayanmasıdır. Böylece gerçekliği anlamaya yönelik çabalarımızda bize somut veriler ve kanıtlar sunar. Bunun için bilgi, kişisel inançlardan veya duygulardan bağımsız olup eleştirel düşünceye açık olmalıdır. Zira gerçek bilim; sorgulamaya, mantıklı bir şekilde düşünmeye ve bilgileri değerlendirmeye dayanır. Bu süreçte bilgiyi sorgulamak ve analiz etmek, yanıtıcı veya noksan bilgilerden kaçınmamıza yardımcı olur. Öte yandan bilginin mâhiyeti aynı zamanda evrensel ve genel-geçer olabilme özelliğini de içerir. Bilgi, belirli bir kültür, zaman veya mekâna sıkışmamalıdır. Çünkü insanlığın ortak birikimine katkıda bulunur ve evrensel prensipler üzerine kurulur. İnsanlığın yaşamını iyileştirmeye ve toplumun gelişimine katkıda bulunmaya yönelir. Teknolojik, tıbbî, sosyal ve kültürel ilerlemelerin temelinde bulunur. İnsanların dünyayı anlamalarına, sorunları çözmelerine ve daha iyi bir gelecek inşa etmelerine yardımcı olur.

Bilgi ve mâhiyeti üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunan Yûsî, öncelikle her sanatın, sanatçısına delâlet ettiği gerçeğinden hareketle, âlemin sonradan meydana gelmesini onu yaratan kadîm bir varlığa işaret olarak addeder. Böyle bir varlığın ise genel bir irade ve kudret, kuşatıcı bir ilim ve daimî bir hayat sahibi olması zorunludur.¹³ Yûsî'ye göre mutlak bilgi sahibi olan Allah, kâinatta sınırlı bilgiye sahip dört farklı tür yaratmıştır:

1. Saf nurdan yarattığı melekler; varlıklar içerisindeki en günahsız ve temiz olanlarıdır.

2. Ateşten yarattığı şeytan; yaratılmışların en aşağılığıdır. Aslında onu hayvanlardan ve cansız varlıklardan üstün kılan “bilgi” yeteneği bulunmaktadır. Ancak o “hikmete muhalefet” ederek bilgiyi yersiz kullandığından bu derekeye düşmüştür.

3. Havadan/dumandan yarattığı cinler; İslâm inancına göre, Allah tarafından ateşten yaratılmış varlıklardır. Kur'ân'da cinlerden bahsedilir ve İslâm'ın temel metinlerinde cinlerin varlığı ve özellikleri hakkında bilgiler bulunur. İslâm'a göre cinler, insanlar gibi akıllı varlıklardır ve Allah'a ibadet etmekle sorumludurlar. Cinlerin insanlardan farklı bir yaratılışa sahip olup ateşten/dumandan yaratıldıkları kabul edilir. Cinlerin mümin/iyi ve kâfirleri/kötüleri bulunmaktadır. İslâm inancına göre, cinlerin insanlardan üstün olması veya insanlar üzerinde bir üstünlük sınıflandırması yapılması uygun değildir. İnsanlar, Allah'ın en üstün yaratıkları olarak kabul edilir ve akıl, irade ve sorumluluk sahibi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla cinler arasında peygamber gönderilmediğinden insanlar onlardan daha değerlidirler.

4. Toprak, hava, su ve havanın bileşiminden yarattığı insanlar; genellikle kendi türleri üzerinde en yüksek düzeyde akla sahip varlıklar olarak kabul edilir. Karmaşık düşünme, problem çözme, dil kullanma ve yaratıcılık gibi özelliklere sahiptirler. Aynı zamanda irade sahibi olup ve eylemlerini seçebilirler. Bu, insanların sorumluluk ve etik değerler açısından farklı bir konuma sahip olduğu anlamına gelir.¹⁴

Akıl ile diğer varlıklardan ayrılan insanlar da kendi aralarında üç sınıfa ayrılır:

a) Hikmete muhalefet etmekle imtihan olup şeytanlara tabi olanlar ki bunlar kâfirlerdir.

b) Temiz ve nezih olanlardır ki bunlar meleklerle ilhak edilmiş olup hatta meleklerden dahi üstün kabul edilmişlerdir. Bu sınıfta yalnızca peygamberler bulunmaktadır.

¹³ Ebû'l-Mevâhib Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî, *el-Kânûn ft Ahkâmi'l-İlm ve Ahkâmi'l-Âlimi ve Ahkâmi'l-Mute'allim*, thk. Hamîd Hamânî (b.y.: y.y., 1419/1998), 106.

¹⁴ Yûsî, *el-Kânûn*, 107-109

c) Son olarak her iki sınıftan da birine yakın olan üç farklı grup bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, kâfirler sınıfına yakın olan avamın günahkâr kesimidir. İkincisi peygamberlere yakın olan havas takımıdır. Üçüncüsü ise onlara teveccüh eden diğer müminlerdir.¹⁵

1.2. Bilgi Edinme Yollarından Akıl ve Hakikati

Akıl, genel olarak insanın soyutlama yapma, kavrama, ilişkilendirme, düşünme, benzerlikleri ve farklılıkları fark etme yetisi ve çıkarımlar yapabilme kabiliyeti olarak tanımlanır. İnsanın akıl yoluyla bilgiyi işleme ve anlama yeteneği, onu diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir. Deneyimlerden elde edilen verileri analiz eder, yeni bilgiler üretebilir ve çeşitli bağlantılar kurarak problemleri çözebilir. Bu kapasite, insanın evreni anlamak, sorunları çözmek ve bilimsel keşifler yapmak için önemli bir araçtır. Akıl, insanın düşüncelerini organize etme, mantıksal akışları takip etme ve bilinçli kararlar verme süreçlerinde merkezi bir rol oynar. İnsanın akıl yeteneği, insanlığın kültürel ve bilimsel gelişimine katkıda bulunmuş ve insanın dünyayı anlama çabalarını şekillendirmiştir.¹⁶

İslâm inancında akıl, önemli bir değer ve rehberlik kaynağıdır. İslâm, insanların akıllarını kullanmalarını, düşünmelerini ve doğru kararlar vermelerini teşvik eder. Allah'ın insanlara verdiği bu kıymetli nimet vasıtasıyla insanlar doğruyu yanlıştan ayırabilme yetisine sahiptirler. İnananlar, akıllarını kullanarak Allah'ın varlığını, birliğini, hikmetini ve emirlerini anlamaya ve bu doğrultuda yaşamaya çalışırlar. Nitekim Kur'ân'da insanların düşünmelerini, olayları anlamaya çalışmalarını ve akılcı bir şekilde hareket etmelerini teşvik eden birçok âyet vardır. Bu âyetler, insanları çevrelerine dikkat etmeye, yaratılış üzerinde düşünmeye ve Allah'ın kudretini anlamaya davet eder. Dolayısıyla İslâm inancında akıl, dinin emirlerini anlama ve uygulama sürecinde önemli bir role sahiptir. Ancak akıl, dinin ilke ve prensiplerini anlamada rehberlik ederken, İslâm'ın temel metinleri olan Kur'ân ve Sünnet ile birlikte kullanılmalıdır. Zira akıl tek başına, sınırsız bir otoriteye sahip değildir. İnsan aklının sınırları olduğu ve bazı konuların kısmen anlaşılabilir olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda akıl ile vahiy birbirini tamamlayan ve birlikte değerlendirilmesi gereken temel unsurlardır.

Müslüman düşünürler akli farklı şekillerde tanımlamışlardır. Yûsî, bu tanımların yaklaşık aynı anlama racî olduğunu söyler. Ona göre akıl, ceninin oluşum sürecinden başlayıp buluş çağına kadar olgunlaşmaya devam eden bir içgüdüdür.¹⁷

1.3. Aklın Kısımları

Nazarî akıl ve amelî akıl terimleri, İslâm felsefesi ve düşünce geleneği içinde kullanılan kavramlardır. Bu kavramlar, akıl ve bilgiye yaklaşımın farklı yönlerini ifade etmektedir:

a. Nazarî Akıl (Teorik Akıl): Nazarî akıl, teorik veya spekülâtif akıl anlamına gelir. Bu akıl, düşünme, anlama, mantıksal çıkarımlar yapma ve teoriler oluşturma gibi zihinsel faaliyetlere odaklanır. Nazarî akıl, gerçeği anlamaya ve hakikati keşfetmeye yönelik bir çabadır. Felsefe, mantık, epistemoloji gibi alanlarda kullanılan bu akıl, doğru düşünme yöntemlerini kullanarak bilgi edinmeye ve gerçeği anlamaya çalışır.

¹⁵ Yûsî, *el-Kânûn*, 107-109.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 12.

¹⁷ Yûsî, *el-Kânûn*, 111.

b. Amelî Akıl (Pratik Akıl): Amelî akıl, pratik veya uygulamalı akıl anlamına gelir. Bu akıl, eylem, karar verme ve ahlâki değerlendirmelerde kullanılan akıldır. Amelî akıl, insanların yaşamındaki sorunları çözmeye, doğruyu yanlıştan ayırt etmeye ve ahlâki değerlendirme yapma yeteneğini ifade eder. Bu akıl, insanların davranışlarını yönlendirmek ve doğru eylemler gerçekleştirmek için kullanılır.¹⁸

Aklın çeşitleri konusu, felsefe ve İslâm felsefesi geleneği içinde tartışılan kavramlardır. Bu kavramlar, akıl ve bilişsel yeteneklerin farklı boyutlarını ifade etmektedir. Yûsî'nin nazarî aklın kendi içerisinde “Heyûlânî, Meleke, Faâl ve Müstefâd” olmak üzere dört mertebesinde bahsetmektedir.¹⁹ Bunlar kısaca şu şekildedir:

1. Heyûlânî Akıl (Intellectus Materialis): Heyûlânî akıl, İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozofları tarafından geliştirilen bir kavramdır. Bu akıl, maddi dünyanın algılanması ve anlaşılması için kullanılan duyuşsal aklı ifade edip duyuşlar aracılığıyla gelen verileri işleyerek bilgi üreten ve düşünen akıldır.

2. Meleke Akıl (Intellectus Qui Habet Habitum): Meleke akıl, İbn Rüşd (ö. 595/1198) tarafından ortaya atılan bir kavramdır. Bu akıl, tüm insanların ortak bir aklı olduğunu savunur. Aynı zamanda insanın doğuştan sahip olduğu potansiyel akıl anlamına gelir. İnsanlar, bu akılla düşünebilme, anlama ve evrensel gerçeklere erişebilme yeteneğine sahip olurlar.

3. Faâl Akıl (Intellectus Agens): Faâl akıl, İbn Rüşd ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından tartışılan bir kavramdır. Bu akıl, meleke halindeki akıldan türetilen ve bilgiyi potansiyel olarak gerçekleştirebilen etkin bir akıldır. Potansiyel akılla etkileşime girerek onu aktive eder ve bilgiyi somut bir şekilde gerçekleştirme yeteneğine sahiptir.

4. Müstefâd Akıl: Bu, İslâm felsefesi ve metafizik alanında kullanılan özel bir kavramdır. Terim olarak, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından geliştirilmiştir. Potansiyel akıldan türeyen ve somut olarak gerçekleşmiş bir akıl anlamına gelir. Bununla birlikte potansiyel akıl, insanların doğuştan sahip olduğu akıl yeteneğini ifade ederken, müstefâd akıl bu potansiyelin gerçekleştirilmiş ve aktif hale gelmiş hali olarak kabul edilir. Yine potansiyel akıl, evrensel formları ve gerçekleri algılamada kullanılırken, müstefâd akıl, bu evrensel formları ve gerçekleri somut bir şekilde düşünme ve anlama yeteneğine sahip olup insanın düşünme, anlama ve bilgi edinme süreçlerinde önemli bir rol oynar. Bu sayede insanlar somut düşünceler üretebilir, mantıksal çıkarımlar yapabilir ve evrensel gerçeklere erişebilirler.²⁰

Bu akıl çeşitleri, insan zihni ve bilişsel yeteneklerin farklı yönlerini ifade etmektedir. Her bir akıl çeşidi, akıl süreçlerinde farklı roller ve işlevler üstlenir. İslâm felsefesinde akıl konusu, farklı filozoflar arasında tartışılan ve farklı yorumlarla ele alınan bir konudur. Bu nedenle, bu kavramlar üzerindeki tartışmaların detayları ve farklı yorumları bulunmaktadır.

Öte yandan bir şeyin akıldaki tasavvurunun keyfiyeti üzerine konuşan Yûsî'ye göre bir şeyin akılda/kalpte meydana gelmesi ya zâtıyladır (ittisâfi), ya da tasavvur etmektedir

¹⁸ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 85-90; *Farabi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 104-105.

¹⁹ Yûsî, *el-Kânûn*, 111-112.

²⁰ Ayrıca bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviri Kasım Turhan (İstanbul: Şato Yayınları, 2008), 149-150.

(tasavvurî). İki oluşum arasında 'umûm-u husus-u min vechin vardır. Örneğin hakikatleri bilmediğinden kâfir kimsenin kalbinde küfrü hâsıl olur. Mümin kimse ise küfrü tasavvur edebildiğinden küfrün yalnızca sureti kalbinde hâsıl olur, bununla birlikte kâfir olmaz.²¹

1.4. Yûsî'nin Kadîm ve Hâdis Bilgi Anlayışı

İslâm düşünce geleneğinde yaratıcı ile yaratılan varlıkların ilmi üzerinde birtakım tartışmalar yapılmıştır. Yaratıcı ile yaratılanların ilmi arasındaki farka dikkat çeken Yûsî, kadîm ve hâdis olmak üzere iki tür ilimden bahsetmektedir:

a. Kadîm ilim, Yüce Allah'ın ilmi olup Onun zatı ile kâim vücûdî bir sıfattır. Hem mevcûda hem de ma'dûma taalluk eder.

b. Hâdis ilim, yaratılmışların ilmi olup ister tasavvur ister tasdîk olsun kendi arasında zarûrî/bedihî ve nazarî/kesbî olmak üzere ikiye ayrılır.²² Zarûrî bilgi, düşünmeye ihtiyaç duymaksızın ortaya çıkan ve herkes tarafından kabul edilen bilgidir. Bu tür bilgiler genellikle deneyim veya duyarlar yoluyla elde edilir ve doğal olarak kabul edilir. Örneğin, birin ikinin yarısı olduğunu veya balın tatlı olduğunu bilmek zarûrî bilgilere örnek verilebilir. Bu bilgiler, akıl yürütme veya düşünme gerektirmez, çünkü doğal dünyada açıkça gözlemlenebilirler. Nazarî bilgi ise düşünme ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgidir. Bunlar mantık, felsefe, teoloji gibi disiplinlerdeki düşünsel çıkarımlar ve analizler sonucunda ortaya çıkar. Örneğin, insanın hâdis bir varlık olduğunu bilmek, felsefi veya teolojik düşünce süreçleriyle elde edilen bir nazarî bilgidir. Bu tür bilgiler, insanların farklı düşüncelere ve tartışmalara dayanarak ulaştıkları bilgilerdir.²³

Öte yandan Yûsî zarûriyyâtı açıklarken bunları “bedihîyyât, müşâhedât, fitriyyât, mücerrebât, mütevâtîrât, hadsiyyât” şeklinde sınıflara ayırmaktadır. Ayrıca bunların tamamını inkâr eden Sofistlere de değinip onların “Lâ Edriyye, 'Înâdiyye ve 'İndiyye” olmak üzere üç sınıftan bahseder. Birtakım farklılıklar ile birlikte bunların tamamının ortak paydası şüphe olup onlara göre akıl kendi başına herhangi bir hakikate erişemez. Yûsî her şeye şüphe ile yaklaşan bu Sofistlerle herhangi bir şekilde tartışma yapılamayacağını söyler. Öyle ki muhakkik âlimler ateşin hakikatini ve neticesindeki acıyı dahi inkâr eden bu zümrenin ateş ile cezalandırılması gerektiğini söylerler. Zira bu durumda onlar ya ateşten kaynaklı acının varlığını kabul edeceklerdir ya da kabul edinceye kadar ateş ile dağlanacaklardır. Ayrıca tüm bu uygulamalardan ders çıkarmayıp diretenlerin hapsedilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Çünkü bu kimseler dışarıda serbest dolaşmamalı ki halk arasında bozgunculuk yapıp insanların inançlarına zarar vermesinler.²⁴

1.5. Bilgi Edinme Yolları

Bilgi edinme yolları, insanların bilgiye ulaşmak için kullandıkları yöntemlerdir. İslâm düşüncesinde “akıl, vahiy ve duyarlar” olmak üzere üç temel bilgi kaynağı kabul edilir. Bu üç bilgi kaynağı, İslâm düşüncesinde birbirini tamamlayan ve uyumlu olan unsurlardır. Akıl, vahiy ve duyarların birlikte kullanılması, insanların doğru ve sağlıklı bir şekilde bilgi edinmelerine yardımcı olur. İslâm'da, akıl ve vahiy arasında bir uyum olduğu kabul edilir ve bilgi arayışında bu iki kaynağın birlikte kullanılması teşvik edilir.

²¹ Yûsî, *el-Kânûn*, 114.

²² Yûsî, *el-Kânûn*, 119.

²³ Yûsî, *el-Kânûn*, 164.

²⁴ Yûsî, *el-Kânûn*, 124, 133-134.

1. Akıl (Aklî Bilgi): Akıl, insanın düşünme, analiz etme, çıkarımlar yapma ve mantıksal sonuçlara ulaşma yeteneğini ifade eder. Akıl yoluyla, insanlar dünyayı ve fenomenleri anlamaya, neden-sonuç ilişkilerini keşfetmeye, mantıklı düşünceler üretmeye, evrenin düzenini anlamaya ve doğru ile yanlış arasında ayırım yapmaya çalışırlar. İslâm düşüncesinde, akıl önemli bir bilgi kaynağı kabul edilir, ancak aklın sınırlı ve yanıltıcı olabileceği de belirtilir.

2. Vahiy (İlhâmî Bilgi): İslâm inancına göre, Allah, insanlara gerçekleri bildirmek ve yol göstermek amacıyla vahiy yoluyla iletişim kurmuştur. Vahiy, Allah'ın elçilerine veya peygamberlerine doğrudan veya dolaylı olarak iletilen ilahi mesajlardır. Kur'ân, İslâm'ın kutsal kabul edilen bir vahiy kitabıdır.. İslâm'da, vahiy yoluyla edinilen bilgiler, insan akıl ve mantığıyla anlaşılabilir ve yorumlanabilir.

3. Duyular (Hissî Bilgi): Duyular, insanların dış dünyayı algılamak için kullandıkları beş duyu organıyla ilişkilidir: görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama. Duyular aracılığıyla, insanlar çevredeki nesnelere, olayları, sesleri, kokuları ve dokuları algırlar. İslâm'da, duyu bilgilerin elde edilmesi ve doğru yorumlanması önemlidir. Ancak duyu bilgilerin dayanmanın bazen yanıltıcı olabileceği ve yanılsamalara yol açabileceği de vurgulanır.²⁵

Yûsî, bazı filozof ve kelâmcıların da belirttiği²⁶ gibi zâhirî ve bâtınî olmak üzere sayıları 10'lu bulan iki tür duyudan bahsetmektedir. Bunlardan beşi "görme, işitme, dokunma, tatma ve koku alma" olmak üzere havâss-ı zâhirî; diğer beşi ise "hiss-i müşterek, kuvve-i hayâliyye, kuvve-i vehmiyye, kuvve-i hâfize, kuvve-i müfekkire" olmak üzere havâss-ı bâtınîdir.²⁷

Havâss-ı zâhire terimi, beş dışsal duyuyu ifade eder. İnsanların dış dünyayı algılamak için kullandıkları beş duyu organı bu yetileri temsil eder:

1. İşitme: İşitme, sesleri algılama yeteneğini ifade eder. İnsanlar, kulakları aracılığıyla ses dalgalarını algılayarak çevreden gelen sesleri duyarlar.

2. Görme: Görme, gözler aracılığıyla çevredeki nesnelere ve olayları algılama yeteneğini ifade eder. Işık yoluyla gözlerimiz sayesinde görme duyusuyla dünyayı gözlemleyebiliriz.

3. Koklama: Koklama, burun aracılığıyla çevredeki kokuları algılama yeteneğini ifade eder. Burun içindeki koklama reseptörleri sayesinde çeşitli kokuları tanıyabiliriz.

4. Tatma: Tatma, dil aracılığıyla çeşitli tatları algılama yeteneğini ifade eder. Dil üzerindeki tat tomurcukları sayesinde tatlı, acı, ekşi, tuzlu gibi farklı tatları ayırt edebiliriz.

5. Dokunma: Dokunma, deri ve vücuttaki dokular aracılığıyla çevredeki nesnelere ve yüzeylerin hissedilmesi yeteneğini ifade eder. Deri üzerindeki duyu hücreleri sayesinde sıcaklık, soğukluk, basınç, dokunma gibi hisleri algılayabiliriz.

Bu beş dışsal duyu, insanların dış dünyayla etkileşim kurmasını sağlar. İnsanlar, bu duyu aracılığıyla çevreyi tanır, tehlikeleri fark eder, zevk ve keyif alır, iletişim kurar ve hayatta kalma becerilerini geliştirir. Dışsal duyu, insanın yaşam deneyimini zenginleştirir ve çevresiyle etkileşimini sağlar.

Havâss-ı bâtınî ise beş içsel yetiyi ifade eder. Bu beş içsel yeti veya manevi güç, insanın iç dünyasındaki farklı boyutlarda faaliyet gösterir:

²⁵ Bk. Halife, Keskin. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997) 87 vd.

²⁶ Şemsüddin es-Semerkanî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 182-183.

²⁷ Yûsî, *el-Kânûn*, 134.

1. Hiss-i Müşterek (Ortak Duygu); başkalarının duygularını anlama ve empati kurma yeteneğini ifade eder. İnsanın diğer insanların duygusal durumlarını anlayarak onlara uygun tepkiler vermesini sağlar.

2. Kuvve-i Hayâliyye (Hayal Gücü); insanın zihinsel görüntüler yaratma ve hayal etme yeteneğini ifade eder. Hayal gücü, yaratıcılığı besler, farklı senaryoları düşünme ve zihinsel imgeleme kapasitesini temsil eder.

3. Kuvve-i Vehmiyye (Duygusal Algı Gücü); duygusal algı yeteneğini ifade eder. İnsanların çevredeki duygusal atmosferi, başkalarının duygusal durumlarını algılamasını ve hissetmesini sağlar.

4. Kuvve-i Hâfize (Hafıza Gücü); bilgi ve deneyimleri hatırlama ve saklama yeteneğini ifade eder. İnsanın geçmişteki bilgileri hatırlaması, öğrenme süreçlerini kolaylaştırması ve belleğiyle ilişkili bilgileri kullanmasıyla ilgilidir.

5. Kuvve-i Müfekkire (Düşünme Gücü); düşünme, analiz etme, çıkarımlar yapma ve mantıksal düşünme yeteneğini ifade eder. İnsanın akıl yoluyla bilgiyi işleme, problem çözme ve düşünsel süreçleri yönlendirme kapasitesini temsil eder.

Bu beş içsel yeti, insanın bilişsel, duygusal ve zihinsel potansiyelini ifade eder. Her bir yeti, insanın farklı yönlerini keşfetme, bilinçlenme ve ruhsal gelişimini destekleme amacıyla kullanılır. Ehl-i Hak, bunların tamamının idrâk olduğunu ve Yüce Allah'ın bunu dilediği zaman, dilediği yerde yaratacağını savunur. Zira bunlar imkân dâhilinde şeyler olup Allah bunlardan dilediğini seçer.²⁸

2. İlimlerin Tasnîfi

İlimlerin sınıflandırılması geleneği, tarih boyunca filozoflar ve bilim insanları tarafından büyük bir önemle ele alınmış bir konudur. Bu sınıflandırma, hem teorik hem de pratik açıdan bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir. İlimlerin belirli kategorilere ayrılması, disiplinler arasındaki ilişkilerin anlaşılmasını ve bilgi birikiminin düzenlenmesini sağlar. Bu sınıflandırma, bilginin daha sistematik şekilde aktarılmasına ve yeni keşiflerin yapılmasına zemin hazırlar. İlimlerin sınıflandırılması, insanlığın bilgi ve anlayışını ilerletme çabalarında önemli bir rehberlik sağlar.²⁹

Yûsî, bilginin kendi başına değerli olduğu veya başka bir amaca hizmet ettiği şeklindeki iki temel kategoriye işaret etmektedir. Ona göre ilim ya li zâtîhi ya da li gayrihi maksuttur:

1. Li zâtîhi maksûd olanlar; bilginin kendi başına maksut ve değerinin kendinden olduğu anlamına gelir. Yûsî bu tür bilgileri nazarî ve 'amelî olmak üzere iki sınıfta değerlendirir:

a. Nazarî İlim: Nazarî ilim, teorik bilgi anlamına gelir. Bu ilim, pratik uygulamadan ziyade düşünsel ve kavramsal çerçevelerde gerçekleşir. Bunun kendi iç dinamiklerindeki sınıflandırmaya bakıldığında ya ilâhî ilim gibi mutlak anlamda maddeden mücerrettir ya da riyâzî ilim gibi yalnızca zihinde maddeden mücerrettir. Yahut tabîî ilim gibi madde ile mukayyettir. Buradan hareketle nazarî ilmin üç farklı türünden bahsedebiliriz:

ilâhî ilim; mutlak anlamda maddeden bağımsız olan bilgidir. Rubûbiyyet ahkâmını içerdiğinden ötürü bu şekilde isimlendirilmiştir. Tanrısal kaynaklardan elde edilen ve dinî inançlar, metafiziksel gerçekler, kutsal metinlerin yorumu gibi konularla ilgilenir, mevcûdu

²⁸ Yûsî, *el-Kânûn*, 134.

²⁹ Cevher Şulul, "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Mart 2001), 83-93.

ve ma'lûmu inceler. Bu sayede hak inanç, batıl inançtan ayırt edilir. İnsanın kemale ermesi ve iki cihan saadetini elde etmesi için bizzat gereklidir.³⁰

Riyâzî ilim; matematiksel veya mantıksal bilgiyi ifade eder. Bu tür ilim, zihinsel düşüncelerin soyut ve formal sistemler üzerinden yapılandırılmasını içerir. Matematik, mantık ve formal sembolizm gibi alanlar riyâzî ilmin konularıdır. Riyâzî ilim, maddeden bağımsız olarak zihinde gerçekleşir.

Riyazî ilimler, matematiksel ve sayısal temellere dayanan bir dizi bilimsel disiplini ifade eder. Riyazî ilmin dört ana çeşidi bulunmakta olup bunlar; hendese (geometri), heyet (cismî), aded (sayısal) ve musiki (müzik) ilimleridir.³¹

Hendese (Geometri): Hendese, Farsça kökenli olup "ölçme" anlamına gelir. Arapçaya geçerken Grekçeden alınan "geometria" kelimesinin yerini almıştır. İlk defa IX. yüzyılda Öklid'in Elementler adlı eserinin Arapça tercümesi sırasında Araplar, geometri ile tanışmışlardır. Araplar, geometriyi yer ölçümü anlamına gelen "geômetria" kelimesiyle ifade etmek yerine kendi fonetiklerine uydurdıkları "cûmatriyâ" kelimesini kullanmışlardır. Ancak bu isim zamanla terkedilmiş ve yerine "hendese" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Hendese, daha sonra hem uygulamalı geometriyi hem de kuramsal geometriyi ifade etmek için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Ayrıca hendese, uzayda şekillerin ve cisimlerin özelliklerini, boyutlarını, uzunluklarını, açılarını ve ilişkilerini inceler. Ölçme, uzayda noktaların, doğruların ve düzlemlerin ilişkilerini anlamayı ve geometrik teoremleri çözmeyi içerir.

Heyet (Astronomi): Heyet ilmi, gök cisimlerini ve hareketlerini anlamaya yönelik bilgileri içeren ve inceleyen bir ilim dalıdır. Yûsî'nin ifadesiyle heyet ilmi; felekî olsun unsûrî olsun basit cisimleri kemmiyyet, keyfiyyet, hareket ve sükûn bakımından inceleyen ilimdir.³² Cisimlerin hareket yasaları, kütle, enerji ve momentum gibi fiziksel özelliklerini ve etkileşimlerini analiz eder. Bu bilim dalı, fizik ve mühendislik alanlarında önemli bir rol oynar. Ayrıca takvimlerin düzenlenmesini, feleklerin yapısal özelliklerini ve dünyaya etkilerini anlamak için kullanılır.

Aded (Sayısal): Aded ilmi, sayılarla ilgilenir ve sayıların özelliklerini, ilişkilerini ve manipülasyonlarını inceler. Aritmetik, cebir, geometrik ve olasılık gibi alt dalları vardır. Sayıların özellikleri, sayı sistemleri, hesaplama yöntemleri ve matematiksel operasyonlar bu ilim dalının konuları arasındadır. Öte yandan Aritmetika, İslâm medeniyetinde genellikle sürekli niceliği (el-'adedü'l-muttasıl) ve süreksiz niceliği (el-'adedü'l-munfasıl) olmak üzere iki başlık altında ele alınır.³³

Sürekli Nicelik: Bu başlık altında, sürekli nicelikleri, yani kesirleri ve ondalık sayıları içeren aritmetik konular ele alınır. Bu yaklaşım, sürekli değişen nicelikleri ifade eden sayılarla ilgilenir. Öklid geometrik-aritmetik geleneği bu başlığa dâhildir, çünkü Öklid geometrisinde sürekli nicelikler geometrik olarak temsil edilir.

Süreksiz Nicelik: Bu başlık altında, süreksiz nicelikleri ifade eden tam sayılar ve oranlar üzerine odaklanılır. Bu yaklaşım, özellikle Pythagorasçı matematik geleneğine atıfta

³⁰ Yûsî, *el-Kânûn*, 149.

³¹ Yûsî, *el-Kânûn*, 151.

³² Yûsî, *el-Kânûn*, 153.

³³ Yûsî, *el-Kânûn*, 153-154.

bulunur. Bu gelenek, tam sayılar ve oranlar arasındaki ilişkileri ve bağlantıları keşfetmek ve ispatlamak için kullanılan bir yaklaşımdır.

Her iki başlık altında da yapılan çalışmalar, İslâm matematikçileri tarafından büyük ölçüde geliştirilmiş ve ilerletilmiştir. İslâm medeniyeti, aritmetik konusunda önemli katkılarda bulunmuş ve bu alanın gelişimine önemli bir etki yapmıştır.

Mûsikî: Sesin özellikleri, notaların yapıları, seslerin armonik ilişkileri, ritim, melodi ve harmoni gibi müzikal unsurları inceler. Müziğin matematiksel temelleri, notasyon sistemleri, akorlar ve diğer müzikal yapılar bu ilim dalının kapsamına girer.³⁴

Tabiî ilim; tabii ilim, doğa ve evrenle ilgili bilgileri ifade eder. Gözlem, deney ve ölçüm gibi yöntemler kullanılarak elde edilen ve doğal dünyayı açıklamaya yönelik bilgileri içerir. Fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri tabiî ilim kategorisine girer. Bu ilim, maddeyle ilişkili olan ve maddeden mütevellit olan bilgidir. Tabiî ilimler, doğal dünyayı, organik ve inorganik varlıkları ve bu varlıkların oluşum, bozulma, hareket ve değişim gibi özelliklerini gözlem ve deneylere dayanarak araştıran disiplinlerdir. Tabiî ilimlerin diğer adı el-'ulûmu't-tabî'yye (tabî'yyât) şeklindedir. Tabiî ilimler geniş bir yelpazede çeşitli disiplinleri içerir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Tıp: Hastalıkların teşhis, tedavi ve önlenmesiyle ilgilenen bilim dalıdır.

2. Veterinerlik: Hayvanların sağlık sorunlarının teşhisi, tedavisi ve bakımıyla ilgilenen bilim dalıdır.

3. Fizyonomi: Yüz ve vücut yapılarından kişilik özelliklerini ve karakter analizini inceleyen bilim dalıdır. Denildiğine göre haberi olmadan Aristo'ya kendi resmi çizilip sunulunca "Bu, adam zınavı seven biri" der. Bunun üzerine etrafındakiler "ancak bu sizin suretiniz" deyince Aristo "Evet, ben de öyle biriyim, ancak ben hayâ edip nefsimi koruyorum" diye cevap verir.

4. Rüya Yorumu: Rüyaların sembolik anlamlarını yorumlama ve anlamlandırma üzerine odaklanan bir alandır.

5. Astronomi: Gökyüzündeki cisimlerin incelenmesi, yıldızların hareketleri, gezegenlerin özellikleri gibi konuları araştıran bilim dalıdır. Kâinattaki her şey Allah'ın tasarrufu altındadır. Gök cisimlerinin hiçbirinin kendi başına müstakil bir güç ve yetkisi yoktur.

Bu konuyu ayrı bir şekilde ele alan Yûsî, gök cisimlerine olağanüstü güç ve yetkiler isnat etmenin mutlak anlamda haram olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yağmur yağması, bolluk, sağlık gibi hususlarda gök cisimlerinin doğrudan etki sahibi olduğunu iddia eden, açık bir müşrik olup yaratılmışları yaratana ortak koşmaktadır.

6. Sihir: Doğaüstü güçlerin kullanılması ve olağanüstü fenomenlerin incelenmesiyle ilgili eski bir inanç ve uygulama alanıdır. İslâm'a göre sihir ile amel etmek mutlak anlamda haramdır. Ancak sihri işleve dökmekle kaydıyla yalnızca öğrenmek câizdir. Bu bağlamda Yûsî İmâm Mâlik'ten (öl. 179/795) nakledilen "sihri öğrenmek küfürdür" ifadesini problemli bulmaktadır. Zira sihir, amel etmek için değil, kendisinden sakınılması için öğrenilebilir. Böylece sihri yapan kimse, onun metoduyla öğrenilmiş olup cezası tatbik edilir. Hatta bazı âlimler, bu nedenlerden ötürü sihri öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu söylerler. Çünkü nübüvvet iddiasında bulunan bir sihirbazın, sihir yaptığıını ispatlamanın yolu budur.

³⁴ Yûsî, *el-Kânûn*, 154.

Sihrin hakikî olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Ehl-i Hak (Ehl-i Sünnet) sihrin hakikî/hissî olduğunu savunurken, Mu'tezile gibi bazıları ise bunun vehmî/göz boyama olduğunu iddia etmişlerdir.

7. Tılsım: Gizemli sembollerin kullanılarak talih, korunma veya başka amaçlar için yapılan büyülerin incelendiği alandır. Yüce Allah dışında 'ulvî-süfî varlıkların hiçbirinin etkisi yoktur.

8. Simya: Maddelerin dönüşümü, evrenin yapısal ve dönüşümsel yönleriyle ilgilenen eski bir bilim dalıdır.

9. Kimya: Maddelerin yapısını, bileşimini, özelliklerini ve tepkimelerini inceleyen bilim dalıdır.

10. Zirâat: Bitkilerin yetiştirilmesi, tarım yöntemleri, toprak analizi, bitki koruma gibi tarım alanıyla ilgili konuları inceler.³⁵

Tüm bu tabii ilimler, gözlem ve deneylere dayanarak evrende meydana gelen olayları anlamamıza ve açıklamamıza yardımcı olur. Bu bilimler, insanların doğayı anlamalarını, teknolojiyi geliştirmelerini ve çevrelerine uyum sağlamalarını sağlar.

b. Amelî İlim: Pratik veya uygulamalı bilgi anlamına gelir. Bu tür ilim, teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesini ve eyleme geçirilmesini ifade eder. Amelî ilim, teorik bilginin pratik uygulamada nasıl kullanılacağını ve hayata nasıl yansıtılacağını ele alan bir disiplindir. Bu ilimler, insanların davranışlarını düzenlemek, doğru kararlar almak ve eylemlerini etkili bir şekilde yönlendirmek için önemlidir. Bu da kendi arasında farklı gruplara ayrılır:

İlm-i Ahlâk; ahlâkî değerlerin ve normların incelenip uygulanmasını amaçlayan bir disiplindir. Bu ilim, insanların doğru ve yanlış arasındaki ahlâkî seçimlerini anlamalarına yardımcı olur. Bu tür ilkelerin öğretilmesi, ahlâka uygun kararlar almanın yöntemleri ve doğru davranış modelleri ilm-i ahlâkın konuları arasındadır.

İlm-i Tedbîr-i Menâzil; ahlâk kitaplarında tedbîrî'l-menziel veya siyâsetü'l-menziel başlıklı bölümlerde genellikle ev idaresi ve aile ahlâkıyla ilgili konular ele alınır. Bu bölümler, insanların aile hayatında nasıl davranmaları gerektiği, evlilik ilişkilerinin nasıl yönetilmesi gerektiği ve aile içi ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için ne tür tedbirler alınması gerektiği gibi konuları kapsar. Bu bölümlerde genellikle ailede sevgi, saygı, sadakat, hoşgörü, dürüstlük gibi temel ahlâkî değerler üzerinde durulur. Ayrıca, eşler arasındaki iletişimin önemi, sorunların çözümü, çocuk yetiştirme, aile bütünlüğünün korunması ve ahlâkî değerlerin ailede yaşatılması gibi konular da ele alınır. Bu bölümlerdeki amaç, insanların aile hayatında ahlâkî bir temel üzerinde hareket etmelerini sağlamak ve sağlıklı, mutlu ve dengeli bir aile birliği kurmalarına yardımcı olmaktır. Ev idaresi ve aile ahlâkıyla ilgili konular, ahlâkî değerlerin pratiğe dönüştürülmesi açısından büyük öneme sahiptir.

2. Li ğayrihi maksut olanlar: Bilginin başka bir amaca hizmet etmek için kullanıldığı anlamına gelir. Bu tür ilim, pratik veya uygulamalı bilgileri ifade eder. Bilginin elde edilmesi, başka bir hedefe ulaşma, bir sorunu çözme veya bir beceri geliştirme amacıyla gerçekleştirilir. Örneğin, tıp bilgisi hastalıkları tedavi etme amacıyla kullanılır veya teknik bilgi bir inşa projesinin gerçekleştirilmesi için kullanılır.

³⁵ Yûsî, *el-Kânûn*, 164.

İlim li ğayrihi olarak kabul edilen bilgi türlerine “mantık ve edebiyat” örnek verilebilir. İkisi de bilgiyi zihin/manâ veya dil/lafız aracılığıyla işler ve başka bir amaca hizmet eder. Mantık, akıl yürütme ve düşünme süreçlerini analiz ederken; edebiyat, dilin estetik ve ifade gücüyle bilgiyi iletme amaçlar.³⁶

Mantık, zihinsel düşünce ve akıl yürütmeye ilgili bir disiplindir. Doğru ve geçerli çıkarımlar yapma, argümanları analiz etme ve düşüncelerin tutarlılığını değerlendirme sürecini inceler. Edebiyat ise dil ve lafız ile ilgili bir sanat ve bilgi alanıdır. Dilin estetik kullanımıyla edebi eserlerin oluşturulmasını ve anlaşılmasını inceler. Dilin güzelliği ve ifade gücüyle bilgiyi iletişim aracı olarak kullanır.

Mantık, düşünme faaliyetinde zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren bir ilim veya sanattır. Akıl yürütme süreçlerini inceler ve çıkarımların doğruluğunu belirlemek için analitik düşünme yöntemlerini kullanır. Tutarlılık, kesinlik, sebep-sonuç ilişkileri ve önermeler arasındaki ilişkiler gibi konuları ele alır. Dilin yapısını ve kullanımını analiz ederek önermelerin ve argümanların nasıl doğru veya yanlış olduğunu belirler. Düşünme süreçlerini disiplin altına alarak yanlışları, çelişkileri ve tutarsızlıkları ortaya çıkarır ve bize sağlam bir düşünme temeli sunar. Rasyonel düşünme becerilerini geliştirir, eleştirel analiz yapmayı öğretir ve akılcı sonuçlara ulaşmayı sağlar.

Mantık İslâm düşüncesinde genellikle “insanı sahil fikri fâsidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları veren alet ilmi; “kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen” ve “bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan ilim” şeklinde tanımlanmıştır. Yûsî mantığı; malûmât-ı tasavvurî ve tasdîkî üzerinden meçûlât-ı tasavvurî ve tasdîkî'ye ulaşmayı sağlayan bir disiplin olarak tanımlar. Ona göre mantık, düşünme sürecindeki doğru akıl yürütme kurallarını ve yöntemlerini kullanarak, malûmât-ı tasavvurî ve tasdîkî arasında bir ilişki kurmayı hedefler. Ayrıca Yûsî mantık'ı mi'yâru'l-'ulûm (ilimlerin ölçüsü/ölçütü) olarak niteler.³⁷

Mantık konuları genellikle “tasavvurât” (kavram mantığı) ve “tasdîkât” (hüküm mantığı) olmak üzere iki temel başlık altında toplanır. Her iki başlık da mantığın farklı yönlerini ve konularını ele alır:

a. Tasavvurât; mantığın kavramlarla ilgilenen ve bunların nasıl düşünsel olarak işlendiğini araştıran kısmıdır. Kavramların doğru bir şekilde tanımlanması, sınıflandırılması ve ilişkilendirilmesiyle ilgilenir. Kavramlar arasındaki mantıksal ilişkiler, kavramların özellikleri ve kategorileri üzerinde durulur. Örneğin, “insan”, “hayvan” ve “nesne” gibi kavramlar incelenir ve bunlar arasındaki ilişkiler analiz edilir.

Tasavvur kavramı bir objenin zihinde kavranması olarak tanımlanabilir. Böylece bir objenin gerçekliğiyle tam olarak örtüşme de örtüşme de, zihindeki kavrayışını ifade eder. Tasavvur edilen bu zihnî obje “başit, münferid ve mürekkeb” olmak üzere üç sınıftır. Bu ayırım, tasavvur edilen kavramların farklı tiplerini ve kapsamalarını anlamamıza yardımcı olur. Her bir kavram türü, farklı bir zihinsel temsili ifade eder ve düşünme süreçlerimizde kullanılır.

Tasdîkât; mantığın hükümler ve çıkarımlarla ilgilenen bölümüdür. Hüküm mantığı, mantık kurallarını kullanarak çeşitli önermelerden doğru sonuçlar elde etme sürecini

³⁶ Yûsî, *el-Kânûn*, 147.

³⁷ Yûsî, *el-Kânûn*, 164.

inceler. Önermelerin doğruluğunu ve yanlışlığını değerlendirir, önermeler arasındaki ilişkileri analiz eder ve çeşitli çıkarım kurallarını belirler. Örneğin, “tüm insanlar ölümlüdür” ve “Ali bir insandır” gibi önermelerden “O halde Ali de ölümlüdür” çıkarımı yapılır.

Tasdik kavramı, bir objenin temsil ettiği dış gerçeklikle uyumlu olduğunu belirterek hüküm verme sürecini ifade eder. Tasdik etmek, bir kavramın veya düşüncenin gerçekliğini veya doğruluğunu kabul etmek anlamına gelir. Ancak, tasdik her zaman doğru veya yanlış olabilmeye ihtimaline sahiptir. Tasdik etmek, kişinin bilgi, deneyim veya inançlarına dayanır ve bu faktörlere bağlı olarak farklı sonuçlara ulaşılabilir. Bir kişi bir objeyi veya bir düşünceyi tasdik ederken, doğruluk veya yanlışlık iddiasında bulunur, ancak bu iddianın kesin bir doğruluk garantisi yoktur.

Yûsî'ye göre kazıyye, mantıkta kullanılan yalan veya doğru ola ihtimali bulunan, olumlu ya da olumsuz bir yargı bildiren cümlelerdir. Hamliyye/yüklemli ve şartıyye/şartlı olmak üzere iki tür kazıyye bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde basît, ikincisine birleşik kazıyye denir. Kazıyye-i hamliyye'de bir şey bir şeye ya ispat edilir (Zeyd, insandır) ya da ondan selb edilir (Zeyd, eşek değildir). Kazıyye-i şartıyye'de ise bir şey bir şeye bağlanır. Bu da muttasıla (ör; güneş doğarsa, yıldızlar kaybolur) ve munfasıla (ör; varlık, ya kadîmdir ya da hâdistir) olmak üzere iki kısımdır.³⁸ Hamliyye mevzû ve mahmûl; şartıyye ise tâlî ve mukaddem olmak üzere iki terimden oluşur. Kazıyye-i hamliyye'de şayet konu cüz'î ise bu kazıyye-i şahsiyye; küllî ise kazıyye-i müsevvere'dir. Dolayısıyla kazıyye-i hamliyye'nin niceliklerine göre tümel (küllî) ve tikel (cüz'î), niteliklerine göre olumlu (mûcebe) ve olumsuz (sâlîbe) şeklinde dört gruba ayrıldığı söylenebilir.³⁹

3. Mantıksal Bir Kavram Olarak Delâlet

Mantıkla ilgili bir kavram olan “delâlet” genellikle “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde tarif edilir. Bu kavram, mantıkçılar tarafından kullanılan ve çıkarımda kullanılan önemli bir ilkedir.

Delâlet, lafzî ve gayri lafzî olmak üzere iki ana kategoride değerlendirilir:

a. Lafzî Delâlet; bir kelimenin veya ifadenin kendisinin doğrudan bir anlamı ima etmesidir. Bu tür delâlet, sözcüklerin taşıdığı anlamın kullanıldığı bağlamda anlaşılmasına dayanır. Örneğin, “kitap” kelimesi, sözlük anlamıyla yazılı metinleri, bilgi kaynaklarını veya edebi eserleri ifade eder. Dolayısıyla lafzî delâlet, genellikle semantik yani sözcük anlamıyla ilgilenir.

b. Gayri Lafzî Delâlet; bir şeyin veya durumun dolaylı olarak başka bir anlamı ima etmesidir. Bu tür delâlet, somut bir nesne veya olayın sembolik veya ilişkisel anlamlarını ifade eder. Örneğin, dumanın ateşe delâlet etmesi, ateşin varlığını veya yakıtın yanma sürecini ima eder. Dolayısıyla gayri lafzî delâlet, genellikle sembolik veya göndergesel anlamıyla ilgilenir.

Lafzî ve gayri lafzî delâletler genellikle “aklî (zihinsel), tabi'î (tabiat) ve vâz'î (örfi)” olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Bunlar, dil ve iletişimdeki anlam çıkarım süreçlerini anlamak için kullanılır. Klasik mantıkta lafzî vaz'î delâletin üç türü olarak kabul edilen mutabakat, tazammun ve iltizâm delâletin farklı derecelerini ifade etmektedir. Bu tanımlara göre:

³⁸ Yûsî, *el-Kânûn*, 167.

³⁹ Yûsî, *el-Kânûn*, 167.

Delâlet-i Mutabîkî: Bir lafzın mutabîkî delâleti, o lafzın ifade ettiği nesne veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına tam olarak delâlet etmesidir. Yani lafzın anlamı, nesnenin veya kavramın tamamını kapsar. “İnsan” lafzının, insanın bütün varlık ve unsurlarına, yani “düşünen canlılara (hayvân-ı nâtık)” delâlet etmesi gibi.

Delâlet-i Tazammunî: Bir lafzın tazammunî delâleti, o lafzın ifade ettiği nesne veya kavramın sadece bir veya birkaç unsuruna delâlet etmesidir. Yani lafzın anlamı, nesnenin veya kavramın sadece belirli bir yönünü veya özelliğini kapsar. “İnsan” lafzının sadece “canlı (hayvân)” veya “düşünen (nâtık)” anlamlarına delâlet etmesi gibi.

Delâlet-i İltizâmî: Bir lafzın iltizâmî delâleti, o lafzın doğrudan konusunun yanında zihnin bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesidir. Yani lafzın anlamı, zihinde ilişkili olduğu başka bir konuyu çağırıştırır. “İnsan” lafzının bil-kuvve gülen (dâhık) ve yazan (kâtib) anlamlarına delâlet etmesi gibi.⁴⁰

Delâlet konusunu ele aldıktan sonra lafız ve ahkâmı hakkında konuşan Yûsî'ye göre bir lafız ya müfrettir ya mürekkeptir. Müfred, bir parçası alındığında bir mâna ifade etmeyen, mürekkeb ise bir kısmının da bir mâna ifade ettiği lafızdır. Müfred lafız da cüz'î ve küllî olmak üzere iki kısımdır. Cüz'î müfred kendi arasında 'alem-i şahs ve 'alem-i cins olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî müfred ise “cins, nev' (tür), fasl (ayrım), hassa ve 'araz-ı 'âmm” olmak üzere külliyyât-ı hamse (beş küllîye) denilen beş sınıftan oluşur.⁴¹

Lafız üzerine bu açıklamalarda bulunduktan sonra tanım ve tanımın öğeleri hakkında konuşan Yûsî'ye göre tanımlar hadd ve resm olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet tarif, nesnenin özüne ilişkin ayrıştırıcı temel yönünü ortaya koyuyorsa buna hadd; nesnenin özüne ilişkin ayrıştırıcı temel yönünü değil de ayrıntılardan ibaret özellik ve niteliklerini belirtiyorsa buna da resm denir. Dolayısıyla insanın “hayvân-ı nâtık (düşünen canlı)” olarak tanımlanması gibi yakın cins ile yakın fasldan meydana gelen bir tanıma hadd-i tâm; insanın “düşünen” yahut “düşünen cisim” olarak yalnızca yakın fasl yahut uzak cinsi ve yakın faslı ile meydana gelen tanıma hadd-i nâkis; “insan, gülen canlıdır” şeklinde yakın cins ile hassasından (ayrılmaz özelliği) meydana gelen tanıma resm-i tâm; insanın “uyuyan” yahut “uyuyan cisim” olarak yalnızca hassası/ilintisi yahut uzak cinsi ve hassası ile meydana gelen tanıma ise resm-i nâkis denir.⁴²

Öte yandan Yûsî'ye göre şeriat, bu tür ameli ilimlerin hiçbirine ihtiyaç bırakmamıştır. Zira bu ilimlerin gayesi, “din, can, akıl, mal ve nesil” olmak üzere bu beş değeri korumaktır ki şeriat tüm bunları güvence altına almaktadır: Canı, kısas vb. cezâî tedbirler koyarak; akli, onu izale eden şeylerin yiyilip içilmesini haram kılarak ve buna tevessül edenleri cezalandırarak; malı, ticareti meşru kılıp hırsızlık, faiz, aldatma vb. eylemleri haram kılarak; ırzı/namusu, fuhuş, iftira vb. çirkinlikleri yasaklayarak; nesli ise evliliği helal zinayı haram kılarak koruma altına almıştır.⁴³

4. Allah'ı Tanımının Yolları

İslâm düşünce geleneğinde, Allah'ı tanımının farklı yolları ve yöntemleri üzerinde tartışmalar yapılmış ve çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Yûsî'ye göre bu bağlamda

⁴⁰ Yûsî, *el-Kânûn*, 165.

⁴¹ Yûsî, *el-Kânûn*, 165-166.

⁴² Yûsî, *el-Kânûn*, 166.

⁴³ Yûsî, *el-Kânûn*, 148.

Hukemâ, Allah'ı hikmet ile tanıma yolunu seçerken, Sûfîler (Nüssâk) ise rizâyet, açlık, uzlet ve halvet ile Onu tanımaya çalışmışlardır. Bunun yanında bir de hikmet ehli olmamasına rağmen hikmet ile Onu tanımaya çalışan Düalistler ve Mu'attıla (Dehriyye) bulunmaktadır.⁴⁴

1. Hukemâ: İslâm düşünce geleneğinde, hikmet (felsefe) yoluyla Allah'ı tanımaya çalışan birçok düşünür ve filozof bulunmuştur. Bu yaklaşım, aklın ve mantığın kullanılmasını vurgular. Felsefi argümanlar, kozmolojik argümanlar, teleolojik argümanlar gibi mantıksal ve rasyonel yaklaşımlar kullanılarak Allah'ın varlığı ve sıfatları üzerine düşünülür.

2. Sûfîler (Nüssâk): Tasavvuf geleneğine mensup olanlar, Allah'ı tanımayı manevi deneyimler ve kalp aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu yol, içsel bir yolculuğu ve Allah'ın sırlarına erişimi içerir. Riyâzet ve zikir gibi uygulamalar, nefsi terbiye etmeyi ve manevî bir bağlantı kurmayı amaçlar. Bazı kelâmcılar ise Allah'ın varlığının ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul edip O'nun bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunmaktadır.⁴⁵

3. Düalistler: Evrende iyilik ve kötülük, ışık ve karanlık, ruh ve madde gibi zıt prensiplerin var olduğunu ve bu zıtların ezeli/kadîm olduğunu öne sürerler. Bu inanışa göre, bu zıtlıkların kaynağı olan iki kadîm asıl ya da ilahî güç, evrenin temelini oluşturur. Ancak, İslâm inancında bu tür bir düalizm kabul edilmez. İslâm, Allah'ın tek ve mutlak bir varlık olduğunu, evrende her şeyi yaratan ve kontrol eden O'nun olduğunu öğretir. İslâm'da, iyilik ve kötülük gibi zıtlıkların varlığı, insanların iradesi ve seçimleri sonucunda ortaya çıkar. Allah'ın gücü ve kudreti üzerinde hiçbir eş veya ortak bulunmaz.

4. Mu'attıla (Dehriyye): Gerçeklikte sadece maddenin var olduğunu ve herhangi bir yaratıcının olmadığını savunan bir materyalist felsefe akımıdır. Dehriyye, varlığı açıklarken sadece duysal deneyimlere ve gözlemlenebilir nesnelere dayanır. Bu akıma mensup olanlar, metafiziksel gerçekliklere, Allah inancına veya ahiret gibi dini kavramlara inanmazlar. Dehriyye akımı, materyalist felsefenin bir dalı olarak kabul edilir. Bu akıma göre, evrenin varlığı ve işleyişi sadece maddi nedenlere dayanır ve her şeyin rasyonel ve bilimsel olarak açıklanabilir olduğuna inanılır. Duysal deneyimler ve bilimsel gözlem, gerçekliği anlamada tek kaynak olarak kabul edilir. İslâm inancında, Allah'ın varlığı ve ahiret gibi metafizik kavramlar önemli bir yer tuttuğundan Dehriyye akımı eleştirilmiştir.

Tüm bu düşünce akımları, İslâm düşünce geleneği içinde tartışma ve eleştiri konusu olmuşlardır. İslâm düşünürleri, bu akımların temel argümanlarını çürütmeye ve İslâm'ın temel öğretileriyle uyumlu bir anlayışı savunmaya çalışmışlardır. Bu öğretilere göre, Allah'ın varlığı ve nitelikleri akıl ve vahiy aracılığıyla anlaşılabilir ve insanlar Allah'ı anlamak için çaba göstermelidirler.

Öte yandan üç semâvî din olan Yâhûdîlik, Hristiyanlık ve Müslümanlıktan bahseden Yûsî, bunların da kendi aralarında birçok fırkaya ayrıldıklarını aktarır.⁴⁶

1. Yâhûdîler: Kendi aralarında birçok fırkaya ayrılmışlardır. Bunlardan en meşhurları Rabbâniyyûn, Karrâûn ve Sâmiriyyûn'dur. Rabbâniyyûn, onların çoğunluğu ifade eder.

⁴⁴ Yûsî, *el-Kânûn*, 149.

⁴⁵ Celâlüddin ed-Devvânî, *Akaid-i Adudiye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (B.y.: Mütercim Yayınları, 2021), 33-34, 51, 128.

⁴⁶ Yûsî, *el-Kânûn*, 149-150.

Karrâûn, Müslümanlardaki Mücbire ve Müşebbihe gibidir. Sâmiriyûn ise diğer Yâhûdîlerin elinde bulunan Tevrât'tan farklı bir Tevrât'a inanlardır.

2. Hristiyanlar: Bunlar da farklı gruplara ayrılmakla birlikte önde gelen fırkaları Melkâniyye, Yakûbiyye ve Nastûriyye'dir. Bizans İmparatoru Konstantin'in Hristiyan olmadan önce Hristiyanların Allah'ın birliğine ve Hz. İsa'nın peygamberliğine inandığı ifade edilmektedir. Ancak, Hristiyan olduktan sonra farklı fikir ayrılıkları ortaya çıktığı ve bu ayrılıklar sonucunda Nestûrî, Yakûbî (Süryânî) ve Melkâî gibi üç farklı gruba ayrıldıkları belirtilmektedir. İlk Nestûrîler, onun Tanrı; ilk Yakûbîler Tanrı'nın oğlu; ilk Melkâîler ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç tanrı olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak sonraki Melkâîler üç tanrı ifadesinden sakınarak Allah'ın tek cevher olduğunu ve bu cevherin de üç zâtî uknûmunun bulunduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁷

Bu farklı anlayışlar, erken dönem Hristiyanlık tarihindeki teolojik tartışmaların ve doktrinlerin bir yansımasıdır. İnançta bu farklılıkların ortaya çıkması, kilise konseylerinin toplanması ve doktrinlerin netleştirilmesi sürecine yol açmıştır. Bu süreçte bazı mezhepler resmî olarak kabul edilirken, diğerleri ayrı yollarını sürdürmüşlerdir.

5. İslâmî İlimler

Yûsî, İslâmî ilimleri üç ana sınıfa ayırır:

a. Maksut li zatihi olan ilimler: Bu sınıfa giren ilimler, İslâm'ın temel kaynaklarından elde edilen hükümleri ve İslâm'ın temel prensiplerini incelerler. Bu ilimler, dinin kendisiyle ilgilenir ve İslâm hukukunun temelini oluştururlar. Bunlar; usûlü'd-dîn (İslâm'ın prensipleri) ve dalları olan “fıkıh (İslâm hukuku), mirâs/ferâiz ilmi ve tasavvuf” gibi ilimlerdir.

b. Araç/vesile olanlar: Bu sınıfa giren ilimler, İslâm'ın temel kaynaklarından gelen bilgileri anlamak, yorumlamak ve aktarmak için kullanılan aracı ilimler olup İslâm'ın temel metinlerinin anlaşılmasını sağlarlar. Bunlar; tefsir, hadis, matematik ve hesap gibi ilimlerdir.

c. Aracın aracı/vesilesi olanlar: Bu sınıfa giren ilimler, İslâmî ilimlerin uygulanmasında veya anlaşılmasında kullanılan araçların ve yöntemlerin araştırılmasını incelerler. Bu ilimler, genellikle daha spesifik veya teknik alanlardır. Bunlar; kırâat, resm, Arap dili belagati (retorik) ve mantık gibi ilimlerdir.⁴⁸

Bu sınıflandırma, İslâm düşünce tarihinde genel kabul görmüş olmakla birlikte, bazı ilimlerin hangi kategoriye gireceği konusunda farklı yorumlar ve tartışmalar da olabilir. Ayrıca, zaman içinde yeni ilim dallarının ortaya çıkmasıyla bu sınıflandırmada değişiklikler de görülebilir.

5.1. Önde Gelen 14 Mühim İlim

Yûsî'ye göre İslâmî ilimler içinde öne çıkan ilimler “usûlü'd-dîn, fıkıh, tasavvuf, tefsir, hadis, usûlü'l-fıkıh” olmak üzere altı tanedir. Ayrıca bunları anlamaya yardımcı olan “lûgat, i'râb, tasrîf/sarf, me'ânî, beyân, tıp, matematik ve mantık ilimleri” olmak üzere sekiz önemli ilim bulunmaktadır. İşte bu sınıflandırmaya göre ilimler:

⁴⁷ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 315; Fidanboy, Ömer, *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı - İsimler ve Sıfatlar*- (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 42.

⁴⁸ Yûsî, *el-Kânûn*, 177.

1. Usûlü'd-Dîn: İslâm'ın temel prensiplerini ve inanç esaslarını inceleyen ilimdir. İslâm'ın temel kaynaklarından çıkarılan ilkeleri araştırır ve açıklar. Temelde Allah'ın tanınması (ma'rifetullâh) konusuna odaklanır. En büyük gayesi tevhid olduğundan "ilm-i tevhid"; kelâm ilmine dalıp meseleler hakkında çokça konuştuğundan "ilm-i kelâm"; Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konusunu merkeze aldığından "ilm-i ilâhî" olarak isimlendirilmiştir.

2. Fıkıh: İslâm hukukunu ve pratik yaşamda dini hükümlerin nasıl uygulanması gerektiğini inceler. İslâm'ın hukuki hükümlerini belirler ve bu hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda rehberlik eder.

3. Tasavvuf: İslâm'ın mistik boyutunu ve ruhaniyetini inceleyen ilimdir. İnsanın Allah'a yaklaşma ve ruhsal gelişimini sağlama yollarını araştırır.

4. Tefsir: Kur'ân'ın tefsirini, yani anlamını açıklamayı ve yorumlamayı inceler. Âyetleri dil, tarih, kültürel bağlam ve diğer ilgili faktörlerle birlikte anlamaya çalışır.

5. Hadis: Hz. Muhammed'in (a.s.) sözlerini, eylemlerini ve onaylarını kaydeden ve aktaran hadisleri inceleyen ilimdir. Hadislerin doğruluğunu ve geçerliliğini araştırır.

6. Usûlü'l-Fıkıh: Fıkıh ilminin temel prensiplerini ve yöntemlerini inceleyen ilimdir. İslâm hukukunun kaynaklarını, yorumlama usullerini ve hukuki hükümlerin çıkarılmasını ele alır.

Bu ilimlerin anlaşılması ve derinlemesine çalışılması için yardımcı olan sekiz ilim ise şunlardır:

1. Lügat: Kelimelerin anlamlarını, köklerini ve kullanımlarını inceler.

2. İ'râb: Kelimelerin gramer ve dil bilgisi kurallarına göre çekim ve yapısını inceler.

3. Tasrîf/Sarf: Kelimelerin çekimlerini, dil bilgisi kurallarına göre değişimlerini inceler.

4. Me'ânî: Kelimelerin anlamını, anlam ilişkilerini ve anlam analizini inceler.

5. Beyân: Dilin anlatım ve ifade yöntemlerini, üslubunu ve retorik kurallarını inceler.

6. Tıp: Sağlık ve hastalık konularını inceleyen ilimdir. İnsan bedeni ve sağlıkla ilgili bilgileri içerir.

7. Matematik: Sayılar, hesaplama ve geometri gibi matematiksel kavramları inceler. Matematik ilmi, sayılar arasındaki ilişkileri, matematiksel işlemleri, denklemleri, geometriyi ve diğer matematiksel konuları içerir. İslâm düşünce tarihinde, önemli bir yeri vardır. Özellikle astronomi, takvim hesaplamaları, cetvellerin oluşturulması gibi alanlarda matematiksel yöntemler kullanılmıştır.

8. Mantık: Düşünce ve akıl yürütme süreçlerini inceler. Mantık ilmi, doğru akıl yürütme kurallarını, çıkarımları ve akılcı argümanları ele alır. İslâm düşünce tarihinde, özellikle kelimciler ve filozoflar arasında önemli bir rol oynamıştır. İslâmî ilimlerin içinde kullanılan tartışma yöntemlerini ve akıl yürütme süreçlerini anlamak için yardımcı bir araçtır.⁴⁹

Öte yandan Yûsî, mütekaddimun âlimlerinin usûlü'd-dîn'i beş sınıfa ayırdıklarını aktarmaktadır:

a. Umûr-u 'âmme: Bu sınıf, birlik/vahdet, çokluk/kesret, sebep-sonuç ilişkisi ('illet), takaddüm ve vücûd gibi genel konuları kapsar. Kelamcılar bu hususlara dikkat çekip bununla sahîh ile bâtil ayırımına vurgu yapmışlardır.

⁴⁹ Yûsî, *el-Kânûn*, 178; Ayrıca bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî 'alâ Şerh-i Kübrâ's-Senûsî*, thk. Humejd Hamânî el-Yûsî (b.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016), 1/307.

b. Mebâdiü'l-Mevcûdât: Bu sınıf, varlıkların ilkelerini veya temel unsurlarını inceler. Yaratılmış varlıkların nasıl oluştuğunu, yapılarını ve özelliklerini ele alır. Tüm âlem yüce yaratıcının yaratmasıyla hâdis olduğundan heyûlâ, kudemâ, 'illet ve ma'lûl yoktur.

c. İsbât-ı Vâcib: Bu sınıf, Allah hakkında vâcib, câiz ve mümteni olan konuları ele alır. Bu konular, Allah'ın sıfatları, eylemleri, ilmi ve gücü gibi hususları içerir. Bu sınıf, Allah'ın varlığı ve niteliklerini ispat etmeye yönelik argümanları içerir ki kelamın asıl gayesi budur. Dolayısıyla bazı filozofların iddialarının aksine yüce Allah, varlığı zorunlu olup yaratılmışlara benzemekten münezze olan ve dilediğini yapandır.

d. Taksîmü'l-Mücerredât: Bu sınıf, yaratılmış varlıkları kategorilere ayırma ve sınıflandırma konusunu inceler. Bunların tamamı hâdis varlıklardır. Şayet bunlarla felsefedeki on akıl ('ukûl-u 'aşere) kastedilirse, bunlardan birincisi hariç tamamı batıldır. Ancak Yûsî'ye göre yüce Allah'ın bütün isimleri tevkîfî olduğundan "akıl" olarak isimlendirilemez.

e. Me'âd: Âhîret hayatını ve âhîretle ilgili hükümleri inceleyen me'âd, sem'iyât konularına dâhildir. İnsanların ölümünden sonraki hayat, cennet ve ceennem gibi konuları ele alır. Yûsî, İslâm düşünürlerinden biri olarak, öldükten sonra dirilişin ya yalnızca cisimle (bedenle) ya da ruh ve cisim birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunmuştur. Ona göre, insanın öldükten sonra tekrar dirilmesi, bedenin yeniden canlanması veya ruhun bedenle birleşmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla o, yalnızca ruhun dirilmesini savunan filozofları eleştirir. Ona göre, sadece ruhun dirilmesi durumunda insanın tam olarak yeniden dirilmesi mümkün değildir.⁵⁰

Bu beş sınıf, usûlü'd-dîn'in temel konularını kapsamaktadır ve İslâm düşünce tarihinde usûlü'd-dîn'in derinlemesine araştırılması için bir çerçeve sağlamaktadır. Her sınıf, İslâmî ilimlerin farklı yönlerini ve dinin temel inançlarını inceler. Ancak Yûsî bazı Müslümanların bu sınıflara altıncısı nübüvvet, yedincisi sem'iyât olmak üzere iki sınıf daha eklendiklerini söyler. Ayrıca bunlara ek olarak Mu'tezile "adâlet/'adl", Şîa ise "imâmet" sınıfını eklemiştir. Mu'tezile, adâlet kavramını müstakil bir sınıf olarak ön plana çıkarmıştır. Adâlet, Allah'ın adaletli olması, yaratılanların adâletle muamele edilmesi ve insanların sorumluluğu ve karşılıklarının adaletli bir şekilde belirlenmesi gibi konuları içerir. Mu'tezile, adâletin Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu ve İslâmî ilimlerin anlaşılması için önemli bir ilke olduğunu savunur. Şîa ise "imâmet" sınıfını vurgular. Onların inancında imâmet İslâm toplumunun liderliğinin seçilmiş ve ilahi yetkilere sahip imamlar tarafından sağlanması anlamına gelir. İmamet sınıfı, imamların rolünü, özelliklerini, liderlik yetkilerini ve imâmetin toplumsal ve dini önemini ele alır. Şîa, imâmet kavramını İslâmî ilimlerin anlaşılmasında temel bir unsur olarak görmektedir. Hatta bazıları bu sınıflara "tasavvuf, ecel ve rızık" gibi sınıflar da eklemiştir.⁵¹

Bu ek sınıflar, farklı İslâm düşünce ekollerinin önceliklerini ve vurgularını yansıtmaktadır. Her ekol, kendi teolojik ve doktrinel farklılıklarına dayanarak belirli konuları öne çıkarmış ve usûlü'd-dîn'in sınıflandırmasını genişletmiştir. Bu, İslâm düşüncesinin çeşitliliğini ve farklı yaklaşımları yansıtan bir örnek olarak görülebilir.

Öte yandan Yûsî bir diğer yerde ana ilimleri üçe ayırmaktadır:

⁵⁰ Yûsî, *el-Kânûn*, 178-180.

⁵¹ Yûsî, *el-Kânûn*, 179.

1. Usûlü'd-dîn: Ehl-i Sünnet metodunu kullanarak inancı arındırıp sağlamlaştıran ilimdir.

2. Fıkıh: Kur'ân, Sünnet ve diğer şer'î delillerin referansıya kişinin kendine gerekli olan ibadetleri ve ahkâmını öğrendiği ilimdir.

3. İlm-i Bâtın: Teveccüh, ihlâs, güzel ahlâk ile nitelenmek, yerilen ahlâktan sakınmak, her zaman ve her halükârda adâb kurallarına riayet gibi hususlarda gerekli olan ilimdir. Bu ise Kur'ân ve Sünnetten elde edilir ki bu da ancak samimi bir âlim yahut salih bir kardeşten öğrenilir.⁵²

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Yûsî, kelâm ilmine ayrı bir önem atfetmiştir. Ona göre kelâm, İslâm düşüncesinde yaratıcının varlığını, sıfatlarını, fiillerini ve yaratıklarına hitap şeklini inceleyen bir ilimdir. Aklî ve naklî deliller aracılığıyla Allah'ın varlığını, birliğini, ezeli ve ebedî sıfatlarını, iradesini, bilgisini ve diğer konuları anlamayı amaçlar. Diğer bir ifadeyle kelâm, akıl ve nakil aracılığıyla Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri, ilahi irâde, adâlet, hikmet gibi konuları tartışır. Bu ilim, rasyonel argümanlar, mantık yoluyla yapılan çıkarımlar, filozofik ve teolojik tartışmalar aracılığıyla Allah'ın varlığını ve niteliklerini anlamaya çalışır. Kâinatın incelenmesi, Onun varlığını ve sıfatlarını daha iyi anlamaya ve ona olan imanı güçlendirmeye yardımcı olur.⁵³

5.2. Diğer İlimler: Kırâat ve Resm İlimleri

Yûsî'ye göre önemli ilimlerden sonra gelen diğer ilimler “kırâat/edâ” ve “resm/hat” ilmi olmak üzere iki kısımdır:

1. Kırâat İlimi: Kur'ân'ın lafızlarını, okunuşlarını ve tilâvet esnasında dikkat edilmesi gereken hususları inceler. Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunması ve tilâvet edilmesi için önemli kuralları belirleyip doğru bir şekilde aktarılmasını ve korunmasını sağlar. Okunuşlar arasındaki farklılıklar, doğru telaffuzun nasıl olması gerektiği, isti'âze ile besmele gibi özel dikkat gerektiren bölümler bu ilmin konuları arasındadır.

2. Resm İlimi: Hicâî harfler aracılığıyla Kur'ân lafızlarının yazılışının ve tasvirinin incelenmesini içerir. Elif, vâv ve yâ gibi harflerin hafzedilip hafzedilmemesi durumu, vasl (birleşme) veya fasl (ayrılma) görevini üstlenen harflerin pozisyonu gibi konular resm ilmi tarafından ele alınır. Resm ilmi, Kur'ân nüshalarının yazılışında ve sanatlı hat uygulamalarında da önemli bir rol oynar. Kur'ân yazılışında kullanılan harflerin doğru bir şekilde kullanılmasını ve metnin görsel tasvirinin uygunluğunu sağlar.

Bu iki ilim, Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunması, telaffuz edilmesi ve yazılması için gereken kuralları ve yöntemleri belirler. Kur'ân'ın anlamının doğru bir şekilde iletilmesine ve metnin korunmasına katkıda bulunur.

Resm ilmi ile ilişkili dallardan biri de zabt ilmidir. Zabıt ilmi, resm ilmiyle ilişkili bir ilim dalıdır ve Kur'ân'ın yazılışında harflerin hareket ve sükûnlarını, hemze harfinin Mushaflardaki şeklini inceler. Kur'ân'ın yazılışında kullanılan harflerin doğru bir şekilde yerleştirilmesini ve vurgulanmasını sağlar, metnin estetik ve görsel uyumunu korur. Dolayısıyla zabıt ilmi, resm ilmiyle birlikte Kur'ân metninin düzgünlüğünü, estetiğini ve doğru aktarımını korumak için önemli bir rol oynar.⁵⁴

⁵² Yûsî, *el-Kânûn*, 201.

⁵³ Yûsî, *el-Kânûn*, 180-181.

⁵⁴ Yûsî, *el-Kânûn*, 279.

5.3. Sünnet ile İlişkili İlimler

Sünnet, İslâm dininde Hz. Muhammed'in (a.s.) söz, eylem ve onaylarının müşterek adıdır. Diğer bir ifadeyle Sünnet, Kur'an'ı anlamamızı mümkün kılan uygulama ve Müslümanlar için dini yaşayışın rehberidir. Müslümanlara İslâm'ın prensiplerini, ahlâkını, ibadetlerini, aile hayatını, ticareti ve diğer sosyal ilişkileri nasıl yerine getireceklerini gösterir.

Sünnet ile ilişkili bazı ilimler bulunmaktadır. Siyer, Meğâzî ve Şemâil gibi ilimler bunlardan bazılarıdır:

1. Siyer: Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatını, sözlerini, eylemlerini ve tüm davranışlarını inceleyen ilim dalıdır. Bu bağlamda efendimizin doğumu, gençlik dönemi, peygamberlik görevi, savaşlar, anlaşmalar, sözleşmeler, hutbeler ve veda haccı gibi olayları detaylı bir şekilde araştırır.

2. Meğâzî: Hz. Peygamber'in (a.s.) liderliğindeki savaşlar ve gazveleri inceleyen ilimdir. İslâm'ın erken dönemlerindeki askeri olayları, savaş stratejilerini, katılımcıları ve sonuçlarını ele alır.

