

Din ve İnsan Dergisi



Journal of Religion and Human - مجلة الدين و الإنسان



Cilt: 4

Volume: 4

المجلد: ٤

Sayı: 7

Issue: 7

العدد: ٧

Haziran 2024

June 2024

حزيران : ٢٠٢٤



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2980-1117



Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Din ve İnsan Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Journal of Religion and Human is an international scientific peer-reviewed journal.

مجلة الدين والإنسان مجلة علمية دولية محكمة

Kapsam: Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.

Scope: Religious, Islamic and Social Studies.

المجال: الدراسات الدينية والإسلامية والاجتماعية

Yayın Dili: Türkçe, Arapça, İngilizce.

Language of Publication: Turkish, Arabic, English.

لغة الإصدار: التركية والعربية و الإنجليزية

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)

Period: Biannually (June - December)

تاريخ الإصدار: مرتان في السنة (حزيران-كانون الأول)

Kuruluş: 2021

Founded in: 2021

التأسيس: ٢٠٢١

Logo Tasarım / *Logo Design* / تصميم شعار

Öğr. Gör. İshak KIZILGEÇİT (Hattat)

Yönetim Yeri ve İletişim Adresi

Management Location and Contact Address

مكان الإدارة و عنوان التواصل

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kuzey Ankara Yerleşkesi Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 06300 - Keçiören/ANKARA

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



Din ve İnsan Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

SAHİBİ

Owner / مسؤول المجلة

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Adına

Prof. Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

BAŞ EDİTÖR

Chief Editor / رئيس المحرر

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR YARDIMCISI

Assistant Editor / المحرر مساعد

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

ALAN EDITÖRLERİ

Section Editors / محررو القسم العلمي

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religion Sciences /

الفلسفة وعلوم الدين

Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts / تاريخ الإسلام والفنون

Doç. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Kelam

Kalam / الكلام

Prof. Dr. Osman DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi

Sociology of Religion / علم اجتماع الدين

Prof. Dr. İbrahim YENEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tefsir

Interpretation / التفسير

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi

Religious Education / التعليم الديني

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku

Islamic Law / حقوق الإسلامية

Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagati

Arabic Language and Rhetoric / اللغة العربية و

البلاغة

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

ARAPÇA EDİTÖRLERİ

Arabic Editors / محررو العربية

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

İNGİLİZCE EDİTÖRLERİ

English Editors / محررو الإنجليزية

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Ayşenur Elif ÜNAL ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Gülay PARLAK DURMUŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON

Redaction / التنقيح

Arş. Gör. Muhammed Asım ÖZMEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

ÖN KONTROL

Pre-Control / التدقيق الأولي

Arş. Gör. Kübra BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ

Layout / التنسيق

Arş. Gör. Eyüp TOPÇU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Ayşe Yasemin SAİTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

YAYIN KURULU

Broadcasting Board / هيئة النشر

Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

BİLİM ve DANIŞMA KURULU

Science and Advisory Board /

هيئة الاستشارة والمعرفة

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ

Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bekir TATLI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bilal Kemikli

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Celal Türer

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Engin ERDEM

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hikmet ATİK

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet Azimli

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Osman DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mahmut DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Musa BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. Safiye KESGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sagıp ATLI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. Esmâ ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih YÜCEL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU

International Advisory Board /

هيئة الاستشارة الدولية

Prof. Dr. Anwar M. F. Mahmood (Irak)

Prof. Dr. Choi Woo-Won (G. Kore)

Prof. Dr. Dace Balode (Litvanya)

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo (Mısır)

Prof. Dr. Galip Velu (Mekadonya)

Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)

Prof. Dr. Majeda Omar (Ürdün)

Prof. Dr. Motasem Hamdan (Quds
University)

Prof. Dr. W. M. N. Wan Daud (Malaysian
University of Technology)

Prof. Dr. Najib al-Sudi (Yemen)

Doç. Dr. Aripov Niyazali (Oş Devlet
Üniversitesi)

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov (Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi)

Doç. Dr. Omer Awass (American Islamic
College)

Dr. Şumkar Masiraliyev (Oş Devlet
Üniversitesi)

HAKEM KURULU

Referee Board / لجنة الحكم

En az iki hakemin görev aldığı, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

تعتمد المجلة في التحكيم نظام إخفاء هويات المؤلفين والحكام, وتوظيف حكمين على الأقل

Prof. Dr. Hamide ULUPINAR (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayri KAPLAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih ORHAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan YÜCEL (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU (Ordu Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammed EFİL (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman BAYDER (Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hakime Reyyan YAŞAR (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan SÖZEN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SİZGEN (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPRAK (Sinop Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet CANDAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat BATMAN (Amasya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Şerife Ericek MARAŞLIOĞLU (Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Aslıhan KUŞÇUOĞLU (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Halil ARSLAN (Artvin Çoruh Üniversitesi)

DİZİN BİLGİSİ

Index Information / فهرس المعلومات





Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

İÇİNDEKİLER

المحتويات / Contents

- Prof. Dr. Ömer Menekşe
Bir Fetva Emini: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (Ö.1297/1879) ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri 1-31
- Yrd. Doç. Dr. Fethi Turan
Erken Çocukluk Döneminde Nasıl Bir Din Eğitimi 32-59
- Dr. Metin ÇINAROĞLU
İslami Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi 60-85
- Dr. Mehmet Eker
Ebü'l-feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî'nin Hadîkatü'l-Hakika Adlı Eseri Bağlamında Semâ Anlayışı 86-100
- Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul
İbn Kemâl Paşa ve "Ta'rib" Hakkındaki Risâlesi 101-120
- Arş. Gör. Ümit Döngel
Ebü Bekir İbnü'l Arabî'nin Te'vîl Metodolojisi 121-136
- Arş. Gör. Emrullah Astan
Sultan Memdûh Tillovî'nin Hayatı ve Eserleri 137-157
- Taha Abdülhafız
Arûsiyye ve Nakşibendiyye Tarikatı Şeyhlerinden Muharrem Küçük'ün Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri 158-182

Kitap Değerlendirmeleri

Feyza Hilal Şahin

**Hasan Cansız, Kelam ve Bilim: Rü'yettullah Tartışmalarında
Görme Kuramları, Fecr Yayınları, 2023, ss. 403.****183-188**

İsa Ahıska

Sadık Tanrıkkulu. İlâhî Sıfatlar. Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 160.**189-194**

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 7
Issue / العدد: 7

Haziran 2024
June / حزيران 2024


Prof. Dr. Ömer Menekşe
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
omermenekse@duzce.edu.tr

 ORCID: 0000-0003-1190-9394

Bir Fetva Emni: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (Ö.1297/1879) ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri

Head of Fatwa: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (D.1297/1879) and His Book Titled a Khulâsa al-Ajwiba

Atıf: Menekşe, Ö. (2024). Bir Fetva Emni: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (Ö.1297/1879) Ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 1-31.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1444363

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 28.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.05.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 1-31

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال


intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Bir Fetva Emini: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (Ö.1297/1879) ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri

A Fatwa Authority: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (d.1297/1879) and His Book Titled "Khulâsa al-Ajwiba"

Özet

Osmanlı dönemi fetva literatürü; hukuk tarihi başta olmak üzere Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmaların hemen hepsinde birincil kaynak olarak önemli bir yere sahiptir. Genelde mecmualar tarzında derlenen fetvalar, eğitim-öğretim amacıyla medreselerde okutulan hukuk doktrini eserlerinin yanı sıra soru-cevap şeklinde düzenlenmiş olması, net ve özlü cevap vermesi, sık karşılaşılan aktüel konulara yoğunlaşması ve daha ziyade Hanefi mezhebinde hâkim olan görüşü yansıtması sebebiyle yargılama sürecinde kadıların bilgi ve yürürlük kaynağını oluşturmuş, hukukun birçok alanında istifade edilebilecek temel bir başvuru kaynağı olmuştur. Mahkemelerde kullanılan çok sayıdaki fetva mecmuasından biri de Çeşmîzâde Mehmed Hâlis (ö. 1297/1879) Efendi'nin Hulâsatü'l-ecvibe adlı eseridir. Çeşmîzâde Mehmed Efendi, Osmanlı Devleti'nde hem idarî mekanizmanın hem de toplumun fetva taleplerini karşılamaya yönelik ihdas edilen, zamanla fetva bürokrasisinin odak noktası hâline gelen Meşihat Makamı'na bağlı Fetva Eminliğinde uzun süre görev yapmıştır. Çalışmada öncelikle, Çeşmîzâde Mehmed Efendi'nin hal tercümesine yer verilmiş, kısaca hayatı, ilmî şahsiyeti ve ortaya koyduğu eserleri ele alınmıştır. O'nun en önemli eseri; Osmanlı muhitinde fetva kitapları arasında "Kütüb-i sitte-i mu'tebere-i mütedâvile" (çok kullanılan muteber altı kitap) diye anılan 6 meşhur fetva kitabı olan Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Feyziyye, Behcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, Netîcetü'l-fetâvâ ve İbn Nüceym'in el-Fetâvâ'sının tekrarları çıkarılmak suretiyle özetlenmiş ve sütunlar halinde neşredilmiş "Hulâsatü'l-ecvibe" adını verdiği fetva mecmuasıdır. İşte bu çalışmada Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi'nin hayatı ve ona şöhret kazandıran Hulâsatü'l-ecvibe adlı eserinin içerik ve muhteva olarak tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çeşmîzâde, Fetva, Osmanlı Hukuku, Fetva Emini, Hulâsatü'l-ecvibe

Abstract

Ottoman period fatwa literature has an important place as the primary source in almost all studies on Ottoman history, especially the history of law. In addition to the works on legal doctrine taught in madrasas for the purpose of education and training, the fatwas, which were generally compiled in the form of mecmuas, constituted the source of information and enforcement for the judges in the judicial process due to the fact that they were organized in the form of questions and answers, gave clear and concise answers, focused on current issues frequently encountered, and reflected the prevailing view in the Hanafi sect, and became a fundamental source of reference that could be used in many areas of law. One of the many fatwa mecmuas used in the courts is Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi's (d. 1297/1879) work called Khulâsa al-Ajwiba. Çeşmîzâde Mehmed Efendi served for an extended period in the Fatwa Authority under the Office of the Mashihat, established to address the fatwa needs of both the administrative apparatus and the society in the Ottoman Empire, and over time became the center of the fatwa bureaucracy. In this study, first of all, Çeşmîzâde Mehmed Efendi's biography is given and his life, scholarly personality and his works are briefly discussed. His most important work is a fatwa majmua called 'Khulâsa al-ajwiba', which is a summary of six famous fatwa books, namely Fatawa Ali Efendi, Fatawa al-Faydiyah, Bahjat al-Fatawa, al-Fatawa Abd al-Rahim, Netîjat al-Fatawa, and Ibn Nujaym's al-Fatawa, referred to as 'Kütüb-i sitte-i mu'tebere-i mütedavile' (six widely used and respected books) in the Ottoman environment. It is published in columns. In this study, the life of Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi and his work called Khulâsa al-Ajwiba, which brought him fame, were introduced in terms of content and context.

Key words: Çeşmîzâde, Fatwa, Ottoman Law, Fatwa Authority, Khulâsa al-Ajwiba

Giriş

Genelde tarih ve özelde hukuk tarihi ile ilgili araştırmalarda gayet zengin bir malzeme sunan fetvalar,¹ hukuki bir konuda dinin asıl kaynaklarında mevcut olan hükmü açıklama ve

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Danişmend, 1956, s. 1-39; Ecer, 1978, s. 251-265; İpşirli, 1993, s.101-118.

hakkında hüküm bulunmayan konularda ise belirli metotlara göre dinî hüküm elde etme faaliyetidir (Atar, 1995, s. 487) .

İlk dönemlerden günümüze değin İslâm toplumunda bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan fetva faaliyeti;² İslâm hukukunun tedvinine, İslâm kültür ve medeniyetinin terakkisine paralel olarak kurumsallaşmış, özellikle hicrî ilk iki asrı müteakip yazılan fetva ve fıkıh eserleri müftülerin ifta (fetva verme) kaynağını teşkil etmiş, öncelikle Selçuklular ve Osmanlılarda hukuk sistemi içerisinde etkinliğini açıkça göstermiştir. Nitekim Osmanlılar döneminde fetva; taharet, namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetle ilgili konuların yanı sıra hayatın ictimâî, idarî, siyasî ve iktisadî yönlerini de ele alan geniş bir alanı kaplamıştır. (Aslan, 2018, s. 232) Ayrıca fıkıh kitaplarında yer alan hukukî meselelerin sistematik bir tarzda ve ilmî olarak incelenmesi, yeni ortaya çıkan hukukî ve şer'î bir meselenin hükmünün bu kitaplardan çıkarılmasında güçlükler yaşanması gibi nedenlerle daha önceki şeyhülislâm veya müftülerin verdikleri cevaplar bizzat kendileri veya başkaları tarafından fetva kitapları şeklinde bir araya getirilmiştir. Böylelikle oluşan bu fetva derlemeleri; soru-cevap/ isticvap tarzında düzenlenmiş olması, halkın ihtiyaçlarına net ve özlü bir şekilde cevap vermesi, sık karşılaşılan aktüel meselelere ağırlık vermesi ve ilgili meselelerde tercih edilen resmi görüşü yansıtması, ayrıca verilen hükmün Dîvân-ı Hümâyun gibi bir üst yargı mercii tarafından bozulmaması gibi sebeplerle Osmanlı mahkemelerinde kadıların en çok başvurduğu bilgi ve yürürlük kaynaklarından biri olmuştur (M. A. Aydın, 2017, s. 98,105; Ekinci, 2016, s. 132; İnanır, 2017, s. 134; M. Koç, 2017, s. 122) .