3. Şemâil; Efendimiz'in (a.s.) fiziksel görünümünü, ahlâki özelliklerini, kıyafetlerini ve diğer dışsal özelliklerini inceleyen ilimdir. Onun dış görünüşünü ve kişilik özelliklerini tasvir eder.⁵⁵

5.4. Belâgat ile İlişkili İlimler

Yüsi'ye göre Belâgat ile ilişkili "Bedî', Mîzân, Kâfiye, Şiir, Kitâbet ve Nakd" olmak üzere altı ilim bulunmaktadır:

1. Bedî'; belâgat ilminin bir dalıdır ve ifadeyi güzelleştirmenin usul ve kaidelerini inceler. Dilin doğru, etkili ve güzel bir şekilde kullanılmasını sağlayan, dilin estetik yönünü vurgulayan ve ifadeyi daha etkileyici hale getiren unsurları ele alır. Ayrıca kelimelerin seçimi, benzetmeler/teşbihler, kinâyeler, tekrarlar, çağrışımlar, zenginleştirilmiş sözcük kullanımı gibi dilin güzelliklerini artıran unsurları inceler. Anlatımda ritim, uyak ve vurgu gibi ses öğelerinin kullanımını da içerir. Diğer bir ifadeyle bedî', muktazâ-ı hâl'e mutabakat göz önünde bulundurularak kelâmın tahsîn (sözü güzelleştirme) yönlerini inceleyen ilimdir. Buradaki tahsîn ya "tevriye ve tevcîh" gibi lafza ya da "tecnîs ve tarsî'" gibi manâya bakar.

2. Mîzân; dilin ölçü ve ritim yönlerini inceler. Şiirde uyak, vezin ve kafiye gibi öğelerin kullanımını ve dengeyi ele alır. Ayrıca mîzân, şiirlerdeki vezin olup bu vezinlerin sayısı 15'tir. Bunlar; tavîl, medîd, basit, vâfir, kâmil, hezec, recez, remel, serî', münserih, hafif, muzâri', muktedab ve müctes'tir.

3. Kâfiye; şiirdeki uyak düzenlemelerini ve kullanımlarını araştırır. Kelimelerin ses benzerliği ve uyumunu ele alır.

4. Şiir; şiirin dil, biçim ve içerik yönlerini inceler. Şiirin özelliklerini, türlerini, yapılarını ve şiirsel ifade biçimlerini ele alır.

5. Kitâbet; yazma becerisi ve sanatını inceler. Doğru ve etkili bir şekilde yazma, kompozisyon yapma ve metin oluşturma becerilerini geliştirmeyi amaçlar.

6. Nakd; başta şiir olmak üzere sözlerdeki eleştiri ve değerlendirme sanatını inceler. Yazıların, konuşmaların veya edebi eserlerin doğruluk, etkililik, mantık ve estetik açıdan analiz edilmesiyle ilgilenir.⁵⁶

⁵⁵ Yüsi, *el-Kânûn*, 280-281.

⁵⁶ Yüsi, *el-Kânûn*, 281-284.

Bu ilimler, belâğatın farklı yönlerini ve dilin etkili kullanımını inceleyerek iletişim becerilerini geliştirmeye yönelik çalışmalar yapmayı amaçlar. Her biri dilin farklı özelliklerini ele alırken, etkili iletişim ve ifade becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlarlar.

Sonuç

Bilgi konusu kelâmın en önemli konularından olup çalışmada bilgi teorisi alanında temel kavramlar, ilgili yaklaşımlar ve tartışmalar ele alınmış ve bilginin doğasını anlamaya yönelik Yûsî'nin penceresinden bir perspektif sunulmuştur. Bilgi teorisi, bilginin kaynağı, doğası, aktarımı ve kullanımı gibi konuları inceleyen bir disiplindir ve birçok farklı disiplin tarafından ilgi görmektedir. Çalışmanın başlangıcında, bilginin farklı tanımlarının ve yaklaşımlarının olduğu vurgulanmıştır. Bilgi, genellikle anlam, anlayış veya bilincin bir ürünü olarak görülse de, bilgi teorisi bu kavramı daha derinlemesine ele almaktadır. Bilgi teorisi, felsefe, iletişim, bilişim, dilbilim ve diğer birçok disiplinle etkileşim içindedir ve gelecekteki araştırmalar için birçok ilgi çekici alan sunmaktadır. Bilginin doğası ve kaynağı hakkındaki tartışmalar, teknolojik gelişmeler ve iletişim alanındaki değişikliklerle birlikte, bilgi teorisinin daha da önem kazanacağını öngörmek mümkündür. Bu bağlamda çalışma, bilgi teorisi alanında ve Yûsî'nin ilgili görüşleri bağlamında daha derinlemesine çalışmaların yapılmasını teşvik etmekte ve bu konudaki tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Bilgi teorisinin multidisipliner doğası ve Yûsî'nin ilgili görüşleri, farklı disiplinler arasında işbirliğini teşvik ederek daha kapsamlı bir anlayış sağlamaktadır. Gelecekteki araştırmalar, bu çalışmaların daha ileriye taşınmasına ve Yûsî'nin bilgi teorisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Yûsî, “her sanat sanatçısına delâlet eder” ilkesinden hareketle bir sanat harikası olduğunu düşündüğü evrenin sanatçısız olmasının düşünülemez olduğunu belirterek isbât-ı vâbib’de ontolojik delillerin yanı sıra kozmolojik delillerin önemini altını çizerek Tanrı-âlem ilişkisini daha belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca evrende mutlak bilgiye sahip yegâne varlığın Allah olduğunu, “melekler, şeytanlar, cinler ve insanlar” gibi O’nun dışındaki varlıkların ise sınırlı bir bilgi ile donatıldıklarını belirtmiştir. İnsanları “kâfirler, peygamberler ve diğer müminler” olmak üzere üç sınıfta değerlendiren Yûsî, onların da kendi aralarında bilgi ve iman yönünden farklı pozisyonlarda olduklarını vurgulamaktadır. Onun bu değerlendirmeleri, bilgi teorisi açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. İnsanın sınırlı bilgiye, Allah’ın ise mutlak bilgiye sahip olduğu düşüncesi, bilgi kaynaklarının ve bilginin doğasının anlaşılması açısından önemli bir noktadır. Ayrıca, farklı varlık türlerinin ve insanların bilgiye ulaşma ve anlama kapasiteleri arasındaki farklılıklar, bilgi teorisi alanında daha derinlemesine çalışmaları teşvik etmektedir. Yine onun, yaratıcı ile yaratılanların ilmi arasındaki farka dikkat çekerek kadîm ve hâdis olmak üzere iki tür ilimden bahsetmesi, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilmi farkı vurgulanmakta ve insanın sınırlı bilgisini anlamaya yönelik bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca bilgi teorisini ortaya koyarken, kelimalarının genel bilgi tasnifine bağlı kalarak bilgiyi “Allah’ın bilgisi (kadîm) ve yaratılmışların bilgisi (hâdis)” olarak iki sınıfta değerlendirip hâdis bilgi üzerinden bir bilgi teorisi kurgulamıştır.

Yûsî'nin bilgi teorisi, İslam düşünce geleneği içindeki derin ve çok yönlü bir anlayışa ve çeşitli bilgi kaynaklarını ve ilimleri kategorize ederken belli prensipler üzerine oturur. Onun perspektifi, insanların bilgiye ulaşmak için kullandıkları yöntemleri ve bilginin değerini kavramayı amaçlar. Onun bilgi teorisine göre, insanların bilgiye ulaşmak için kullandıkları

yöntemler ve bilgi kaynakları vahiy, akıl ve duyulardır. Öte yandan nazarî aklı “Heyûlânî, Meleke, Faâl ve Müstefâd” şeklinde dört farklı mertebede sınıflandıran Yûsî'nin bu taksimatı, aklın farklı boyutlarını ve kullanım alanlarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim felsefe ve İslâm felsefesi geleneği içinde bu kavramlar üzerine yapılan tartışmalar, insanın bilişsel yeteneklerinin farklı aşamalarını anlamaya ve değerlendirmeye yöneliktir.

Yûsî'ye göre bilgi, kendi başına değerli olabileceği gibi başka bir amaca hizmet etmek için de kullanılabilir. Bu temel ayrımıyla, ilimler “li zâtîhi maksûd ve li ğayrihi maksûd olanlar” şeklinde iki kategoriye ayrılır. Li zâtîhi maksûd olan ilimler, amelî ve nazarî olmak üzere iki sınıfa ayrılır. Amelî ilimler, uygulamaya yönelik bilgileri içerirken nazarî ilimler, teorik bilgileri ifade eder. Nazarî ilimler ise ilâhî, riyâzî ve tabîî olmak üzere üç sınıfa ayrılır. İlâhî ilimler, Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi dini konuları kapsarken riyâzî ilimler, matematiksel ve hesaplamalı bilgileri içerir. Tabîî ilimler ise doğal dünyayı ve fenomenleri anlamaya yönelik bilgileri ifade eder. Yûsî'nin bu sınıflandırması, bilginin değerini ve kullanım amacını vurgulamaktadır.

İslam düşünce geleneği içinde, Allah'ı tanımının farklı yolları ve yöntemleri üzerinde tartışmalar yapılmış ve çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Yûsî'ye göre bu farklı yaklaşımlar, Allah'ı tanıma ve anlama konusundaki çeşitli perspektifleri yansıtır. İslam düşünce geleneği içinde bu tartışmalar ve çeşitlilik, Allah'ı kavramak ve O'na yaklaşmak için farklı zihinsel, duygusal ve manevi yollar olduğunu vurgular. Her yaklaşım, Allah'ı tanımak için kendine özgü bir metot veya pratik sunar ve kişinin kendi içsel eğilimleri ve anlayışı doğrultusunda tercihini belirlemesine olanak tanır.

Son olarak Yûsî'nin bilgi teorisi, ilimlerin önemini vurgular ve bilginin insanın hayatında değerli bir rol oynadığını belirtir. Bu anlayışa göre bilgi, insanın dünya ve ahiret hayatında yol gösterici ve gelişimine katkı sağlayan bir güçtür. İnsanın bilgiye ulaşması için akıl, vahiy ve duyularını kullanması gerektiğini savunan Yûsî, İslam düşünce geleneğindeki bilgi anlayışının zenginliğini ve derinliğini yansıtır.

Kaynakça | References

- Aydınlı, Yaşar. *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. *Farabi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Başoğlu, Tuncay. "Yûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 615-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Başoğlu, Tuncay. "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Bayram, İbrahim. "Yûsî'nin Kelâm İlimine Bakışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 2 (Aralık 2022): 721-52. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1171705>.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Adudüddîn El-Îcî'nin Bilgi Teorisi". *Eskiye*ni 43 (Mart 2021), 145-166. <https://doi.org/10.37697/eskiye.844941>.
- Cirârî, Abbâs. *Abkariyyetü'l-Yûsî*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlf İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*. thk. Richard Frank, Charles Joseph Adams, Mehdî Mohaghegh. Tahrân: y.y. 1981.
- Devvânî, Celâlüddin. *Akaid-i Adudiye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, B.y.: Mütercim Yayınları, 2021.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Tahkik Muhyiddîn Abdülhamîd. Kâhire: y.y. 1969.
- Ferğal, Yahya Haşim Hasan. *el-Üsûsü'l-Menhecîyye li-Binâ'l-'Akideli'l-İslâmiyye*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.
- Hacevî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikrî's-Sâmî fi târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Rabat: Matbaatü İdâreti'l-Maârif, 1340-1345.
- Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î. *el-Medhal ilâ Dirâseti 'İlmi'l-Kelâm*. Karaçî: 1988.
- Fidanboy, Ömer. *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Hucvirî, Ali B. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Kâdî Abdülcabbâr, İbn Ahmed. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: y.y., 1384/1965.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî- Ahmed et-Tevfik. Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Macit Fahri. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çeviri Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008.
- Nâsırî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbârî'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*. thk. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî. Dârülbeyzâ. B.y.: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Semerkindî, Şemsuddin. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. Tahkik Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Şulul, Cevher. "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Mart 2001), 83-93.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 199-223.
- Yûsî, Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Mes'ûd. *el-Kânûn fi Ahkâmi'l-'İlm ve Ahkâmi'l-'Âlimi ve Ahkâmi'l-Mute'allim*. Tahkik Hamîd Hamânî. B.y.: y.y. 1419/1998.
- Yûsî, Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Mes'ûd. *Havâşî'l-Yûsî 'alâ Şerh-i Kübrâ's-Senûsî* Tahkik Humeyd Hamânî el-Yûsî. B.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016.

Ehl-i Sünnet ile Şîa Fıkhdaki Küllî Kaidelerin Kavramsal Çerçevesinin Karşılaştırılması

Ünal Şahin

0000-0001-6741-4943

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

ror.org/02wcpmn42

unalsahin@artvin.edu.tr

Öz

Ehl-i sünnet ve Şîa fıkhdında yer alan küllî kaidelerin kavramsal çerçevesinin incelendiği bu çalışma, konuya dair ilk araştırmadır. Makalede her iki mezhepte küllî kaide olarak telakki edilen ilkeler arasındaki farkların ana hatlarıyla gösterilmesi hedeflenmektedir. Bununla beraber her bir kaidenin müstakil olarak çalışılması dahi mümkündür. Bu araştırmada, Ehl-i sünnet tarafından küllî kaideler için belirlenen özelliklerin, Şîa fıkhdında ne oranda dikkate alındığı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Şîa fıkhdındaki küllî kaidelerde öne çıkan hususların neler olduğunun icmalen belirlenmesine gayret edilmiştir. İnceleme neticesinde, Şîa'nın inanç geleneğinde olduğu gibi mantikî önermeler olarak kabul edilen küllî kaideler bağlamında da Ehl-i sünnet fıkhı ile arasında birçok farklılık olduğu görülmüştür. Küllî kaidelerin fıkhdın bir alt disiplini olması, fûrû fıkhıta ise metodolojik ihtilafların bulunması doğaldır. Nitekim dört Sünnî mezhep bu kaideleri kendine özgü sistematiği içerisinde ele almış ve farklı hükümler beyan etmiştir. Öte yandan dört Sünnî mezhebin üzerinde ittifak ettiği onlarca küllî kaide de mevcuttur. Fakat Şîa'nın küllî kaideleri ideolojik kurgular ile farklı yorumladığı ve Ehl-i sünnet'ten çok farklı bir yaklaşım tarzı ortaya koyduğu görülmektedir. Konunun çok geniş olması nedeniyle araştırmada, son dönemde Şîa bilginlerce derlenen *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i-fikhiyye* isimli eser merkeze alınmıştır. Mezkûr çalışma ekseninde Şîa'nın diğer kavâid-i külliyye literatürüne de sıklıkla atıfta bulunulmuştur. Şîa'nın küllî kaideler konusunda bilhassa Ehl-i sünnet'in hadis ve fıkhd kaynaklarını görmezlikten geldiği açıktır. Şîa'nın teolojisinin ayrılmaz parçası olarak görülen masum imamlar teorisi, küllî kaidelerde de yoğun şekilde işletilmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki keskin ayrım noktalarından olan sahabeye karşı tutum da Şîa'da objektif olmaktan oldukça uzaktır ve sahabeye karşı ideolojik yaklaşım sergilemektedirler.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Ehl-i sünnet; Şîa; Küllî Kaide; Karşılaştırma

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Ehl-i sünnet ve Şîa fikhındaki küllî kaidelerin kavramsal çerçevesi karşılaştırılmıştır.
- Ehl-i sünnet ile Şîa fikhındaki küllî kaidelerin birçok açıdan birbirinden ayrıldığı görülmüştür.
- Şîa'daki küllî kaidelerin ideolojik tasavvur üzerinden kaleme alındığı anlaşılmaktadır.
- Hukukun temel ilkeleri olan küllî kaideler, Şîa fikhında akide zeminine çekilmiş, fikhî olan prensiplerde teolojik ton öne çıkmıştır.
- Ehl-i sünnet ile karşılaştırıldığında Şîa'daki küllî kaidelerin genellikle bir konuya münhasır olduğu müşahede edilmektedir.

Atıf Bilgisi

Şahin, Ünal. "Ehl-i Sünnet ile Şîa Fikhındaki Küllî Kaidelerin Kavramsal Çerçevelerinin Karşılaştırılması". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 715-746.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 19 Aralık 2023 |
| Kabul Tarihi | 03 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



Comparison of the Conceptual Frameworks of Universal Rules in Ahl al-Sunnah and Shī'a Fiqh

Ünal Şahin

0000-0001-6741-4943

Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Artvin, Türkiye

ror.org/02wcpmn42

unalsahin@artvin.edu.tr

Abstract

This study, which examines the conceptual framework of the universal rules in Ahl al-Sunnah and Shī'a fiqh, is the first review on the subject. This article aims to outline the differences between the principles that are considered as universal principles in both schools of thought. However, it is even possible to study each principle independently. In this context, it has been tried to show to what extent the characteristics of the universal principles determined by Ahl al-Sunnah are taken into consideration in Shī'a jurisprudence. In addition, an effort has been made to determine in general terms what are the prominent issues in the universal rules in Shī'a jurisprudence. As a result of the research, it has been determined that there are many differences between Shī'a and Ahl al-Sunnah jurisprudence in the context of universal principles, which are accepted as logical propositions, as well as in the tradition of belief. The fact that universal rules are a sub-discipline of fiqh and methodological differences can be found in fur ū' al-fiqh (substantive fiqh). As a matter of fact, the four Sunni sects have dealt with these principles within their own systematics and ruled accordingly. On the other hand, there are dozens of universal principles on which the four Sunnite sects agree. However, it is understood that Shī'a interprets the universal principles differently with ideological constructs and exhibits a very different approach from Ahl al-Sunnah. Due to the vastness of the subject, the study is centered on the work of *Durūs fi al-qawā'id al-fiqhiyya*, which was compiled by Shi'ite scholars in the recent period. In the context of the aforementioned work, other Shī'a qawā'id al-qulliyah have been frequently referred to. The characteristics of the Shia regarding the universal principles are discussed under six main headings in the article. It is clear that Shī'a ignores the hadith and fiqh sources of Ahl al-Sunnah regarding universal rules. The theory of innocent imams, which is seen as an integral part of Shī'a theology, is also extensively used in universal rules. In addition, the attitude towards the companions, which is one of the sharp differences between Ahl al-Sunnah and Shī'a, is far from being objective in Shī'a and they exhibit an ideological approach towards the Companions.

Keywords

Islamic Law; Ahl al-Sunnah; Shī'a; Universal Principle; Comparison

Highlights

- In this study, the conceptual framework of universal rules in Ahl al-Sunnah and Shia jurisprudence was compared.
- It has been understood that the universal rules of Ahl al-Sunnah and Shī'a jurisprudence differ from each other in many aspects.
- It is understood that the universal rules in Shia were written based on ideological imagination.
- Universal rules, which are the basic principles of law, were drawn to the creedal basis in Shī'a jurisprudence, and the theological tone came to the fore in fiqh principles.
- Compared to Ahl al-Sunnah, it is observed that the universal rules in Shī'a are generally limited to one subject.

Citation

Şahin, Ünal. "Comparison of the Conceptual Frameworks of Universal Rules in Ahl al-Sunnah and Shī'a Fiqh". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 715-746.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 19 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 03 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Funding</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Hicri ilk asırda siyasi bir hareket olarak ortaya çıkan Şîa,¹ süreç içerisinde farklı kollara ayrılmış, teolojik öğretilerinin yanı sıra müstakil fıkıh anlayışına sahip bir mezhebe dönüşmüştür.² Şîiliğin varoluşsal zeminini, felsefesini ve fikrî yapısını siyasi olaylar üzerine inşa ettiği dile getirilmiştir.³ Şîî hareketin tarihsel kökeni ile ilgili birçok iddia ileri sürülmüş ve bu varsayımlar temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunlar içerisinde Şîiliğin, “Arap asıllı olduğu”, “Yahudi asıllı olduğu”, “Yahudi ve Hristiyan asıllı olduğu” ve “İran asıllı olduğu” gibi iddialar öne çıkmaktadır.⁴ Ayrıca Şîa'nın akide zemininde Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Zerdüştlük ve Maniheizm gibi inançlardan birçok öğe barındırdığı da vurgulanmaktadır.⁵ Şîa'daki farklı inançların sentezlemesini taşıyan belli başlı unsurlar süreç içerisinde seyretilse bile yine de bazı öğeler içerdikleri ve ilk dönemlerde olmayan birçok konunun kültürel etki sebebiyle itikadî ve amelî boyutta Şîa mezhebinde yer aldığı ileri sürülmüştür.⁶

Şîa'nın inanç sisteminin Ehl-i sünnet'ten farklı şekilde oluşturulması fikhî amelî boyutta da muhalif olmayı beraberinde getirmiştir. Akidenin asıl, fikhın fer' olması ve buna bağlı olarak fûrû fıkıhta ihtilafların meydana gelmesi ayrıca, fer'î hükümlerden tümevarımla ulaşılan kaidelerde de ister istemez farklılıkların oluşması, sürecin devamı olarak görülebilir. Öte yandan Ehl-i sünnet içerisinde gelişen ilmî canlılığın benzer şekilde Şîa'da da olduğunu gösterme çabasının, -hatta bunun bir zorunluluk olarak telakki edilmesinin-, Şîa fıkıhındaki küllî kaidelerin doğuşu ve gelişiminde önemli rol oynadığı söylenebilir.

Bu çalışmada Şîa fıkıhında küllî kaide olarak kabul edilen ilkelerin Ehl-i sünnet içerisinde kabul gören kaideler ile ne oranda benzerlik gösterdiği ve bilhassa ayrıldığı

¹ Modern dönem akademik çalışmalarında Şîa ile ilgili farklı disiplinlerde birçok inceleme yapılmıştır. İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İsam) veri tabanında Şîa ile ilgili Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde olmak üzere 190'a yakın çalışma kayıtlıdır. Yapılan akademik çalışmaların Kelam, Hadis ve İslam Mezhepler Tarihine dair daha yoğun olduğu göze çarpmaktadır. İslam Hukuku açısından ise Şîa'nın gerek fûrû-ı fıkıh gerekse usûl-i fıkıh anlayışının ele alınarak araştırıldığı, Caferîlik alanındaki tezlerin daha yoğunlukta olduğu müşahede edilmektedir. Ancak ilgili literatür incelendiğinde Şîa fıkıhındaki küllî kaideleri ele alan müstakil çalışma olmadığı gibi yapılan araştırmalarda da bu konuya temasta bulunulmamıştır. Şîa fıkıhındaki konuyla ilişkili görülen bazı çalışmalar için bk. Hayreddin Karaman, “Şîa'da Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (1993), 319-355; Samire Hasanova, *Hicri V-VI. asır Câferî Usul Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı* (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Rıdvan Çekme, *Ca'ferî Fıkıh Usulünde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kâideleri* (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018); Hüseyin Arı, *Bihbehâni Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

² Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 146-147.

³ Veysi Ünverdi, “İmâmîyye Şîası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 32 (2019), 116; İlyas Üzümlü, “İsnâaşerîyye (Literatür)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/151.

⁴ Selim Gülverdi, “Şîiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler”, *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* (2020), 64-73.

⁵ Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/120.

⁶ Mustafa Öz, “Şîa (Değerlendirme)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/120-121; Musa Musevî, *eş-Şîa ve't-tashîh* (Kahire: ez-Zehra li'l-İlmi'l-Arabi, 1989), 107-139; Alim Yıldız (ed.), *Çeşitli Yönleriyle Kerbela : (Tarih Bilimleri) [Uluslararası Kerbela Sempozyumu (2010 : Sivas)]* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 506-509; Fatih Topaloğlu, “Şîa'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesine Üzerine Bir Değerlendirme”, *Milel ve Nihal*, 8/3 (2011), 34-42; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmamiyye Şîası : Caferîyye Mezhebi Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 229.

noktaların neler olduğunun gösterilmesine gayret edilmiştir. Bu yapılırken Şîa fıkında kavâid-i külliyye alanında yazılan eserlerden temsil gücü yüksek olanlar seçilmiş ve ilgili kaideler onlar üzerinden karşılaştırılmıştır. Konunun bir makalenin kapasitesini çok aşan büyüklükte ve genişlikte olduğu belirtilmelidir. Binaenaleyh bu araştırmanın, konunun kavramsal çerçevesini göstermeye dair atılacak ilk adım olması ve sonraki çalışmalar için bir zemin oluşturması düşünülmektedir. Bu incelemede, Şîf bir komisyon tarafından hazırlanan *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye* eseri merkeze alınarak Şîa fıkında yer alan küllî kaidelere işaret edilecek ve Ehl-i sünnet perspektifinden değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu eser her ne kadar İmâmiyye (İsnâaşeriyye) fikhî özelinde ele alınmış olsa da mezkûr fırkanın Şîa ile özdeşleştiği, hatta zamanla “Şîa denilince akla gelen fırka”⁷ olduğu kaydedilmektedir. Şîf fırkalar içerisinde en fazla müntesibi bulunması,⁸ Şîa'yı temsil etmesi ve bu kaidelerin Şîa'nın İmamiye dışındaki fırkaları tarafından reddedildiğine dair bir bilginin bulunmaması⁹ gibi sebeplerden dolayı zikredilecek ilkelerin genel olarak Şîa fıkında kabul gördüğü söylenebilir. Şîa'nın önemli diğer iki fırkasından kabul edilen Zeydiyye¹⁰ ve İsmâiliyye (ayrıca İsmâiliyye'nin alt kolları olan Nizâriyye ve Müsta'liyye'de de durum aynıdır) özelindeki çalışmalarda her iki grubun literatüründe küllî kaidelere dair herhangi bir eser zikredilmemesi konu bağlamında oldukça dikkat çekmektedir.¹¹

Bahsi geçen eser, son dönemde kaleme alınması, komisyon tarafından hazırlanması ve kendinden önceki literatüre sıklıkla atıfta bulunması sebebiyle tercih edilmiştir.¹² Ehl-i sünnet nazarında aksiyomatik (doğruluğu benimsenen) önermeler olarak kabul edilen küllî kaidelerin, Şîa fıkında daha farklı olduğu görülecektir. Her iki mezhepte küllî kaidelerin temel farklarının neler olduğu ve hangi açılardan birbirinden ayrıldığına işaret edilmiştir. Diğer yandan Şîa fıkında küllî kaidelerin ele alındığı birçok esere de atıfta bulunulmuş ve karşılaştırmalara gidilmiştir.

Makalede Ehl-i sünnet içerisindeki küllî kaidelerden maksat *Mecelle*'de vücut bulan kavâid-i külliyye, Ehl-i sünnet ile kastedilen ise dört Sünnî mezheptir. Mezkûr kaideler metodolojik farklar barındırmakla birlikte Ehl-i sünnet'in dört mezhebinde işletilmektedir. Son dönem fakihlerinden Zühaylî (öl. 1932-2015), eserinde dört sünnî mezhebin ittifak ettiği

⁷ İlyas Üzümlü, “Şîa (Doktrin)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/117.

⁸ David Pinault, “Imamî (Twelver)” *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York: Macmillan Reference, 2004), 624; Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207; Hayta, *Klasik Dönem Şîf-İmâmi Fıkıh Usulü Anlayışı*, 9.

⁹ Oluşturulan Şîf komisyonlarca küllî kaidelere dair usul fûrû konuları genişçe ele alınmış, bu eserlerde Şîa'nın diğer kollarında herhangi bir ihtilaf bulunduğu dile getirilmemiştir. Ayrıca Şîa'nın yazımsal faaliyetleri genellikle İmâmiyye Şîa'sı tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. *Kavâ'idü usulî'l-fikh ala mezhebi'l-İmâmiyye* (İran: Merkezî tibaati ve'n-neşr li mecmâi'l-âlemî, 1427), 10-11, 19.

¹⁰ Zeydiyye'nin klasik dönem eserleri içerisinde kavâide dair bir esere yer verilmez. Ancak son dönemde konu özelinde çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Konu hakkındaki modern dönem çalışması için bk. Abdülazim Kasım İzzî, *el-Usul ve'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye inde e'immeti'z-Zeydiyye* (yy.: Mektebetü'z-Zeydiyye, 1439).

¹¹ Fatih Yücel, “Zeydiyye (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/336-338; Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, “İsmâiliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/132-133.

¹² Eser 2013 yılında bir komisyon tarafından kaleme alınmış, bu heyette kimlerin olduğu belirtilmemiş, fakat kitap hazırlanırken sıklıkla müracaat edilen Şîf kavâid kaynaklarına yer verilmiştir. bk. *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 12.

onlarca küllî kaideye ve örneklerine yer vermektedir.¹³ Söz konusu kaidelerin “objektif hukuk kuralları” olması bakımından tüm hukuk sistemlerinde uygulanabileceği ileri sürülmüş ve bu mevzu akademik çalışmalara konu edilerek araştırılmıştır.¹⁴ Nesnel olduğu belirtilen bu küllî kaidelerin,¹⁵ Şîa’da doktriner şekilde mülahaza edildiği görülmektedir.

1. Ehl-i sünnet Literatüründe Küllî Kaideler ve Genel Özellikleri

Günümüzde Ehl-i sünnet fıkıh mezhepleri arasında küllî kaide denildiğinde kastedilen şeyin, asırlardır birikim olarak gelen ve fıkıh mirasından damıtılarak önerme formunda düzenlenmiş ilkeler olduğu bilinmektedir. *Mecelle*’deki küllî kaidelerinin dört mezhep literatüründe sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Ayrıca mezheplerdeki küllî kaide olarak telakki edilen ilkeler tarandığında aralarında büyük oranda yakınlık bulunduğu da gözlenmektedir. Binaenaleyh küllî kaidelerin tanımı, kapsamı ve hedeflerinin de birbirine çok yakın olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim konu özelinde yapılan çalışmalarda da bu duruma işaret edilmektedir.¹⁶

Ehl-i sünnette küllî kaidelerin asıllarının Kur’ân, sünnet, sahâbî ve tabiûn kavilleri ile müçtehit imamların beyanları olduğu belirtilmiş ve buna dair örnekler serdedilmiştir.¹⁷ Bu durum Şîi müelliflerce de dile getirilmiş ve küllî kaidelerin kaynaklarının beş tane olduğu belirtilmiştir. Buna rağmen Şîa’nın kavâid kaynaklarının hem sayı hem de metodolojik olarak farklıları barındırdığı vurgulanmış ve bu kaynaklar; “Kur’ân”, “Sünnet”, “Masum imamlardan rivayetler”, “Aklın hükmü”, “Masum imamların kavli üzerine açıklayıcı icma”, “Aklî sîret” ve “Şeriat koyan sîret” şeklinde sıralanmıştır. Ayrıca zikri geçen asılların dışında başka kaynaklardan da küllî kaide elde edileceğine dair açık kapı bırakılmıştır.¹⁸ Görüldüğü gibi küllî kaidelerin temelini oluşturan kaynakların hiyerarşik yapısı ve istinbat yollarındaki ihtilaf Ehl-i sünnet ile Şîa fıkıhındaki küllî kaidelerin gerek elde edilme gerekse yöntem farklılığını açıkça göstermektedir.

Ehl-i sünnet’in küllî kaidelerinin gelişiminde, onlarca âlimin katkısı bulunmaktadır. Kavâid literatürünün gelişimi Ebû Tahir ed-Debbâs’ın (öl. 340/951[?]) belirlediği 17 küllî kaide ile başlamış; süreç içerisinde birçok prensip buna eklenmiş ve *Mecelle*’nin 99 küllî kaidesiyle zirveye ulaşmıştır.¹⁹ Ancak Şîa’daki kavâid literatüründe aksi bir gelişim süreci yaşandığı gözlemlenir. Şîa’nın kavâid-i külliyyeye dair ilk eserinde 330 küllî kaide, 100

¹³ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikatuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 2006), 1/363-394. Zühaylî, ilgili kısımda mezheplerde ittifak edilen 28 maddeye ve bunların fûrû örneklerine yer vermektedir. Ancak biz burada on tanesine (53-54-55-56-57-58-59-60-61 ve 62’inci maddeler) işaret ettik.

¹⁴ İdris Cebeci, *Haneî ve Şâfiî Fıkıhlarının İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyûtî ve İbn Nuceym’in el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserleri Özelinde* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019), 66-120.

¹⁵ Abdullah Demir, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle* (İstanbul: Katre Yayınları, 2008), 34; Mustafa Bakır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/206.

¹⁶ Zühaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikatuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*, 2/767, 1131.

¹⁷ Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1986), 90 vd.

¹⁸ Abbas Ali ez-Zârîî es-Sebzavârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhî'l-İmâmiyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 1/19-20.

¹⁹ Siraceddin İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezair fi kavâ'idü'l-fikh* (Riyad: Daru İbni'l-Kayyim-Daru İbn Affan, 2010), 45; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 14; Küllî kaidelerin oluşumuna dair ayrıca bk. Abdurrahman Haçkalı - Tayip Nacar, “Hanefî Mezhebinde İstikrâ: Usûlün Teşekkülü ve Küllî Kâidelerin Tesis Bağlamında Bir Değerlendirme = The Induction in the Hanafi Sect: An Evaluation in the Context of the Formation of the Legal Theory and the Establishment of the General Legal Principles”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019), 1357-1358.

fevâid kaydedilmişken, son dönem eserlerinde bu kaidelerin 73, 64, 27 ve 22 tane olarak zikredildiği görülür. Bu durum Şîa fikhında belirlenen ilkelerin gelişim seyriinin Ehl-i sünnet'ten oldukça farklı olduğunu ve istikradan uzak bir şekilde ele alındığını gösteren önemli bir ayrıntıdır.

Ehl-i sünnet fikhında küllî kaide olarak belirlenen kurallarda birçok özelliğin bulunduğu dile getirilmektedir. Bu kapsamda küllî kaide olarak tespit edilen üst ilkelerin “Zımnında birçok fūrû kaideyi barındırmaları”, “Ağlebî [ekseriyetle] olmaları”,²⁰ “İstisnalarının bulunması”,²¹ “Her kaidenin altında zâbit bulunması”,²² “Objektif hukuk kuralları niteliğinde olmaları”, “Soyut nitelikte olmaları”,²³ “Müsellemattan olmaları”²⁴ ve “Vecîz ifade yapısına sahip olmaları”²⁵ gibi özellikler sıralanmıştır. Kızılkaya ise bunların yanı sıra küllî kaidelerin “Şümûl özellikli ve soyut olması”, “İstikrâ sonucu elde edilmesi” ve “Küllî olması” gibi hususları barındırması gerektiğini dile getirmiştir.²⁶ Ayrıca küllî kaidelerin doğası itibariyle “Kaziyye formunda olması” ancak bu kaziyyelerin (önerme) külliyye-i hamliyye-i mûcibe olmaları da şart koşulmuştur. Dolayısıyla kaziyyenin “cüz'iyeye”, “hamliyye-i salibe” ve “şartiyye-i külliyye” şeklinde olamayacağı beyan edilmiştir.²⁷

Yukarıda zikri geçen tüm bu vasıfları haiz olan küllî kaidelerin tespit edilmesi kolay değildir. Nitekim kavâid-i külliyyenin birçok fakihin katkısının bulunduğu bir süreçte ortaya çıktığına işaret edilmiştir.²⁸ Bu bağlamda küllî kaideler, neredeyse bir mezhebin bütün fikh müktesebatının taranmasından sonra ortaya konulmaktadır. Bu ilkelerin mezhepte yetkinlik kazanmış fakihler eliyle gerçekleştirilmiş olması da bunun ayrı bir kanıtıdır.

Ehl-i sünnet nazarında küllî kaideler, “ağlebî” olması hasebiyle, cüz'î bir delile dayanmaksızın “genel itibariyle” bunlarla doğrudan hüküm verilmeyeceği açıkça beyan edilmiştir.²⁹ Yukarıda zikri geçen özelliklerdeki eksiklerin yanı sıra, Şîa fikhında yer alan ve küllî kaide olarak kabul edilen önermelerin haddizatında birer fetva niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle her iki mezhep arasındaki küllî kaide anlayışında temel bir fark bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Buna dair birçok örnek vermek mümkündür ancak burada birkaç tanesi ile yetinilecektir. Söz gelimi Şîa'da fetva niteliğindeki küllî kaidelere örnek olarak; “Müt'a nikahında vakit şarttır”,³⁰ “Namaz iade edilmez”,³¹ “Mirasın

²⁰ Şihabeddin el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/51.

²¹ Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1989), 34.

²² Muhammed Sıdkı el-Gazzî, *Mevsâatü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/29.

²³ Bundan maksat, kapsamına giren her bir olaya uygulanabilmesidir.

²⁴ Demir, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*, 34, 68-70.

²⁵ Yakub b. Abdülvehhâb El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (Riyad: Dârü't-Tedmurîyye, 1998), 88.

²⁶ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 307-325.

²⁷ El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 85 vd. Mezkûr önermeler hakkında detaylı bilgi için bk. Esirüddin el-Ebherî, *İsagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010), 27-35.

²⁸ Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 133-142; Gazzî, *Mevsâatü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/50; Baktır, “Kaide”, 24/207.

²⁹ Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 1/37; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzzıya, 1330), 1/23.

³⁰ Seyyid Ali Behbehânî, *el-Kavâ'idü'l-küllîyye* (İran: Mektebetü Dari'l-ilm, 1405), 446.

³¹ *Dürüsün fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (İran: Merkezü Nûn, 2013), 41, 67, 81.

sebebi üçtür”, “Öldürmeye teşebbüs etmeyen hiç kimseye kısas uygulanmaz” ve “Miktarı belli olmayan her cinayete erş gerekir” kaideleri zikredilebilir.³² Şîa’da kaide olarak telakki edilen bu ilkeler ile özellikle *Mecelle*’deki tümel prensipler karşılaştırıldığında birçok açıdan aralarında fark olduğu açıktır.

2. Şîa’daki Küllî Kaideler

2.1. Şîa’daki Küllî Kaidelere Genel Bir Bakış ve İlgili Literatür

İddia edildiği üzere birçok inancın etkisini barındıran ve siyasi saiklerle oluşan Şîa fıkıhının teşekkülü, Sünnî mezheplere göre oldukça geçtir. Zira Şîi fıkıhının oluşumunun “hicri üçüncü asrın başlarında” gerçekleştiği varsayılmakta³³ ve hicri V. asra kadar olan “Şîi fıkıh kitaplarının son derece sınırlı sayıda ve içerik açısından da yetersiz oldukları”³⁴ dile getirilmektedir. Bu durumun farkında olan Şîi bilginlerin, söz konusu yetersizliği Sünnî fıkıh sistematiğinin Şîi hukukuna entegre etmek suretiyle gidermeye çalıştığı da ileri sürülmektedir.³⁵ Bu sebeple Şîi gelenek içerisindeki otorite isimlerden biri olarak kabul edilen Ebû Ca’fer et-Tûsî (öl. 460/1067), bu açıklığı gidermeye çalışmıştır.³⁶ Tûsî’nin Şîa fıkıhında önemli yeri olan *Kitâbü’l-hilâf* ve *Kitâbü’l-mesbât* eserlerinin Sünnî fıkıh sistemi üzerinden modellendiğini ve Şîi düşüncenin “Sünnî hukuk mirasından çok büyük ölçüde yararlandığı” vurgulanmaktadır.³⁷ Şîa’nın usul-i fıkha dair kaleme alınan eserlerinin ise daha geç dönemde yazıldığı ve en erken eserin Şeyh Müfid’in (öl. 413/1022) *et-Tezkira bi usûlî’l-fıkıh* isimli eseri olduğu kaydedilmektedir.³⁸ Bununla birlikte küllî kaideye dair kaleme alınan eserlerin çok daha sonraları telif edildiği görülmektedir. Nitekim Ahmed Zerka (1869-1938), kavâid literatüründe ilk adımın Hanefî mezhebi fakihleri tarafından atıldığını, bunu Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî fakihlerinin izlediğini, tarihsel olarak süreci en son Şîa’nın takip ettiğini söyler.³⁹ Yazılan eserlere bakıldığında, durum net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu husus, Şîa’nın kavâid literatüründe de ifade edilmektedir.⁴⁰

Şîa fıkıhında oluşan literatürün daha çok Şîa’ya mensup fırkalar eliyle gerçekleştirildiği nakledilmektedir.⁴¹ Şîa fıkıhında küllî kaidelere dair yazılan ilk eserin Şehîd-i Evvel olarak bilinen el-Âmilî’nin (öl. 786/1384) *el-Kavâ'id ve’l-fevâ'id* isimli eseri olduğu zikredilmektedir.⁴² Bu eserin, Ehl-i sünnet’in kaynaklarından istifadeyle hazırlandığı, Şîiler tarafından muteber kabul edildiği, medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğu, el-Âmilî’nin talebesi Süyûrî (öl. 826/1423) tarafından da *Nazdü’l-kavâ'id* ismiyle tehzîb çalışması

³² Mikdâd b. Abdullah el-Hilli es-Süyûrî, *Nazdü’l-kavâ'idî’l-fıkhiyye ala mezhebi’l-imâmiyye* (Kum: Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşi, 1982), 446, 482, 485.

³³ Cemil Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2008), 21.

³⁴ Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 30.

³⁵ Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 30-31.

³⁶ Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca’fer (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/435-436; Robert Gleave, “Tusi”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 700.

³⁷ Hossein Modarressi Tabataba’i, *An Introduction to Shi’i Law* (London: Ithaca Press, 1984), 44.

³⁸ Hüseyin Müderrisî (Hossein Modarressi), “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek -Genel Bir Bakış-”, çev. Necmeddin Güney, *Marife: Bilimsel Birlikim, Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 405.

³⁹ Zerkâ, *Şerhu’l-kavâ'idî’l-fıkhiyye*, 41.

⁴⁰ Abbâs Kâşifü’l-Gitâ, *Müntehab min Kavâ'idî’l-fıkhiyye* (Necef: Müessesetü Kâşifü’l-Gitâ, 2013), 14.

⁴¹ Öz, “Şîa”, 39/121.

⁴² *Dürûsun fi’l-kavâ'idî’l-fıkhiyye*, 38.

yapıldığı ve daha sistemli hale getirildiği ifade edilmektedir.⁴³ Dikkat edilecek olursa Sünnî mezhepler küllî kaidelere dair en önemli eserlerini verdiği dönemde Şîa fikhındaki kavâid çalışmalarının, Ehl-i sünnet'in eserlerinden büyük oranda etkilendiğini ve söz konusu kitapların Ehl-i sünnet'in kavâid eserlerine nazaran daha iptidai kaldığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Ehl-i sünnet'ten derinden etkilenme söz konusu olsa da (aşağıda görüleceği üzere) Şîi bilginlerin küllî kaidelerde benzerlik arz edecek hususlardan olabildiğince sakındığı anlaşılmaktadır. Şîa'nın küllî kaideleri incelendiğinde nas olarak kullanılanlar dışında gerek lafız gerekse içerik olarak Ehl-i sünnetten farklı şekilde ele alındığı hemen göze çarpmaktadır.

Şîa'da el-Âmilî'nin eserinden sonra küllî kaidelere dair eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. Çalışmaların bazıları ferdî çabalarla hazırlanırken, bazıları ise Şîi komisyonlarca oluşturulmuştur. Bunlardan bazısına konu özelinde yapılan çalışmalarda işaret edilmiştir.⁴⁴ Şîi fikhında küllî kaidelerle ilgili yazılan Sebzevârî'nin (öl. 1090/1679) *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, Ahmed eş-Şebber'in (öl. 1827), *el-Usûlü'l-asliyye ve'l-kavâ'idü's-şer'îyye*, el-Merâğî'nin (öl. 1857), Kâşifü'l-Gitâ'nın (öl. 1953) *Tahrîrû'l-mecelle*, Mirza Bâkır'ın (öl. 1974), *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, Bihbehânî'nin (öl. 1975) *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*, el-Anâvîn *fi'l-kavâ'idü'l-usûliyye ve'l-fikhiyye*, Bocrûrdî'nin (öl. 1975), *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, Muhammed Takî'nin (öl. 1999) *Kavâ'idü'l-fakîh*, Muhammed Şîrâzî'nin (öl. 2002) *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, el-Mustafavî'nin (öl. 2005) *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* eseri bu alanda öne çıkan çalışmalardandır.

Zikri geçen eserler içerisinde en hacimli olan çalışma Bocrûrdî'nin eseridir. 7 ciltlik eserde toplam 73 kaideye yer verilmektedir. Ancak bu rakam Şîa'nın kavâide dair yazılan eserlerinde standart bir nitelik taşımaz. Mezkûr sayı küllî kaidelerle ilgili eserlerde farklılık göstermektedir. Örneğin *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'de 72, *Kavâ'idü'l-fakîh*'te 64, *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*'de 27, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*'de 24, *el-Müntehab mine'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* isimli eserde ise 9 kaideye yer verilmektedir.

Şîa'nın kavâid eserlerinde küllî kaide olarak aktarılan ifadelerin pek çoğu aynı olmakla birlikte, birçok kaide de farklılık bulunmaktadır. Ayrıca bazı eserlerde zikredilen ifadelerin küllî kaideler için öngörülen veciz yapıdan uzak olması, kazıyye formunda olmaması, istikra keyfiyetinin bulunmaması ve soru formunda verilmesi Şîa'daki küllî kaidelerde göze çarpmaktadır.⁴⁵ Şîi düşüncenin kendisini Ehl-i sünnet karşısında konumlandırması, tepkisel zemin üzerine inşa edilmesi, oluşan literatürün daha çok kendi fikirlerine geçerlilik kazandırmaya hizmet edecek şekilde oluşturulması gibi hususlar Şîa'nın tüm eserlerinde belli miktarda mevcuttur. Şîa'nın küllî kaidelere dair eserlerinde de bu durum büyük oranda geçerlidir.

Şîa'daki kavâid eserlerinin belli sebeplere binaen kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Âmilî'nin (öl. 786/1384) küllî kaideler ile ilgili çalışması, bütün bir fikhî küllî kaide formuna sokma çabası olarak yorumlanabilir. Şarih Süyûrî (öl. 826/1423) ise buna dair herhangi bir şey belirtmez. Şîa'nın fikhî geleneğinde bu durumun yani kanonik hale getirme

⁴³ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/439.

⁴⁴ Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fikhî Kâideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife: Bilimsel Birikim, Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2001), 73; Baktır, "Kaide", 24/209.

⁴⁵ Bu hususta özellikle Bihbehânî'nin eserinin öne çıktığını söylemek mümkündür. bk. Behbehânî, *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*, 145, 212, 256, 267, 456, 459, 469.

çabasının benzerini usul-i fikh çalışmalarında da görmek mümkündür. Söz konusu çalışma *Kavâ'idü usûli'l-fikh ala mezhebi'l-İmâmiyye* ismiyle Şîi bir komisyon tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁶ Geç dönem olmakla birlikte aynı tavrı, Sebzevârî de *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* adlı çalışmasında yapmaya çalıştığı görülür. Sebzevârî, eserinde fıkıhtaki ele alınan konuların hepsini o bapla ilgili ilkeler şeklinde başlık açmakta ve Şîa fıkıhındaki prensipleri ele almaktadır.⁴⁷

Ehl-i sünnet'in küllî kaidelerinde olduğu gibi Şîa'nın belirlediği bazı kaidelerde de tedahül söz konusudur. Bundan dolayı Şîi bilginlerce kaideler arasındaki farklar dile getirilmektedir. Örneğin “Ferağ” ve “Sihhat” kaidesinin birbirine ne kadar yakın olduğuna işaret edilmekte, aralarındaki farklara ve benzerliklere dikkat çekilmektedir.⁴⁸ Ehl-i sünnet ve Şîa'nın küllî kaidelere dair taksimatının çok büyük oranda farklılık barındırmaktadır.

Ehl-i sünnet nazarında küllî kaidelerin hepsinin aynı derecede olmadığı ifade edilmiş, bazıları “ümmühât” kabilinden görülmüş ve bunlar birçok kaidenin kendisine rücu ettiği üst tümel ilkeler olarak telakki edilmiştir.⁴⁹ Ayrıca konu özelindeki çalışmalarda bu küllî ilkeler, “el-Kavâ'idü'l-esasiyye” ve “el-Kavâ'idü'l-müteferria”⁵⁰ ayrıca “kavâ'id-i kübrâ”, “kavâ'id-i suğra” ve “Her bir mezhebe özgü kavâ'id” şeklinde taksim edilmiştir.⁵¹ Bahsi geçen kaidelerin mezhebin erken dönem fakihleri tarafından tespit edildiği belirtilmektedir. Çağdaş dönem araştırmacıları da bu beş aslı ilkeyi (ümmühât) merkeze alarak bunlar üzerinden taksimat yapmış ve sözü edilen beş kaideyi “kavâ'id-i kübrâ” olarak nitelendirmişlerdir.⁵² Diğerlerini ise “kavâ'id-i kübrânın dışındakiler” şeklinde taksim etmişler, bunları ise “Altına Küllî Kaide Dahil Olabilenler” ve “Kapsamına Küllî Kaide Dahil Olmayanlar” olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁵³

Küllî kaideler için Ehl-i sünnet nezdine dile getirilen bu taksimin Şîa'da oldukça farklı şekilde ele alındığı görülür. Söz gelimi Şîi bilginler, küllî kaideleri temelde “Bütün konuları kapsayan” ve “Bir tek konuya özgü olan” şeklinde ikiye ayırmakta, bunları ise farklı açılardan sekiz kısma taksim etmektedirler.⁵⁴ Şîa fıkıhında zikredilen kısımları aşağıdaki tablo ile göstermek mümkündür.

⁴⁶ *Kavâ'idü usûli'l-fikh ala mezhebi'l-İmâmiyye*.

⁴⁷ Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhi'l-İmâmiyye*, 1/38-44.

⁴⁸ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 116.

⁴⁹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 81.

⁵⁰ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 43.

⁵¹ Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 76.

⁵² Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 38; El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 155. Bahsi geçen kaidelerin Şâfi mezhebinde de “ümmühât” kabilinden görüldüğü belirtilmektedir. bk. Muhammed Zühaylî, *en-Nazariyyâtü'l-fikhiyye* (Dimaşk-Beyrut: Darü'l-Kalem-ed-Darü's-Şamiyye, 1993), 217.

⁵³ El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 471.

⁵⁴ Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhi'l-İmâmiyye*, 1/31-34.



Şî'a'nın bu taksimatının birçok açıdan eleştiriye açık olduğu belirtilmelidir. Zira küllî kaidelerin tek bir bap veya konuyla sınırlı olması temel amaç ile uyuşmamaktadır. Çünkü küllî kaidelerin temel hedeflerinden birisi de dağınık olan fūrû fikhî kazıyye formunda bir araya toplamaktır.⁵⁵ Ayrıca Ehl-i sünnet indinde “taabbudî”⁵⁶ olan prensip dile getirilmemiştir. Çünkü tabbudî olan konularda içtihat amelîyesi yer almazken, küllî kaideler ise fıkhîteki fikhî çabanın bir neticesidir. Bu ilkeler hukukun temel prensipleri arasında görülmekte ve itikadî bir içerik taşımaktan oldukça uzak bulunmaktadır. Nitekim *Mecelle*'de yer alan küllî kaidelerde de bu durum açıkça görülmektedir. Bu ve diğer hususlar üçüncü başlık altında ele alındığı için burada fazlaca detaya girilmemiştir.

Ehl-i sünnet fıkhında yer alan kavâidin de farklı açılardan bakılarak birçok şekilde tasnif edilmesinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Hatta günümüzde *Mecelle* üzerine sosyolojik analizde bulunan bazı çalışmalarda, *Mecelle* maddelerinin “Metodolojik”, “Epistemolojik”, “Pragmatik” ve “Ontolojik” olarak taksim edildiği de görülmektedir.⁵⁷

Şî'a'nın küllî kaideye dair eserlerindeki örgünün usulî zeminin de ihmal edilmediği, kaidelerin usulî fıkhı ile ilişkilendirildiği ve usul ıstılahlarının olabildiğince kullanıldığı göze çarpar.⁵⁸ Ayrıca

⁵⁵ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 35-36; Zühaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikatuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/23; Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 327.

⁵⁶ Şî'i bilginlerden Sebzevârî, bir ilkenin tabbudî kaide olması için Kitap, Sünnet ve icmâdan taabbudî olduğunu ispatlayan bir delilin olması gerektiğini ifade eder. Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhî'l-İmâmiyye*, 1/31.

⁵⁷ Kadir Canatan, *Mecelle (100 İlke) Felsefi ve Sosyolojik Bir Yorum* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 141-176.

⁵⁸ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 106, 119, 129.

Bununla beraber Şî'a'da "Fırâş" kaidesinde olduğu gibi kullanılan bazı naslar aynı şekilde Ehl-i sünnet kaynaklarında da zikredilmektedir.⁶⁴

Aşağıda görüleceği üzere Ehl-i sünnet ile karşılaştırıldığında Şî'a'da küllî kaide olarak tespit edilen şeylerde birçok hususun eksik kaldığı belirtilmelidir. Bilhassa Ehl-i sünnet kavâidine nazaran, Şî'a'daki küllî kaidelerde fikhî bağlantının yüzeysel kaldığı, istikraî derinlikten oldukça uzak olduğu ve kavâid için kabul gören şartları haiz olmadığı rahatlıkla görülecektir. Burada Ehl-i sünnet fakihleri tarafından gözetilen kuralların Şî'a bilginleri tarafından niçin dikkate almaları gerektiği sorusu gündeme gelebilir. Ancak küllî kaidelerin mantıkî ilkeler olması, yargı bildiren kaziyyelerden oluşması ve genel itibarıyla önermeler mantığı içerisinde ele alınması gibi etkenler, zikrolunan muhtemel soruyu ortadan kaldıracak niteliktedir.

Şî'a'nın küllî kaideler literatürüne bakıldığında ilk dönemde kaleme alınan eserlerde olmayan nakillerin sonraki dönemde yazılan eserlerde yer alması ise oldukça dikkat çekmektedir. Kur'a kaidelerini bu duruma örnek olarak zikretmek mümkündür. Şî'a'nın küllî kaidelere dair hazırlanan son dönem eserlerindeki bilgi ve nakillerin ilk dönem çalışmalarında (kur'a kaidesi özelinde) yer almamaktadır.⁶⁵ Bilhassa Hz. Ali'den bir rivayet olsaydı bunun ilk dönem eserlerinde nakledilmesi gerekirdi. Zira Şî'a'da Hz. Ali'nin otoritesi ve onun sözünün tartışmasız kabulü bilinen bir gerçektir. Ancak son dönem eserlerdeki mevcut rivayetin ilk dönem kitaplarında yer almaması birçok soru ve probleme kapı aralamaktadır.⁶⁶

2.2. Şî'a Fıkında Kullanılan Küllî Kaideler

Ehl-i sünnet fıkında küllî kaidelerin gelişim seyri geçirdiği bilinmektedir. Bu süreçler farklı tasnifler yapılmak suretiyle ilgili eserlerde zikredilmektedir.⁶⁷ Tarihsel süreçte nüve halinde yer alan küllî kaidelerin son aşamada Ehl-i sünnet'in kavâid literatüründe hemen hemen aynı şekilde zikredildiği görülmektedir. Naslardan birebir alınan küllî kaideler dışında birçok prensipte de benzerlik bulunmaktadır. Söz gelimi "Şek ile yakîn zail olmaz", "Kelamda asıl olan hakikattir" ve "Kim vaktinden önce bir şeyi isti'câl eylerse mahrumiyetle mu'âteb olur" kaideleri bunun misalleri arasındadır. Bu ilkeler, küllî kaidelere dair yazılan kitaplar içerisinde⁶⁸ tarihsel olarak evvela İbn Müllakkın'ın (öl. 804/1401) eserinde yer aldığı,⁶⁹ Suyûtî'nin (öl. 911/1505) çalışmasında aktardığı,⁷⁰ İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) de bu kaideleri kaydettiği görülmektedir.⁷¹ Mezkûr kuralların Ehl-i sünnet'in kanonik metni *Mecelle*'de birebir vücut bulduğu bilinmektedir.⁷²

⁶⁴ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 290; Ehl-i sünnet kaynakları için bk. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 8/107; Serahsî, *el-Mebûsât*, 1/315; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 2/269; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/255; Aynî, *el-Binâye*, 5/34.

⁶⁵ Süyûtî, *Nazdü'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye ala mezhebi'imâmîyye*, 532-537.

⁶⁶ *Kâşifü'l-Gitâ, Müntehab min Kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 71-78.

⁶⁷ El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 123; Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 87-159.

⁶⁸ Zikri geçen ilkeler dağınık şekilde erken dönem fûrû kitaplarımızda yer aldığı izahahtan varestedir. Bk. Serahsî, *el-Mebûsât*, 1/121, 7/67, 30/48.

⁶⁹ İlgili maddeler için sırayla bk. İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezair fi kavâ'id-i'l-fikh*, 1/40, 1/29, 2/131.

⁷⁰ İlgili maddeler için sırayla bk. Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 63, 152.

⁷¹ İlgili maddeler için sırayla bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 47, 59, 132.

⁷² *Mecelle* Madde. 4, 12, 99.

Ehl-i sünnet fıkhdında olduğu gibi Şîa fıkhdında da kaide ile zâbit, nazariye, usûlî ilke arasındaki farklara temasta bulunulur. Bahsi geçen kavramlar arasındaki farklar genellikle Ehl-i sünnet kaynaklarından istifade edilerek hazırlandığı ve belli oranda örtüştüğü de görülür.⁷³ Şîa'nın kavâid eserlerinde zâbit niteliğinde olan ilkeler de küllî kaide olarak takdim edilir. Aşağıda zikredilecek kaidelerde de bu durum söz konusudur. Ayrıca bu ilkelerin kazıyye formunda verilmemesi, hadd-i ekber ile istidlale gidilmemesi, kaidelerin belli bir mevzuza münhasır olması ve birçok eserde zâbitlara yer verilmemesi gibi hususlar Şîa'daki küllî kaidelerde öne çıkmaktadır.

Ehl-i sünnet'in kavâid literatüründe tümel ilkeler genellikle kaide, zâbit ve fâide olarak ele alınırken, Şîa'da konuların daha farklı şekilde tasavvur olunduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Bu çalışmada merkeze alınan eserdeki küllî kaideler ile diğer kavâid-i külliyye kitapları karşılaştırıldığında gerek sayı gerekse içerik bakımından oldukça farklı oldukları göze çarpmaktadır.⁷⁵ Her ne kadar iki çalışma Şîa'nın fikhî kaidelerini konu edinse bile, birçok farklılığın varlığı konu hakkındaki telakkilerin de farklı olduğunu düşündürmektedir. Söz gelimi Şîa'nın ilk kavâid kitaplarından kabul edilen *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'id* isimli eserde 330 küllî kaide ve zâbitin yanı sıra 100 fevâide,⁷⁶ bizim esas aldığımız çalışmada 26 küllî kaideye, *el-Kavâ'idü'l-fikhıyye* isimli eserde ise 30 küllî kaideye yer verilmiştir. El-Bâ Hüseyin (öl. 2022), belli bir metodolojisi olmaması sebebiyle Şîa'nın ilk kavâid müellifi el-Âmilî'yi eleştirmekle birlikte, kitapta farklı baplardaki küllî kaideleri cem etmedeki başarısına da temas etmektedir.⁷⁷

Şîa fıkhdındaki küllî kaideleri genel hatlarıyla görmesi, okuyucuya kolaylık olması ve *Mecelle*'deki küllî kaidelerle karşılaştırma yapabilmesi adına Şîi kaynaklarda ilke olarak kullanılan prensiplerin verilmesi uygun görülmüştür. Yukarıda da belirtildiği üzere kavâid kapsamında yazılan Şîi eserlerde aşağıdaki kaidelerden birçoğu yer almakla birlikte pek çok farklı prensip de bulunmaktadır. Şîa'nın kavâide dair son dönem eserlerinde yer alan ve çalışmada da merkeze alınan eserdeki küllî kaideler aşağıdaki şekilde sıralanmıştır:

- 1- el-Ferâğ ve't-tecâvüz
- 2- La tu'âdu es-salâtü
- 3- Nefyü'l-harac
- 4- Sûku'l-müslimîn
- 5- Küllü akdin yudmanü bi sahîhi yudmanü bi fâsidihi
- 6- Tahâret
- 7- La zarara ve la zırâr
- 8- Asâletü's-sıhhat
- 9- el-Yed emâratü'l-milk

⁷³ Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 1/27-28; Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 1/20-26; *Kavâ'idü usûlî'l-fikh ala mezhebi'l-İmâmiyye*, 11-14; Kâşifü'l-Gitâ, *Müntehab min Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 20-24; *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhıyye*, 16-20.

⁷⁴ Tâcuddîn Abdulvehhâb es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/427, 2/141; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 72, 80, 260, 239; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 43, 288, 308.

⁷⁵ Bu durum hemen her kaidede mevcuttur. Daha dar çerçevede görülmesi için "İhbârü zî'l-yed" kaidesi tercih edilmiştir. Karşılaştırma için bk. Bocnûrdî, *el-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 1/279-318; *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhıyye*, 161-168; Kâşifü'l-Gitâ, *Müntehab min Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 65-70.

⁷⁶ El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 138; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", 38/439.

⁷⁷ El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhıyye*, 138.

- 10- el-İ'timân
- 11- Ale'l-yed mâ ahazet hatta tüeddiyehu
- 12- et-Tesbîb
- 13- İhbâru zi'l-yed
- 14- el-İlzâm
- 15- Nefyü's-sebîl
- 16- el-İştirâk fi't-teklîf
- 17- el-İkrâr
- 18- el-Kur'a
- 19- el-İslâm yecubbü mâ kablehu
- 20- es-Saltanat
- 21- el-Ğurûr
- 22- el-Mülâzeme beyne hükmi'l-akl ve hükmi'ş-şer'
- 23- el-İtlaf
- 24- el-Memnû'ş-şer'î ke'l-mümteni'l-aklî
- 25- el-Müslimûn inde şurûtihim
- 26- el-Firâş
- 27- el-Meysûr la yütrakü bi'l-ma'sûr

3. Şîf Kaynaklarda Yer Alan Küllî Kaidelerin Özellikleri

Şîf gelenekte kabul gören küllî kaidelerin, kendi metodolojik yaklaşımları içerisinde anlamlı bir yapı ve sistemsel bir örgü içerisinde olduğunu varsaymak gerekmektedir. Çünkü küllî kaidelerin mezhep mükteşebatından süzülerek elde edilen önermeler olduğu bilinmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet'in kavâidinde bu durum oldukça açıktır. Ehl-i sünnet fakihlerinin küllî kaideler için belirlediği bir takım karakteristik özellikleri mevcuttur. Ancak Ehl-i sünnet'in küllî kaideler için belirlediği ve işlettiği mekanizmanın Şîf gelenek içerisinde ne kadar işletildiği merak konusudur. İnanç, fıkıh, yorum ve tasavvurda birçok ihtilaf olması, doğal olarak küllî kaidelerde de ayrılık olmasını gerektirmektedir. Ancak küllî kaidelerin mantıkî kazıyyeler olması söz konusu ihtilafı en aza indirgeyecek önemli bir faktördür. Fakat bunun ne oranda gerçekleştirildiği hususu genel hatlarıyla bu bölümde ele alınacaktır. Ehl-i sünnet ile Şîa kavâidi karşılaştırıldığında Ehl-i sünnet'te yer almayıp Şîa'nın küllî kaidelerinde şu vasıfların öne çıktığını söylemek mümkündür.

3.1. Sadece Bir Konuya Özel Olması

Ehl-i sünnet fıkıh kaynaklarında küllî kaideler için belirlenen en önemli özelliklerden ilki, kapsamına giren cüz'ıyyâtın ekserisine şamil olmasıdır.⁷⁸ Yani kaide, kapsamı dahilinde fûrû fıkıhtan birçok meseleyi barındırmalıdır. Küllî kaide için yapılan tariflerde de bu nitelik özellikle vurgulanmaktadır.⁷⁹ Bilhassa Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan ve "ümmühât" denilen kaidelerin kapsamına onlarca fer'î meselenin girdiği fakihlerimiz tarafından açıkça beyan edilmiştir.⁸⁰

İstikra sonucunda elde edilen küllî kaideler için belirlenen niteliklerin Şîa'da kavâid olarak tespit edilen ifadelerde yer almadığını söylemek mümkündür. Zira küllî kaideler için

⁷⁸ Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 1/51.

⁷⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmıyye, 1983), 171; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Küllıyyâtu Ebî'l-Bekâ* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/122.

⁸⁰ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye*, 81.

öngörülen şümul özelliği bulunması, altına birçok fûrû fıkihtan örnek girmesi, istisnalarının olması⁸¹ ve zâbit içermesi gibi hususların Şîa'daki küllî kaide olarak öngörülen ifadelerde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Şîa'nın küllî kaidelerinde bazı kaidelerde istisnalara işaret edilirken, bazılarında ise kapsamının genişletilmesi gündeme getirilmektedir.⁸² Kimi ilkelerde ise kaidenin hangi konularla sınırlı olduğu şîi bilginlerce de belirtilmiştir.⁸³

Şîa'nın kavâid eserlerine bakıldığında kaide olarak sunulan ifadelerin yukarıda bahsi geçen özelliklerin büyük çoğunluğunu barındırmadığı ve yukarıda verilen 2, 4, 6 ve 26 numaralı kaidelerde olduğu gibi sadece bir konuya münhasır olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim konu özelinde kaleme alınan eserlerin bazısında da bu durum açıkça ifade edilir ve fıkihtaki her bir bapta küllî kaidelere yer verilir. Bu hususta “Oruçla ilgili kaideler”, “İtikâfla ilgili kaideler” ve “Zekâtla ilgili kaideler”, “Humusla ilgili kaideler” vs. denilerek fikhî konular ele alınmaktadır.⁸⁴ Devamında ise bu kaidelere alt prensipler belirlenmektedir. Örneğin humus tûmeli altında üç ayrı kaideye yer verilmiştir.⁸⁵

Çalışmanın odak metni olan *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*'deki küllî kaidelere bakıldığında -ki bunların çoğu diğer şîi kaynaklarda da geçer- bu durum açıkça görülmektedir. Söz gelimi 2, 5, 8, 11, 17, 22 ve 25'inci maddelerde bu durum ilk bakışta göze çarpar.⁸⁶ İkinci maddede “لا تعد الصلاة” “Namaz iade edilmez” kaidesinin namazın dışında hiçbir fikhî mesele ile ilintisi olmadığı açıktır. Bu kaide, Şîa'nın diğer kavâid eserlerinde de zikredilmekte ve konu özelinde açıklamalara gidilmektedir.⁸⁷ Benzer şekilde 5'inci madde “Tahâret”de de aynı durum söz konusu olup, bir şeyin temiz veya necis olması hususunda şüpheye düşülmesi durumundaki hükümler açıklanmakta, şüphenin çeşitlerine temas edilmekte ve konu hakkında şîi bilginlerin yorumlarına yer verilmektedir.⁸⁸

3.2. Kullanılan Hadislerin Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Yer Almaması

Küllî kaidelerin kaynakları temelde Kur'ân-ı Kerîm, Hadis-i şerifler ve içtihadî kaynaklar olmak üzere üç kısma ayrılmış; bunların her birisi ise farklı taksimat içerisinde ele alınmıştır.⁸⁹ Küllî kaidelerin bazıları doğrudan naslardan alınmış, bazıları ise sahabe, tabiûn ve mezhep imamlarının kavillerinden elde edilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in cevâmî'u'l-kelim ile muttasıf olması hadislerde küllî kaideler için oldukça geniş bir kaynaklık teşkil etmiştir.⁹⁰ Ehl-i sünnet fıkıhında olduğu gibi Şîa fıkıhında da hadislerin küllî kaideler için dayanak oluşturduğu görülmektedir. Şîa fıkıhındaki küllî kaidelerin elde edildiği kaynaklar ve

⁸¹ Küllî kaidelerin genellikle istisnaları bulunmaktadır. Ancak bu durum mutlak manada istisnası olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Hatta bir kaidenin istisnası diğer bir kaide de olabilir. Buna örnek olarak (الضرورات لا تبطل حق الغير) ve (الضرورات تقدر بقدرها) (تبيح المحظورات)

⁸² *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 142, 192 242, 243.

⁸³ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 171.

⁸⁴ Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhi'l-îmâmiyye*, 1/112, 224, 242, 268.

⁸⁵ Sebzevârî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi fikhi'l-îmâmiyye*, 1/268-291.

⁸⁶ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 41, 81, 123, 144, 199, 261, 287.

⁸⁷ Ayetullah Nâsir Mekârim Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (Iran: Medresetü'l-imam Emirü'l-mü'minin, 1311), 1/509 vd.

⁸⁸ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 83-88.

⁸⁹ Demir, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*, 29-32; El-Bâ Hüseyin, *el-Mufasssal fi'l-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 99 vd.

⁹⁰ Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 464. *Mecelle*'deki kaidelerin hadis kaynakları ele alınarak çalışılmıştır. Söz konusu çalışmada küllî kaideler 22 ana başlık altında tasnif edilmiş ve bunların hadis kaynaklarındaki dayanaklarına işaret edilmiştir. Konu hakkında bk. Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 107 vd.

kullanılan hadislerle ilgili çalışmalarda işaret edilmektedir. Özellikle her bir kaidenin peşi sıra Şîa imamlarından nakledilen hadisler bulunmaktadır. Ancak kullanılan ve küllî kaide için dayanak oluşturan hadisler Ehl-i sünnet'in hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Şîa'nın siyasî bir hareketten evrilerek mezhepsel bir kimlik kazanmasına paralel olarak İslâmî ilimlere dair algısı ve yorumlaması da şekillenmiştir. Bu bağlamda Şîa'nın inanç sisteminde olduğu gibi literatürünün de Ehl-i sünnet'e tepkisel bir zemin üzere kurulduğu, aykırı olan tarafların öne çıkarıldığı ve ilimlerdeki oluşumunu buna göre şekillendirdiği ifade edilmiştir.⁹¹ Mesela Ehl-i sünnet'in "Kütüb-i sitte" olarak bilinen meşhur ve muteber hadis kaynaklarına alternatif bir üretim olarak, Şîa'nın "Kütüb-i erbaa" adıyla hadis mecmuası oluşturması bunun başat örneklerindedir.⁹² Benzer tepkisel zemin üzerine inşa, Şîa'nın usul-i hadis kitaplarının yazımında da mevcuttur. Zira Şîa'nın usul-i hadisinin Ehl-i sünnet usulünden alındığı ve bunun Şîî müelliflerce de dile getirildiği ifade edilmektedir.⁹³ Hâl böyleyken Kütüb-i sitte her ne kadar Sünnî müslümanlar arasında meşhur ve muteber olsa da Şîa'ya göre bu kitapların bir anlam ifade etmediği belirtilmiştir.⁹⁴ Hatta Şîa'ya göre "Bir hadisin kabul edilebilmesi için aranan önemli şartlardan biri Ehl-i Sünnet'e muhalif içeriğe sahip olması" ve "Ehl-i sünnet'in sahih kabul ettiği bir hadisin Şîî hadis âlimlerince reddedilmesi" gerektiği tasrih edilmiştir.⁹⁵ Öte yandan Şîîlerin genel olarak kendi hadis mekanizmalarını işlettikleri ve onun dışında gelen rivayetleri kabul etmedikleri bilinmektedir.⁹⁶ Nitekim merkeze alarak çalıştığımız eserde de "Hadis bizim tarikimizle sabit olmadı", "Bu hadis, bizim tarikimizle rivayet edilmediği için [ihticaca] elverişli değildir" denilerek kendilerine özgü ve Şîîlerin dışında gelen rivayetlerin dikkate alınmadığına işaret edilmiştir.⁹⁷ Bu nakillerin Şîîlerin taklit mercii olan Ahsâî (öl. 904/1499 [?]) ve Huî (1899-1992) gibi bilginlerden nakledilmesi, Şîîlerin bundan başka bir şey demelerinin de önünü kapatmaktadır.

Ayrıca Şîa'nın Kütüb-i erbaa içerisinde ikinci sırada yer alan, Şîîler nezdinde oldukça yaygın⁹⁸ ve güvenilir hadis kaynaklarından kabul edilen, İbn Bâbaveyh'in (öl. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakih* isimli eseri üzerine yapılan bir çalışmada dikkat çeken bir sonuç ortaya çıkmıştır. İlgili analizde "Ca'fer es-Sâdik'tan %60, Muhammed el-Bâkır'dan %15, Ali Rıza'dan %5, Ali b. Ebi Tâlip'ten %5, Resûl-i Ekrem'den %7 oranında hadis tahrir edildiği" ileri sürülmüştür.⁹⁹ Başka bir çalışmada ise "İmâmîyye'nin hadis kitaplarındaki Hz. Peygamber'e ait hadislerin nisbeti %5"¹⁰⁰ olduğu belirtilmiştir. Yine Şîa nazarında en iyi hadis kitabı olduğuna ittifak edilen el-

⁹¹ Hakyemez, "Şîi İmamiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", 21.

⁹² İlyas Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/4.

⁹³ İbrahim Kutluay, "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 3.

⁹⁴ M. Cemal Sofuoğlu, "Şîa-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (1993), 265, İstanbul: İSAV, 1993.

⁹⁵ Hasan Selam, *Şîa Âlimlerine Göre Usûlü'l-Kâfî'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 386.

⁹⁶ Hayreddin Karaman, "Usûlü'l-Fıkh ve'l-Edilletü's-Şer'iyye İnde's-Şîa", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (1993), 359; Kolektif, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV, 1993), 319-373.

⁹⁷ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 218.

⁹⁸ Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa", 27/5.

⁹⁹ Yusuf Suiçmez, "Masum İmam Düşüncesinin Şîi Hadis Yorumuna ve Sünnî-Şîi Mezhep Ayrışmasına Etkisi", *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I* (2018), 226; Yayına Hazırlayan: Fikret Karaman; (ed.), Mehmet Kubat vd., *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018).

¹⁰⁰ İbrahim Kutluay, *İmamiyye Şîasi'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 85.