Mahkemelerde kendisine müracaat edilen çok sayıda fetva mecmuası bulunmaktadır.³ Bunların içinde; Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574)(Akgündüz, 1994b, s. 365-371) "*Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*", (Akgündüz, 1995, s. 441-443) Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1053/1644)(Kaya, 2013, s. 245-246) "*Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*", (Yayla, 1995, s. 449-450) Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin (ö. 1073/1662) (İpşirli & Kaya, 2006, s. 294-295) "*Fetâvâ*", (Karaaslan & Bakırcı, 2023) Hayreddin b. Ahmed er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) (Pekcan, 2007, s. 563-564) "*el-Fetâva'l-hayriyye*" (Kallek, 1995, s. 443-444),⁴ Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1088/1678)(İpşirli, 2005, s. 114-115) "*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*" (Yayla, 1995a, s. 444-445) , Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1098/1687) (Özcan, 2003, s. 461-462) "*Fetâvâ-yı Ankaravî*", (A. Akgündüz, 1995a, s. 438-439) Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin

² Günümüzde iktisadi hayattan tıbbâ, ibadetlerden aile hayatına değin güncel dinî meselelere ilişkin çok sayıda müstakil çalışma yapılmıştır. Bu konuda örnek olarak bk. (Görgülü, 2021; *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı -X: Menkul Kıymetler Borsası ve İslamî Açıldan Değerlendirilmesi: 14-15 Mart 2019, İstanbul*, 2020; Komisyon, 2020)

³ Bu fetva mecmualarının geniş bir listesi için bk. Arslan, 2008, s. 131-153; Kâtip Çelebi, 1971, s. 2/1218-1231; Özen, 2005, s. 249-378; Bağdatlı İsmail Paşa, 1972, s. 2/155-158; Erol, 2018, s. 49-70; Şahin, 2000, s. 46-162.

⁴ Eserin 3 cilt halinde tahkiki neşri için bk. *Fetava Hayreddin er-Remli el-Hanefi = el-Fetâva'l-hayriyye li-nefi'l-beriyye ala mezhebi'l-İmâmî-A'zam Ebi Hanifete'n-Nu'mân*. thk. Said Menduh. Kahire: Envârü'l-Ezher, 1444 / 2023. Ayrıca eserin latin harfleriyle neşri için bk. (S. N. Akgündüz, 2017).

(ö. 1103/1692) (İpşirli, 1993, s. 234-235) “*Fetâvâ-yı Ali Efendi*”,⁵ Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’nin (ö. 1115/1703) (Tayşi, 1995, s. 527-528) “*Fetâvâ-yı Feyziyye*”,⁶ Şeyhülislâm Menteszâde Abdürrahim Efendi’nin (ö. 1128/1716) (İpşirli, 1988, s. 289-290) “*Fetâvâ-yı Abdürrahîm*”, (Kallek, 1995a, s. 437)⁷Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi’nin (ö. 1156/1743) (İpşirli, 1988a, s. 100-101) “*Behcetü’l-fetâvâ*”,⁸ Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin (ö. 1215/1800) (İpşirli, 1994a, s. 37) “*Netîcetü’l-fetâvâ*”, (Köse, 2007, s. 26-27) gibi fetva kitapları muteber kaynaklar olarak kabul edilmiştir.

Yine aynı şekilde Fetvahânedede “Mecmûa-i Cedîde” isimli mecmuaya kaydedilen şeyhülislâmlara ait fetvalar da ayrı bir öneme sahiptir. Söz konusu fetvalar önce *Mecmûa-i Cedîde* adıyla ve nakilleriyle birlikte neşredilmiş (İstanbul 1299), ancak mevcudu kalmayınca fetvahane müsevvidlerinden Yakovalı Hacı Ali el-Murtaza (ö. ?), Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi’nin (ö. 1920) izniyle, yeni fetvaları da ekleyerek eseri *Îlâveli Mecmûa-i Cedîde* ⁹ adıyla yeniden neşretmiştir (İstanbul 1326-1329) (Atar, 1995, s. 496) .

Hanefî fakihlerine ait; Kâdîhan’ın (ö. 592/1196) *el-Fetâva’l-Hâniye veya el-Hâniyye* diye de anılan *Fetâvâ Kâdîhân*, (Özel, 2001, s. 121-123), Bezzâzî’nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, (Özel, 1992b, s. 113-114), Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan ve Hindistan dışında daha çok *el-Fetâva’l-Hindiyye* adıyla tanınan Arapça bir eser olan *el-Âlemgîriyye*, (Özel, 1989, s. 365-366), *Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ’nın* (ö. 786/1384) *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, (Koca, 1995, s. 446-447), *Ebü’l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlicî’nin* (ö. 540/1146’dan sonra) *el-Fetâva’l-Velvâlicîyye* (Koca, 1995a, s. 448-449) vb. eserler sistematik fıkıh kitapları tarzında yazıldığı halde Osmanlı muhitinde fetva kitapları olarak şöhret bulmuştur.

İslam dünyasında çeşitli dönemlerde yaşamış âlimlerin verdiği fetvaların birer kitap halinde toplanması, yerleşik bir gelenektir. (İpşirli, 1993b, s. 108) Bu gelenek doğrultusunda, fetva mecmualarının hususiyetleri ve Osmanlı dönemindeki örnekleri hem hukuk hem de tarih ile ilgili

⁵ Birkaç defa baskısı yapılmıştır. (Kallek, 1995b, s. 438). Eserle ilgili yapılan bir çalışma için bk. Bünyamin Türk, *Fetâvâ-yı Ali Efendi (31A/60B) giriş-inceleme-nüsha karşılaştırması-dizin-tıpkıbasım / Fetava-yı Ali Efendi (Pages no: 031A-060B)*, Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2020. Latin harfleriyle neşri için bk. Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları Fetava-yı Ali Efendi*, 2 Cilt, der. H. Necati Demirtaş, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014; İbrahim Ural, *Şeyhülislam Fetvaları, Ali Efendi*, İstanbul: Fey Vakfı Yay., 1995.

⁶ *Fetâvâ-yı Feyziyye maa’n-nukûl* adıyla neşredilen eserin biri müstakil (İstanbul 1266), diğeri *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin kenarında (nşr. Mehmed Mehdi, 2 Cilt. İstanbul 1324-1325) olmak üzere iki baskısı yapılmıştır. Bk. Ögüt, 1995, s. 443. Eserin latin harfleriyle neşri için ayrıca bk. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya vd., İstanbul: Klasik Yay. 2009. Eser ile ilgili yapılan bir değerlendirme için bk. Rahime Altaş, *Şeyhülislam Feyzullah Efendi’nin Fetava-yı Feyziyye isimli eserinin değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İslam Hukuku Bilim Dalı, 2004.

⁷ Fetva mecmuası, iki cilt halinde taş baskı olarak *Fezûl’l-kerîm fi nukûli Fetâvâ ‘Abdirrahîm* adıyla 1243’te İstanbul’da yayımlanmıştır.

⁸ Eser tek cilt halinde *Behcetü’l-fetâvâ maa’n-nukûl* adıyla iki defa basılmıştır (İstanbul 1266, 1289). Bk. Özel, 1992, s. 346. Eserle ilgili bir çalışma için bk. Hayri Ergin, *18.yy. Fetvalarına Göre Osmanlı’da Günlük Hayat (Behcetül-Fetava) Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniv. Din Sosyolojisi Bilim Dalı, 2006. Eserin latin harfleriyle neşri için bk. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd., İstanbul: Klasik Yay. 2011.

⁹ Eserle ilgili bir çalışma için bk. Sümeyye Şimşek, *Îlâveli Mecmua-ı Cedide ve Dönemin Yeni Meselelerinin Fikhî Açından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniv. İslam Hukuku Bilim Dalı, 2016.

birçok araştırmada ele alınmıştır. Ancak mevcut araştırmalar mecmuaların özel olarak (Kallek, 1995b) veya daha genel kapsamda (şahin, 2000) şekil ve usul kurallarının değerlendirilmesi, hukukî bir konunun belirli bir fetva mecmuası esas alınarak incelenmesi (Yakut, 1996) ve Osmanlı dñnemi fetva literatürünün ortaya konulması¹⁰ şeklinde olmuştur.

İşte bu incelemenin amacı da Osmanlı dñnemi mahkemelerinde başvurulan çok sayıdaki fetva mecmuasından biri olan şeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi'nin (ö. 1297/1879) *Hulâsatü'l-ecvibe* adlı eserini tanıtmak, içeriği hakkında bilgi vermek, özellikle eserin Osmanlı dñnemi fetva literatüründeki yerini ortaya koymak, böylelikle de hukuk tarihi çalışmalarına katkı sağlamaktır.

Zira şeşmîzâde'nin bu eserinin kendi dñnemi için önemli bir kitap olup yargı ve fetvâ meselelerinde dñnemin kadı ve müftülerinin başvurduğu bir kitap olması, ibadet, muamelât ve yargılama hukuku ile ilgili önemli konulara yer vermesi, özellikle kazâ ve fetvâ ile ilgili meseleleri ele alması nedeniyle uzun süre müftü ve kadıların müracaat ettikleri bir başucu kaynağı olması da (Özen, 2005, s. 276-277) araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Ayrıca İşlam hukukuna özellikle Osmanlı dñnemi fetva literatürüne büyük katkısı olan Osmanlı dñneminin meşihat makamı içerisinde fetva işlemlerini yürütmekle görevli bir birim olan fetvahânedede fetva emini olarak görev yapan şeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi ile ilgili bugüne kadar herhangi bir akademik çalışma yapılmaması, Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi'nde (DİA) dahi kendisini anlatan bir maddenin olmaması da bu araştırmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

İşte bu çalışmada şeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi hakkındaki biyografilerden, bazı eserlerinde hayatına dair zikri geçen bazı ipuçlarından ve arşiv belgelerinden faydalanmak suretiyle derli toplu bir portresinin ortaya konması ve araştırmacıların hizmetine sunulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda bu makalede bu önemli şahsiyetin hayatı, ilmî yönü ve onun tanınmasını sağlayan "Hulâsatü'l-ecvibe" adlı fetva mecmuası ele alınacaktır.

1. şeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (İştanbulî)'nin Hayatı

1.1. Adı ve Nesebi

Fıkıh ilmi âlimlerindedir. Kuvvetle muhtemel doğduğu veya uzun bir süre yaşadığı yer olduğu için İştanbulî nisbesi ile de bilinmektedir. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı devleti sınırları içerisinde 17. Yüzyılın başlarından 19. Yüzyılın

¹⁰ Osmanlı dñnemi fetva mecmuaları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. şükrü Özen, "Osmanlı Dñneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], 3/5 (2005), 249-378; Seda Örsten, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 4 (2007), 29-40.

ortalarına kadar önemli devlet adamları yetiştirmiş “Çeşmîzâde”¹¹ unvanı ile anılan bir ailedendir. Söz konusu aileye mensup şahsiyetler arasında Osmanlı döneminin meşhur vak‘anüvis ve şairlerinden olan ve *Çeşmîzâde Târihi* adlı eseri ile tanınan Çeşmîzâde Mustafa Reşid (ö. 1184/1770)¹² ile Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi’nin büyük dedesi IV. Murad devri kazaskerlerinden ve aynı zamanda edip ve şair Aydın iline bağlı Çeşme kazasının¹³ Gegri köyünden Çeşmî Mehmed Efendi (ö. 1044/1634)(Mehmed Süreyya, 1996, s. 2/401-402; Uşşâkîzâde, 2017, ss. 211-212) yer almaktadır.

Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi’nin babası ise Süleymaniye müderrislerinden (Çeşmîzâde) Es‘ad Mehmed Efendi olup 7 Zilhicce 1226‘da (23 Aralık 1811) vefat etmiştir (Mehmed Süreyya, 1996, s. 2/402, 3/990-991; Müstakimzâde, 1210, s. 169b) .

Kaynaklarda Mehmed Hâlis Efendi’nin iki oğlu olduğu görülmektedir. Bunlardan biri 1248/1833 İstanbul doğumlu, Van, Konya, Edirne ve Sivas defterdarlıkları vazifelerinde bulunan ve babası ile aynı adı taşıyan Mehmed Esad Efendi‘dir.¹⁴ Diğeri de Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye‘de¹⁵ 4. kâtib olarak vazife yapan Devriye müderrisliği rütbesini haiz Mehmed Tal‘at Efendi‘dir (*Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1295, s. 169) .