Kâfi'deki hadisler üzerine detaylı bir analiz yapılmış ve dikkat çeken sonuçlar ortaya çıkmıştır.¹⁰¹ Mezkûr eserde yer alan 16.199 hadisin sadece 4428 sahih, 311 tanesi ise Hz. Peygamber'e nispet edildiği tespit edilmiş, eserin bu açıdan Şîi bilginlerce de tenkide tâbi tutulduğu dile getirilmiştir.¹⁰² Hatta Şîi'deki uydurma hadislerin Ehl-i sünnet'e göre daha fazla olduğu da yine Şîi bilginlerce beyan edilmiştir.¹⁰³

Bu veriler Şîa'nın hadis anlayışının büyük oranda yansıtılmakta, masum imamlara dayandırılan munkatı, zayıf ve uydurma rivayetlerin ne boyutlarda olduğunu göstermektedir. Bilhassa imamlarını yüceltmek için hadis uydurmanın (vaz') İslâm tarihinde Şîa ile başladığı iddiaları da bu bağlamda daha ayrı bir keyfiyet kazanmaktadır.¹⁰⁴ Diğer taraftan Şîa'nın bu yönü diğer fırkalara da tesir etmiş ve onların da hadis uydurmalarına öncülük ettikleri belirtilmiştir.¹⁰⁵

Şîa'nın muteber kaynaklarından kabul edilen bu eserde Hz. Peygamber'den bu denli az nakil olması, olanlarda ise idrâc ve ziyadeliklerin bulunması konuyu bambaşka noktalara taşımaktadır. Ayrıca Ehl-i sünnet'in hadis kitaplarında ittifakla rivayet edilen ve fıkıh mükteşabatında dikkate alınan hadislerin Şîi bilginlerce görülmediği anlaşılmaktadır. Bunun çarpıcı örneklerinden birisi şudur: Şîa'nın küllî kaideleri arasında yer alan ve yukarıda da zikri geçen 4 numaralı kaidenin açıklanmasında Ehl-i sünnet'e tamamen muhalif bir tavır sergilenmektedir. Söz konusu ilke, "Sûku'l-müslimîn" kaidesinde ele alınmaktadır. Onların bu kaideden kasıtları, müslümanların çarşılarında satılan bilhassa et, post veya deriden mamul kürk ve post gibi malların genel olarak temiz kabul edilmesi yönündedir. Ancak Şîa'da leş niteliği kazanmış hayvanın derisinin tabaklanmakla dahi temiz olmayacağı kabul edilmiştir. Konu, Ehl-i sünnetin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş hadislerin inkârı ile devam etmektedir.¹⁰⁶ Zira bize göre hayvan meyte dahi olsa derisinin tabaklanma işlemiyle temiz sayılacağı ve onun üzerinde namaz kılmanın caiz olacağı hususunun Sünnî mezheplerde genel kabul gördüğü söylenebilir. Bu hususta Hanbelî mezhebindeki hayattayken eti yenilenler ve yenilmeyenler ayrımı dışında Ehl-i sünnet nezdinde konuyla ilgili hadis mutlak kabul görmüş ve mezhep metinlerde birebir nakledilmiştir.¹⁰⁷ Şîa'ya göre ise hayvanın meyte olması durumunda artık üzerinde namazın caiz olmayacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰¹ Selam, *Şîa Âlimlerine Göre Usûlu'l-Kâfi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 333-390, 490.

¹⁰² Selam, *Şîa Âlimlerine Göre Usûlu'l-Kâfi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 489.

¹⁰³ Muhammed Bâkir Behbûdî, *Sahîhü'l-Kâfi* (y.y.: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1981), Mukaddime (د).

¹⁰⁴ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 106.

¹⁰⁵ Selam, *Şîa Âlimlerine Göre Usûlu'l-Kâfi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 390.

¹⁰⁶ Müslim, *el-Câmi'u-s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Hayz", 27 (No. 105); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.). "Libâs", 41 (No. 4123).

¹⁰⁷ İlgili hadis "كل إهاب ديب فقد طهر" veya "أيا إهاب ديب فقد طهر" lafızlarıyla nakledilmektedir. Dört mezhep fıkhı eserlerinden kaynaklar verilmek suretiyle Ehl-i sünnet mezheplerindeki durum gösterilmeye çalışılmıştır. bk. Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 13; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 1/16; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/25; Ekmeleddîn el-Bâbertî, *el-İnâye* (Beirut: Daru'l-Fikr, ts.), 1/16; Aynî, *el-Binâye*, 1/407; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kitabî'l-İslâmî, ts.), 1/105; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/91; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/214; Halid er-Rabât, *el-Câmi' li-ulûmü'l-İmam Ahmed* (Mısır: Feyyum: Darü'l-Felah, 2009), 5/382; Karâfi, *ez-Zahîra*, 1/166.

¹⁰⁸ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 69.

Şîa'da zikredilen nakillerin, Ehl-i sünnet'in hadis eserlerinde geçen rivayetlerden farklı olduğu ve birçok ilavenin de yer aldığı görülür.¹⁰⁹ Ayrıca aktarılan bazı rivayetlerin (onlara göre meşhur olsa da)¹¹⁰ sünnî kaynaklarda hiç yer almadığı,¹¹¹ çok az da olsa örtüşen rivayetlerde ise idrâc ve farklılıkların olduğu müşahede edilmektedir.¹¹² Bu durumun yukarıda da işaret edildiği üzere Şîa'nın kendi hadis kaynaklarını oluşturmaya matuf bir çaba olduğu açıktır.

3.3. Küllî Kaidelerin Akâde Zeminine Çekilmesi

Sünnî kavâid literatüründe akâid ile ilgili kaideye rastlanılmaz. Zira küllî kaidelerin temel hedefi bu olmadığı gibi mahiyetiyle de uyumlu değildir. Küllî kaidelerin temel gayelerinden birisi, ihata edilemeyecek kadar genişlikte olan fûrû fikhî asıllara bağlamaktır.¹¹³

Şîa'nın küllî kaide literatürüne bakıldığında akaid ve kelimî motifler içeren bahislerin yer aldığı rahatlıkla görülmektedir. Söz gelimi takıyye öğretisi, kudret, teklîf-i mâ la yutâk, Mehdi inancı ve masum imam algısı bunların başında gelmektedir.¹¹⁴ Şîa'da küllî kaidelere dair ilk eserde takıyye öğretisine genişçe yer verilmekte, Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirilmektedir.¹¹⁵ Kavâide dair diğer çalışmalarda da benzer durum göze çarpmaktadır. Bahsi geçen çalışmalarda takıyye kavramına itikadî zemin oluşturmak amacıyla Kur'ân ve Sünnet'ten delillendirmeye gidilmiş, konunun kapsamı ve ilgili hükümleri beyan edilmiştir.¹¹⁶ Ayrıca bazı kaideler altında ele alınan konularda Mehdi inancına refere edilmesi, Şîa'nın, Ehl-i sünnet'ten ayrılan ve baskın olan teolojik kimliğini öne çıkarma gayretlerindedir.¹¹⁷

Şîa'nın teolojik farklılıkları öne çıkardığı başka bir örnek de "Emâratü'l-yed" kaidesinde görülmektedir. Şîa'nın kavâid-i külliyye eserlerinin birçoğunda yer alan "Emâratü'l-yed" kaidesi,¹¹⁸ aslında Ehl-i sünnet nezdinde de kabul gören ve temelde istishâb ilkesiyle özdeşleşmiş olan "ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على خلافه" kaidesidir.¹¹⁹ Hatta bu kaidenin istishâbla amel olduğu ifade edilmiştir.¹²⁰ Ancak Şîa'nın burada da Şîi akidesiyle yakından ilişkili olarak Fedek arazisini gündeme getirdiği görülür.¹²¹ Bununla da aklen ve naklen kabul edilecek bir hususun Ehl-i sünnet tarafından görülmediği algısı oluşturulmaktadır. Zira konunun devamında bu kaidenin aklen kabul edilmesi gerektiğini

¹⁰⁹ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 95.

¹¹⁰ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 60.

¹¹¹ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 45.

¹¹² *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 231.

¹¹³ İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezair fi kavâ'idü'l-fikh*, 1/26; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 36; Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 70.

¹¹⁴ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 119, 175, 257, 271.

¹¹⁵ Süyûrî, *Nazdü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye ala mezhebi'l-imâmiyye*, 268-272.

¹¹⁶ Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 383-451.

¹¹⁷ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 175.

¹¹⁸ Seyyid Mirza Hasan Musevî Bocnûrdî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (İran: Neşrû'l-hâdî, 1419), 1/131; *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 123; Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/277.

¹¹⁹ *Mecelle Madde 10*; "Bir zamanda sâbit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekasıyla hükmolunur."

¹²⁰ Süleyman Hasbî Efendi, *İlk Dönem Mecelle Şerhlerinden Tafsil* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 116.

¹²¹ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 127.

ifade eden durum anlatılır.¹²² Bu tutumda da görüldüğü gibi önermeler mantığı içerisinde sunulması gereken kaidelerde ve ahkâmı alakalı konularda dahi Şîa, inanç temelli ihtilafları öne çıkarmakta ve bunun üzerinden fikhî tasavvur inşa etmektedir.

3.4. Sünnî Fıkıh ve Kavâid-i Külliyye Kaynaklarının Görmezden Gelinmesi

Ehl-i sünnet fikhî ve kaynaklarının erken dönemde oluşması doğal olarak Şîa fikhını da etkilemiştir. Bu etki her ne kadar Şîî bilginler tarafından dile getirilmese de verilen tanımlar ve ifadelerin Ehl-i sünnet fikhından alındığı anlaşılmaktadır. Aslında bunun tabii bir durum olduğu belirtilmelidir. Doğal olan bu sürece eklenen Şîa fikhında bu hususun görmezden gelinmesi ise oldukça şaşırtıcıdır. Bu duruma birçok örnek göstermek mümkündür. Örneğin Şîa'nın ilk kavâid eserinin şerhi *Nazdü'l-kavâ'id*'de, dördüncü kaide olarak sunulan ifadeler usul-i fıkıhtaki hüküm teorisi başlığı altında ele alınan ve Ehl-i sünnet'in önde gelen imamlarından olan Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) *et-Tavzîh*'inden alınmış olmasına rağmen,¹²³ mezkûr esere herhangi bir atıf görülmez.¹²⁴ Bu durumun son dönem eserlerde de aynı şekilde devam etmesi Şîa'daki fikhî tasavvurun başka bir boyutunu gözler önüne sermektedir.¹²⁵

Belirtildiği üzere Şîa, oluşumunu Ehl-i sünnet'ten çok sonra tamamladığı için yazılan eserlerde de Ehl-i sünnet metinlerinin izleri açıkça görülmektedir. Kavâid-i külliyyede de bu durumun aynı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kavâid için yapılan tanım birebir erken dönem sünnî fıkıh kaynakları içerisinde yer alsın da bu eserlere herhangi bir referansta bulunmaz.¹²⁶ Ayrıca istilâhî anlam verilirken fukahânın oluşturduğu mana değil de müşterek kullanım alanı olan dilcilerin eserlerinin tercih edilmesi dikkat çekicidir.¹²⁷

Şîa'nın küllî kaidelerinin ele alındığı eserlerde genel bir tavır olarak Ehl-i sünnetin kaynakları görülmek istenmese de yer yer sünnî kaynaklara referanslar da içermektedir. Mesela Şîa'nın küllî kaideleri içerisinde yer alan "Fırâş" kaidesi böyledir. Mezkûr ilkede Ebû Hanîfe (öl. 970/1563), İmam Şâfî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi Ehl-i sünnet'in üç kurucu imamına ve İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) yer verildiği görülür. Ancak problem, Ebû Hanîfe'nin görüşünün nakledildiği yerin devamındaki ifadelerin alınmamasıdır. Aynî'den (öl. 855/1451) yapılan nakilde Ebû Hanîfe'nin cinsel birliktelik imkânı bulunmayan eşlerin meydana gelebilecek çocukları için nesep bağı hususunda şaz durumuna düştüğü aktarılır. Aktarılan ifade Aynî'de yer almakla birlikte müellifin ifadelerinin birebir aktarılmayıp idrâc yapıldığı ve müellifin hemen peşi sıra ifade ettiği, "Ben derim ki, bu konuda Ebû Hanîfe benimsemiş olduğu görüş sebebiyle şaz duruma düşmemiştir"¹²⁸ diyerek konu hakkındaki kanaatini paylaştığı kısım ilgili kaidede aktarılmaz. Dolayısıyla bu noktada sünnî kaynaklardan nakillerin ya kendi görüşlerini destekler mahiyette olması durumunda yapıldığı ya da sünnî kaynaklardan nakillerin tahrif

¹²² *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 128.

¹²³ Sadrüşşerîa el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 1/24.

¹²⁴ Süyûrî, *Nazdü'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye ala mezhebi'imâmîyye*, 9.

¹²⁵ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 50.

¹²⁶ İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezair fi kavâ'id-i'l-fikh*, 1/24; Sa'deddin Mesud *et-Teftâzânî, Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye, ts.), 1/35; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 171.

¹²⁷ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 16.

¹²⁸ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 23/251.

edilerek aktarıldığı ve bağlamından koparıldığı anlaşılmaktadır.¹²⁹ Binaenaleyh okuyucunun böyle durumlarda mutlaka Sünnî kaynaklara müracaat etmesi gerektiği belirtilmelidir.

Şîa, tarihsel verileri kullanma hususunda da benzer bir tutum sergiler. Şîa nazarında Ehl-i sünnet kaynaklarının görülmemesi bir yana tarihsel bir verinin sadece Şîi kaynaklarda yer alıp Ehl-i sünnet kitaplarında bulunmaması da onlar için ayrı bir güvenilirlik testidir. Nitekim Ehl-i sünnet'in imamlarından Yahya b. Eksem (öl. 242/857) ve Abbasî halifelerinden Mütevekkil (öl. 247/861) döneminde cereyan eden bir hadisenin sadece Şîi kaynaklarda yer alması oldukça düşündürücüdür.¹³⁰ Mantikî önermeler olan küllî kaidelerde dahi Şîa'nın kendi görüşlerini güçlendirmek için uydurma tarihsel verilere dayandığı, nakillerin masum imamlara ulaştırıldığı ve fıkıh tasavvurunu bunlar üzerinden oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Şîa'nın genel olarak Ehl-i sünnet metinlerini görmemesi ve kendi kaynakları üzerinden bir fıkıh literatürü meydana getirme çabası oldukça barizdir. Bu durum tüm ilkelerde ve açıklamalarında bu şekildedir. Bununla beraber yer yer Ehl-i sünnet'in imamlarından Nevevî (öl. 676/1277) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi isimlere atıf yapıldığı, çok sınırlı sayıda da olsa "Ehl-i sünnet'in de kabul ettiği şekilde" vb. kayıt düşüldüğü ve konunun sünnî kaynaklara refere edildiği müşahede edilmektedir.¹³¹ Ayrıca merkeze aldığımız çalışmada, Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki keskin bir kırılma noktası olan mü'minlerin annesi Hz. Aişe validemiz hakkında rahatsız edici bir üslup olmaması ve onun kanalıyla nakledilen hadise yer vermesi de eser için dikkat çeken başka bir husustur.¹³²

3.5. Masum İmamlar Teorisinin Yoğun Şekilde İşletilmesi

Şîa'nın inanç ve fıkıh geleneğinde masum imamların konumu apayrı bir öneme sahiptir. Şîi düşüncenin karakteristik özelliklerini İmâmet nazariyesinden elde ettiği ayrıca "Şii düşüncenin bel kemiğini, mihverini oluşturduğu" kaydedilmektedir.¹³³ Masum imamlar, Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma da (öl. 11/632) dahil olmak üzere "Çârdeh ma'sûm-i pâk" diye isimlendirilen on dört kişiden ibarettir. Şîi bilginlerin tamamına göre masum imamların ülü'l-azm peygamberlerden daha üstün olduğu hususunda ittifak vardır.¹³⁴ Bütün fırkaların buna itirazı dile getirilse de Şîi gelenekte, imamların masum olduğu inancı, inanılması gereken bir farz olarak takdim edilmekte;¹³⁵ buna karşı çıkmamanın ise küfür olduğu ileri sürülmektedir.¹³⁶

Peygamberlere mahsus vasıfların imamlarda görüldüğü, onların her türlü günahın yanı sıra yanılma, hata ve unutma gibi tamamen beşerî özelliklerden beri oldukları inancı Şîiliğin

¹²⁹ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 292.

¹³⁰ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 224.

¹³¹ *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 219, 290, 292.

¹³² *Dürûsun fi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 290.

¹³³ Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiiilik ve İran İslam Devrimi", *Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, (1993), 142; Kolektif, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, 123-160.

¹³⁴ Hamid Algar, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/228.

¹³⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murad fi şerhi Tecdî'l-i'tikâd* (Kum: İntişârât Şekûra, 1372), 390.

¹³⁶ Mustafa Yalçınkaya, "Şia'da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1563.

temel inanç ilkelerindedir.¹³⁷ Öyle ki, zamanla Şîî inanç sisteminde masum imamların “yarı ilahi nitelikli bir imam” anlayışına doğru evrildiği dile getirilmiştir.¹³⁸ Bu anlayış Şîî doktrinde masum imamlara gösterilen inancın boyutlarını ve masum imamların otoritesini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Haddizatında bu husus yani ölmüş olan insanlardan rivayet, Şîa'nın metodolojik olarak kendi içerisindeki tutarsızlıklarından birisi görülmektedir.¹³⁹

Küllî kaidelerin büyük oranda nas temelli olduğu kaydedilmektedir. Kavâidin bazıları ise nasların işaret ettiği mefhumdan ve mezhep imamlarının kavillerinden istinbat edilmiştir. Bu hususta kaleme alınan eserlerin girişlerinde kaidenin istinbat edildiği kaynağa işaret edilmektedir.¹⁴⁰ Şîa'nın kavâid literatüründe ise küllî kaidelerin bilhassa masum imamlardan rivayet edilen nakillerle temellendirilmesi bir hayli dikkat çekmektedir. Hemen her kaide bu durumun varlığı İmamiyye Şîa'sındaki masum imamların sarsılmaz otoritelerini ve onlardan nakledilenlerin nas olarak telakki edildiğini de göstermektedir. Masum imamlardan nakledilenlerin yanlış olmaması, hata barındırmaması ve sorgulanamaması büyük bir problemdir. Ayrıca bu nakillerin sıhhati de tartışmaya açık ve oldukça sorunludur. Bu açıdan Şîa'nın masum imam algısının, Ehl-i sünnet ile uzlaştırılmayacak derecede uzak ve metodolojik olarak farklı olduğu belirtilmelidir.

3.6. Sahabe Algısının Tarafgir ve İdeolojik Olması

Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki itikadî ayırım noktalarından birisi de sahabeye karşı tutumlarıdır. Ehl-i sünnet metinleri, sahabenin (Allah hepsinden razı olsun) tamamına karşı saygı göstermeyi, muhabbet beslemeyi ve onların hepsinin âdil (udûl) olduklarına inanmayı ittifakla beyan eder, aksi tutumu ise nifak, tuğyan ve küfür olarak niteler.¹⁴¹ Bu tavrın önemli bir yansıması olarak muhaddisler, sahabeyi cerh-ta'dûl mekanizmasının dışında tutarlar.¹⁴² Ancak Şîa'nın Hz. Ali ve taraftarlarına karşı tutumu farklı iken sahabeden bazılarını karşı haddi aşan menfur bir tavır takınmışlardır. Konu haddizatında kelimâ bir mesele olsa da kavâid literatüründe de yer aldığı ve Şîî bilginlerin sahabe algısının baskın şekilde tarafgir ve garazkârâne olduğu müşahede edilmektedir.

Çalışmamızda merkeze aldığımız eserde sahabenin önde gelen isimlerinden Semüre b. Cündüb (öl. 60/680) (Allah ondan razı olsun) ile Ensar'dan bir kimse arasında geçen tamamen uydurma bir rivayete yer verilir ve bu anlatı masum imama dayandırılır. Nakledilen olay

¹³⁷ Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/136.

¹³⁸ Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 19.

¹³⁹ Suiçmez, “Masum İmamı Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayrışmasına Etkisi”, 226.

¹⁴⁰ Örneğin küllî kaidelerin ilk şerhlerinden olan *Tafsîl* isimli eserinde Süleyman Hasbî Efendi, küllî kaideleri şerh ederken evvela her bir kaidenin kaynağına işaret etmektedir. Bu hususta ayrıca önemli bir kaynak olarak Süleyman Sırrı Efendi'nin *İzâhü'l-çşbâh*'ını da zikretmek gerekmektedir. Konuya dair bu önemli çalışmada da aynı şekilde her bir kaidenin esas alındığı hususları belirtmektedir. bk. Hasbî Efendi, *İlk Dönem Mecelle Şerhlerinden Tafsîl*; Süleyman Sırrı Efendi, *İzâhü'l-Eşbâh* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022).

¹⁴¹ Abdülganî b. Talib el-Meydânî, *Şerhü'l-Akide'ti-Tahaviyye* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1870), 134-136; Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bâisü'l-hasîs fi ihtisârî ulûmî'l-hadîs* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 49; Ebû Amr İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnî's-Salâh ve mehâsinü'l-istilâh* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989), 214; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 2/624. Tahâvî akidesindeki ifade şöyledir: (ولا نذكرهم إلا بخير؛ وحبهم دين وإيمان واحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان)

¹⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Medine-i Münevvere: Câmîatü Taybe, 1429), 166.

kısaca şöyledir: Semüre b. Cündüb'ün bahçesi, Ensar'dan birisinin evinin yakınında bulunan bir yerdedir. Ensar'dan olan zat, Semüre'nin bahçesine gittiği vakit ev halkını ansızın görmesinden rahatsız olduğunu ve bahçesine gitmek istediğinde kendisinden izin istemesini gerektiğini söyler, ancak Semüre bunu reddeder. Olay Hz. Peygamber'e aktarılır Hz. Peygamber (sav), Semüre için birkaç seçenek sunar fakat o bunlardan hiçbirisini kabul etmez. Bu durumu gören Hz. Peygamber, Semüre için "Sen muzır bir adamsın" der ve devamında Hz. Peygamber'den mezkûr kaide nakledilir.¹⁴³ Bu rivayet, Şâ'nın küllî kaideler ile alakalı birçok eserinde nakledilmekle birlikte,¹⁴⁴ bazılarında Hz. Peygamber'in Semüre'ye hitaben söylediği ifadenin yer almadığı, kimi çalışmalarda ise bu rivayete hiç yer verilmediği görülmektedir.¹⁴⁵

Bu rivayete birkaç açıdan bakıldığında anlatının tamamen uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Allah'a ve Resul'üne hiçbir itiraz olmadan itaati emreden ayetin varlığına rağmen sahabenin farklı bir şey yapması aklen mümkün değildir.¹⁴⁶ İkinci olarak sahabe biyografilerini en ince ayrıntısına kadar ele alan eserlerde Semüre için hiçbir şekilde böyle bir nakle yer verilmemesi de rivayetin aslının olmadığını gösteren başka bir delildir. Ayrıca hükme medar olan böyle bir olayın fıkıh kaynaklarında geçmemesi de oldukça düşündürücüdür.¹⁴⁷ Üçüncü olarak bahsi geçen anlatıdaki rivayet masum imamlardan Muhammed Bâkır (öl. 57/677) kanalıyla Semüre b. Cündüb'ten 'an'ane (muanan hadis) sığasıyla nakledilir. Halbuki vefat tarihleri dikkate alındığında böyle bir rivayetin olması mümkün değildir. Zira Semüre vefat ettiği vakit, Muhammed Bakır üç yaşında bir bebektir. Hadisin 'an'ane ile nakledilmesi ise (senedde tedlis olmaması ve hocayla görüşmüş olması kaydıyla)¹⁴⁸ semâ anlamı taşımakta ve sened muttasıl kabul edilmektedir.¹⁴⁹ Üç yaşındaki bir bebek için bunların gündeme gelmesi ise mümkün değildir. Nitekim Şevkânî de (öl. 1250/1834) bu hususa dikkat çeker ve bu durumu imkânsız olarak tavsif eder.¹⁵⁰ Söz konusu rivayet Sünnî hadis kaynaklarının en muteberlerinden kabul edilen *Sahih*'lerde bulunmaz. *Sünen*'ler içerisinde ise sadece Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'inde¹⁵¹ geçmektedir. Mezkûr nakildeki inkata sebebiyle bazı bilginler hadisi zayıf olduğunu dile getirmiştir.¹⁵²

¹⁴³ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 100.

¹⁴⁴ Bochnûrdî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/212; Kazım el-Mustafevî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (İran: Menşuratü'l-merkezi'l-âlemî, 1384), 1/17; *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 100; Şîrâzî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/33; Kâşifü'l-Gitâ, *Müntehab min Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 14; Muhammed Takî, *Kavâ'idü'l-fakih* (İran: Mektebetü'l mü'mini Kureys, 1987), 186. Mezkûr rivayetler içerisinde birçok ziyade ve farklılık olduğu hemen göze çarpmaktadır. Ancak konu bütünlüğü gözetilerek bunların ele alınmasından sarf-ı nazar edilmiştir.

¹⁴⁵ el-Mustafevî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 2/17.

¹⁴⁶ "Bir mümin bir erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık onların başka tercih hakları olamaz. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır." Ahzâb 33/36. Ayetin meali için bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu : Türkçe meal ve tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 4/385.

¹⁴⁷ İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/554; Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İst'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 2/653-654; Şemseddin ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/183-185.

¹⁴⁸ Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2004), 87; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-haka'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu 'aleyhi ve sellem* (Mısır: Dârü's-selâm, 2013), 72; Abdullah Aydınlı, "Mu'an'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/326.

¹⁴⁹ Aydınlı, "Mu'an'an", 30/326.

¹⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mısır: Dâru'l-hadis, 1993), 5/383.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, "Akziye", 31 (No. 3636).

¹⁵² Ebû Muhammed Zekiyüddin el-Münzirî, *Muhtasar Süneni Ebî Davûd* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-me'arif, 2010), 2/526; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, ed. Şuayb el-Arnaut (Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), 5/478.

Şîa, Ehl-i sünnet kaynakları içerisinde yer alan ve Hz. Muaviye (öl. 60/680) ile alakalı olan hususu nakleder ve her iki isim (Hz. Muaviye ve Semüre) hakkındaki olumsuz tabloyu güçlendirmeye çalışır.¹⁵³ Eserde, İbn Kesîr'de (öl. 774/1373) yer alan bir olaya yer verilir. Hâdisede Semüre'nin Hz. Muaviye döneminde valilikten azledilmesi hadisesi nakledilir ve Semüre'nin "Allah, Muaviye'ye lanet etsin. Eğer ben, Muaviye'ye itaat ettiğim kadar Allah'a itaat etseydim, Allah bana ebediyen azap etmezdi"¹⁵⁴ şeklindeki sahabeye yakışmayacak ifade aktarılır.¹⁵⁵ Şîa tarafından başka yerlerde görülmeyen Sünnî kaynakların özellikle Hz. Muaviye ile ilgili olumsuz görüntü arz eden nakillerde görülmesi oldukça manidardır. Ayrıca İbn Kesîr'den nakledilen bu olayın eksik olarak aktarılması da gayri ahlakî ve tarafgir yaklaşımın başka bir göstergesidir. Zira İbn Kesîr, naklin hemen peşi sıra "Bu olay [Semüre] için sabit değildir"¹⁵⁶ dediği halde, o kısmın görülmemesi ilmî ahlakla bağdaşmayan, Şîa'nın sahabeye karşı yaklaşımın kodlarını ortaya koyan menfur ve tarafgir tutumun bariz kanıtıdır.

Şîilerin en hacimli küllî kaide eserlerinden biri olan Bocnûrdî'nin bu rivayete yer vermesi hatta bu vakianın tevatürle geldiğini nakletmesi ve senedinin tahkike ihtiyaç duymadığını belirtmesi Şîî gelenekteki sahabe algısını, tarafgirliğin boyutlarını ve tetkik edilmeyen yanlışın aynı şekilde tekrarlandığını göstermektedir.¹⁵⁷

Sonuç

Şîa fıkı diğer ilimlerde olduğu gibi küllî kaidelerin yazımı hususunda da Ehl-i sünnet fıkından büyük ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca tarihsel veriler de göstermektedir ki, küllî kaidelere dair yazım sürecinin en son başladığı mezhep Şîa'dır. Bu durum bizlere Şîa'da kaleme alınan küllî kaidelerin tepkisel bir zemin üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan Şîî paradigma birçok alanda olduğu gibi ideolojik tavrını ve rengini kavâid çalışmalarında da göstermiş, Şîa'nın bu yönü küllî kaide ile ilgili eserlere de tesir etmiştir.

Küllî kaidelere dair literatürün mezheplerde belli bir müktesebat oluştuktan sonra yazılmaya başladığı bilinmektedir. Ehl-i sünnet'in kavâide dair eserlerinde ve küllî kaidelerle ilgili literatürdeki tarihsel süreç de dikkate alındığında bu durum açıkça görülmektedir. Şîa, oluşumunu Ehl-i sünnet'e göre çok geç tamamlamasına ve Ehl-i sünnet'in kavâid literatüründen oldukça etkilenmesine rağmen ondan daha ileri düzeyde bir küllî kaide birikimi ortaya koyamamıştır. Oluşturulan fikhî sistem belli argümanlar ve ideolojik zemin üzerine temellendirilmesi mezkûr sonucu intaç etmiştir. Öyle ki, Şîa'nın tepkisellikle malul olması ayrıca baskın ideolojik tavrı, dogmatik tarafgirlik, çok açık olan

¹⁵³ Her ne kadar ilgili kaynaktan mezkûr olayın sabit olmadığı açıkça ifade edilse bile, Hz. Muaviye'ye lanet olması, Semüre için Hz. Peygamber'in olumsuz ifadelerinin bulunması, Şîa tarafından bu muazzez iki sahabî için bilhassa Hz. Muaviye için pejoratif portre ortaya konmaya çalışılır.

¹⁵⁴ Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 8/67. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'nin mevcut baskılarına bakıldığında "Allah Muaviye'ye lanet etsin" kısmı Dâru Hicr baskısında dipnotta nüsha farkı olarak verilirken, diğer iki matbu nüshada ise metin içerisinde verilmektedir. Dolayısıyla bu hususa da ihtiyatla yaklaşılması ve yazma nüshalardan ayrıca kontrol edilmesi gerekmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 11/270; Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1988), 8/73.

¹⁵⁵ *Dürûsun fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 99.

¹⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/67.

¹⁵⁷ Bocnûrdî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 1/213.

kaziyyeleri dahi kendi sistematikleri üzerine yorumlamalarına yol açmıştır. Zira akidesini ve bütün bir fıkıh sistemini kendi kurguları üzerine tesis eden Şî'î bilginlerin, önermeler mantığını içeren kavâidi de ona göre şekillendirmeleri kurgunun tabii akışında olan bir durumdur. Şî'a fikhında kaleme alınan kavâid-i külliyyenin Ehl-i sünnet fikhındaki küllî kaidelere göre fıkıh bağlantılarının oldukça zayıf olması, pek çok kaidenin bir konuya mahsus olması ve söz konusu ilkelerin akidevî zemine çekilmesi bariz şekilde öne çıkmaktadır.

Küllî kaideler, hukukun temel ilkeleri ve üst dili olarak kabul edilmektedir. Bu ilkeler için Ehl-i sünnet katında belirlenen özelliklerin, Şî'a tarafından görülmediği ve kavâidin ona göre sistematize edilmediği açıktır. Bu durum gerek küllî kaidelerdeki ifadelerde gerekse fürû örneklerinde görülmektedir. Bilhassa ideolojik fikirlerin küllî kaidelerde baskın şekilde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Özellikle küllî kaidelerdeki kullanılan nasların masum imamlara dayandırılması sorgu mekanizmasını kilitleyen bir durum olmuştur. Bu durum aynı zamanda inançta birçok farklılık barındıran Şî'a'nın fikhî zeminde de uzlaştırılmayacak ihtilaflara kapı aralamasına neden olmaktadır.

Kaynakça | References

- Algar, Hamid. “Çârdeh Ma’sûm-i Pâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330.
- Arı, Hüseyin. *Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Askalânî, İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Medine-i Münevvere: Câmîatü Taybe, 1429.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Abdullah. “Muan'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *el-İnâye*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Baktır, Mustafa. “Kaide”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Behbehânî, Seyyid Ali. *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*. İran: Mektebetü Dari'l-ilm, 1405.
- Behbûdî, Muhammed Bâkır. *Sahîhü'l-Kâfi*. y.y.: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1981.
- Bocnûrdî, Seyyid Mirza. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. İran: Neşrü'l-hâdî, 1419.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Canatan, Kadir. *Mecelle (100 ilke) Felsefi ve Sosyolojik Bir Yorum*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Cebeci, İdris. *Hanefî ve Şâfiî Fıkıhçıların İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyûtî ve İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserleri Özelinde*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullah. *el-Envârü'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kârî, 2008.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şehîd-i Evvel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/437-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çekme, Rıdvan. *Ca'ferî Fıkıh Usulünde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kâideleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.

- Demir, Abdullah. *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*. İstanbul: Katre Yayınları, 2008.
- Ebherî, Esirüddin. *İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.
- Ebü Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Dâvûd. *es-Sünen*. ed. Şuayb el-Arnaut. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- El-Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *el-Mufassal fi'l-Kavâ'idî'l-fikhiyye*. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 1998.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası : Caferiyye Mezhebi Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Gazzî, Muhammed Sıdkı. *Mevsâatü'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Gülverdi, Selim. “Şiiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler”. *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2020), 61-88.
- Haçkalı, Abdurrahman - Nacar, Tayip. “Hanefî Mezhebinde İstikrâ: Usûlün Teşekkülü ve Küllî Kâidelerin Tesis Bağlamında Bir Değerlendirme = The Induction in the Hanafi Sect: An Evaluation in the Context of the Formation of the Legal Theory and the Establishment of the General Legal Principles”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019), 1350-1362. <http://doi.org/10.17719/jisr.2019.3544>
- Hakyemez, Cemil. “Şii İmamiyye Fıkınının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (Ocak 2008), 7-36. <https://doi.org/10.48203/siader.888039>
- Hamevî, Şehabeddin. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hasanova, Samire. *Hicri V-VI. asır Câferi Usul Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Hasbî Efendi, Süleyman. *İlk Dönem Mecelle Şerhlerinden Tafsil*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murad fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Kum: İntişârât Şekûra, 1372.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bâisü'l-hasîs fi ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut : Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-kitabi'l-islâmî, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 425/2004.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Mülakkın, Siraceddin. *el-Eşbâh ve'n-nezair fi kavâ'idü'l-fıkıh*. Riyad: Daru İbni'l-Kayyim-Daru İbn Affan, 2010.
- İzzî, Abdülazim Kasım. *el-Usûl ve'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye inde e'immeti'z-Zeydiyye*. yy.: Mektebetü'z-Zeydiyye, 1439.
- Kahraman, Abdullah. "Tûsî, Ebû Ca'fer (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu : Türkçe meal ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Karaman, Hayreddin. "Şîa'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller". *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 319-355, İstanbul: İSAV, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "Usûlü'l-Fıkıh ve'l-Edilletü's-Şer'iyye inde's-Şîa". *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 356-366, İstanbul: İSAV, 1993.
- Karâfi, Şehabeddin. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâdî Abdulvehhâb, 'Uyânu'l-Mesâ'il. thk. Alî Muhammed İbrâhîm Bürvîbe. Beyrut: y.y., 1430/2009.
- Kâsânî, Alaeddin. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kâşifü'l-Gitâ, Abbâs. *Müntehab min Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. Necef: Müessesetü Kâşifü'l-Gitâ, 2013.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *Külliyyâtu Ebi'l-Bekâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kolektif. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İSAV, 1993.
- Kubat, Mehmet vd. (ed.). *İslam ve Yorum II : Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2018.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 3-35.
- Kutluay, İbrahim. *İmamiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Mahbûbî, Sadrüşşerîa. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali. *el-Hâvî'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî. *Şerhü'l-Akideti't-Tahaviyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1870.
- Modarressi, Hüseyin. “Şia Fikhında Akıl ve Gelenek -Genel Bir Bakış-”. çev. Necmeddin Güney. *Marife: Bilimsel Birikim, Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 403-415.
- Musevî, Musa. *eş-Şia ve't-tashîh*. Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1989.
- Mustafevî, Kazım. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*. İran: Menşuratü'l-merkezi'l-âlemî, 1384.
- Münzirî, Zekiyüddin. *Muhtasaru Süneni Ebî Davûd*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-me'arif, 2010.
- Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Nemerî, İbn Abdülber. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1412.
- Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-haka'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu 'aleyhi ve sellem*. Mısır: Dârü's-selâm, 2013.
- Onat, Hasan. “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi”. *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 123-157, İstanbul: İSAV, 1993.
- Öz, Mustafa. “İmâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. “Şia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa - Şek'a, Mustafa Muhammed eş-. “İsmâiliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. “Şia (Değerlendirme)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Pinault, David. “Imamî (Twelver)”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Rabât, Halid. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. Mısır: Feyyum: Darü'l-Felah, 2009.
- Robert, Gleave, “Tusi”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Ru'aynî, Muhammed. *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

- Sebzevârî, Abbas Ali ez-Zârî. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye fi fıkhi'l-İmâmiyye*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.
- Selam, Hasan. *Şîa Âlimlerine Göre Usûlu'l-Kâfi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Semerkandî, Alaeddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "Şîa-i İmamiye'nin Hadîs Anlayışı". *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 258-287, İstanbul: İSAV, 1993.
- Subkî, Tâcuddîn. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Suiçmez, Yusuf. "Masum İmam Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayırışmasına Etkisi". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I* (2018), 225-236, (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018).
- Suyûtî, Celaleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Süleyman Sırrı, Efendi. *İzâhü'l-Eşbâh*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Süyûrî, Mikdâd b. Abdullah el-Hilli. *Nazdü'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye ala mezhebi'l-imâmiyye*. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 1982.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ûm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve mehâsinü'l-İstilâh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1989.
- Şehristânî, Tâcuddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şevkânî, el-Havlanî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ayetullah Nâsır Mekârim. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. İran: Medresetü'l-imam Emirü'l-mü'minîn, 1311.
- Tabataba'î, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law*. London: Ithaca Press, 1984.
- Tahhân, Mahmûd b. Ahmed. *Teyşîru Mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2004.
- Takî, Muhammed. *Kavâ'idü'l-fakih*. İran: Mektebetü mü'mini Kureys, 1987.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Topaloğlu, Fatih. "Şîa'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal*, 8/3 (2011), 31-45.
- Ûnverdi, Veysi. "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtazilî ve Sünnî Eleştirisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 32 (2019), 115-142.
- Ûzüm, İlyas. "Kütüb-i Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Üzüm, İlyas. “Şîa (Doktrin)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. “İsnâaşeriyye (Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yalçınkaya, Mustafa. “Şîa’da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1560-1579.
<https://doi.org/10.47525/ulasbid.1009809>
- Yaman, Ahmet. “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’ ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”. *Marife: Bilimsel Birikim, Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2001), 49-94.
- Yıldız, Alim (ed.). *Çeşitli Yönleriyle Kerbela : (Tarih Bilimleri) [Uluslararası Kerbela Sempozyumu (2010 : Sivas)]*. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- Yücel, Fatih. “Zeydiyye (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zehebî, Şemseddin. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhu’l-kavâ’idi’l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü’l-kalem, 1989.
- Zeylaî, Fahreddin. *Tebyînü’l-hakâik fi şerhi Kenzi’d-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâ’idi’l-fikhiyye ve tatbikatuha fi’l-mezâhibi’l-erbaa*. Dımaşk: Darü’l-Fıkr, 2006.
- Zühaylî, Muhammed. *en-Nazariyyâtü’l-fikhiyye*. Dımaşk-Beyrut: Darü’l-Kalem-ed-Darü’ş-Şamiyye, 1993.
- Dürûsun fi’l-kavâ’idi’l-fikhiyye*. İran: Merkezü Nûn, 2013.
- Kavâ’idü usûli’l-fıkh ala mezhebi’l-İmâmiyye*. İran: Merkezü tıbaati ve’n-neşr li mecmâi’l-âlemî, 1427.

İslam Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri

İsa Atcı

0000-0002-5198-3874

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

ror.org/026db3d50

isaatci@aksaray.edu.tr

Öz

Allah, insanı özel bir formda yaratmış; ona akıl ve irade vermiştir. İnsanı erkek ve kadın olmak üzere iki farklı cinsten yaratan Allah, üstünlüğün cinsiyet temelli olmadığını bilakis takvâ eksensiz olduğunu ilan etmiştir. Buna göre erkek olma vasfı gurur vesilesi olmadığı gibi kadın olmak da onur kırıcı bir vasfı değildir. Allah insana başta yaşam hakkı olmak üzere birçok hak bahsettiği gibi bazı sorumluluklar da yüklemiştir. O, yaratılış, iman ve kullukta kadın ve erkeği eşit tutmakla birlikte sorumluluk noktasında bazı farklı hükümler tesis etmiştir. Bu alanlardan bir tanesi de ibadetlerdir. İslam, kadınları ibadetlerle ilgili bazı uygulamalardan sorumlu tutmamıştır. Esasen İslam'ın kadınlara yönelik ortaya koyduğu bu tavır bir değersizleştirme veya kısıtlama değil bilakis değer verme ve erkekler karşısında pozitif ayrıcalıklar sağlamasıdır. Namaz ve oruç ibadetlerini yakından incelediğimizde kadınlara sadece âdet ve nifas günlerinde değil gebelik, süt emzirme gibi farklı yükümlülüklerinin bulunduğu günlerde de muafiyetler sağlandığını görmekteyiz. Keza çocuk bakımı vb. sorumlulukları gözetilerek cuma ve bayram namazlarını kılmakla yükümlü tutulmamışlardır. Vakit namazlarını camide cemaatle kılma hususunda da mazur görülmüşlerdir. Şunu ifade etmek gerekir ki, İslam'ın konuya yaklaşımı cinsiyet odaklı değil imkân, ihtiyaç ve zaruret odaklıdır. Bu bağlamda İslam ve Müslümanların kadınları dışladıkları ve ikinci sınıf varlıklar olarak gördüklerine dair söylemler, İslam ve Müslümanların imajını zedelemektedir. Oysa bu ithamlar İslam hukukunun ilgili hükümleri çarpıtılarak ortaya konulmuş; temelsiz ve asılsız iddialardır. Çalışmamız erkeklere tanınmadığı halde özellikle kadınlara tanınmış olan pozitif ayrıcalıkları konu edinerek söz konusu ithamların haksız olduğunu ortaya koymuş olması açısından önemlidir. Bu ayrıcalıkları ortaya koymak üzere bir makale sınırlaması içerisinde sadece namaz ve oruç ibadetleri incelenebilmiş, ilgili hususlar mezheplerin temel kaynaklarından istifade edilerek delilleri ile işlenmeye çalışılmıştır. Mezhep görüşleri çerçevesinde konu içerikleri zenginleştirilmiş, konuyla ilgili güncel çalışmalar da tetkik edilmeye çalışılmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşlerine yer yer atıflarda bulunulmuştur. Çalışmamız, İslam dinini kadın haklarına riayet etmemekle ve kadınları birçok alanda olduğu gibi ibadetler sahasında da kısıtlamakla itham eden İslam karşıtı söylemlerin ve çağdaş feminist düşüncelerin haksız ithamlarını çürütmüştür. Bu iddiaların aksine çalışmamız, İslam'ın kadına fitratına uygun görevler verdiğini, kendisine ağır gelecek görevlerden de muaf tuttuğunu teyit etmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Namaz; Oruç; Hayız; Nifas; Kadın Hakları

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma İslam hukukunun - iddia edilenin aksine - kadınlara pozitif ayrıcalıklar ihtiva eden hükümler tesis ettiğini ortaya koymaktadır.
- Allah, kadını ve erkeği eşit yaratmış ancak fitratlarına uygun olarak bazı farklı sorumluluklar yüklemiştir.
- İslam'ın hukukî normları kadınlara biyolojik, sosyolojik ve psikolojik durumlarını gözetererek bazı hususlarda pozitif ayrıcalıklar tanımıştır.
- İslam'ın kadınları ikinci sınıf varlıklar olarak gördüğü ve bazı haklardan mahrum bıraktığı iddiası ispattan uzak sloganik bir söylemdir.
- Kadınların bazı özel hallerinde namaz ve oruç ibadetinden uzak tutulmuş olmaları bir kısıtlama değil bilakis güzel bir muafiyettir.

Atıf Bilgisi

Atcı, İsa. “İslam Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri”. *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 747-773.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 28 Aralık 2023 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 11 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



Exemptions Granted to Women in Islamic Law: Examples of Prayer and Fasting

İsa Atcı

0000-0002-5198-3874

Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Islamic Law, Aksaray, Türkiye

ror.org/026db3d50

isaatci@aksaray.edu.tr

Abstract

God created man in a special form and gave him reason and will. God, who created humans in two different genders, male and female, declared that superiority is not based on gender, but rather based on taqwa (piety). Accordingly, being a man is not a source of pride, nor is being a woman a degrading quality. While God has endowed man with many rights, especially the right to life, it also imposes some responsibilities. Although God considered men and women equal in creation, faith and servitude, established some different provisions regarding responsibility. One of these areas is worship. Islam does not hold women responsible for some practices related to worship. Essentially, this attitude of Islam towards women is not a devaluation or restriction, but rather a valuing and providing positive privileges over men. When we examine prayer and fasting practices closely, we see that women are not only on menstrual and puerperal days, but also on days when they have different obligations such as pregnancy and breastfeeding. Likewise, they were not obliged to perform Friday and Eid prayers by their obligations such as childcare etc. They were also excused from performing regular prayers in congregation in the mosque. It should be noted that Islam's approach to the issue is based on opportunity, need and necessity, not gender. In this context, discourses that Islam and Muslims exclude women and see them as second-class beings damage the image of Islam and Muslims. However, these accusations are baseless allegations based on distortions of the relevant provisions of Islamic law; These are baseless allegations. Our study is important in that it demonstrates that these accusations are unjustified by focusing on the positive privileges granted to women, whereas they are not granted to men. To reveal these privileges, only prayer and fasting practices have been examined within the limitation of these study and the relevant issues have been tried to be processed with evidence by making use of the basic sources of the sects. The content of the subject has been enriched within the framework of sectarian views, and current studies on the subject have been tried to be analysed. References have been to the views of the High Board of Religious Affairs. This study has refuted the unfair accusations of anti-Islamic discourses and contemporary feminist thoughts, which accuse Islam of not respecting women's rights and restricting women in the field of worship, as in many areas. Contrary to these claims, this study revealed that Islam gives women duties in accordance with their nature and exempts them from duties that would be burdensome for them.

Keywords

Islamic law; Prayer; Fasting; Menstruation; Puerperal; Women's rights

Highlights

- This study reveals that Islamic law - contrary to what is claimed - provides provisions that include positive privileges for women.
- God created men and women equally, but gave them some different responsibilities in accordance with their nature.
- The legal norms of Islam have granted positive privileges to women in some matters, taking into account their biological, sociological and psychological status.
- The claim that Islam sees women as second-class beings and deprives them of some rights is a sloganistic discourse devoid of proof.
- The fact that women are kept away from prayer and fasting in some special cases is not a restriction, but a beautiful exemption.

Citation

Atcı, İsa. "Exemptions Granted to Women in Islamic Law: Examples of Prayer and Fasting". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 747-773.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 28 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 11 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

İslam dinine göre, Allah erkek ve kadını akıl ve irade sahibi olarak yaratmıştır. Her iki cinsi de kendisine iman ve ibadet etmekle yükümlü tutmuştur. Bu bağlamda ikisini de ilâhî hitaba eşit seviyede muhatap kılmıştır. Allah, insanlara seslenirken bazen erkeklere bazen kadınlara¹ hitap etmiştir. Bazen de her ikisine birden hitap etmiştir.² Kur’ân’da, “Ey Mü’minler!...” hitabında “erkek çoğul” kalıbı kullanılmış ancak muhatap kitle erkek ve kadın olarak belirlenmiştir. Kur’ân’ın genel hitabının “eril” kip olması Arapçanın yapısı gereği bir kullanımdır. Yoksa kadınlar itibara alınmamış değildir. Bunun bir diğer nedeni ise toplumun ataerkil yapıya sahip olmasıdır.³ Diğer taraftan cahiliye döneminde hemen hemen hiçbir hakka sahip olmayan kadına İslam dini geniş ölçüde özgürlük tanımıştır.⁴

İslam hukukuna göre, Allah’ın yarattığı insanlar, cinsiyetleri, kabiliyetleri ve özellikleri ile birlikte, toplum ve aile içinde farklı roller ve sorumluluklar üstlenirler. Bu roller ve sorumluluklar, insanların yapısına ve yaratılışına uygun olarak belirlenmiştir. Kadınlar ve erkekler arasında bazı farklılıklar olsa da herkesin hak ve sorumlulukları dengeli ve adaletli bir şekilde belirlenmiştir. Bu bağlamda ne erkeğe ne de kadına gücünün üstünde bir sorumluluk yüklenmemiştir.⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de bu durum “Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”⁶ ayeti ile açıkça bildirilmiştir.

İslam’da iman ile yükümlü olma hususunda kadın ile erkek arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. Ancak fikhî ve hukukî konularda bazı farklı yükümlülüklerden ve kadınlara has kılınmış muafiyetlerden bahsetmek mümkündür. İlâhî hitap bazı hususlarda kadınları yükümlülükten muaf tutmuştur. Özellikle vurgulamak gerekir ki; tüm bu farklılıklar bir adaletsizliğin tezahürü değil bilakis adaletin tesis edilmesidir. Zira Şâri’ kadın ve erkek cinslerine fitratlarına uygun olanı hükmetmiştir.

İslam hukuku alanında telif edilmiş olan klasik eserlerde başlık olarak bir bölüm teşekkül ettirilmemiş olmakla birlikte günümüzde İslam’da kadın haklarını konu edinen geniş bir Türkçe literatür oluşmuştur.⁷ Ancak söz konusu çalışmalar ya sadece erkeklere olduğu gibi kadınlara da tanınan hakları işlemekte ya da sadece kadınların özel günlerinde hangi şartlarda ibadet etmeleri gerektiğini izah etmektedir. Çalışmamız erkeklere sağlanmadığı halde özellikle kadınlara sağlanmış olan ayrıcalıkları konu edinmesiyle mevcut akademik

¹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 15 Nisan 2023), el-Ahzâb 33/30-34.

² Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şeriatî'l-İslamiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 4/175-177; bk. el-Ahzâb 33/35; Âl-i İmrân 3/195; el-Fetih, 48/6; en-Nisâ, 4/124; en-Nisâ, 4/32.

³ M. Hanefî Palabıyık, “Toplumsal Cinsiyet ve İslam Düşüncesinde Kadın”, *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 87; M. Zeki Duman, “İslamda ‘insan’ Erkek veya Kadından Öncedir”, *Eskiyeni* 12 (2009), 38.

⁴ İbrahim Agah Çubukçu, “İslamda Kadın Hakları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 37.

⁵ Hilal Özay, “İslam Hukuku Açısından Cinsiyet”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2019), 319.

⁶ el-Bakara, 2/286.

⁷ Bk. Süleyman Ateş, *İslamda Kadın Hakları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996); Huriye Martı, *Hakları ve Saygınlığıyla İslam’da Kadın* (Ankara: TDV Yayınları, 2023); Aysel Zeynep, *İslam’da Kadının Hakları* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986); Bekir Topaloğlu, *İslam’da Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

çalışmalardan farklıdır. Keza kadınların hayız ve nifas günlerinde muaf oldukları ibadetlerle ilgili de akademik çalışmalar yapılmıştır.⁸ Bu çalışmalar sadece hayız ve nifas halleri ile sınırlı tutulmuştur. İslam ve kadın konusunda yabancı dillerde telif edilen çalışmalar da bulunmaktadır. Fakat bunların bir kısmı İslam'ın kadına verdiği değer ve kadın hakları alanında telif edilmiştir.⁹ Söz konusu çalışmalar incelendiğinde kadınlara ibadetlerde sağlanan muafiyetlere ve pozitif ayrıcalıklara değinilmediği görülmektedir. Kadın ve ibadet ekseninde de eserler telif edilmiştir.¹⁰ Bu eserlerde kadınların ibadet fihri ana hatları ile ele alınmıştır. Çoğu zaman mezhep görüşleri detaylıca işlenmemiştir. Kadınların özel hallerinde ibadet yükümlülüklerini konu edinen çalışmalar¹¹ ise hayız ve nifas hallerinde sağlanan muafiyetlerle sınırlı tutulmuştur. Bizim çalışmamız, İslam fıkhında namaz ve oruç ibadetlerinde erkeklere sağlanmadığı halde kadınlara sağlanmış olan pozitif ayrıcalıkları başka bir ifade ile muafiyetleri konu edinmesi açısından daha özel bir alanı derinlemesine tetkik etmektedir. Çalışmamız, Cuma ve Bayram namazlarında cemaate katılma, fıtır sadakası yükümlülüğü gibi hayız ve nifas ile bağlantılı olmayan yönleri ile de konuyu ele almaya çalışmıştır. Konu sunumunda âyet ve hadisler başta olmak üzere İslam hukukçularının değerli görüş ve itihadlarından çokça istifade edilmiştir.

Modern dünyada, Müslüman aile yapısı ve bu yapıyı oluşturan temel unsurlardan biri olan kadına yönelik olumsuz imaj oluşturma çabaları maalesef son yıllarda giderek artmıştır. Bu durum, Müslüman kadınları da olumsuz etkilemektedir. Bu bağlamda konu; İslam'ın kadınlara değer vermediği, kadınların onurunu zedelediği düşüncesi, kadın hakları savunucuları tarafından bazı ibadetlerden mahrum bırakıldıkları, mirastan erkek kardeşlerinin yarısı kadar pay alabildikleri, boşanma haklarına sahip olmadıkları ve şahitliklerinin erkeğe denk olmadığı gibi örneklerle ele alınmaktadır.¹² Daha da vahim olan, İslam'ın kadına verdiği değer ve erkeğe karşı birçok alanda tanıdığı muafiyetlerin farkında olmayan Müslüman kadınların bu tür ithamlarla zihinlerinin bulanmasıdır. Oysa Kur'ân ve Sünnet'e baktığımızda durum böyle değildir. Şâri'in kadın ve erkeğe fitratlarına uygun olarak hak ve ödevler tanımladığı görülmektedir.

⁸ Bk. Nihat Dalgın, "Özel Günlerindeki Kadının İbadeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 379-414; Ahmet Yaman, "Âdet Gören Kadının İbadeti", *Mehir İlmî Bülten* 2 (1998), 5-13; Abdurrahman Haçkalı, "Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı -V: İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler (Afyon 2012)* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 296, 299; Abdüsselam Arı, "Hayızlı Kadın Oruç tutabilir mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2001), 1-38.

⁹ Muhammad Zafrulla Khan, *Woman in İslam* (U.K: Islam International Publications, 2011).

¹⁰ Suad İbrahim Salih, *Ahkâmü ibadâtî'l-mer'e ft şeriatî'l-İslamiyye* (Kahire: Darü'l-kadâya, 1993/1414); Abdurrahman bin Abdul Kareem Al-Sheha, *Women in İslam* (Riyadh: Cooperative Office for Islamic Propagation, 1438).

¹¹ Sayed Qudrat Hashimy, "Exploring Menstrual Leave in Islamic Jurisprudence: Cultural and Religious Perspectives", *International Journal of Law Management & Humanities* 6/2 (2023), 3287 – 3296; Abdul Rahman Abdullah, *Islamic Rulings on Menstruation and Postpartum Condition* (Riyad: Darussalam Publishers, 1999).

¹² Duman, "İslamda 'insan' Erkek veya Kadından Öncedir", 32; S. Ahmet Ekber, "Medya Moğolları Bağdat Kapısında", *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 229-232; Oya Akgönenç, "İslama Fobya İle Mücadele", *İslamofobi Kollektif Bir Korkunun Anatomisi Sepmozyumu* ed. Osman Alacahan - Betül Duman (Sivas: Sivas Kemal İbn-i Hümmam Vakfı, 2012), 36-37.

Çalışmamız, bazı feminist akımların İslam'ın kadınlara değer vermediği ve bazı haklardan mahrum bıraktığı ve kadının onurunu zedelediği gibi iddialarının¹³ isabetli olmadığını ortaya koyma çabasının bir ürünüdür. Bu bağlamda; Batılı feministlerin iddiaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Makale içeriğini oluşturacak konu başlıkları kaydedildikten sonra, klasik kaynaklara müracaat edilmiştir. Mezhep kaynaklarının içtihatlarını dayandırdıkları ayet ve hadislerle işaret edilmiştir. Güncel çalışmalar incelenerek konu sunumunda istifade edilmiştir. Ancak makalenin sınırlı hacmi nedeniyle sadece namaz ve oruç konularına yer verilebilmiş ibadetlerle ilgili diğer hususlar tarafımızca başka bir makalede değerlendirilmek üzere planlanmıştır.

1. İslam Hukukunda Hayız ve Nifasın Mahiyeti

Tıbbî açıdan kadınların özel halleri, bedenen zayıf düştükleri dönem olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde sıklıkla kramplar, baş ağrıları, mide bulantısı ve yorgunluk gibi ciddi fiziksel rahatsızlıklar eşlik edebilir ve bu da kadınların günlük aktivitelerini yerine getirmesini zorlaştırabilir. Bu bağlamda bugün Endonezya, Güney Kore, Çin ve Japonya gibi birçok ülkede çalışan kadınlara regl izni verilmektedir.¹⁴

Allah Teâla Kurân-ı Kerim'de “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”¹⁵ ve “Muhakkak ki her zorlukla beraber bir kolaylık vardır”¹⁶ buyurmuştur. Bu bağlamda kadınların hayız ve nifas kanamalarının bizzat Allah tarafından meşakkat ve zorluk olarak tanımlandığı¹⁷ ve kolaylık hükümlerinin getirildiği görülmektedir. Kadınlara namaz ve oruç ibadetleri konusunda getirilen kolaylıkları zikretmeden önce kadınların özel halleri olarak isimlendirilen ve kendilerini bazı ibadetlerden muaf tutan hayız ve nifas halleri hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz.

1.1. İslam Hukukuna Göre Hayızın Mahiyeti

Türkçe'de “âdet” ismi ile de anılan hayız, ergenlik çağından menopoz çağına kadar kadınların mütemadiyen gördükleri kandır. Nifas ise sadece doğum sonrasında gördükleri kan olarak tarif edilebilir. Konuyla ilgili daha detaylı bilgiler ileride verilecektir. Âdet dönemi, her kadının normal bir sürecidir ve tıbbî veriler de bunun doğal bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ne yazık ki, insanlık tarihi boyunca âdet dönemi bazen yanlış anlaşılmiş ve kadınların toplumdan dışlanmalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda bazı din ve medeniyetler, âdet ve nifas dönemi sırasında kadınları kirli ve günahkâr kabul etmişlerdir.¹⁸ Ancak, bu yaklaşım kadınların onurunu zedelemiştir ve insanlık değerlerine uygun değildir. İslam hukukunda ise âdet dönemi tamamen normal bir süreç olarak görülmüş ve kadınların bu süreçte dışlanması ya da ayrımcılığa uğraması kesinlikle kabul edilmemiştir.¹⁹

¹³ Beverley Milton-Edwards, *Islam and Violence in the Modern Era* (Great Britain: Antony Rowe Ltd, 2006), 114-115.

¹⁴ Hashımy, “Exploring Menstrual Leave in Islamic Jurisprudence”, 3292-3295.

¹⁵ el-Bakara 2/185.

¹⁶ el-İnşirâh 94/5-6.

¹⁷ el-Bakara 2/222.

¹⁸ Örneğin, Yahudilikte hayız ve nifas gören kadın kirli kabul edilmiştir. Sadece kendisi de değil, temas ettiği canlı ve cansız ne varsa onlar da kirli sayılmıştır. Kan gördüğü günler bittiğinde temiz sayılmak için buluşma çadırında günah ve yakmalık sunuları olmak üzere iki ayrı kefaretilerle yükümlü tutulmuştur. Bk. *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2002), Lev. 12: 1-8; 15: 19-33.

¹⁹ Ahmet Yaman, “Âdet Gören Kadının İbadeti”, 5.

Allah Teâlâ kadınların bu özel hallerini “ezâ” (zahmet) olarak değerlendirmiş²⁰ ve kendilerine rahmet olmak üzere bazı mükellefiyetleri şart koşmamış veya kolaylaştırma yoluna gitmiştir. Benzer bir yaklaşıma Sünnet’te de rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber, “Bu hayız, Allah’ın Âdem kızlarına yazdığı bir durumdur.”²¹ buyurarak bu hâlin Allah tarafından takdir edildiğine ve kadınların bu hususta bir dahlinin olmadığına işaret etmiştir. Esasen İslam kişinin sadece nefsini, kalbini hatta malını temizlemesini/temiz tutmasını değil bilakis bedenini de temiz tutmasını öngörmüştür. Zira Allah insanı bedenen ve fitraten en güzel ve en temiz şekilde yaratmıştır. Dünya’da yaşarken de bu temizliği devam ettirmeye teşvik etmiştir. Temizliği özellikle bazı ibadetlerde²² de şart koşmuştur. Buna dinî literatürde “tahâret”²³ denilmiştir.

Taharet, dinen pis sayılan şeylerden (hades ve necaset) temizlenmektir. Taharet, hakiki ve hükmî olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Bu bağlamda hayız, nifas ve cünüplük hali hükmî kirlilik kapsamında değerlendirilmiştir.²⁴ Burada şunu ifade etmek gerekir ki, hayız veya nifas halindeki kadının, keza cünüp olan erkeğin kirli olması itibârî bir vasıflandırmadır. Yani bizzat bedenî (maddî) bir kirlilik olmayıp fikhî hüküm açısından hükmî bir kirliliktir. Bu kirlilik şahsiyeti ve insan onurunu zedeleyen bir kirlilik de değildir. Dolayısıyla kadınların bu halleri nedeniyle her anlamda kirli kabul edilerek dokundukları her şeyi kirleten birer varlık olarak görülmeleri asla mümkün değildir.

Kadınların adet dönemlerini kapsamak üzere verilmiş olan hükümler Kur’ân ve Sünnet naslarından çıkarılmış olup illetleri akıl ile tespit edilemeyecek hususlardır. Başka bir ifade ile kadınların adet hallerinin “ezâ” olarak vasıflandırılmış olması ve bazı ibadetlerden muaf sayılmalarının illeti naslarda açıkça belirtilmemiş olup “teabbûdî”dir. Teabbûdî olan hükümlerin illetlerinin akılla tespiti ise mümkün değildir.²⁵ Söz konusu hükmî kirliliğin namaz ve oruç ibadetlerine etkisine geçmeden önce aşağıda hayız ve nifas ile ilgili detaylı bilgiler ve mezhep görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır.

İslam hukukçularına göre hayız belirli bir vakitte, belirli bir süreliğine doğumu müteakip olmaksızın kadının rahminden gelen kandır. Bu kan, kırmızı, sarı ve kahverengi olarak görülebilir. Koyu kırmızı renkli kanın hayız kanı olduğu hususunda ittifak edilmiştir.²⁶ Ancak Şâfiîler ve Zâhirîler, açık kırmızı renkli kanın hayız sayılmayacağını söylemişlerdir.²⁷

²⁰ el-Bakara 2/222.

²¹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (by.: Dâru Tûkî’n-Necât, 1422/2001), “Hayz”, 1; “Edâhî”, 3; Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), “Hac”, 119; Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-matbûâtî’l-İslamiyye, 1406/1986), “Hac”, 58.

²² Bk. el-Mâide 5/6; el-Bakara 2/184.

²³ Daha geniş bilgi için bk. Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382-385.

²⁴ Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmî’l-mer’e*, 1/57.

²⁵ Dinde teabbûdî konularda vahiy-akıl ilişkisi için bk. Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gayb Meseleler* (Ankara: Fecr Yayınları 2022), 83-86.

²⁶ İbn Hazm el-Endelûsî, *Merâtibü’l-icmâ’* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1419/1998), 41; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslami ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/610, 613.

²⁷ İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Muhallâ bi’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/383; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, 1419/1999), 1/388.

Urve b. Zübeyr'den (öl. 94/713) nakledildiğine göre Hz. Peygamber Fatıma bint ebî Hubeys'e "Hayız kanın siyah renkte ise bekle ve namaz kılma, başka bir renkte ise abdest al ve namazını kıl. Zira o sadece bir damar çatlağıdır (istihâze)." ²⁸ buyurmuştur. Bununla birlikte İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) hayız günlerinde gelen sarı ve kahverengi akıntının da hayız sayılacağını söylediği ve bu hususta Hz. Aişe'den (öl. 58/678) nakledilen; "Biz hayız günlerinde sarı ve kahverengi akıntıyı hayız kabul ederdik." ²⁹ şeklindeki rivayeti delil gösterdiği ifade edilmiştir. ³⁰ Hanefilere göre ise ayette geçen "ezâ" ³¹ kavramı umûm ifade etmektedir. Ezâ, her türlü kan için geçerlidir. Fatıma bint. ebî Hubeys ile ilgili rivayet özel bir rivayettir. Onun özel durumu, hayız gördüğü günlerinin sayısı vb. hususlar Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmiş ve O da ona göre siyah kana işaret etmiş olabilir. Ancak âdet günlerinde görülen kırmızı, sarı ve kahverengi akıntılar da hayız sayılır. ³²

İslam hukukçuları hayızın asgarî ve azâmî süresi ile ilgili de farklı görüşler beyan etmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre hayızın asgarî süresi 3 gün 3 gece, azâmî süresi ise 10 gündür. Mezhepte râcih olan bu görüşlerine Hanefiler "Dul ve bekâr kadının asgarî hayız müddeti 3 gün, azâmî hayız müddeti ise 10 gündür. 10 günden fazlası ise istihâze kanıdır." ³³ hadisini

²⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/281 (Hadis No: 618); Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1406/1986), "Tahâret", 142; Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî, *Sineni'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Hasan Abdülmunim Şelebî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/383 (Hadis No: 789) Hadis kaynaklarında Fatıma bint. Hubeys hadisi farklı tariklerden farklı lafızlarla nakledilmiştir. Hadis eserlerinin birçoğunda "hayızın siyah kan" olduğu ibaresi yer almamaktadır. Söz konusu hadis şöyle geçmektedir. Fatıma bint. Hubeys Hz. Peygamber'e gelerek temiz değilim, namaz kılabilir miyim? diye sormuş Peygamber efendimiz de "O hayız kanı değildir. Sadece bir damar çatlağıdır. Hayızın geldiğinde namaz kılmaktan sakın. Kesildiğinde temizlen ve abdest alarak namazını kıl." buyurmuştur. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsîl Arabî, 1406/1985), "Tahâret", 104; Müslim, "Hayz", 333; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sinen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tahâret", 108.

²⁹ Beyhakî, *es-Sinenü'l-kibriâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/498 (Hadis No: 1598).

³⁰ Mâveridî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/399.

³¹ "Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever." Bk. el-Bakara 2/222.

³² Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/39; Burhânüddîn el-Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidayeti'l-mübtedî*, thk. Dalal Yusuf (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsîl-Arabî, ts.) 1/32; Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 19.

³³ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/209; Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Kerâteş: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts.), 1/333; Ebü'l-Hasen, Rüknu'l-İslam es-Suğdî, *en-Netfî fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî (Beyrut: Dâru'l-Furkan, 1404/1984), 1/134; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 3/147; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î* 1/39-40; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/405 (Hadis No: 845), 1/406 (Hadis No: 847); Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'dî Emin Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991), 2/170 (Hadis No: 2265).

delil göstermişlerdir. Ebû Yusuf (öl. 182/798) hayızın asgarî süresi için 2 tam gün ve 3. günün çoğunu yeterli görmüştür.³⁴

Mâlikîler hayız ve nifasın asgarî süresi ile ilgili bir sınırlama koymamışlardır. Onlara göre Bakara Sûresi'nin 222. ayeti herhangi bir sınırlama getirmemiştir. Dolayısıyla bu dönemde gelen kanın azı da çoğu da hayız sayılmalıdır. Ancak hayızın azâmî süresini 15 gün ve gece olarak belirlemişlerdir.³⁵ Mâlikî fakih İbn Rüşd (öl. 595/1198) hayızın asgarî ve azâmî müddeti ile ilgili rivayetleri naklettikten sonra bu husustaki ihtilâfların fukahanın farklı tecrübelerini göz önüne almalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre sınır tahdidi hususunda açık bir nass vârid olmamıştır.³⁶

İmam Şâfiî'ye göre hayızın asgarî müddeti bir gün ve bir gece azâmî müddeti ise, koyu kırmızı renkli kanın kesildiği andır. Bu bazen on günden fazla da sürebilir. Fakat hayızın azâmî müddeti 15 gündür. Şâfiî'nin bu husustaki delili Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Kadınlar ömürlerinin yarısını namaz kılmadan ve oruç tutmadan geçirirler."³⁷ Şâfiî'nin delil olarak aldığı bu hadisi tetkik ettiğimiz hadis kaynaklarında tespit edemedik. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den söz konusu içeriğe yakın olmak üzere şöyle bir hadis nakledilmiştir: "... Siz kadınların dinlerinin noksan olması, gördüğünüz hayızdan dolayı Allah'ın dilediği müddet kadar namaz kılmamanız ve oruç tutmamanız sebebiyledir."³⁸

Hanefîler, Şâfiîlerin bir ayı 15 gün temizlik 15 gün hayız hali olarak ikiye bölmesini isabetli görmemişlerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hanefîlere göre azâmî süre 10 gündür. Bu hususta meşhur hadis ile amel etmiş ve sahabenin icmâ ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber "ömrün yarısı" ifadesini genel bir ortalama ifade etmek üzere kullanmıştır ki 10 gün takdiri de bu maksadı karşılamaktadır. Kaldı ki hayız görmeyen küçükler ile hayızdan kesilmiş yaşlı kadınlar tüm ay boyunca ibadet edebilmektedir. Onlar için ayın yarısını temiz yarısını hayızlı geçirme diye bir durum söz konusu değildir.³⁹

Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) de asgarî müddetin 1 gün, azâmî müddetin ise 15 gün olduğu görüşü nakledilmiştir.⁴⁰ İbn Hazm ise müctehidlerin hayızın asgarî süresinin 3 günden az olmadığı; azâmî süresinin ise 17 günden fazla sürmeyeceği hususunda ittifak ettiklerini nakletmiştir.⁴¹ Ancak bu ittifak iddiası yukarıda naklettiğimiz üzere Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in asgarî süre için 1 gün ve 1 gece takdiri ile bağdaşmamaktadır.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 1/40; Merginânî; *el-Hidâye*, 1/32.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 1/56; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), 1/373; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (By.: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiye, 1415/1994), 1/151.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/57.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 1/79, 85; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 1/389; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/616.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, "el-Müsned", 14/451 (Hadis No: 8863).

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 1/40.

⁴⁰ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (by.: Mektebetü'l-Kahira, 1388/1968), 1/224; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/616.

⁴¹ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, 45.

1.2. İslam Hukukuna Göre Nifasın Mahiyeti

İslam hukukuna göre nifas, doğumdan sonra kadının rahminden gelen kandır.⁴² İslam hukukçuları nifasın süresi ile ilgili de bazı belirlemelerde bulunmuşlardır. Nifasın asgarî süresi hususunda Hanefîlerin dışında kalan Cumhur bir sınır koymamıştır. Ebû Hanîfe'ye göre ise nifasın asgarî süresi 25 gündür. Nifasın azâmî süresi hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bu süre 40 gündür.⁴³ Hanbelîler de aynı görüştedir. Şâfiî ve Mâlik'ten gelen ilk görüşe göre nifasın azâmî süresi 60 gündür. İmam Mâlik'den bu hususun kadınların tecrübesine bırakılmasının gerekliliği konusunda ikinci bir görüş de nakledilmekle birlikte mezhepte râcîh olan görüş ilk görüşü olmuştur.⁴⁴ İbn Hazm nifasın asgarî süresinin 7 gün olduğu ve azâmî süresinin 75 günü geçmeyeceği hususunda İslam hukukçularının ittifak ettiklerini nakletmiştir.⁴⁵

2. İslam Hukukuna Göre Hayız ve Nifasın İbadetlere Etkisi

İslam hukukuna göre hayız ve nifastan temizlenmiş olmak ibadetlerin temel şartlarındanıdır.⁴⁶ Zira kadınların hayız ve nifas halleri tıpkı cünüplük gibi ibadete engel teşkil edecek mahiyette hükmî bir kirlilik oluşturmaktadır. Zira hayız halinin kadınlar için bir "ezâ" yani meşakkatli bir hâl olduğunu belirten Bakara Sûresi'nin 222. ayeti kocanın karısıyla bu dönemde cinsel münasebette bulunmasını da yasaklamıştır. Bu yasağın kalkması "تطهرن" kavramı ile ifade edilmiştir. Kadının içerisinde bulunduğu ve kendisinden temizlenmesi gereken söz konusu kirlilik maddî kirlilik midir yoksa hükmî kirlilik midir? Bu sorunun cevabı için Maide Suresinin 6. ayetine bakmak gerekecektir. Zira bu ayette namaz için abdest alınması emredildikten sonra cünüp kişi için ayrıca farklı bir temizlik emredilmektedir ki bu temizlik gusûl abdesti almaktır. Gusûl abdesti alma emri "فاطهروا" kavramı ile ifade edilmiştir. Bu kavramın kullanımı yukarıda zikrettiğimiz Bakara Suresinin 222. ayeti ile uyumludur. Bu husus hayız ve hayıza kıyasen nifas halinin de cünüplük gibi hükmî bir kirlilik oluşturduğunu ve bu hallerden temizlenmek için gusûl abdesti alınması gerektiğini göstermektedir.

Nifastan temizlenmek için gusûl abdestinin gerekliliği konusunda Kur'ân ve Sünnet'te açık bir delil bulunmamaktadır. Ancak gusûlün gerekliliği hükmüne, kıyas üzerine icmâ ile varılmıştır.⁴⁷

İslam hukukçuları, hayız ve nifas halini cünüplük halinden farklı değerlendirmiştir. Hayız ve nifası zaruret kapsamında görmüş ancak orucun kazasını gerekli gördükleri halde namazın kazasını istememişlerdir. Keza hayız ve nifası kadın açısından ezâ olarak

⁴² Merginânî; *el-Hidâye*, 1/35; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve eddilletuhu*, 1/621.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Tahâret", 128; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/408.

⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/436; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 1/41; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/35; Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/34; Suğdî, *en-Netfî fi'l-fetâvâ*, 1/135; Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 1/154; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/58; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve eddilletuhu*, 1/622.

⁴⁵ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, 45; Araştırmamızda mezheplerin kaynak eserlerinde İbn Hazm'ın bu tespitini destekleyecek bilgilere rastlayamadık.

⁴⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/350.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 1/38.

değerlendirerek hayız gören kadına cinsel açıdan yaklaşmayı nassa dayanarak yasaklamışlardır.⁴⁸

Âdet dönemindeki kadınların namaz kılmalarının yasaklandığı ve kılamadığı namazları kaza etmeyeceği hususu yukarıda da ifade ettiğimiz üzere şer'î delillerle açıkça ortaya konulmuştur. Ancak son dönemlerde bazı ilim adamları, kadınların bu hallerinde namaz kılmaları ve oruç tutmaları gerektiğini savunmuşlardır. Fakat ifade etmek gerekir ki bu konuda iddia edilen aksi yöndeki görüşlerin⁴⁹ hiçbir sağlam dayanağı yoktur. Zira bu iddia, Hz. Peygamber'in Sünnet'ini, bu uygulama hususunda oluşan sahabe icmâını ve ümmetin asırlarca sürdürdüğü fiili geleneği görmezden gelmektedir.⁵⁰

2.1. İslam Hukukuna Göre Namazı Vaktinde Kılma ve Cemaate Katılma Hususlarında Muafiyet

Namaz ibadeti, İslam dininde kadınlar ve erkekler için aynı öneme sahiptir ve aynı hükümlere tabidir. Namazın farzları ve vacipleri gibi ana konularda cinsiyet ayrımı yapılmamıştır. Dolayısıyla, kadınlar ve erkekler arasında namazla ilgili temel konularda herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Ancak, örtünme konusunda ve kısmen namazın yerine getiriliş şeklinde farklı hükümler tesis edilmiştir. Örneğin, iftitah tekbiri, kıyam, rükû ve secdelerde ellerin duruş pozisyonu, teşehhütte oturma şekli gibi konularda kadınlar ve erkekler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Namaz kılmak isteyen kişinin abdest almasının şart olduğu nass⁵¹ ile sabittir. Buna göre, erkek veya kadın hiçbir Müslüman, abdesti olmaksızın namaz kılamayacaktır. Çünkü, ilâhî emir her iki cins de şamildir. İslam hukukçuları, âdet gören kadınların da namaz ibadetiyle sorumlu olmadıklarını ve bu süreçte namaz kılmayacaklarını belirtmişlerdir. Âdetli bir kadının namaz kılması durumunda bu namazın geçersiz olduğunu ve hatta haram bir eylemde bulunmuş olacaklarını ifade etmişlerdir.⁵² Fakihlerin bu hüküm üzerinde icmâ ettiği nakledilmiştir.⁵³

İslam hukukçuları bu konuyla ilgili Sünnet'ten de deliller getirmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in bir kadın sahabe; "hayız günlerinde namazı bırak" buyurduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber'in Fatıma bint. ebî Hubeys'e söylediği; "Âdet gördüğün sürece

⁴⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslami ve eddilletuhu*, 1/632.

⁴⁹ İlgili görüşler için bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut, 1994), 451, 452; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* (Ankara: y.y., 1995), 4/151.

⁵⁰ Abdurrahman Haçkalı, "Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi", 296, 299.

⁵¹ el-Mâide 5/6.

⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/76; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/383; Sahnûn, *el-Müdevveneti'l-kiubrâ*, 1/151; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/380; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/223; İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid*, 1/62; Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafâ ed-Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-Kebir* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.) 1/172.

⁵³ Ebü Bekr ibnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İcma'*, thk. Fuâd Abdülmunim Ahmed (b.y.: Dâru'l-Müslim, 1425/2004), 42; Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed es-San'ânî, *Sübilü's-selâm* (by.: Dâru'l-Hadis, ts.), 1/155; İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, 45.

⁵⁴ Ebü Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (by.: Âlemu'l-Küttüb, 1414/1994), 3/60 (Hadis No: 4491); Dârekutnî (öl. 385/995) kadın sahabînin Fatıma bnt. Hubeys olduğunu zikretmiştir. Bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/394 (Hadis No: 822); Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'ic*, 1/38.

*namazı bırak, âdetin sona erince temizlenerek guslet ve namazını kıl*⁵⁵ sözü, aynı şekilde “*Kadın âdet gördüğü zaman namaz kılmaz*”⁵⁶ hadisi ile Cabir’in (r.a) rivayet ettiği “*Aişe, âdetli olduğu günlerde namaz kılmıyordu*”⁵⁷ haberi bu hükmü teyit etmektedir.⁵⁸

İslam hukukçularına göre bu husustaki bir diğer delil ise kıyastır. İmam Şâfiî kocanın hayızlı iken “temizleninceye kadar” karısına yaklaşmasının yasaklanmasına⁵⁹ kıyasla temizlenene kadar namaz yükümlülüğünün de düşeceğini belirtmiştir. İmam Şâfiî bir başka kıyası da tavafın hayız halinde yasaklanması esası üzerine bina etmiştir. Hz. Peygamber’in Hz. Aişe’ye âdetli iken tavafı yasaklamasına⁶⁰ kıyasla namazın da yasak olacağına hükmetmiştir.⁶¹

İslam hukukçuları, âdet döneminde farz namazların yanı sıra nafile namazların da kılınamayacağı konusunda hemfikirdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup hukukçular, cenaze namazı, tilavet secdesi ve şükür secdesi gibi namaz benzeri eylemlerin de bu hüküm kapsamında olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Tilavet secdesi, Hanefîlere göre vâcip iken Şâfiî ve Mâlikîlere göre Sünnet’tir.⁶³ Tilavet secdesini vâcip kabul eden Hanefîlere göre böyle bir ayeti okuyan veya işiten hayız veya nifas halindeki kadınların secde yapması gerekeceği gibi sonradan kaza etmeleri de gerekmez. Zira secde namaz ile aynı hükme tabidir. Kendisine namaz farz olmayanlara secde de vacip olmaz. Hanefîlere göre, 10 günden az hayız görmüş olan kadın hayızdan kesilip bir tam namaz vakti geçmedikçe işitmiş olduğu secde ayetinden dolayı tilavet secdesi yapmakla yükümlü olmaz. Ancak 10 tam gün hayız görmüş kadın böyle değildir. Secde ayetini işittiğinde tilavet secdesi yapmakla mükellef olur.⁶⁴

Kadının âdet nedeniyle vaktinde kılamadığı namazlarını daha sonra kaza edip etmeyeceği hususunda İslam hukukçuları ittifak etmiştir. Hz. Aişe kendisine sorulan bir soru üzerine âdet günlerinde kılınamayan namazların kazasının gerekeceğini ifade etmiştir.⁶⁵ Keza Ümmü Seleme’nin “Kadınlar âdet halinde iken kılmadıkları namazları kaza etmezler...” şeklindeki sözünün delaleti ile âdet gören veya lohusa olan kadınların namazlarını kaza etmeleri gerekmez. Ancak oruçlarını daha sonraki bir vakitte kaza ederler.⁶⁶

⁵⁵ Buhârî, “Hayz”, 8; Müslim, “Hayz”, 62; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 110; Ahmed b. Hanbel, “*el-Müsned*”, 40/173 (Hadis No: 24145).

⁵⁶ Buhârî, “Hayz”, 6; “Savm” 40.

⁵⁷ Buhârî, “Hayz” 7.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 119; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslami ve eddilletuhu*, 1/625.

⁵⁹ el-Bakara 2/222.

⁶⁰ Buhârî, “Hayz”, 7.

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/76-77.

⁶² Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Mecmu’ şerhu’l-Mühezzeb* (by.: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/353; Serahsî, *el-Mebstû*, 2/127-128.

⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/233.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebstû*, 2/132; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhân*, 2/7.

⁶⁵ Rivayet edildiğine göre bir kadın Hz. Aişe’ye gelerek “kadın hayızlı iken kılamadığı namazları temizlendikten sonra kaza eder mi?” diye sormuş Hz. Aişe ise “Sen Harûrî (Hârici mezhebinden) misin?” diyerek sorusunu tuhaf karşıladığını hissettirmiştir. Daha sonra Hz. Aişe şöyle demiştir: “Biz Allah Rasulü hayatta iken hayızdan sonra temizlendiğimizde bize orucun kazasını emreder ancak namazın kazasını emretmezdi.” Bk. Müslim, “Hayz”, 69; Nesâî, “Savm”, 64.

⁶⁶ Suğdî, *en-Netfî fi’l-fetâvâ*, 1/136.

Hanefî fakihler erkeklerin vakit namazlarını camide cemaat ile kılmalarının gerekliliği hususunda ihtilâf etmiştir. Sünnet-i müekked⁶⁷, vacip⁶⁸ ve farz-ı kifâye⁶⁹ olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kadınların vakit namazlarını camide cemaatle kılmaları ise farklı değerlendirilmiş ve bu hususta bazı kısıtlamalara gidilmiştir.⁷⁰ Aşağıda kadınların cuma ve bayram namazlarını camide cemaatle kılmaları hakkında zikredeceğimiz hükümler ana hatları ile vakit namazlarına katılım hususunu da kapsamaktadır.

2.2. İslam Hukukuna Göre Hayız ve Nifas Halinde Orucu Erteleme

İslam hukukçuları âdetli iken ne farz ne de nafîle oruç tutulamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁷¹ Bu hükme delil olarak Hz. Peygamber'in kadınlara vaaz ederken; “*Bir kadın hayız halinde namaz kılmaz, oruç tutmaz, öyle değil mi?*” diye sorması ve onların da “*evet*”, şeklinde cevap vermesi zikredilmektedir.⁷² Bir diğer hadislerinde ise Hz. Peygamber; “*Kadın (hayız olduğu) günlerce namaz kılmaz, Ramazan'da oruç tutmaz.*”⁷³ buyurmuştur.

Âdet gören kadınların oruç ve namaz ibadetlerindeki durumu İslam hukukçuları tarafından farklı değerlendirilmiştir. Öyle ki hayız ve nifas halinde kılınamamış olan namazların kazası gerekmezken tutulamamış olan oruçların kaza edilmesi gerekli görülmüştür. İslam hukukçuları bu iki hüküm üzerinde ittifak etmiştir.⁷⁴ Çünkü bu dönemde kadın bir güçlük içerisindeydi. Dolayısıyla kendisinden ibadet mükellefiyeti kaldırılmıştır. Ancak hayız kesildikten sonra günlük 5 vakit namazın kazası çok zor olacağı için namazın kazası da kendisinden kaldırılmıştır. Hz. Aişe'ye bir kadın gelerek “Hayızlı iken tutamadığımız oruçları kaza ediyoruz da neden kılamadığımız namazları kaza etmiyoruz?” diye sorunca Hz. Aişe, Hz. Peygamber hayatta iken orucu kaza ettiklerini ancak namazı kaza

⁶⁷ Mevsilî, Mergînânî, Nesevî ve Aynî bu görüşü benimsemiştir. Bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhân*, 1/428; Ebû Muhammed Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/324-325; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57.

⁶⁸ Kâsânî, Semerkandî, Mola Hüsrev ve Zeylaî bu görüşü benimsemiştir. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/155; Muhammed b. Feramuz b. Ali eş-Şehir bi Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (by.: Dâr-u İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/84; Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârîî Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetu Şelbî* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/132-133.

⁶⁹ Tahâvî bu görüşü benimsemiştir. Bk. Ebû Bekir, Ahmed b. Ali er-Râzî, Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, thk. Nezir Ahmed, Abdullah (Beirut: Dâru'l-Beşair'l-İslamiyye, 1995), 1/305.

⁷⁰ Kadınların namazlarını camide cemaat ile kılmaları hususunda daha detaylı bilgi için bk. Salih Karacabey, “Hadislerin Metin Tenkidinde Fîlî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 253-276; Ş. Soyal Şenol, “Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2019), 241-264; Tuba Erkoç Baydar, “An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women”, *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 63-70.

⁷¹ İbn Rüşd, *Bedâiyetü'l-müctehid*, 1/62, 2/46; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 1/383; İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, 45; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/407; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/223.

⁷² Buhârî, “Hayz”, 6.

⁷³ Müslim, “İman”, 132; Tirmizî, “İman”, 6.

⁷⁴ İbnü'l-Münzir, *el-İcma'*, 50; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/155; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2/354; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/152; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19.

etmediklerini söyledikten sonra⁷⁵ “Güçlük edayı düşürdüğü gibi kazayı da düşürür, namazın kazasındaki güçlük oruç gibi değildir. Çünkü âdet günlerinin her birinde kılınamamış olan 5’er vakit namazı ayın temiz geçirilen diğer günlerinde kaza etmek Ramazan ayı dışında kalan 11 ayda 10 gün orucu kaza etmekten daha zordur.” demiştir.⁷⁶ Sahabe Hz. Aişe’nin bu sözlerine dayanarak hüküm hakkında icmâ etmiştir.⁷⁷

İslam hukukunda kadınlara kefâret orucu tutarken de bazı kolaylıklar sağlanmıştır. Bu hususta kadınlara pozitif bir ayrıcalık tanınmıştır. Buna göre; Ramazan orucunu kasten bozmakla farz olan kefâret orucunu veya zıhardan dolayı 2 ay oruç tutması gereken erkeklerin bu oruçlarını ara vermeden 2 ay peş peşe tutmaları gerekir. Dolayısıyla erkeklerin hastalık nedeniyle de olsa oruca ara vermeleri tekrar baştan başlamalarını gerektirir. Oysa kadınlar için hüküm böyle değildir. Her ay düzenli olarak âdet gördükleri ve buna engel olma imkânları olmadığı için peş peşe tutmaları gereken oruçlarına âdet gördükleri günlerde ara vermeleri tekrar en baştan başlamalarını gerektirmez.⁷⁸ Âdetleri kesildiğinde kaldıkları yerden oruçlarının eksik günlerini tutmaya devam edebilirler.

3. İslam Hukukuna Göre Kadınların Muaf Tutulduğu Diğer Hususlar

3.1. İslam Hukukuna Göre Kadınların Cuma ve Bayram Namazlarından Muafiyeti

İslam hukukuna göre kadınların Cuma namazı kılmakla yükümlü olmadığı ve kıldığı takdirde öğle namazını kılmasına gerek olmayıp Cuma namazının, yükümlülük şartlarını taşıyan erkeklere farz olduğu hususunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği bulunmaktadır. Zira ayette “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişinizi bırakın. Bilirsiniz, bu sizin için daha hayırlıdır.*”⁷⁹ buyurulmuştur. Hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber, “*Özürsüz olarak 3 hafta Cuma namazı kılmayan kişinin kalbi mühürlenir.*”⁸⁰ buyurmuştur.⁸¹

İslam hukukuna göre, bir kişinin Cuma namazı ile mükellef olabilmesi için bazı şartları taşıyor olması gerekir. Bu şartların bir kısmı diğer farz namazlar için gerekli görülen şartlar iken bir kısmı sadece Cuma namazı için gerekli görülmüştür. Erkek olmak ve namaza mâni bir sağlık engeli bulunmamak bu şartların başında gelir. Fakihlerin bu şartlar üzerinde ittifak ettiği ifade edilmektedir.⁸² Bu bağlamda kadınlar Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulmamıştır. Ancak isterlerse mescide gidip erkeklerin arkasında saf tutarak Cuma namazı

⁷⁵ Buhârî, “Hayz”, 20; Müslim, “Hayz”, 67, 69; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 104; Ahmed b. Hanbel, “*el-Müsned*”, 40/39 (Hadis No: 24036); İbn Mâce, “Tahâret”, 119; Tirmizî, “Tahâret”, 97; Nesâî, “Hayz”, 17.

⁷⁶ Rivâyetin ilk kısmı hadis eserlerinde mevcut olmakla birlikte fıkıh eserlerinde Hz. Aişe’den hükme delil olarak nakledilen bu cümleleri tetkik ettiğimiz hadis eserlerinde tespit edemedik.

⁷⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 1/350; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/58; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1/44; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/224; İbn Teymiyye, *Mecmu’u Fetâvâ* (Medine: Vizâratü’ş-Şu’ûni’l-İslamiyye, 1425/2004), 26/ 183-184.

⁷⁸ İbnü’l-Münzir, *el-İcma’*, 50; San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/155; Nevevî, *el-Mecmu’*, 2/354; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/152; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/81-82.

⁷⁹ Cuma 62/9.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/255 (Hadis No: 15498); Ebû Dâvûd, “Cuma”, 4; Nesâî, “Cuma”, 2.

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/218; Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmü’l-mer’e*, 1/265.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/218.

kılabilirler.⁸³ Konuyla ilgili Câbir'den nakledilen bir hadis-i şerifte “Cuma namazı, her Müslüman üzerine cemaatle ifa edilmesi gereken bir vecibedir. Ancak dört istisnası vardır: Köle, kadın, çocuk ve hasta”⁸⁴ buyurulmuştur. Bu hadis, Cuma Sûresi'nin 9. ayetinin umûm ifade eden lafzını tahsis etmiş ve kadınları hitabın dışında tutmuştur.⁸⁵ Kaldı ki bu uygulama Hz. Peygamber'den günümüze kadar devam ederek mütevâtir Sünnet halini almıştır. Kadınlara Cuma namazı kılma konusunda tanınmış olan bu muafiyet, onların yaratılışından gelen hamilelik, lohusalık, âdetli olma hâli, çocuk emzirme ve çocuk bakımı gibi durumlarının cemaate katılmalarını zorlaştırması sebebiyledir.⁸⁶

Yukarıda zikrettiğimiz delil ve görüşlerden de anlaşılmaktadır ki kadınların Cuma namazına katılıp katılmama konusunda tercihleri kendilerine bırakılmıştır ve bu hususta müçtehitler arasında ciddi bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. İbnü'l-Münzir (öl. 236/850) İslam hukukçularının kadınlara Cuma namazının farz olmadığı konusunda ittifak ettiklerini nakletmiştir. Ayrıca, kadınların Cuma namazına katılıp namazı cemaatle eda etmeleri halinde, bu namazın geçerli olduğu ve ayrıca öğle namazı kılmalarına gerek olmadığı konusunda da İslam hukukçuları arasında icmâ bulunmaktadır.⁸⁷

Kadınların Cuma namazına katılma konusunda tercihlerinin kendilerine bırakılması, İslam hukukuna göre kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu göstermektedir. Kadınlar için bu konuda bir zorunluluk bulunmamakla birlikte, bu namaza katılmak isteyen kadınlar da bulunmaktadır. İslam hukukunda her bireyin kendi özgür iradesiyle ibadetlerini yerine getirmesi esastır ve kadınlar da bu konuda erkeklerle aynı haklara sahiptir. Dolayısıyla, İslam hukukunda kadınlar Cuma namazına katılma konusunda özgürdür ve bu konuda herhangi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Kadınların bu konuda tercihlerinin kendilerine bırakılması, kadınların Cuma namazına katılabilme hususunda erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Kadınların Cuma namazı için camiye gitmelerinin mi yoksa evlerinde vakit namazını kılmalarının mı daha faziletli olacağı sorusu, İslam alimleri arasında öteden beri cevabı tartışılan bir soru olmuştur. Genel olarak, İslam hukukçuları kadınların evlerinde vaktin öğle namazını kılmalarının camiye giderek Cuma namazı kılmalarından daha uygun olacağını söylemişlerdir. Ancak, kadınların bazı hususlara riayet etmeleri kaydıyla Cuma namazında hazır bulunmalarının, hutbede dile getirilen hususlardan yararlanma, namaza gelen Müslüman kadınlarla tanışma, tebliğ ve davet fırsatı yakalama gibi önemli yararlar sağlayabileceği düşüncesi de dile getirilmiştir. Bu nedenle, kadınların Cuma namazı için camiye gitmeleri veya evde öğle namazını kılmaları konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Söz konusu değerlendirmelerde kadınların yaşı ve fizikî görünümü de dikkate

⁸³ Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle* (by.: Dâru'l-Fikr, ts.), 47; Tevhit Bakan, “Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2008), 60.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, “Cuma”, 9; Ebû Bekr ibn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/446 (Hadis No: 5148); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/246 (Hadis No: 5578) Hadisin bazı rivayetlerinde “köle” yerine “yolcu” ifadesi geçmektedir. Bk. Dârekutni, *es-Sünen*, 2/305 (Hadis No: 1576).

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/250; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/218; Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e*, 1/265.

⁸⁶ Özay, “İslam Hukuku Açısından Cinsiyet”, 321.

⁸⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İcma'*, 40.

alınmış; genç kadınlar cemaatle namaz kılmak üzere camiye gidebilme hususunda daha fazla kısıtlanmıştır.⁸⁸

Kadınların Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulmamaları, başka birtakım gerekçeler yanında fitne söylemi ile de açıklanmıştır. Örneğin bazı Hanefî fakihlerin bu konuya dair açıklamaları şöyledir: “Kadın, namazlarını cemaatle kılmakla yükümlü değildir. Zira evinin ve eşinin hizmeti ile ilgilenmektedir. Buna ek olarak erkeklerin yoğun olduğu ortamlarda bulunması fitneye de neden olabilir.”⁸⁹ Nevevî (öl. 676/1277) bu gerekçelendirmeye karşı çıkmış Cuma namazını cemaatle kılabilecekleri hususunda icmâ olduğunu belirtmiştir. Kadınların Hz. Peygamber döneminde erkeklerin arkasında saf tutarak Cuma namazı kıldıkları yönündeki rivayetler Nevevî’ye göre, kadınların Cuma namazını mescitte cemaatle kılabileceklerini göstermektedir. Kaldı ki bir erkekle bir kadının tek başına halvet durumları söz konusu olmadıkça kadınların erkeklerin buldukları ortamlarda bulunmalarının dinen bir sakıncası yoktur.⁹⁰

Konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunan günümüz İslam hukukçularından Kahraman, “Kadının evinde kıldığı namaz mescitte kıldığı namazdan daha hayırlıdır”⁹¹ hadisinin fitne söylemi ile açıklanamayacağını belirtmektedir. Kahraman, bu kanaatine delil olarak Hz. Peygamber hayatta iken bazı kadınların cemaatle namaz kılmaya devam ettikleri, hatta Hz. Peygamber’in bir çocuk ağlaması duyduğunda annesine ezâ vermemek için namaz kıraatini kısa tuttuğu⁹² yönündeki rivâyeti zikretmiştir. Bu tür rivayetler kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının bir tavsiye mahiyetinde olduğunu, onların ev işlerini aksatmamalarını, eşleri ve çocukları ile yeterince ilgilenmelerini temin etme amacına matuf olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kahraman, mescide gelen kadınların koku sürünmelerinin yasaklanmış olmasının⁹³ da onların mescide gelebileceklerine işaret ettiğini ifade etmektedir.⁹⁴

Muâsir İslam hukukçularından Abdülkerim Zeydân’a göre, kadınların Cuma namazından muaf tutulması kendilerini meşakkatten kurtarmak içindir. Bununla birlikte bu meşakkate katlanarak Cuma namazını camide kılmaları durumunda namazları sahih olacaktır. Zira Hz. Peygamber döneminde de bazı kadınlar mescide geldikleri halde bundan sakındırılmamış, “cezbedici kokular sürmemeleri” hususunda uyarılmakla yetinilmiştir. Kaldı ki kadınların Cuma namazına gitmelerinde kendileri ve İslam toplumu için farklı maslahatlar da vardır. Bu bağlamda kadın vaaz ve hutbe dinleyerek ilmini arttırabilecek, diğer Müslüman kadınlarla tanışma, onlara tebliğde ve yardımda bulunma imkânı elde edecektir.⁹⁵

⁸⁸ Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 1/268-269.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22-23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/258; Yunus Vehbi Yavuz, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1986), 30.

⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/250, 4/484.

⁹¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 53; Ahmed b. Hanbel, “*el-Müsned*”, 9/337 (Hadis No: 5468); Ebû Bekr ibn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, ts.), 3/92 (Hadis No: 1684); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/187 (Hadis No: 5359).

⁹² Buhârî, Ezân, 65; Müslim, “Salât”, 191.

⁹³ İmam Mâlik, “Kible”, 675; Müslim, “Salât”, 141-143.

⁹⁴ Abdullah Kahraman, “Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 60-68.

⁹⁵ Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 1/268, 269.

Kadınların camide cemaatle namaz kılmaları ile ilgili rivayetlere baktığımızda esasen onların Hz. Peygamber tarafından cemaate teşvik edildiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili hadislerde “Allah’ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın”⁹⁶ buyurulmuştur. Diğer bir hadiste ise “Sizden birinizin eşi mescide gitmek için izin istediğinde onun mescide gitmesine engel olmasın”⁹⁷ ifadeleri yer almıştır. Konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunan Aydın, Hz. Peygamber’den hemen sonra kadınların mescitte cemaatle namaz kılmalarının hoş karşılanmamaya başlandığını aktarmaktadır. Ona göre bunun en önemli sebebi Hz. Aişe’den gelen “Eğer Allah Rasülü kendisinden sonra kadınların neler yaptığına şahit olsaydı Benî İsrâil kadınlarında olduğu gibi onları mescide gelmekten men ederdi”⁹⁸ şeklindeki rivâyettir. Aydın’a göre burada Hz. Aişe, kadınların cemaate katılmalarına değil camiye süs ve ziynetlerini gösterme mekânı olarak kullanmalarına işaret etmek istemiştir. Keza Hz. Aişe’den “Ey insanlar! Kadınlarınızı ziynetlerini takarak mescitte gösteriş yapmaktan men edin”⁹⁹ hadisi de nakledilmiştir. Aydın’a göre kadınların camiye gitmelerinin fitneye sebep olacağı inancı zamanla yerleşmeye başlamıştır.¹⁰⁰ Kadınların camiye girmekten sakındırılmasının bir diğer nedeninin de hayız kanlarının camiye bulaşabilme riski olduğunu aktaran Baydar’a göre, bu açıdan kadın ve erkek arasında bir ayırım yapmak sağlıklı değildir. Zira dinen necaset sayılan hayız kanının bulaşma riski olduğu gibi erkek veya kadın olsun herkes camiye kirletici necasetleri üzerinde taşıma riskine sahiptir.¹⁰¹

Kanaatimizce kadınların iş ortamlarından sosyal sahalara kadar hayatın hemen her alanında aktif olarak yer aldığı günümüzde Kur’ân kurslarında eğitim görmekten ve namazları camide cemaatle edâ etmekten sakındırılarak cemaatle namaz kılmanın hazzından ve vaaz dinlemenin faydalarından mahrum bırakılmaları isabetli olmayacaktır. Bununla birlikte mekânın ve camide ibadet etmenin ruhuna uygun davranışlar sergilemeleri; tesettür, süslenme ve koku sürünme gibi konularda gerekli hassasiyeti göstermeleri tavsiye edilmelidir. Din İşleri Yüksek Kurulu da konu ile ilgili mütâlâsında; kadınların Cuma namazından muafiyetlerinin asla bir mahrûmiyet olmadığını ifade etmiştir. Kadınların Cuma namazını camide cemaatle kılmalarının önünde dinen bir engel yoktur. Hatta Kurul, vaaz ve hutbeden istifade edebilmeleri için Cuma namazına gitmelerini tavsiye etmiştir.¹⁰²

İslam hukukçuları arasında kadınlarla ilgili tartışılmış olan bir diğer husus da Ramazan ve kurban bayramlarında kılınan iki rekâtlı namazlara kadınların katılımı konusudur. Cuma namazı gibi bayram namazlarında da kadınlar muhayyer bırakılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in kadınların da bayram namazı kılmalarını önemseydiği ve onları namaza katılmaları hususunda haberci göndererek teşvik ettiği nakledilmiştir. Bu hususta nakledilen bir rivâyette şöyle denilmiştir:

⁹⁶ Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim “Salât”, 36; Ebû Dâvûd, “Salât”, 52; Ahmed b. Hanbel, “el-Müsned”, 12/281.

⁹⁷ Müslim “Salât”, 135, 137; Ahmed b. Hanbel, “el-Müsned”, 9/177, 10/391.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 53.

⁹⁹ İbn Mâce, “Fiten”, 19.

¹⁰⁰ Mehmet Akif Aydın, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/87.

¹⁰¹ Baydar, “An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women”, 67.

¹⁰² Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Kadınların cuma namazı kılmaları zorunlu mudur?” (Erişim 20 Nisan 2023).

“Allah Resulü bize, henüz evlenmemiş genç kızları, âdetli hanımları, evinin içinde başı örtülü bayanları, Ramazan ve Kurban bayramlarında namaza çıkarmamızı emretti. Fakat âdet halinde olan bayanlar, bu durumda namaza katılmaz (namaz kılmaz), Müslümanların duasına ve hayra katılırlardı.”¹⁰³

Hz. Peygamber döneminde bayram namazları genellikle açık alanda, yani musallada kılınmıştır.¹⁰⁴ Ancak, hava koşulları müsait olmadığı zamanlarda mescitte kılınmıştır. Musallâda kılma uygulaması, genç, yaşlı, namaz kılan veya kılamayan tüm kadınların bayram namazlarına katılmasını kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber'in hadisinde de belirtildiği gibi, tüm kadınların bayram namazlarına katılmaları teşvik edilmiştir. Âdetli hanımların da bu namazlara katılmalarına engel olunmamış, ancak namaz kılamayacaklarına dair açık bir ifade kullanılmıştır. Bu durumda âdetli hanımların, namaz kılamayacak olsalar bile cemaatle beraber olmaları ve bayram tekbirlerini getirmeleri teşvik edilmiştir. Başka bir rivayette ise âdetli hanımların, namaz kılan cemaatin arkasında durarak cemaatle bayram tekbirlerini getirebilecekleri ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in tüm kadınları bayram namazlarına katılmaya teşvik etmesi ve hiçbir kimseyi istisna etmemesi, İslam hukukunun kadınlara tanıdığı hakları ve toplumda kadınların yerini göstermesi açısından önemlidir.

İmam Muhammed “Biz, yaşlı olan kadınlar hariç olmak üzere, kadınların bayram namazına katılmalarını uygun görmüyoruz, bu görüş aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür”¹⁰⁶ şeklinde bir ifadeye bulunmuştur. Ancak bu hükme nereden varıldığını belirtmemiştir. Kanaatimizce bu görüşün, kadınların cezbedici kokular sürmelerinin yaygınlaşmış olması, evlerinden çok fazla ayrılmamalarını gerektiren; dönemin sosyal, kültürel ve güvenlik şartlarından kaynaklanmış olması ya da evlerinde namaz kılmalarının daha faziletli olduğu şeklindeki hadis rivayeti ve toplumdaki genel kanaat gibi nedenlerle benimsenmiş olması muhtemeldir.

Konunun sosyolojik arka planına baktığımızda Hz. Peygamber'den sonra gün be gün meydana gelen bozulma, sosyal değişim ve dönüşümün kadınların mescide çıkmaları noktasında tartışmaları beraberinde getirmiştir. Kısıtlama yönündeki fetvalar daha çok Abdullah b. Mesud'a dayandırılmıştır. İbn Mesud Kûfe'de yaşamıştır ve o dönem Şam ve Kûfe gayrimüslim halkın yoğunlukta yaşadığı şehirlerdir. Hz. Ömer döneminden itibaren tedbir amaçlı bazı düzenlemelerin getirildiği görülmektedir. Hz. Ömer Ramazan ayında kadınlara camide ayrı bir yer tahsis etmiş, ayrı bir imam tayin etmiş ve cami giriş çıkışları için de ayrı bir kapı tahsis etmiştir. Vakit namazlarında ise sadece namaz vakitlerinde camide bulunmalarına izin vermiştir. Güzel koku sürünmelerini yasaklamış, kadınlarla laubali olan kimi gençleri de sürgün etmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulamaları Hz. Osman devrinde devam ettirilmemiştir.¹⁰⁷

¹⁰³ Buhârî, “İdeyn”, 21; Müslim, “İdeyn”, 10, 12.

¹⁰⁴ Buhârî, “İdeyn”, 6.

¹⁰⁵ Müslim, “İdeyn”, 11.

¹⁰⁶ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/550; Şeybânî, *el-Asl*, 1/381-382.

¹⁰⁷ Recep Gözelceoğlu, “Kadınların Mescide Gelmelerini Yasaklayan Rivayetlerin Sosyolojik Arka Planı”, *Diyânet İlmî Dergi* 59 (2023), 564-566.

3.2. İslam Hukukuna Göre Gebelik ve Emzirme Dönemlerinde Orucu Erteleme

Gebe olmak veya süt emzirmek İslam hukukçuları tarafından Ramazan orucunu erteleme hususunda mazeret kabul edilmiştir. Hanefiler, oruç tutmaları halinde bebeklerinin sağlığından endişe eden kadınların bu durumunu hastalık durumuna kıyas etmişlerdir. Bu kadınlar Ramazan'dan sonra oruçlarını kaza edeceklerdir. Hanefilerin delili “Her kim hasta veya seferî olursa orucunu başka bir güne erteleyebilir” ayetidir.¹⁰⁸ Konuyla ilgili bir hadis-i şeriflerinde Hz. Peygamber: “Allah yolcudan namazın yarısını; hamile ve süt emzirenden ise orucu düşürmüştür¹⁰⁹” buyurmuştur. Hanefiler bu ve benzeri delillerden hareketle hamile ve süt emziren kadınların manen hasta gibi kabul edilerek başka günlerde oruçlarını tutmak üzere erteleyebileceklerine hükmetmişlerdir.¹¹⁰

Hamile veya süt emziren kadınların durumu hususunda İmam Şâfiî'den 3 farklı görüş nakledilmiştir. Müzenî'nin muhtasarı üzerine te'lif ettiği *el-Hâvi'l-kebîr* isimli eserinde konuyu detaylandıran Mâverdî (öl. 450/1058), hamile ve süt emziren kadınların durumunu iki kısma ayırmıştır. Buna göre eğer kendi sağlıklarından endişe ettikleri için oruç tutmamışlarsa Şâfiî'nin, hastaya kıyasla sadece kaza ile yükümlü olacakları görüşünde olduğunu nakletmiştir.¹¹¹ Ancak eğer çocuklarının sağlığından endişe ettikleri için tutmamışlarsa;

1. Müzenî, Şâfiî'den hem kazâ hem de kefâret (fidye) ile yükümlü olacakları görüşünü nakletmiştir. Bu durumda kendilerine oruç tutamadıkları her gün için hem kaza hem de fidye gerekir. Müzenî bu hükmün isabetli olmadığını zirâ hamile ve süt emziren kadınların hasta ve yolcuya kıyas edilmesinin daha doğru olacağını belirtmiştir. Müzenî'ye göre, “Kim kasten kustuysa, kaza etmesi gerekir, kefâret gerekmez”¹¹² hadisine istinaden orucu bozma mazereti olmadığı halde kasten orucunu bozan kişiye kefâreti gerekli görmezken mazereti nedeniyle bozmuş olan kişiye nasıl kefâret gerekli görülebilir?¹¹³

2. Şâfiî'ye göre, hamile olan kadına sadece kazâ gerekirken süt emziren kadına hem kazâ hem de kefâret gerekir. Bu görüş Büveytî (öl. 231/846) tarafından nakledilmiştir.

3. Şâfiî'den her ikisine de kefâret (fidye) gerekmez görüşü de nakledilmiştir.¹¹⁴

Hanefilere göre, Şâfiîlerin hamile ve süt emziren kadını “Oruç tutmaya güç yetiremeyenler fidye verirler”¹¹⁵ hitabının delâleti ile pîri fâni ile kıyas etmeleri ve kazaya ek olarak fidyeye de hükmetmeleri isabetli değildir. Zira ilgili ayette zikredilen güç yetirememe durumu fidyeye hükmetmeye imkân veren daimî bir mazerettir. Oysa hamile ve süt emziren kadın böyle değildir. İlgili mazeretleri ortadan kalktıktan sonra oruçlarını kaza edebileceklerdir. Dolayısıyla onlar için fidye vermek söz konusu olmamalıdır.¹¹⁶

¹⁰⁸ el-Bakara 2/184.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, “*el-Müsned*”, 33/436 (Hadis No: 20326).

¹¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 2/97.

¹¹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/436.

¹¹² Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/153 (Hadis No: 2273).

¹¹³ Ebû İbrâhîm el-Müzenî, *Muhtasarî'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 8/153 (Müzenî'nin *el-Muhtasar* isimli eseri, İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* isimli eserinin 8. cildinde basılmıştır.); Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/436-437.

¹¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/437.

¹¹⁵ el-Bakara 2/184.

¹¹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/124; Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 2/97.

İbn Hazm'a göre, çocuğunun sağlığından endişe eden hamile ve süt emziren kadınlardan oruç tutma mükellefiyeti düşer. Kendilerine ne kazâ ne de fidye gerekir. Zira ayette "Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır; bunlar yoldan sapmışlardır, doğruyu bulacak durumda değillerdir."¹¹⁷ buyurulmuştur. Keza Hz. Peygamber "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz"¹¹⁸ buyurmuştur. O'na göre, bu nasların delaleti ile çocuğunun sağlığından endişe eden kadınların oruç tutmaları değil oruç tutmayarak çocuklarını gözetmeleri kendilerine farzdır.¹¹⁹

Din İşleri Yüksek Kurulu da gebelik ve çocuk emzirmeyi Ramazan ayında oruç tutmama hususunda mazeret saymıştır. "Allah yolcudan namazın yarısını; yolcu, hamile ve süt emziren kadınlardan ise orucu kaldırmıştır."¹²⁰ hadisini delil getiren Kurul, bu kadınları aynı zamanda hastaya kıyas etmiştir. Buna göre, kendilerine veya çocuklarına bir zarar gelmesinden korkan kadınlar için ruhsat hükümleri geçerli olacak ve Ramazan ayı haricinde başka bir günde tutmak üzere oruçlarını kazaya bırakabileceklerdir.¹²¹

3.3. İslam Hukukuna Göre Kadınların Fıtır Sadakasından Muaf Tutulması

İslam hukukçuları tarafından tartışılan bir diğer konu da kadınların fıtır sadakası ile mükellef olup olmadığı konusu olmuştur. Hanefilere göre hür ve aslî ihtiyaçları haricinde nisâb miktarı mala sahip olan her Müslümanın kendisi, küçük çocukları ve Müslüman köleleri adına fıtır sadakası vermesi vaciptir.¹²² Buna mukabil Cumhur, fıtır sadakası vermenin farz olduğuna hükmetmiştir. Onlara göre Hz. Peygamber, hür, köle, erkek ve kadın her Müslümana fitre vermenin farz olduğunu belirtmiştir.¹²³ Bu mezheplerin imamaları, hadiste geçen "faraza" ve hadisin farklı tariklerle gelmiş olan diğer bazı rivayetlerinde¹²⁴ yer alan "emera" kelimelerinin "farz kıldı" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Cumhurun bu delillendirmesine karşı çıkan Hanefilere göre, getirilen hadisler gerek delâlet gerekse sübût açısından katî değildir. Zannî delil ise ancak vaciplik hükmünü doğurur.¹²⁵

Mezhepler arasında ihtilafa neden olan bir diğer konu da evli kadınların fitrelerinin kendilerine mi yoksa kocalarına mı ait olduğu konusu olmuştur. Ebû Hanîfe, evli kadınların fitrelerinin kendi yükümlülüklerinde olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Hanefiler,

¹¹⁷ el-Enâm 6/140.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, "el-Müsned", 12/17 (Hadis No: 7121); Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâil", 65.

¹¹⁹ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/410.

¹²⁰ Nesâî, "Siyâm", 51, 62; İbn Mâce, "Siyâm", 12.

¹²¹ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), "Kadınlar gebelik dönemlerinde oruç tutabilirler mi?" (Erişim 28 Mayıs 2023).

¹²² Mecduddîn el-Mevsilî, el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937), 1/123; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/158.

¹²³ Müslim, "Zekât", 16; Ebû Dâvûd, "Zekât", 20.

¹²⁴ Müslim, "Zekât", 15; Ebû Dâvûd, "Zekât", 20.

¹²⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (by.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 3/376; Ebû Abdillâh Şemsüddîn er-Ruaynî, Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl (by.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/365; Yunus Vehbi Yavuz, "Fitre", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/160-161.

kocanın karısı adına verdiği fitreyi geçersiz de saymamışlardır.¹²⁶ Hanefîlerin haricinde kalan Cumhura göre ise kişi bakmakla yükümlü olduğu müddetçe usul ve fûruu ile karısının fitir sadakasını vermekle yükümlüdür. Zira nafakayı temin etme yükümlülüğü fitir sadakasını verme yükümlülüğünü de gerektirir.¹²⁷

İbn Hazm'a göre erkek sadece kendi fitresini vermekle yükümlüdür. Hiç kimse başka birisinin yükünden sorumlu değildir. Buna göre bir erkek, eşinin fitresini vermekle yükümlü olmadığı gibi anne, baba ve çocukları gibi ihtiyaç halinde nafakasını karşılamakla yükümlü olduğu kimselerin de fitresini vermekle yükümlü değildir. Bu hususta "...Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz gerçeği size haber verecektir."¹²⁸ ayetini delil getirmiştir. İbn Hazm'ın bir diğer delili de Hz. Peygamber'in fitir sadakasını hür, köle, erkek, kadın herkese emrettiği hususundaki rivayettir.¹²⁹ Ona göre bu rivayet herkesin kendi fitresini vermekten sorumlu olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda koca karısının fitresini vermek zorunda değildir.¹³⁰

Sonuç

İslam dinine göre, kadın ve erkek Allah'ın akıl ve irâde bahşederek onurlu kıldığı birer varlıktır. Allah, cinsler arasında herhangi bir bedeni üstünlük tesis etmeyerek üstünlüğü kendisine kulluk etme ölçüsüne bağlamıştır. Erkek ve kadını ilâhî hitapta, iman ve kullukta eşit görmekle birlikte; yaratılış özelliklerini, fitrat yapılarını ve sosyal yaşantılarını dikkate alarak bazı hususlarda bazı fertleri hitabın dışında tutmuştur. Bu, kadınlar aleyhine bir hak kaybı değildir. Bilakis onları sorumluluktan muaf tutan pozitif bir ayrıcalıktır.

İslam hukukuna göre kadınlara hayız ve nifas hallerinde diğer bazı ibadetlerde olduğu gibi namaz ve oruç ibadetleri hususunda da kolaylıklar tanımıştır. Bu bağlamda orucunun daha sonra kaza edilmesini şart koşmuşken namaz için böyle bir zorunluluk getirmemiştir. İslam hukukunun kadınlara yönelik pozitif ayrımcılığı onların hayız ve nifas halleri ile de sınırlı değildir. Vakit namazlarını camide cemaatle kılma, Cuma ve bayram namazlarını kılma, gebelik ve emzirme dönemlerinde oruç tutmama, fitir sadakası vermeme konularında kolaylıklar sağlamıştır. Söz konusu kolaylıkların erkeklere tanınmamış olması önemli bir noktadır. Bu durum Allah'ın kadınları fitrat ve yaratılış özellikleri cihetinde gözettiğini göstermesi açısından kayda değerdir.

Özellikle belirtmek gerekir ki; İslam'ın kadınları ikinci sınıf varlıklar olarak gördüğü ve bazı haklardan mahrum bıraktığı iddiası sloganik bir söylemdir. Temelsiz bir iddiadır. Bu söylem kadınların ibadet etmekten dahi mahrum bırakıldıkları iddiasına kadar vardırılmaktadır. Oysa ibadet, yaratana kulluktur. İbadette kul olmanın ve kulluğu ifade etmenin hazzı vardır. İbadette rahmet ve merhamete mazhar olma ümidi vardır. Bu

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 2/70-72; Yavuz, "Fitre", 13/160-161; Mevslî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, 1/123; Zeynüddîn b. İbrâhîm, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (by.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/271; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/159.

¹²⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fiki'l-İmami's-Şâfiî* (by.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/301; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/116.

¹²⁸ el-En'âm 6/164.

¹²⁹ Müslim, "Zekât", 16; Ebû Dâvûd, "Zekât", 20.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/259-260.

noktadan bakıldığında âdet hali böyle bir lezzetten mahrumiyettir. Ancak öte yandan ibadet, meşakkat, mesuliyet ve sorumluluktur. İnsanoğlunun nefesine ağır gelen bir yükümlülüktür. Yerine getirilmediğinde ahirette hesabı sorulacak olan bir ödevdir. Tüm bunları bir arada düşündüğümüzde karşımıza Allah'ın rahmet ve merhameti çıkmaktadır. Zira Allah, kadınların bu hallerini “ezâ” olarak nitelemiştir. Ezâ veren bu süre boyunca bazı mükellefiyetlerden muaf tutmuştur. Ancak bu, Allah'ın kadınları dışladığı anlamına asla gelmemektedir. Çünkü namaz kılmamaları hususunda onları kısıtlamış ancak dua etme, rablerini tefekkür ve tezekkür etme hususunda bir sınırlandırma getirmemiştir. Bu durum asıl maksadın âdet günlerinde kadınları kulluktan uzak tutmak olmadığını bilakis bazı ibadetlerin külfetinden kadınları muaf tutmak olduğunu göstermektedir.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayib el-Arnaûd. by.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akgönenç, Oya. "İslama Fobya ile Mücadele". İslamofobi Kollektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Tebliğleri. ed. Osman Alacahan – Betül Duman. 31-38. Sivas: Kemal İbn-i Hüمام Vakfı, 2012.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*. Ankara: y.y., 1995.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bakan, Tevhit. "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2008), 41-92.
- Baydar, Tuba Erkoç. "An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 63-70. DOI: <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.2243108>
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1403/1983.
- Bedruddin el-Aynî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beverley, Milton-Edwards. *Islam and Violence in the Modern Era*. Great Britain: Antony Rowe Ltd, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'dî Emin Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. By: Dâru Tûki'n-Necât, 1422/2001.
- Burhâneddin el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekir. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Nezir Ahmed, Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Beşâir'l-İslamiyye, 1440/1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. by.: Dâru'l-Minhâc, 1427/2007.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "İslamda Kadın Hakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 37-43.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen. *Süneni'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Haşiye ale's-Şerhi'l-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kadınların cuma namazı kılmaları zorunlu mudur?”. Erişim 20 Nisan 2023. <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Cevap-Ara/288/kadinlarin-cuma-namazi-kilmalari-zorunlu-mudur>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kadınlar gebelik dönemlerinde oruç tutabilirler mi?”. Erişim 28 Mayıs 2023. <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Cevap-Ara/548/kadinlar-gebelik-donemlerinde-oruc-tutabilirler-mi>
- Duman, M. Zeki. “İslamda ‘insan’ Erkek veya Kadından Öncedir”. *Eskiye*ni 12 (2009), 31-53.
- Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zeyd el-Kayrevânî. *er-Risâle*. by.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ekber, S. Ahmed. “Medya Moğolları Bağdat Kapısında”. *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. 226-243. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Gözelceoğlu, Recep. “Kadınların Mescide Gelmelerini Yasaklayan Rivayetlerin Sosyolojik Arka Planı”. *Diyagnet İlmî Dergi* 59 (2023), 551-578.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 2022.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V: İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler* ed. Editör Adı Soyadı. 283-298. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hashimy, Sayed Qudrat. “Exploring Menstrual Leave in Islamic Jurisprudence: Cultural and Religious Perspectives”. *International Journal of Law Management & Humanities* 6/2 (2023), 3287- 3296. DOI: <https://doi.org/10.10000/IJLMH.114781>
- Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. by.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hazm. *el-İhkâm*. Kahire: y.y., 1927.
- İbn Hazm. *Merâtibu'l-icmâ'*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1419/1998.
- İbn Hazm. *el-Muhalla bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Mugnî*. 10 Cilt. by.: Mektebetü'l-Kahira, 1388/1968.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. by: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Nüceym. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. by.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk. *el-Müsned*. thk. Abdulgafûr b. Abdulhâk el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmu'u Fetâvâ*. Medine: Vizâratu's-Şuûni'l-İslamiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed. *el-İcma'*. thk. Fuad Abdülmunim Ahmed. by.: Dâru'l-Müslim, 1425/2004.
- İmam Mâlik. *Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abudabi: Müessesetü Zâid b. Sultan, 1425/2004.
- Kahraman, Abdullah. "Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Eylül 2004), 59-80.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefi*. thk. Kâmil Muhammed Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kur'an Yolu*. Erişim 15 Mart 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 1419/1999.
- Merginânî, Burhânüddîn. *el-Hidâye fi şerhi Bidayetü'mübtedî*. thk. Dalal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Meccuddîn. *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. By.: Dâr-u İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y., ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Nesâî. *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. by.: Dâru'l-Fikr, ts.

- Öğüt, Salim. “Tahâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özay, Hilal. “İslam Hukuku Açısından Cinsiyet.” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2019), 318-330.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’ân’daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut, 1994.
- Palabıyık, M. Hanefî. “Toplumsal Cinsiyet ve İslam Düşüncesinde Kadın”. *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 81-100.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. 4 Cilt. by.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1415/1994.
- San’ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn. 2 Cilt. *Sübülü’s-selâm*. by.: Dâru’l-Hadis, ts.
- Semerkindî, Alâüddîn. *Tuhfetü’l-fukaha*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye. 2. Basım. 1414/1994.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1414/1993.
- Suğdî, Ebû’l-Hasen. *en-Netfû fi’l-fetâvâ*. thk. Selahaddin en-Nâhî. Beyrut: Dâru’l-Furkan, 2. Basım, 1404/1984.
- Şâfî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1410/1990.
- Şeybânî, İmam Muhammed. *el-Asl*. thk. Ebü’l-Vefa el-Afgânî. 5 Cilt. Kerâteşî: İdâratü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslamiye, ts.
- Şeybânî, İmam Muhammed. *Kitabu’l-asâr*. thk. Ebü’l-Vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 2. Basım, 1413/1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi fihhi’l-İmami’ş-Şâfî*. 3 Cilt. by.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer. *Şerhu meâni’l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. by.: Âlemu’l-Kütüb, 1414/1994.
- Yaman, Ahmet. “Âdet Gören Kadının İbadeti”. *Mehir İlmî Bülten* 2 (1998), 5-13.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Fitre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 13/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zeydân, Abdulkerim. *el-Mufassal fi ahkâmi’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şeriatü’l-İslamiye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1413/1993.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik ve Hâşiyetu Şelbî*. Kahire: el-Matbaatu’l-Kübrâ el-Emîriye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslami ve eddilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 4. Basım, ts.

Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'i Müstakil mi Muhtasar Bir Eser mi?

Halil İbrahim Doğan

0000-0002-9644-5498

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/05ryemn72

hidogan@aybu.edu.tr

Öz

Muhtasar eserler, İslâmî ilimlerde telif edilen kitapların içinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlanan muhtasar edebiyatının etrafında zamanla geniş bir literatür oluşmuştur. Bu türün hadis ilminde de örneklerini çokça görmek mümkündür. Nitekim *Kütüb-i Sitte* gibi başta temel hadis kaynakları olmak üzere bu ilmin çeşitli alanlarındaki eserler üzerine birçok âlim tarafından muhtasar kitaplar telif edilmiştir. Yaşadığı zamanın önde gelen muhaddislerinden Beyhakî (öl. 458/1066), kendi eserleri üzerine muhtasarlara yazdığı gibi başkaları da onun *es-Sünenü'l-kebir*, *Şu'abu'l-îmân*, *el-Hilâfiyyât* gibi hacimli kitaplarını ihtisar etmişlerdir. Çalışmanın konusu, Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'inin telif türü açısından hangisine dâhil olabileceğinin belirlenmesidir. Çünkü bu esere muhakkikleri tarafından yazılan mukaddimelerde *es-Sünenü's-sağîr* ile *es-Sünenü'l-kebir* arasında Beyhakî'nin diğer eserleri dikkate alınmadan bir karşılaştırma yapılmakta, araştırmanın sonucunda deliller sıralanarak iki kitabın birbirinden farklı olduğu ifade edilmekte ve *es-Sünenü's-sağîr* hakkında müstakil bir eser denilmektedir. Genellikle *es-Sünenü'l-kebir*'in muhtasarı şeklinde algılanan ve hakkında detaylı herhangi bir araştırmanın bulunmadığı *es-Sünenü's-sağîr*'in telif türünün doğru bir şekilde belirlenmesi, makalenin önemini ortaya çıkaracaktır. Çalışmanın amacı, Beyhakî'nin bütün eserlerini dikkate alarak *es-Sünenü's-sağîr*'in muhtasar mı yoksa müstakil bir eser mi olduğunun tespitidir. Bunun için *es-Sünenü's-sağîr*'deki her bir hadis ya da bilgi, Beyhakî'nin elimizde bulunan kitaplarında taranarak onlarda geçip geçmediği araştırılmıştır. Bu incelemenin akabinde şu sonuçlara varılmıştır: Beyhakî, kitabının girişinde mükellefin bilmesi gereken itikâdî ve fikhî konulara dair iki muhtasar esere yani *el-İ'tikâd ve'l-hidâye* ile *es-Sünenü's-sağîr*'e işaret etmektedir. *es-Sünenü'l-kebir* ile arasında ciddî bir benzerlik bulunan *es-Sünenü's-sağîr*'deki rivayetlerden bazıları, bu eserden farklı bir tarikle nakledilmektedir. Hatta *es-Sünenü's-sağîr*'de nakledilip *es-Sünenü'l-kebir*'de farklı senedle aktarılan ve onda olmayan hadislerin çoğunluğu, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *Şu'abu'l-îmân*, *el-Hilâfiyyât* gibi diğer eserlerinde aynı şekilde rivayet edilmektedir. Böyle olsa da *es-Sünenü's-sağîr*'de nakledilen ancak aynı senedle ve hiçbir şekilde Beyhakî'nin matbu kitaplarında bulunmayan rivayetler de yer almaktadır. Buna göre *es-Sünenü's-sağîr* hakkında “Beyhakî'nin kendi eserlerinden ve sahip olduğu rivayetlerden istifade ederek ihtisâr yöntemiyle telif ettiği özgün bir muhtasar eser” denilebilir.

Anahtar Kelimeler

Hadis; Beyhakî; *es-Sünenü's-sağîr*; *es-Sünenü'l-kebir*; Muhtasar

Öne Çıkanlar

- Araştırmada *es-Sünenü's-sağîr*'in muhtasar mı yoksa müstakil bir eser mi olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.
- *es-Sünenü's-sağîr*, *es-Sünenü'l-kebîr*'in muhtasarı gibi algılansa da aralarında benzerlikler bulunmakla birlikte farklılıklar da bulunmaktadır.
- *es-Sünenü's-sağîr*'de nakledilip *es-Sünenü'l-kebîr*'de farklı senedle olan ya da bulunmayan rivayetlerin büyük bir kısmı diğer eserlerinde geçmektedir.
- Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'i sözlü kaynaklarından ve kendi eserlerinden istifade ederek tasnif etmiştir.
- *es-Sünenü's-sağîr*, ihtisâr metoduyla telif edilen özgün bir muhtasardır.

Atıf Bilgisi

Doğan, Halil İbrahim. “Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'i Müstakil mi Muhtasar Bir Eser mi?”. *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 775-801.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 03 Kasım 2023 |
| Kabul Tarihi | 15 Nisan 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı – Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK). No. 220K391 |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



Is al-Bayhaqī's *al-Sunan al-Saghīra* Independent or Compendium Book?

Halil İbrahim Doğan

0000-0002-9644-5498

Ankara Yildirim Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Ankara, Türkiye

ror.org/05ryem72

hidogan@aybu.edu.tr

Abstract

Compendium works constitute an important place among the books compiled in Islamic sciences. A extensive literature has been formed around the literature of abridgments, which began to emerge the third century of Hijri. It is possible to see many examples of this genre in the science of hadith. As a matter of fact, many scholars have written compendium books on the works in various fields of this science, especially the essential hadith sources such as *the al-Kutub al-sitta*. al-Bayhaqī (d. 458/1066), one of the prominent muhaddithis of his time, wrote compendiums of his own works, and other scholars also made compendiums of his voluminous books such as *al-Sunan al-kabīr*, *Shu'ab al-īmān*, and *al-Hilāfiyyāt*. The subject of this study is the determination of the genre of the composition of al-Bayhaqī's *al-Sunan al-saghīr*. This is because in the mukaddims written by the muhaqqīqs of this work, a comparison is made between *al-Sunan al-saghīr* and *al-Sunan al-kabīr* without considering al-Bayhaqī's other works, and at the end of the research, the evidence is listed and it is stated that the two books are different from each other by listing the evidences and calling *al-Sunan al-saghīr* a separate work. The importance of this study will be revealed by accurately determining the type of composition of *al-Sunan al-saghīr*, which is generally perceived as a miscellany of *al-Sunan al-kabīr* and about which no detailed research has been conducted. This study aims to determine whether al-Bayhaqī's *al-Sunan al-saghīr* is a concise or an independent work, taking into account all of his works. For this purpose, each hadith or piece of information in *al-Sunan al-saghīr* was scanned in al-Bayhaqī's books that we have and it was investigated whether it was mentioned in them. Following this examination, the following conclusions were reached: In the introduction of his book, al-Bayhaqī refers to two concise works, *al-I'tikād wa al-ḥidāya* and *al-Sunan al-saghīr*, on matters of faith and jurisprudence that should be known. Some of the narrations in *al-Sunan al-saghīr*, which has a significant similarity with *al-Sunan al-kabīr*, are transmitted differently from this work. In fact, most of the hadiths that are narrated in *al-Sunan al-saghīr* but not in *al-Sunan al-kabīr* with a different sanad and not in it are narrated in the same way in his other works such as *Ma'rifat al-sunan wa al-asār*, *Shu'ab al-īmān*, and *al-Hilāfiyyāt*. Even so, there are also narrations that narrated in *al-Sunan al-saghīr* but with the same sanad and in no way found in al-Bayhaqī's printed books. Accordingly, it can be said about *al-Sunan al-saghīr* that "it is an original compendium work that al-Bayhaqī compiled with the method of ihtisār by making use of his own works and the narrations he had".

Keywords

Hadith; al-Bayhaqī; *al-Sunan al-saghīr*; *al-Sunan al-kabīr*; Compendium

Highlights

- In this study, it was tried to determine whether *al-Sunan al-saghīr* is an compendium or an independent work.
- Although *al-Sunan al-saghīr* is perceived to be an compendium version of *al-Sunan al-kabīr*, there are similarities and differences between them.
- Most of the narrations narrated in *al-Sunan al-saghīr* and found in *al-Sunan al-kabīr* with a different sanad or not found in *al-Sunan al-kabīr* are mentioned in other works.
- al-Bayhaqī classified *al-Sunan al-saghīr* by drawing on oral sources and his own works.
- *al-Sunan al-saghīr* is a unique miscellany compiled with the method of ihtisār.

Citation

Doğan, Halil İbrahim. "Is al-Bayhaqī's *al-Sunan al-Saghīr* a Independent or Compendium Book?". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 775-801.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 03 November 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 15 April 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes – Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

İslâmî ilimler tarihinde hicrî ilk asırlardan itibaren farklı şekillerde ve hacimlerde birçok eser telif edilmiştir. İçerdiği bilgi miktarı açısından mebsût, mütevasıt ve muhtasar olan kitapların¹ yazım türleri “asıl-telif, şerh, tashîh-nüket-istidrâk, ikmâl-tekmile-hâşiye-ta'lik-zevâid, tehzîb-tertib, cem'-derleme ile ihtisâr-telhîs” şeklinde yedi sınıfa ayrılmıştır.² İslâmî ilimlerin hemen her birinde bu tür kitapların örneklerine rastlamak mümkündür.

Hadis ilminde hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren “ya tasnif devrine ait bir eserin ya da hacimli eserlerinden birinin kısaltıldığı, özetlendiği, sened ve benzeri bazı bilgilerin ayıklandığı”³ muhtasar tarzda eserler telif edilmeye başlanmış, yedinci ile sekizinci asırlarda zirveye ulaşmış, özellikle sekizinci asır muhtasar eser literatürünün üçte birinin telif edildiği dönem olmuştur.⁴ Bu alanda Endülüs, Kahire ve Dımaşk bölgelerinde yoğunlaşan muhtasar eserler, yazıldıkları dönemdeki hadis ilmine bakış ve medrese ile dâruhadislerde kurumsallaşan eğitim-öğretim sistemi gibi çeşitli sebeplere binaen telif edilmiştir. Bu kitapların yazımında; bilgiye ulaşmada kolaylık sağlama ve hızlıca ulaşma imkânı verme, eseri ezberlenecek ve mütalaa edilebilecek bir formata sokma, asıl eserleri gözden geçirme ve daha anlaşılır kılma, asıl eserdeki bilgileri sonraki dönemlere aktarma isteği gibi amaçlar dikkate alınmıştır.⁵ Hadisle ilgili birbirinden farklı konularda derlenen hadis kitapları, terâcîm-tabakât, hadis usûlü, hadis ilimleri vb. alanlarında muhtasar eserler yazıldığı gibi temel hadis kaynakları üzerine de bu türde sayılamayacak kadar çok kitap telif edilmiştir.⁶ Aslında hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren tasnif edilen temel hadis kaynaklarını da muhtasar olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu eserler, müellifin topladığı pek çok rivayet arasından kendisinin şartlarına uygun olanların seçilmesiyle meydana getirilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'i, eserinin isminde “muhtasar” kelimesi bulunan Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i ile Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh*'ini bu çerçevede zikretmek mümkündür.⁷ Hadis kitabı müellifi muhaddisler, topladıkları ya da sahip oldukları bütün rivayetleri değil de muhtasar bir şekilde bir kısmını eserlerinde tahrîc etme metodunu takip etmiştir.

İslâmî ilimler geleneğinde “muhtasar” kavramıyla genellikle “bir eserin özet hâlinde ele alınmasıyla ortaya çıkan telif türü” anlaşılmaktadır.⁸ Hadis ilmindeki ihtisârın çeşitlerini ise “hadisin anlatmak istediğini manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek ve manayı bozmadan diğer kısmını rivayet ederek kısaltmak”⁹ şeklinde rivayetlerin ihtisârı, daha önce

¹ Kâtib Çelebî Mustafâ b. 'Abdullah, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddîn İhsânoğlu-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (London: Mü'essesetü'l-Furkân, 2021), 1/116.

² Bu konuda geniş bilgi için bk. İlhan Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi (Başlangıcından Hicri Onuncu Asra Kadar)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 158-175.

³ Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 2/111.

⁴ Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi*, 111, 124, 353.

⁵ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/57-58; Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi*, 108-156; Tunahan Erdoğan, “Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i”, *Turkish Academic Research Review* 1/1 (2016), 53.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi*, 246-350; Mehmet Efendioğlu, “Muhtasar (Hadis)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/60-61.

⁷ Efendioğlu, “Muhtasar (Hadis)”, 31/60.

⁸ Durmuş, “Muhtasar”, 31/57.

⁹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 131.

telif edilmiş eserin ya da eserlerin ihtisârı, muhtasar bir eserin ihtisârı ve herhangi bir eserin muhtasarı değil de ilgili ilim dalının herhangi bir alanındaki temel konularının ya da bir konunun kısa bir şekilde ele alındığı ihtisâr” şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁰ Çalışmamızın konusu olan Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *es-Sünenü's-sağîr*'i de zikredilen bu ihtisâr türlerinden ikincisinin kapsamına girdiğine yani *es-Sünenü'l-kebîr*'in muhtasarı olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Aslında buna benzer bir durum, Nesâî'nin (öl. 303/915) *es-Sünenü'l-kebîr*'i ile *es-Sünenü's-sağîr*'i arasında da vardır. Fakat *es-Sünenü's-sağîr*'in, *es-Sünenü'l-kebîr*'in ihtisârı olmadığına yönelik ihtimal daha güçlü kabul edilmektedir.¹¹ Nesâî ile Beyhakî'nin eseri arasında böyle bir benzerlik bulunsa da rivayet tekniği açısından farklılıklar vardır. *es-Sünenü's-sağîr*'de Nesâî hadisleri senediyle rivayet etmesine karşılık Beyhakî'nin her zaman buna dikkat etmediği görülmektedir. O, hadisleri bazen isnadıyla bazen de “raveynâ/ravâ/ruviye” diyerek ya sadece sahâbî râvîsi ya da buna ilaveten metne/lafız farkına yer vererek nakletmektedir. Bu şekilde serdettiği hadislerin büyük bir kısmı da *es-Sünenü'l-kebîr*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *el-Hilâfyâyât* gibi hacimli eserlerin yanı sıra diğer çalışmalarında geçmektedir. Bu durum, Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'ini diğer eserlerinden derleyerek mi tasnif ettiği ihtimalini akla getirmektedir. Bundan dolayı cem'-derleme şeklinde telif edilen eserlerden ne kastedildiğine de bakmak gerekmektedir.

Hadis ilminde cem' türü eserler, ya bir grup kitaptaki hadislerin -mükerrerlerinin hazfedilerek- yeni bir seride toplanması ya belirli konularla ilgili rivayetlerin çeşitli kaynaklardan ya da bir âlim tarafından rivayet edilmiş hadislerin derlenmesidir.¹² Tasnif devri kitaplardan sonra ortaya çıkan bu eserlerde birbirinden farklı metotlar takip edilmiş, bir kısmında senedin tamamı hazfedilirken bir kısmında ise sadece sahâbî râvîsine işaret etmekle yetinilmiştir.¹³ Bu türde ayrı müelliflerce ve ayrı amaçlar doğrultusunda meydana getirilmiş kitaplardaki hadisleri bir araya toplanarak geniş çaplı eserler telif edilmiştir.¹⁴ Bu bilgilere göre cem' türünde mükerrerlerin olmadığı, eserlerin asıl sahibinden başka birilerinin bunu yerine getirdiği ve hacimli olduğu dikkat çekmektedir. Oysa Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'inde bu özelliklerin bulunmadığı ifade edilebilir. Ayrıca bu eserde hadislerin hem senedli hem de isnadı olmadan nakledildiği de dikkate alınmalıdır.

Çalışmanın konusu, Ehl-i hadis'in ve Şâfî mezhebinin hicrî beşinci asırdaki önde gelen temsilcilerinden biri olan Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'inin telif türü açısından hangisine dâhil edilebileceğinin belirlenmesidir. Çünkü *es-Sünenü's-sağîr*'in bu açıdan incelendiği muhakkiklerin mukaddimelerinde onun *es-Sünenü'l-kebîr*'den farklı olduğuna dair deliller sıralanmış ve *es-Sünenü's-sağîr* hakkında müstakil bir eser dendiği görülmüştür.¹⁵ Fakat bu çalışmanın amacı, Beyhakî'nin bütün eserleri göz önünde bulundurularak *es-Sünenü's-sağîr*'in

¹⁰ Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi*, 175-186.

¹¹ Veli Tatar, *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 282; Ayrıca bk. Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi*, 70-71.

¹² Yardım, *Hadis I-II*, 2/107; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 108; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 46-47.

¹³ Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 108.

¹⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri)* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 147.

¹⁵ Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî, *el-Minnetu'l-kübrâ şerhu ve tahrîcu's-Süneni's-sağîr li'l-hâfiz el-Beyhakî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/5-8; 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, "Mukaddime", *es-Sünenü's-sağîr*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (Karaçi: Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 1/82-86.

muhtasar mı yoksa müstakil bir eser mi olduğunun tespitidir. Dolayısıyla isminden kaynaklı olarak *es-Sünenü'l-kebîr*'in muhtasarı zannedilen ve muhakkiklerin mukaddimelerindeki konuyla ilgili kısa ve sınırlı bir araştırma hariç hakkında herhangi bir çalışmanın bulunmadığı *es-Sünenü's-sağîr*'in telif türünün doğru bir şekilde belirlenmesinin, makalenin önemini ortaya çıkaracağını söylemek mümkündür. Bunun için Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'inin tamamı başından sonuna kadar incelenmiştir. Eserde senedi olan ya da olmayan her bir hadis veya bilgi, nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak Shamela programının (1444 Şevvâl/4. Sürüm) müellifler bölümündeki Beyhakî kısmında yer alan kitaplar seçilerek taranmıştır. Bu kısımda musannifin hadis ilmiyle ilgili olmayan küçük birkaç risalesi dışında matbu olan eserlerinin tamamı listelenmektedir. Bunun haricinde *es-Sünenü's-sağîr* hakkında *es-Sünenü'l-kebîr*'in muhtasarı şeklinde bir yaklaşım olması hasebiyle bu hadis kitabı ayrıca takip edilmiştir. Müellifin bütün eserlerinin dikkate alınmasının nedeni, *es-Sünenü's-sağîr*'deki her bir rivayetin onun sahip olduğu hadisler içerisinde yer aldığını göstermektir. *es-Sünenü's-sağîr*'deki hadislerin incelenmesi sonucunda her bir hadisin *es-Sünenü'l-kebîr*'de yer almadığı ya da farklı senedle nakledildiği görülmüştür. Bu şekilde olduğu tespit edilen rivayetler, *es-Sünenü'l-kebîr* dışındaki hadis kitapları *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *Şu'abu'l-îmân*, *el-Hilâfiyyât* ile diğer matbu eserler çerçevesinde araştırılmış ve tespit edilen örnek hadisler üzerinden karşılaştırma yapılmıştır. Bu minvalde zikredilen rivayetlerin her birinin senedlerini detaylı olarak vermek, çalışmanın hacmini gereğinden fazla artıracığı ve makalede çokça râvî isminin zikredilmesine neden olacağı için bundan kaçınılmış, hadisin metnine/konusuna işaret edilmekle yetinilmiştir. *es-Sünenü's-sağîr* ile Beyhakî'nin diğer hadis kitapları olan *es-Sünenü'l-kebîr*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile *Şu'abu'l-îmân* arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle makalede adı zikredilen eserler ile *es-Sünenü's-sağîr*'in karşılaştırmasına dair her biri için müstakil başlıklar atılmış, diğer eserlere ise tek bir başlığın altında temas edilmiştir. Ayrıca *es-Sünenü's-sağîr*'de nakledilip farklı senedle müellifin çalışmalarında olan ya da olmayan rivayetlere de birer başlık altında değinilmiştir. Çalışmada Beyhakî'nin bu eseri için *es-Sünenü's-sağîr* yerine *es-Sünenü's-sağîr* adının kullanılmasının nedeni, eserin tek yazma nüshasının ilk sayfasında isminin *Kitâbu's-Süneni's-sağîr* şeklinde geçmesi¹⁶ ve birçok âlimin bu eseri *es-Sünenü's-sağîr* adıyla zikretmesidir.¹⁷ Bu nedenle hem neşirlerde hem de diğer yerlerde *es-Sünenü's-sağîr* kullanılması hâlinde genellikle başındaki "Kitâp" kısmı olmadan *es-Sünenü's-sağîr* ismi tercih edilmiştir. Bir tane yazma nüshası olan *es-Sünenü's-sağîr*'in farklı baskıları bulunmakla birlikte makalede Behcet Yûsuf Hamd tarafından hazırlanan matbu nüsha esas alınmıştır.

1. Beyhakî'nin *Kitâbu's-Süneni's-sağîr*'i

Beyhakî'nin *Kitâbu's-Süneni's-sağîr*'i ne zaman bitirdiği belli değilse de telif ettiği son eserlerden biri şeklinde değerlendirilmektedir.¹⁸ Zira kitabın ne başında ne de sonunda bu

¹⁶ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu's-Süneni's-sağîr* (İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kütüphanesi, 269), 1b-392a.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/76; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984), 18/166; Şemseddin İbn 'Abdülhâdi, *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadis*, thk. Ekrem el-Büşî-İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 3/330; Tâciüddin es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1964), 4/10.

¹⁸ Kal'acı, "Mukaddime", 1/86.

konuda herhangi bir bilgi bulunmaktadır. Fakat müellif, *es-Sünenü's-sağîr*'in girişinde hamdele ve salveleden sonra şunları ifade etmektedir:

“Allah, akıllı ve baliğ bir kimsenin inanması ve bilmesi gerekli olan şeyleri açıklayan muhtasar bir kitap tasnif etmeyi bana kolaylaştırdı. Bu kitap; Kur'an, sünnet, icmâ ve delâilü'l-ukul (kıyas)'dan alınan delillerin tafsilatlı olarak zikredilmesiyle (mükellef bir kimseye) yol gösteren bir eserdir. İnanç konuları tamam olduktan sonra ibâdât, muâmelât, munâkehât, hudûd, siyer, hukûmât konularında lazım gelen şeylerin açıklamasını içeren başka bir kitabın tasnifiyle ona eşlik etmesini Allah'tan istedim. Bu eser, Allah'ın Kitap'ına, Rasulullah'ın sünnetine ve rehber edinilen Allah'ın salih kullarının görüşlerine/amellerine uygun olmasını arzu ettim...”¹⁹

Bu sözlerinin devamında Allah'tan kitabını tamamlamak için kendisini muvaffak kılmasını isteyen Beyhakî, ayrıca Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in mezhebini açıklayan eserini muhtasar bir şekilde tamamlayabilmeyi de dilemekte, kitabın yazılmasını bekleyen kimselerin olduğuna işaret etmektedir.²⁰

Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'e yazdığı önsözde tamamladığı ve yazacağı iki muhtasar eserden bahsetmektedir. Musannifin itikâdî konulara dair bitirdiği muhtasar eser *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'dir. Beyhakî, bu kitabın girişinde yukarıda da zikredildiği gibi *es-Sünenü's-sağîr*'in başındaki ilk cümleye benzer bir şekilde işaret etmektedir. İnanç konularına dair yazdığı ayrı ayrı eserlere insanların ulaşmakta zorluk çektiğini belirten müellif, mükellefin inanmasının ve bilmesinin gerekli olduğu itikâdî hususları delilleriyle muhtasar bir şekilde açıklayarak bir kitapta toplamak istediğini ifade etmektedir.²¹ *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'de müellif, Allah'ın varlığı ve birliği, isim ve sıfatları, Kur'an, istivâ, rü'yetullah, kadere iman, fiillerin yaratılması, ecel ve rızık, büyük günahların işlenmesi, şefaât, Hz. Peygamber'den nakledilen hadiste geçen iman esaslarından meleklere, peygamberlere, kitaplara ve ölümden sonra dirilmeye iman etmek, hesap, mizan, cennet ve cehennem, kıyamet günü, kabir azabı, sünnete bağlılık ve bid'atlardan kaçınmak, yöneticilere itaat ve cemaatin lüzumu ile Hz. Muhammed'in nübüvveti, Ehl-i beyt, dört halife gibi konuları ele almaktadır.²² *es-Sünenü's-sağîr* gibi itikâdî konulara dair telif ettiği diğer kitaplardan istifade ederek telif ettiği bu eser, müellifin son çalışmalarından biri kabul edilmelidir.²³ Bu durumda az önce geçtiği gibi *es-Sünenü's-sağîr*'i de Beyhakî'nin son eserleri içerisinde saymak mümkündür. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'de müellif, *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi benzer bir yöntem takip etmektedir. Beyhakî, hadisleri hem senedli hem de isnadı olmadan naklettiği gibi yorum da yapmakta; *el-Esmâ*' ve *s-sıfât*, *el-Kazâ*' ve *l-kader*, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, *Kitâbu'l-İmân*, *Şu'abu'l-İmân*, *İsbâtü 'azâbi'l-kabir*, *Fezâ'ilü's-sahâbe*, *Kitâbu'r-Rü'yet* gibi eserlerine de atıf yapmaktadır.