Ayrıca müderris ve devrin önemli âlimlerinden olan Rize‘li Tevfik Mehmet Efendi de (ö. 1292/1875) Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi’nin damadıdır. (Mehmed Süreyya, 1996, s. 5/1631; Saraç, 2019, s. 313)

Kaynaklarda onun Mehmed Midhat isminde bir de torunu olduğu görülmektedir. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Midhat Efendi, Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm (Özcan, 2006) baş kâtib muavinliği görevinde bulunmuş, (*Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (COA, MF.MKT)*, 1322, 830/69) müderrislik ile birlikte Giresun nâibliği yapmıştır. (*Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1327/1911, sy. 66, s.880)¹⁶ Ayrıca onun Osmanlı ilmiye teşkilatındaki kadı, müderris ve müftü gibi memurların tayinlerinin şeyhülislam tarafından kayıt altına alındığı telhis defterindeki (B. Aydın & Yurdakul, 2015, s. 101; Fodor, 2011, s. 402-404) 29 Rebiülevvel 1325 (12 Mayıs 1907) tarihli bir kayıta, ibtidâ-i altmışlı¹⁷ müderrisliğine terfi ettiği görülmektedir.¹⁸

¹¹ Aile hakkında geniş bilgi için bk. Özeren, 1970.

¹² Hayatı ve eserleri hakkında bk. Bursalı Mehmed Tahir, 1333, s. 3/45; Kütükoğlu, 1993, s. 289-290.

¹³ Çeşme kazası, Osmanlılar döneminde Aydın vilayetine bağlı İzmir sancağı içerisinde yer almaktadır. (*Salnâme-i Vilayet-i Aydın [İzmir Vilayet Salnâmesi]*, 1296, s. 95. Ayrıca bk. M. S. Kütükoğlu, 2001, s. 519.)

¹⁴ “Mehmed Es‘ad Efendi. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye azasından ve İstanbul pâyelülerinden Çeşmîzâde müteveffâ Mehmed Halis Efendi’nin mahdumudur.” (Bk. *Dâhiliye Sicill-i Ahvâl İdâresi Defteri (DH.SAİD)*, 1248, 2/236).

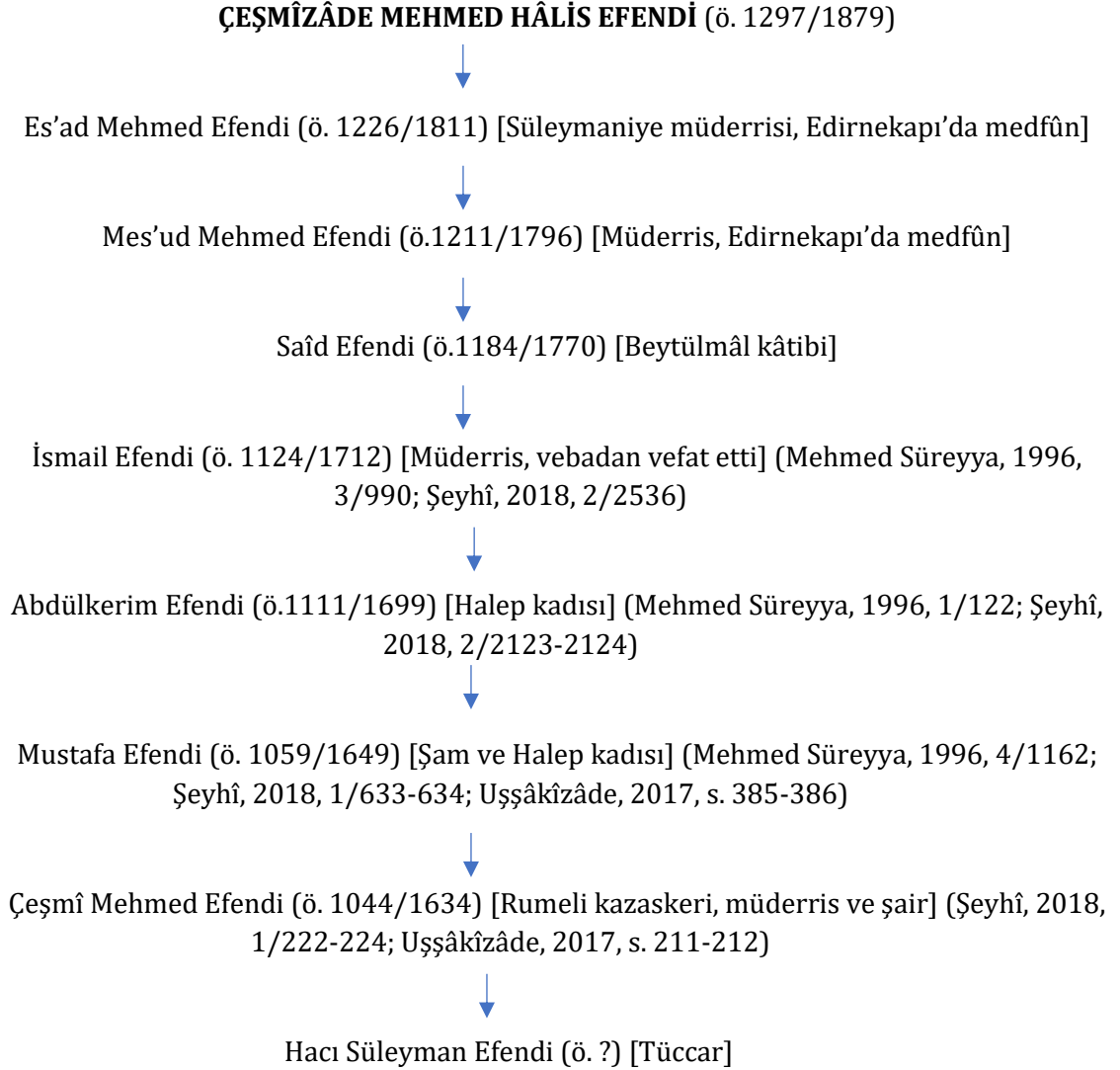
¹⁵ Osmanlı adliye teşkilâtında şer‘iyye mahkemelerinden gelen dosyaları bir üst mahkeme (istînaf veya temyiz mahkemesi) olarak inceleyen bir yüksek yargı organı (bk. M. Â. Aydın, 2003, s. 344).

¹⁶ Ayrıca Giresun Kazası Naibi Midhat Bey’in 24-01-1327 tarihli temdid-i memuriyeti istidasına (dilekçesi) dair bk. (*Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, 1327, s. 3493/261913)

¹⁷ Süleymaniye Medresesi’nin kurulmasından sonra ihdas edilen altmış akçe yevmiyeli müderrislik derecesi (İpsirli, 2003, s. 330; Pakalın, 1971, 2/14) .

¹⁸ “Ve bâ- sahn Müeyyездâde Der-Bursa Medresesi müderrisi Bayezid nâibi Çeşmîzâde Hâlis Efendi hafidi Mehmed Mithat Efendi dâilerine perende-i ibtida-i altmışlı.” (3 numaralı Telhis defteri, vr. 153, nr. 755‘den akt. İ. Koç, 2022, s. 222)

Çeşmîzâde'nin nesebi şu şekildedir (Mehmed Süreyya, 1996, s. 2/402, 589, 3/990-991; Müstakimzâde, 1210, s. 169b; Özeren, 1970, s. 26) :



1.2. İlmî Şahsiyeti

Mehmed Süreyya, eserinde kendisinden bahsederken; "müderris ve arzuhâlî-i fetva olup 1268 'de (1852) Beyrut,¹⁹ 1273'de (1857) Erzurum ve 1279 'da (1862) Bosna mollası olarak²⁰

¹⁹ "...İbrahim Paşa der-Edirne medresesi müderrisi olub bu defa uhdesine mülhakatıyla Beyrut kazası tevcih kılınan Çeşmîzâde Esad Efendi zâde Mehmed Hâlis Efendi..." (Bâb-ı Asaî Divân-ı Hümâyun Kalemî (A. DVN.), 22.06. 1268, 76/87)

²⁰ "...Devriye mevleviyetlerinden...Bosna kazası 1279 senesi Muharremi'l-harâm gurrelerinden zabt etmek ve Musul ve Bilâd-ı hamse olarak hakkında mahreç i'tibar olunmak üzere devriye mevalisinden sâbıkan Erzurum kadısı Çeşmîzâde faziletli Mehmed Halis Efendi dâilerine tevcih ve ihsan buyrulmak mercûdur." (Bâb-ı Asaî Divân-ı Hümâyun Kalemî (A. DVN.), 07.03. 1278, s. 169/75)

mahrece²¹ geçip Mekke payesine²² kadar yükselmiş, 1292'de (1875) Bursa Dîvân-ı temyîz reisi olarak sonra kendisine İstanbul pâyesi verilmiş ve 1297'de (1880) vefat eylemiştir." demektedir (Mehmed Süreyya, 1996, 2/589) .

Millet kütüphanesi Ali Emiri tasnifinde kayıtlı İbtidâ-i Hâric ruûsuyla tarike giren müderrislerin, mevleviyet kadılarının, kazaskerlerin ve şeyhülislâmların tayin ve azillerinin yıl yıl kayıtlı olduğu bir tarik defterinde²³ onun ilmi safahatı ele alınmaktadır. Söz konusu defterde Mehmed Süreyya'nın ifade ettiği mâlûmata ilaveten Gurre-i Şevval 1268 (19 Temmuz 1852) de Belgrad mollası olarak mahrece geçtiği, Gurre-i Muharrem 1280 (8 Haziran 1863)'de itibarî olarak 500 gurus Bigadiç arpalığı ile mahrec mâzulü olduğu, Gurre-i Şaban 1287 (25 Kasım 1870) de Bursa ilmi payeliği aldığı, 21 Muharrem 1288 (12 Nisan 1871)'de Taraklı ve Grebene²⁴ arpalıkları ile daha önce elde ettiği Haremeyn-i Muhteremeyn'den mâzul olduğu, son olarak da 7 Ramazan 1294 (21 Nisan 1877) 'de Taraklı arpalığı ile Daru'l-hilâfe (İstanbul) payesinden mâzul olup 21 Şevval 1297 'de (26 Eylül 1880) "Rahimehullah" kaydıyla vefat ettiği belirtilmektedir.²⁵

Salnâme kayıtlarında da 1266 (1850) ile 1268 (1852) yılları arasında İzmir mahreç mevleviyeti ile Konya Vilâyeti'ne bağlı Hamid âbad (Isparta) ve Teke (Antalya) sancaklarında naiplik, 1269 (1853) yılında Denizli'de kadılık vazifesini ifa ettiği, 1273-1283 (1857-1866) yılları arasında devriye müderrisi rütbesi ile²⁶ İstanbul'da hem Meclis-i İntihâb-ı Hükâmü'ş-şer'²⁷ (Şer'î Hâkimler Yüksek Kurulu)'de²⁸ azalığı hem de Bâb-ı Fetvâ'da arzuhalci olarak²⁹ memuriyette bulunduğu ve her iki görevi de birlikte yürüttüğü, 1293 (1876)'de Haremeyn-i Muhteremeyn Mevleviyyeti pâyesine³⁰ taltif olunduğu gözükmektedir (*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 1266, s. 37; 1267, s. 63; 1268, s.64; 1269, s. 65; 1273, s.54; 1274, s. 57; 1275, s.58; 1293, 77;1294, 174) .

²¹ "İlmiye mesleğinde belirli bir seviyeye erişmiş muhtelif şehirlerin kadınlarının ve bazı müderrislerin kadem ve derecelerini gösteren bir tabir." (Bk. İpşirli, 2003a, s. 387-388).

²² "Paye, rütbe karşılığı kullanılan bir tabir olup eskiden sivillere verilen rütbelere karşılığı olarak da kullanılırken, son zamanlarda ilmiyeye rütbeleri hakkında kullanılır olmuştur. Paye denilince Mekke payesi, İstanbul payesi gibi ilmiyeye rütbeleri akla gelirdi" (Bk. (Pakalın, 1971, s. 2/764)

²³ Tarik defterleri; ilmiye sınıfına mensup idarî görevliler ile mevleviyet kadıları, müderrisler ve selatin camilerinin vaizlerinin tayin ve terfi tarihlerinin sırayla kaydedildiği defterlerdir. (bk. B. Aydın, 2000, s. 118; Güldöşüren, 2018, s. 125-129)

²⁴ Rumelikazaskerliğinde Yanya vilayetine bağlı, bugün Yunanistan'ın Batı Makedonya Bölgesi'nde bulunan bir şehir. (Sezen, 2017, s. 307)

²⁵ Ru'ûs Defteri, Millet Kütüphanesi, A.E. Müteferrik, nr.57'den akt. (Güldöşüren, 2004, s. 269)

²⁶ "İlmiyeye mensuplarının rütbeleri icabınca tevcih olunan vazifelerden birinin adıdır. Devriye mevleviyyeti müderrislik mesleğini muhafaza edenlerden hareket-i hâric payesini ihraz edenlere tevcih olunurdu". (Pakalın, 1971, s. 1/444)

²⁷ Meclis, kadı naiplerinin seçimini yapar ve verilen kararların icrası şeyhülislamın denetiminde yürütülürdü. (Bk. Yurdakul, 2008, s. 190-196, 2019, s. 240-241).