Beyhakî'nin tasnif edeceğini söylediği diğer muhtasar ise malum olduğu üzere *Kitâbu's-Süneni's-sağîr*'dir. Matbu baskılarının arasında kitap başlıkları açısından farklılıklar bulunması nedeniyle yazma nüshasından hareketle Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'de zikrettiği kitap bölümleri, kısa bir mukaddime ve niyet/ihlasla ilgili üç bâb başlığından

¹⁹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr -Bugyetu'l-müttekâ fi tahrîci Süneni'l-Beyhakî* adlı Hâşiye ile birlikte-, thk. Behcet Yûsuf Hamd Ebü't-Tayyib (Riyad: Dâru'l-Cil, 1995), 1/41.

²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/41.

²¹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd 'alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, thk. Ahmed 'İsâm el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401), 79.

²² Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*, 81-472.

²³ Metin Yurdagür, “el-İ'tikâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457.

sonra şöyledir: Tahâret, Salât, Cenâiz, Zekât, Sıyâm, Menâsik, Buyû', Nikâh, Sıdâk, Hul' ve Talâk, Îlâ, İded, Nafakât, Cırâh, Diyât, Kitâli Ehli'l-Bağy, Mürted, Hudûd, Eşribe, Siyer, Cizye, Sayd ve Zebâih, Eymân ve Nüzûr, Edebu'l-Kâdî, Şehâdet, Dava ve Beyyinât, 'Itk ve Mükâtebe. *es-Sünenü's-sağîr*'de bulunan konuların başında genellikle "Kitap" ifadesi bulunsa da Tahâret, Sıyâm ve Sıdâk'ta "Cimâ'u Ebvâb" şeklinde bir kullanım vardır ki aynısı *es-Sünenü'l-kebir*'de de kitap başlıkları altında yer almaktadır.²⁴ Eserde 28 kitap başlığı yer alsa da *es-Sünenü's-sağîr* muhakkikleri arasında farklılıklar vardır. Meselâ, Behcet'in mukaddimeden sonra niyet/ihlasla ilgili bâb başlıklarının öncesine "Kitâbu'n-Niyet" şeklinde bir başlık atmaktadır.²⁵ Yine Salât konusunun içindeki Fezâilu'l-Kur'ân adıyla yer alan bâb başlığını Behcet ve Kal'acî kitap şeklinde zikrederken A'zamî ona bâb olarak yer vermektedir.²⁶ Bu durumu yazma nüshaların neşri yapılırken tasarrufta bulunulduğuna dair bir örnek olarak zikretmek mümkündür. Çünkü *es-Sünenü's-sağîr*'in tek bir yazması vardır ve bütün muhakkikler de aynı nüshaya dayanmaktadır.

es-Sünenü's-sağîr'deki rivayet sayısı, muhakkiklerinin farklı rakamlandırmalarından dolayı eserin her bir neşrinde birbirinden farklıdır. Nitekim A'zamî'de 4.561, Kal'acî'de 4.478 ve Behcet'de ise 4.971 hadis bulunmaktadır. Bu ihtilaf, her bir muhakkikin senedli olarak aktardığı hadisler dışındaki nakillere verilen numaralandırmadan kaynaklanmaktadır. Ancak *es-Sünenü's-sağîr*'deki senedli ya da sadece sahâbî râvîsiyle birlikte rivayetin metnine/lafız farkına yer verme veya sahâbî râvîsine işaret etme şeklinde senedsiz olarak nakledilenlerin hepsi dikkate alındığında zikredilen sayılardan çok daha fazla hadisin yer aldığı ifade edilebilir. Meselâ, "Kitâbu't-Tahâret" kısmında kendisine ulaşan isnadla Beyhakî 113 hadis naklederken isnadsız 126 rivayet zikretmektedir.²⁷ Ayrıca Beyhakî'nin bir hadisi birçok hocasından aktardığı ya da tahvîllî²⁸ senedle aktardığı bazı rivayetler de dikkate alındığında *es-Sünenü's-sağîr*'de yaklaşık 700 bâb başlığı altında 10.000-15.000 arası bir rivayetin olması muhtemeldir.

Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'indeki kitap, bâb ve hadis sayısı böyle olmakla birlikte eserin özelliklerini ana hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *es-Sünenü's-sağîr*'de her bir hadis senediyle nakledilmemekte, bazen hadisin sahâbî râvîsine ya da sahâbî râvîsiyle birlikte rivayetin değişik bir metnine veya farklı olan başka bir lafzına işaret edilmektedir. Bâbların bir kısmında sadece senediyle nakledilen ya da isnadı olmadan aktarılan hadisler bulunsa da birçoğunda her iki şekilde rivayetler serdedilmektedir.

2. Bazı hadislerin sıhhati, mevsûl-mürsel ya da merfû'-mevkûf ilişkisi üzerine zaman zaman değerlendirmeler yapılmakta, ayrıca isnadlar ve râvîler hakkında cerh-ta'dîl açısından bazen müellifin kendisi, bazen de diğer âlimlerin görüşleri aktarılarak tenkidlerde bulunulmakta, yani sened ve metin tenkidi yapılmaktadır.

²⁴ bk. Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlimi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-kebir'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 99-102.

²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/42.

²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/367; a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 1/333; A'zamî, *el-Minnetü'l-kübrâ*, 2/541.

²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/50-120.

²⁸ Tahvîl, "bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçmek" anlamına geldiği gibi isnadların birleştiği isimden sonra konulan özel işaretin de adıdır. bk. Emin Aşıkutlu, "Tahvîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/440.

3. Beyhakî, *es-Sahîhayn*'da yer alan bir hadisi *es-Sünenü's-sağîr*'de nakletmesine rağmen birkaç istisna dışında²⁹ akabinde onlara atıf yapmamaktadır. Oysa diğer eserlerine bakıldığında müellifin buna oldukça dikkat ettiği görülmektedir.

4. Daha ziyade bâb başlıklarına âyetle başlayan Beyhakî, genellikle merfû' hadisleri senediyle rivayet etse de bazen merfû' hadisin metnine/lafız farkına ya da sâhâbî râvîsine atıfta bulunmaktadır. Mevkûf ile maktû' olanlarda ise çoğunlukla râvîsine işaret etmekte ya da sahâbî/tâbî ile birlikte rivayetin metnine yer vermektedir.

5. Müellif, *es-Sünenü's-sağîr*'de bazı hadislerin devamında kısa kısa yorumlar yapmaktadır. Beyhakî, genellikle başka âlimlerin sözlerine yer vermese de Şâfiî'nin (öl. 204/821) görüşlerini oldukça fazla zikretmektedir. Şâfiî'den nakledilen rivayetlerin çoğu, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'i ve *el-Hilâfiyyât*'ı ile daha ziyade *Marifetü's-sünen* ve *l-âsâr*'ında bulunmaktadır. Böyle olmayanların ise Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ve diğer kitaplarında geçtiği belirlenmiştir. Fakat Beyhakî, Şâfiî'nin birçok eserine sahiptir.³⁰ Dolayısıyla bu durum, *es-Sünenü's-sağîr* telif edilirken gerekli olması hâlinde müellifin elindeki başka eserlerden istifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu tespit, *es-Sünenü's-sağîr*'in cem'-derleme değil de ihtisâr yöntemiyle telif edilen özgün bir muhtasar eser olduğuna delil sayılabilir.

2. *es-Sünenü'l-kebîr* ile *es-Sünenü's-sağîr* Arasında Karşılaştırma

İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı olarak saydığı³¹ *es-Sünenü'l-kebîr*, Beyhakî'nin mevcut olan eserlerinden en meşhuru ve en hacimlisidir. Şâfiî'nin talebesi Müzenî'nin (öl. 264/878) *el-Muhtasar*'ına göre tertip edilen³² bu eserde Şâfiî mezhebinin Kur'an ve sünnete dayalı olduğunu göstermek için 71 kitap başlığında 4 binden fazla bâbın altında merfû'un yanında mevkûf ve maktû' da olmak üzere 22.000'e yakın hadis nakledilmektedir. *es-Sünenü'l-kebîr*, bir hadis kitabı olmakla birlikte aynı zamanda hadis usûlü, ilel, şerh ve cerh-ta'dîl konusunda istifade edilebilecek bir eserdir. Bu özellikleriyle Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'i diğer hadis kitaplarından farklı bir görünüm arz etmektedir.³³

es-Sünenü's-sağîr'in tasnif sistemi ve eserde nakledilen hadisler incelendiğinde onda kendisine atıf yapılan³⁴ *es-Sünenü'l-kebîr* ile arasında çok ciddi bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Muhtemelen bundan dolayı *es-Sünenü'l-kebîr* ile *es-Sünenü's-sağîr* arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Ancak bunun eksik bir yaklaşım olduğunu makalenin diğer başlıklarında görmek mümkündür. *es-Sünenü'l-kebîr*'deki 71 kitaba karşılık *es-Sünenü's-sağîr*'de 28 kitap bulunmaktadır. Fakat Beyhakî'nin muhtasar dediği *es-Sünenü's-sağîr*'de diğer hadis eserindeki kitap başlıklarının zikredildiği belirlenmiştir. Meselâ, *es-Sünenü'l-kebîr*'deki "Tahâret ile Hayz" başlıklarını *es-Sünenü's-sağîr*'deki "et-Tahâret" kitabında bir arada ele alan Beyhakî, Kitâbu's-Salât'ta ise "el-Cum'a, Salâtü'l-Havf, Salâtü'l-İdeyn, Salâtü'l-Husûf, Salâtü'l-İstiskâ"yı derç etmektedir.³⁵ Kitâbu'l-Hacc'ın ismini Kitâbu'l-

²⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/159 (No. 294), 1/494 (No. 1232), 2/439-440 (No. 2420).

³⁰ bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr*'i, 253-256.

³¹ Ebû 'Amr İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nüreddîn 'Itr (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, 2012), 251.

³² Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yûsür, 2016), 1/43.

³³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr*'i, 74-597.

³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/198, 295, 2/219, 3/350, 4/184.

³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/121-394.

Menâsik şeklinde değiştiren müellif, *es-Sünenü's-sağîr*'deki Kitâbu'l-Buyû'un içine *es-Sünenü'l-kebir*'deki "Rehin, Teflîs, Hacr, Sulh, Havâle, Damân, Şirket, Vekâlet, İkrâr, Âriye, Gasb, Şu'fa, Kırâz, Müsâkât, İcâre, Muzâra'a, İhyâ'i'l-Mevât, Vakıf, Hibe, Lukata, Ferâ'iz, Vesâyâ" adlı kitap başlıklarını dâhil etmiştir.³⁶ Yani *es-Sünenü's-sağîr*'de bir kitabın altında Kitâbu'l-Buyû' ile birlikte 23 bölümü bir arada toplamıştır.³⁷ Kalan kısımlarda da benzer bir durum bulunmakla birlikte *es-Sünenü'l-kebir*'deki hemen her kitabın *es-Sünenü's-sağîr*'de ya kitap başlığı ya da kitabın altında bâb başlığı olarak bulunduğu söylemek mümkündür.

Her iki eser arasında bâb başlıkları ile altında nakledilen hadisler açısından da benzer bir durum vardır. Fakat bu noktada *es-Sünenü'l-kebir*'deki kitap başlıklarından bazılarının *es-Sünenü's-sağîr*'de bâb başlığı olarak bulunduğunu ve bir konu hakkında umûmî bir bilgi verildiği için *es-Sünenü's-sağîr*'de daha genel bâb başlıklarının yer aldığı da dikkate almak gerekmektedir. Yine de *es-Sünenü'l-kebir*'deki bazı bâb başlıklarının *es-Sünenü's-sağîr*'deki ile aynı olduğu müşahede edilmektedir. Ayrıca *es-Sünenü's-sağîr*'deki hadislerin az bir kısmı hariç *es-Sünenü's-sağîr*'deki rivayetlerin büyük bir kısmı ilgili eserde bulunmaktadır. Dolayısıyla bazı farklılıklar olsa da kitap, bâb ve hadisler açısından iki eser arasında ciddi bir benzerlik vardır. Bu durum, her iki eserin aynı muhtevayı içermesine binaen müellifin sahip olduğu hadisleri *es-Sünenü's-sağîr*'de de muhtasar bir şekilde yansıttığını göstermektedir.

İki kitap arasında kitap başlıkları, bâblar ve hadisler bağlamında böyle bir benzerlik olsa da rivayet metodunda bazı farklılıklar bulunmaktadır. *es-Sünenü'l-kebir*'de tahvilli isnadla nakledilen bazı hadisler, *es-Sünenü's-sağîr*'de tek senedle rivayet edilmektedir. Meselâ, koyun ve deve etinden dolayı abdest almakla ilgili hadisi Beyhakî *es-Sünenü'l-kebir*'de tahvilli senedle aktarırken *es-Sünenü's-sağîr*'de ise bir tarihini zikretmekle yetinmektedir.³⁸ Bazen de *es-Sünenü'l-kebir*'de ayrı yerlerde farklı tarihlerle nakledilen bir hadis *es-Sünenü's-sağîr*'de birleştirilerek tahvilli senedle rivayet edilmektedir. Meselâ, Hz. Peygamber'e abdestinde şüpheye düşen birinin durumu sorulunca O'nun "Ses duymadıkça veya koku almadıkça abdestin bozulmaz." buyurduğu hadis böyledir.³⁹ Bu rivayet, Beyhakî'nin aynı hadisi farklı senedlerle *es-Sünenü'l-kebir*'in değişik yerlerinde tekrar ederken *es-Sünenü's-sağîr*'de ise bir arada zikrettiğini göstermektedir. Yine *es-Sünenü's-sağîr*'de imamlık yapmada öncelik sahibinin kim olacağına dair hadis tahvilli senedle nakledilirken⁴⁰ *es-Sünenü'l-kebir*'de farklı iki yerde aktarılmaktadır.⁴¹ Aynı hadisin farklı tarihlerini bir araya getiren Beyhakî, Hz. Peygamber'in bayram namazından çıktıktan sonra farklı bir yoldan eve dönmesine dair hadisi *es-Sünenü'l-kebir*'de⁴² tahvilli isnadla nakletmesine karşılık *es-Sünenü's-sağîr*'de senediyle bir tarihini rivayet etmiş, sonrasında diğer isnada işaret etmiştir.⁴³ Bir adamın iki eşinden bir erkek çocuğu ve diğeri de kız çocuğu emzirirse bu hâlde ikisinin evlenme durumu İbn 'Abbâs'a (öl. 68/687-88) sorulup onun da olumsuz cevap verdiği hadis *es-Sünenü'l-kebir*'de⁴⁴ tahvilli

³⁶ Kitap başlıkları için bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebir*'i, 96-98.

³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/162-412.

³⁸ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu's-Süneni'l-kebir*, thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013), 1/453-454 (No. 752); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 1/54 (No. 28).

³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/57 (No. 35); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 1/345 (No. 560), 1/462 (No. 764).

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/217 (No. 440).

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 5/604 (No. 5198), 6/96 (No. 5390).

⁴² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 6/600-601 (No. 6320).

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/284-285 (No. 627-628).

⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 16/12-13 (No. 15714).

senedle aktarmasına karşılık *es-Sünenü's-sağîr*'de ayrı ayrı zikretmekte,⁴⁵ *Ma'rife*'de ise tek bir tarikten rivayet edilmektedir.⁴⁶

es-Sünenü's-sağîr'de tahvîlle nakledilen bazı hadislerin ise her bir tariki Beyhakî'nin farklı eserlerinde bulunmaktadır. Meselâ, köpeğin yaladığı kabin ilki toprakla toplamda yedi kez yıkanmasını içeren hadisi tahvîlle iki farklı senedle rivayet etmektedir.⁴⁷ Ancak bu hadisin bir tariki *es-Sünenü'l-kebir*'de ve diğeri *el-Hilâfiyyât*'ta bulunmaktadır.⁴⁸ Buna göre musannif, aynı hadisin iki farklı eserdeki tarihini bir isnadda zikretmektedir. Benzer bir durum, gümüş kaplardan içecek içenlerin karnına cehennem ateşinin doldurulacağına dair hadiste de vardır.⁴⁹ Tahvîlli isnadla nakledilen bu rivayetin bir tariki *es-Sünenü'l-kebir* ile diğer eserlerde⁵⁰ ve ikinci tariki ise *Şu'abu'l-îmân*'da yer almaktadır.⁵¹

es-Sünenü'l-kebir ile *es-Sünenü's-sağîr* arasındaki farklılıklarından bir diğeri de Beyhakî'nin hadisleri kendilerinden aldığı hocalarının sayısı açısından. Meselâ, Bilâl'in (öl. 20/641) gece ezan okuması ve İbn Ümmü Mektûm'un (öl. 15/636) okuyuncaya kadar yiyip içmeye devam edilmesine dair hadis *es-Sünenü's-sağîr*'de tek hocadan gelirken *es-Sünenü'l-kebir*'de iki hocadan aktarılmaktadır.⁵² Yine Cuma gününün faziletinin anlatıldığı hadisi *es-Sünenü'l-kebir* ve *ed-De'avatu'l-kebir*'de⁵³ iki hocasından aktarmasına karşılık *es-Sünenü's-sağîr* ve diğer eserlerinde tek hocasından nakletmektedir.⁵⁴ Bazen de bunun tam tersi olmaktadır. Guslün keyfiyetinin anlatıldığı hadis, *es-Sünenü's-sağîr*'de iki hocadan aktarılırken *es-Sünenü'l-kebir*'de tek hocadan rivayet edilmektedir.⁵⁵ Rızaları olmadan yetim kızlarla evlenilmemesi ve susmalarının onların razı olması manasına geldiğinin belirtildiği hadis ise *es-Sünenü's-sağîr*'de tek hocadan gelirken *es-Sünenü'l-kebir*'de üç hocadan aktarılmaktadır.⁵⁶ Beyhakî, bazen de tek bir hocasının ismini zikredip diğerlerini açık bir şekilde belirtmeden (mübhem) işaret etmektedir. Bir kimsenin malının gönül rızası dışında alınmayacağını ifade edildiği hadisi Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'de Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 405/1014) ve "âharîn" diyerek nakletmesine karşılık *es-Sünenü'l-kebir*'de bütün hocalarının ismini açıkça belirtmektedir.⁵⁷ Fakat bu durumlarda her iki eser arasında hoca açısından bir

⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/133-134 (No. 2998).

⁴⁶ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991), 11/349 (No. 15241).

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/96 (No. 138).

⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/227-228 (No. 1158); a.mlf., *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebû Hanîfe ve ashâbihî* (Kahire: er-Ravda, 2015), 1/478 (No. 853).

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/109-110 (No. 175).

⁵⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/250 (No. 559); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 1/122 (No. 113); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 1/77 (No. 98).

⁵¹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumejd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 8/379 (No. 5964).

⁵² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/72 (No. 1807); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 1/138 (No. 232).

⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 6/449-450 (No. 6060); a.mlf., *ed-De'avatu'l-kebir*, thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru Garâs, 2009), 2/132 (No. 525).

⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/255-256 (No. 539); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 4/420-421 (No. 6680-6681); a.mlf., *Kitâbu Fezâ'ilü'l-evkât*, thk. Adnân 'Abdurrahman Mecîd el-Kaysî (Mekke: Mektebetü'l-Menâre, 1990), 497 (No. 275); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 4/432 (No. 2768); a.mlf., *Hayâtu'l-enbiyâ' ba'de'vefâtihim*, thk. Ahmed b. 'Atiyye el-Gâmidî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 87-89 (No. 10).

⁵⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/86 (No. 113); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 2/36-37 (No. 834).

⁵⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 14/138-139 (No. 13807); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 2/445 (No. 2435).

⁵⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/61 (No. 11652); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 2/298-299 (No. 2121).

ittifak olsa da bazı hadislerde hocasının ismi farklılaşmaktadır. Meselâ, zekât işiyle görevli bir kimsenin topladığı malların içinden herhangi bir şey almasının ihanet olacağına dair hadisin *es-Sünenü'l-kebîr*'deki hocası Ebû Tâhir el-Fakîh (öl. 410/1019) iken *es-Sünenü's-sağîr*'deki ise Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen el-Kâdî'dir (öl. 421/1030).⁵⁸ Bu konudaki bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in Kâbe'yi görünce ellerini kaldırıp yaptığı duanın aktarıldığı hadistir. *es-Sünenü's-sağîr*'de Ebû Zekeriyâ b. Ebû İshâk'dan (öl. 414/1024) nakleden Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen'den rivayet etmekte, *Ma'rife*'de ise her iki hocasını bir arada zikretmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla bu farklılığın Beyhakî'nin naklettiği hocalarının eserden esere değişmesinden kaynaklanması ve bu değişikliğin sebebinin de müellifin tercihi olması muhtemeldir. Zira bir kimsenin karısını boşaması ve kadının da üçüncü hayz dönemini görmeye başlaması hâlinde artık boşanmış sayılacaklarının ve birbirlerine varis olamayacaklarının zikredildiği hadis, *es-Sünenü's-sağîr* ile birlikte *el-Hilâfiyyât*'ta Ebû Zekeriyâ b. Ebû İshâk'dan nakledilmesine karşılık⁶⁰ *es-Sünenü'l-kebîr* ile *Ma'rife*'de ise Ebû Zekeriyâ b. Ebû İshâk ve Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen'den gelmektedir.⁶¹

3. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile *es-Sünenü's-sağîr* Arasında Karşılaştırma

Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr* ile *el-Mebsût*'unun hacimli olmasından dolayı talebelerinin bıkkınlık göstermesi üzerine telif ettiği ve Şâfiî'nin usûl ile fûrûda ihticac ettiği hadisleri topladığı bir eserdir.⁶² Hiçbir Şâfiî fakihin müstağni kalamayacağı⁶³ *Ma'rife*'yi yazarken kendisine bir arkadaşının Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ını gönderdiğini belirten müellif, görüşüne muhalif olan sahih hadisleri onun zayıf ve uygun olan zayıf hadisleri de sahih saydığını, arkadaşının bu konuda yazarına cevap verilmesini istediğini söylemektedir.⁶⁴ Nitekim Beyhakî, *Ma'rife*'de pek çok konuda Tahâvî'ye eleştiriler yöneltmiştir.⁶⁵ Bir mukaddimenin ve 46 bölümde yaklaşık 21.000 rivayetin⁶⁶ yer aldığı *Ma'rife*, temelde Şâfiî fihhının dayandığı merfû' hadislerin ve sahâbe ile tâbiîn sözlerinin nakledildiği ve onların güvenilir olduğunun ispata çalışıldığı bir kitaptır.⁶⁷ Ayrıca bazen isnad ve metin tenkidi ile çeşitli açıklamaların ve değerlendirmelerin bulunduğu bir eserdir.⁶⁸

Beyhakî'nin iki eserinden daha kısa olduğunu belirttiği bu kitap ile *es-Sünenü's-sağîr* arasında iki açıdan bir karşılaştırma yapmak mümkündür: Birincisi, *es-Sünenü's-sağîr*'deki

⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/489 (No. 1220); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 13/400 (No. 13301).

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/63 (No. 1545); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 9/524 (No. 9286); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 7/200 (No. 9796).

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/83 (No. 2885); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 6/399 (No. 4574).

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 15/493 (No. 15474); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 11/182 (No. 15188).

⁶² Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/215-216 (No. 446-451).

⁶³ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/9.

⁶⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/219-220 (No. 459).

⁶⁵ Beyhakî'nin Tahâvî'ye 62 konuda tenkid yönelttiği tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf-Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 67-386.

⁶⁶ *es-Sünenü'l-kebîr* ile *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* arasında hacim açısından fark bulunmasına rağmen ihtiva ettikleri rivayet sayısının birbirine yakın olmasının nedeni, eserleri tahkik edenlerin her bir nakle verdikleri numaralandırmadan kaynaklanmaktadır. *es-Sünenü'l-kebîr*'de senediyle serdedilen hadislerle rakam verilirken *Ma'rife*'de her türlü nakil sayıya dâhil edilmiştir.

⁶⁷ M. Yaşar Kandemir, "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/59.

⁶⁸ *Ma'rife* hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf*, 39-68.

bir hadisin aynı sened ve metinle *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da nakledilmesidir ki aynı hadis farklı bir senedle *es-Sünenü'l-kebir*'de de rivayet edilmektedir. Meselâ, Rasûlullah'ın koyun etinden yedikten sonra abdest almadan namaz kıldığının belirtildiği hadis, aynı metinle ama farklı senedle *es-Sünenü'l-kebir*'de⁶⁹ rivayet edilmesine karşılık *Ma'rife*'de *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi nakledilmektedir.⁷⁰ Yine insanların kullandığı yollarda ve gölgeliklerde tuvalet ihtiyacını gidermenin lanete sebep olan iki şey şeklinde zikredildiği hadisi de bu minvalde değerlendirmek mümkündür.⁷¹ Bir başka misal ise Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme ile evlenince yanında üç gün kaldığı ve şayet onun yanında yedi gün kalırsa diğer eşlerinin yanında da yedi gün kalmasını söylediği hadistir. *es-Sünenü's-sağîr*'deki⁷² bu rivayet, aynı metinle ama farklı senedle *es-Sünenü'l-kebir*'de⁷³ tahrîc edilse de *Ma'rife*'ye ilave olarak *el-Hilâfiyyât*'ta da aynı şekilde yer almaktadır.⁷⁴ Bu konuda başka örnekler olsa da sonuncusu, Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*, *Ma'rife* ve *el-Hilâfiyyât*'ta⁷⁵ aynı şekilde rivayet ettiği ancak *es-Sünenü'l-kebir*'de farklı senedle aktardığı hadistir ki bu rivayet de vurulan bir avın üç gün sonra bulunması hâlinde kokmamışsa yenilebileceğine dairdir.⁷⁶ Aslında bazen de bunun tam tersi olmaktadır. Meselâ, bir yiyeceğin ancak aynı ölçekte başka bir yiyecekle değiştirilebileceğinin geçtiği hadis, *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi *es-Sünenü'l-kebir*'de nakledilmesine karşılık bu defa da *Ma'rife*'de farklı senedle zikredilmektedir.⁷⁷

İkincisi ise *es-Sünenü's-sağîr*'deki bazı hadislerin *es-Sünenü'l-kebir*'de bulunmayıp *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da nakledilmesidir. Meselâ, Hz. 'Ömer'in (öl. 23/644) ısıtılan su ile abdest alıp guslettiğine dair rivayet sadece *Ma'rife*'de vardır.⁷⁸ Bir başka misal ise namazda tilavet secdesinin geçtiği âyetin okunması hâlinde Hz. 'Ömer'in sabah namazında secde yaptığının anlatıldığı hadistir.⁷⁹ Bu misallerde olduğu gibi bir hadis senedi ve metniyle birlikte aynı şekilde *Ma'rife*'de tahrîc edilirken bazen de bir rivayetin diğerlerinden farklı lafzı veya râvîsine işaret edilmektedir. Meselâ, Hz. Peygamber'in mal taksim ederken bir adam üzerine doğru gelince elindeki değnekle adamı dürttüğü ve bu nedenle yaralandığı belirtilen hadisin devamındaki rivayette yüzünün yaralandığı ifade edilmektedir.⁸⁰ İlk rivayet *es-Sünenü'l-kebir*'de⁸¹ aynı şekilde nakledilmesine karşılık akabindeki lafız farkı *Ma'rife*'de geçmektedir.⁸² İkinci hususa misal ise ağacın üzerinde olan meyve ve dağda otlanan hayvandan dolayı el kesme cezasının uygulanmayacağı, hayvanın ağıldan ve meyvenin de bahçeden çalınması ve onun da bir kalkan değerinde olması hâlinde elin

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/437-438 (No. 719).

⁷⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/444 (No. 1287); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 1/55 (No. 29).

⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/61 (No. 44); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/339 (No. 830); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/297 (No. 473).

⁷² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/558 (No. 2693).

⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 15/136-137 (No. 14874).

⁷⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 10/283-284 (No. 14531); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 6/201 (No. 4293).

⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 4/127 (No. 4170); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 13/451 (No. 18809); Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 7/311-312 (No. 5315).

⁷⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 19/193 (No. 18942).

⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/75 (No. 10613); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 2/172 (No. 1818); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 8/45 (No. 11068).

⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/105 (No. 160); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/233 (No. 506).

⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/343 (No. 796); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3/250 (No. 4458).

⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/204-205 (No. 3156-3157).

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 16/217 (No. 16083).

⁸² Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 12/58 (No. 15848).

kesileceğinin ifade edildiği hadisin⁸³ devamında işaret edilen tariklerin bir kısmı *es-Sünenü'l-kebir*'de varken⁸⁴ Hişâm b. Sa'd'dan (öl. 160/777) gelen sened *Ma'rife*'de vardır.⁸⁵ Aslında bu şekildeki hadislerin sayısının 30 kadar olduğu tespit edilmiştir. Fakat bu tür rivayetlerin genellikle mütâbi-şâhid kabilinden ya da mevkûf-maktû' hadis olduğu görülmüştür. Belki de *es-Sünenü's-sağîr* ile *Ma'rife* arasındaki ilişkiyi gösteren en iyi örneklerden biri, "Hz. Peygamber'in İslâm dinini diğer dinlere üstün kılması" hakkındaki bâbdır.⁸⁶ Zira bu bâb, *Ma'rife*'de aynı şekilde yer almaktadır.⁸⁷ *es-Sünenü'l-kebir*'de ise *es-Sünenü's-sağîr*'dekiyle aralarında benzerlik bulunmakla birlikte çok daha geniş bir şekilde yer verilmektedir.⁸⁸

4. *Şu'abu'l-îmân* ile *es-Sünenü's-sağîr* Arasında Karşılaştırma

Şu'abu'l-îmân, Beyhakî'nin ifadesine göre İslâm dininin usûl ve fûrû' yani bütün konuları hakkındaki haberleri kapsayan bir eserdir.⁸⁹ Musannif, imanın 60 ya da 70 küsur şubesi olduğuna dair hadisi⁹⁰ esas alarak iman hakkında bir giriş yaptıktan sonra Ebû 'Abdullah el-Halîmî'nin (öl. 403/1012) *el-Minhâc fi Şu'abi'l-îmân* kitabının planını takip ederek 77 şube saymaktadır. Hadisleri senedleriyle nakleden Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*'da merfû', mevkûf ile maktû' hadisler rivayet etmekte ve mutasavvıfların sözlerini zikretmekte, rivayetler ve isnadların sıhhati hakkında değerlendirmeler yapmakta, râvîleri cerh-ta'dîl açısından tenkid etmekte, bazı yorumlar yapmaktadır.⁹¹ 11.000'e yakın hadisin bulunduğu bu eserin amaç ve konusu farklılık arz etse de Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* gibi hadis kitaplarıyla yöntem açısından aynı olduğunu söylemek mümkündür.

es-Sünenü's-sağîr ile *Şu'abu'l-îmân* arasında önceki başlıktaki gibi benzer bir ilişki vardır. Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'deki ilk bâbda niyet hadisini naklettikten sonraki zikrettiği dört hadis,⁹² aynı şekilde *Şu'abu'l-îmân*'da bulunmaktadır.⁹³ Hz. Peygamber'in ümmetine zor gelmeseydi her namaz/abdestle birlikte misvak kullanılmasını emredeceğine dair hadisin *es-Sünenü'l-kebir*'deki⁹⁴ tarihini naklettikten sonra devamında *Şu'abu'l-îmân*'da bulunan biri senedsiz ve diğeri senedli iki hadisi aktarmaktadır.⁹⁵ *es-Sünenü's-sağîr*'de gece namaz kılmak

⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/362-363 (No. 3554-3555).

⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 17/315-316 (No. 17288), 17/325 (No. 17307).

⁸⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 6/167-168 (No. 8378-8379).

⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 4/67-69 (No. 4060-4065).

⁸⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 13/350-352 (No. 18453-18460).

⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 18/582-600 (No. 18641-18661).

⁸⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 1/83-84.

⁹⁰ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "el-îmân", 58; Ebû 'Abdullah İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "es-Sünne", 9 (No. 57); Ahmed b. 'Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Beyrut-Medine: Mü'essesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân-Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 15/377 (No. 8974); Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-lhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 1/384 (No. 166).

⁹¹ Bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Tezcan Türkben Özyürek, *Beyhakî'nin Şuabü'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 94-302; Münâ 'Abdülhakîm 'Asse, *es-Sınâ'atu'l-hadisîyye 'inde'l-îmâm el-Beyhakî fi kitabihî Şu'abi'l-îmân* (Dımaşk: Câmi'atu Dımaşk, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 2006), 65-410.

⁹² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/43-45 (No. 5-8).

⁹³ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 9/162-163 (No. 6420), 9/181 (No. 6456), 9/184 (No. 6468), 9/203 (No. 6521).

⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/105 (No. 147).

⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/65 (No. 58); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 4/278 (No. 2515-2516).

hakkında peş peşe nakledilen biri merfû' ve diğeri mevkûf iki hadis,⁹⁶ *es-Sünenü'l-kebir*'de bulunmasa da aynı şekilde *Şu'abu'l-îmân*'da vardır.⁹⁷ Benzer bir durum, 100 ya da 200 âyetle geceleyin namaz kılan kimse hakkındaki biri merfû' ve diğeri mevkûf olan iki hadiste de görülmektedir.⁹⁸

Şu'abu'l-îmân ile *es-Sünenü's-sağîr* arasındaki ilişkinin boyutunu görebilmek için namazla ilgili kitabın sonunda bulunan Kur'an'ın fazileti, öğrenilmesi ve öğretilmesi hakkındaki kısma bakmak yeterli olacaktır.⁹⁹ Zira *es-Sünenü's-sağîr*'deki bazı bâb başlıklarının dahi aynı olduğu bu yerdeki 31 hadis *Şu'abu'l-îmân*'da da tahrîc edilmekte, bazı hadisler *es-Sünenü'l-kebir*'de farklı senedle olsa da aynı şekilde yine *Şu'abu'l-îmân*'da yer almaktadır. Ancak Beyhakî, bu kısımda bazı sûrelerin zikre tahsis edilmesiyle ilgili bâb başlıkları altında hadisleri naklettikten sonra bunları ve diğer rivayetleri "Kitâbu Fezâ'ilü'l-Kur'an"da zikrettiğini söylemektedir.¹⁰⁰ Fakat müellifin bu adla böyle bir eseri olduğu bilinmemekle birlikte bununla *Şu'abu'l-îmân*'daki Kur'an'la ilgili 19. kısım olan "Ta'zîmu'l-Kur'an"ı kastetmesi muhtemeldir.¹⁰¹ Fakat Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'de zikrettiği isim ile *Şu'abu'l-îmân*'daki başlık arasındaki farklılık da dikkat çekmektedir.

Şu'abu'l-îmân'da nakledilip *es-Sünenü'l-kebir* ya da diğer eserlerinde olmayan başka rivayetler bulunmakla birlikte bu çalışmalarda farklı senedle zikredilip *Şu'abu'l-îmân*'da aynı şekilde aktarılan *es-Sünenü's-sağîr* hadisleri vardır. Meselâ, oruçlunun orucunu hurmayla, yoksa su ile açmasının buyrulduğu hadis, *Şu'abu'l-îmân*'da *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹⁰² gibi nakledilse de başta *es-Sünenü'l-kebir* olmak üzere diğer eserlerde farklı bir senedle rivayet edilmektedir.¹⁰³ Bir başka örnek ise zezem suyunun hangi niyetle içilmişse ona şifa olacağına belirtildiği hadistir.¹⁰⁴ Yine hangi amelin ve kölenin azat edilmesinin faziletli olmasına dair hadis, *es-Sünenü'l-kebir*'de¹⁰⁵ farklı bir senedle nakledilmesine karşılık *Şu'abu'l-îmân*'da *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi yer almaktadır.¹⁰⁶ Fakat bazen de bunun tam tersi bir durum yaşanmaktadır. Meselâ, insanların önünde güzel bir şekilde namaz kılarken tek başına kılarken buna dikkat etmeyen kimsenin Allah'a gereken değeri vermediğinin belirtildiği hadis, *es-Sünenü'l-kebir*'de *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹⁰⁷ gibi nakledilse de *Şu'abu'l-îmân*'da farklı bir senedle geçmektedir.¹⁰⁸

5. Beyhakî'nin Diğer Eserleri ile *es-Sünenü's-sağîr* Arasında Karşılaştırma

Beyhakî'nin üç hadis kitabı dışında diğer eserlerinden bazıları ile *es-Sünenü's-sağîr* arasında da ilişki bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/315-316 (No. 725-726).

⁹⁷ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 4/465 (No. 2820), 4/466 (No. 2822).

⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/320-321 (No. 738-739); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 3/491-492 (No. 2001), 3/493 (No. 2004).

⁹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/367-394 (No. 862-929).

¹⁰⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/382.

¹⁰¹ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/327-4/235.

¹⁰² Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 5/404 (No. 3615); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 1/524 (No. 1318).

¹⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 8/532 (No. 8209); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 6/288 (No. 8760); a.mlf., *Fezâ'ilü'l-evkât*, 298-299 (No. 141).

¹⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/112-114 (No. 1667); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 6/29-30 (No. 3832); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 10/173 (No. 9744).

¹⁰⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 21/307-308 (No. 21353).

¹⁰⁶ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 6/184 (No. 4034); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 4/416-417 (No. 4808).

¹⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/395-396 (No. 3628); a.mlf., *es-Sünenü's-sağîr*, 1/335-336 (No. 771).

¹⁰⁸ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 4/483 (No. 2851).

İlki, Beyhakî'nin Şâfiî ile Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve ashâbı arasındaki ihtilâflı 615 konuyu ele aldığı eser *el-Hilâfiyyât*'tır. Bu eserdeki her bir konuda hem Şâfiî hem de Hanefî mezhebinin delilleri senediyle nakledilmekte, Şâfiî mezhebinin ihticac ettiği hadisler kabul edilirken Hanefî mezhebinin delil getirdiği rivayetler ise tenkid edilmektedir. Hadislerin sıhhatine dair değerlendirmeler, râvî tenkidi ve çeşitli açıklamaların olduğu *el-Hilâfiyyât*, bu açılardan Beyhakî'nin hadis kitaplarıyla örtüşmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca bu iki eser arasında da önceki başlıklardaki gibi bir ilişki bulunmaktadır. Birincisi, *es-Sünenü's-sağîr*'deki bazı hadislerin diğer eserlerin aksine aynı şekilde *el-Hilâfiyyât*'ta yer almasıdır. Meselâ, *es-Sünenü's-sağîr*'de¹¹⁰ namazda gülen kimsenin durumuyla ilgili bir soruya Câbir b. 'Abdullah'ın (öl. 78/697) "Namazı iade eder, yeniden abdest almaz." şeklindeki cevabının olduğu rivayet, *es-Sünenü'l-kebir*'de¹¹¹ farklı bir senedle varken *el-Hilâfiyyât*'ta aynı isnadla bulunmakta, hatta devamında zikrettiği hadisin merfû' tariki de aynı eserde yer almaktadır.¹¹² Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'de¹¹³ ezan ve kamet sözleri hakkında tahvîli senedle naklettiği hadis aynı şekilde *el-Hilâfiyyât*'ta¹¹⁴ olmasına karşılık *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da bir tarikle ve *es-Sünenü'l-kebir*'de diğer tarikle aktarılmaktadır.¹¹⁵ Yine İbn 'Ömer'in namaz kılariken iftitahta, rükûa giderken ve rükûdan doğrulduktan sonra, tahiyattan kalkınca ellerin kaldırılmasının geçtiği üç rivayetten¹¹⁶ biri *es-Sünenü'l-kebir*'de¹¹⁷ farklı senedle nakledilirken aynı şekilde *el-Hilâfiyyât*'ta bulunmaktadır.¹¹⁸ *es-Sünenü's-sağîr*'de¹¹⁹ vitir namazının bir rekât olmasıyla ilgili peş peşe naklettiği hadisler aynı şekilde *el-Hilâfiyyât*'ta karşımıza çıkmaktadır.¹²⁰ *es-Sünenü's-sağîr*'deki "Kitâbu's-Salât" kısmında korku namazı hakkındaki bâb başlığında bu namazın kılınışı hakkında tahvîli isnadla naklettiği ilk rivayet,¹²¹ aynı sened ve metinle *el-Hilâfiyyât*'ta¹²² yer alırken *Ma'rife ve Delâ'ilü'n-nübüvve*'de¹²³ tek bir tarikle ve *es-Sünenü'l-kebir*'de ise farklı bir senedle zikredilmektedir.¹²⁴

es-Sünenü's-sağîr'deki bazı hadisler *es-Sünenü'l-kebir*'de değil de *el-Hilâfiyyât*'ta rivayet edilmektedir. Meselâ, İbn 'Abbâs'ın namazda besmeleyi açıktan okuduğunun belirtildiği hadis, yine bu bağlamda bazı tâbiünden gelen rivayetler *el-Hilâfiyyât*'ta vardır.¹²⁵ Bir başka

¹⁰⁹ Bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Emre Aydoğan, *Beyhakî'nin el-Hilâfiyyât Adlı Eserinde Hanefilere Yönelik Tenkitleri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 16-37.

¹¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/56 (No. 33).

¹¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/416 (No. 680).

¹¹² Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 1/374-375 (No. 655-656).

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/133-134 (No. 221).

¹¹⁴ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 2/119-121 (No. 1244).

¹¹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/259 (No. 2623); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 3/100-101 (No. 1856).

¹¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/159 (No. 293-294).

¹¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/478 (No. 2547).

¹¹⁸ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 2/334-335 (No. 1646-1649).

¹¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/304-305 (No. 688-693).

¹²⁰ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 3/326-327 (No. 2529-2532).

¹²¹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/273-274 (No. 595).

¹²² Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 4/75 (No. 2851).

¹²³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 5/15 (No. 6710); a.mlf., *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şer'î'a*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988), 3/377.

¹²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 6/463 (No. 6077).

¹²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/172 (No. 322, 324-325); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 2/293 (No. 1560), 2/296-297 (No. 1571), 2/297-298 (No. 1574-1577).

misal ise her Müslümanın fitır sadakasını bir sâ' arpa ya da hurma şeklinde vermesi gerektiğine dair rivayettir. Bu hadisin *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹²⁶ senedle rivayet edilen tariki *es-Sünenü'l-kebir*'de¹²⁷ olsa da devamında işaret ettiği diğer versiyonları *el-Hilâfiyyât*'ta bulunmaktadır.¹²⁸ Bir başka örnek ise şudur: Bir kadınla zina yapan adamın bu ilişkiden çocuğu olması üzerine zina ettiğini itiraf etmesi ve Hz. Peygamber'in 100 tane hurma sapı salkımı ile bir defa vurulmasını emrettiği hadisin¹²⁹ devamında Beyhakî'nin işaret ettiği iki sened *el-Hilâfiyyât*'ta geçmektedir.¹³⁰ Hem bu örneklerin hem de bu minvaldeki diğer hadislerin *Ma'rife*'deki gibi mütâbî-şâhid ile mevkuf-maktû' hadis kabilinden olup bu duruma örnek teşkil edecek rivayetlerde daha ziyade sadece senedine işaret edildiği görülmektedir.

İkinci eser, Hz. Peygamber'in hayatının hadislerle anlatıldığı *Delâ'ilü'n-nübüvve*'dir.¹³¹ *es-Sünenü's-sağîr*'de Hz. Peygamber'in ölüm anında yanında bir bardak su bulunduğu ve bu suyun yüzüne sürüldüğünün belirtildiği hadis,¹³² aynı sened ve metinle sadece O'nun hayatının anlatıldığı *Delâ'ilü'n-nübüvve*'de bulunmaktadır.¹³³ Ayrıca Hz. Peygamber'in vefat edince sehûl işi üç beyaz elbise ile kefenlendiği, içinde sarık ve gömleğin olmadığını zikredildiği hadis, Beyhakî'nin diğer eserlerinde¹³⁴ nakledilse de *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹³⁵ sened ve metinle *Delâ'ilü'n-nübüvve*'de geçmektedir. Hatta devamındaki Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) sözünün durumu da böyledir.¹³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'de¹³⁷ visal orucundan sakındırdığı hadisi tahvilli isnadla nakletmektedir. Fakat bu hadisin bir tariki *es-Sünenü'l-kebir*'de varken diğeri *Delâ'ilü'n-nübüvve*'de bulunmaktadır.¹³⁸

Üçüncü eser, Şâfiî'nin biyografisinin anlatıldığı *Menakıbu's-Şâfiî*'dir. *es-Sünenü's-sağîr*'de Hz. Peygamber'in "*Kur'anı teganni ile okumayan bizden değildir.*"¹³⁹ şeklindeki buyruğu Beyhakî'nin birçok kitabında¹⁴⁰ farklı senedle yer alsa da aynı isnad ve metinle *Menakıbu's-Şâfiî*'de rivayet edilmektedir.¹⁴¹

Dördüncü eser, uzlet, dünyayı terk etmek, kasru'l-emel, Allah'a ibadet etmek, verâ ve takva gibi konularda merfû', mevkûf, maktû' ve zâhidlerin sözleri şeklinde bine yakın rivayetin olduğu *Kitâbu'z-Zühdi'l-kebir*'dir. Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'e kısa bir önsöz yazdıktan sonra

¹²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/465-466 (No. 1168-1170).

¹²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 8/278-279 (No. 7764).

¹²⁸ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 4/411-413 (No. 3378-3379).

¹²⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/333 (No. 3476).

¹³⁰ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 6/368 (No. 4541-4542).

¹³¹ Bu eser hakkında bilgi için bk. Şemsettin Kırış, *Beyhakî ve Delâ'ilü'n-nübüvve'si* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 51-116.

¹³² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/395-396 (No. 934).

¹³³ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 7/207.

¹³⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 5/235 (No. 7369); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 4/194 (No. 3031); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 7/236 (No. 6753).

¹³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/402-403 (No.957-958).

¹³⁶ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 7/246, 247-248.

¹³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/544 (No. 1368).

¹³⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 9/66 (No. 8447); a.mlf., *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/355-356.

¹³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/384-385 (No. 902).

¹⁴⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 14/333 (No. 20186-20187); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 3/434-435 (No. 2465), 21/162-164 (No. 21088-21091); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 4/188-189 (No. 2375).

¹⁴¹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1970), 1/321-322.

niyet/ihlasla ilgili bâb başlığı oluşturup devamında niyet hadisini nakletmektedir.¹⁴² Bu hadis, *es-Sünenü'l-kebîr* ve diğer eserlerinde zikredilse de *es-Sünenü's-sağîr*'deki senedle *ez-Zühdü'l-kebîr*'de rivayet edilmektedir.¹⁴³ Hatta Beyhakî, devamında metnine yer vermeden aynı hadisin *es-Sünenü'l-kebîr*'de bulunan bir başka senedine işaret etmektedir.¹⁴⁴

Beşinci eser, Hz. Peygamber'in kendi yaptığı ya da sahâbîlere öğrettiği duaların yer aldığı ve *es-Sünenü's-sağîr*'de işaret ettiği¹⁴⁵ *ed-De'avâtu'l-kebîr*'dir.¹⁴⁶ *es-Sünenü's-sağîr*'deki Hz. Ebû Bekir'den (öl. 13/634) Allah'tan yakîn (iman) ve afiyet istemekle ilgili nakledilen rivayet,¹⁴⁷ aynı isnad ve metinle Beyhakî'nin *ed-De'avâtu'l-kebîr*'inde yer almaktadır. Hatta devamında aynı hadisin senedsiz olarak merfû' tarihine işaret edilip diğerine göre bu rivayette bulunan ziyade kısım aktarılmaktadır.¹⁴⁸ Yine *es-Sünenü's-sağîr*'de Hz. Peygamber'in Kurban Bayramı'nda iki koç kestiği ve bunları keserken kibleye dönüp yaptığı dua rivayet edilmektedir.¹⁴⁹ Bu hadis, *es-Sünenü'l-kebîr* ve diğer eserlerde¹⁵⁰ olsa da aynı sened ve metinle *ed-De'avâtu'l-kebîr*'de bulunmaktadır.¹⁵¹

Altıncı eser, imamın arkasında kıraatin gerekliliğinin savunulduğu ve buna aykırı görüşlerin eleştirildiği *el-Kırâ'e halfe'l-îmâm*'dır. *es-Sünenü's-sağîr*'de Fâtiha sûresini okumayanın namazının eksik olduğunu bildiren hadisi¹⁵² Beyhakî, aynı sened ve metinle bu konuya dair yazdığı eseri *el-Kırâ'e halfe'l-îmâm*'da zikretmektedir.¹⁵³ *es-Sünenü'l-kebîr*'de farklı isnadla tahrîc edilen bu hadis, *Şu'abu'l-îmân*'da da aynı şekilde yer almaktadır.¹⁵⁴ Daha sonra "İmamın arkasında kıraat"¹⁵⁵ adıyla bir bâb başlığı açan müellif, *el-Kırâ'e halfe'l-îmâm*'da sahâbeden birçok kimsenin ismini sayarak onlardan rivayet ettiğini belirtmekte ve devamında da senedli iki hadise yer vermektedir.¹⁵⁶

Yedinci eser, Beyhakî'nin Allah'ın isim ve sıfatlarını ele aldığı *el-Esmâ' ve's-sıfât*'tır. Bu kitapta *es-Sünenü's-sağîr*'de serdedilip de diğer eserlerde bulunmayan bazı hadisler nakledilmektedir. Meselâ, *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹⁵⁷ Allah'ın isimleri ile dua eden bir kimsenin durumunun anlatıldığı hadis, aynı sened ve metinle *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ta rivayet edilmektedir.¹⁵⁸ Müellifin hadis kitaplarında geçmeyen bu hadis, *ed-De'avâtu'l-kebîr*'de farklı

¹⁴² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/42 (No. 1).

¹⁴³ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu'z-Zühdi'l-kebîr*, thk. 'Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1996), 131-132 (No. 241).

¹⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/376-377 (No. 1435).

¹⁴⁵ Beyhakî, *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 1/198, 203, 292, 330.

¹⁴⁶ Bu eser hakkında bilgi için bk. Veli Atmaca, *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr*'i (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 60-80.

¹⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/47 (No. 11-12).

¹⁴⁸ Beyhakî, *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 1/368-369 (No. 282-283).

¹⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/140 (No. 1742).

¹⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 19/237 (No. 19211); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 9/438 (No. 6942); a.mlf., *Fezâ'ilü'l-evkât*, 400-401 (No. 212).

¹⁵¹ Beyhakî, *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 2/172 (No. 544).

¹⁵² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/164 (No. 306).

¹⁵³ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Kırâ'e halfe'l-îmâm*, thk. M. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 30-31 (No. 52).

¹⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/396-397 (No. 2401); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 4/33 (No. 2146).

¹⁵⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/229-231 (No. 471-476).

¹⁵⁶ Beyhakî, *el-Kırâ'e halfe'l-îmâm*, 35-36 (No. 63), 90-102 (No. 186-235).

¹⁵⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/199-200 (No. 396).

¹⁵⁸ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 1/340 (No. 271).

senedle ancak aynı metinle tahrîc edilmektedir.¹⁵⁹ Buna karşılık istihare namazı sonrası yapılacak duayla ilgili hadis,¹⁶⁰ *es-Sünenü's-sağîr*'de tek senedle nakledilmesine rağmen *el-Esmâ' ve's-sifât* ile *ed-De'avâtu'l-kebîr*'de¹⁶¹ bu isnadın da olduğu tahvîlli tarikle aynı şekilde yer almakta, *es-Sünenü'l-kebîr*'de ise farklı bir senedle aktarılmaktadır.¹⁶²

Sekizinci eser, adından da anlaşıldığı üzere Beyhakî'nin kabir azabını âyet, hadis ve âlimlerin görüşlerinden hareketle ispat etmeye çalıştığı *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*'dir. *es-Sünenü's-sağîr*'de Bakara ile Âl-i İmrân sûrelerini yazarken bazı kelimeleri değiştiren bir adama Hz. Peygamber'in "Nasıl istersen öyle yaz." buyurduğu, sonra bu adamın irtidat edip müşriklere katıldığı ve "Ben Muhammed'den daha iyi biliyorum." dediği, akabinde adamın vefat edip defalarca defnedilmesine rağmen toprağın kabul etmediğinin anlatıldığı hadis ve devamında işaret edilen başka bir sened,¹⁶³ sadece *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*'de bulunmaktadır.¹⁶⁴ Yine vefat eden bir adamın cenaze namazını kıldırılmadan önce Hz. Peygamber'in borcu olup olmadığını sorduğu ve iki dinar borcu bulunduğunu öğrenince namazını kıldırmadığı, daha sonra bir sahâbînin bu borcu üstlenmesi üzerine namazını kıldırıldığı ifade edilen hadis¹⁶⁵ farklı senedle *es-Sünenü'l-kebîr*'de¹⁶⁶ olsa da *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*'de *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi nakledilmektedir.¹⁶⁷

Dokuzuncu eser, Allah'a, kadere, meleklerle, peygamberlere, kitaplara ve âhirete inanmak gibi inançla ilgili konuların ele alındığı muhtasar eseri *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'dir. *es-Sünenü's-sağîr*'de Hz. Peygamber'in Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmasının emredildiğinin bildirildiği hadis, Beyhakî'nin birçok eserinde geçse de metnin yanında aynı senedle *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'de yer almaktadır.¹⁶⁸

Onuncu eser, İslâm dininde faziletli olan ay, gün, gece vb. konulardaki hadislerin toplandığı *Fezâ'ilu'l-evkât*'tır. *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹⁶⁹ Ramazan ayının ilk günlerinde şeytanların zincire vurulması ve cennet kapılarının açılıp cehennem kapılarının kapanmasıyla ilgili hadisi Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de¹⁷⁰ nakletse de rivayetin sonunda işaret ettiği ziyade aynı şekilde *Fezâ'ilu'l-evkât*'ta yer almaktadır.¹⁷¹ Bir rivayet sonrası *es-Sünenü's-sağîr*'de¹⁷² zikredilen Ramazan ayını ve Kadir gecesini iman ederek ve sevabını Allah'tan bekleyerek geçiren kimsenin geçmiş günahlarının bağışlandığının belirtildiği hadisin *Fezâ'ilu'l-evkât*'ta ve *Şu'abu'l-îmân*'da bulunduğu görülmektedir.¹⁷³ Devamında¹⁷⁴ Kadir gecesini aramak ve o gecede

¹⁵⁹ Beyhakî, *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 1/321 (No. 231).

¹⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/329 (No. 753).

¹⁶¹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 1/298-299 (No. 223); a.mlf., *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 2/29 (No. 446).

¹⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 5/492 (No. 4984).

¹⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/393 (No. 928-929).

¹⁶⁴ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*, thk. Şeref Mahmûd el-Kudât (Amman: Dâru'l-Furkân, 1983), 56-57 (No. 53-54).

¹⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/282-283 (No. 2082).

¹⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/559 (No. 11516).

¹⁶⁷ Beyhakî, *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*, 93-94 (No. 138).

¹⁶⁸ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/472-473 (No. 3827); a.mlf., *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*, 208-209.

¹⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/526 (No. 1324).

¹⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 9/135 (No. 8576).

¹⁷¹ Beyhakî, *Fezâ'ilu'l-evkât*, 139-141 (No. 33).

¹⁷² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/527 (No. 1326).

¹⁷³ Beyhakî, *Fezâ'ilu'l-evkât*, 152 (No. 41); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 5/227 (No. 3341).

¹⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/528-529 (No. 1331-1334).

yapılacak dua hakkındaki iki rivayet sadece *Fezâ'ilu'l-evkât*'ta varken¹⁷⁵ yatsı namazını cemaatle ihya eden kimsenin Kadir gecesini de ihya ettiğini belirten iki rivayet ise *Fezâ'ilu'l-evkât* ve *Şu'abu'l-îmân*'da nakledilmektedir.¹⁷⁶

6. *es-Sünenü's-sağîr*'de Nakledilip Farklı Senedlerle Beyhakî'nin Diğer Eserlerinde de Tahrîc Edilen Rivayetler

es-Sünenü's-sağîr'de nakledilen bazı hadislerin metinlerinin Beyhakî'nin elimizde bulunan diğer kitaplarında farklı senedlerle tahrîc edildiği görülmüştür. Bu şekildeki hadislerin sayısının 65 civarında olduğu belirlenmiştir. Meselâ, *es-Sünenü's-sağîr*'deki¹⁷⁷ kemik ve tezeğin cinlerin azığı olduğuna dair hadis,¹⁷⁸ karanlıklarda mescitlere gidenlerin kıyamet gününde tam bir nurla müjdeleneceğinin ifade edildiği rivayet,¹⁷⁹ kedi etinin ve satışından elde edilen ücretin yenilmesinin yasaklandığı hadis,¹⁸⁰ kadınla dört şeyden dolayı evlenileceğinin fakat dindâr olanın seçilmesinin belirtildiği hadis,¹⁸¹ yetim kızın evlendirilmesi hakkındaki rivayet,¹⁸² en hayırlı sadakanın ihtiyaç dışı maldan verildiğinin, veren elin alan elden üstün olduğunun ve sadaka vermeye de sorumlu kimselerden başlanması gerektiğinin belirtildiği hadis,¹⁸³ farklı senedlerle Beyhakî'nin diğer eserlerinde nakledilmiştir.

es-Sünenü's-sağîr'de bu başlıkla alakalı dikkat çeken bir durum bulunmaktadır: Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) senedinde yer aldığı birçok hadis Beyhakî'nin diğer hadis kitaplarında yer alsa da *es-Sünenü's-sağîr*'deki senedle bulunmamaktadır. Yani *es-Sünenü's-sağîr*'deki senedin Mâlik b. Enes'ten Beyhakî'ye ulaşan kısmı farklı olmakla birlikte ondan sonrası aynı şekilde musannifin diğer kitaplarında geçmektedir. Bu konuda Mâlik'in öğrencilerinden onun *el-Muvatta'*sını dinleyen iki öğrencisi öne çıkmaktadır: Ka'nebî (öl. 221/836) ve İbn Bükeyr (öl. 231/846). *es-Sünenü's-sağîr*'deki Zeyd b. el-Hubâb'dan (öl. 203/809)¹⁸⁴ gelen biri hariç 58 hadisin bu iki râviden geldiği ve Beyhakî'nin diğer eserlerinde yine Mâlik b. Enes'ten ancak onun farklı bir öğrencisinden nakledildiği tespit edilmiştir. Meselâ, Hz. Peygamber'in Kurban ve Ramazan Bayramı namazlarında Kâf ve Kamer sûrelerini okuduğuna dair hadisi Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'de İbn Bükeyr'den nakletse de diğer eserlerinde Mâlik b. Enes'ten gelen farklı bir senedle aktarmaktadır.¹⁸⁵ Ka'nebî'den gelene ise bir kimse uyuyunca şeytanın üç düğüm atmasıyla ilgili rivayeti örnek olarak zikretmek mümkündür.¹⁸⁶ Her ikisinden birlikte nakledilene ise Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken ikinci rekatta oturmadığı ve sonunda sehiv secdesinin yapıldığının anlatıldığı hadis misal verilebilir.¹⁸⁷

¹⁷⁵ Beyhakî, *Fezâ'ilu'l-evkât*, 230 (No. 95), 257 (No. 113).

¹⁷⁶ Beyhakî, *Fezâ'ilu'l-evkât*, 261-262 (No. 117-118); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 5/282 (No. 3430), 5/283 (No. 3432).

¹⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/59 (No. 39).

¹⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/33 (No. 29), 1/330-331 (No. 533); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 1/94-95 (No. 51).

¹⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/208 (No. 416); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 5/524-525 (No. 5039-5042); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 4/361-362 (No. 2642-2643).

¹⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/232-233 (No. 1961); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 11/351 (No. 11142).

¹⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/417 (No. 2373); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 14/5 (No. 13595).

¹⁸² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/444 (No. 2432); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 10/50-51 (No. 13610); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 6/42-43 (No. 4026-4027); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 14/127 (No. 13805-13806).

¹⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 3/148 (No. 3035); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 6/479 (No. 4709); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 8/330 (No. 7846), 16/51 (No. 15789); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 5/94 (No. 3145).

¹⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/103-104 (No. 155).

¹⁸⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/284 (No. 624); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 5/77 (No. 6893); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 6/566 (No. 6260).

¹⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/314 (No. 722); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 5/342-343 (No. 4705).

¹⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/346-347 (No. 806); a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, 3/126-127 (No. 2186); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 4/540-541 (No. 3903).

es-Sünenü's-sağîr'de Mâlik b. Enes'in râvî şeklinde yer aldığı hadisler hakkında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Yukarıdaki başlıklarda da görüldüğü üzere Beyhakî, aynı hadisleri eserlerinde farklı senedlerle rivayet etmektedir. Bu durumda *es-Sünenü's-sağîr*'de Mâlik b. Enes'ten nakledilen hadislerde *el-Muvatta*'ın İbn Bükeyr ile Ka'nebî nüshası kullanıldığı ifade edilebilir. Zaten *es-Sünenü's-sağîr*'deki her ikisinden gelen bazı rivayetler, Beyhakî'nin diğer eserlerinde bulunmaktadır. Meselâ, Rasûlullah'ın "*İnsanlar iftar etmeden acele ettikleri sürece hayır üzeredirler.*" hadisi *es-Sünenü's-sağîr*'deki gibi *Şu'abu'l-îmân*'da rivayet edilmektedir.¹⁸⁸ Aslında bunu Beyhakî'nin Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'ının birçok farklı nüshasına sahip olması şeklinde açıklamak da mümkündür.¹⁸⁹ Hatta Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *es-Sünen*'ine sahip olan¹⁹⁰ Beyhakî'nin kendisinin diğer eserlerinde geçmeyen ancak Ebû Dâvûd'da bulunan bazı hadisleri *es-Sünenü's-sağîr*'de zikrettiği görülmüştür. Meselâ, Rasûlullah'ın namazda sağa sola bakmak hakkında "*Bu, şeytanın kulun namazından aşırıldığı kısımdır.*" buyurduğu hadis, *es-Sünenü's-sağîr*'de Ebû Dâvûd'dan gelen senedle rivayet edilirken *es-Sünenü'l-kebîr*'de farklı bir tarikten aktarılmaktadır.¹⁹¹ Beyhakî'nin bazı eserlerin nüshalarına sahip olduğu gibi böyle meşhur kitapların icazetlerinin de kendisinde bulunduğunu görülmektedir.

7. *es-Sünenü's-sağîr*'de Nakledilip Beyhakî'nin Diğer Eserlerinde Tahrîc Edilmeyen Rivayetler

Beyhakî'nin *es-Sünenü's-sağîr*'de nakledip onun elimizdeki matbu eserlerinden herhangi birisinde tespit edilemeyen hadisler de bulunmaktadır. Ancak bu şekildeki rivayetlerin sayısının 30 kadar olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ, eserin girişinin ikinci bâbındaki tâbiî Bilâl b. Sa'd'ın (öl. 110/728) sözü ile Hasen el-Basrî'den (öl. 110/728) gelen mürsel hadis *es-Sünenü'l-kebîr*'de olmadığı gibi Beyhakî'nin başka eserlerinde de tespit edilememiştir.¹⁹² Yine 'Ukbe b. Âmir'den (öl. 58/678) "*Rasûlullah, bize kuşluk namazını Şems ve Duhâ sûreleriyle kılmamızı emretti.*"¹⁹³ şeklinde nakledilen rivayet, Beyhakî'nin mevcut diğer eserlerinde bulunamamıştır. Aslında *es-Sünenü's-sağîr*'de bu şekildeki hadislerin daha ziyade bir rivayetin başka bir senedine ya da râvîsine işaret etme veya lafız farkına yer verme şeklinde olduğu belirlenmiştir. Bu rivayetlerin Beyhakî'nin günümüze ulaşmayan eseri ve *es-Sünenü's-sağîr*'de de işaret ettiği *el-Mebsût*'ta¹⁹⁴ veya başka kitaplarında tahrîc edilmesi muhtemeldir. Nitekim Beyhakî, Cuma günkü icabet vaktine dair Hz. Fâtıma'dan (öl. 11/632) "*Güneşin batmak üzere olduğu vakittir.*" şeklindeki rivayeti sağlam olmayan bir senedle naklettiğini belirtmektedir.¹⁹⁵ Fakat bu rivayeti Beyhakî'nin diğer eserlerinde isnadı olmadan aynı şekilde işaret ettiği görülmüştür.¹⁹⁶ Dolayısıyla bu durum, Beyhakî'nin elimizde olmayan kitaplarında rivayetin senedli bir şekilde bulunma ihtimaline delalet

¹⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/521 (No. 1311); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 5/413 (No. 3630).

¹⁸⁹ Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr'i*, 317.

¹⁹⁰ Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr'i*, 325-326.

¹⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/333-334 (No. 766); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/366-367 (No. 3572); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "es-Salât", 164 (No. 910).

¹⁹² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/46-47 (No. 10, 13).

¹⁹³ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/328-329 (No. 752).

¹⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/119.

¹⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/254 (No. 537).

¹⁹⁶ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 4/398; a.mlf., *Fezâ'ilu'l-evkât*, 465.

etmektedir. Ayrıca Rasûlullah'ın Mekke'ye girmesinin engellenmesi üzerine tıraş olup hanımlarıyla ilişkiye girdiği, sonrasında kurbanını kesip gelecek yıl umre yaptığı ifade edilen hadisin devamında başka bir tarik ile arasındaki lafız farkına işaret etmektedir.¹⁹⁷ Ancak ilk hâliyle hadis Beyhakî'nin eserlerinde geçmese de lafız farkına delalet ettiği kısım *es-Sünenü'l-kebir*'de nakledilmektedir.¹⁹⁸

Bu minvalde *es-Sünenü's-sağîr*'de işaret edilmesi gereken diğer bir husus, tahvîlli senedle nakledilen hadisin bir tarihinin Beyhakî'nin eserlerinde olmamasıdır. Meselâ, namaza başlarken, rükûda ve rükûdan kalktıktan sonra, secdede okunacak duaların yer aldığı hadisin bir tarihinin durumu böyledir. Bu hadis, *es-Sünenü'l-kebir*'de de tahvîlli isnadla nakledilmesine rağmen bir tarik *es-Sünenü's-sağîr*'dekinden farklıdır.¹⁹⁹ Böyle olan hadislerden bir başkası Mekke fethinden sonra hicretin olmadığını belirtildiği ve Mekke'nin kutsal bir yer sayılmasının anlatıldığı hadistir.²⁰⁰ Bu rivayetin bir tariki *es-Sünenü'l-kebir*'de varken diğeri başka bir eserde tespit edilememiştir.²⁰¹ Bu şekildeki hadislerin sayısının ise 18 civarında olduğu belirlenmiştir. Fakat bir kısmının senedinde râvî şeklinde bulunan Mâlik b. Enes ve Ebû Dâvûd'dan nakledilen rivayetler olduğu görülmüştür.

Sonuç

İslâmî ilimlerin her bir alanında hicrî ilk asırlardan günümüze kadar farklı türlerde kitaplar telif edilmiştir. Bu tür eserlerin bir kolunu da farklı amaç ve nedenlere binaen yazılan muhtasarlar oluşturmaktadır. Hem rivayet hem de dirayet açısından hadis ilminde telif edilen literatürde, özellikle de *Kütüb-i Sitte* gibi temel hadis kaynaklarına dair ihtisârların bulunduğu da malumdur. Bu minvalde hicrî beşinci asrın muhaddislerinden Beyhakî'nin tasnif ettiği *es-Sünenü's-sağîr*'in genellikle *es-Sünenü'l-kebir*'in muhtasarı olduğu şeklinde bir telakkinin bulunduğu görülmüştür. Nitekim *es-Sünenü's-sağîr*'in muhtasar bir eser olup olmadığının tartışıldığı ve konu hakkında araştırma yapanların da kendisini sadece *es-Sünenü'l-kebir*'le sınırlandırdığı belirlenmiştir. Bundan dolayı Beyhakî'nin bütün eserlerini dikkate alarak *es-Sünenü's-sağîr* hakkında bir araştırma yapma ihtiyacı hâsıl olmuştur.

es-Sünenü's-sağîr'in önsözünde itikâdî ve fikhî konulara dair iki muhtasar eserden bahseden Beyhakî'nin tamamladığı eserin *el-İ'tikâd ve'l-hidâye* olduğu saptanmıştır. *es-Sünenü's-sağîr*'in her bir rivayetin senediyle nakledilmediği, hadis/isnad ve râvîler hakkında sıhhat değerlendirmelerin yapıldığı, müellifin yorum ve açıklamalarının yer aldığı bir eser olduğu tespit edilmiştir. Beyhakî'nin hemen her eserinde dikkat ettiği bir özellik olan eğer bir hadis *es-Sahîhayn*'da var ise ona işaret etme durumunun *es-Sünenü's-sağîr*'de bulunmadığı belirlenmiştir.

Günümüzde tek yazma nüshası bulunan *es-Sünenü's-sağîr*'in telif edilmesine yönelik Beyhakî'nin dediğine göre insanların bir rağbeti olsa da *es-Sünenü'l-kebir* kadar ilgi görmemiştir. En azından günümüz için bunu söylemek mümkündür. Bu durum hakkında net bir bilgi bulunmasa da esere yönelik teveccühün zamanla kaybolduğu ifade edilebilir.

¹⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/120 (No. 1684).

¹⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 10-408-409 (No. 10176).

¹⁹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/161-162 (No. 300); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebir*, 3/378-380 (No. 2377).

²⁰⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 2/56 (No. 1526).

²⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 10/332-333 (No. 10036).

Bunun nedeni, *es-Sünenü's-sağîr*'in rivayet yönteminden kaynaklanabilir. Çünkü Beyhakî'nin her bir bâbda senediyle naklettiği hadisten çok onlara yer verirken başta hadis kitapları olmak üzere diğer eserlerinde bulunan isnadsız rivayetler vardır. Eserin bu özelliğiyle müellifin rivayet ile derlemecilik döneminin öne çıkan her iki hususiyetini *es-Sünenü's-sağîr*'de yansıttığı ya da muhtasar olmasını istediği için böyle bir yöntem takip ettiği söylenebilir.

Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*'i hangi eserlerinden ihtisar ettiğini belirtmemektedir. Hem bundan dolayı hem de *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*'den sonra telif ettiği *es-Sünenü's-sağîr*'in, müellifin son eserlerinden biri olması hasebiyle elimizdeki bütün eserlerinden hareketle bir değerlendirme yapılmıştır. İncelemenin sonucunda *es-Sünenü's-sağîr* ile *es-Sünenü'l-kebîr* arasında tasnif sistemi ve muhtevası açısından ciddî bir benzerlik bulunduğu tespit edilmiştir. Fakat *es-Sünenü's-sağîr*'in tamamı için bunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira *es-Sünenü'l-kebîr*'de bulunmayan ve farklı senedle nakledilen birçok rivayetin Beyhakî'nin diğer eserlerinde yer aldığı belirlenmiştir. Ayrıca az da olsa bazı rivayet ya da tahvîllî senedin bir tarikinin Beyhakî'nin kitaplarında bulunmadığı görülmüştür. *es-Sünenü's-sağîr* ile *es-Sünenü'l-kebîr* ve diğer hadis kitapları arasındaki benzerlik bulunması normal bir durumdur. Zira bu eserlerin müellifinin hepsinin Beyhakî olması, zikredeceği kitap bölümleri ve bâb başlıkları ile altında nakledileceği hadislerin de aynı olmasını gerekli kılmaktadır. Burada farklılık arz eden husus, musannifin kitaplarının hacmidir. Nitekim *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Beyhakî'nin kendi eserleri *el-Mebsût* ile *es-Sünenü'l-kebîr*'in uzun olması nedeniyle tasnif ettiği bir kitaptır ki *es-Sünenü's-sağîr*'de de benzer bir amaç dikkate alınmıştır. *es-Sünenü's-sağîr*, *es-Sünenü'l-kebîr*'in ihtisârı olarak algılsa da onun muhtasarları arasında sayılmamaktadır.

es-Sünenü's-sağîr'deki rivayetlerin kaynağını belirlemek için yapılan araştırmanın sonucunda büyük bir kısmının başta *es-Sünenü'l-kebîr* olmak üzere Beyhakî'nin elimizdeki mevcut kitaplarında nakledildiği tespit edilmiştir. Bulunamayan az bir kısmın da musannifin günümüze ulaşmayan eserlerinin içerisinde olması muhtemeldir. Bu durumda *es-Sünenü's-sağîr*, Beyhakî'nin sahip olduğu rivayetlerden ve kendisi eserlerinden istifade ederek ihtisâr yöntemiyle telif ettiği özgün bir muhtasar eserdir. Çünkü *es-Sünenü's-sağîr*'de cem' türü eserlerdeki gibi hadislerin senedlerinin tamamı hazfedilmemiş, hangi kaynaklardan derleme yapılacağına dair bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca tespit edildiğine göre *es-Sünenü's-sağîr*'deki hadislerin Beyhakî'nin farklı konularda telif ettiği çeşitli kitaplarda olması, diğer kitaplarındaki bilgileri bir araya getirme çabasının bulunmaması ve onlardan gerekli durumlarda istifade etmesi, eserde az da olsa bazı rivayetlerin tekrar edilmesi, sened ve metin tenkidinin yapılması, bazı rivayetler hakkında yorum ve açıklamaların yer alması, kendinden önceki bazı âlimlerinin eserlerinin zikredilmesi hususları da dikkate alınmalıdır.