²⁸ Kurulun adında geçen "intihab" kelimesi "seçim" anlamına gelmekte ise de kaynaklarda kurulun vazifesinin seçimden daha ziyade atama ve özlük işlemleri olduğu görülmüştür. Bu nedenle kelime anlamı olan "Şer'î Hakimler Seçim Kurulu" yerine günümüzdeki karşılığına uygun olacak şekilde "Şer'î Hakimler Yüksek Kurulu" olarak tercümesi daha tercih edilebilir görülmüştür.

²⁹ Örneğin 1293 (1875) deki meşihat dairesi görevlileri şunlardı: Ders vekili, Fetva emini, Meşihat mektupçusu ve üç muavini, İlmât-ı şer'iyye mümeyyizi, Meşihat arzuhalcisi ve iki muavini, İlmât-ı şer'iyye mümeyyiz muavini, maaş-ı ilmiyeye kâtibi, reîsü'l-müsevvidîn. Meşait dairesinde bunlardan birçok müsevvid ve memur vardı. (Bk. Uzunçarşılı, 1988, s. 199)

³⁰ "Haremeyn (Mekke ve Medîne) Mevleviyeti, İstanbul Mevleviyeti'nden sonraki en yüksek derecedeki kadılık unvanıdır. (Bk. (Ertan, 1990, s. 109; Pakalın, 1971, 1/746-747; Unan, 2004, s. 467-468; Uzunçarşılı, 1988, s. 99).

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / Haziran / العدد / Issue / Sayı / المجلد / Volume / Cilt

Mehmed Hâlis Efendi Osmanlı bürokrasisinde önemli görevlerden biri olan arzuhalcilik görevini ifa etmiştir. Nitekim kendisi de eserinde 1271/1854 yılında Fetvâhane’de arzuhalcilik memuriyetine girdiğini belirtmiştir (Çeşmîzâde, 1325, s. 3) .

Osmanlı Devleti’nde meşihat makamı içerisinde yer alan, tarihte “dâru’l-istifta”, “bâb-ı fetva”, “bâb-ı vâlâ-yı fetva” ,“fetvahâne-i âlî”, ve “fetva emaneti”...” gibi çeşitli adlarla anılan fetvâhanede (İpşirli, 1994b, 1/271; Koca, 1997, s. 134) görev yapan arzuhalci, “arzuhalî”, “arzuhalî-i fetvâ penâhî”, “arzuhalî-i hazret-i fetvâ penâhî”, "makam-ı fetva arzuhalcisi”, “bâb-ı fetvâ penâhî arzuhalcisi” ve “arzuhalî-i makam-ı meşihat-penâhî” olarak da isimlendirilirdi. Şeyhülislamlığa sunulan arzuhaller üzerinde ilk işlemi arzuhalci yapıp, mektupçuya havale; mektupçu da gerekli arz tezkiresini hazırlayıp şeyhülislama takdim ederdi. Şeyhülislamın onay verdiği arz tezkiresi telhisî aracılığıyla mabeyne ya da sadarete gönderilirdi. Arzuhalci, 17 Recep 1271 (5 Nisan 1855) tarihinde şeyhülislam nezaretinde kaza kadılarının tayin ve tevcih işlerini yürütmek üzere kurulan Meclis-i İntihâb-ı Hükâmü’ş-şer’ in de tabii üyesiydi. (Yurdakul, 2008, s. 62-65) Nitekim Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi 1273-1283 (1857-1866) yılları arasında hem Meclis-i İntihâb-ı Hükâmü’ş-şer’ azalığı hem de Bâb-ı Fetvâ’da arzuhalci olarak memuriyette bulunmuştur.³¹

Meclisin aldığı kararların icrası şeyhülislamın oluruna bağlıydı. Arzuhalci, Meclis tarafından alınan kararları şeyhülislama takdime tek yetkiliydi. Bu nedenle de kadılıklara ait tüm evrak arzuhalci odasına havale edilirdi. Arzuhalcilik hizmeti 1284 (1867) yılına kadar bir arzuhalci ile idare olunurken bu tarihten itibaren artan bürokrasi ve yazışmalar nedeniyle kendisine muavin-i evvel ve muâvin-i sani olmak üzere iki yardımcı atandı (Yurdakul, 2008, s. 190-196). Nitekim bu kapsamda Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi de bu tarihe kadar tek olarak görev yaptı. 1284 (1867) yılında da Devriye mevâlisinden Mehmed Selahaddin Efendi şeyhülislam arzuhalcisi oldu. Kendisine devriye müderrisi Ali Efendi muavin-i evveli, devriye müderrisi Hüseyin Nasreddin Efendi de muavin-i sânisini olarak yardımcı oldu (*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, Sene 1284, s.62) .

Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi, 1291 (1874) senesinde de Meclis-i Tedkîkât-ı Şer’iyye³² âzâlığı/üyeliği yapmıştır (*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, Sene 1291, s.74) . Yine aynı yıl içerisinde Bâb-ı Zabtiyye’de ceza davaları için kurulan İstanbul İstinaf Ceza Mahkemesi bünyesinde yer alan dairelerden biri olan Dîvân-ı Cinayet(Kenanoglu, 2007, s. 183-185) azası iken

³¹ bk, *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, sene 1273, s. 54; sene 1274, s. 57; sene 1275, s. 58; sene 1276, s. 57; sene 1277, s. 59; sene 1278, s. 59; sene 1279, s. 58; sene 1280, s. 58; sene 1281, s. 56; sene 1282, s. 48; sene 1283, s. 52. (Söz konusu salnâmelerde ‘İlmiye’ başlığı altındaki “me’ûrîn-i bâb-ı fetvâpenâhi ve sâire” başlığı altında *Arzuhâl-i hazret-i fetvâ penâhi Mehmed Hâlis Efendi Devriye/ Arzuhâl-i mevâli devriyeden Hâlis Efendi* olarak adı geçmektedir.)

³² Osmanlı adliye teşkilâtında şer’iyye mahkemelerinden gelen dosyaları bir üst mahkeme (istinaf veya temyiz mahkemesi) olarak inceleyen bir yüksek yargı organı. (bk. M. Â. Aydın, 2003, s. 344)

Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî müfettişliğine ta'yin olan İstanbulîzâde Emin Efendi'nin yerine, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'nin yazılı talebi üzerine atanmıştır.³³

Görüldüğü üzere Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi Fetvahane'de yaklaşık 10 yıl arzuhalcilik görevini ifa etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir onun "İlm-i fıkıh müntesiblerinden bir zat olduğunu ve fetva emini iken 1297 tarihinde Üsküdar'da vefât ettiğini ve Kısıklı'da Selami Ali Efendi kurbunda medfun bulunduğunu" belirtmektedir. (Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/ 271) Ancak gerek Devlet Salnâmelerinde ve gerekse biyografi ve tabakat eserlerinde Mehmed Hâlis Efendi'nin fetva eminliği görevinde bulunduğu görülmemektedir.(Ayar, 2014, s. 198, dn.3.) Nitekim o göreve başladığı 1273/1855'te fetvahânedeki arzuhalcilik görevini ifa ettiğinde fetva eminliği vazifesini deruhte eden (*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, sene 1283, s.51, 53) Bosnalı Mehmed Refik Efendi (ö.1288/1871) (Aruçi, 2003, s. 517; Ayar, 2014, s. 203-205) son olarak görev yaptığı 1283/1857 yılında da Filibeli Halil Fevzi Efendi (ö. 1301/1884)'dir (Ayar, 2014, s. 206-208; Koca, 1997a, s. 313).

Bununla birlikte bazı kaynaklarda hangi yıllarda fetva eminliği yaptığı zikredilmeden doğrudan Çeşmîzâde'den fetva emini olarak bahsedilmektedir (Arslan, 2008, s. 136, dn.16; Bıyık, 2020, s. 41; Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/271; S. Kaya, 2012, s. 84; Okur, 2020, s. 617, dn.15; Özen, 2005, s. 276). Yine aynı şekilde çeşitli kaynaklardan derlenerek oluşturulan fetva eminleri ve vazife tarihlerinin yer aldığı, fetva eminlerinin göreve başlama ve ayrılış tarihlerini gösterir çizelgeyi içeren ilmî bir çalışmada da Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi'nin adı 'fetva eminleri' listesinde yer almaktadır. Söz konusu çizelgede Çeşmîzâde, Rebiulevvel 1283/Temmuz-Ağustos 1866 yılında Filibeli Halil Efendi'den boşalan fetvâ eminliği görevine getirilen, 1283-1286 (1866-1869) yıllarında fetva emini olarak görev yapan, bilahare 15 Receb 1294/26 Temmuz 1877'de şeyhülislam olarak atanan Amasyalı Kara Halil Efendi'den (ö. 1298/1880) (Ayar, 2014, s. 209-210; İpşirli, 2001, s. 361-362; Saylan & Zeybek, 2018, s. 468-480) sonra yer almaktadır. 1286 (1869) yılında Fetva emini olarak görev yaptığını gösterir bu tabloda kendisinden 2 yıl sonra göreve yine ikinci kez fetvâ emini olarak Kara Halil Efendi'nin geldiği ve şeyhülislam olduğu tarihe kadar bu görevini sürdürdüğü görülmektedir (Arslan, 2010, s. 255).

Merhum M. Esat Kılıçer ise bir çalışmasında "Hulasatu'l-Ecvibe" adlı eserin Hasan Fehmi Efendi'nin (1210 -1298/1795-1880 M.) şeyhülislâmlığı zamanında (7 Muharrem 1285/30 Nisan 1868)- 2 Recep 1288 (17 Eylül 1871) fetva emini olan Çeşmîzâde Muhammed Hâlis Efendi tarafından tertip edildiğini belirtmektedir(Kılıçer, 1973, s. 87, dn. 6).

³³ (*İrâde - Dahiliye (İ.DH.)*, 15 Muharrem 1291, s. 680/47384); *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT.MHM.)* 21 Muharrem 1291, s. 475/14. Ayrıca bk. "Basîret (1180) Dîvân-ı Cinayet Azâlığı Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi'ye...tevcihine dairdir [S.1180 (28 Muharrem 1291), sy. 1, st. 1]" den akt. Karaca, 2019, s. 221).

Ancak ne var ki ilgili döneme ait memur kadro cetvellerinin yer aldığı Devlet Salnâmeleri ile karşılaştırıldığında, fetvâ emini olarak Çeşmizâde'nin adına rastlanmamaktadır (*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, sene 1286, s.68, sene 1287, s.70, sene: 1288, s.84. Ayrıca bk. (Ayar, 2014, s. 212) . Öyle ki söz konusu listede belirtilen yıllarda fetva emini olarak Çeşmizâde Mehmed Hâlis Efendi'nin değil, Trabzonlu Mehmed Said Efendi'nin (ö. 1304/1887) (Ayar, 2014, s. 212; Mehmed Süreyya, 1996, 3/49) görev yaptığı görülmektedir. Nitekim bu durumu ifade sadedinde 'Fetvâ Eminliği' üzerine çalışma yapan Talip Ayar da bunu teyiden "Her ne kadar Bursalı Mehmed Tahir Efendi, onun fetvâ eminliği yaptığını ifade etse de Devlet Salnâmeleri takip edildiğinde Mehmed Hâlis Efendi'nin fetva eminliği görevinde bulunduğu tespit edilememektedir."³⁴ demektedir. Ancak bütün bunlara rağmen Çeşmizâde'nin vefatına yakın kısa bir müddet de olsa fetva emini olarak görev yaptığı kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bazı sebepler vardır ki birincisi; Çeşmizâde'nin kaleme aldığı "Hulâsatü'l-ecvibe" isimli eserinin bazı kütüphanelerde yer alan matbû nüshalarının kapağında Çeşmizâde Mehmed Hâlis Efendi, Fetva emini sıfatıyla anılmaktadır. Nitekim bu nüshalarda eserin müellifi olarak Çeşmizâde "*Sâhib-i eser sâbıkan Fetvâ Emini Çeşmizâde Mehmed Hâlis Efendi merhûm*" kaydıyla zikredilmektedir.³⁵

Bu ihtimali kuvvetlendiren ikinci bir husus ise; eserin yeniden neşrine yönelik teşebbüste bulunan torunu Mehmed Midhat Efendi'nin Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm baş kâtib muavini sıfatı ile sunduğu 10 Cemâziyelâhir sene 1322 /9 Ağustos 1320 tarihli dilekçesinde dedesini Fetva emini olarak takdim etmesidir.³⁶ Mehmed Midhat Efendi, eserin 2. kez neşrinde de eserin kaleme alınış gerekçesini belirttiği "ifâde-i mahsûsâ" başlıklı takdim yazısında da "Büyük pederim Çeşmizâde Mehmed Hâlis Efendi" diyerek dedesinden söz eder (Çeşmizâde, 1325, s. 2) .

Çeşmizâde Mehmed Hâlis Efendi'nin fetvâ emini olduğuna dair delillerden biri de kendisine ait kabir taşında onun "Fetva Emini" olduğunu belirtir ibaredir.³⁷

1.3. Eserleri

³⁴ Ayar, *Fetva Eminleri*, s. 108, dip not 3.

³⁵ Bk. Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, İstanbul: Rüşen Matbaası, 1325 (Süleymaniye Ktp., Sami Benli Koleksiyonu, nr. 609 ; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, nr. BB0000023728; Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. YB000004321)

³⁶ "Ma'rûz-ı dâ'î-i kemîneleridir ki *Ceddîm Fetvâ Emînî Çeşmizâde Mehmed Halis Efendi merhûmun Hulâsatü'l-ecvibe nâmındaki fetvâ-i sitte-i mu'tebere mürekkebe ve müteşekkil fetvâ kitabının nusah-ı matbû'ası kalmadığı ve bu kere ba'zı mahalleri tayy eylediği cihetle tekrar tab' ve temsili hususunun kütüb-ü diniyye ve şer'iyye heyet-i âliyyesine emru havâlesıyla bir kıt'a ruhsatnâme i'tâsına müsâ'ade-i celile-i nezaret-penâhilerinin bi-dirîğ ve şâyân buyurulması bâbında emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.*

Fî 10 Cemâziyelâhir sene 1322 /9 Ağustos 1320

Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm baş kâtib muavini

el-Abdü'd-dâ'î" (Maarif Nezareti Mektubi kalemi (COA, MF.MKT, nr. 830/69, 1322.)

³⁷ "...irtihâl-i dâr-ı bekâ iden esbâk-ı Emînü'l-fetvâ-yı merhum ve mağfurun leh Çeşmizâde Muhammed Halis Efendi'nin ruhu için el-Fâtîha"

Kaynaklarda telif ettiği üç eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan biri kendisine şöhret kazandıran *Hulâsatü'l-ecvibe* adlı fetva mecmuası, diğerleri de “*Nahv-i Arabî*” isimli gramer kitabı ile İslam miras hukukuna dair “*Ferâiz*” adlı kitaplarıdır. Şimdi bu eserleri kısaca tanıyalım:

1.3.1. Hulâsatü'l-ecvibe:

Osmanlı dönemi meşhur fetva kitaplarından *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Behcetü'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, *Netîcetü'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* adlı eserler ile İbn Nüceym'in *el-Fetâvâ*'sında yer alan toplamda on bini aşan fetvaları kolayca bulmak için cetvelli bir tarzda ele aldığı iki ciltlik matbu bir eserdir. (Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/271) İnceleme konusu olması nedeniyle eserle ilgili daha geniş tahlil ve değerlendirmelere bilahare yer verilecektir.

1.3.2. Nahv-i Arabî:

Arapça nahiv bilgisi üzerine kaleme alınan eser Osmanlı mekteplerinde Arapça derslerinde okutulmak üzere telif edilmiştir. Eser; 1263/1847 ve 1299 yıllarında (Mekteb-i fûnûn-ı Harbiye-i Şahâne Matbaası) basılan 15 sayfalık bir risaledir (Baysal vd., 2010, s. 118).

1.3.3. Ferâiz

Kaynaklarda İslâm miras hukukuna (Ferâiz) ilişkin ancak günümüze intikal etmeyen bir eserinden daha söz edilmektedir (Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/271).

Müellifin kaynaklarda adı geçen veya matbu olarak bulunan eserleri bunlardan ibarettir. Ancak bununla birlikte kendisine izafe edilen eserler arasında 56 sayfalık nahiv ilmine dair bir risale olan *Telhîsu'l-Hak* adlı eser yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Tarık Gökmen Koleksiyonu, 00393-003 [Diğer risaleler] bölümünde 411991 Bibliyografik kayıt numarası ile mevcut olan bu eser, İstanbul'da 1312 yılında matbu olarak neşredilmiştir. (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1312.) Söz konusu eserin adı risâlede de görüldüğü üzere *Telhîsü'n-nahv*'dir. Eserin adı sehven *Telhîsu'l-Hak* olarak yazılmıştır. Eser aslında Mehmed Hâlis eş-Şirvanî'ye (ö. 1331/1912) (Maviş, 2003, s. 490) aittir. Nitekim yine aynı kütüphanedeki diğer kayıtlarda eserin Mehmed Hâlis eş-Şirvanî'ye ait olduğu görülmektedir. (SK, Serez, 03339-002; Celal Ökten, nr.460; Ali İhsan Yurt, nr. 00293-004 [Diğer risaleler])

1.4. Vefatı

Müellif, 1297/1879 yılında Üsküdar'da vefat etmiştir. Kısıklı'da Selâmi Ali Efendi yakınında medfundur. Kabir taşında şöyle yazmaktadır:

“Küllü men aleyhâ fân³⁸

³⁸ “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.” (Rahmân, 55/26)

İstanbul payelülerinden

Ve Meclis-i âTetkîkât-ı Şer'iyeye

'azâsından iken irtihâl-i dâr-ı bekâ iden esbâk-ı

Emînü'l-fetvâ-yı merhum ve mağfurun leh

Çeşmîzâde Muhammed Hâlis

Efendi'nin ruhu için el-Fâtîha

Sene 1297

Fi 12 Şevvâl 1297

Yevmü'l-Cum'a"

Kaynaklarda ilmî şahsiyetinden bahsedilirken teşrifata oldukça ihtimam ve titizlik gösterdiği de zikredilmektedir (Mehmed Süreyya, 1996, s. 2/589).

2. Hulâsatü'l-ecvibe Adlı Eseri

2.1. Eserin Genel Özellikleri

Eser, Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi tarafından Osmanlı ilim dünyasında "kütübü sitte-i mu'tebere-i mütedâvile" (çok kullanılan muteber altı kitap) olarak kabul edilen, XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyılları kapsayan 6 adet farklı fetva kitabının bir araya getirilmiş hâlidir.

Osmanlı döneminde çokça rağbet gören, çoğunluğu şeyhülislam fetvalarından derlenen bu mecmuaların Fetvâhâne tarafından muteber kabul edildiğine dair bir kabul bulunmaktadır. (Arslan, 2008, s. 136) Nitekim Çeşmîzâde Mehmed Hâlis de eserin mukaddimesinde "kütübü sitte-i mu'tebere-i mütedâvile" ifadesiyle "*Netîce, Ali Efendi, Behce, Abdurrahîm Efendi, İbn Nüceym, Feyziyye*"yi kastettiğini açıkça belirtmektedir. (s.2)

Ayrıca Mehmet Hâlis Efendi'nin eserinin tetkik edildiği ve matbaada basılmasında bir sakıncada görülmediğine dair 1322 (1904) tarihli bir belgede, bu eserde özetleri yapılan fetva mecmualarından bahsedilirken aynı şekilde "*Kütüb-i Fetâvâ-yı Sitte-i Mu'tebere*" ifadesi kullanılmıştır (Maarif Nezareti Mektubi kalemi (COA, MF.MKT, 1322), 830/69).

Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi Fetvahânesi'nde memurluk yapmış olan son dönem hukukçularından Ali Himmet Berki (ö. 1976) de "*Mevcut fetva mecmualarından mülga Fetvâhâne ve İslam hukuk alimlerince en muteber olan Fetâvâ-yı Erba'a mecmualarıdır ki şunlardır: Ali Efendi, Behce, Feyziyye ve Netîcetü'l-fetâvâ*" demektedir (Berki, 1970, s. 424).

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

Dolayısıyla bahse konu mecmuaların birçok nüshasının Fetvâhâne’de bulunması, hatta önemli bir bölümünün müsevvidler ve Fetvâ Emînlerince istinsah edilmiş olması ve vakıf kayıtlarında da bu mecmuaların daha ziyade müsevvidler tarafından kullanılması ve Fetvâhâne dışına çıkarılmaması şartının yer alması, ayrıca bu mecmualar ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmış olması da bu görüşü destekler niteliktedir (Arslan, 2008, s. 136) .

Görüldüğü üzere Çeşmîzâde Mehmed Hâlis’in 19. asrın ortalarında yazdığı *Hulâsatü’l-ecvibe* adlı eserinde özet halde sunduğu, referans niteliğindeki altı adet fetva mecmuasından üçü (Behcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdurrahim, Netîcetü’l-fetâvâ) 18. asra, ikisi (Fetâvâ-yı Feyziye, Fetâvâ-yı Ali Efendi) de 17. asrın son çeyreğine aittir. Bu mecmualardan biri olan Fetâvâ-yı İbn Nüceym ise 16. yüzyıla aittir. Yine bu mecmualardan sadece Fetâvâ İbn Nüceym, Arapça olup diğerleri Osmanlı şeyhülislamalarına aittir ve Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Fetâvâ İbn Nüceym ise bir taşra müftüsü olan İbn Nüceym Zeynüddin b. İbrâhîm’e (ö. 970/1563) aittir. Söz konusu eser bilahare Osmanlı döneminde Türkçe’ye tercüme edilmiş,³⁹ soru cevap şeklindeki ilk Türkçe fetva mecmuası olma niteliğine haiz olmuştur (S. Kaya, 2013, s. 98, dn.70) .

Hulâsatü’l-ecvibe’de yer alan fetvaların mühim bir kısmı Nevzat Akaltun tarafından *Fetvalar Mecmuası* adı altında hazırlanan şu 3 ciltlik kitap çalışmasında sadeleştirilmiş olarak neşredilmiştir:

1. *İslam fıkhi ve hukukuna ait 1099 fetva* (Ankara: Mevlâna Kitabevi, 1974);

2. *1392 Fetva- Fetvaların Özü: Hülasat-ül Ecvibe* (M. Sadık Aydın ile birlikte, Ankara: Elif Matbaacılık Sanayi, 1975, 1976);

3. *1071 Fetva* (Ankara: Mevlâna Kitabevi, 1976).

Yine Akaltun tarafından hazırlanan *İslam Hukuku’nda Nikah, Evlenme, Talak, Yemine Ait Sual-Cevap ve Fetvalar* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1970) adlı bir diğer çalışmada, diğer bazı kaynakların yanı sıra Hulâsatü’l-ecvibe’den de fetvalar nakledilmiştir (Özen, 2005, s. 276-277) .

2.2. Esere Takriz ve Mukaddime

Eserde, yayıncının baskı için bir önsöz/ sunuş niteliğindeki kısa “ifâde-i mahsûsa”⁴⁰, akabinde şeyhülislâmlardan Akşehirli Hasan Fehmi Efendi’nin (ö. 1298/1881)(Aykanat, 2018, s.

³⁹ Hasan Ref ’et b. el-Hâc İbrahim Rüşdî el-İstanbulî tarafından yapılan tercüme İstanbul’da 1289/1871 yılında basılmıştır. (Özel, 1999, s. 237))

⁴⁰ “Vaktaki iş bu tertîb-kerde-i acizesi hazreti şeyhü’l-İslâm âli makâmi bâb-ı fetva menkuhan (?) inâyeti meliki’l-allâm, menba’ü ilm şehinşâh-ı bahru berr, devletlü semâhatlü Fehmi Efendi hazretleri fetâva emanetine ta’yin buyurdıklarından sonra nazar-ı iltifat-ı ârifânelerine sezâvâr oldukda “Hulâsatü’l-ecvibe” ismiyle müsemma buyurub müntesibîn-i şer’î âli olanların istinsaha râğbetleri mesmu’-ı âlileri oldukda ta’mîmen li’n-nefi tab’la neşrine sâdır olan sâdır olan emr u fermânlarına imtisâlen tab’ ve temsiline ibtidâr olundu.”

47-62; İpşirli & Çelebi, 1997, s. 320-322) Arapça manzum “takriz”i ve eser sahibinin kısa Türkçe meramından sonra serlevhalı bir giriş sayfası bulunmaktadır.

Bu giriş sayfasında çiçeklerden müteşekkil bir hilal simgesi içinde eserin adı, hemen altında ise dikdörtgen şeklindeki süslemenin tam ortasında kûfî bir “besmele” istifi bulunmaktadır. Akabinde Arapça olarak hamdele ve salvele, arkasından da uzunca bir Türkçe mukaddime yer almaktadır.

2.3. Eserin Yazılış Gayesi

Müellif eserin mukaddimesinde mezkûr altı kitabı bir araya getirerek hazırlamasının nedenini, öncelikle şehir ve kasabalarda İslam hukukunu icra hizmetiyle vazifeli kadı ve müftülerin işlerini daha da kolaylaştırıp emek ve zaman kayıplarını önlemek olduğunu belirtmiştir. Özellikle de ihtiyaç durumunda şer’î meseleleri tetkik edip ortaya çıkarmak gerektiğinde, aranan bir meseleyi bulmak için birçok kitaba müracaat edildiğini ve meseleler arasındaki ihtilafların çözümünde bir hayli vakit harcamak zorunda kaldığını belirtmiştir. Bu sebeple de şer’î meselelerin cevabına pratik olarak ulaşmayı sağlayacak sistematik mufassal bir eser ortaya konması gerektiğinden söz etmiştir. Böylelikle de 1271 (1854) yılında fetvahânedede arzuhalcilik vazifesini ifa ederken başladığı söz konusu eserini 1286 (1869) yılında tamamlamaya muvaffak olduğunu ifade etmiştir (Özen, 2005, s. 276-277) .