Kaynakça | References

- Altaş, İlhan. *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişimi (Başlangıcından Hicri Onuncu Asra Kadar)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- 'Asse, Münâ 'Abdülhakîm. *es-Sinâ'atu'l-hadîsiyye 'inde'l-îmâm el-Beyhakî fi kitâbihî Şu'abi'l-îmân*. Dımaşk: Câmi'atu Dımaşk, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 2006.
- Aşikkutlu, Emin. "Tahvîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/440. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Atmaca, Veli. *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr*'i. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ayduran, Emre. *Beyhakî'nin el-Hilâfiyyât Adlı Eserinde Hanefilere Yönelik Tenkitleri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- A'zamî, Muhammed Ziyâ'urrahman. *el-Minnetu'l-kübrâ şerhu ve tahrîcu's-Süneni's-sağîr li'l-hâfız el-Beyhakî*. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *ed-De'avâtu'l-kebîr*. thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru Garâs, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumeyd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ' ve's-sîfât*. thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebû Hanîfe ve ashâbihî*. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda, 2015.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd 'alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*. thk. Ahmed 'İsâm el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Kırâ'e halfe'l-imâm*. thk. M. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. 2 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Hayâtu'l-enbiyâ' ba'de vefâtihim*. thk. Ahmed b. 'Atiyye el-Gâmidî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*. thk. Şeref Mahmûd el-Kudât. Amman: Dâru'l-Furkân, 1983.

- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu Fezâ'ili'l-evkât*. thk. Adnân 'Abdurrahman Mecîd el-Kaysî. Mekke: Mektebetü'l-Menâre, 1990.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu's-Süneni'l-kebîr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu's-Süneni's-sağîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu's-Süneni's-sağîr*. İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kütüphanesi, 269, 1b-392a.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu's-Süneni's-sağîr -Bugetu'l-müttekâ fi tahrîci Süneni'l-Beyhakî adlı Hâşiye ile birlikte-*. thk. Behcet Yûsuf Hamd Ebû't-Tayyib. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Cîl, 1995.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu'z-Zühdi'l-kebîr*. thk. 'Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibu's-Şâfiî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1970.
- Bezzâr, Ahmed b. 'Amr. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Beyrut-Medine: Mü'essesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân-Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri)*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf-Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları-*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhtasar (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/60-61. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i". *Turkish Academic Research Review* 1/1 (2016), 49-59. <https://doi.org/10.30622/tarr.335277>
- İbn 'Abdülhâdî, Şemseddîn. *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.

- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'î'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nüreddîn 'Itr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 2012.
- Kal'acî, 'Abdulmu'tî Emîn. "Mukaddime". *es-Sünenü's-sağîr*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî. 1/3-92. Karaçi: Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kâtib Çelebî, Mustafâ b. 'Abdullah. *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddîn İhsânoglı-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 10 Cilt. London: Mü'essesetü'l-Furkân, 2021.
- Kırış, Şemsettin. *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve'si*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Özyürek, Tezcan Türkben. *Beyhakî'nin Şuabü'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964.
- Tatar, Veli. *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yardım, Ali. *Hadîs I-II*. 2 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Yurdagür, Metin. "el-İ'tikâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Siyer Edebiyatı Bağlamında Hâce Muhammed Lutfi'nin Mevlid ve Mi'râciye'si

Tuba Nur Saraçoğlu

0000-0002-3805-4034

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Mardin, Türkiye

ror.org/0396cd675

tubanursaracoglu@artuklu.edu.tr

Öz

İslam tarihinin en erken dönemlerinden beri varlığını sürdüren siyer yazıcılığı, zamanla oldukça geniş ve zengin bir literatürü ortaya çıkarmıştır. Klasik siyer telifleriyle başlayan bu literatürün şerh-haşiyelerle tenkit ve nakil süreçleri devam etmiş, hatta tematik alt türlerle genişlediği görülmüştür. Umumiyetle nesir formunda kaleme alınan eserlerle birlikte şiirin de tarih boyunca siyer yazıcılığını şekillendirdiği görülmektedir. Manzum siyer metinlerinin en yoğun ve yaygın kullanıldığı Osmanlı dönemi, şiirin siyer yazıcılığında öne çıkmasını sağlamıştır. Modernleşme dönemine kadar belli bir süreklilik arz eden kaynak kullanımı ve metin inşa yöntemi, bu dönemde ciddi bir kırılmaya uğramıştır. Bu kırılma Türkiye Cumhuriyeti dönemi siyer metinlerini, telif ve araştırma düzeyinde etkilemiştir. Mevcut siyer literatürünün Batılı referanslarla eleştirisi ve kaynak kullanımındaki yeni tercihler artık farklı bir dönemi beraberinde getirmiştir. Klasik dönem siyer yazıcılığının birçok unsurunun terk edildiği bu yeni dönemde edebî üslupla yazılmış metinlerle karşılaşmaktadır. Klasik eğitim süreçlerinden geçmiş ve tasavvufî yönüyle bir geleneğin temsilcisi olan Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi tarafından yazılan bu metinler çalışmamıza konu edilmiştir. Bu makalede siyer yazıcılığının edebî metinlerinden biri kabul edilebilecek Hâce Muhammed Lutfi'nin *Hulâsatü'l-hakâyık* isimli eserinin Mi'râcü'n-Nebî ve Mevlidü'n-Nebî kısımları ele alınmıştır. Makalede öncelikle siyer yazıcılığında şiirin kaynak ve yazım formu olarak kullanımına dair kısa bir tarihçe verilmiş, ardından metin inşa biçimleri üzerinde durulmuş ve son olarak Hâce Muhammed Lutfi'nin eserinin mevlid ve mi'râciye kısımları siyer yazımı konusundaki tercihleri, kaynakları, formu ve ana temalarıyla ele alınmıştır. Böylelikle şiirin siyer yazıcılığında kullanımının tarihçesini ele almak, manzum metinlerin siyer sahasına konu olmasını tartışmaya açmak hedeflenmiş, bu amaçla araştırmaya konu olan metinler muhteva, kaynak kullanımı ve üslup itibarıyla değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda siyer edebiyatının ortaya çıkışından itibaren var olan şiirin zamanla kendine has bir metin inşa biçimine dönüşerek bu literatürü beslediği, Hâce Muhammed Lutfi'nin mevlid ve mi'râciyesinin kaynakları ve üslubu itibarıyla klasik literatürü Cumhuriyet döneminde devam ettiren metinler olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi; Hâce Muhammed Lutfi; Mevlid; Mi'râc; Manzum Siyer

Öne Çıkanlar

- Siyer yazıcılığında ilk dönemlerden Cumhuriyet dönemine kadar şiire bir kaynak ve yazım tekniği olarak müracaat edilmiştir.
- Siyer yazıcılığında klasik telifler, şerh-haşiyeler ve manzum metinlere bakıldığında bunların kaynakları, metin inşa biçimleri ve müellifin metindeki varlığına göre farklılık arz ettiği tespit edilmiştir.
- Modernleşme tecrübesi siyer yazıcılığını üslup ve kaynak kullanımı itibariyle etkilemiş, şerhler ve haşiyelerle Osmanlı dönemi manzum siyer telifleri terk edilmiştir.
- Cumhuriyet dönemi siyer yazıcılığında, Hâce Muhammed Lutfî'nin mevlid ve mi'râc konulu şiirleri, referansları ve üslubuyla geleneği devam ettiren önemli metinlerdir.
- Hâce Muhammed Lutfî'nin tasavvufî mensubiyeti ve dönemin tartışmalarına uzak bir iklimde metin üretmiş olması klasik unsurları bünyesinde taşıyan bir siyer anlatısı inşa etmesini sağlamıştır.

Atıf Bilgisi

Saraçoğlu, Tuba Nur. "Siyer Edebiyatı Bağlamında Hâce Muhammed Lutfî'nin Mevlid ve Mi'râciye'si". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 803-831.

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 08 Aralık 2023 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 16 Haziran 2024 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 30 Haziran 2024 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı – Turnitin - intihal.net |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |



Mawlid and Mi'rāj Poems of Hāja Muhammad Lutfi in Sīrat Literature

Tuba Nur Saracoglu

0000-0002-3805-4034

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Science, Department of Islamic History and Art, Mardin, Türkiye

<https://ror.org/0396cd675>

tubanursaracoglu@artuklu.edu.tr

Abstract

Over the years, the writing of sīrat, which dates back to the earliest times of Islamic history, has made an enormous and varied body of literature available. This literature developed through commentary-hashiyas, critique, and transmission, and even continued with the addition of thematic sub-genres. The works written in prose form, have influenced sīrat writing throughout history. During the Ottoman era, poetry gained prominence, with poetic sīrat texts being widely utilized. The sources and the method of text generation, which had a certain continuity until the modernization era, underwent a significant in this period. This rupture affected the sīrat texts of the Republic of Turkey period. A new age has been brought about by the criticism of the sīrat literature that is currently in existence using new preferences for the utilization of sources. Texts produced in a literary manner are found in this new era when many aspects of traditional sīrat writing have been abandoned. We are studying these texts authored by Alvarlı Hāja Muhammad Lutfī, who underwent classical education procedures and represented a tradition with a Sufi component. This study discusses two sections of Hāja Muhammad Lutfī's *Hulāsat al-ḥaqāyīq*, which is regarded as one of the literary texts of sīrat writing: Mīrāj al-Nabī and Mawlid al-Nabī. The study begins with a brief history of the use of poetry as a writing form and source in sīrat writing, then, it emphasizes the forms of text construction, and finally, it discusses the main themes, sources, preferences, and mi'rājīya and mawlid sections of Hāja Muhammad Lutfī's work in sīrat writing. In this way, it aimed to discuss the history of using poetry in sīrat literature, to open the poetic texts in the sīrat genre to the discussion, and for this purpose, the texts subject to the research were evaluated in terms of content, use of sources and style. As a result of the research, it has been seen that poetry, which has existed since the emergence of sīrat literature, has turned into a unique form of text construction in time and fed this literature, and that the mawlid and mi'rājīyya of Hāja Muhammad Lutfī are texts that continue the classical literature in the Republican period in terms of their sources and style.

Keywords

Islamicate History; Hāja Muhammad Lutfi; Mawlid; Mi'rāj; Modern Sīrat Writing

Highlights

- Poetry is used in sīrat literature as a source and a literary technique from the early times till the Republican era.
- It has been found that there are differences between the classical editions, commentaries, and poetical texts in sīrat writing in terms of their sources, text structure forms, and author existence.
- The process of modernization had an impact on the style and citation of sources used in sīrat writing; commentaries, glosses, and the Ottoman verse sīrat compositions were gradually abandoned.
- Hāja Muhammad Lutfi's poems on mawlid and mi'rāj are significant texts that continue on the tradition with their references and style in the sīrat writing in the Republican era.
- Hāja Muhammad Lutfi was able to create a sīrat narrative with classical components because of his Sufi membership and the fact that he wrote in an environment remote from the controversies of his time.

Citation

Saraçoğlu, Tuba Nur. "Mawlid and Mi'rāj Poems of Hāja Muhammad Lutfi in Sīrat Literature". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 803-831.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 08 December 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 16 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabından rivayetlerle başlayarak günümüze kadar varlığını sürdüren siyer edebiyatı,¹ geniş bir coğrafyada farklı dönemlerde üretilen metin çeşitliliğiyle zengin bir literatüre sahiptir. Siyer teliflerinin yanı sıra siyer tetkiklerini de kapsayan bu geniş literatür hakkında birçok kıymetli çalışma yayınlanmıştır.² Bununla birlikte Arapça, Farsça, Türkçe başta olmak üzere farklı dillerde yazılmış ve Arap dünyasından İran'a, Anadolu'dan Balkanlara uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış bu literatürün detaylı bir dökümü ve bütüncül bir incelemesi için ortak akademik çalışmalara ve projelere ihtiyaç duyulmaktadır. Zira siyer tarzı eserlerin yazıldıkları dönemin, coğrafyanın ve kullanılan dilin metin oluşumuna katkıları doğrultusunda ele alınması tarihî bağlamlarının tespiti açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu makalede modernleşme tecrübesinin etkilerinin devam ettiği bir dönemde kendine ait hususiyetleriyle öne çıkan Hâce Muhammed Lutfi'ye (öl. 1956) ait mevlid ve mirâc konulu şiirler üzerinde durulmaktadır. Söz konusu şiirlerin siyer yazıcılığı bağlamında ele alınabilmesi için öncelikle klasik dönem siyer telif kültüründe şiirin yeri ve manzum siyer telif tarzı gündeme getirilmekte, ardından Lutfi'nin mevlid ve mi'râc konulu şiirlerinin dönemin hâkim anlayışına göre ve siyer yazıcılığı açısından neyi temsil ettiği tartışılmaktadır.³

1. Siyer Yazıcılığı ve Metin Türleri

Siyer yazıcılığı hicrî ilk üç yüzyıldaki erken dönem telifleri ile başlayan ve bugüne kadar devam eden bir sürekliliğe sahiptir. Bu geniş zaman diliminde metinlerin yapısal olarak ve üslup açısından farklılaştığı, alt metin türlerinin ortaya çıktığı ve zamanla bazı kırılmaların yaşandığı görülmektedir.⁴ Siyerin bir anlatı olarak inşasını hedefleyen metinlerin yanı sıra, klasik siyer teliflerine veya siyerden herhangi bir meseleye odaklanan araştırmalardan oluşan geniş bir literatür de mevcuttur. Ele alınan konu gereği bu başlıkta şiirin siyer yazıcılığındaki yeri ana hatlarıyla ele alınmakta ve siyer teliflerinin yapısal özellikleri hakkında genel bir çerçeve çizilmektedir.

¹ “Siyer edebiyatı” ifadesiyle başlangıcından günümüze kadarki tüm “siyer literatürü” kastedilmektedir. Detaylı bilgi için Bk.: Tuba Nur Saraçoğlu, “Cihet-i Vahde Risalesi Çerçevesinde Siyer ve Siyer Edebiyatı”, *Otur Baştan Yaz Beni: Oto-Biyografiye Taze Bakışlar*, ed. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul: Küre, 2013), 197-223.

² Mehmet Özdemir, “Siyer Yazıcılığı Üzerine”, *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 129-162; Tuba Nur Saraçoğlu, “Cumhuriyet Dönemi Akademik Siyer Çalışmalarının Panaromasi” (Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü, İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2010), 13-27; Adnan Demircan, “Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/1 (2016), 11-30; Adnan Demircan, *Abbâsilerin Sonuna Kadar İslâm Tarihi Literatürü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016); Şaban Öz, “Telif Siyer Metinleri Özelinde Cumhuriyet Dönemi (1930-1970) Siyer Yazıcılığı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İslâm Tarihi Yazıcılığına Dair Araştırmalar: Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'a Armağan*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 353-388; Hakan Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat Yay., 2023); Feysa Betül Köse, *Lisansüstü Siyer Tezleri -1980-2023* (Kahramanmaraş: Samer, 2023).

³ Hâce Muhammed Lutfi'nin Hülâsâtü'l-hakâyik isimli eserindeki Hz. Peygamber tasvirini belli temalarla ele alan Palabiyik oldukça detaylı bir kaynak ve içerik analizi yapmıştır. Bu çalışmada ise siyer yazıcılığı açısından mevlid, mi'râciye kısımlarının temsil değeri tartışılacaktır. Bk. M. Hanefi Palabiyik, “Alvarlı Muhammed Lutfi'nin Hz. Peygamber Algısı”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2013), 2/355-381.

⁴ Geniş bir literatür çalışması için Bk. Özdemir, “Siyer Yazıcılığı Üzerine”.

1.1. Siyer Yazıcılığında Şiirin Yerine Dair Kısa Tarihçe

Bilindiği üzere klasik siyer yazıcılığı risaleler, cem', tasnif ve telif, klasik nakil ve karşılaştırmalı nakil şeklinde dönemlendirilmiştir.⁵ Siyer yazıcılığının başlangıcının tespitinde telif düzeyindeki metinler esas alınmakla birlikte bu konuda da çeşitli tartışmalar gündeme gelmektedir. İlk telif olarak Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) veya Zührî'nin (öl. 124/742) megâzî eserleri olduğunu kabul eden araştırmacılar olsa da⁶ onların telif düzeyinde eserleri olmadığı anlaşılmaktadır.⁷ Siyer yazıcılığının risaleler ve cem' döneminin isimleri olan Urve ve Zührî kendilerinden sonraki telifleri besleyecek önemli bir derleme faaliyetinde bulunmuşlardır. Mûsâ b. Ukbe'nin (öl. 141/758) *Megâzî* eseriyle başlatılan telifler döneminde⁸ İbn İshâk (öl. 151/768), Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Ebû Ma'ser (öl. 170/787), Vâkîdî (öl. 207/823) ve İbn Sa'd (öl. 230/845) klasik siyer telifleri olarak adlandırdığımız temel siyer kaynaklarının müellifleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik siyer teliflerinin ana kaynaklar kabul edildiği bu alanda sonraki süreçler -doğal olarak- büyük oranda bu metinler etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte hem bu eserlerde hem de sonrasında Kur'ân-ı Kerim, hadis, tarih, Arap şiiri, çeşitli vesikalardan oluşan farklı kaynaklar siyer yazıcılığında kullanılmıştır.

Siyer yazıcılığının ilk döneminden itibaren şiir bir bilgi kaynağı ve siyer anlatım biçimi olarak kullanılmıştır. Arap kültüründeki şiir geleneğinin güçlü oluşu bu durumu etkilemiş görünmektedir. Urve'nin şiir konusundaki yetkinliği ve onu delil olarak kullandığı;⁹ Abdullâh b. Ebî Bekr'in şiir içeren rivayetleri naklederek nadiren de olsa şiirden delil getirdiği;¹⁰ Zührî'nin şiiri dinlemeye, rivayet etmeye ve naklettiği konuyla ilgili şahısların şiirlerini zikretmeye önem verdiği¹¹ tespit edilmiştir. İbn İshâk'ın şiir kullanımı konusunda oldukça cömert olduğu, hatta şiirlerinin sıhhati konusunda eleştirilere maruz kaldığı, en önemli nakilcileri arasında olan İbn Hişâm'ın da bazı tasarruflarda bulunarak eserine onun şiirlerinin tamamını dâhil etmediği bilinmektedir.¹² Vâkîdî'nin de eserinde 297 şiire yer verdiği, ancak nadiren delil olarak kullandığı zikredilmektedir.¹³ İbn Sa'd'a gelince onun da siyer rivayetlerinde 62 şiire yer verdiği, bunlardan sadece 7 tanesinin doğrudan isnâdlı olarak aktardığı diğerlerinin rivayet içerisinde konuyu bütünleyecek unsurlar olarak yer aldığı görülmektedir.¹⁴

Klasik siyer teliflerinde şiirin kullanımını telifler öncesine götürmemiz mümkündür. Zira detaylı olarak incelendiğinde şiirlerin aktarılan olay esnasında okunduğu için rivayetlere dâhil oldukları görülmektedir. Müellifler nezdinde şiirin kaynak olması ise ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir konudur. Zira şiir, rivayetlerin sıhhatine delil olarak kullanılabilir. Klasik siyerlerde yer alan şiirlerin isnâdlı olarak aktarılmasına özen

⁵ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008), 89-90.

⁶ Abdülazîz ed-Dârî, *İslam Tarih Yazıcılığı (Müslümanlarda Tarih İlminin Doğuşu)*, çev. Halil İbrahim Hançabay vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 53.

⁷ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 123-124.

⁸ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 199.

⁹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 129-130.

¹⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 156-157.

¹¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 183.

¹² Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 237-238.

¹³ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 336-337.

¹⁴ Tuba Nur Saraçoğlu, *İbn Sa'd (ö. 230/845)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 70-72.

gösterilmiştir. Şiir isnâdlarında görülen kusurlar ise eleştiriye maruz kalmıştır.¹⁵ Şiirlerin sıhhatine gösterilen bu ehemmiyet kaynak olarak kullanılmasının bir başka delilidir. Ayrıca bu dönemde herhangi bir konu sınırlaması olmaksızın şiirin bütün siyer konularına yayılmış bir şekilde eserlerde yer aldığı da zikretmek gerekmektedir.

Hicrî ilk üç asırlık dönemi takiben, özellikle Endülüs coğrafyasında telif edilen eserlerin siyer yazıcılığını beslediği görülmektedir. Manzum ve mensur genel kronolojik siyer telifleri, genel tarih eserleri içerisindeki siyer bahisleri, muhtasar siyerler gibi umumi metinler ve hasâis, şemâil, delâil ve medih konularındaki tematik siyerlerin revaçta olduğu bu coğrafyada siyer yazıcılığında önemli bir yere sahip şerh ve haşiyelerin de telif edildiği tespit edilmiştir.¹⁶ Örneğin Süheylî'nin (öl. 581/1185) İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye* isimli eserine yazdığı *er-Ravzü'l-ünûf* isimli şerhi dikkate alındığında şerh edilen eserdeki şiirlerin kapalı manalarının izah edildiği, eksik kısımlarının ikmal edildiği görülmektedir.¹⁷ Aynı eserin bir başka şârihi olan Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361) da *ez-Zehrü'l-bâsim* isimli eserinde İbn Hişâm'ın, İbn İshâk şiirlerine dair yaptığı tasarrufları tenkit etmekte ve kendi eserine almadığı şiirleri tahlilleriyle aktarmaktadır.¹⁸ Şiirler konusunda şarihlerin bu yaklaşımı şerh ve haşiye literatürünün klasik tenkit usulünü devam ettirdiklerine işaret etmektedir. Aynı zamanda şiirin bir kaynak olarak kullanılmaya devam etmesi açısından da önemlidir.

Endülüs coğrafyasında müstakil olarak manzum formda telif edilen siyerlerle de karşılaşmaktadır. Bu eserlerde İbn İshâk'ın ana kaynak olarak kullanıldığı bu nedenle sınırlı sayıda kaynak zikredildiği tespit edilmiştir.¹⁹ Ancak Ebu'l-Velîd İbn Haccâc'ın (öl. 632/1235) *Nazmü'd-dürer ve nesrü'z-züher* isimli eserinde olduğu gibi manzum kısımların mensur metinlerle şerh edildiği buralarda kaynak olarak İbn Hişâm, Süheylî ve Ebû Bekir el-Mutavî gibi alimlerden de istifade edildiği görülmektedir.²⁰

İslam coğrafyasının batısındaki bu gelişmeler dışında Memlûkler döneminde ise siyer yazıcılığının konu çeşitliliği, muhtevası ve hacmi itibariyle kapsamlı bir hâle dönüştüğü metin türlerinin yanı sıra, muhtasar siyerleri ihtiva ettiği ve bu dönemde siyer sahasındaki önemli kaynak metinlere şerhler yazıldığı da görülmektedir.²¹ Mensur eserler kadar geniş bir hacme sahip olmasalar da manzum siyer teliflerinin de Memlûkler dönemi siyer yazıcılığında yer aldığı görülmektedir. Yıldız'ın tespitine göre bunlar arasında Zeynüddin el-İrakî'nin (öl. 806/1404) *ed-Dürerü's-seniyye fi nazmi's-siyerî'z-zekiyye* isimli bin beyitlik eseri üzerine çok sayıda şerh yazılmış ve kendisinden sonra telif edilen eserlerin kaynakları arasında yer almıştır.²²

İlk siyer teliflerinden sonra Endülüs ve doğu coğrafyasında üretilen siyer metinlerinin kaynak, konu, tür ve perspektif itibariyle klasik literatürü devam ettiren bir yapı arz ettikleri görülmektedir. Ayrıca özellikle şerh ve haşiye geleneğinin, klasik eserlerin tenkidinde siyer

¹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2012), 1/61.

¹⁶ Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 117-120.

¹⁷ Güllü Yıldız, *Süheylî (öl. 581/1185)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 66.

¹⁸ Güllü Yıldız, *Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361)*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 110-111.

¹⁹ Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs*, 127-128.

²⁰ Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs*, 123-134.

²¹ Memlûklülür dönemi metinlerinin tasnifi ve tahlili konusunda Bk. Güllü Yıldız, "Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", *İslâm Tetkikleri Dergisi* X/1 (2020), 333-363.

²² Yıldız, "Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", 342.

eleştiri yöntemleri açısından (bugünkü akademik çalışmalara da ışık tutacak şekilde) son derece güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ fi-ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ* isimli eseri gibi şerh, hâşiye, ihtisar, tercüme ve okuma pratikleriyle oldukça geniş bir coğrafyayı uzun süre etkisi altına alan güç eserlerin telifi de siyer yazıcılığındaki hareketliliğe ışık tutması bakımından önemlidir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise metin türleri ve formu bakımından Türkçe'ye tercüme edilen siyerlerle başlayan mensur metinlerin inşasıyla paralel bir şekilde manzum edebî siyer metinleriyle karşılaşmaktadır. İlk dönemlerde Arapça ve Farsçadan çeviriler yapıldığı bilinmektedir. İlk Türkçe siyer Erzurumlu Darîr'in *Tercümetü'd-Darîr ve takdîmetü'z-zâhir*'i²³ ve ilk telif Türkçe siyer ise Veysî'nin (ö. 1037/1628) *Dürretü'l-tâc fi sîreti sâhibi'l-mî'râc* adlı eseridir ki bu iki siyer de Hz. Peygamber'in hayatını bir bütün olarak ele alan umumi siyerlerdir.²⁴ Osmanlı döneminde divan edebiyatının dini konuları arasında siyerdan neşet eden mevlid, mi'râc, megâzî gibi konular²⁵ başta olmak üzere tematik anlatımın ön planda olduğu metinler oluşturulmuştur.²⁶ Osmanlı döneminde umumiyetle manzum olarak kaleme alınmış siyer metinlerinin neş ü nema bulduğu, metinlerin kaynakları arasında klasik hadis, siyer ve İslam tarihi metinlerinin de yer aldığı görülmektedir.²⁷ Erzurumlu Darîr'in *Siyer-i Nebî'si* ve İbn Hişâm'ın *Siyer-i Nebî'si* bu bağlamda en önemli metinler arasındadır.²⁸

Osmanlı dönemi siyer yazıcılığı konusunda bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu dönem metinleri, akademik tenkidin geri planda olup anlatımın öncelendiği ve isnâd kullanımının neredeyse tamamen terk edildiği ciddi bir manzum metin birikimi oluşturmuştur. Okuma mekânları olarak tekke, cami, kıraathane ve evlerde dolaşımda

²³ Darîr'in Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-Bekrî'nin *el-Envâr ve miftâhü's-sürûr ve'l-efkâr fi mevlidî'n-Nebiyi'l-Muhtâr* isimli eserinin tercümesi kabul edilse de İbn Hişâm ve Vâkidi'ye dayalı olarak eserini yazdığını ve her olayın ardından bir manzumeye yer verdiği için telif özelliği taşıdığı da kabul edilmektedir. Reyhan Çorak, "Klasik Türk Edebiyatı'nda Siyer ve Siyer Konulu Edebi Türler", *Siyer Atölyesi Çalışmaları* (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2010), 85.

²⁴ Osmanlı dönemi Türkçe Siyer telifleri konusunda Bk. Mehmet Şimşir, "Manastırlı Mehmet Rıfat'ın "Tuhfetü'l-İslâm" Adlı Eseri Özelinde Osmanlı'da Türkçe Siyer Çalışmaları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* XV/30 (2017), 311-332.

²⁵ Divan edebiyatındaki dini metin türleri ve örnekleri için Bk. Necla Pekolcay vd., *İslami Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş* (İstanbul: Kitabevi, 1996), 135-294.

²⁶ Bu dönemde üretilen metinlerle ilgili hacimli bir bibliyografya çalışması için bkz.: Mustafa Özkut, *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt: IV-V (İnceleme Metin)* (Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora, 2011), 57-215; Osmanlı döneminden ön planda olan eserlerle ilgili bir değerlendirme için Bk. Hatice K. Arpağuş, "Osmanlı Dönemi Siret Yazıcılığında Peygamber Algısı", *Siret Sempozyumu I-Türkiye'de Siret Yazıcılığı* (Siret Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 67-101; Ayrıca Osmanlı dönemi siyer teliflerini çeşitli temalarla ele alarak hacimli bir literatür sunan bir çalışma için Bk. Renaud Soler, *Une histoire de la sira à l'époque ottomane (XVe-XIXe siècle). Production et formes de la manifestation du savoir historique sur la vie du prophète Muḥammad* (Paris: Sorbon Üniversitesi, Doktora, 2021).

²⁷ Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 18/3 (2005), 337.

²⁸ Bu iki eser Osmanlı döneminin en yaygın okuma pratiğine sahip olduğunu söyleyebileceğimiz Süleymân Çelebi'nin Mevlid'inin kaynakları arasında da yer almaktadır. Hüseyin Algül, "Bir Tarihi Gözüyle Mevlid", *Yazılışınun 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, (2010), 332-339 Algül bu makalesinde Osmanlı dönemi edebi metinlerinin siyer metni olup olmadıklarını da tartışmaya açmakta ve Mevlid'in siyer metni olarak tarihcilik cihetinden değerlendirmesini yapmaktadır..

olması²⁹ metin üretim süreçlerini de etkilemiş görünmektedir. Bu eserler medrese müfredatındaki nazarî tenkit sürecinden farklı bir yerde konumlandırılmış görünmektedir. Bununla birlikte edebî mahfillerin ve ulemanın gündeminde olduklarını söylemek mümkündür. Manzum metin türünün alandaki üretimi etkileyecek bir düzeyde olması bir kırılma olarak görülebilir. Siyer yazıcılığı açısından bu dönemde yapısal bir kırılma olduğunu söylemek mümkündür. Nesir formunda tenkid unsuru kullanılabilenken, manzum formda anlatı üslubu hâkim olmuş görünmektedir. Ancak manzum eserlerde form gereği birtakım eklemeler olmakla birlikte muhteva ve kaynak kullanımı itibariyle klasik dönemden beri süregelen bilginin dolaşımı devam etmektedir. Daha ziyade edebiyat araştırmalarının konusu olan bu metinler, sınırlı sayıda çalışmaya konu olmuş ve siyer yazıcılığının oldukça hacimli bir metin grubu olmasına rağmen gölgede kalmıştır. Bu nedenle manzum siyer ve siyerin alt türü olan metinlerde tarihçilik açısından muhteva ve kaynak kullanımı ve rivayetlerin sıhhati konusunda elimizde yeterli malzeme yoktur.

Klasik siyer telif geleneğinin konu, kaynak, üslup ve yöntem çeşitliliği ile gittikçe genişleyen ve aynı zamanda kendi fikrî dinamiklerinden beslenen bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Ancak modernleşme serüveninin siyer teliflerini de etkilemesi kaçınılmaz olacaktır. Kara'nın tespitine göre batılılaşma ve ıslahat hareketleriyle birlikte birbiriyle ilişkili iki temayül ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri 'İslam medeniyet ve kültürünün, Müslüman aydınlarca taşınamaz hantal bir hüviyette algılanması ve böyle sunulması'; ikincisi ise 'muhkemleşmeden çok arındırma (tasfiye)' yönünde ilerlenmesidir.³⁰ Bunun bir yansıması olarak, Osmanlı döneminde başlayan modernleşme süreçlerinin etkisiyle siyerdeki alt temaların terkedilmesinin, kaynakların keskin bir eleştiri üslubuyla reddi veya tenkidinin siyer yazıcılığının kırılma noktasını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu, üslup ve şekille alakalı yapısal bir kırılma olmaktan çok ciddi bir teorik kırılmadır. Bu dönemdeki tenkit anlayışı geçmişle irtibatlı olan akademik bir süreklilikten ziyade yeni bir düşünce biçiminin siyer metinleri üzerinden yeniden inşası olarak görülebilir. Müelliflerin, ana kaynakların güvenilirliği konusunda ciddi düzeyde tahrip edici bir etki bıraktığını söylemek mümkündür. Modernleşme sonrası tenkit tarzı daha önce şerh, haşiye geleneği ile devam ettirilen siyer tenkit usulünden temel dinamikleri ve üslubu itibariyle ayrılmaktadır. Öte yandan Avrupa dillerinden yapılan tercümelemlerin olumsuz etkisi savunmacı bir üslupla siyer/İslam tarihi metinlerinin telifini de tetiklemiştir.

Osmanlı modernleşme serüveninin siyer yazıcılığında 'geleneği görmezden gelme eğilimini' doğurduğu ve İslam geleneği dışından kaynakların kullanıldığı tespit edilmiştir.³¹ Klasik siyer teliflerinin pozitivist tarih anlayışıyla tenkide tabi tutulduğu bu dönemde³² Avrupalı müsteşriklerin eserlerinin kaynak olarak kullanılmaya başlamış olması dikkat çekmektedir.³³ Aynı şekilde eserde Arapça ibarelere ve şiirlere yer verilmesi de eleştiri konusu olmuştur. Dönemin dilde sadeleşme arayışları bu tür tenkitlerin kaynağı olarak

²⁹ Tuba Nur Saraçoğlu, "Kitab ve Sâhibü'l-Kütüp: Cârullah Efendi'nin Siyer ve Tarih Kitapları", *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (İstanbul: İlem, 2020), 336-339.

³⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* (İstanbul: Dergah, 2008), 1/237-238.

³¹ Güllü Yıldız, "İki Siyer Tek Müellif: Düzceli Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri", *Otur Baştan Yaz Beni : Oto/Biyografiye Taze Bakışlar* (İstanbul: Küre, 2013), 238.

³² Güllü Yıldız, "'Devr-i Cedîd' ve Din: Sultan Reşad Döneminde Siyer Tartışmaları", *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi 3* (2018), 1044.

³³ Yıldız, "'Devr-i Cedîd' ve Din", 1041-1043.

görülmektedir.³⁴ Dönemin bu teorik problemleri arasında siyerin manzum telif formu da terkedilmeye yüz tutmuştur.

Cumhuriyet Türkiye'si siyer yazıcılığına gelince bu dönemin ön plandaki metinleri Osmanlı modernleşmesinin izlerini taşımakta, tenkide dayalı metin üretimi devam etmekte ve eş zamanlı olarak savunmacı bir dille metinlerin yeniden dolaşıma sokulması da sürdürülmektedir. Dinî eser yayıncılığının çeşitli kısıtlamalarla karşılaştığı ilk dönemde sınırlı yayın olduğu görülmektedir.³⁵ İlk yıllarda dönemin siyasi hareketlerinin etkisiyle öz Türkçe kelimelerin kullanılarak siyer ıstılahlarının terkedilmesi yönünde tercihler de bu yeni döneme adaptasyon açısından dikkat çekicidir.³⁶ Örneğin, Şeyh Mehmed Raşid Efendi'nin (öl. 1945) Türkçe Doğum adlı eserinde Hz. Peygamber'in babasının adı Abdullah'tan "tanrı kulu"na evrilmiş, annesinin ismi Emine olarak zikredilmiş, peygamber kelimesi yerine de "savcu" kelimesi tercih edilmiştir: 'Bil kim tanrı kulundan kaldı gebe/Çağ erişdi ol beg bu ile gele.... Eminedir savcumuzun annesi/Ol kutludan doğru incü danesi".³⁷ İsmail Fennî Ertuğrul'un (1855-1946) *İzâle-i Şukûk (Dozy'nin Tarih-i İslamiyeti Üzerine Reddiye)* başlıklı eserinin mi'râc bahsinde mi'râcın vuku bulmuş olmasını makulleştirmek üzere Avrupaî bir referans verdiği görülmektedir. "O şöyle der: Bugün sıradan insanların telepati denilen ve beyinde gerçekleşen hadise-i ruhaniyenin mevcudiyetini kabul eden Avrupa ulemasını düşünürsek bir peygamber için mi'râcın kabulünde tereddüde mahal kalmamıştır."³⁸ 70'lere kadarki süreçte ortaya çıkan siyer metinlerinin ise kaynakları, yazarlarının yetkinliği, dil ve üslup açısından hayli problemlerle bir yapıda oldukları tespit edilmiştir.³⁹ Cumhuriyet döneminde yayınlanan ve oldukça geniş kitlelere hitap eden popüler siyer eserleri de derleme niteliğinde eserler olup bunlarda klasik ve muahhar kaynaklar bir arada kullanılmıştır.⁴⁰ Bu dönemle ilgili olarak Asım Köksal'ın (1913-1998) *İslam Tarihi* ve Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) *İslam Peygamberi* isimli eserleri akademik çevreyi ve genel okuyucu kitesini geniş ölçüde etkilemiştir. Kaynak kullanımı, üslup ve perspektif açısından siyer sahasına önemli katkıları olduğunu zikretmek gerekir.

Türkiye tarihinin 80'li ve 90'lı yıllarının atmosferine uygun bir şekilde siyasî ve sosyolojik ilgilere matuf bir siyer yazımı gözlenirken, 90'lardan sonra hoşgörü ve insan hakları gibi kavramların siyer sahasını meşgul ettiği görülmektedir.⁴¹ 2000'li yıllardan sonra ise Türkiye'de akademik ilahiyat çalışmalarının hız kazanması, sempozyum, çalıştay ve Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında yapılan yayınlarda ciddi bir artış olması,

³⁴ Yıldız, "İki Siyer Tek Müellif", 238-244.

³⁵ Hakan Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938)*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 22-48

³⁶ Abdullah Uğur - Ensar Karagöz, "Her Şey Değişirken: Şeyh Mehmed Raşid Efendi ve 'Sırf Türkçe' Mevlidi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 63/2 (2022), 691-694.

³⁷ Uğur - Karagöz, "Her Şey Değişirken", 693.

³⁸ Hakan Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 170-171.

³⁹ Şaban Öz, "Telif Siyer Metinleri Özelinde Cumhuriyet Dönemi (1930-1970) Siyer Yazıcılığı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslâm Tarihi Yazıcılığına Dair Araştırmalar: Prof. Dr. İbrahim Sarıçan'a Armağan*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 353-388.

⁴⁰ Demircan, "Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri", 27-28.

⁴¹ Tuba Nur Saraçoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Akademik Siyer Çalışmalarının Panaroması", *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü*, Ed. Eyüp Sait Kaya, (İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2010), 26.

bugün İslam tarihi kürsüsünde çalışma alanı bulan siyer kürsüsünün müstakil olarak teşekkülü yönündeki çabalar ve alandaki doktora düzeyindeki çalışmalarla siyer araştırmaları yeni bir yola girmiştir.⁴² Bunun yanı sıra genel okuyucu kitlesine hitap eden popüler siyer teliflerinin sayısında da 2000'li yıllardan bu yana bir artış gözlenmektedir.⁴³ Günümüzde klasik dönemden bugüne kadarki siyer edebiyatı her unsurunu farklı cihetlerden devam ettirmektedir. Klasik teliflerin tahkikleri ve tercümelerinin yanı sıra, şerh ve haşiye geleneğinde olduğu gibi siyere dair eleştirel araştırmalar da sürdürülmektedir. Örneğin, Osmanlı dönemi metinlerinden Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) *Mevlid*'i toplumsal ve akademik gündemi etkisi altına almış güçlü bir metindir.⁴⁴ Cumhuriyet döneminde edebî türdeki siyer metinlerine bakıldığında ise Hz. Peygamber'in siyerine dair hece ölçüsü veya serbest vezinle yazılan şiirler naatlerle karşılaşılmaktadır. Necip Fazıl (1905-1983) ve Arif Nihat Asya (1904-1975), İsmet Özel, Sezai Karakoç (1933-2021), Nurullah Genç gibi önemli şairler bu süreçle ilgili olarak anılması gereken şairlerdir.⁴⁵ Bu dönemde ayrıca etkisi hala devam etmekte olan yabancı dilden çeviri siyer metinleri,⁴⁶ Türk edebiyatının önemli isimleri⁴⁷ ve İslam tarihi sahasından akademisyenler tarafından

⁴² 1923-2012 tarihleri arasındaki siyer çalışmalarının dönemsel dağılımı, türleri ve yaygınlıkları hakkında birçok istatistiksel değerlendirmeyi içeren bir araştırma için Bk. Adnan Demircan, "Cumhuriyet Dönemi (1923-2010) Siyer Çalışmaları", *Siret Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 37-58; 2000-2010 yılları arasındaki Türkçe siyer teliflerinin muhteva analizi için Bk. Şaban Öz, "Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Siret Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 291-363.

⁴³ Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Bazı Mülahazalar", *Siyer Atölyesi Çalışmaları*, (İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2013), 20.

⁴⁴ Osmanlı kültüründe uzun süre etkili olan Süleyman Çelebi'nin Mevlidi, 1919 yılında Muhyiddin Çelebi tarafından sadeleştirilmiştir. Muhyiddin Çelebi Arapkirlioğlu, *Yeni Mevlid-i Nebevi: Süleyman Çelebi'nin Mevlidi esas ittihaz edilerek yazılmıştır* (Dersaadet: Matbaa-i Orhaniye, 1335); Mevlid hakkındaki bazı akademik araştırmalar için Bk. Hüseyin Algül, "Bir Tarihi Gözüyle Mevlid", *Yazılışın 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, (2010), 327-341; Mustafa Kara - Bilal Kemikli (ed.), *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılış, Yayılış ve Etkileri* (Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi, 2007); Bilal Kemikli - Osman Çetin (ed.), *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi [Yazılışın 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu (2009 : Bursa)]* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010).

⁴⁵ Necip Fazıl'ın Esselâm isimli eseri hakkında yayınevi sitesindeki tanım şu şekildedir: "«Kiyamete kadar gelecek mukaddesatçı Türk gençliğine ithaf» edilmiş olan ve sonuna «Vasiyet» bölümü de eklenmiş bulunan, Peygamberler Peygamberinin mukaddes hayatının 63 Levhada manzum olarak anlatıldığı eser, 1960-61 hapsinde yazılmaya başlanmış, son şekline ise 1972 Ramazan'ında kavuşmuştur. 1973 senesinde kurulan b.d. yayınlarının 1. Kitabı olarak ilk defa o yıl yayınlanmıştır". Necip Fazıl, *Esselâm* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010) <https://www.buyukdoguyayinlari.com/esselam/1/29> (Erişim: 01.04.2024).

⁴⁶ Martin Lings, *Hız Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).

⁴⁷ Türk edebiyatının önemli isimleri tarafından kaleme alınan nesir formundaki bazı örnekler için Bk. Safiye Erol, *Çölde Biten Rahmet Ağacı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2001) 1962 Ramazan ayında Yeni İstanbul Gazetesinde tefrika edildikten sonra ilk olarak 2001 yılında gazete yazıları derlenen yazılardan oluşmaktadır. Hz. İbrahim ve Hz. Hacer anlatısıyla başlayan, Hz. Peygamberin hayatından birçok kesite yer verilen tasavvufi vurguları yoğun olan bir eserdir. İskender Pala, *Hız Muhammed (sav) için Bülbül'ün Kırk Şarkısı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015) "Roman tadında bir siyer" üst başlığıyla yayınlanan bu eserde Hz. Peygamber'in gülle sembolize edilmesinden hareketle ona varmak isteyen bülbülün dilinden siyer metni inşa edilmektedir. Türk edebiyatında siyer, roman türünde metinlerdeki siyer anlatıları ve roman formundaki siyer metinleri hakkındaki eleştiriler değerlendirilmeleri için Bk. Turgay Anar, "Siyerden Romana 'Düşüş': Hz. Muhammed'i Konu Edinen Türk Romanlarında Bellek, Bilinç ve Tasvir", *Sireti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2018), 157-162; Berat Açıl, "Tercümeden Telife, Osmanlı'dan Günümüze Siyer Yazıcılığında Ne(ler)

kaleme alınan edebi türde siyer metinleriyle de karşılaşmaktadır.⁴⁸ Manzum türde ve aruz ölçüsüyle yazılan metinlerin Cumhuriyet döneminde ne düzeyde devam ettiğini tespit etmek güçtür. Alvarlı Efe'nin makaleye konu olan şiirleri ise klasik unsurların şeklen ve muhteva itibarıyla devam ettirilmesi açısından önemlidir ve onun mevlid konulu şiiri mevlid yazma geleneğinin son örneklerinden kabul edilmektedir.⁴⁹

Düşünce planındaki değişim, siyer telif tarzlarının değişmesi ve üsluptaki farklılaşmalar yepyeni bir literatürü doğurmuştur. Hâce Muhammed Lutfî'nin *Mevlid* ve *Mi'râc* şiirleri bu döneminin istisnâ sayılabilecek bir metni olarak karşımıza çıkmakta ve aşağıda ele alınacağı üzere tema ve üslup itibarıyla birçok klasik unsurun modern dönemdeki örneği olarak durmaktadır. Siyer yazıcılığı tarihi açısından incelediğimiz metnin konumunu daha iyi anlamak için klasik dönem metin inşa biçimlerini ve mevlid ve mi'râciye türü eserleri ele almak yerinde olacaktır. Buna göre aşağıda siyer edebiyatını oluşturan metin türlerinin ana özellikleri ele alınmakta ve bu tarihi süreç kısmen de olsa detaylandırılmaya çalışılmaktadır.

1.2. Siyer Yazıcılığında Metin İnşa Biçimleri

Siyer yazıcılığının başlangıcında dönemin telif tarzı gereği rivayetler hâlinde bilginin nakledildiği görülmektedir. Rivayet isnâd ve metin olmak üzere iki unsurdan müteşekkil bir yapıda aktarılmaktadır. Isnâdlardaki isimler teliflerin kaynaklarını belirlemek açısından tarihi bir öneme sahiptir. Ancak bir müddet sonra metni ağırlaştıran isnâdların terk edilerek doğrudan kitabın müellifine atıfla metinlerin inşa edildiği görülmektedir. Klasik metinlerin isnâdlı olması ve kendisinden önceki rivayet süreçlerine dayanması metinler arası süreklilik açısından önem arz etmektedir. Rivayet kültürünün hâkim olduğu bu klasik dönemde müellifin aktif bir şekilde metinde sesi duyulmamakta, ihtiyaç duyulan durumlarda bir münekkit olarak metinlerde yer almaktadır.

Klasik literatürün bir diğer grubu olan şerh ve haşiye türü siyer metinlerinin şüphesiz en önemli yönü klasik ilk teliflerin devamı olarak konumlandırabilecek metinler olmasıdır. Ancak bu devamlılık onları ana kaynakların tekrarı ve nakilcisi olarak sınırlamamaktadır. Klasik tenkit usulüne dayalı bir eleştiri mekanizmasının baskın olduğu bu eserlerde ele alınan ana metin diğer kaynak metinlerle mukayese edilerek incelenmektedir. Isnâd kullanımının bu metinlerde de devam etmesi, bilginin ve eleştirinin akademik referanslarını göstermesi bakımından önemlidir. Tenkit edilen metnin muhteva veya isnâdlarının sorgulandığı, konuyla ilgili bilgi eksikliklerinde ikmale gidildiği ve başka kaynaklardan alınan rivayetlerle tamamlandığı, müphem kalan kısımların izah edildiği, kaynakların eleştirildiği bir usulle⁵⁰ bugünkü akademik araştırmalarda da benimsenen bir tenkit sürecinin takip edildiği anlaşılmaktadır. Müelliflerinin ilgilerine ve müktesebatlarına göre muhtevanın değiştiği bu metin türünde telif sahibinin “tenbîh” ve “faide” başlıklarıyla

Değiştirdiği?”, *Siyer Atölyesi Çalışmaları* (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2010), 169-180; Bedia Koçakoğlu - Ahmet Koçakoğlu, “Türk Romanında Bir Yetim (Cumhuriyet Dönemi Türk Romanının Siyer-i Nebî Yaklaşımı)”, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu II* (2016), 109-138; Esra Fahriye Poyraz, “Popüler Siyer Romanlarına Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Sîreti Sûrette Görmek (Çalıştay)*, (2018), 69-80; Gönül Yonar, “2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi) I/1* (2015), 164-180.

⁴⁸ Şaban Öz, *Elçi* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017).

⁴⁹ Çorak, “Klasik Türk Edebiyatı’nda Siyer ve Siyer Konulu Edebi Türler”, 90.

⁵⁰ Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 307-309; 347-354.

kendi görüşünü ortaya koyduğu görülmektedir⁵¹ Buradaki tenkit süreçlerinin İslam kültürünün kendi içinden beslendiğini de akılda tutmak gerekecektir. Klasik telifler ve onların şerhlerinde şiirlerin de isnâdlı olarak nakledildiği görülmektedir.

Siyer yazıcılığının önemli bir yazım tarzı olan ve başlangıcından beri var olan manzum telifler arasında Osmanlı dönemi manzum siyerlerinin ayrı bir kategori olduğunu söylemek mümkündür. Manzum eserlerin telif amaçları arasında eğitim, halkın taleplerinin karşılanması, kutsal kabul edilen gün ve geceler için bir siyer anlatısının inşası gibi durumları zikretmek mümkündür. Bu metinlerin kaynaklarının tek tek rivayet şeklinde zikredilmediği, beyitlerde kimi zaman sahabenin isminin kaynak olarak yer aldığı, zaman zaman klasik teliflere müellif adıyla atıf yapıldığı görülmektedir. Manzum metinler yapısı gereği kaynaklardan tedris edilen bilgilerin etkileyici, duygusal ve edebî bir dille inşa edilmek üzere yazıldığı görülmektedir.⁵² Klasik siyerler ve hadis literatürünün yanı sıra Osmanlı döneminde revaçta olan diğer siyer metinlerinin manzum siyer türünü beslediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tasavvuf kültüründeki hadis alma yollarının bu metinlerin bilgi içeriklerini etkilediğini söylemek de mümkündür. Manzum teliflerde müellifin bir mü'min olarak Hz. Peygamber'e hayranlığı, kişisel bir dille ifade edilmekte ve belki bu nedenle okuyucular üzerinde duygusal bir tesir bırakmaktadır. Medresedeki eğitim ortamından ziyade kamuya has alanlarda okuma pratikleriyle yaygınlaşan bu metinler hakkında klasik edebiyat alanında çalışmalar olmakla birlikte İslam tarihçiliği gözüyle muhteva, üslup ve kaynak kullanımı açısından siyer araştırmalarına kazandırılmaları konusunda daha fazla gayrete ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatının tamamını konu alan veya mevlid, mi'râc ve hilye türleri gibi Hz. Peygamber'e dair anlatıların ele alındığı alt türlerin siyer sahasının araştırma alanına dâhil edilmesi gereken metinler olduğunu söylemek mümkündür. Zira bunlar kaynakları itibarıyla mevcut klasik literatürden veya onun devamı olan mensur metinlerden beslenirler ve mevzuları itibarıyla siyerin tamamını veya belli bir temasını ele alan metinlerdir. Bu manada, kanaatimize göre, manzum siyer teliflerinin İslam tarihçiliği perspektifiyle edebiyat incelemelerinden de istifade edilerek kaynakları, dönemin dilinden ve yapısından ne ölçüde etkilendikleri, siyer yazıcılığına ne tür bir katkı sağladıkları ve problemleri alanlarının neler olduğunun tespiti bağlamında incelenmesi gereken metinlerdir. Bu yöndeki tespitler aynı zamanda günümüzde siyerin edebiyat, sinema gibi sanat alanlarında yeni bir dille anlatılabilesine de katkı sunacaktır.

Modern dönem siyer literatürünü ise araştırma ve anlatı metinleri olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Modern siyer eleştirilerinde özellikle Osmanlı dönemi teliflerinin devre dışı bırakıldığını, kaynaklara dönüş eğiliminin klasik eserleri tenkide sevk ettiğini söylememiz mümkündür. Klasik telif üslubu, tenkit mekanizmasından ve şerh ve haşiye geleneğinden farklı olarak bu metin türünde referanslar İslam kültürünün içinden tercih edilmemekte, ithal eleştiri yöntemleri ve kaynaklar kullanılmaktadır. Bu yönüyle muhtevalarının tartışmaya açık olduğunu ifade etmek gerekir. Manzum teliflerin halk düzeyindeki etkisi çeşitli pratiklerle devam ettirilirken ulema sınıfının bir aydınlanma nişanesi olarak yeni bir tür siyer tenkidi ürettiği görülmektedir.

Araştırmaya konu olan mevlid ve mi'râc türüne yakından bakıldığında İslam tarihi boyunca varlığını sürdüren siyer alt türleri oldukları ve geniş kitlelerce rağbet gördükleri

⁵¹ Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği*, 377.

⁵² Algül, "Bir Tarihçi Gözüyle Mevlid", 333.

anlaşılmaktadır. İlki Muzafferüddin Kökböri (öl. 1233) tarafından tertib edilen mevlid merasimlerinin⁵³ bu yayımda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte mevlid metinlerinden bir kısmının üslup ve tesir itibarıyla ileri çıkması ve uzun süre okunması metinlerin ifade gücünün de geniş bir alanda dolaşımında olmasını etkilemiş olmalıdır. İbnü'd-Dihye el-Kelbî'nin (öl. 633/1235) *et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr* isimli eseri meşhur ilk mevlid metni olarak bilinmektedir.⁵⁴ Osmanlı'da Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı ilk mevlid metni olduğu ve Türkçe'de yüzden fazla mevlid telif edildiği kabul edilmektedir.⁵⁵ Mi'râciye türünün ilk örneği Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645 [?]) *Kasîde-i Bürde*'sinin mi'râca ilgili kısmı kabul edilmekle birlikte zamanla Muhammediye, mevlid, garipnâme ve mesnevî türündeki eserlerin mi'râciye bölümleri, şuarânın divânlarında yer verdikleri mi'râciye kısımları ve müstakil mi'râcnâmelerden oluşan oldukça zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Anadolu sahasının ilk müstakil miracnâmesi ise Ahmedî'nin (öl. 815/1412-13) *Tahkik-i Mi'râc-ı Resûl* isimli eseri kabul edilmektedir. Âşık Paşa'nın (öl. 733/1332) *Garibnâme*'si, Yazıcıoğlu'nun (öl. 855/1451) *Muhammediyye*'si, Münîrî'nin (öl. 927/1521 [?]) *Siyer-i Nebî*'si ve Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı içerisinde mi'râca yer verilen meşhur eserler arasındadır.⁵⁶ Nâyî Os mân Dede'nin (öl. 1142/1729) ana hatlarıyla mi'râc hadisesini anlattığı *Mi'râciye*'si Osmanlı toplumunda yaygın olmasının yanı sıra bestesi günümüze ulaştığı için hala okunmaktadır.⁵⁷

Mevlid ve mi'râciyeler umumiyetle belirli gün ve gecelerde halkın bir araya geldiği ortamlarda okunan metinlerdir. Kökböri tarafından başlatılan ve Fatimî, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde devam ettirilen mevlid merasimlerinin yanı sıra, tekke ve camilerde de hususi olarak çeşitli vesilelerle okundukları bilinmektedir. Ulemanın, idarecilerin ve halkın kurduğu vakıfların şartlarına bağlı olarak mevlid ve mi'râc kandillerinin önemli bir dinî pratiği olarak bu türde metinlerin okunduğu bilinmektedir. Hacı İvaz Paşa (öl. 831/1428) ve Hoca Sâdeddin Efendi (öl. 1008/1599) gibi Osmanlı döneminin önemli isimlerinin vakıf gelirlerinin bir kısmını Mevlid okunmasına tahsis etmiştir.⁵⁸ Ayrıca Bursalı Safiye Hatun'un 1988 tarihli vakfiyesine göre mevlid, regâib ve berat kandillerinde mevlid, kadir gecesinde hatim ve mi'râc kandillerinde de Mi'râciye okunması şart koşulmuştur.⁵⁹ Başta bu tür vakıf şartları olmak üzere, metinlerin üslubu dolayısıyla halkın gönlünde yer etmesi geniş kitlelerce mevlid ve mi'râciye türü metinlere gösterilen teveccühü artırmıştır.

1. Hulâsatü'l-hakâyık'ta Siyere Dair Bölümler

Hulâsatü'l-hakâyık isimli eserin ilgili bölümlerine geçmeden önce Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe Hazretleri) hakkında bilgi vermek anlamlı olacaktır. 1868 senesinde Erzurum'un

⁵³ Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmî Mevlid Merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 75.

⁵⁴ İsmail Durmuş, "Mevlid (Arap Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/480.

⁵⁵ Çorak, "Klasik Türk Edebiyatı'nda Siyer ve Siyer Konulu Edebi Türler", 90.

⁵⁶ Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/136.

⁵⁷ Hakkında yapılan bir araştırma için Bk. Metin Akar, "Nâyî Osman Dede ve Mi'râciyesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1981), 1-16.

⁵⁸ Ali İhsan Karataş, "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/11 (2008), 56.

⁵⁹ Mustafa Kara, "Mirâc Mirâciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 30 Bursa'da söz konusu vakfiye gereği Mi'râciye okuma geleneği halen yaşatılmaktadır.

Hasankale'ye bağlı Kındığı köyünde doğmuş, başta babası Hâce Hüseyin Edendi olmak üzere bölgenin önemli alimlerinden icazet alarak Hasankale Sivaslı Camii'nde 1889 senesinde imamlik vazifesine başlamıştır.⁶⁰ Babasıyla beraber 1890'da Bitlis'e Muhammed Küfrevî'yi ziyarete gitmiş, beş yıl sonra da onun halifesi olmuştur.⁶¹ Onun yanında iken müsaade alarak Bitlis'e gitmiş, Şeyh Nur Hamza'dan Kâdirî icazeti alıp döndükten sonra Küfrevî Dergâh'ında Nakşî tâci da giydirilmiştir. Onun Kâdirî çizgide pratikleri olsa da meşreben Nakşî yönünün ağırlıklı olduğu nakledilmektedir.⁶² Bitlis'ten Hasankale'ye, oradan Dinarkom'a görevlendirilmesinin ardından 1. Dünya Savaşı'nda Yavi'ye geçmiştir.⁶³ Ulemanın savaştan muaf olarak halkı irşâd ile görevlendirilmiş olmasına rağmen burada 60 kişilik milis kuvvetle, Küfrevî Degâhı'nın da muhtemel desteğiyle, Ermeniler'e karşı savaşmıştır.⁶⁴ Savaşın ardından kendisine Hasankale Müftülüğü teklif edilse de kabul etmemiş, Alvar Köyü'ne gelerek rahatsızlığının nüksettiği 1939 senesine kadar burada kalmış, ardından Erzurum'a taşınmıştır. 1946 yılına kadar devam eden hac yasaklarının ardından 1947, 1949 ve 1950 senelerinde hac vazifesini ifa etmek üzere seyahat etmiştir. Kalan ömrünü Erzurum'da geçiren Efe Hazretleri, 1956'da vefat etmiştir ve bugün Erzurum'un Alvar köyünde bulunan kabri hala önemli ziyaretgahlardandır.⁶⁵

Efe Hazretleri'nin, tasavvufî mensubiyeti itibariyle kendisini iki farklı koldan Nakşî-Kâdirî gelenek içerisinde konumlandığı görülmektedir.⁶⁶ Nakşî silsilede şeyhi Muhammed Küfrevî ve Kadirî geleneğini kendisine aktaran Nur Hamza onun en yakın ilişki halkasını oluşturmakta ve böylelikle Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir silsilede yer almaktadır.⁶⁷ Nakşî gelenekte Pazartesi ve Cuma geceleri devam ettirilen ve Hâce Muhammed Lutfi'nin her gün tekrar ettiği hatm-i hâce merasimleri gündelik pratikler içerisinde bu güçlü bağların sıkça tekrarını sağlamaktadır.⁶⁸ Onun merkezden uzak olması kendi muhitinde geleneksel tutumları sürdürmesine yardımcı olmuş görünmektedir. Bu noktada birkaç hususa dikkat çekmek gerekir. O milli mücadelede halkı örgütleyerek aktif rol alırken, Şeyh Sait isyanına karşı çıkmıştır. Siyasî hadiselerde reyini güçlü bir şekilde ortaya koyarak aksiyon alması İstanbul ulemasının tartışmalarından uzak kalsa da kendi bölgesini yakından takip ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bölgede hem ulemanın saygınlığının yanı sıra siyasilerin ilgisini de görmüştür. Ancak aktif siyasi olaylara müdahil olmaktan ziyade büyük vakalar sırasında halkın irşadında daha fazla rol aldığı anlaşılmaktadır. Türkiye'de siyasî sebeplerle ezanın ve Kur'ân okumanın yasak olduğu bir dönemde, Nakşî gelenek içerisinde usûle vakıf kişilerin ancak katılabildiği hatm-i hâcegân meclislerine, nakşî intisabı olsun olmasın herkesi almıştır.⁶⁹ İmamlik vazifesi yaptığı

⁶⁰ Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi* (İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı, 2013), 11.

⁶¹ Hüseyin Kutlu, *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 54.

⁶² Kutlu, *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*, 68-70.

⁶³ Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 11.

⁶⁴ Kutlu, *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*, 11 ve 71.

⁶⁵ Kutlu, *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*, 87; Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 11.

⁶⁶ Hür Mahmut Yücer, "Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe'nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/421.

⁶⁷ Yücer, "Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe'nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi", 2/422.

⁶⁸ Yücer, "Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe'nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi", 2/424.

⁶⁹ Kutlu, *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*, 142-145.

camiler, tasavvufî pratikleri sürdürmesi, halkalarının devam etmesi açısından yaşadığı zorlu dönemde belli bir imkân tanımış olmalıdır. Onun bir diğer hususiyeti de bölge halkının etnik unsurlarına karşı eşit muamelede bulunmuş olmasıdır. Şiirlerinden, millî mücadeledeki tavrından, halkla, ulemayla irtibatından anlaşıldığı kadarıyla aşağıda da üzerinde durulacak “ümme” fikri onun bütün hayat unsurlarına sirayet etmiş gibidir.

Zikredilen ilmî ve manevî mensubiyetiyle tasavvufî geleneği takip eden Alvarlı Efe'nin dil yönünden bir gelenek içerisinde konumlandırılması da konumuz açısından oldukça önemlidir. O geniş halk kitlelerine erişirken şiirin anlatım gücünden her yönüyle istifade etmiştir. Hâce Muhammed Lutfî Osmanlı ve doğu edebiyatını temellük eden ve şekil ve muhteva itibarıyla bir geleneği sürdüren biri olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰ Onun şiirlerinde Türk halk edebiyatının destan, koşma, mânî ve ninnilerini; divan edebiyatı nazım şekillerinden ise gazel, kaside, muasammat ve kıt'ayı kullandığı tespit edilmiştir.⁷¹ Şiirlerindeki söz varlığı incelendiğinde, onun Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde kullanılan kelimeleri yeniden dolaşıma soktuğu, “700 yıllık bir geleneğin dili”ni sürdürdüğü ve yaşadığı çevrenin etkisiyle Erzurum ağzını kullandığı görülmektedir.⁷² Hece ölçüsüyle yazdığı şiirlerinde de yaşadığı toplumda önemli bir yere sahip olan aşıklara aşinalığının payı olduğu düşünülmektedir.⁷³

Hâce Muhammed Lutfî'nin *Hulâsatü'l-hakâyık*'ta yer alan Mevlid ve Mi'râciye bölümleri siyer edebiyatının cumhuriyet dönemindeki manzum teliflerine verilecek ender örneklerdendir. Bu form ve içerikte şöret bulmuş bir metinle henüz karşılaşmamış olsak da merkezin etkisinden kısmen uzak küçük sosyal ortamlarda bu tür başka metinlerin dolaşımında olması muhtemeldir. Alvarlı Efe Hazretleri'nin *Hulâsatü'l-hakâyık*'ta Hz. Peygamber'i odağa alarak yazıldığı farklı şiirler de olmakla birlikte bu çalışmada *Mevlid* ve *Mi'râciye* bahisleri ele alınmıştır. Her ne kadar kronolojik olarak mevlid mi'râcdan önce gerçekleşmiş olsa da *Hulâsatü'l-hakâyık* neşrindeki sıralama takip edilerek öncelikle *Mi'râc* bölümü ele alınmıştır.

1.1. Mi'râciye Bölümü

Mi'râciye kısmı eserin altıncı bölümüdür. 198 beyittir. İlk 5 beyit mi'râc gecesinin öneminden bahseder, 20. beyite kadar Allahu Teala'nın Cibril'e (a.s.) Hz. Peygamber'i huzuruna getirmesini emretmesi konu edilir, 20-30 arası beyitlerde Cibril'in gelişi ve Hz. Peygamber'in o anki hali anlatılır. 30-45 arası beyitler Cibril ve Hz. Peygamber'in diyalogudur, 46. beyitten sonra sırasıyla Hz. Peygamber'in Burak'a binerek Kudüs'e gidişi, orada kendinden önceki peygamberlere namaz kıldırması, Cebrail yardımıyla Sidre'ye gidişi ve Cebrail'in oradan ileri gidemeyişi, burada Refref'e binerek Allahu Teala'nın huzuruna çıkması, Allahu Teala'nın onu övdüğü âyetler ve hadisler, Resulullah'ın Allah'tan ümmeti için af dilemesi, bu duasının kabul oluşu, beş vakit namazın emredilişi ve Cebrail vasıtasıyla Mekke'ye dönüşü anlatılır. Evsaf-ı diğer başlığı altında ise ümmet için mi'râcın manası üzerinde durulur.

⁷⁰ Sinan Uyğur, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efe'nin Şiir Dilinin Gelenele İlişkisi”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/567-568.

⁷¹ Musa Öksüz, “Alvarlı Efe'nin Hece ile Yazılmış Şiirleri Üzerine Bazı Tespitler”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2013)*, 1/393.

⁷² Uyğur, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efe'nin Şiir Dilinin Gelenele İlişkisi”, 1/574.

⁷³ Öksüz, “Alvarlı Efe'nin Hece ile Yazılmış Şiirleri Üzerine Bazı Tespitler”, 1/391.

Şiirden bazı seçme beyitlerle yukarıdaki olay örgüsünü şu şekilde aktarmak mümkündür:

*Cebrâül edeb ile verdi selâm
Hürmet ü ta'zîm ile etdi kelâm*

...

*Selâm eyler sana Rabbin yâ Resûl
Huzûr-i Hazret'ine eyle vüsûl*

...

*Ne inâyet bize kıldı o Ganî
Kabul etdi der-i dergâhe beni⁷⁴*

...

*Şehsüvâr olsun Burâk'ına Resûl
Dergeh-i cânânına ede vusûl*

*Ân-ı vâhidede Kuds-i Şerîfe
İndi evvelce o arz-ı zarîfe*

...

*Enbiyâ ervâhı hâzırlar imiş
Mescid-i Aksâ'da nâzırlar imiş⁷⁵*

...

*Enbiyâlar imâmı nûr-i Hüddâ
İki rek'ât namazı etdi edâ⁷⁶*

...

*Sidre-i müntehâya oldu karîb
Cibrîl'in konağına indi Habîb*

...

*Dedi Cebrâül eyâ kân-ı kerem
Bir kadem ileri bassam yanaram*

...

*Ol zemân Refref'i gönderdi Hudâ
Refref'e rakîb ola nûr-i Hudâ⁷⁷*

...

*"Kâbe kavseyni ev ednâ" dan nişân
"Üdnü minni" emrederdi âl-i şân*

...

*Mazhâr oldum "limeallâh" sırrına
Ol dem erişdim kemâl-i birrine*

...

*Sana müştâktır "ev ednâ" gülleri
Sana âşık melekût bülbülleri⁷⁸*

⁷⁴ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 63.

⁷⁵ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 64.

⁷⁶ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 65.

⁷⁷ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 66.

⁷⁸ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 69.

...

“Rahmeten li'l-âlemîn” kıldım seni
Evvelâ tevhd eden sensin beni⁷⁹

...

Âl ü evlâdım fedâ-yı ümmetim
Ümmetime merhamettir himmetim⁸⁰

...

Seni râzı eylerem emreyledim
Sûre-i Duhâ'da evvel söyledim

“Rahmeten li'l-âlemîn” kıldım seni
Habîbiyyete lâyık buldım seni

Yevm-i mahşerde Livâü'l-hamd ile
Ümmetin olsun beraberce bile

Bahr-i rahmet hâzini kıldım seni
Va'dime sâdık bulursun sen beni”

...

Gerek bir armağân bizden habîbim
Götüresin bu ümmete tabîbim

Bu beş vakit namaz yâdiğer olsun
Tarafımdan size ber-güzer olsun⁸¹

...

O dem Cibrîl'e emreyledi Mevlâ
Kerîm ü Kâdir ü Kayyûm Teâlâ

Getirdi merhametle bu cihâne
Yetiştirdi o beyt-i Ümmühân'e⁸²

Mi'râcü'n-Nebî'de yer alan bu olay örgüsüne klasik siyer teliflerinde de rastlamak mümkündür. İbn Hişam'ın *es-Sīretü'n-Nebeviyye*'sinde İbn İshâk ve Abdullah b. Mesud'dan nakledilen rivayetlerde Cibrîl'in Hz. Peygamber'e üç kere gelerek onu uyandırdığından, kollarından tutarak onu kaldırdığından, ismi Burak olan bir bineğe bindirerek Beytü'l-Makdis'e götürdüğünden bahseder. Burak hakkındaki detaylı tasvirlerde onun daha önce de sırtında peygamberleri taşımış iki kanatlı katır ve eşek arası bir binek olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca Beytü'l-Makdis'te Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa ile birlikte peygambelerin kendisini karşıladığından ve onlara namaz kıldırıldığından da bahsedilmektedir. Cibrîl ile Burak arasında geçen bir konuşma nakledilerek Burak'ın

⁷⁹ Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 70.

⁸⁰ Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 71.

⁸¹ Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 72.

⁸² Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 73.

dilinden taşıdığı en kerem sahibi insanın o olduğu anlatılmaktadır.⁸³ İbn Hişâm'ın eserinde ayrıca Hz. Peygamber'in o gece gördüğü melekler ve diğer peygamberlerle ilgili ayrıntılı anlatımlar ve beş vakit namazın emredilmesi konusunda da rivayetler de bulunmaktadır.⁸⁴ Bu güçlü tasvirlerin manzum siyer teliflerini etkilediğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Alvarlı'nın metninde doğrudan İbn Hişâm'a bir atf olmasa da içerisinde yetiştirdiği muhit göz önüne alındığında klasik dönem siyerleri ve Osmanlı dönemi teliflerinden etkilenerek mi'râciyesinin muhtevasını belirlediği söylenebilir. Efe Hazretlerinin bu rivayetleri kullanması, bir tenkid sürecinden geçirmiş olsun olmasın (manzum bir metinde bunun izini görmemiz mümkün değildir), tercihlerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Siyer yazıcılığı açısından metodolojik olarak rivayetlerin tenkidine ihtiyaç duyulsa da Alvarlı'nın geleneğe bağlılığını göstermesi bakımından bu bilgiler önemlidir. Zira modernleşme sürecinden sonra klasik siyerlerin muhteva tenkidinde kullanılan yöntemlerle bu rivayetlerin tamamının bir eserde yer alması güçtür.

Mi'râciye bölümünde -bazı eksiklikleri olmasına rağmen- genel kurgu siyer kitaplarında olduğu gibidir. Mi'râciye'de daha önceki mi'râciyelerde yer alan cennet cehennem tasvirlerine yer verilmemiştir. Ayrıca şiirde -biraz sonra ele alacağımız- güçlü bir ümmet vurgusu vardır. Birçok siyer kitabında ve mi'râc anlatısında geçen Hz. Peygamber'in mi'râcda kendisine sunulan şarap ve süttan sütü tercih etmiş olmasını ve bu sayede ümmetinin kurtuluşuna vesile olmasını anlatan rivayet burada yer almamıştır.⁸⁵ Şiirde yer alan bazı motiflerin ise klasik metinlerde olmasa da zamanla siyer yazımına dahil olduğu görülmektedir. Bu mi'râciyede de yer alan Hz. Peygamber'in Refref isimli bineği kullandığına dair bilgilerin erken dönem metinlerine dayanması zordur. Zira *Kütüb-i Sitte* ve klasik siyer metinlerinde bu isimde bir binekten bahsedilmemektedir.⁸⁶ Ancak divan edebiyatının mi'râcnâme türü metinlerinde yaygın bir şekilde Refref isimli bir binekten söz edilir.⁸⁷ Erken dönem hadis ve siyer metinlerinde yer almasa da Kur'ân'da geçmesi sebebiyle klasik dönemde ulemanın gündeminde refref kelimesinin anlamına dair tartışmalar vardır. Bu alimlerden biri olan Kurtubî (öl. 671/1273) Hz. Peygamber'in sidretü'l-müntehâya ulaştıktan sonra Refref isimli bir bineği kullandığına dair bir rivayetten bahseder ve Burak'ı peygamberlerin binmesi için Refref'i de cennet ehlinin binmesi için tahsis edilmiş binekler olarak yorumlar.⁸⁸ Bu yorumun sonraki literatürü doğrudan etkileyip etkilemediğini söylemek güçtür ancak divan edebiyatında geçen Refref isimli bineğe dair bilgilerin daha önceki literatüre dayanması muhtemeldir. Tasavvufta Cibrîl'in akli, Refref'in de ilahî aşkı sembolize etmesi⁸⁹ de manzum metinlerdeki bu kullanımı etkilemiş olmalıdır.

Metinde kaynakları açıkça zikredilmese de rivayetlere dayalı bir tahkiye üslubu kullanılmıştır. Senedi ortadan kaldırılan rivayet, anlatı içerisinde bir kişiden aktarılan bilgi

⁸³ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Nebîl Turayfî (Beirut: Dâru Sâdir, 2005), 2/20-21.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/25-28.

⁸⁵ Bu rivayet İbn Hişâm'da geçmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/21.

⁸⁶ İsmail Taşpınar, "Refref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34.

⁸⁷ Bu konuda bir araştırma için Bk. Bahanur Özkan Bahar, "Mi'râcın Yol Arkadaşlarından: Refref", *Yol Kitabı* (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022), 363-388.

⁸⁸ Bekir Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000), 64-65.

⁸⁹ Ömer Zülfe, "Refref (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34.

şeklinde değil Allahü Teala,⁹⁰ Cebrail⁹¹ ve Hz. Peygamber'in⁹² diliyle aktarılır. Şairin bir kul ve ümmetten bir bende olarak kendi sesinin duyulduğu mısralar ise rivayete dayalı değildir, kurguyu ve şiiri tamamlayıcı unsurlar olarak vardır.⁹³ Şair, insanlara Hz. Peygamber'i anlatan bir anlatıcı olarak metinde kendini konumlandırmaktadır.

Mi'râciye'de olaylar anlatılırken iki tema baskındır. Bunların ilki Hz. Peygamberi "tazim", ikincisi ise "ümme" kavramıdır. Şiirde Hz. Peygamber'i tazim için öncelikle Allahu Teala'nın habibi olması ve alemlerin onun hürmetine yaratılmasının işlendiği beyitler zikredilebilir:

*Dergehe dâvet edüp anı Ehad
Oldıgüyçün Habîb-i Zât-ı Samed⁹⁴*

Ardından Cebrâil (as) onu davet etmek için geldiğinde büyük bir hürmet gösterir:

*Cebrâil edeb ile verdi selâm
Hurmet u ta'zîm ile etdi kelâm⁹⁵*

Felekler, melekler, arz ve arş Hz. Peygamber'e hayrandır:

*Hurmetinle dü-serâ buldu nemâ
Seni gözler bu gece ehl-i semâ⁹⁶*

*Kudûmun muntazırı cümle melek
Cemâlin müştâkıdır Arş u felek⁹⁷*

Mescid-i Aksa'da tebliğ görevi halen devam ettiği için önceki peygamberlerin de O'na hürmet ettikleri ifade edilir:

*Her biri merhabâ takdîm ederek
Kadr ü kıymetine tâzîm ederek⁹⁸*

*Mîrâc'ına bârekallâh dediler
Nûr-i dîdârına müştâk idiler⁹⁹*

Mi'râciye'de ikinci önemli unsur ise ümmet kavramıdır. Bu konunun işlendiği beyitlerde özellikle Hz. Peygamber'in ümmetine olan düşkünlüğü ifade edilmektedir:

⁹⁰ "Allahu Teala Cebrail (as)'a: Hurmet ile zâir ol Ahmed'imî / Vâsıl eyle bize Muhammed'imî"

⁹¹ "Cebrail (as), Hz. Peygamber'e: Selâm eyler sana Rabb'in yâ Resûl / Huzûr-i hazretine eyle vusûl"

⁹² "Hz. Peygamber, Allahu Teala'ya: Ümmetimin derdini verdin bana / Merhametin nevbeti geldi sana"

⁹³ "Efe Hazretleri: Dilersen Yâr-ı gâr'ın Ahmed olsun / Dilinde dâimâ Muhammed olsun"

⁹⁴ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 61.

⁹⁵ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 63.

⁹⁶ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 63.

⁹⁷ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 63.

⁹⁸ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 64.

⁹⁹ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 64.

İlticâm budur hemân yâ Rabbenâ
Ümmetimi dilerem yâ Rabbenâ¹⁰⁰

Ümmetim kaydı ciğerim dağlamış
Kayd-ı ümmet şeş cihetim bağlamış¹⁰¹

Ümmetimin derdini verdin bana
Merhametin nevbeti geldi sana¹⁰²

Âl ü evlâdım fedâ-yı ümmetim
Ümmetime merhametdir himmetim¹⁰³

Bu beyitlerde hem Hz. Peygamber'in mi'râc hadisesini yaşadığı Mekke döneminin sonunda Müslümanların içinde bulunduğu sıkıntılardan duyduğu üzüntü, hem kendisine yaşatılan bu mucizenin ümmetine bir benzerinin verilmesi arzusu edebî bir üslupla ifade edilmiştir.

Mi'râcı anlatırken müellifin Kur'ân âyetlerine telmihlerde bulunduğu, hadis, siyer ve tarih kitaplarından istifade ettiği ve tasavvufi bilgi edinme yoluyla kabul edilen hadisleri kullandığı görülmektedir. Bu kısımda yer alan “mâ evhâ”, “ev ednâ” ve “kâbe kavseyn” ifadeleri ile mi'râc hadisesine işaret eden فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ “o, bir yayın iki ucu aralığı kadar, belki daha da yakın oldu” فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ “Allah, o anda, kuluna vahyedeceğini vahyetti.” âyetlerine¹⁰⁴ atıfta bulunulmuştur.

Matla'-i mihr-i “mâ evhâ” şafakı
Kütüb-i münzelenin müttefakı

..
Sana müştâktır “ev ednâ” gülleri
Sana âşık melekût bülbülleri

...
“Kâbe kavseyni ev ednâ”dan nişân
“Üdnü minnî” emrederdi âlî şân¹⁰⁵

Cebraîl'in (as) Hz. Peygamber'i almak üzere geldiğinde onun Ümmühânî evinde olduğuna dair rivayet şu beyitlerle aktarılır:

Mekke'ye indi bi-fermân-ı Hudâ
Kıldı râh-ı yârine rûhı fedâ

Buldu Ümmühân evinde o zemân
Gördü uykuda uyur dâru'l-emân¹⁰⁶

¹⁰⁰ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 70.

¹⁰¹ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 71.

¹⁰² Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 71.

¹⁰³ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 71.

¹⁰⁴ Aziz Kur'an, çev. Muhammed Hamidullah, Türkçeye Çeviren. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), en-Necm 53/9-10.

¹⁰⁵ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 69.

¹⁰⁶ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 62.

İsra Suresi 1. âyetinde Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü ifade edilmektedir. Burada Mescid-i Haram'ın bizatihi Harem-i şerîfi mi yoksa Mekke'nin tamamını mı ifade ettiği konusunda farklı görüşler vardır. Siyer ve hadis kitaplarının çoğunda Hz. Peygamber'in Harem-i Şerif'te uyumakta olduğu bilgisi verilerek mi'râc olayı anlatılmaya başlar. Bununla birlikte bazı rivayetlerde O'nun Ebu Tâlib'in kızı Ümmühânî'nin evinde uyuduğu sırada mi'râc olayının gerçekleştiği bilgisi de verilmektedir.¹⁰⁷ Müellifin de bu rivayeti tercih ettiği görülür. Ümmühânî rivayeti İbn Hişam'da yer almaktadır. Bu durum onun İbn Hişam'ı tercih ettiğini göstermeye yetmemektedir zira İbn Hişam Hicr'de iken mi'râc'a yükseltildiğine dair rivayetleri de alır¹⁰⁸ ve her iki rivayet de İbn İshak kaynaklıdır. Klasik literatürle gelen rivayetlerin zamanla yaygınlık kazanması her iki rivayetin de kullanılmasını mümkün kılmıştır. Müellifin tercih sebebine dair herhangi bir bilgiye sahip olmamakla birlikte mi'râc hadisesinde Ümmühânî rivayetlerinin de klasik siyer teliflerinden neşet ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Daha önce zikredildiği gibi Hâce Muhammed Lutfî'nin Mi'râciye'sinde tasavvuf menşeli bilgiler yer almaktadır. Efe Hazretleri'nin mi'râciye'ye nûr-i Muhammedî rivayetiyle başladığı görülmektedir. Tasavvufi kültür içerisinde zengin anlamlar yüklenen bu bilgi Mevlid'de daha etkili bir üslupla ele alınmıştır.

1.2. Mevlid Bölümü

Hulâsatü'l-hakâyık'ın siyer edebiyatı açısından ikinci önemli kısmı Mevlid'dir. Mevlid bölümü de kaynakları itibariyle yukarıda zikredilen çerçeveye uygundur. 169 beyitten müteşekkil olan şiirde Allahu Teala'ya hamd ve Hz. Peygamber'e övgülerden sonra Hz. Âdem ve Havva'nın cennetteki hayatları ve yasak meyveyi yemelerine değinilir, ardından sırasıyla Şit, Nuh, İbrahim, İsmail peygamberlerin nûr-i Muhammedî'yi taşımak üzere yaratılışları anlatılır. Daha sonra Hz. Peygamber'in soyu Abdülmenaf, Haşim, Abdülmuttalib ve Abdullah'ın isimleriyle zikredilir ve akabinde Hz. Amine'nin Hz. Peygamber'e hamile kalışı, bunun kutlu bir haber oluşu uzunca anlatılır. 96. beyitte tarih belirtilerek doğumu anlatılmaya başlanır ve doğum esnasında gerçekleşen mucizeler edebî bir üslupla aktarılır.

Mevlid bahsinde siyer kitaplarındaki bilgilere paralel bir anlatım söz konusudur. Bu bölümde kaynakları bakımından yalnızca siyer teliflerinden değil tasavvufi rivayetlerden de istifade edilmiştir. Tasavvufi düşünceden gelen hadisler daha önce zikredildiği gibi hem naslara uygunluğu bakımından hem de keşf yoluyla alınan bilginin sahih kabul edilmesi bakımından itibar edilmiş rivayetlerdir. Avlarlı Efe hazretlerinin içinde yoğrulduğu tasavvufi kültür bu rivayetleri Mi'râciye veya Mevlid'inde kullanmasını sağlamıştır.

Mevlid'in ana teması Nûr-i Muhammedî düşüncesidir. Nûr Suresi'nin 35.¹⁰⁹ âyeti merkezinde gelişen bu düşünce tasavvuf kültüründe oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ka'bu'l-Ahbar'ın (öl. 34/654) bu âyetteki "nûr" kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedildiği

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Nebîl Turayfî (Beyrut: Dâru Sâdir, 2005), 2/20.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/21.

¹⁰⁹ "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde kandil bulunan bir oyuğa benzer. Kandil bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; o nurunu -ne doğuya ne batıya ait- kutsanmış bir zeytin ağacından alır. Ateş değmesene bile, neredeyse onun yağı aydınlatır. Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Ve Allah, insanlar için örnekler verir ve Allah, her şeyi bilir." Aziz Kur'an, çev. Muhammed Hamidullah, Türkiye Çeviren. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), en-Nûr, 24/35.

şeklindeki yorumu daha sonraki dönemlerde önemli bir delil olarak kullanılmıştır.¹¹⁰ Bu yorumu tasavvufi manada zenginleştirerek kullanan ilk kişi ise Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir.¹¹¹ Âyetle ilgili farklı yorumlar bulunmakla birlikte özellikle tasavvufi çevrede nur-i Muhammedî'nin delili olarak kabul edildiği açıktır. Tüsterî'den sonra da bu yorumu kabul eden mutasavvıflar olmuştur.

Nur-i Muhammedî meselesinde atıf yapılan diğer bir âyet Araf Suresi'nin 172. âyetidir.¹¹² Âyet, Tüsterî tarafından Hz. Peygamber'in nurunun nebilerden kendisinde kadar intikal ettiği şeklinde yorumlanmıştır.¹¹³ Hz. Peygamber'in nübüvvet tarihinin son halkası olarak anlatılması siyer edebiyatında yeni bir unsur değildir. Başından itibaren siyer eserlerinde de Hz. Peygamber'in "Âdem ruh ile beden (bazı rivayetlerde çamur) arasında iken ben peygamber idim." hadisi aktarılmaktadır.¹¹⁴ Bu metni farklı kılan, hakikat-i Muhammediye'nin yaratılışın sebebi oluşu cihetinden meseleyi ele almasıdır ki bu hem tasavvufta hem de genel olarak İslam âlimleri arasında yaygın bir kanaattir.¹¹⁵ Lutfî bu düşüncenin işlendiği beyitlere sıkça yer vermiş,¹¹⁶ Mevlid'inde Nur-ı Muhammedî'nin resuller yoluyla intikalini aşağıdaki beyitlerde uzunca anlatmıştır. Şiirin, siyer yazıcılığındaki modernleşme tecrübesine rağmen tasavvufi yorumu bu kadar güçlü bir şekilde ihtiva etmesi önemlidir.

*Hazret-i Âdem'i halk etti Hudâ
Nesl-i pâkinden gele nûr-i Hudâ*

*Cedd-i pâki ola Zât-ı Ahmed'in
Hâmil ola nûrunu Muhammed'in*

*Hâmil-i nûr-i Muhammed habbezâ
Şânına allame'l-esmâdır sezâ*

*Nûr-i Ahmed ki erişdi Âdem'e
Heç melekler secde etdi Âdem'e*

*Nûr-i Ahmed Âdem'i gör n'eyledi
Mele-i a'lâda sultân eyledi¹¹⁷*

...

*Havvâ ana Şît'e oldu hâmile
Merhamet-i Kerîm ile doldular*

¹¹⁰ Çınar Mahmut, *İslami Literatürdeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 40.

¹¹¹ Mahmut, *İslami Literatürdeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, 41.

¹¹² "Hani Rabbin (ezelde) âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmanız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir." A'râf, 7/172.

¹¹³ Mahmut, *İslami Literatürdeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, 42-45.

¹¹⁴ Her iki rivayet için de bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/123.

¹¹⁵ Algül, "Bir Tarihi Gözüyle Mevlid", 334; Mustafa Fayda, "Siyer ve Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi", *Siret Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 30.

¹¹⁶ Palabıyık, "Alvarlı Muhammed Lutfî'nin Hz. Peygamber Algısı", 2/362.

¹¹⁷ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 77-78.

Şît vücuda geldi nûr-i Ahmed'i
Gözterirdi cemâl-i Muhammed'i

Nevbet ile Nûh'a geldi nûr-i pâk
Görse Yûsuf der idi rûhî fedâk

Tâ ki İbrâhim'e erişdi bu nûr
Kâinata doğdu bir şems-i sürûr

İsmâil düşünce rahm-i mâdere
Nûr nüzûl etdi o demde Hâcer'e

İsmâil Arş-ı berîn bir nûr idi
Nûr-i muhtâr-i Hudâ'ya Tûr idi

Ced-be-ced nakletdi nûru Ahmed'in
Eşref idi ecdâdı Muhammed'in

Her kime uğradı ise işbu nur
Her kemâlât etdi anlardan zuhur

Âkıbet Abd-i Menâf'dan Hâşim'e
Kıldı Abdülmuttalib'de hâtime

..

Hazret-i Abdullâh'a gelince nûr
Mekke oldu ol zemân dârü's-sürûr

Ol zemân mihr-i münevver Âmine
Ana olacak Muhammed Emin'e

Âmine Abdullah'ın âilesi
Oldu âhir Hazret'in hâmilesi

Hâmil oldu nûr-i Muhammed'i ol
Sâhibine nûrunu ede vüsûl¹¹⁸

Mevlid'de işlenen ikinci tema tebşirattır. Siyer edebiyatının başlıca konularından biri olan tebşiratın uzun ve etkileyici bir edebî anlatımla yazıldığı görülür. Hz. Peygamber'in peygamberliğini müjdeleyen çok sayıda tarihî rivayet siyer edebiyatında işlenmiştir. Ancak burada özellikle Hz. Amine'ye bir Peygamber'e hamile olduğu müjdesinin verilmesi üzerinde durulması dikkat çekmektedir.

¹¹⁸ Lutfi, *Hulâsatü'l-hakâyık*, 79-80.

*Kâbetullah'dan erişdi bir nidâ
Gûş-i câna geldi bir güzel sadâ*

*Hamlin ise enbiyâ merdânesi
Ey Habîb-i Kibriyâ'nun ânesi¹¹⁹*

Hâce Muhammed Lutfî'nin eserinin mevlide ayrılan bu kısmının sonunda 12 kıtadan oluşan ve hece ölçüsüne göre yazılmış mevlid konulu bir şiir¹²⁰ olması da dikkat çekicidir. O üslup, fikriyat ve kaynak itibariyle klasik dönemi devam ettiren ve bu konuda ısrarcı davranan biri olarak her iki şiir formunu da kullanmıştır.

Sonuç

Başlangıcından günümüze kadar İslam tarihinde sürekliliği olan önemli bir tür olarak siyer telif geleneği çok katmanlı metin türleri ve yazım teknikleriyle zengin bir edebiyata sahiptir. Siyer edebiyatının tarihi süreci incelendiğinde modern dönem öncesinde kendi iç dinamikleriyle şekillenen bir yapıda olduğu görülmektedir. Şekli unsurlarında bazı dönüşümler yaşansa da üslup, kaynaklar ve yöntem bakımından Hz. Peygamber anlatısında belli ortaklıkların muhafaza edildiği görülmektedir. Onun hayatını bütünüyle ve teferruatlı olarak ele alan eserler, bunların tenkidi ve bugünkü siyer araştırmalarına denk düşen şerh ve haşiyeler, muhtasar siyer telifleri, müstakil siyer konularına dair telif türleriyle siyer literatürü gittikçe genişlemiştir.

Osmanlı dönemi siyer yazıcılığı, medrese eğitiminin nazarî çerçevesine dahil olmasa da oldukça zengin bir metin üretim tecrübesini bünyesinde barındırmaktadır. Osmanlı sarayı, ulema evleri, camiler ve çeşitli diğer okuma mekânları, belli zaman dilimlerinde özellikle okunması tercih edilen mevlid ve mi'râciye türü eserleri yaygınlaştırmıştır. Modernleşme süreçleri diğer ilim dallarında olduğu gibi siyer sahasında da geleneksel birikimi neredeyse bütünüyle reddeden bir telif tarzını doğurmuştur. Hz. Peygamber'e hitap biçiminin değişmesi, onun hayatına dair rivayetlerin ithal argümanlarla reddi, kaynakların güvenilirliğinin sarsıcı ve tahripkâr bir şekilde tenkidi bu dönemin metinlerini şekillendirmiştir. Kaybolan veya terkedilen siyer telif tarzlarından biri de siyerin manzum üslupta telifidir.

Modern dönemin genel fikrî temayülleri ve yazım tarzı, tasavvufî bir terbiye ile yetişmiş olan Hâce Muhammed Lutfî'nin siyer telif tarzını etkilememiştir. Zengin bir tasavvufî ve edebî geleneğin devamı olarak ve içinde büyüdüğü geleneğin nakilcisi olmak konusunda ısrarcı denilebilecek bir tutumla manzum bir siyer telif etmiştir. Bu ısrarını onun rivayet tercihlerinde görmek mümkündür. Hem mevlid hem de mi'râciye kısımlarında klasik anlatıyı tekrar eden bir yapısı vardır. Kaynaklarına açıkça referans vermese de içinde beslendiği muhitin etkisini bu metinlerde açıkça görmek mümkündür. Telif üslûbu itibariyle de klasik manzum mevlid ve mi'râciyelerde olduğu gibi aruz ölçüsü kullandığı görülmektedir. Bu yönleriyle siyer edebiyatı açısından önemli bir mevlid ve mi'râciye geleneğinin devamı olduğunu ve manzum siyer teliflerinin bir örneğini sunduğunu görmek mümkün olsa da dönemi içerisindeki yerini ancak muasır olan alimlerin benzer eserlerinin incelenmesi sonucunda netleştirmek mümkün olacaktır.

¹¹⁹ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyk*, 81.

¹²⁰ Lutfî, *Hulâsatü'l-hakâyk*, 88.

Kaynakça | References

- Açıl, Berat. "Tercümeden Telif, Osmanlı'dan Günümüze Siyer Yazıcılığında Ne(ler) Değişti?" *Siyer Atölyesi Çalışmaları*. 169-180. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2010.
- Akar, Metin. "Nâyî Osman Dede ve Mi'râciyesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1981), 1-16.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Algül, Hüseyin. "Bir Tarihçi Gözüyle Mevlid". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. ed. Bilal Kemikli - Osman Çetin. 327-341. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Anar, Turgay. "Siyerden Romana 'Düşüş': Hz. Muhammed'i Konu Edinen Türk Romanlarında Bellek, Bilinç ve Tasvir". *Sîreti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı*. 157-162. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2018.
- Arapkırlioğlu, Muhyiddin Çelebi. *Yeni Mevlid-i Nebevi: Süleyman Çelebi'nin Mevlidi esas ittihaz edilerek yazılmıştır*. Dersaadet: Matbaa-i Orhaniye, 1335.
- Arpaguş, Hatice K. "Osmanlı Dönemi Siret Yazıcılığında Peygamber Algısı". *Sîret Sempozyumu I-Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*. 67-101. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Bahar, Bahanur Özkan. "Mi'râcın Yol Arkadaşlarından: Refref". *Yol Kitabı*. 363-388. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.
- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 73-76.
- Çorak, Reyhan. "Klasik Türk Edebiyatı'nda Siyer ve Siyer Konulu Edebi Türler". *Siyer Atölyesi Çalışmaları*. 83-98. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2010.
- Demircan, Adnan. *Abbâsilerin Sonuna Kadar İslâm Tarihi Literatürü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan. "Cumhuriyet Dönemi (1923-2010) Siyer Çalışmaları". *Siret Sempozyumu*. 37-58. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demircan, Adnan. "Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/1 (2016), 11-30.
- Dermenghem, Emile. *Hz. Muhammed ve Risaleti*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Dûrî, Abdülazîz ed-. *İslam Tarih Yazıcılığı (Müslümanlarda Tarih İlminin Doğuşu)*. çev. Halil İbrahim Hançabay vd. İstanbul: Albaraka Yay., 2023.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid (Arap Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Erol, Safiye. *Çölde Biten Rahmet Ağacı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 5. Baskı., 2001.

- Erşahin, Seyfettin. "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 18/3 (2005), 335-358.
- Esed, Muhammed. *Mekke'ye Giden Yol*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi". *Siret Sempozyumu*. 23-33. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Fazıl, Necip. *Esselâm*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 14. Basım., 2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Nebîl Turayfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2012.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*. 2 Cilt. İstanbul: Dergah, 2008.
- Kara, Mustafa. "Mirâc Mirâciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 25-40.
- Kara, Mustafa - Bilal Kemikli (ed.). *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi, 2007.
- Karataş, Ali İhsan. "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/11 (2008), 47-78.
- Kemikli, Bilal - Osman Çetin (ed.). *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi [Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu (2009 : Bursa)]*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Koçakoğlu, Bedia - Koçakoğlu, Ahmet. "Türk Romanında Bir Yetim (Cumhuriyet Dönemi Türk Romanının Siyer-i Nebî Yaklaşımı)". *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı*: 9-12 Nisan 2015. 109-138 İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2016.
- Köse, Feyza Betül. *Lisansüstü Siyer Tezleri -1980-2023*. Kahramanmaraş: Samer, 2023.
- Kutlu, Hüseyin. *Efe Hazretleri: Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Baskı, 2022.
- Lings, Martin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Lutfî, Hâce Muhammed. *Hulâsatü'l Hakâyik ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*. İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı, 2013.
- Mahmut, Çınar. *İslami Literatürdeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Öksüz, Musa. "Alvarlı Efe'nin Hece ile Yazılmış Şiirleri Üzerine Bazı Tespitler". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. ed. Cengiz Gündoğdu. 1/391-407. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Öz, Şaban. *Elçi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008.

Öz, Şaban. “Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Siret Sempozyumu*. 291-363. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Öz, Şaban. “Telif Siyer Metinleri Özelinde Cumhuriyet Dönemi (1930-1970) Siyer Yazıcılığı Üzerine Bazı Mülahazalar”. *İslâm Tarihi Yazıcılığına Dair Araştırmalar: Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'a Armağan*. ed. Mehmet Özdemir vd. 353-388. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

Özdemir, Mehmet. “Siyer Yazıcılığı Üzerine”. *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 129-162.

Özkat, Mustafa. *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt: IV-V (İnceleme Metin)*. Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora, 2011.

Öztürk, Hakan. *Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yay., 2023.

Pala, İskender. *Hz. Muhammed (sav) için Bülbül'ün Kırk Şarkısı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Palabıyık, M. Hanefi. “Alvarlı Muhammed Lutfi'nin Hz. Peygamber Algısı”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. ed. Cengiz Gündoğdu. 2/355-381. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Pekolcay, Necla vd. *İslami Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş*. İstanbul: Kitabevi, 1996.

Poyraz, Esra Fahriye. “Popüler Siyer Romanlarına Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi”. *Sireti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı*. 69-80. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2018.

Saraçoğlu, Tuba Nur. “Cihet-i Vahde Risalesi Çerçevesinde Siyer ve Siyer Edebiyatı”. *Otur Baştan Yaz Beni: Oto-Biyografiye Taze Bakışlar*. ed. Abdülhamit Kırmızı. 197-223. İstanbul: Küre, 2. Baskı, 2013.

Saraçoğlu, Tuba Nur. “Cumhuriyet Dönemi Akademik Siyer Çalışmalarının Panaroması”. 13-27. İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2010.

Saraçoğlu, Tuba Nur. *İbn Sa'd (ö. 230/845)*. ed. Levent Öztürk. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Saraçoğlu, Tuba Nur. “Kitab ve Sâhibü'l-Kütüp: Cârullah Efendi'nin Siyer ve Tarih Kitapları”. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. ed. Berat Açıl. 333-357. İstanbul: İlem, 2020.

Soler, Renaud. *Une histoire de la sira à l'époque ottomane (XVe-XIXe siècle). Production et formes de la manifestation du savoir historique sur la vie du prophète Muhammad*. Paris: Sorbon Üniversitesi, Doktora, 2021.

Şimşir, Mehmet. “Manastırlı Mehmet Rifat'ın ‘Tuhfetü'l-İslâm’ Adlı Eseri Özelinde Osmanlı'da Türkçe Siyer Çalışmaları”. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 15/30 (2017), 311-332.

- Taşpınar, İsmail. "Refref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/534. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tatlı, Bekir. *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000.
- Uğur, Abdullah - Karagöz, Ensar. "Her Şey Değişirken: Şeyh Mehmed Raşid Efendi ve 'Sırf Türkçe' Mevlidi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 63/2 (2022), 683-707.
<https://doi.org/10.26650/TUDED2022-1181690>
- Uygur, Sinan. "Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'nin Şiir Dilinin Gelenekle İlişkisi". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. 1/567-575. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mi'râciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/135-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yıldız, Güllü. "'Devr-i Cedid' ve Din: Sultan Reşad Döneminde Siyer Tartışmaları". *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi* 3 (2018), 1028-1056.
- Yıldız, Güllü. "İki Siyer Tek Müellif: Düzelci Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri". *Otur Baştan Yaz Beni : Oto/Biyografiye Taze Bakışlar*. 227-272. İstanbul: Küre, 2. Baskı, 2013.
- Yıldız, Güllü. "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 333-363. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.671401>
- Yıldız, Güllü. *Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Yıldız, Güllü. *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Yıldız, Güllü. *Süheylî (öl. 581/1185)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Bazı Mülahazalar". *Siyer Atölyesi Çalışmaları*. 15-35, İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2013.
- Yonar, Gönül. "2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri". *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi)* 1/1 (2015), 164-180.
- Yücer, Hür Mahmut. "Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe'nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. ed. Cengiz Gündoğdu. 2/417-430. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Zülfe, Ömer. "Refref (Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yunus Emre Divanı'nda Yedi Kapı Sembolizmi

Suzan Orçan

0000-0001-9328-0950

Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye

ror.org/00jga9g46

suzanorcan@gmail.com

Öz

Bu çalışmanın konusu, tasavvufta seyr-i sülûkun Yunus Emre'deki yansımaları yedi kapı sembolizmi üzerinden incelemek ve değerlendirmektir. Çalışmada geleneksel bir sembol olan kapı ve bu kapılarda beliren, Yunus Emre tarafından da birer rumuz olduğu bildirilen; aslan, evren, pir, ruhban, huri gibi mücadele unsurları çözümlenmektedir. Yunus Emre, meşreb ve mizaç açısından Yesevi ve Ekberi gelenek içerisinde yer almaktadır. Bu çalışmada yedi kapı sembolizmi de Ekberi geleneğin mensubu olan René Guénon'un görüşleri ekseninde açıklanmaktadır. Yedi kapı sembolizmi yücelik anlamında gök kapısından geçiş yaparak fiziki bedenden metafizik semalara yükselişi, derinlik sembolizmi olarak da gönül kapısından girişle başlayan manevi yükseliş (seyr-i sülûk) yolculuğunun aşamalarını sunmaktadır. Yedi kapı, yaratılışla birlikte gök katlarından yeryüzüne inişte, tekrar dönüş için işaretlenmiş ve sayılandırılmış olan yedi merhaledir. Zaman ve boyut anlamında bir geçiş işaret eden yedi kapı sembolizmi, derinlik anlamında ise insan bedeninde açılması gereken yedi kilidi temsil etmektedir. Dolayısıyla kapı sembolü, gerçek anlamının ötesinde çok katmanlı bir temsiller bütününe dönüşmektedir. Bu bütün *Yunus Emre Divanı*'nda her temsil boyutuyla birlikte yer bulmaktadır. Birinci kapıdan geçişle birlikte beliren her kapıdaki mücadele unsuru sembolik anlam taşımakta, bir çeşit sınanma olarak ortaya çıkması ile birlikte talibin idrakinin açılmasında, olgunlaşmasında ve manevi bilgiyi edinmesinde önemli bir unsur olma özelliği göstermektedir. Genel anlamda bu çalışmada Yunus Emre'nin şiirlerinde açık kapıdan girerek fanilikten bakiliğe olan ilk adımını atan seçilmiş kişinin, gerekli mücadeleyi verebildiği takdirde kurtuluş kapısı olan yedinci kapıdan geçerek beşeriyetin sunduğu sınırlılıklardan kurtulabildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca kadim geleneklerde kendi özgünlükleri ve farklılıklarıyla beraber benzer sembol ve unsurların mevcudiyetine dikkat çekilerek sembolik düzeyde yansımaları bulan karşılaştırmalara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf; Yunus Emre; Yedi Kapı; Sembolizm; Manevi Yükseliş; Seyr-i Sülûk

Öne Çıkanlar

- Tasavvuf meşreb ve mizaçlara göre farklı usullere sahiptir ve bu manada Yunus Emre, meşreb ve mizaç açısından Yesevi ve Ekberi geleneğin içinde yer almaktadır.
- Seyr-i Sülûk; yaratılışta, yeryüzüne inişte mertebelenendirilmiş olan, geri dönüş yolculuğunda birer işaret hükmünü taşıyan yedi merhaleyi barındırmaktadır.
- Yedi kapı sembolizmi, mekânsal bir geçişten ziyade zaman ve boyut anlamında bir geçişi işaret etmektedir.
- Açık kapı, Allah'a dönüş hakikatini; kapalı kapı, kurtuluşun yolunun kesilmesini sembolize etmektedir. Kapıdan geçmek, dünyaya sırt çevirmek anlamına gelmektedir.
- Kapıdan girmekle fanilikten bakılığe geçiş yapan kişi, her kapının sunduğu imtihanı geçebildiği takdirde yedinci kapı olan kurtuluş kapısına erişebilmektedir.

Atıf Bilgisi

Orçan, Suzan. "Yunus Emre Divanı'nda Yedi Kapı Sembolizmi". *Eskiyeni* 53 (Haziran 2024), 833-862.

Makale Bilgileri

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 02 Nisan 2023 |
| Kabul Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Yayın Tarihi | 30 Haziran 2024 |
| Hakem Sayısı | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| Değerlendirme | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - Turnitin - intihal.net |
| Etik Bildirim | eskiyenidergi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| S. Kalkınma Amaçları | - |
| Lisans | CC BY-NC 4.0 |



Seven Gates Symbolism in Yunus Emre's Dīwān

Suzan Orçan

0000-0001-9328-0950

Minister of National Education, Ankara, Türkiye

ror.org/00jga9g46

suzanorcan@gmail.com

Abstract

This study aims to analyse and evaluate the reflection of al-Sayr al-sulūk (journeying and initiation), of Sufism, in Yunus Emre through the symbolism of the seven gates. The study includes the analysis of the gate, which is a traditional symbol, and the elements of struggle that appear on these gates, such as lion, universe, pir, priest and houri, which are reported to be signs by Yunus Emre. Yunus Emre is in the Yasavī and Akbarī traditions in terms of disposition and temperament. In this study, the symbolism of the seven gates is discussed in the context of the views of René Guénon, a member of the Akbari tradition. The seven gates symbolism presents the ascension from the physical body to the metaphysical spheres by passing through the sky gate in the sense of sublimity, and as depth symbolism, it presents the stages of the spiritual ascension (al-sayr al-sulūk) journey that begins with the entrance through the gate of the heart. The seven gates are the seven stages of the descent from the celestial levels to the earth, marked and numbered for the return at the time of the creation. The seven gates symbolism indicates a transition in terms of time and dimension, and in the sense of depth, it represents seven locks that need to be opened in the human body. Therefore, the gate symbol turns into a multi-layered set of representations beyond its real meaning. This whole finds a place in Yunus Emre Dīwān with every dimension of representation. The element of struggle at each gate, which appears upon passing through the first gate, has a symbolic meaning, and with its emergences as a kind of test, it is an important element in the expansion of the disciple's perception, maturation, and acquisition of spiritual knowledge. In general terms, in this study, it has been concluded that in Yunus Emre's poems, the chosen person who takes the first step from mortality to eternity by entering through the open gate can get rid of the limitations offered by humanity by passing through the seventh gate, which is the gate of salvation, if he can put up the necessary struggle. In addition, comparisons that are reflected at a symbolic level are also included, drawing attention to the existence of similar symbols and elements in ancient traditions, with their own uniqueness and differences.

Keywords

Mysticism; Yunus Emre; Seven Gates; Symbolism; Spiritual Ascension; al-Sayr al-sulūk

Highlights

- Sufism has different methods according to disposition and temperament, and in this sense, Yunus Emre is within the Yasavî and Akbarî tradition in terms of disposition and temperament.
- al-Sayr al-sulûk contains seven stages that were graded in creation and descent to the earth, each of which serves as a sign on the return journey.
- The symbolism of the seven gates indicates a transition in terms of time and dimension rather than a spatial transition.
- The open gate means the reality of returning to Allah; The closed gate symbolizes the blocking of the path to salvation. Passing through the gate means turning your back on the world.
- The person who passes from mortality to eternity by entering the gate can reach the seventh gate, the gate of salvation, if he passes the test presented by each gate.

Citation

Orçan, Suzan. "Seven Gates Symbolism in Yunus Emre". *Eskiyeni* 53 (June 2024), 833-862.

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 02 April 2023 |
| <i>Date of acceptance</i> | 30 June 2024 |
| <i>Date of publication</i> | 30 June 2024 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal & Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - Turnitin - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Bu çalışma Yunus Emre Divanı'nda yer alan “yedi kapı” sembolizminin manevi yolda ilerlemenin sembolik durakları olarak göstermiş olduğu alegorik ve metaforik anlatımın çözümlenmesini amaç edinmektedir. Tasavvuf meşreb ve mizaçlara göre farklı usullere sahiptir ve bu manada Yunus Emre, meşreb ve mizaç açısından Yesevi ve Ekberi geleneğin içinde yer alır.¹ Bu minvalde de çözümlenmede Ekberi geleneğe mensup olan René Guénon'un izahları odağa alınmıştır.

Diğer bağlamda, çalışmada benzer unsurların din, hermetik inisiyasyon, mitoloji ve sanat gibi alanlarda kullanımlarının tespit edilmesiyle sembolik düzeyde yansımaları bulan karşılaştırmalara da yer verilmektedir. Dini inisiyasyon kategorisinde yer alan inisiyatik yolculuk kapsamında değerlendirilen bu sembolizm, yükseliş anlamında tezahür eden yücelik tasvirleri ve insanın kalbine yönelmesi anlamında derinlik tasvirleri ile birlikte çözümlenecektir.² İçsel yolculuğun dış unsurları olan kişi, aslan, ateş denizi, pir, ruhban, huri gibi varlıklarla yansıtılması alegorik ve sembolik bazı öğeler barındırmakla birlikte, bu öğeler sır bilgisinin üzerindeki örtü, ayrıca geçiş yolculuğunun zorluklarının ifadesinde birer temsil niteliği göstermektedir. Yedi kapı insanın kurtuluşa erebilmesi için açmak zorunda olduğu yedi bedenidir.³ İnsanın bedeninde mevcut yedi kilidin açılması ve karşılaşılan imtihanları aşmak suretiyle erişebileceği kendi özü veya hakiki benliği ile yeniden bütünleşmesi, inisiyatik bir maceradır.

Türk kültüründe önemli bir yeri olan Yunus Emre, üzerinde en çok araştırma ve inceleme yapılan şahsiyetlerden biridir. Bu yönüyle disiplinler arası bir özellik gösteren Yunus Emre, pek çok açıdan araştırma konusu olmuştur. Yunus Emre'de kapı sembolizmi de karşılaşılan önemli hususlardandır. Tasavvufta dört kapı, kırk makam şeklinde kullanılan kapı sembolizmi Yunus Emre'de de yer almaktadır. Bu konuyla ilgili gerek müstakil çalışmalara gerekse dolaylı olarak değinilen araştırmalara rastlanmaktadır.⁴ Bunun dışında yedi sayısı da Yunus Emre'de sayı sembolizmini içeren çalışmalarda görülmektedir.⁵ Yunus

¹ Mehmet Aysoy, “Ekberi Gelenek ve Yunus Emre”. “21-ci əsrdə Yunus Əmrəni anlamaq” Beynəlxalq Yunus Əmrə Simpoziumu (Bakı: AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqişnaslıq İnstitutu, 2021), 226-232; Mehmet Aysoy, “Yunus Emre'nin Tasavvufi Kimliği Üzerine”. *Her Dem Yeniden Doğarız Yunus Emre Yazıları*, Ed. O. Ünlü, S. Ay (Balıkesir: Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi Yayınları, 2021), 179-185.

² Kutsal hem dışsal olarak yükseklik mecazlarında hem de içsel olarak nefsin derinliklerinde yer alır. Tüm gerçeklik seviyeleri insanda mevcuttur. Nitekim küçük evren büyük evreni, insan sonsuz yansıtmaktadır. Dışsal olarak kutsal yücelik tasvirlerinden olan güneş, gökyüzü ve dağlar şeklinde yansıma imkânı bulurken, içsel olarak kutsal derinlik tasvirlerinden olan kalpten yansır. bk. Huston Smith, *Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı*, çev. M. Temelli (Bursa: Verka Yayınları, 2022), 39-40.

³ Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. A. M. Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 59-60.

⁴ Abdullah Kahraman, “Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18; Emrah Dindi, “Türk Dervishi Yunus Emre'nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı”, *Tetkik* 2 (Eylül 2022), 199-228; Mustafa Tanrıverdi, “Yunus Emre'nin Ahlak Anlayışı: Dîvân'daki Ahlak-ibadet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 32.

⁵ bk. Hüseyin Ayan, “Yunus Emre'de Sayıların Sırrı”, *V. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve Sevgi Yılı Kongresi*, haz. G. Tanyeri (Eskişehir: Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 1991), 17-29; Ali Yıldırım, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Sayı Sembolizmi”, *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu 'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Basın Yayın, 2020), 62-75; Vasfi Babacan, “Yunus Emre Metinlerinde Sayılar”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 6/15 (2018), 270-304; Talip Çukurlu, “Sayılar ve Yunus Emre”, *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Şöleni Bildirileri Kitabı*, haz. Erdoğan Boz (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2010), 165-180.

Emre menkıbelerindeki kapı ve eşik kullanımına farklı çalışmalarda⁶ yer verilse de bu çalışmada kapı sembolizmi farklı açılardan ele alınmaktadır. Yunus Emre’de yedi kat gök, yedi felek şeklindeki açıklamaların yer aldığı kozmolojiyi esas alan ve üç âlem tasavvurunu konu edinen araştırmaların da olduğu görülmektedir.⁷ Yedi kapı sembolizminin bir bütün olarak ele alındığı *Divan*’da geçen 242. şiirin yorumlandığı bir çalışma da mevcuttur.⁸ Bu çalışmanın bağlamı geleneksel sufi irfan şerhidir. Bu makalede ise Ekberi irfan ve hikmet açısından konuya yaklaşılmaktadır. Bütün bu araştırmaların dışında başka araştırma alanlarında kısmen görülen yedi kapının yer aldığı beyitlerin kullanıldığı çalışmalarla da karşılaşılmaktadır. Tüm bu çalışmalar, sahip olduğu bağlam çerçevesinde Yunus Emre şiirinin çok katmanlı anlam alanını sunmakta birer vasıtaya dönüşmektedir.

Bu çalışmada yedi kapı sembolizmi, manevi yükselişin sunmuş olduğu aşamaları sembolik düzeyde yansıtan bir mertebelenendirme şeklinde ele alınmaktadır. Aynı zamanda bu kapılarda beliren, birer geçiş imtihanı olan çeşitli unsurların sembolik anlamları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu sembolik anlamların ortaya çıkarılmasında mevcut görüşlere yer verilmekle birlikte hermetik inisiyasyon, mitoloji, sanat, geleneksel sembolizm gibi alanlarda karşılaşılan benzerliklere de dikkat çekilmektedir.⁹

Göksel alanda gerçekleşen her şey bir şekilde göğün etkisindeki yaşamda da meydana gelmektedir. Bu itibarla varlığın bütün düzeylerinde oldukça fazla denklikler mevcuttur. İnsan bedeni Kozmosun bir aynası olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yeryüzü hayatı

⁶ Ali Duymaz, “Eşik Kültü ve Taptuk’un Eşiğindeki Yunus Emre”, *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi (AKAD)* 5/10-11 (2019), 1-19; İbrahim Baz, “Yunus Emre’de Eşik Metaforu ve Aşkın Boyutları”, Yunus Emre Sempozyumu, ed. H. Yekbaş - M. S. Çakır (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022), 135-156.

⁷ Mehmet Özdemir, “Yunus Emre’de Kozmolojinin Estetik Sunumu”, *Journal of Turkish Language and Literature* 6/3 (2020), 493-518; Suzan Orçan, “Yunus Emre’de İnisiyatik Yolculuk: Üç Âlem Tasavvuru”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (Aralık 2023), 533-553

⁸ Mustafa Tatçı, “‘Bu Yolda Acâib Çok: -Yünus Emre’nin Bir Şiirinin Yorumu”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007), 740-749.

⁹ İnisiyatik süreçlerde yer alan aşamalar ve sahip olunan sembolizmin içeriği, Hermetizm’deki “Büyük Eser” (*Le Grand Euvre*) ile inisiyatik yolculuğun aynı olduklarını açığa çıkarmaktadır. Nihayetinde elde edilmesi amaçlanan İlahi Nur’un, her maneviyatın esas özü olduğu görülmektedir bk. René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar*, I-II. çev. M. Kamık (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 260. Bu minvalde Eski Mısır Hermetik İnisiyasyon uygulamalarının yer aldığı *Zümrüt Tabletler Risalesi*’ndeki bilgiler de sembolizmde sahip olunan ortaklıklar nedeniyle aynı maneviyat yolcusunun geçiş ayını olarak tanımlanabilecek süreçlerden geçmesini yansıtmaktadır. İslam kaynaklarında Hz. İdris olduğu düşünülen Hermes, tüm kültür ve medeniyetlere ait ortak bir şahsiyet olarak bir evrenselliğe sahiptir. Eski Mısır bilgelerine göre nefse hâkim olmanın yolu beden, ruh ve fikrin tamamen değişmesinden ve tüm kötülüklerden arınmasından geçirdi. Kalp, akıl ve irade terbiye edilmek zorundaydı. Kâinatın batını kuvvetleriyle içsel bir bağlantı kurabilmek zorlu bir mücadelenin ardından gerçekleşebilecekti. Bu temel öğreti üzerinde şekillenen tüm ezoterik öğretilerin ortak özelliği olan inisiyasyon merhaleleri evrensel olma niteliğine sahiptir. bk. Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi, İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 26.

Ayrıca yedi kapı sembolizminin mekânsal konumlanma şeklinde yansıdığı *Hz. Yusuf* dizisinde yer alan örnek de dikkat çekicidir. 11. Bölüm’de, Potifar’ın sarayına satılan Hz. Yusuf, kendisine refakat eden, eğitiminden sorumlu kişi olan saray vekil harcı Hunifer tarafından sarayda gezdirilir ve ona sarayın odaları tanıtılır. Bu tanıtımda Züleyha ve Potifar’ın çok yakın ve samimi dostlarının ağırlandığı odaya ulaşmak için her kapıdan bir diğerine geçişin sağlandığı yedi kapıdan geçmek gerektiği açıklanmaktadır. Her kapı bir odaya açılmakta, girilen her kapının tam karşısında bir başka kapı ile bir diğer odaya geçiş yapılmaktadır. Bu şekilde artarda sıralanmış tam yedi kapıdan geçmek suretiyle yedinci kapının ardındaki odaya geçiş yapılmaktadır. Bu kapıların anahtarları ise sadece Potifar’ın eşi Züleyha’da bulunmaktadır. Bu kapılar kilitlendiği takdirde hiç kimse o özel odaya giremez veya oradan çıkamaz. bk. Farukullah Selahşur, *Hz. Yusuf* (İran Televizyon Dizisi, 2008), 11/4:25.

gökteki yapı ve dinamiği yansıtmaktadır.¹⁰ Bu itibarla bir ekseninde, merdivende, sütunda, direkte, ağaçta, dağda yükselme şeklinde dışsal tezahür alanında gerçekleşen durum değişimi aynı zamanda insanın kendi nefsinde kat ettiği yedi kapılı bir derinlik boyutunu da aksettirmektedir. Bu minvalde her bireyin içinde mevcut olan açık kapıya yönelmesi, hem birbiri ardına sıralanan zorlu yolculuk ve sınanma süreçlerini, hem de uygun mücadelenin verilmesiyle birlikte temin edilen anahtarla varlıksal durum değişimini ve saflaşmayı ifade etmektedir. Açılan her kapı bireyi bir diğer kapı önüne taşımakta, temin edilen her durum değişimi ve idrak ile birlikte manevi yükselişin aşamaları kat edilmektedir. Ancak bu durum değişimleri her düzeyde başka bir dizi yeni kapılarla (dörtlü/yedili) karşılaştırmaktadır. Nitekim sadece bir dizi yedi kapı yoktur, kapılar içinde kapılar mevcuttur. Dolayısıyla “insanların kapısı”ndan girip, “tanrıların kapısı”ndan çıkana kadar geçilen pek çok kapı sembolü mevcuttur.¹¹

Yunus Emre'de farklı farklı bağlarla yer bulan kapı sembolizmi ve bu sembolizmin sahip olduğu anlam açılımına sahip olan çeşitli semboller yedi sayısının sahip olduğu seviye yükseltici mahiyeti gözler önüne sermektedir. *Yunus Emre Divanı*'nda yer alan özellikle 242. şiirin tamamı yedi kapı sembolizminin bütününe yansıtan bir mahiyetle ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında diğer şiirlerde de karşılaşılan yedi kapı, kapı ve yedi sayısı ile ilgili kullanımların tümü aynı anlam alanıyla inisiyatif derecelerin yansımaları sunmaktadır.

1. Mertebeler ve Yedi Sembolizmi

Yedi sayısı tüm geleneksel öğretilerde mevcut bir sembolizme sahiptir. Hintliler'de yedi deva, eski İran'da yedi amishapand, Kildanilerde yedi melek, Kabbala'da yedi sefirot, Hristiyan Apokalipsi'de yedi baş melek mevcuttur. Yedi gök, yedi madde, ruhun yedi mertebesi, yedi farklı âlem, gökkuşağının yedi rengi, gamın yedi perdesi, insan vücudunda yedi çakra vardır. Tüm bu yansımalarıyla birlikte kâinatı kuşatmış olan yedi sayısı, insanın bedeninde yaşayacağı bir manevi olgunlaşmayı ve ruhsal gelişimin yedi mertebesini de temsil etmektedir.¹² Nitekim ruhun tanınması gereken yedi varoluş tabakası vardır. Bu tabakalar yedi sanat olarak nitelenmektedir.¹³

Buddha'yı dünyanın ucuna taşıyan “yedi adım” sembolizmi de yedi kozmik kat olarak tanımlanan her biri yedi gezegenler arası gök katından geçilerek “dünyanın zirvesi”ne ulaşılmasını ifade etmektedir. Yanılısma içinde yaşayan herkesin bağlı olduğu yasa olan kozmik zaman, Buddha için zamanın aşkınlaşması ile geçerliliğini kaybetmektedir. Kozmik zaman tersine döndürülerek başlangıç durumuna erişilebilmektedir. Yedi kozmik düzeyin

¹⁰ Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. M. E. Özcan (İstanbul: Kabcacı Yayınvevi, 2002), 38-40.

¹¹ Kapı sembolizmi tasavvufu özellikle “dört kapı” olan “şeriat, tarikat, marifet, hakikat” şeklinde yer almaktadır. Dört kapı, tarikat mensubunun manevi yolculuğu sırasinda geçmesi gereken dört aşamayı temsil etmektedir. bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 100-111; Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 184. Hakikate ulaşma, dört katmanlı bir eğitimden, dört kapıdan geçmeyi gerekli kılmaktadır. İç içe olan kapılardan her biri, diğerini tamamlamaktadır. bk. Bilal Kemikli, *Sufiyim Halk İçinde Yunus Emre* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 90. Yunus Emre de dört kapı sembolizmine şiirlerinde yer vermektedir: “Kırk bin kırk dört tabakât meşâyih evliyâlar/ Dört kapudur kırk makâm dem evliyâ demidür”. bk. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 2/107.

¹² Kılıç, *Hermesler Hermes, İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, 32-33.

¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İşaret Yayınları: İstanbul, 1988), 134.

geçilmesi, Buddha'yı dünyanın “Merkez”ine aktarmakta ve onu dünyanın yaratılış anıyla yeniden bütünleştirmektedir. Böylece zaman ve mekân aşkınlaştırılmaktadır.¹⁴

Eksenel semboller olan ağaç ve direk ile birlikte merdiven sembolü de üzerinde sürekli iniş çıkışın sağlandığı kâinatın eksenini remzeder. Ağaç ve direk sembollerinin yanı sıra merdivende iki dikey çubuğu birleştiren yatay şekilde sıralanan basamakların mevcudiyeti âlemlerin üzerinde hiyerarşik bir şekilde yükselen âlemleri, Külli Varlık'ın çeşitli derecelerini ifade etmektedir. Bu dereceler gök katlarını, yüksek varlık mertebelerini yansıtmaktadır. Mitra gizemlerinde yer alan yedi basamağı ile yedi gezegene denk gelen merdiven sembolü, her basamağı ile yeni bir inisiyasyon seviyesini aşmayı temsil etmektedir. Bu basamaklar aynı zamanda birçok ilimle de bağlantılı görülmektedir. Ancak inisiyasyonun yüksek derecelerini ifade eden bu ilimler en derin anlamında geleneksel ilimlerdir.¹⁵

Mitra gizemlerinde her biri farklı bir madenden olan yedi basamaklı merdivenin kabul ayinlerinde göğe yükselme sembolizminin bir yansıması olarak kullanılması yedi sayısının yükseliş yolculuğundaki aşamaları sunması açısından önemlidir. Bu törenlerde dikkati çeken yedi basamaklı merdivenin ilk basamağının kurşun, ikinci basamağının kalay, üçüncü basamağının tunç, dördüncü basamağının demir, beşinci basamağının para alaşımı, altıncı basamağın gümüş ve yedinci basamağın altın olmasıdır.¹⁶ Yedi gökten geçmenin sembolik düzeyde yansımasını oluşturan bu yedi basamak, aynı zamanda simyevî dönüşümün aşamalarını sembolik düzeyde aksettirmektedir. Nitekim nefsi dönüştürme sanatı olan simya, nefsin kurşun olarak temsil edilen ağır ve kaotik yapısından saflaştırılarak altına dönüştürülmesidir.¹⁷ Sırasıyla madenle temsil edilen basamakların en karışımli hâlden saflaşmaya doğru bir geçişi barındırması, nefsin yükselmesi ve saflaşması anlamında kat ettiği yedi aşamayı sunmaktadır. Sümer'de yedi dağ aşmak, yedi kapı geçmek gibi kullanımların olması da aynı sembolizmi yansıtmaktadır.¹⁸

Hermetizm'de Üç Yüce Düzlem'in her biri “Yedi Küçük Düzlem”e, Bu düzlemlerin her biri de yine yedi alt düzleme ayrılmaktadır. Her bir bölüm uçlarda birbirlerine karıştığından net bir ayırım yapmak zordur. Maddeyi bir enerji biçimi olarak gören öğretilerin tümünde ayırımı sağlayan şey, titreşim oranının azlığından çokluğuna olan gidişattır. Düşük oranda olan titreşim maddeyi daha kesif hâle getirirken, titreşimin artmasıyla “Madde Düzlemi”, “Eterik Düzlem” ve “Enerji Düzlem”ine doğru sıradan insanı aşan boyutlara olan yükseliş temin edilmektedir.¹⁹ Sayı olarak yedi, Tanrısal Merkez içre dinlenmenin de sembolüdür. Yedi, bu dünyada görünen Mutlak Ereklik ve Tamlik simgesidir. Yeryüzündeki unsurlar üzerinde Tanrısal bir Mühür'dür.²⁰ Bu doğrultuda mevcut olan yedili tasnif, değişmez bir yasa olma hususiyeti göstermektedir.

Genel anlamda bu şekilde özetlenebilecek yedi sayısı ile ilgili derecelendirmelerin temsili boyutu özellikle yedi kapı sembolizmi ile denklik sağladığı oranda ve inisiyatik merhaleleri

¹⁴ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 88-89.

¹⁵ Guénon, *Mukaddes İlimin Sembolleri*, 393-396.

¹⁶ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 59.

¹⁷ Titus Burckhardt, *Simya Sembolizm ve Dünya görüşü*, çev. M. Temelli (Ankara: Verka Yayınları, 2017a), 31.

¹⁸ Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997), 96.

¹⁹ Üç İnişiye, *Hermetik Felsefe ve Yedi Kozmik Yasa*, çev. S. Terek (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 85-86.

²⁰ Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, çev. S. Sahra (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 110.

yansıtma özelliğiyle ele alınmıştır. Nitekim yedi sayısı çok farklı bağlamlarda da bir temsil niteliğindedir²¹

2. Yunus Emre'de Yedi Kapı

Yunus Emre'nin şiirlerinin geneline nüfuz etmiş olan geleneksel sembolizm, insanı yitlik tamlığına taşıyan birer aşama olarak ortaya çıkmaktadır. Nefis ve cisim düzlemlerine manevi arketipleri yansıtan her şey semboldür.²² Görünen her şey, âlemi donatan her bir unsur kendisinin ötesinde olanın işaret edicisidir.²³ Bu doğrultuda özellikle yedi kapı ve her kapıda karşılaşılan unsurların sahip olduğu sembolizm de insanın sahip olduğu yedi beden varlığını ve bu bedenlerden geçilmesiyle, her bir bedenle yüzleşmek ve oradaki kilidi açmak suretiyle erişilecek olan hakiki benliği işaret etmektedir. Üzerinde çok durulan yedi sayısının sembolizmi ve aşılma zorunda olunan bu yedi mertebe her insan için geçerli olan merhalelerdir. Bu mertebeler sembolik bir biçimde batını muhtevalı eserlerde yer bulur ve muhatabını bulduğunda gerekli aktarımı sağlar. Nitekim Yunus Emre'de bu kullanımlar sembolik açılımları ile birlikte yer bulmaktadır.

Ol sultanın halvetin yedi hücreci vardır

Yedisinden içeri seyran kılasım gelir

Her kapıda bir kişi yüz bin çerisi vardır

*Aşk kılıcın kuşanıp cümle kırasım gelir.*²⁴

İnisiyatik yolculukta geçilmesi zorunlu olan bu yedi kapı aynı zamanda hem can güçleri hem de ölümcül günahır²⁵ ve gönülde menzilleri bulunmaktadır. İnsanın cennetten düşüşünün öncesinde gönülde sayılandırılmış olan, tekrar dönüş yolculuğunda doğru yönün tayininde birer işaret hükmünü taşıyan duraklardır.²⁶ Nitekim Hermetik öğretilerin tümünde “eve dönüş” kavramı mevcuttur.²⁷ Bu itibarla inisiyasyon, eve geri dönüş yolculuğudur. Cennetten düşüşün ardından gerçekleştirilecek olan yedi duraklı bir yolculuktur.

Cennet kapıları sadece ölümün ardından mükâfat olarak sunulan mekâna geçiş vasıtaları olarak düşünüldüğünde dünya hayatındaki işlevselliğini yitirmektedir. Bu itibarla bu kapılar aynı zamanda insanı cennete ulaştıracak olan davranışlardır. Cennet ve mertebeleri, ölüm sonrasını olduğu kadar bu dünyayı da işaret ederek insanın tabiatının ve mertebesinin hallerine tekabül etmektedir.²⁸ Ezel, her zaman olan ve her zaman olacak olan; sürekli

²¹ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993), 41; Mehmet Alparslan Küçük, “Türk Destanlarında “Sayı” Motifinin Dinî Yansımaları”, *Gazi Türkiyat Dergisi* 1/13 (2013), 102-104; Reyhan Keleş, “Yedi Ulu Ozan’ın “Yedi” Sembolizmi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Güz-Eylül/2017), 52-72; Lazzat Torebekzyzy, “Türk Halk Kültüründe ve Edebiyatında Yedi Sayısı”, *Çeşmi-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E- Dergisi* 8/1 (2021), 82-91.

²² Titus Burckhardt, *Simya Sembolizm ve Dünyaagörüüü*, 45.

²³ Frithjof Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, çev. M. Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 175.

²⁴ Turan Karataş, *Yunus Divanı* (Ankara: Hece yayınları, 2019), 230.

²⁵ Yedi ölümcül günah: gurur, açgözlülük, şehvet, çekememezlik, oburluk, öfke ve tembelliktir. Geleneksel sıra bu şekildedir. Bu yedi günahın tam tersi yönde bir güç ve istikamet kazandırıcı bir tarafı da söz konusudur. Örneğin dünyadan çekilen tutku, gönüle doğru ivme kazandırabilir. bk. Lings, *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, 111-113.

²⁶ Lings, *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, 112.

²⁷ Üç İnisiye, *Hermetik Felsefe ve Yedi Kozmik Yasa*, 78.

²⁸ Derya Ersöz, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 225.

olandır. Bu itibarla insan da ezeldir ve sürekli olan ve her zaman olacak olandır. Ezelde bir ayırım olmadığına göre insan; ezelde Tanrı ile birlik halindeydi.²⁹ Cennetteki insan ve düşmüş insan arasında arka planda işlevselliğini sürdüren bir bağlantı mevcuttur. Düşüşte yeniden bir yaratım söz konusu değildir. Bu yüzden insan merkezdeki varlık olma durumunu sürdürmektedir. Bunun göstergesi ise insanın taşımış olduğu geçmiş özlemi ve ilk insanın sahip olduğu bütünlüğün arzusudur.³⁰ Sahip olunan bu arzu, bu zorlu yolculuğu, inişte bırakılan işaretlerin ardından gidip eve, yuvaya dönüşün tek yolu olan bıçak sırtından geçişi mümkün kılabilmiştir.

Yedi kapı sembolizmi, Fatiha sûresindeki yedi ayetin Kur'ân'ın kapıları olarak nitelenmesinde de kendini gösterir. Bu yedi ayetin hakkıyla bilinmesi ve açılması suretiyle Kur'ân'ın içine nüfuz etmek mümkündür. Tasavvuf'ta da bu yedi kapının karşılığı insandaki yedi histir. İnsanın da yedi hissi sayesinde bir şeyi tanıyıp bilmesi idrak etmesi mümkündür.³¹ Yedi kapı, açılabilirdiği takdirde insanın kurtulabileceği yedi bedenidir. Bâtını muhtevalı eserler bu kapıları açmayı sağlayabilir. Ancak bu eserlerin derin anlamları unutulmuş ve yalnızca öykülere ve masallara dönüşmüştür.³²

Yitmiş yidi perde var dostunu arzûlama

Yidisinden geçmedin yakîn arzû kılursun³³

Yidi zindân kapusun Yûnus soynuban çıkdı

Kalmaya sensüz dahı ben gussadan yadaram³⁴

Yunus Emre'de Hakk'a giden yolların, nefsin arınma süreçlerinin çok çeşitli şekillerde aktarıldığı ve bunun sayılandırılarak da ifade edildiği görülmektedir. Yedi sayısı sahip olduğu sembolizmle birlikte geçiş için gerekli olan koşulları sağlayıcı bir hükme sahiptir. Nitekim 298. şiirde ilk dört nişanı belirten Yunus Emre, son üç nişanı gizlediğini belirtir. Beşinciden itibaren bir şeyhe intisap etme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim dört sayısı dört unsura işaret eder ve âlemimizin maddi kaidelerini oluşturur.³⁵ Bu itibarla dört sayısı arzu, yeryüzünü temsil ederken beş sayısı ile birlikte semalara yükseliş söz konusudur. Bu düzlem de rehbersiz aşılamayacak bir merhaleyi içermektedir:

Vasf-ı hâlim eydiserem vuslat hâlin bilenlere

Yedi türlü nişan gerek hakikate erenlere

Bu yedisinden birisi eksik olursa olmaya

Bir nesne eksik gerekmez bu sarıp yola vuranlara

Yûnus yedi nişan dedi evet üçünü gizledi

Onu dahi eydiverem gelip halvet soranlara³⁶

Yunus Emre'nin 242. şiiri yedi kapı ve geçişte karşılaşılan imtihanları sembolik düzeyde aktarırken birinci kapıya gelene kadar aşılması gereken arınma süreçlerine de yer vermektedir. Şiirin ilk beş beytinde kapıdan geçişe hazırlayan unsurlarla arınma süreçlerine

²⁹ Ekrem Demirli, "Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezeli İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman", *Darulfunun İlahiyat*, 32, 'Yunus Emre' Özel Sayısı 2021, 62.

³⁰ Lings, *Singge ve Kökenörnek: Oluşum Anlamı Üzerine*, 110.

³¹ Cavit Sunar, *Melamilik ve Bektaşılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 127.

³² Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, 59-60.

³³ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/276.

³⁴ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/245.

³⁵ Guénon, *Mukaddes İlmin Sembolleri*, 331.

³⁶ Karataş, *Yunus Divanı*, 55.

yer verilirken, altıncı beyitten itibaren kapılar ve her kapıda karşılaşılan sınamalar sembolik düzeyde aktarılmaktadır. İlk beyit, insanı görüntüler âleminde yola doğru çeken, yolu işaret eden, hayaller ve yanılsamalar âlemi olan bu dünyanın ötesine açılan yönü göstermekle başlar:

Sûretten gel sıfata yolda safâ bulasın

*Hayâllerde kalmagıl yoldan mahrûm kalasın*³⁷

Ezoterik bir mahiyet içeren dinin bu özel alanı olan yol, Yunus Emre özelinde tasavvuf yolunun sunmuş olduğu derinlik ile ortaya çıkmaktadır. Tasavvufi dindarlık insanların çoğunun güç yetiremeyeceği ve yalnızca seçkin kimselerin sülûk edebileceği yoldur. Herkesin tahammül edemeyeceği, bu nedenle de toplumun geneline farz olmayan hususi bir yol olma özelliği göstermektedir. Bu yol, tıpkı nebevî yol gibi sahihtir.³⁸ Yola girişin mecburi koşulu olan aşk, zorluklar karşısında verilecek olan mücadelenin temel motivasyonudur. Bu aşkı kuşanarak yol alan yolcu tasavvufi terminolojide tâlib, sâlik ve derviş olarak adlandırılmaktadır.³⁹

İbn Arabî'ye göre insanların sahip olduğu yolcu olma özelliği, yokluktan varoluşa çıkışı itibariyle süregelen, Cennet ve Cehennem'e varana dek bitmeyecek olan bir süreçtir. Çile, sıkıntı, tehlike, sınav ve korkular üzerine kurulu olan bu yolculukta rahatlık ve mutluluk aramak beyhudedir. Sürekli ilerleyen ve genişleyen olgular dünyasında yolcu olma niteliği gösteren her insan, yolculuğun gerektirdiği koşulları öğrenmeli ve ona uygun hareket etmelidir. Dünya hayatı bir yol ve yolculuk olarak nitelenmekteyken bir de bu dünyanın ötesine yapılan yolculuk söz konusudur ki dikey ekseninde gerçekleştirilebilen bu sefer, göğün en yüksek tabakalarına erişmeyi amaçlar. Manevi düzlemde gerçekleştirilebilen bu sefer, Cehennem, Araf ve Cennet'in tüm mertebelerinin seyrini temin eder. Yola devam edilmesi hâlinde nur ile özdeşleşen insan, aşk çılgınlığı içinde bulur kendini, tadılmadık ve tanınmadık bir ilahi zevk ile tanışır. Ardından mahv olmak ve gaip olmak gelir. Hazır olan, baki olan, cem olan ve nihayetinde gaip olan insana, eriştiği mertebenin gereği olan şeref giysileri giydirilir.⁴⁰ Bu şekilde yolda ısrarlı olanın önünde açılacak olan kapıların kilidi, yolun sunduğu sınamaların üstesinden gelinmekle elde edilecek olan anahtarların temini ile açılacaktır.

Dünya hayatının sunduğu yolculuktan ayrılan bir sefer olan insanın kendi kalbinin kapısından girerek gerçekleştirebileceği bu dikey yolculuk; uzun, meşakkatli ve tehlikelidir. Zira bu yolculuğun kapısı, her insana açık olan bir kapı değildir. Bu yol, yalnızca bu zorluk ve sınamaları taşıyabilecek fitrat ve kabiliyete sahip olanlar içindir. Kadim zamanlardan beri mevcudiyetini koruyan bu yol, her geleneksel öğretilerde özel ve gizli bir alanda uygulamaları olan ve sembolik düzeyde benzerlikler taşıyan bir inisiyatik serüvendir.

İnisiyatik yolculuk özünde bir dizi sınavlardan geçmeyi ön koşul olarak sürmektedir. Ancak bu sınavlar inisiyasyon sürecinin kendi içinde barındırdığı özel bir alana ait olan sınamalardır. Gündelik hayatın barındırdığı zorluk ve mücadelelerin bu sınavlarla herhangi bir şekilde karşılaştırılması söz konusu değildir. "Dini inisiyasyon" kategorisinde yer alan inisiyatik yolculuk, çok daha çetin sınamaların yer aldığı herkese açık olmayan bir mahiyet

³⁷ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

³⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 47-49.

³⁹ Kemikli, "Yunus ve Tenkit", 190.

⁴⁰ İbn Arabî, *Nurlar Risâlesi İttihad'ül Kevnî*, çev. M. Kamık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 13-27.

içermektedir. Nitekim dünya, kendisinden kaçmaya çalışanı, tüm imkânlarıyla varlıkların, bireysel varoluş alanının ve insanı saran tüm nesnelere alanında tutmaya çalışır. Gerçek mahiyetiyle sınavlar, inisiyasyona hazırlık veya giriş özelliği taşıyan ayinlerdir. Bu sınavlar genellikle “yolculuklar” şeklinde yansıtılır. Bu görünüm altında din dışı dünyanın karanlıkları içinde yaşamını sürdüren insanın kurtularak inisiyasyonun “ışığı”na erişmesi yansıtılmaktadır.⁴¹ Acayıplıklar dolu olan bu yolculuk; Hakk’ın müşahedesine giden yolda verilmek zorunda olunan mücadeleyi, aşılmak zorunda olunan engelleri ve sınanmaları bünyesinde barındırmaktadır.

*Bu yolda ‘acâib çok sen ‘acâib anlama
‘Acâib anda ola dost yüzini göresin*⁴²

Varlık, gelişimi süresince çok sayıda değişimlere maruz kalmaktadır. Birer kulluk niteliğinde olan inisiyatik dereceler kat edilecek temel aşamaların tümünü bünyesinde barındırmaktadır. İnsani durumun aşılması anlamına gelen bu değişimler, daha üst seviyelere erişmek için geçilmesi zorunlu olan duraklardır. Bu değişim merhalelerinde zahiri görünümün çözülmesi gerekmemektedir.⁴³ Yunus Emre de dostun yolunun mücâhede yolu olduğunu, müşahedeye giden yolun belli bir çaba ve mücadeleyi gerekli kıldığını dile getirmektedir:

*‘İşk kuşağın kuşangıl dostun yolını vargıl
Mücâhede çekersen müşâhade idesin*⁴⁴

Öte dünyaya geçişi, cehenneme doğru yapılan tehlikeli inişi hatırlatan kahramanların karşılaştıkları sınavlar her zaman bir inisiyasyonun parçasıdır. Ölümsüzlüğü veya onun kadar olağanüstü bir amacı gerçekleştirmek isteyen kahraman cehenneme inişin risklerini göze almaktadır.⁴⁵ Nitekim Yunus Emre’de belli bir sembolizm ile aktarılan Aşk şehrine erişimin güçlüğü, su ve ateşten geçilmesi suretiyle gerçekleştirilmek zorunda olunan arınma süreçleri ayrıntılı bir şekilde yer bulmaktadır.

*Bundan ‘İşkun şehrine üç yüz deniz geçerler
Üç yüz deniz geçübün yidi Tamu bulasın*⁴⁶

Yunus Emre’nin sunduğu yolun koşulları dört unsurla görselleştirilen geçişi zorunlu kılmaktadır. Kesif ve yoğun olan, insanı maddenin içine hapseden bu dört unsurdan özgürleşme, manevi fakirliğin hakiki manasını sunan bir sembolizme dönüşmektedir. Nitekim maddeden ayrılış, insanı en çok zorlayan aşamayı barındırmaktadır.

Bir “yokluk” ve “boşluk” bilinci, fakir kelimesinin anlamını sunan bir fakir duygusu, tasavvufta talibin mürşide “bağlanması”nda zorunlu bir unsurdur. “Açık Kapı” sembolü bu anlamı barındırmaktadır.⁴⁷ Bu doğrultuda yola girmenin ve kapıdan geçmenin ön koşulu belli bir arınmayı, sadeleşmeyi, manevi bir fakirliğin tesisini temin etmektir.

Unsurlar arasında su, diğer unsurlara göre daha üstün bir konumda gözükmektedir. Bu üstün gözükmeyen nedeni de tüm geleneklerde suyun “evrensel cevher”in hususi sembolü

⁴¹ Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*, 253, 256-258.

⁴² Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁴³ Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*, 265.

⁴⁴ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/57.

⁴⁵ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 215.

⁴⁶ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁴⁷ Martin Lings, *On Birinci Saat*, çev. U. Uyan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 114.

olmasıdır. Ancak her ne şekilde olursa olsun fizik mahiyetinde bir temizlenme veya hijyen ile bağlantısı olmayan bu arınma biçimi, temelde ruhi ve manevi bir anlam alanındadır. Burada önemli olan varlığın farklılaşması ve sadeleşmesidir. Bu sadelik de varlığın sahip olduğu ilk duruma erişmesini ifade eder. Nitekim bireyin inisiyatik titreşimi elde edebilmesi bu sadeliğin elde edilmesine bağlıdır. Manevi etki, ancak dünyevi hiçbir ahenksiz “ön oluşumlar”la karşılaşmazsa temin edilebilmektedir.⁴⁸ Arınmanın en güçlü unsurlarından biri olan ateş de insanı ruhsal ikinci ve üçüncü doğumlarına hazırlayan bir unsur olma işlevi göstermektedir:

*Yidi Tamu'da yangıl her birinde kül olgıl
Vücûdun anda kogıl ayruk vücûd bulasın*⁴⁹

Yunus Emre manevi yolun yolcusunun çile ve arınma sonucunda ulaştığı yedi farklı kapının açılmasıyla birlikte ulaşacağı “aşk şehri”ni, gayretle erişilecek olan bir yüceliş şehri olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ Yedi kapının ardında bulunan hakikat, şehir şeklinde remzedilmektedir:

*Hakikatdür Hak şârı yididür kapuları
Dergâhında yüz dürlü gerek kudret göresin*⁵¹

Hakikatin olduğu Hak şehrine girebilmek için geçilmek zorunda olunan yedi kapı vardır. Bu yedi kapı inisiyatik yolculukta mecburi geçiş rotasıdır. Bu geçişte karşılaşılan imtihanları temsil eden unsurlar belli bir sembolizm içermektedir. Bu sembolizm hem sayısal bir temsil ile ortaya çıkarken, hem de çeşitli kişiler şeklinde yansımaktadır. Sembolizmin sahip olduğu çok katmanlı yapı, çok anlamlılığa yol açan bir açılım sunmaktadır. Bu manada yüzeysel anlamdan derin anlamlara doğru katmanlaşan bir yorum ağı da söz konusudur. Bu yüzden çelişki gibi gözüken pek çok alternatif kategoriler söz konusudur. Her ne şekilde olursa olsun çeşitli bağlamlarla değişebilecek bir anlam aktarımı olabilmektedir. Sembolizmdeki benzerlikler kadim öğretilerle ve mitlerle genişleyen bir anlam ağını açığa çıkarmakta, bu vesileyle de mevcut denklikler üzerinde bağlantı kurma imkânı doğmaktadır.

2.1. Teslimiyet Kapısı

Bütün geleneklerde ortak bir kullanıma sahip olan kapı sembolizmi⁵² gerek maddi gerekse de manevi anlamda bir dünyadan diğer dünyaya geçiş özelliği göstermektedir. Önemli bir geçit, bir berzah, iki denizin kavuşum yeri olan kapı, ayette “Evlere kapılarından giriniz.”, hadiste “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısı.” şeklinde yer alan ve her bünyeye kapısından girilmesi gerekliliğini bildiren bir açılımı da sunmaktadır. Tasavvufta özel olarak eğitimin verildiği mekân Farsçadan alınma bir terkiplle “dergâh”, Türkçede “kapı eşiği” anlamına gelmektedir. Sufi ise marifet kapısının eşiğinde bekleyen o kapıdan ayrılmayan kişidir. Bu doğrultuda kapı, tasavvufta giriş, yol ve tarikat makamı anlamlarını bünyesinde

⁴⁸ Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*, 258-259.

⁴⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁵⁰ Kemikli, *Sufiyim Halk İçinde Yunus Emre*, 76.

⁵¹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁵² Kapı sembolizmi Türk kültüründe de farklı sembolik anlamlarla yer almaktadır. bk. Fatmağül Küçük Tursun, *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*, (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

barındırmaktadır.⁵³ Alevilik ve Bektaşilikte de kapı, sembolik anlamda yola girmenin ifadesidir. Zahirî ve batınî ilme işaret eden bir kavram olan kapı, eşikten geçilmesiyle birlikte mahviyet yoluna geçişin vasıtasıdır. Eşikten geçmek, zahirden batına geçiş, bir şekilde boyutlar arası bir geçiş gibi değerlendirilmektedir. Şeriat kapısından girilen kâinatı temsil ettiği düşünülen meydana çıkış ise erkân kapısından gerçekleştirilmektedir.⁵⁴ Kapı ve eşikten geçme sembolizminin başlangıç noktası olan ilk kapı; zahir batın geçidini sunan önemli bir aşamayı sunmaktadır. Yunus Emre birinci kapıda bir kişinin beklediğini belirtir ve eğer teslim olursa bu kapıdan geçeceği bilgisini verir.

Evvelki kapusunda bir kişi durur anda

*Sana eydür teslim ol gel miskinlik bulasın*⁵⁵

İlk kapının imtihanı olarak beliren kişi, bir anlamda yola girmek üzere eşikten geçme arzusunda olan talibi, yoldan çevirmek, dünyaya ve onun sunduklarına mahkûm etmek istemektedir. Eşikten geçme, bu imtihanı aşmak anlamında da yorumlanabilir. Nitekim ilk kapıdan geçen talip için geri dönüş söz konusu değildir. Müspet anlamda bu ilk kapıda teslimiyet hem rehber hem de yolun zorluklarıdır. Bu durumda kapıdan geçişin ön koşulu teslimiyettir.