Eserin basımına katkı sağlayan torunu Giresun nâibliği vazifesinde bulunmuş kibâr-ı müderrisinden Çeşmîzade Mehmed Midhat Efendi ⁴¹, “İfâde-i mahsûsa” başlıklı sunuş yazısında, eserin niçin yazıldığı hakkında bilgi verir ve bu kapsamda özellikle eserin yeniden neşredilmesinin sebep ve gerekçelerini belirtir. Nitekim bu minvalde mükerrer fetvaların daha sistematik hale getirilmesi neticesi sağlanan kolaylıktan ötürü ehl-i ilim tarafından rağbet gören eserin matbu nüshasının da kalmaması sebebi ile yeniden gözden geçirilerek daha mükemmel hale getirilen eserin yeniden basımına lüzum olduğunu ifade eder.⁴²

2.4. Dil ve Üslûp Özellikleri

Bahsi geçen 6 adet fetva kitabındaki 25.350 civarındaki fetva ayıklanarak 1. ciltte 3.789 ve 2. ciltte 6.911 adet fetva olmak üzere toplamda 10.700 adet fetva özet olarak yer almaktadır.

⁴¹ *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, sene 1327/1911, sy. 66, s.880. Ayrıca Giresun Kazası Naibi Midhat Bey’in 24-01-1327 tarihli temdid-i memuriyeti istidasına (dilekçesi) dair bk. Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) 3493/261913)

⁴² “İfâde-i mahsûsa
“Büyük pederim Çeşmîzade Mehmed Hâlis Efendi merhumun müntesibin-ilm ve hukuka suhûlet olmak üzere mükerrer fetvâları tayy ve ihrâc ile kütübü sitte-i mu’tebere-i mütedâvileden tertîb eyledikleri iş bu eser-i nefîsin nusah-ı matbû’ası kalmadığından rağbet-i umumiyeye mağrûren bu kere aynen daha mükemmel surette tab’ına teşebbüs olundu. Ve minallâhi ‘t-tevfik.
Gurre Recebi’l-mürecceb sene 1322
Giresun nâib-i sâbıkı Çeşmîzade Midhat.” (Çeşmîzâde, 1325, s. 2)

Dili ve kullanılan üslûp açısından ele alındığında, fetva mecmualarının ekserisinde soruların genellikle oldukça uzun ve gayet teferruatlı, cevapların ise çok kısa ve tek kelimelik/cümlelik olduğu görülmektedir. Bilhassa soruların meseledeki bütün ayrıntılarının yer alacağı ve bu sorulara en kısa ve net ifadeyle cevap verilecek şekilde özenle tanzim edildiği de ayrıca göze çarpmaktadır. Fetva dilinin bu kadar teknik olmasında ve tekâmül etmesinde fetva eminliği kurumunun oturmuş olması oldukça etkilidir. Nitekim Osmanlı döneminde kaleme alınan ve farklı fetva eminlerince yazılan fetva metinlerinde, fikhî meseleler ve bunları düzenleyen hükümlerin konularına göre belli başlıklar altında toplandığı ve bu hükümlerde kullanılan ifadelerin bütünlüğü oldukça dikkat çekmektedir. Bunda, fetva kurumu bünyesinde tekemmül eden ilmî mirasın ve geleneğin etkili olduğu görülmektedir (Eser, 2020, s. 178) .

Nitekim Çeşmîzâde'nin eserinde, fetvalarda soru-cevap tarzında yer alan meselelerin gayet düzgün kalıplarla ifade edilmesi, lüzumsuz hiçbir detaya yer verilmemesi, şekil ve muhteva yönünden bir bütünlüğün sağlanması hususundaki titizliği de bunu açıkça göstermektedir. Şüphesiz bunda Çeşmîzâde'nin söz konusu fetva müessesesinde yer almasının etkili olduğu düşünülebilir.

Söz konusu fetvalarda da genellikle sade bir dil kullanılmıştır. Eserin üslup olarak dikkat çeken en önemli özelliği; fetvaların kendisinden aktarıldığı asıl eserlerdeki soru-cevap/istivap sistemine riayet edilmeden soru ile cevabın birleştirilerek özet halde tek bir hüküm cümlesi ile ifade edilmesidir.

Eserde kimi zaman esas kaynaklarda yer alan Arapça fetvaların özetlenerek Türkçe'ye tercüme edilip aktarıldığı görülmektedir. Mesela Behcetü'l-Fetâvâ'da mevcut mevlide dair bir Arapça fetva Çeşmîzâde tarafından Türkçe olarak muhtasar bir şekilde ifade edilmiştir:

Buna göre söz konusu fetva Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) Behcetü'l-fetâvâ adlı eserinde şöyle geçmektedir:

مسألة: ما قول شيخ الإسلام حلال مشكلات الأنام في عمل مولود نبينا محمد صلى الله تعالى عليه و سلم و هو اجتماع الناس في اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول و رواية الواعظ الاخبار الواردة في مبدأ امره وما وقع في مولوده من الآيات و قراءة القارى مولده الشريف و استبشار قدومه المنيف و اظهارهم الفرح و السرور و تعطير المعطرات و تناول الاشربة و الحلويات خاليا عن المنكرات الشرعية فهل هو ممدوح او مذموم؟

الجواب: الله اعلم عمل المولود الشريف على وجه المذكور ممدوح شرعا لاشتماله على المحاسن الكثيرة من تبجيل النبي و تعظيم قدومه و استبشار قدومه و اظهار محبته محمد صلى الله تعالى عليه و سلم و ارغام الشياطين و اهل الكفر و الطغيان والله العليم الحكيم و الصلوة و السلام على النبي الكريم.

“Mesele: Peygamberimiz Muhammed'in –(s.a.s) mevlidinde yapılan iş(ler) ile ilgili Şeyhülislâm'ın - hallâlû müşkilâtî'l- enâm/insanların problemlerini çözen- fikri nedir? O işler ki;

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / Haziran / العدد : 7 / Issue / Sayı / المجلد : 4 / Cilt / Volume

Rebî'ül-evvel ayının 12. günü insanların bir araya gelip vâizin de mebde-i emrinde, vârid olan haberleri ve onun doğumunda olan mucizeleri anlatması, bir okuyucunun onun mevlid-i şerifini okuması, onun kutlu gelişyle müjdelenilmesi, sevinç ve neşe gösterisinde bulunmaları, güzel kokular sürünmeleri, dinin yasakladığı şeylerden uzak durarak, tatlılar yiyip içecek içmeleri, bütün bunlar övülen (memduh)şeylerden midir yoksa yerilen şeylerden (mezmum) midir?

el-Cevâb: -En iyisini Allah bilir.- Zikredilen şekliyle mevlid-i şerif ameliyesi, Nebî'nin yüceltilmesi, gelişinin ta'zimi, yine onun gelişyle sevinilmesi, Muhammed'e – (s.a.s) sevgi gösterisinde bulunulması, şeytanların, ehl-i küfür ve tuğyan'ın zelil kılınması gibi birçok güzel işleri içerdiğinden dinen övülen bir şeydir. Allah ilim ve hikmet sahibidir. Salât-ü selâm Kerîm Nebî'nin üzerine olsun.” (Abdullah Efendi, 1266/1849, s. 551-552)

Bu mezkûr fetvâ *Hulâsatü'l-ecvibe*'de 'Kitâbü'l-Kerâhiyye ve'l-İstihân' başlığı altında şöyle ifade edilmiştir:

“*Yevm-i mevlûd-i Nebî aleyhi's- âselâm'da ânâs ictima' ve v â'iz mebdeinde aḥbâr-ı vâride bey ân ve ba'dehû mevlid-i şerîfi kır âet ve n âs izh âr-ı ferhile ta'tîr-i mu'attır ât ve ten âvül-i eşribe ve ḥulviyy ât eylemek şer'an memdûḥdur.*” (Çeşmîzâde, 1325, s. 218)⁴³

2.5. Eserin Metodu

Çeşmîzâde tekrarları çıkararak özet hâlinde bir araya getirdiği bu eserinde söz konusu 6 fetva kitabı için sırasıyla şu rumuzları ⁴⁴kullanmaktadır:

1. Netîcetü'l-Fetâvâ (ن)
2. Fetâvâ-yı Ali Efendi (ع)
3. Behcetü'l-Fetâvâ (ب)
4. Fetâvâ-yı Abdürrahim Efendi (ح)
5. Fetâvâ-yı İbn Nüceym (ج),
6. Fetâvâ-yı Feyziyye (ف).

Bir tür fihrist olarak da değerlendirilebilecek olan ve 2 ciltten müteşekkil eserin 1. cildi 16, 2. Cildi de 30 olmak üzere toplam 46 bölümden (kitap) oluşmaktadır. Eser, Hanefî mezhebi fıkıh kitapları sistematığına göre tertip edilmiş ve konular tıpkı fıkıh kitaplarında mevcut tahâret, salât, zekât, savm, hac, nikâh, rıdâ, talak...şeklindeki sıralama ile verilmiştir. Bu itibarla eser, “Kitâbü't-tahâret” ile başlayıp “kitâbü'l-ferâiz” ile sona ermektedir. Ancak “kitâbü'l-ferâiz”den sonra, herhangi bir bölüm altına yerleştirelemeyen ve bağımsız bir başlık altına girecek kadar da geniş

⁴³ Ayrıca her iki fetva için bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, s.95-100.

⁴⁴ İslam hukuk literatüründe bir çeşit metin içi atıf gibi kullanılan rumuzlar için bk. İlyas Kaplan, “Hanefilerde Rumuz Geleneği ve Kullanılışı”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 47 (2022/1), 799-830.

olmayan fetvalar için kullanılan “mesâilü şettâ” yani muhtelif meseleler başlığı (Yaman & Çalış, 2013, s. 75) işlenmektedir (Çeşmîzâde, 1325, s. 234-235).

Eserdeki bölüm başlıklarının tamamı Arapçadır. Fetvaların nakledildiği eserlerde yer alan fasıl, bâb ve diğer alt başlıklar bu eserde sayfa kenarlarında verilmiştir. Eserde fetvalar, daha çok talâk, nikâh, büyü, vakıf ve da’va bölümlerindedir. En az fetva ise, eşribe, sayd, zebâih ve sirkat bölümlerinde bulunmaktadır. İbadetlerle ilgili toplam fetva sayısı 633’tür.

Eserin dizaynı şu şekildedir:

Öncelikle asıl kaynaklarda soru-cevap tarzında olan meseleler burada düz ve tek bir cümle halinde ifade edilmiştir. Kolonlar ve sütunlardan müteşekkil sayfaların üst kısımlarında fetvaların alındığı kitapların kısa adları ve her bir kitabın altında, cetveller hâlinde, o kitaptan nakledilen meseleler/fetva özetleri yazılmıştır.

Eserde ilk sütun Netîcetü’l-fetâvâ’ya ayrılmıştır.(Köse, 2007, s. 26) Daha sonra sırasıyla Çatalcalı Ali Efendi’nin *el-Fetâvâ’sı*, Yenişehirli Abdullah Efendi’nin *Behcetü’l-fetâvâ’sı*, Menteşzâde Abdürrahim Efendi’nin *el-Fetâvâ’sı*, Zeynüddin İbn Nüceym ve Seyyid Feyzullah Efendi’nin *fetvaları* gelmektedir.

Kitapta bulunan bir meselenin, kendisinden alıntının yapıldığı fetva kitabında kaçınıcı mesele olduğuna işaret etmek üzere meselelerin üst kısımlarına rakamlar verilmiştir. Şayet mezkûr mesele; diğer fetva kitaplarında lafzen ya da manen aynıyla mevcutsa, tekrardan kaçınmak için o kitapların adları da yukarıda kitap isimlerinin yanında verdiğimiz rumuzlarla ve bu meselenin mezkûr fetva kitabının kaçınıcı meselesi olduğu da rakamla belirtilmiştir. Birbirine yakın tarzdaki fetvalar ya da kısmi lafız değişiklikleri nedeniyle farklılık arz eden fetvalar, bu hususlara kısa telmihler yapılarak, aynı kutuda zikredilmiştir. Ayrıca hemen her sayfada satırların kenarlarına fetvaların alakalı olduğu konu başlıkları da ilave edilmiştir (Özen, 2005, s. 277).

Ayrıca soru zikredilmeden fikhî meseleler özetlenirken meselenin hükmü müspet olarak ifade edilecekse, “caizdir”, “sahihdir”, “be’s yoktur”, “mekruh değildir”, “kerahet yoktur” şeklinde, eğer hüküm menfi olarak belirtilecekse de; “caiz olmaz”, “mekruhtur”, “kerahet vardır”, “meşru değildir”, “makbûle olmaz”, “istima’ olunmaz” şeklinde ifade edilmiştir.