Yaratılış içerisinde Allah'a doğru olan açık bir kapı vardır; bu açık dünya kapısı ise insandır. Kapının açıklığı Allah'a doğru olan yönü, O'na dönüş hakikatini temsil eder. Hayattayken hor görülerek yönelinmeyen kapı, ölümlerle birlikte kapanmaktadır. İnsan olmanın gerçek anlamı daha öteye bakmayı ve bu kapıdan geçmeyi gerektirmektedir. Allah'a yönlendirdiği için bu kapı merkez kabul edilir. Kapıdan geçmeyi kabul etmeyen kişi bedene mahkûm olur ve bir daha bu kapının eşiklerinden geçmesi mümkün olamaz. Bu eşikte karanlık ve aydınlık birbirinden ayrışır.⁵⁶ Yunus Emre bu açık kapının varlığını işaret ederek bu kapıya davet etmektedir:

Yârenler saladur kapı açıktır

*Bu kapıya gelen mahrum sürülmez*⁵⁷

Tüm kozmik gerçekliğin kapısı olan "kapalı kapı" ise sonsuza dek kendi üzerine kapatılmış, ikiye kesilmiş, kozmik bir selamet umudunu kaybetmiş, sakat bir dünya ve cehennemdir.⁵⁸ Kur'ân'da Hicr Sûresi'nde inkârcılar için gökten kapı açılma ve oradan yukarı çıksalar da inanmayacakları bildirilmektedir: "Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de 'Herhalde gözlerimiz perdelendi, hatta bize büyü yapılmış olmalı!' derler."⁵⁹ Kapıdan geçmek, dünyaya sırt çevirmek anlamına gelmektedir. Dünyanın sunduğu yanlış bütünlükten ayrılma olan bu geçiş, ayartmalardan uzak bir sığınağa sığınma ve burada inançla kalma koşuluna sahiptir.⁶⁰ Bu koşul, dünyanın sunduğu bağlayıcılığa karşı direnme anlamı içermektedir. Açık kapıdan geçmek aynı zamanda Hak tarafından sunulan

⁵³ Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 122-124.

⁵⁴ Murat Boz, "Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İnançında Kapı-Eşik Kavramı", *Edeb Erkan Dergisi* 3 (Temmuz-Eylül 2023), 167.

⁵⁵ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁵⁶ Frithjof Schuon, *Yansımalar*, çev. N. Koltaş (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 63.

⁵⁷ Karataş, *Yunus Divanı*, 255.

⁵⁸ Jean Borella, *Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı*, çev. L. F. Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 114.

⁵⁹ El-Hicr 15/14-15.

⁶⁰ Lings, *Simge ve Kökenörnek, Oluşum Anlamı Üzerine*, 128.

çağrıya uymaktır. Bu kapıdan geçmek hem talip olmakla hem de talebin kabulü ile mümkün olan bir boyut sunmaktadır:

*Yûnus Hakk'a kıldı tapu Hak Yûnus'a açdı kapu
Bâkî devlet benim imiş ben kul iken sultân oldum*⁶¹

Yön her ne kadar bu kapıyı bulmak üzere Hakk'a yönelse de zamandan çıkışa götüren bu kapının açılması Allah'ın inayetiyledir. Bu nedenle bir seçilmiş ve kahraman olma hususiyetleri gösterenler ancak kurgunun ötesine geçme cesaretine sahip olabilmektedir. Kapı önüne gelene kadar verilen mücadele, seçilmişliği sağlayan önemli bir hazırlayıcı adım olarak görülmektedir.

Kapı öz bakımından başka bir dünyaya geçit olma özelliğine sahip olan bir semboldür. Kapının kozmik modeli, mekânsal düzeye değil de zamansal ve döngüsel bir düzeye aittir. Gündönümü kapıları olan 'Göğün Kapıları', gerçekte zamandaki kapıları, döngüsel aralıkları işaret etmektedir. Mekânda sabitleşmeleri ikincil bir durum sergilemektedir.⁶² Bu itibarla mekândan ziyade zamansal bir geçişe imkân sağlayan kapı, özellikle gök katları ve gündönümü ile bağlantılı kozmolojik bir görüntüye sahiptir.

Güneşin kendilerinden yıllık yolculuğunun yükseliş ve iniş süreçlerine girdiği iki gündönümüne "kapılar" denmektedir. Aynı zamanda bu kapılardan iki karşıt kozmik eğilim de maddi âleme geçiş yapmaktadır. Bu şekilde döngüsel ve zamansal olan bir gerçeklik, izafi olarak mekânsal kapı sembolizmine dönüşmektedir.⁶³ Bu itibarla kapı sembolizmi gerçek anlamda mekânsal bir kapıyı değil, zamansal geçişin sağlandığı bir geçit olma özelliğine sahiptir.

Aşkınılıkla ilgili sembolizm paradoksal bir yapı ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu sembolizmin dindışı bir düzlemde kavranılması imkânsızdır. Düzeylerin kopması ve "öteki dünya" olarak tanımlanan duyu-üstü dünyaya geçiş için "zorlu geçit" olan bıçak sırtı en çok rastlanan kullanımlardandır. Yolun sunduğu çetin şartlar bu sembolizm ile aktarılmaktadır. Kur'an'da inkârcıların dar bir delikten (geçişten, aralıktan) geçmelerinin zorluğundan söz edilmektedir: "Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız"⁶⁴ ayetinde yer alan "iğne deliği", bu zorlu geçidin anlamını yansıtmaktadır. İncil'de de karşılaşılan bu zorlu geçit, dar kapı sembolüyle aktarılmaktadır: "Yaşama götüren kapı dar ve yol çetindir ve bu yolu bulanlar azdır".⁶⁵

Nitekim öteki dünyaya (semaya) geçiş yapıp tekrar dönmeyi amaç edinen kimsenin bunu başarabilmesinin yegâne yolu içinden ancak bir an için geçilebilen, zıt güçleri ayıran tek boyutlu ve zaman dışı olan bir aralıktan geçebilmesidir.⁶⁶ Bu itibarla kapı sembolünün sunduğu anlam alanı kurtuluş için zamandan çıkış ve geri dönüşün vasıtası olma işlevi üzerinde açılım sağlamaktadır. Eşikten geçmek, insanı dünyaya ve onun yanlısalarına

⁶¹ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 2/192.

⁶² Titus Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat, Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, çev. T. Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017b), 104-105.

⁶³ Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat, Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, 110, 120.

⁶⁴ Kur'an-ı Kerim Meâli (2016), haz. H. Karaman vd. (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), el-Ârâf 7/40.

⁶⁵ Matta, VII, 14 akt. Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 102.

⁶⁶ Ananda K. Coomaraswamy (1947) akt. Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 97.

bağlayan çokluğun üstesinden gelmeye, ikiliğin oluşturduğu kutupsallığı çözüldürmeye ve bütünlüştürmeye giden yolun başlangıç hamlesidir. Ancak bıçak sırtından geçmek, kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüden geçmek, dar kapıdan geçmek gibi, sınanmaların ve imtihanların çok çetin olduğunu vurgulayan tanımlamalar, yola girmenin ve yolda kalmanın çok da kolay olmadığını, samimi bir inanç, güçlü bir iman ile bu yolda ilerlenebileceğini ifade etmektedir.

Tüm bu açıklamalar doğrultusunda kapı ve eşikten geçme, sembolik bir anlam alanını içinde barındırmaktadır. Evrensel bir sembol olma niteliği ile özellikle inisiyatik yolculukta geçiş için kullanılan önemli bir temsildir. Bu geçiş mekânsal bir geçişten ziyade zamansal bir boyut değiştirme anlamına sahiptir. Bu kapıyı bulmak ve kapı önüne gelebilmek dahi bir seçilmiş olmayı zorunlu kılar. Nitekim kapıyı bulmak için gerekli kararlılık ve dayanıklılık imtihanlarından geçmek zaruridir. Dönüşü olmayan bu geçiş için hem talibin kabiliyeti ve istekliliği hem de Hakk'ın talibe kapının anahtarını vermesi gereklidir. Birinci kapıdan geçiş, talip olmak ve talebin kabulü ve yolun sunduğu her türlü zorluğa teslimiyet ile gerçekleştirilecek olan bir geçiştir.

2.2. İki Aslan Kapısı

Yunus Emre ikinci kapının imtihanını iki aslan olarak sunmaktadır. Bu kapının mücadele unsuru, bu kapıya gelen nicelerini korkutmuş olan iki aslandır:

İkinci kapısında iki arslan vardır anda

*Niçeleri korkutmuş olmasın kim korkasın*⁶⁷

Arslan, kaplan gibi yırtıcı hayvan kategorisinde yer alan hayvanlar zulüm ve kibre delalet etmektedir.⁶⁸ İniyatik yolculukta ve anlatı geleneğinde yer bulan önemli unsurlardan olan aslan, kimi zaman bir canavar, dev, ejderha, griffon, yılan, kartal, timsah gibi yırtıcı hayvanlardan biri şeklinde de sembolik bir yansıma özelliği göstermektedir. Şeklen ifade ettiği biçim her ne olursa olsun, özde kazanılması gereken manevi zaferin temininde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Yırtıcı hayvanlar kategorisinde yer alan bu hayvanların tasvirlerinin sanat eserlerinde, mimaride, tasvirlerde özellikle kapı üzerinde, tokmaklarında yer aldığı kaydedilmektedir.⁶⁹ Bu şekilde mekânsal düzlemin sabit unsuru olan kapının üzerine işlenen semboller vasıtasıyla zamansal ve kozmik yasanın, kutsalın yansıdığı bir vasıtaya dönüşümü sağlanmaktadır. Bu şekilde kapı, gerçek manasının ötesine uzanan zamandan ve mekândan çıkışı hatırlatan metafizik bir olguya dönüşmektedir. Böylece kapı, insan maneviyatında bir hatırlatıcı olma işlevi ile açığa çıkmaktadır.

Kapı ile irtibatlı olan bir başka sembol farklı ülkelerde karşılaşılan “canavar kafası”dır. Kapının herhangi bir yerinde; üstte, tokmakta, kilit taşında karşılaşılan bu sembol, her kültürde bir başka hayvan olarak yorumlanmakla birlikte bu farklı biçimler altında aynı özü taşıyan bir sembolizmin varlığı dikkati çekmektedir. Obur bir dev veya yiyip yutan bir canavarı temsil eden bu figür kimi zaman bir aslan, kimi zamansa bir kartal olabilmektedir. Varlığın zuhur âleminde kalmasını sağlayan, sınırlayan koşullardan kurtulabilmek için

⁶⁷ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/263.

⁶⁸ Şeyh Bâli-i Sofyevî, “Şeyh Bâli-i Sofyevî'nin Telifatından Etvâr-ı Seb'a”, *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*, Haz. F. Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 253.

⁶⁹ Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, 115.

aşılmak zorunda olunan “kapının muhafızı” timsah olarak da temsil edilmektedir. Hentze’ye göre “karanlıkların iblisi” olarak adlandırılan bu figürde “iblis” bilindik anlamından farklı olarak *Vedik Asura*’da yer alan anlamıyla asli olan “iblis”tir.⁷⁰ Karanlık da gerçek manada “yüksek karanlık”tır. Bu itibarla kötücül bir anlam alanının dışında âlemin döngüsünü yansıtan bir anlamın taşıyıcısına dönüşmektedir. Nitekim bu figürün sembolik anlamı “Âlemin Işığı”nın dönüşümlü olarak soğurulup yayılmasını sağlayan “Yüce Özdeşlik”tir. Bu nedenle Coomaraswamy, görünümünün çeşitliliğine rağmen bu figürün “öldüren ve diriltiren” “Tanrı’nın Yüzü” olduğunu belirtmektedir. “Yiyip yutan” olarak nitelenen Zaman’dır. Aynı zamanda da “yok edici” ve “dönüştürücü” işleve sahip olması nedeniyle ilke’yi de temsil etmektedir. İlke “yok edici” ve “dönüştürücü” olması nedeniyle zuhurata, “lâ zuhur” mertebesine taşıyan “yok edici” ve “dönüştürücü”dür. Bu süreç de ölümün en yüce anlamını ortaya koymaktadır.⁷¹ Dönüşümün mutlak vasıtası olan ölüm metaforu, özellikle sembollerini kullandığı bu yırtıcı hayvanlar aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.

Birçok gelenekte karşılaşılan bir sembolizm olan canavarla mücadele, kahramanların veya kabul edilenlerin uçurumlara inmesi ve deniz canavarlarıyla mücadele etmesi kabul ayinlerine özel bir imtihan olma özelliği göstermektedir. Aynı sembolizmin çeşitli şekillerde yansması olarak değerlendirilen hazinenin etrafında nöbet tutan ejderhalar ve onların kutsalı, mutlak gerçeği koruması ve bu canavara karşı kazanılan zaferin de ölümsüzlüğün elde edilmesini sağlaması ayinsel bir sunum arz etmektedir.⁷² Bu sunum kapılardan geçmenin anlam açılımını sunan ölümsüzlüğü elde etme ve kurtuluşa erme gayesini yansıtmaktadır. Bu itibarla masalarda kahramanın yer altına inerek mücadele ettiği canavar, dev veya ejderha da Yunus Emre’nin mücadele ettiği nefis ejderhası da alegorik ve gerçek dışı bir boyut içeren anlatı geleneğinin de içsel yolculuğun derinlik tasvirlerinin aktarımında yer alan insan nefsinin de aynı anlam alanının içindeki mücadeleyi yansıttığı müşahede edilmektedir.

Ejderhaya karşı kazanılan zafer, ölümsüzlüğün fethedilmesi neticesini doğurur. Ejderhanın koruduğu ve yanlarına yaklaşılmasını engellediği nesnelere ölümsüzlüğü temsil etmektedir.⁷³ Engelleri aşan, ağacı veya ölümsüzlük otunu, altın elmaları veya altın postu muhafaza eden canavarı yenen kahramanlar, merkezde bulunan mutlak gerçekliği, kutsallığı ve ölümsüzlüğü temsil eden bu nesnelere elde edebilmektedirler.⁷⁴ Yiğitlik ve kahramanlık göstermek de irfanın gereklerinden biridir. Görünür ve görünmez tüm ayartmalara karşı bir mücadele özelliği taşıyan “canavarla savaşma”, kazanılacak olan manevi zaferin mutlak koşuludur.⁷⁵ Bu itibarla anlatı geleneğinde mevcut olan bu amaç aynı zamanda insanın manevi gayesinin, irfanın temininde de zaruridir. Nitekim Yunus Emre bu masalsi mücadeleye de pek çok şekilde yer vermektedir:

*Nefsim bir ejderha olmuş dönmüş bana hamle eder
Kanaat hey demeze hakikattir yer imdi*⁷⁶

⁷⁰ Anvers (1941) akt. Guénon, *Mukaddes İlmün Sembolleri*, 421.

⁷¹ Guénon, *Mukaddes İlmün Sembolleri*, 419-423.

⁷² Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 177-178.

⁷³ Guénon, *Mukaddes İlmün Sembolleri*, 90.

⁷⁴ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 366-367.

⁷⁵ Frithjof Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. S. L. Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 171.

⁷⁶ Karataş, *Yunus Divanı*, 86.

Varlığın sahip olduğu mevcut duruma göre bu kapı, ya “Kurtuluş Kapısı” ya da “Ölüm’ün dişleri” olacaktır. “Ölümün dişleri” ile karşılaşan sıradan insan, ölümden geçerek başka bir zuhur mertebesine geçmektedir. “Kurtuluş Kapısı” ile karşılaşan insan ise yedinci ışın vasıtasıyla “Güneş’in ortasından geçmeye istidatlı” olan kimsedir. Güneş ile özdeş bir konuma yükselen bu kişi önüne geldiği kapıda kendisine sorulan “Sen kimsin?” sorusuna gerçek anlamda “Ben Sen’im” diyebilecek olan kimsedir.⁷⁷ Kapının imtihanı geçilene dek sürecek bir dönüşüm süreci, erişilmesi gereken yüksek maneviyat derecesini elde edene kadar yaşanacak olan ölüp-dirilme serüveni mevcuttur. Gerekli olgunluk seviyesini yakalayınca kadar insandaki birtakım beşerî unsurlara son vermek zaruridir. Bu geçişte öldürülmesi veya ehlileştirilmesi gereken insan nefesine ait güçler mevcuttur. İnsanın kendi nefsinde kurabileceği denge ve kontrol mekanizması, yırtıcı güçlere karşı bir tesir oluşturabilme kabiliyetini doğurmaktadır. İnsan nefsi bir yönüyle yırtıcı hayvanlara has bazı özelliklere sahiptir. İkinci kapı olan bu geçişte bu özelliklerin tesirinden kurtulmak gerekmektedir. Ancak bu güçlerin tesirinden kurtulmak suretiyle bu iki aslana hükmetmek ve bu kapıdan geçmek mümkündür.

Hayvanî kuvvet, riyâzâtın sona ermesi, tabii şehvetlerin bozulması ve öfke anında nefse hâkim olunması ile tezkiye olur. Bu şekilde yırtıcı hayvanlara has olan özelliklerin hâkimiyetinden kurtulunur. Bu aşamada aynı zamanda kibir, haset ve hırs gibi kötü huylardan temizlenilir. Bu tezkiyeyi gerçekleştiren kimse yırtıcı hayvanlara hükmedebilir. Bu itibarla da vahşi hayvanlar bu kimseye boyun eğerek tâbî olur ve onunla ünsiyet kurarlar. Bu kimse hem yırtıcı hayvanların dilinden hem de kuşdilinden anlar, onların duasını da tesbihini de idrak eder.⁷⁸ Nefsani kuvveler yenildiğinde nuraniyetle örtülür. Bunun neticesinde de Hak Te’ala yüce makamlardan pencere açar. Salikin kalbinin yüceliğe yönelmesi amacıyla Hakk’ın güneşi hakikat nurlarından salike gösterilir. Ancak bu manalarla bilfiil hakikate ulaşamaz. Bu hallere itibar edip ötesine geçmek bütün mücahedeleri ziyan eder.⁷⁹

Çeşitli şekillerde kullanımları görülen tüm bu imgeler, zıtların aşkınlaştırılması, insanlık durumunu belirleyen kutupluluğun ortadan kaldırılması anlamını taşımaktadır.⁸⁰ Bu itibarla içinde tehlike, sınama, zor koşullar ve imkânsızlıklar barındıran tüm bu semboller ağı Hakikat’e ulaşmanın tek yolu olan karşıtların birleşmesi ve aşkınlaşması, insanlıktaki kutupluluğun çözünmesinin koşullarını da sunmaktadır.

2.3. Üç Evren Kapısı

Kâinat, yedi katmandan oluşan yer altı, yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkildir. Kâinatın dışına çıkma arzusunda olan insanın öncelikli olarak bu katmanların her birinden geçiş yapması, yaratılışın bütününe görmesi gerekmektedir. Yunus Emre’de yer bulan bu yedi katmanlı yaratılışa şu şekilde yer verilmektedir:

Yidi kat yir yaratdı ol gevherün nûrından

Yidi kat gök yaratdı ol gevherün buğundan

⁷⁷ Guénon, *Mukaddes İlmün Sembolleri*, 422-424.

⁷⁸ İbn Sevdikîn, *İdrîs Fası Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undan İdrîs Fası'na Şerh*, çev. V. Akkaya (İstanbul: İlk Harf Yayinevi, 2013), 43-44.

⁷⁹ Şeyh Bâli-i Sofyevî, “Şeyh Bâli-i Sofyevî'nin Telifatından Etvâr-ı Seb'a”, 253-254.

⁸⁰ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 2022, 96.

*Yidi deniz yaratdı ol gevher tamlasından
Tagları muhkem kıldı ol deniz köpüğünden*⁸¹

Yedili bir şekilde sunulan yaratılışta unsurların karşılığı şu şekildedir: Yedi kat yer: toprak, Yedi kat gök: hava, Yedi deniz: su, Yedi cehennem: ateş.

*Yidi Tamu didükleri katlanmaya bir âhuma
Sekiz uçmak eglemeye bunda niye egleneyin*⁸²

*Yidi deniz gördüm anda birisi oddandı
Bu harâbât ehlinün dirler yolu andan geçer*⁸³

Umumi bir sıralama olarak âlem üç katlı olarak tasvir edilmektedir. Bu âlemler; dünyevi âlem, ara âlem ve semavi âlem'dir. Bu üç âlemin ötesindeyse bir âlem olmayan âlemlerin yaratılmamış kaynağı olan “sonsuz” yer almaktadır. Varlığın bu şekilde kabaca dört seviyede ele alınması genel bir tasniftir nitekim gerçek sayı belirsizdir. Bu dört seviye birer sınıf olarak nitelendirilebilir ve her birinde alt şubeler mevcuttur Dünyevi âlem, ara âlem ve semavi âlem şeklinde üç katlı olarak tasvir edilen âlemler⁸⁴, Yunus Emre'de üçüncü kapıda karşılaşılan “üç evren” sembolünün açılımını sunmaktadır:

*Üçüncü kapusunda üç evren vardur anda
Sana hamle iderler olmasun kim dönesin*⁸⁵

Yaratılmış âlemin hiyerarşik sıralamasında yer alan üç âlem; yeryüzü, ara âlem ve semavi âlem şeklinde isimlendirilmektedir.⁸⁶ Bu hiyerarşide her âlem bir üst âlemin yansımasıdır. Bu durumda ara âlem, semavi âlemden sadır olmaktadır. Psikik seviye olarak nitelenen bu âlem hayır kadar şerri de içinde barındırmaktadır. Bu nedenle bu âlem ikiye ayrılmaktadır. İç içe geçmiş âlemler şeklinde sıralanan şemada yeryüzü içindeki merkez daireyi, ara âlem onun dışındaki katmanı ve en dış daire de semavi âlemin alanını belirlemektedir. Orta katmanda yer alan ara âlemin üst yayı cennetler ve melekler şeklinde tasvir edilen hayır kısmını içerirken, alt yay cehennemler ve şeytanların bölgesi olarak tanımlanır. Varlık bakımından hayır ve şer de eşit derecededirler. Ara âlem, Yaratıcının gazap ve rahmetinin, celâl ve cemâlinin iki kutuplu yansımasından oluşmaktadır. Bu nedenle bu âlem cehennem olarak da isimlendirilmektedir. Bu kutupluluğu aşmak, korkudan mutluluğa kadar her çeşit durumun daha yoğun tecrübe edilmesi, semavi seviyeye ulaşabilmenin zorunlu durağıdır.⁸⁷

“Kutsal sandığın saklı olduğu çadır” veya “Tanrı'nın mekânı” olarak tasvir edilen gönül; cennet yani dünyanın merkezidir. Günah işleyip gönülden uzaklaşan kimse “adaletin pençesi” ile karşılaşır. Gönle yaklaşan insan ise özgürleşir ve “rahmetin eli”ne düşer. Böylelikle yolda çatallanan iki ayrı evre söz konusudur. İnci ve tırmanıcı evre şeklinde tanımlanan bu ikiye ayrılan yol; aşağı yönde cehennem, yukarı yönde ise cennetin

⁸¹ Tatçı, Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin, 2/270

⁸² Tatçı, Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin, 2/288.

⁸³ Tatçı, Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin, 2/92.

⁸⁴ Smith, Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı, 60-61.

⁸⁵ Tatçı, Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin, 2/264.

⁸⁶ René Guénon, Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm, çev. İ. Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 51; Suzan Orçun, “Yunus Emre'de İnisyatik Yolculuk: Üç Âlem Tasavvuru”, 533-553.

⁸⁷ Huston Smith, Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı, çev. M. Temelli (Bursa: Verka Yayınları, 2022), 70-71.

konumunu tanımlar.⁸⁸ Bu tanımlama da cennetin ve cehennemin, meleklerin ve şeytanların, cemâlin ve celâlin mevzilendiği ara âlemin mahiyetini açık etmektedir.

Ara âlemde, dünyevi cennetin yedi derecesi bulunmaktadır. Bu âlemde hem melekler ve kutsanmış ruhlar hem de göklerin karanlık tersyüzleri olan şeytanlar ve lanetlenmişlerin yer aldığı yedi cehennem mevcuttur.⁸⁹ Göğün kapılarının açılması ile birlikte cehennemin kapıları da açılmaktadır.⁹⁰ Birinci kapıdan geçişle birlikte açılan gök kapıları, talibin önünde ona özel bir geçit oluşumunu sağlamaktadır. Bu geçit, içinde tüm zıtlıkların bulunduğu aşılması zorunlu olan pek çok engeli birlikte sunmaktadır. Bu doğrultuda eksene yerleşmek tüm güçlerin birlikte hücumu anlamına da gelmektedir. Bu nedenle Yunus Emre, üçüncü kapıda kendisine hamlede bulunan bu güçleri belirtmektedir.

Mevcut bulunulan şehâdet âlemi üzerinde melekût âlemi, onun da üzerinde ulvî âlem, onun üzerinde rûhânî âlem ve onun da üzerinde nûrânî âlem hiyerarşik bir şekilde sıralanmıştır. Bir, semâlar şeklinde şehâdet ve his âleminin üzerinde yüksek ve yüce olan melekût âlemi, bir de yerin ve göğün başka bir yere dönüştüğü, his ve hayal ürünü olan her şeyin kendisi için arz mesabesine dönüştüğü ulvî âlem söz konusudur. Nitekim kendisinin üstünde olanların kendi seması olduğu bir makama erişilmedikçe melekûtî olunamaz. Melekût âleminin ilk kapısı ince sırların inkişafıyla açılmaktadır.⁹¹ Bu hiyerarşik sıralamada melekût âlemi ara âleme, ulvî âlem ise semavî âleme denk gelmektedir. İlk kapının açılması anından itibaren harekete geçen metafizik unsurlar, yolun sunacağı düzeneği de bir şekilde harekete geçirmektedir. Aşamalı bir şekilde gerçekleşen yolculukta âlemlerin sırasıyla müşahade edilmesi gerekli idrak açılımını da temin ettirmektedir.

Kozmosun tamamının veya varoluş tabakalarının tümünden geçilmesinin zorunlu olmasının nedeni tüm nesnelere yayılan gücün “Güneşi ve yıldızları harekete geçiren aşk” olduğunu idrak edebilmektir.⁹² Aşk; dünyaya ait, insan kaynaklı bir durum değildir. Allah ile insan arasındaki ezeli bir bağlantıdır. Dünyaya, gönlüne Allah tarafından yerleştirilen aşk bilgisiyle gelmiş olan insanın, yeryüzünden çıkışı yine aşk ile gerçekleşebilecektir. Bu itibarla aşk, insan için hatırlanmak zorunda olunan ezeli bir hakikattir.⁹³ Tüm âlemleri kuşatan ve devinimi temin eden aşkın gerçek manada keşfedilebilmesi bir bütün olarak varoluş katmanlarının görülmesiyle mümkündür. Hiyerarşik bir şekilde sıralanan bu katmanlarda yükselme de her tabakadan diğerine geçişin kapısına gelebilmekle mümkündür.

Zümriüt Tablet'te yer alan ilk önerme olan “Aşağıda ne varsa yukarıdaki gibidir” sözü kapsamında yer alan insan ve kâinat denkliliği, geleneksel bakış açısından temel bir önermedir. Bu denklik gereğince üç âlem tasavvurunda yer alan yükseklik tasvirleri ile ifade edilen dünyevi âlem, ara âlem ve semavi âlem üçlemesinin derinlik tasvirlerindeki karşılığı beden, zihin ve nefis şeklindedir. Bu sıralamada alt âlem bir üst âlemi bilmekten yoksundur. Örneğin dünyevi âlem ara âlemi bilemez. Ancak ara âlem dünyevi âlemi bilir ve ona

⁸⁸ René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. L. F. Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 93-94.

⁸⁹ Leo Schaya, “Tanrı'nın Süreti, Mahlûkat”, *Her Yerde Tanrı'ya Görmek*, çev. A. Gündoğdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 331.

⁹⁰ Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat, Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, 120.

⁹¹ İmam Gazzâlî, *Nûr Metafizîği Mişkâtü'l-Envâr*, çev. A. C. Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 27-28.

⁹² Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 134.

⁹³ Demirli, “Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezeli İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman”, 61-62.

hükmedebilir. Beden zihni bilemez ancak zihin bedeni bilir ve ona hükmeder. Bu durumda her âlem onun üstündeki ve onu kuşatan âlem tarafından bilinip hükmedilebilmektedir.⁹⁴ Yükseklik mecaziyla dünyevi âlemden ara âleme, derinlik açısından bedenden zihne geçiş yapılmasıyla birlikte dikey eksene yerleşen talip için hayır ve şer güçleri aynı anda harekete geçmektedir.

Yeryüzü cenneti, konumu açısından “kâinat üstü” kabul edilmesine rağmen, hâlâ kâinatın bir parçasıdır. “Hayat Ağacı”nın meyvesinin buradan temin edilmesinin nedeni böylece ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda âlemin merkezine ulaşan varlık ölümsüzlük kazanmaktadır.⁹⁵ Beşer mertebesindeki bütün cihetlerin birleşip bütünlenmesi bu mertebenin merkezinde gerçekleşir. Bu merkez de cennettir. Ancak yine de bu izafidir. Zuhurun tamamı söz konusu olduğunda ise kayıtlı var oluştan özgürlüğün tek yolu bir mertebenin merkezinden külli varlığın merkezine yönelik bir bağlam değişiminin sağlanmasıdır. Külli varlığın merkezi ‘Zat Cenneti’ olarak adlandırılmaktadır.⁹⁶ Böylelikle iki farklı cennet tanımlaması söz konusudur. Ruhsal ikinci doğum süreci ile birlikte erişilen cennet izafidir. Ancak “Ruhsal Üçüncü Doğum” ile birlikte büyük sırlara vakıf olan insan “Şemsi kapı”dan geçmek suretiyle “Zat Cenneti”ne erişmektedir. Bu doğrultuda semavi âleme geçiş yapılması, cennet tabakasına erişilmiş olması, kâinat içi yükselişin son evresini sunmakla birlikte hâlâ kâinat içinde konumlanmış olmanın anlamını yansıtmaktadır.

2.4. Dört Pir Kapısı

Yolculukta erişilen dördüncü kapı, dört pir olarak belirtilen ve bunun da rumuz olduğu bildirilen bir aşamayı barındırmaktadır:

Dördüncü kapısında dört pîrler vardır anda

*Bu söz sana rumûzdur gör kim delîl bulasın*⁹⁷

Dört sayısı genel anlamıyla maddeyi temsil eden dört unsurun yansıması olarak değerlendirilmektedir. Dört unsur, âlemimizin “kaideler”idir. Cismani âlemin tamamı bu dört unsur üzerine kuruludur.⁹⁸ Bu nedenle dört unsur, daha derin anlamda beşeriyeti, beşerî unsurları, varlığın beden olarak yansıyan fizik boyutunu temsil etmektedir. Bu boyut görünenden daha katmanlı bir açılımın sınırlarını oluşturmaktadır. Bu boyutta benliği ben yapan unsurlardan çözüme, fizik yasanın alt üst olması söz konusudur. Dört unsur gerçek anlamının da ötesinde manevi pek çok anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu unsurlar simgeselliği açısından ruhsal ikinci doğumun anlam alanına sahiptir. Nitekim Yunus Emre, tanımladığı yol tasvirlerinin yer aldığı beytinde, geçidi olmayan derin suların mevcudiyetine değinmektedir. Geçidin olmaması suya dalmayı zorunlu hâlâ getirmektedir. Bu dalış da zaman ve mekânın ötesine olan yolculuğu temsil etmektedir:

Bu yol uzakdur menzili çokdur

*Geçidi yokdur derin sular var*⁹⁹

Deniz, nefsanî kuvvelerin tâbi olmayanını yok eden celâl sıfatıdır. Hz. Nuh aleyhisselam’a mensup olan bu menzilde Nuh, nefsanî kuvveyi Hakk’a davet eder. Gemi,

⁹⁴ Smith, *Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı*, 88-89.

⁹⁵ Guénon, *Mukaddes İlmî Sembolleri*, 391.

⁹⁶ Guénon, *Mukaddes İlmî Sembolleri*, 391, 440.

⁹⁷ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

⁹⁸ Guénon, *Mukaddes İlmî Sembolleri*, 331.

⁹⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/103.

insanın varlığını remzeder. Burada varlık, ruh kuvvesiyle kurtuluşa ererek Hakk'a meyleder.¹⁰⁰ “Selamet Dağı” veya “Barış Mabedi” olarak da tanımlanan manevi merkeze ulaşabilmenin yolu “hırslar deniz”ini aşmakla mümkün olabilmektedir. Hırslar denizi, ‘suretler akımı’ni oluşturan her türlü geçici ve arızı değişiklikleri temsil etmektedir. Bu tamlama ile kast edilen “aşağı âlemdaki sular” âlemidir. Bu nedenle ‘Büyük Barış’ın fethi çoğunlukla denizde geminin yüzmesi şeklinde sembolize edilmiştir. “Sularda yürümek” kullanımı ise suret ve değişim âlemine olan hâkimiyeti ifade etmekte kullanılan bir sembolizm içermektedir.¹⁰¹ ‘Su üstünde yürümek’ sembolü aynı zamanda formun verdiği kısıtlamalardan kurtulmayı ve ferdiyetten özgürleşmeyi işaret etmektedir.¹⁰²

Bu kapıda unsurların uyandırılması söz konusudur. Ancak uyandırılan unsurlarla baş etmek gerekmektedir. Bu kapının imtihanı da budur. Eğer uyandırılan unsurlarla başa çıkılmazsa onların hâkimiyetine girilir. Her bünyede mevcut bulunan psişik unsurlar, bilincin merkezinden uzakta çeşitli seviyelerde uyku halindedirler. Bu unsurların arındırılabilmesinin tek yolu uyandırılmaları ve kurtarılmalarıdır. Ancak bu uyanışın şiddet ve öfkeyle gerçekleşmesi ve baş edilemeyecek kadar güçlü olması, nefsin bu güçlere boyun eğmesi gibi yıkıcı bir sonucu da getirebilmektedir. Nitekim *Shakespeare*’in *Kış Masalı* oyununda, *Leontes* nefsinde uyku halindeki unsurları uyandırmakla birlikte onlarla başa çıkamayarak onların hükmü altına girmiştir. Bu nedenle “yitik psişik cevherin” yeniden keşfedilerek, arındırılıp bütünleştirilmesi süreci, içinde tehlikeli bir boyutu da içermektedir.¹⁰³ Bu doğrultuda, varlığın arza dönük karakterini belirleyen dört unsurdan çözüme, beşinci kapıya geçişte beşeriyetin ağır yükünü geride bıraktıran bir işlev ortaya koymaktadır. Nitekim çözüme geçmek isteyen bir akarsuyun, buhar olup göğe yükselmek ve tekrar yağmur olup yağmak ve yeniden nehre dönüşmekten başka şansı yoktur.¹⁰⁴

2.5. Beş Ruhban Kapısı

Dört unsur, âlemimizin “kaideler”idir. Cismani âlemin tamamı bu dört unsur üzerine kuruludur. Beşinci bir unsur olan “öz”, eter (el-ethir) de mevcuttur. Ancak bu unsur diğer dört unsurla aynı düzlemi paylaşmaz. Nitekim unsurlar birer kaide iken, eter bizzat bu âlemin ilkesidir. Bundan dolayı unsurların çokluğunu birleyen bir özelliğe sahiptir.¹⁰⁵ Geleneksel kozmolojide evren; yedi iklim, yedi gezegen üzerine yer merkezli, ay-altı ve ay-üstü âlem dikotomisine dayalıdır. Ay-altı âlem, dört unsurdan oluşmaktayken, ay-üstü âlem ‘esir’ maddesindedir.¹⁰⁶ Bu minvalde, dört ile arza dönük olan yön, beş ile arşa yönelmektedir. Beş, maddi âlemden kopuşu ve yükselişi, çokluktan birliğe olan yükselişin başlangıç noktasını işaret eder. Bu hâliyle de beşinci kapı ile birlikte mücadele daha üst alanlarda gerçekleşen, manevi düzlemin sınırlarını barındıran bir sembolizme doğru evrilmektedir.

*Beşinci kapısında biş ruhbân vardur anda
Dürlü metâ’lar satar olmasun kim alasin*¹⁰⁷

¹⁰⁰ Şeyh Bâlî-i Sofyevî, “Şeyh Bâlî-i Sofyevî’nin Telifatından Etvâr-ı Seb’a”, 253-254.

¹⁰¹ René Guénon, *Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm*, çev. İ. Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 83.

¹⁰² René Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, çev. V. Yalsızuçanlar (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013), 60.

¹⁰³ Martin Lings, *Shakespeare’in Kutsal Sanatı*, çev. İ. Durdu (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 107, 217.

¹⁰⁴ İdres Shah (1970) akt. Smith, *Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı*, 124-125.

¹⁰⁵ René Guénon, *Mukaddes İlim Sembolleri*, çev. F. Karaküçük (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 331.

¹⁰⁶ Mehmet Aysoy, *Modernlik ve Marifet René Guénon ve “Kutsal Bilim” Üzerine* (Ankara: Altıya Yayıncılık, 2020), 128.

¹⁰⁷ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

Kendisini maddeden soyutlayan kişi anlamında kullanılan ruhban, yaşadığı ruhani âlemden çıkmak istemediğinden dünyevi işlerle uğraşmayan kimsedir. Ruhban, talibin yolculuğunda yaşamak zorunda olduğu bir makamdır. Beş ruhban, talibin aşmak ve tecrübe etmek durumunda olduğu beş manevi güç olan “hayal, fikir, akıl, hıfz ve zikir” şeklinde isimlendirilebilen melekelerin temsili olarak yer almaktadır. Talibin yolda kendisine teklif edilecek olan bu “beş ruhban” anlamındaki beş meta’ı alması, yolun sunduğu imtihanı kaybetmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁸

Özünde ilahi bir anlamlandırma taşıyan iki sayı olan bir ve yedi sayıları, kendi aralarındaki sıralama ile oluşun öyküsünün bütününe yansıtmaktadır. Genel sembolizm gereğince bir Yaratıcı’yı; iki, Ruh’u; üç, Gökler’i; dört, yeryüzünü, beş, dört unsurun, dört mevsimin ve dört pusula yönünün merkezindeki, yer ile gök arasında bağlaçlık işlevine sahip olan, dikey eksende yerleşecek olan insanı temsil etmektedir. Oluşun bütün seviyelerinin merkezinden geçen eksen, aşkın bir derinlik ve yükseklik boyutuna sahiptir. İnsanın yer ve gök arasındaki bağlaçlık işlevini yerine getirebilmesi bu eksene yerleşebilmesi ile sağlanabilecektir. Dolayısıyla beşinci merteye, beşer-üstü boyutu, beşinci-özü temsil etmektedir. Bu sayı aşılanaya kadar beşer-üstü boyuta geçiş mümkün değildir.¹⁰⁹ Kozmik derecelerin ve onların ilahi arketiplerinin bir özeti olan insan, tüm mahlûkat içinde evrensel hakikati en mükemmel şekilde temsil eden tek varlıktır. İnsan, kozmos içindeki kesişim noktasıdır. En mükemmel hâline ulaştığında tüm yaratılmış içerisinde yalnızca insan, Tanrı’nın sonsuz bilgisi ile kendisine katıldığı varlıktır. İlahi zenginlikler; insan aracılığıyla fikir, kelam, şekiller ve bedensel hareketler şeklinde ortaya çıkarlar. Bu itibarla Tanrı, insan vasıtasıyla tüm yaratılmışı tekrar kendinde toplar.¹¹⁰ Dikey yükseliş için eksene yerleşmek, uzay planının dışına çıkış oluşturmak anlamına gelmektedir. Bu itibarla dikey eksen, uzaysal koşulun ve maddi dünyanın aşılmasını sembolize etmektedir.¹¹¹ Bu mevzide yapılması gereken kemalin bir gereği olarak her tavrın tahsilinin ardından terk etmektir. Son menzile varıncaya dek daha yüksek makama hareket halinde olmaktır.¹¹² Tüm bu açıklamalar doğrultusunda beşinci kapıda insan, yükseklik ve derinlik boyutlarının merkezinde konumlanma anlamına gelen dikey eksen olma işlevini yerine getirmektedir. Böylece insan, beşinci kapıda, bir geçit, bir köprü, âlemleri birbirine bağlayan iki yöne de açılan bir vasıta hâline gelmektedir. Beş ruhbanın sunduğu teklife aldanmayarak imtihanı geçen talip, kendisini dünyanın ve maddenin sunduğu tutsaklıktan kurtarmış, dikey eksene yerleşmiş olan mükemmel insanı temsil etmektedir.

İnsanın “psişik yenilenmesi” anlamında ikinci doğum, insanın profan dünyadan ölümüdür. Üçüncü doğum ise doğrudan doğruya manevi düzlemde gerçekleşen fert üstü imkânların mekânına geçiştir. İkinci doğum, “kâinatın doğum” iken, üçüncü doğum “kâinatın dışında doğum” şeklinde tanımlanır. Hermes terminolojisine göre bu doğum “kâinattan çıkış” anlamını taşımaktadır. Salikin varlığının yeni gelişim aşamasında üstesinden geldiği bir durum değişimi olan ikinci doğum, üçüncü doğumun zorunlu hazırlayıcısı hükmündedir. Kâinat, varlığın çıkması gereken bir tür “mezar”dır. Bu süreç bir

¹⁰⁸ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 1/273-274.

¹⁰⁹ Lings, *Simge ve Kökenörnek, Oluşum Anlamı Üzerine*, 109.

¹¹⁰ Schaya, “Tanrı’nın Sûreti, Mahlûkat”, *Her Yerde Tanrı’yı Görmek*, 332-233.

¹¹¹ Borella, *Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı*, 157.

¹¹² Şeyh Bâlî-i Sofyevî, “Şeyh Bâlî-i Sofyevî’nin Telifatından Etvâr-ı Seb’â”, 263-264.

tür “kâinattan ölüm”dür. “kâinat dışı” doğum, “yeniden diriliş”in temsilidir. Bu diriliş ile birlikte hakikatin doğrudan görülmesi sürecine geçiş yapılır. Bir “gün ışığına çıkma” olarak nitelenen bu doğum, ezeli “arketipler” olan değişmez özün “kalıcı gerçekliği” içindeki imkânların müşahedesini içermektedir. Tam bir inisiyasyon sürecinin iki ardışık aşaması olarak nitelenen bu yolculuk, sembolik anlamda özünde “eksenel”, “beşer dışı” bir şekilde uzayan bir boyuta sahiptir. Vücuttaki çakralarla bağlantısı olan bu ardışık “uyarılar”, dikey yolculukta kat edilmesi gereken aşamaların gereğidir.¹¹³

“Küçük gizemler” ile ilgili olan “ruhsal ikinci doğum” sürecini, “büyük gizemler”in bir yansıması olan “ruhsal üçüncü doğum” takip etmektedir. “Küçük gizemler” arza, beşer hâline denk gelir, “büyük gizemler” ise semayı yani beşer üstü hâlleri temsil etmektedir. Giriş kapısı bazen “insanların kapısı” olarak tanımlanır ve böylece “küçük gizemler”e işaret eder. Bu sürece adım atanlar, beşeriyet hâlinin henüz üzerine geçememiş profan kimselerdir. Çıkış kapısı ise “tanrıların kapısı” olarak tarif edilir. Bu tanımlama ise bu kapıdan sadece beşerüstü varoluş seviyesine erişimi olanların geçebileceği hakikatini içerir.¹¹⁴

Bu hâliyle kapı önüne gelene kadar ve “insanların kapısı”ndan girip de “tanrıların kapısı”ndan çıkana kadar ruhsal ikinci doğumun, “küçük gizemler”in gereğini yerine getiren talip, “tanrıların kapısı”ndan çıkabilmesi ile birlikte “büyük gizemler” sürecini tamamlamakta ve hakiki anlamda ölümsüzlüğü elde edebilmektedir. Bu minvalde arza, beşer hâline denk gelen son kapı dördüncü kapıdır. Nitekim dördüncü kapı unsurlardan geçmenin kapısıdır. Dört unsur, maddi âlemin temelini oluşturmaktadır. Dördüncü kapıdan geçiş için verilen mücadele sonunda beşinci kapıya erişen insan, dikey eksenle konumlanabilmektedir. Beşinci ve altıncı kapıdaki imtihanı kazanması ile birlikte ise yedinci kapı olan kurtuluş kapısına erişmektedir. Ruhsal üçüncü doğuma taşıyan bu kapı, kâinattan çıkış anlamına gelmektedir. Merkezde konumlanmanın sunduğu zamansızlık ve mekânsızlık boyutunun, ölümsüzlüğün ve kâinat dışında konumlanmanın yegâne vasıtasıdır. Her kapı, bir mücadele unsuruyla belirlemekle birlikte, her zafer elde edilen bir sır bilgisini temin ettirmektedir. Her çaba bir üst düzey kazanımı beraberinde getirmektedir.

2.6. Huri Kapısı

Manevi yolculuğun altıncı kapısı, oldukça çetin mücadelelerin ardından erişilen sükûnu anımsatmaktadır. Ancak mücadele farklı bir düzlemde devam etmektedir. Nitekim güç bir nefis imtihanı talibi beklemektedir. Talip için zor mücadelelerin ardından hak ettiği bir mükâfat olarak algılanabilmesi de mümkün olan huri sembolü beyitte şu şekilde yer almaktadır:

Altıncı kapısında bir Hûr oturur anda

*Sana eydür gel berü olmasun kim varasın*¹¹⁵

İlâhî/nurânî bir tuzak olarak değerlendirilen huri tanımı da bir sembol işlevini yerine getirmektedir. İsmail Hakkı Bursavî, “hûr” sembolünün ulûm ve marifet anlamına geldiğini, hurinin kesbî ve zahiri ilimleri temsil ettiğini belirtmektedir. İlim ve irfanın manevi sureti

¹¹³ Guénon, *Mukaddes İlimin Sembolleri*, 270-272.

¹¹⁴ Guénon, *Mukaddes İlimin Sembolleri*, 275-276.

¹¹⁵ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

olan huri sembolü, insanda çeşitli ilim ve irfanın tecellisinin manevi suretidir. Bu suretle yetinilmesi yolculuğu tamamlayamamakla sonuçlanır.

Bu kapıda nurani perelerden biri olan keramet, salikin onun için çok istekli olduğu durumda onunla kayıtlanmasına neden olur. Bu kayıt daha yücelere erişilmesi önünde engeldir. Yüksek makamlardan düşüşe neden olur. Hatta maksada kavuşmak artık imkânsızdır. Bu nedenle keramete meyletmemek, keramet sahipleriyle meşgul olmamak gerekmektedir. Keramet Allah'ın Zât'ıyla ilgili değildir, bir esmanın özelliğinin gereği veya riyazetlerin sonucudur. Nefsî tesir ve bazı riyazetlerin özelliklerinden olan, kerametın suretinde çok hâller zuhur eder. Perdeli olanlar bu hâlleri keramete yorup tuzağa düşerler. Bu nedenle keramet oluşmasındansa oluşmaması daha iyi olan tehlike mahallidir. Şeriatin kuvvetinin gizli olduğu zamanımızda keramet de gizlidir. Keramet bâtında oluşur ve örtülüdür.¹¹⁶ Bu nedenle keramete meyleden talip için maksada erişmeden yenilmek de söz konusudur ve geri dönüşü yoktur. Bu konuda Yunus Emre ikazda bulunmaktadır:

Çün kim anda varasın ol Hûrîyi alasın

*Bir vâyeden ötürü yoldan mahrûm kalasın*¹¹⁷

“Kozmik mağara” varlığın tecelli yeri olarak tasvir edilir. Burada beşer hâlinde tecelli eden insan, eriştiği manevi seviyeye göre “insanların kapısı” ve “tanrıların kapısı” olarak tanımlanan iki kapının birinden dışarıya çıkabilecektir. “İnsanların kapısı”ndan giren ve beklenen manevi dereceyi elde edebilen varlık, “tanrıların kapısı”ndan dışarı çıkmayı başarır. Ancak beklenen dereceyi elde edemeyen “insanların kapısı”ndan çıkan insan, zuhur âlemine dönemeyeceği için “kozmetik mağara”ya yeniden giriş yapar.¹¹⁸ Bu itibarla yeterli manevi düzeye erişinceye dek bitmeyecek olan bir imtihandan geçme söz konusudur. Bu itibarla altıncı kapı; ya yolun sonu ya da mücadelenin devamı anlamına gelmektedir. Her kapının sahip olduğu bu geçiş ve dönüş yolunu belirleyen imtihanlar, manevi yolculuğun bulunduğu korkudan ümide, aşktan vecde taşıyan durum değişimlerinin bütünüdür.

2.7. Kurtuluş Kapısı

Kurtuluş kapısı olan yedinci kapı, insanın yükseliş yolculuğunun son evresini içermektedir. Nitekim artık yükselecek bir boyut kalmamıştır. Güneşten geçip de ötesine uzanmak anlamına gelen bu geçiş, kâinattan çıkışın, uzaysal ve zamansal olmak üzere her iki döngünün ötesine ulaşmak demektir. Yunus Emre'nin mısralarında bu kurtuluş açıkça dile getirilmektedir:

Yidinci kapısında yidiler otrur anda

*Sana kurtuldun dirler gir dost yüzün göresin*¹¹⁹

“aşağıdaki dünya”ya dönük olması yönünden “ölüm” ile özdeş kabul edilen Güneş, “ölümsüzlük kapısı” olarak da tanımlanmaktadır. Bu şekilde Güneş'in diğer tarafta yer alan “kâinat dışı” âleme bakan yüzü ölümsüzlükle özdeştir.¹²⁰ Sıfatların fenasının gerçekleştiği bu kapıda Hak ile kul arasındaki perde kalkar ve kulda şeylik tarafına ait hiçbir şey

¹¹⁶ Şeyh Bâlî-i Sofyevî, “Şeyh Bâlî-i Sofyevî'nin Telifatından Etvâr-ı Seb'a”, 263-264.

¹¹⁷ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

¹¹⁸ Guénon, *Mukaddes İlmın Sembolleri*, 278.

¹¹⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

¹²⁰ Guénon, *Mukaddes İlmın Sembolleri*, 390.

kalmayınca dek her şey Allah tarafında sabit kılınarak ayna olur. Ardından bu ilahi ayna eşyanın tümüne ayna olur. Bu durum zati tecellide tamamen fena halini hâsıl eder. Perde Hakkî taraftan halkî tarafa geçtiğinde insanların değer vermelerinden perdelenmek gerekmektedir. Bu yedinci kapı sıfatların nefyi ile sonuçlanır. Ancak Zatta fena olmadan tabiatın unsurlarından kurtulanamaz. Manevi İdris makamı olan bu makam hava boşluğunda seyrederek, buradaki tavır sürekli nurani elbise giymektir. Bu makam manevi güneş olduğundan buna “şemsiyye tavrı” da denmektedir.¹²¹ Nitekim Yunus Emre sülûk yolculuğunda yaşadığı yükseliş tecrübesinde eriştiği son evreyi nûr olup güneşe erişmek şeklinde tanımlar. Ancak güneşe erişene kadar kat edilen yol kâinat içi düzlemde gerçekleşir, ancak yedinci ışın olmak güneşin görünmeyen yüzünden öteye de erişmek anlamına gelir ki ölme ve dirilme süreçlerinde ruhsal üçüncü doğumun anlam alanını sunar:

Ay oldum âleme toğdum bulut oldum göge ağdum

*Yagmur olup yire yağdum nûr olup güneşe geldüm*¹²²

Burada ilginç olan Güneş’in, yedi ışınlı olarak tanımlanan bir formüle sahip olmasıdır. Bu formülde birbirine karşıt ikili ışınla altı ışını oluşturan şekli, merkezden kesen, Güneş’ten geçen bir “yedinci ışın” mevcuttur. “Ölümsüzlük” âlemi olarak tasavvur edilen, Güneş ötesi âlemlere taşıyan bu “yedinci ışın”, son ölüm ve hakiki “ölümsüzlüğe geçiş”i temin eden fakat bunu ancak ruh boyutunda gerçekleştirebilen bir mahiyete sahiptir. Bu itibarla her varlığın “kalbi”, bu “yedinci ışın” aracılığıyla doğrudan Güneş’e bağlanabilmektedir. Bu “şemsi ışın” sayesinde Güneş ile olan bağlantı sürekli ve değişimsizdir sağlanabilmektedir. Bu ışın aynı zamanda varlığın bütün hâllerini birbirlerine ve merkeze bağlayan “Âlemin Ekseni” ile kesişmektedir. Sadece “ârif”e özel bir yol olan bu kapı, “Güneş’in ötesi”ne geçip “kâinat”tan nihai çıkışı temin eden bir “eksen” ve “yedinci ışın”dır. “Yedinci ışın” zuhur döngüsünü tamamlamış olan varlığın zuhursuzluk âlemine dönüş “Yol”udur. “Yol”dan geçmek, zuhur âleminde yanılısama olarak ayrıldığı, gerçekte ise hiç ayrılmadığı ilke ile bütünleşmektir.¹²³ Bu doğrultuda Ruhsal Üçüncü Doğumunu gerçekleştirmiş olan bir “ârif”, bu yedi kapının eşliğinden geçebilmiş, bizzat kendisi bu yedinci kapının yani yedinci ışının kendisine dönüşmüş olan bir “eksen”dir.

Çün içerü giresin dost yüzini göresin

*Ene'l-Hak şerbetini dost elinden içesin*¹²⁴

¹²¹ Şeyh Bâli-i Sofyevî, “Şeyh Bâli-i Sofyevî’nin Telifatından Etvâr-ı Seb’a”, 266-268. Buradaki ayna sembolünün Hermetik bir metinde yer bulan karşılığı da söz konusudur. Süryanice Hermetik bir metinde yedi gezegensel feleğe denk gelen, yedi kapının ardındaki bir tapınakta bulunan, gizli bir aynadan söz edilmektedir. Hiçbir insanın kendisini maddi olarak göremediği bu aynada kendisini gören insan, kendisinde utanılacak bir hâl hissederek bu hâli kendisinden atar. Bu şekilde saflaşan nefis, Ruh’un kendisine dönüşür. Sükûna ulaşan nefis, Tanrıyı bildiği ve onun tarafından bilindiği yüksek bir hâl yaşar. Gölgesiz bir hâle eriştiğinden zincirlerinden ve bedenle paylaştıklarından kurtarılır, mükemmel bir insan olur. Bu yedi kapı, duyuşal âlemin ötesindeki on iki semavi konağın ardındaki yedi göğe denk gelmektedir. Bu yedi kapının yani yedi göğün ardında görülemeyen duyuşların gözü olan Ruhun gözü mevcuttur. Bu göz, her yeredir ve her şeyin ötesindedir. Oraya ulaşabilen kişi, Onun gücünün içinde her şeyin mevcut olduğu bu mükemmel Ruh’u orada görür. bk. Berthelot (1893) akt. Titus Burckhardt, *Simya Sembolizm ve Dünyagörüüşü*, 58-59.

¹²² Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/248.

¹²³ Guénon, *Mukaddes İlmin Sembolleri*, 316-319, 412.

¹²⁴ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

“Şemsî kapı” ve “Kamerî kapı” tanımlamasıyla iki farklı kapı söz konusudur ve bu kapılardan ilki “kâinat dışı” anlamıyla Cennet’i ifade ederken “Kamerî kapı” “üç âlem”den biri olan en yukarıdaki âlemi içermektedir. Her ne kadar en yüksekteki âlemi temsil etse de diğer iki âlemle birlikte Kâinat’ın içinde kabul edilir. Bu itibarla “Şemsî kapı” varlıkların Kâinat’tan çıktıkları böylece de zuhur âleminin her türlü kaydından özgürleştikleri ve “ölümden ölümsüzlüğe” geçiş yaptıkları kapıdır.¹²⁵ Bu açıklamalar da gösterir ki kamerî kapıdan geçiş ruhsal ikinci doğumun gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Şemsî kapıdan geçilmesiyle birlikte ise ruhsal üçüncü doğum aşamasına geçiş yapılır ve bu da ölümsüzlüğü elde edebilmenin tek yoludur.

Yaratılmışların miracının son evresi ise ferdaniyet ülkesi olarak tanımlanmaktadır. Ancak kesret içerisinde gerçekleşebilen yükseliş tasavvuru, vahdete ulaşıldığında yok olmaktadır. Bu menzilde alt ve üst, inme ve çıkma telakkisi yok olur. Bu noktadan sonra herhangi bir hâl değişimi ancak dünya semasına inmekle gerçekleşebilir. Bu nedenle âlimler “Dünya semasına iniş, meleğin inişidir” demektedirler.¹²⁶ Kâinat içi durumu yansıtan çokluk, inme ve çıkma, alt ve üst derecelendirmesini oluşturur. Ancak kâinattan çıkışla birlikte tüm seviyeler yutulur.

Abdulkerim el-Cilî’ye göre nefsin diğer tüm melekelerini aşan sezgisel ve birleştirici bir bilgi organı olan kalp, güneş ile aynıdır. Işıyla gezegenleri aydınlatan güneş, yine aynı şekilde ışığıyla nefsin diğer tüm melekelerini aydınlatan kalbe denktir.¹²⁷ Güneş, ay, bulut şeklinde yükseklik ve yücelik metaforlarıyla aktarımı sağlanan bu sembolizmin derinlik metaforlarındaki karşılığı olan kalp veya gönül ve ruhsal düzeyde yaşanan derinleşme ve kalp gözünün açılması süreçleri aynı dikey eksenin farklı düzeylerini yansıtmaktadır. Derinlik anlamında kapı önü temizlenen ve bizzat o kapıya dönüşerek açılan gönül kapısı, manevi âlemlere yapılan yolculuğun sırrını muhafaza etmektedir. Nitekim şimdiye dek açılımı sunulan 242. şiirde çeşitli sembollerle aktarılan unsurların tümünün vücuttaki mevcudiyeti Yunus Emre tarafından şöyle dile getirilmektedir:

*Şu didüğüm kelecî vücûddan taşra degül
Tefekkür kılurısın cümle sende bulasın*¹²⁸

Ancak marifet deryasına gark olmuş, irfana erişmiş fakr makamına ermiş olan arifler için bu gönül şehrinin kapısı açılmaktadır.¹²⁹ Kurtuluş kapısı olan yedinci kapının açılışı, insanın kendi merkezile bütünleşmesinin derinlik tasviri olarak karşılığını sunmaktadır:

*Hak’dan nazar oldu bana Hak kapusın açar oldum
Girdüm Hakk’un hazinesine dürr ü gevher saçar oldum*¹³⁰

Tasavvufta sülûk, inisiyasyonda inisiyatik merhalelerin açılımını sunan bu yolculuk, kaynağı insan değil, Hak olan bir hakikatin serüvenini yansıtmaktadır. Nitekim son beytiyle Yunus Emre bunu ikrar etmektedir:

*Yûnus işbu sözleri Hak varlığından eydür
İsterisen kânını miskînlerde bulasın*¹³¹

¹²⁵ Guénon, *Mukaddes İlmî Semboller*, 417.

¹²⁶ İmam Gazzâlî, *Nûr Metafiziği Mişkâtü’l-Envâr*, 37.

¹²⁷ Burckhardt, *Simya Sembolizm ve Dünya görüşü*, 89.

¹²⁸ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

¹²⁹ Kemikli, *Sufiyim Halk İçinde Yunus Emre*, 77.

¹³⁰ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/234.

¹³¹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, 2/264.

Sonuç

Yunus Emre’de yedi kapı sembolizminin yücelik ve derinlik tasvirleri ile birlikte ele alınarak çözümlenmesinin yapıldığı bu çalışmada, tasavvufta manevi yükseliş anlamına gelen seyr-i sülûk sürecinde talibin yaşadığı inisiyatif yolculuğun yedi aşamalı öyküsüne yer verilmiştir. Bu yükseklik ve derinlik mecazlarında kullanılan kapı sembolünün ve her kapıda beliren birer mücadele unsuru olan kişi, aslan, evren, pir, ruhban, huri gibi metaforların sunabileceği anlam çerçevesi üzerinde bir çözümlene yoluna gidilmiştir. Gerek kapı sayısının yedi olması hususiyetiyle yedi sayısının sembolizmine, gerekse de kapı sembolizmi ile birlikte birinci kapı itibariyle sayılandırılan birden yediye kadar olan her bir sayının sembolizmine yer verilerek hem kapıların sayısı hem de kapılarda beliren unsurların temsil boyutları göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

Mevcut bulunulan mertebeyi en alt seviyede konumlandırın bu hiyerarşik sıralamada, derinlik tasviri olarak gönül kapısından girme, kalp gözünün açılması; yücelik tasviri olarak beden kuyusundan semalara yükselme şeklinde yansıyan bu yolculuk, insanın merkezi kabul edilen gönül kapısının önünün temizlenmesi (arınma) vesilesiyle açılacak olan kapıdan başlayan serüveni yansıtmaktadır. Fizikten metafizik süreçlere, beşer hâlimden beşer üstü durumlara taşıyan bu yolculuk; yaratılıştaki, yeryüzüne inişte sayılandırılmış olan, geri dönüş yolculuğunda birer işaret hükmünü taşıyan yedi merhaleyi barındırmaktadır. Gerçek anlamda mekânsal bir çağrışım içeren kapı unsuru, bu çalışma kapsamında zamansal bir geçit olma işlevi sunmaktadır. Nitekim zamandan çıkış ve kozmik zamana geçiş anlamında boyutlar arası bir anlam alanıyla ortaya çıkan kapı sembolü, insanın bünyesinde mevcut yedi beden kılıdını açan bir mahiyet içermektedir.

Kapı sembolü beraberinde açık kapı ve kapalı kapı sembolizmini de getirmektedir. Açık kapı, yönü Allah’a dönük olan insanı, O’na dönüş hakikatini temsil ederken, kapalı kapı; sonsuza dek insan üzerine kapatılmış, kozmik gerçekliğin ve kurtuluşun yolu kesilmiş, sakat bir dünyaya ve cehenneme mahkûm edilmiş insanın bölünmüşlüğü ve çaresizliğini yansıtmaktadır. Teslimiyet ile açılan ilk kapıdan giriş, ardından iki aslan kapısının sunduğu ara âleme geçişi temin etmektedir. Hayır ve şer güçlerinin birlikte tesir etmesi durumunu yansıtan bu evrede, bu ikiliğin, kesretin aşılması, karşıtların çözümlenmesi gerekmektedir. Nitekim Hak katında hayır da şer de bir ve aynı şeydir. İnsandaki öfke âlemini de temsil eden yırtıcı hayvan sembolü, kendisi üzerinde hayvani kuvvetin tezkiyesi ile hâkimiyet kurulabilecek olan güçleri temsil etmektedir. Sevap işleyerek gönle yaklaşılması ile “rahmetin eli”ne dönüşecek olan bu yırtıcı hayvan kategorisi, günah işleyip gönülden uzaklaşmakla “ölümün dişleri”ne dönüşmektedir. Bu itibarla bu evre gazap ve rahmeti birlikte sunmaktadır.

Yunus Emre tarafından üç evren tarafından hücum edilen bir imtihanla beliren üçüncü kapı yeryüzü, ara ve semavi âlemlerden oluşan üç âlem tasnifinin açılımını yansıtmaktadır. Âlemi deveran ettiren gücün aşk olduğunun keşfi için bu üç kozmik âlemin üçünün de kat edilmesi gerekmektedir. Cismani âlemin dayalı olduğu beşeriyetin maddi kaidelerini oluşturan, dört unsuru temsil eden dördüncü kapı, bu unsurların aktive olmasını ve birbirlerine nüfuzunu gerçekleştirme gerekliliğini yansıtmaktadır. Nitekim beşer üstü bir konuma geçişin zaruri olduğu bu yolculukta fiziki unsurların ötesine geçmek gerekmektedir. Beş ruhban kapısı olan beşinci kapı, unsurları etrafında toplayan merkez olan beşinci unsur olan eteri, diğer bir denklik açısından da dikey eksene yerleşen

mükemmel insanı temsil etmektedir. Erişilen makamın ve elde edilen sır bilgisinin yeterli görülerek yolda kalınması, kendisine satılan metalara aldanılması anlamındadır. Bu imtihanın aşılması beşer üstü boyuta geçişi temin etmektedir. Eksene dönüşen talip, gök katlarından çıkabileceği hafifliği temin etmiştir. Huri imtihanını barındıran altıncı kapı, nefis tuzağını yansıtmaktadır. İlahi bir tuzak olan hurinin, zahiri ilimleri ve kerameti temsil eden bir sembol olduğu açıklanmaktadır. Bu imtihandan geçilememesi insanların kapısından çıkmak anlamını taşıyarak kozmik mağaraya geri dönüşü sağlar. Bu imtihandan geçilmesi hâlinde talip kurtuluş kapısı olan yedinci kapıya erişir. Kâinattan çıkış anlamını taşıyan bu geçiş, cennet ve cehennemin de ötesinde, Hak katında bir mertebenin sahibi olmak anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak insanın varlığının merkeziyle bütünleşebilmesi için belli merhalelerden geçmesi gerekmektedir. Bu merhaleler bedenden ruha, fiziki olandan manevi olana yücelme şeklindedir. Dinin özel bir alanı olarak beliren bu yol, ancak bu yolun zorluklarına katlanabilecekler için olan, herkese farz olmayan hususi bir yoldur. Tasavvufta seyr-i sülûk, ezoterik anlamda dini inisiyasyon kategorisinde yer alan bu hususi yol; yedi kapıdan geçiş şeklinde sembolize edilmektedir. Yedi aşamayı barındıran bu manevi yükseliş sembolizminin, diğer kadim geleneklerde yer alan sembolik düzeydeki yansımalarına da yer verilmiştir. Farklı mistik geleneklerde de mevcut olan bu sembolizm, manevi yükseliş yolculuğunun amaç edinilmesi noktasında bir ortaklığa sahiptir. Ancak akide ve kazanılan manevi hikmet açısından bağlam farklılıkları vardır. Bu itibarla son din olan İslam dini özelinde tasavvuf yolunun sunduğu seyr-i sülûk yolculuğu, aynı zamanda her kapıda (semada/ mertebede) elde edilen hikmet açısından diğer bütün mistik geleneklerin manevi yolculuklarından farklılık arz etmektedir. Bu yolculuk sadece bir manevi yükseliş değil, aynı zamanda her mertebede kazanımı sağlanan bir hikmet yolculuğudur. Hakikat-i Muhammediyye'ye bağlanmayan yoldan, menzile erişilemeden geri dönülür. Bu nedenle her ne kadar sembolizmde tespit edilen benzerlikler söz konusu ise de manada ve hikmetin kazanımında aynı bağlama sahip değillerdir. Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan yedi sema ve yolculuk, semboller ve ibare açısından İbn-i Arabî kozmolojisi ile aynıdır. René Guénon da Ekberî geleneğin son temsilcisi olarak bu kozmolojiyi hitap ettiği toplumun diline tercüme etmiştir. Bu çalışmada da usul olarak silsilenin bu temsiliyetine dikkat edilmiş ve Yunus Emre kendi geleneği içinde izah edilmiştir.

Kaynakça | References

- Ayan, Hüseyin. "Yunus Emre'de Sayıların Sırrı". *V. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve Sevgi Yılı Kongresi. Hazırlayan. G. Tanyeri. 17-29. Eskişehir: Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 1991.*
- Aysoy, Mehmet. *Modernlik ve Marifet René Guénon ve "Kutsal Bilim" Üzerine*. Ankara: Altiva Yayıncılık, 2020.
- Aysoy, Mehmet. "Ekberi Gelenek ve Yunus Emre". "21-ci əsrdə Yunus Əmrəni anlamaq" *Beynəlxalq Yunus Əmrə Simpoziumu. 226-232. Bakı: AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu, 2021.*
- Aysoy, Mehmet. "Yunus Emre'nin Tasavvufi Kimliği Üzerine". *Her Dem Yeniden Doğarız Yunus Emre Yazıları. Editörler: O. Ünlü, S. Ay. Balıkesir: Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi Yayınları, 2021, 179-185.*
- Babacan, Vasfi. "Yünus Emre Metinlerinde Sayılar". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 6/15 (2018), 270-304.*
- Baz, İbrahim. "Yunus Emre'de Eşik Metaforu ve Aşkın Boyutları". *Yunus Emre Sempozyumu. Ed. H. Yekbaş - M. S. Çakır. 135-156. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022.*
- Borella, Jean. *Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı*. çev. L. F. Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Boz, Murat. "Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İncancında Kapı-Eşik Kavramı". *Edeb Erkan Dergisi 3 (Temmuz-Eylül 2023), 157-171. <https://doi.org/10.59402/EE003202306>*
- Burckhardt, Titus. *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat, Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*. çev. T. Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017b.
- Burckhardt, Titus. *Simya Sembolizm ve Dünyagörüşü*. çev. M. Temelli. Ankara: Verka Yayınları, 2017a.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Çiğ, Muazzez İlmiye. *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.
- Çukurlu, Talip. "Sayılar ve Yunus Emre". *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri Kitabı. Hazırlayan. Erdoğan Boz. 165-180. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2010.*
- Demirli, Ekrem. "Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezelî İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman". *Darulfunun İlahiyat 32/Yunus Emre Özel Sayısı (2021), 43-66.*
- Dindi, Emrah. "Türk Dervişi Yunus Emre'nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı". *Tetkik 2 (Eylül 2022), 199-228.*
<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.31>
- Duymaz, Ali. "Eşik Kültü ve Taptuk'un Eşiğindeki Yunus Emre". *AKAD Dergisi 5/10-11 (2019), 1-19.*
- Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. çev. M. E. Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.

- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Ersöz, Derya. *Ahmet Yesevi, Hakim Ata Ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Guénon, René. *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*. çev. İ. Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Guénon, Rene. *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*. çev. L. F.Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Guénon, René. *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*. çev. M. Kanık. Ankara: Hece Yayınları, 2010.
- Guénon, René. *Mukaddes İlmî Sembolleri*. çev. F. Karaküçük. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Guénon, Rene. *Varlığın Mertebeleri*. çev. V. Yalsızuçanlar. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993.
- İbn Arabî. *Nurlar Risâlesi İttihad'ül Kevnî*. çev. M. Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- İbn Sevdekîn. *İdrîs Fası Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undan İdrîs Fası'na Şerh*. çev. V. Akkaya. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- İmam Gazzâlî. *Nûr Metafizîği Mişkâtü'l-Envâr*. çev. A. C. Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakikat ve Marîfet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.
- Karataş, Turan. *Yunus Divanı*. Ankara: Hece yayınları, 2019.
- Keleş, Reyhan. "Yedi Ulu Ozan'ın "Yedi" Sembolizmi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (Güz-Eylül/2017), 49-79.
- Kemikli, Bilal. "Yunus ve Tenkit". *"Yunus Emre" 10 Temmuz 2021 Tam Metin Bildiriler Kitabı. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi I. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*. ed. Y. Z. Keskin vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Kemikli, Bilal. *Suflîyim Halk İçinde Yunus Emre*. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermesî, İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufî ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. haz. H. Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Türk Destanlarında 'Sayı' Motifinin Dinî Yansımaları", *Gazi Türkiyat Dergisi* 1/13 (2013), 91-109.
- Lings, Martin. *On Birinci Saat*. çev. U. Uyan. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2016.
- Lings, Martin. *Shakespeare'in Kutsal Sanatı*, çev. İ. Durdu. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

- Lings, Martin. *Simge ve Kökenörnek, Oluşum Anlamı Üzerine*. çev. S. Sahra. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İşaret Yayınları: İstanbul, 2. Basım, 1988.
- Orçan, Suzan. “Yunus Emre’de İnisyatik Yolculuk: Üç Âlem Tasavvuru” *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (Aralık 2023), 533-553.
<https://doi.org/10.29000/rumelide.1405766>
- Özdemir, Mehmet. “Yunus Emre’de Kozmolojinin Estetik Sunumu”. *Journal of Turkish Language and Literature* 6/3 (2020), 493-518. <https://doi.org/10.20322/littera.761586>
- Schaya, Leo. “Tanrı’nın Sûreti, Mahlûkat”. *Her Yerde Tanrı’yı Görmek*. çev. A. Gündoğdu. 323-334. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerde Biçim ve Öz*. çev. S. L. Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Schuon, Frithjof. *İslam’ın Metafizik Boyutları*. çev. M. Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Schuon, Frithjof. *Yansımalar*. çev. N. Koltaş. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Schwarz, Fernand. *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*. çev. A. M. Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Selahşur, Faracullah. Hz. Yusuf. 2008.
https://www.imdb.com/title/tt3084150/?ref_=fn_al_tt_2
- Smith, Huston. *Unutulan Hakikat Dünya Dinlerinin Ortak Bakış Açısı*. çev. M. Temelli. Bursa: Verka Yayınları, 2022.
- Sunar, Cavit. *Melamilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Şeyh Bâlî-i Sofyevî. “Şeyh Bâlî-i Sofyevî’nin Telifatından Etvâr-ı Seb’a”. *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb’a Risaleleri*, Haz. F. Yıldız. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Tanrıverdi, Mustafa. “Yûnus Emre’nin Ahlâk Anlayışı: Dîvân’daki Ahlâk-İbadet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 27-42.
- Tatçı, Mustafa. “Bu Yolda Acâib Çok: -Yûnus Emre’nin Bir Şiirinin Yorumu-”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic* 2/4 (2007), 740-749. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.203>
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Torebekzyzy, Lazzat. “Türk Halk Kültüründe ve Edebiyatında Yedi Sayısı”. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E- Dergisi* 8/1 (2021), 82-91
<https://doi.org/10.30804/cesmicihan.888270>
- Tursun, Fatmagül Küçük. *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Üç İnişiye. *Hermetik Felsefe ve Yedi Kozmik Yasa*. çev. S. Terek. İstanbul: Destek Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Yıldırım, Ali. “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Sayı Sembolizmi”. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu 'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 62-75. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Basın Yayın, 2020.

Publication Policies

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eski-yeni* is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.

For the articles and translation studies, the upper limit of words are 8.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.

- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.

Yayın İlkeleri

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelime Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.

- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10 points and footnotes with 8 points using the *Eskiyeni Manuscript Template* in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: www.isnadsitemi.org.
- The online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Makale, Microsoft Word'de *Eskiyeni Makale Şablonu* kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10 dipnotlar 8 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- www.isnadsitemi.org
- Online versiyonu ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.