Çeşmîzâde’nin metodunu göstermesi açısından burada şu örneği verebiliriz:

Çeşmîzâde konulara göre “Kitab” şeklinde ele aldığı ve eserin başında iki sayfalık bir indeks olarak bunlara yer verdiği eserinde fetva literatüründe de geleneksel fıkıh bab ve fasıl başlıklarındaki gibi sistematik şekilde yer alan tasnifi (Arslan, 2008, s. 133; Özen, 2012, s. 342) esas alır ve buna göre eserini tanzim eder. Nitekim onun fetva kitaplarından özetleyip hazırladığı ve sütunlar halinde kaydettiği başlıklardan biri “Kitabu’s-Serîka” ‘dır. O bu başlık altında konuya

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Sayı / Cilt / Volume

ilişkin meselelere yer verir ve bunu belli bir tasnife tabi tutar. Bu meyanda öncelikli olarak mezkûr 6 kitaptan önce Netîcetü'l-Fetâvâ'da zikredilen fetvaya yer verir, daha sonra sırasıyla, Fetâvâ-yı Âli Efendi, Behcetü'l-Fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahim Efendi, Fetâvâyı İbn Nüceym ve son olarak da Fetâvâ-yı Feyziyye 'de mevcut fetvaları özetler.

Nitekim bu bölümde yer verdiği meselelerden biri olarak mezkûr fetva kitaplarında soru-cevap şeklinde verilen meseleyi tek bir hüküm cümlesi ile ele alır. Meselâ Fetâvâ-yı Âli Efendi başlığının altında orada geçen fikhî bir meseleyi şöyle ifade etmektedir:

“Zeyd'in mekân-ı muhrezden nisâb-ı serika mal sirkat eylediği beyyine ile sabit olsa kat'ı yed lazım olur.” (Çeşmîzâde, 1325, s. 108)

Söz konusu ifade benzer şekilde Fetâvâ-yı Âli Efendi'de de geçmektedir:

“Zeyd, Amr'dan: 'Sen benim menzirimde mekân-ı muhrezimden şu makûle, şu kadar bin akçe kıymetli metaimi sirkat eyledin.' deyu dava itdikde Amr inkar eylese Zeyd, müddeâsını vech-i şer'i üzere isbat idicek Amr'ın elini kat' ittirmeğe kadir olur mu? el-Cevab: Olur.”

Çeşmîzâde söz konusu fetvanın Fetâvâ-yı Âli Efendi'de 'Kitabu's-Serika' başlığı altındaki fetvaların kaçınıcı meselesi olduğunu da sağ üst köşesine koyduğu rakamla belirtmiş ve meselenin 3. mesele olduğuna işaret etmiştir.

1. Ayrıca meselenin hemen altında da mezkûr diğer kitaplarda aynıyla veya benzeri ile yer alan fetâvâyı ilgili kitapların rumuzu ve kaçınıcı meselesi olduğu belirtilerek temas edilmiştir. Bu örnekte de görüleceği üzere söz konusu meselenin Fetâvâ-yı Abdürrahim'de (ح) 2 ve 5., Fetâvâ-yı Feyziyye'de (ف) ise ilk 3 mesele olarak zikredildiğini belirtmiştir.

Buna göre ilgili fetva; Fetâvâ-yı Abdürrahim'de şu şekilde geçmektedir:

“Zeyd, Amr'dan, sen mekân-ı muhrezimden şu kadar makûle şu kadar bin akçe kıymetli metaimi serika etdin deyu dava ve Amr inkar eylese Zeyd müddeâsını vech-i şer'i üzere isbat idecek Amr'ın elini kat' ittirmeğe kadir olur mu? el-Cevab: Olur.”

“Zeyd, Amr'ın mekân-ı muhrezinden nisâb-ı serikaya baliğ olan malını, hufyeten ahz ve ihraç ettiği beyyine ile sabit olup ve şerait-i kat' mevcude olup şübhe-i dârie olmicak hâkimü's-şer' Zeyd'in saü elini mafsalından kat' ittirmrğr kadir olur mu? el-Cevab: olur.”

Fetâvâ-yı Feyziyye'de ise benzer şekilde ilgili fetva şu şekillerde yer almaktadır:

1. Zeyd Amr'dan 'Sen benim menzirimde olan mekân-ı muhrezimden şu makûle şu kadar bin akçe kıymetli metâımı serika eyledin' deyu dava ve Amr inkâr eylese Zeyd müddeâsını vech-i şer'i üzere isbat edince Amr'ın elini kat' ettirmeğe kadir olur mu? el-Cevab: Olur.

2. Zeyd Amr'dan 'Mekân-ı muhrezimden şu makûle şu kadar bin akçe kıymetli eşyayı serika eyledin' deyu dava ve Amr inkâr eylese Zeyd müddeâsını vech-i şer'î üzere isbat edince Amr'a kat'-ı yed lazım olur mu?

el-Cevab: Şerâit-i kat' mevcûde ise olur.

3. Zeyd Hind'den 'Sen benim mekân-ı muhrezimden kıymetleri nisâb-i serikaya baliğ şu kadar eşyayı serika eyledin' deyu dava ettikde Hind vech-i muharrer üzere serikayı ikrar edip rücu' etmese Hind'e kat'-ı yed lazım olur mu?

el-Cevab: Olur.

Görüldüğü üzere Çeşmîzâde tüm bu fetva kitaplarında soru-cevap şeklinde yer alan meseleyi tek bir hüküm cümlesi ile özetleyerek;

"Zeyd'in mekân-ı muhrezden nisab-ı serika mal sirkat eylediği beyyine ile sabit olsa kat'ı yed lazım olur." demektedir.

Şüphesiz İslam hukukunda hırsızlık suçunun oluşmasında; fâilin suç işleme kastının bulunması, çalınan malın bir başkasına ait olması, "hırz" altında (mahrûz) iken yani "bir şeyin korunduğu yerden" alınmış olması ve hukukî-malî bir değer (nisap) taşınması, bu malın gizlice alınması gibi şartlar aranmaktadır.⁴⁵

Osmanlı hukukçuları uygulamada Hanefî mezhebinin bu konudaki hükümlerini de olduğu gibi kabul ederek bir fiilin hırsızlık olarak nitelenebilmesi için çalmanın mutlaka hırz altında iken gerçekleşmiş olması ve çalınan malın koruma alanından dışarıya çıkarılması, belli bir değere (nisab miktarına) ulaşmış olması esasını savunmuştur. Bu şekilde fetvalara da yansıyan bu durum, suçun yargıya intikali ile beraber bütün unsurları gerçekleşmiş ve şüpheye yer vermeyen bir kesinlikle ispat edilmiş hırsızlık suçu için el kesme cezasının verileceğini ortaya koymaktadır.

Çeşmîzâde, kitap kitap diğer meseleleri de benzer şekilde ele almıştır. Eserin sonunda; mezkûr kitaplarda rutin yerleri dışında kaydedildiklerinden ötürü, hangi bölümlerde aranıp bulunacağı tam olarak bilinemeyen meseleleri ise, yeniden ele alıp asıl yerine işaret etmiş, yorum, açıklama, çizim ve matematiksel işlem yapmayı gerektiren meselelerin kuralını da daha kolay anlaşılabilir şekilde düzenlemiştir. Öyle ki eserde, hukukî işlemlerde kullanılacak altın ve gümüşün tedavüldeki paralarla karşılıkları (Çeşmîzâde, 1325, 2/231), eşyanın kıyemî ve mislî olanlarının tespiti (Çeşmîzâde, 1325, 2/231, 232), şartla fasid olup olmayan akitlerin beyânı gibi başlıklar (Çeşmîzâde, 1325, 2/232-233) altında da önemli bilgiler özetlenmiştir.

2.6. Eserin Nüshaları

⁴⁵ Hırsızlık suçunun unsurları için bk. Menekşe, 2022, s. 63-111.

Bursa İnebey Kütüphanesi'nde (nr. 3661, 158 varak) bir yazması bulunan eser Giresun Nâibi Çeşmîzâde Mehmed Midhat tarafından İstanbul'da 1289/1872 ve 1325/1907⁴⁶ tarihlerinde iki farklı baskı olarak yayımlanmıştır.⁴⁷

Eserin ikinci baskısı olan nüshada, iki cilt bir arada bulunmaktadır. Toplam 144 sayfadan oluşan ilk ciltte beş satır ve beş sütundan müteşekkil tablolar yer almaktadır. 2. cildi ise toplam 88 sayfadır. Kitâbü'l-büyû' ile başlayan bu bölümün son kısmında (s. 229-233) büyü' konusu ile ilgili birkaç meseleye ilişkin çeşitli resim, tablo, misal ve izahât bulunmaktadır.

2 cilt halindeki bu eserin başlarında basım tarihi olarak 1325/1907 tarihi yer almakla birlikte, sonunda basımın tamamlanma tarihi olarak "Rebiülâhir/ Nisan 1329/1911 sonları" verilmektedir.

Söz konusu eserin mükerrer baskısı yapılırken yeniden tetkik edildiği görülmektedir. Zira XIX. Yüzyılda Osmanlı döneminde çıkarılan matbaa nizamnâmeleri ile te'lif hakları tanzim edilmiş, Maarif Nezareti'nden resmî ruhsat alınmadan hiçbir kitabın neşredilemeyeceği hükmü getirilmişti. (Birinci, 2006, s. 297, 299) Nitekim bu kapsamda da mezkûr eser, Maarif Nezareti'ne bağlı olarak kurulan Encümen-i Teftiş ve Muayene bünyesinde yer alan Kütüb-i Diniye ve Şer'iyeye Tetkik Heyeti'nin tetkikine⁴⁸ münderecâtının edyân, ahlâk ve âdâb ve siyasî açısından mahzurlu olup olmadığı cihetiyle sunulmuş ve ilgili kurumun mütalâası neticesinde neşri için karar verilmiştir.⁴⁹

2.7. Tesiri ve Etkisi

Mecmualar şeklinde derlenen Osmanlı dönemi fetvaları, eğitim ve öğretim amacıyla medreselerde okutulan hukuk doktrini eserlerinin yanı sıra muhakeme sürecinde kadıların bilgi ve yürürlük kaynağını da oluşturmuştur. Dolayısıyla özellikle kaza ve iftâ sürecinde aktif rol alan müftü ve kadılar için fetva mecmuaları pratik bir öneme sahip olmuştur (M. A. Aydın, 2020, s. 271) Fetva mecmualarının bir kısmı matbu birçoğu da mahtût yani yazma olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

"Fetvâ mecmuaları; döneminin ve bulunduğu coğrafyanın dinî/hukukî özelliğini yansıtan birer ayna ve sonraki dönemler için somut veriler sunan değerli birer vesikadır."

⁴⁶ Eserin baş tarafında 1325 olarak verilen tarih son taraftaki kayıta 1329 olarak verilmektedir. Kanaatimizce ilk tarih Rûmî takvime göre, ikincisi ise Hicrî takvime göre verilmiş olmalıdır.

⁴⁷ İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Ef. Mat., 1289/1872, 264 s.; İstanbul: Ruşen Matbaası;-Uhuvvat Matbaası-Matbaa-i Amidî, 1325/1907, 1c.'de 1-2 c. (144, 235 s.)

⁴⁸ Vazifesi, "bâ-istida tab ve neşrine ruhsat talep olunarak usûlen havale olunan kütüb-i diniye ve şer'iyeyi derece-i ulûda mütalâa ve tetkik" etmektedir. (bk. Salnâme-i Nezâret-i Maarif-i Umûmiye-1321, s. 26 ve 33-34; Salnâme-1324, s. 522; 1326, s.528.)

⁴⁹ "... münderecâtı mahzûrdan salim olduğu Kütüb-i Diniye ve Şer'iyeye Tetkik Heyeti'nin bâlâdaki derkanarında beyan olunan Hulâsatü'l-ecvibe" nâm eserin evvel emirde ber müceb ifâde-i makam-ı mrşihat-penâhiye irsâli kararlaştırıldı" (COA, MF.MKT, nr. 830/69, 1322.)

"Fetvâ kitapları; geçmişin ilim mirasını ve tecrübesini günümüze taşıyan değerli birer hazine ve kadîm bir hafızadır." (Salman, 2021, s. 123)

Bu itibarla söz konusu eser, hukukun her alanına ilişkin içerdiği fetvalarıyla Osmanlı Devleti'nin dinî, hukukî, içtimaî ve iktisadî yapısını yakından tanımak isteyenler için zengin ve önemli bir kaynak niteliğindedir.

Nitekim eser kendisinden sonra telif edilen birçok fetva ve fûrû fıkıh kitabının yanı sıra başta Mecelle olmak üzere pek çok esere kaynaklık etmiştir. Öyle ki eser Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) İslâm hukukuna dair ilk ve en geniş telif Türkçe fıkıh eseri olan *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu*'nun da önemli müracaat kaynakları arasında yer almaktadır (Bilmen, 1985, s. 8/266; Özdirek, 2016, s. 139-140).

Eser ayrıca Fetvahâne bünyesinde kendisinden sonra hazırlanan çeşitli fetva mecmualarına da kaynaklık teşkil etmiştir. Öyle ki Ürgüp'lü Mustafa Hayri Efendinin (ö. 1921) şeyhülislamlığı ve Küçük Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1935) fetva eminliği zamanında 30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1914) tarihli "*heyet-i iftâiyyesi hakkındaki nizamname*" ile Fetvahâne'nin Fetva Odasında kurulan Telif-i Mesâil Şubesi'nce bir taraftan aile hukukuyla ilgili çalışmalar sürdürülmüş, bir taraftan da Osmanlı Devleti içerisinde o zamana kadar verilen matbu ve yazma bütün fetvaları "Muhîtu'l-Fetâvâ" adıyla bir araya getirme düşüncesi ile çeşitli fetva mecmuaları ve layihalar neşredilmişti. İşte bu minvalde hazırlanan Ahvâl-i Şahsiyye ve "Muhîtu'l-Fetâvâ" çalışmalarında Çeşmîzâde'nin bu eserine atıflar yapılmıştır (Bk. Demirci, 2002, s. 66, 68, 92, 102, 104,110,112).

Mecelle şârihlerinden Mesud Efendi'nin (ö.1894) kaleme aldığı Mecelle maddelerinin dayandığı fikhî kaynakları içeren *Mirât-ı Mecelle* adlı eserde özellikle *Hulâsatü'l-ecvibe*'yi oluşturan fetva kitapları, Mecelle adına referans verilen kaynaklar arasında zikredilmiştir (Yıldız & Nacar, 2012, s. 90, 97, 99).

İslam ve Osmanlı hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçı Hilmar Krüger'in(ö. 2020), XVII-XIX. asır Osmanlı şeyhülislamlarının milletlerarası hukuka yönelik verdikleri fetvalar üzerine kaleme aldığı *Fetwa und Siyar* adlı çalışmasında da başta bu eser olmak üzere *Fetâvâ-yı Feyziyye*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, *Netîcetü'l-fetâvâ*, *Mecmûâ-i Cedîde* isimli mecmualar ile *Meşrepzâde Ârif Efendi* (ö. 1275/1858)'nin *Fetâvâ-yı Câmi'u'l- icâreteyn* adlı eserinden alıntılar yaptığı görülür (Krüger, 1978, s. 81).

Özellikle eserin, bünyesinde yer alan ve kendilerinden özetler sunduğu fetva kitaplarının tanınmasında önemli rolü olmuştur. Nitekim söz konusu eserler üzerine yapılan ilmî çalışmalar,

Osmanlı döneminde muteber kabul edilen bu fetva kitaplarının aradan geçen zamana rağmen önemini koruduğunu, asırlar sonrasına uzanan bir etki bıraktığını ortaya koymaktadır.⁵⁰

Sonuç

Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi, Osmanlı Devleti'nde hem idari mekanizmanın hem de toplumun fetva taleplerini karşılamaya ilişkin ihdas edilen, zamanla fetva bürokrasisinin odak noktası hâline gelen Meşihat Makamı'na bağlı Fetva Eminliği'nde çalışmıştır, hatta Fetva emini olarak görev yapmıştır. Her ne kadar Devlet Salnâmeleri ile biyografi ve tabakat eserlerinde Mehmed Hâlis Efendi'nin fetva eminliği görevini ifa ettiğine dair kayıt olmasa da onun fetva emini olarak görev yaptığına ilişkin bazı kanıtlar bulunmaktadır. Nitekim bu kapsamda bizzat kaleme aldığı "Hulâsatü'l-ecvibe" isimli eserinin bazı kütüphanelerde yer alan matbû nüshalarının kapağında Fetva emini sıfatıyla anılması, torunu Mehmed Midhat Efendi'nin eserin yeniden neşrine yönelik meşihat makamına sunduğu dilekçesinde dedesini Fetva emini olarak takdim etmesi, kendisine ait kabir taşında "Fetva Emini" olduğunu belirtir ibarenin yer alması bu kanıtlardandır.

Çeşmîzâde'nin kaleme aldığı *Hulâsatü'l-ecvibe* adlı eser, Osmanlı döneminde fetva kitapları arasında "Kütüb-i sitte-i mu'tebere-i mütedâvile" (çok kullanılan muteber altı kitap) diye anılan 6 meşhur fetva kitabı olan ve çokça rağbet gören, çoğunluğu da şeyhülislam fetvalarından oluşan Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Feyziyye, Behcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, Netîcetü'l-fetâvâ ve İbn Nüceym'in el-Fetâvâ'sının tekrarları çıkarılmak suretiyle muhtasar ve sütunlar halinde derlenerek hazırlanmıştır. Adı geçen fetva kitaplarında soru-cevap şeklinde verilen meseleler tek bir hüküm cümlesi ve sade bir üslupla ele alınmıştır. Ayrıca hukukun her alanına ilişkin fetvalarla Osmanlı Devleti'nin dinî, hukukî, içtimaî ve iktisadî yapısını tanıma açısından önemli bilgiler içermesi de esere ayrı bir zenginlik katmıştır.

Fetvaların müşahhas olaylar için verilen dinî-hukukî çözümler olduğu nazar-ı dikkate alındığında, bunların mecmualarda bir araya getirilmesi hem tarihî bir belge hüviyeti taşımakta, hem de bilahare fetva makamında olan müftüler yahut açılan davalarda nihai hükmü verecek olan kadılar için örnek bir başvuru kitabı olması nedeniyle de pratik fayda sağlamaktadır.

Bu itibarla Çeşmîzâde'nin kaleme aldığı bu eser de kendi döneminde olduğu kadar kendisinden sonraki dönemlerde de müracaat edilen temel kaynaklardan biri olmuştur. Şüphesiz

50 Örnek olarak bk. Rahime Altaş, *Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Fetavâ-yı Feyziyye İsimli Eserinin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2004; Hayri Ergin, 18. yy. *Fetvâlarına Göre Osmanlı'da Günlük Hayat (Behcetü'l-Fetâvâ Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. (Hitit Üniv.) Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı 2006; Perihan Özdemir, *Fetâvâ-yı Abdurrahim'deki Nikah ile İlgili Fetvâların Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniv., İslâm Hukuku Bilim Dalı 2019; Esra Kılavuz Eser, *17. Yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetâvâ'sı Işığında Fıkıh Düşüncesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniv., İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2020.

bunda eserde yer alan fetvaların kadıların, müftülerin ve müderrislerin kolay bir şekilde kullanabilecekleri detaylı bir sistematikte derlenmesinin önemli bir etkisi vardır. Öyle ki mezkûr fetva mecmuasına ait yazma ve matbu nüshaların buldukları kütüphanelerdeki çeşitlilik de onun Anadolu coğrafyası başta olmak üzere Osmanlı devletinin egemenliği altında bulunan birçok bölgeye ulaştığını göstermektedir. Hem zaman düzleminde hem coğrafya olarak geniş bir alana yayılmış olması ve ayrıca matbaada neşredilerek büyük kitlelere ulaşması dikkate alındığında, eserin Osmanlı hukukunda genel kabul gördüğü ve yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Arşiv Vesikaları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) (1327), 3493/261913.

Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümâyûn Kalemî (A. DVN.) (1268), 76/87

Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümâyûn Kalemî (A. DVN.) (1278), 169/75.

Dâhiliye Sicill-i Ahvâl İdâresi Defteri (DH.SAİDd). (1248), 2/236.

İrâde – Dahiliye (İ.DH.) (1291). 680/47384.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemî (COA, MF.MKT) (1322), 830/69

Diğer Kaynaklar

Abdullah Efendi. (1266). *Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl*. Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire.

Akgündüz, A. (1994). Ebüssuûd Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:365-371. TDV Yayınları.

Akgündüz, A. (1995a). Fetâvâ-yı Ankaravî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 438-439. TDV Yayınları.

Akgündüz, A. (1995b). Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 441-443. TDV Yayınları.

Akgündüz, S. N. (2017). *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi*. Fecr Yayınları.

Arslan, E. (2008). Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 5, 131-153.

- Arslan, E. (2010). *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* [Doktora Tezi]. Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Aruçi, M. (2003). Mehmed Refik Efendi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 517-518). TDV Yayınları.
- Aslan, N. (2018). İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva-Kazâ Münasebeti. S. Kaya, Y. Uğur, & M. Demiray (Ed.), *Osmanlı Hukukunda Fetva* (s. 227-242). Klasik Yayınları.
- Atar, F. (1995). Fetva. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 486-496. TDV Yayınları.
- Ayar, T. (2014). *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*. DİB Yayınları.
- Aydın, B. (2000). Meşihat Arşivi'nde Şeyhülislamlık Merkez Kalemlerine Ait Bazı Defterler. *Arşiv Araştırmaları Dergisi*, 2, 113-122.
- Aydın, B., & Yurdakul, İ. (2015). Şeyhülislamlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defterleri. *Din ve Hayat Dergisi*, 24, 100-107.
- Aydın, M. Â. (2003). Mahkeme (Osmanlı Devleti'nde Mahkeme). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 341-344). TDV Yayınları.
- Aydın, M. A. (2017). *Türk Hukuk Tarihi*. Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş.
- Aydın, M. A. (2020). *Osmanlı Hukuku-Devlet-i Aliyye'nin Temeli*. TDV İSAM Yayınları.
- Aykanat, M. (2018). Bir Osmanlı Hukuk Adamı İlginli Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26(1), 47-62.
- Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)* (Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)). (1327). Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi.
- Bâb-ı Asafi Divân-ı Hümâyun Kalemi (A. DVN.)* (Bâb-ı Asafi Divân-ı Hümâyun Kalemi (A. DVN.)). (1268). Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi.
- Bâb-ı Asafi Divân-ı Hümâyun Kalemi (A. DVN.)* (Bâb-ı Asafi Divân-ı Hümâyun Kalemi (A. DVN.)). (1278). Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1972). *İzahü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. MEB Yayınları.
- Baysal, J., Keseroğlu, H. S., & Mengülerek, İ. (2010). *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar, 1729-1875: Kitapların Tam Listesi ile*. Hiperlink.

- Berki, A. H. (1970). Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı. *Diyanet Dergisi*, 9 (102-103), 423-427.
- Bıyık, T. (2020). *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*. TDV Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukukî İslâmiyye ve İstılâhatı Fıkhiyye Kamusu* (1-8). Bilmen Yayınevi.
- Birinci, A. (2006). Osmanlı Devletinde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, [Yeni Türk Edebiyatı Tarihi I Sayısı]*, 4(7), 291-349.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1333). *Osmanlı Müellifleri* (1-2). Matbaa-i âmire.
- Çeşmîzâde, M. H. E. (1325). *Hulâsatü'l-ecvibe*. Ruşen Matbaası.
- Demirci, İ. (2002). *Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Telif-İ Mesâil Şubesinin Kuruluşu ve İslam Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Ekinci, E. B. (2016). *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. Arı Sanat Yayınları.
- Erol, A. (2018). Osmanlı Türkçesi ile Yazılmış Fetvaların Fıkıh İlmine Kaynaklığı. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3(5), 49-70.
- Ertan, V. (1990). Osmanlı Devleti'nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri. *Diyanet İlmi Dergi*, 26(4), 105-111.
- Eser, E. K. (2020). 17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar. *Usûl: İslam Araştırmaları*, 34, 159-190.
- Fodor, P. (2011). Telhis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 402-404. TDV Yayınları.
- Görgülü, Ü. (2021). Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme. İçinde İ. Karaman, H. Ertin, & M. Bedir (Ed.), *Fıkıh ve Biyoetik İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci – 2* (ss. 181-195). İsar Yayınları.
- Güldöşüren, A. (2004). *19. Yy'ın İlk Yarısında Tarîk Defterlerine Göre İlmiye Ricâli, 1.Cilt* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniv. SBE., İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı.
- Güldöşüren, A. (2018). Osmanlı Ulemâsı ve İlmiye Teşkilatı İçin Önemli Bir Kaynak: Tarik Defterleri. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 34, 125-129.
- Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı -X: Menkul Kıymetler Borsası ve İslamî Açidan Değerlendirilmesi: 14-15 Mart 2019, İstanbul. (2020). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İpşirli, M. (1988a). Abdullah Efendi, Yenişehirli. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1: 100-101. TDV Yayınları.

- İpşirli, M. (1988b). Abdürrahim Efendi, Menteşzâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1: 289-290. TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (1993a). Çatalcalı Ali Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:234-235. TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (1993b). İnsan Hakları ve Sosyal Hayat Açısından Osmanlı Fetvaları. *Tarih Boyunca Türkler'de İnsanî Değerler ve İnsan Hakları (Osmanlı İmparatorluğu Dönemi)* (2/103-118). Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.
- İpşirli, M. (1994a). Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 37). TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (1994b). Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (C. 1, ss. 139-277). IRCICA.
- İpşirli, M. (2001). Kara Halil Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 361-362. TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2003a). Mahreç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 387-388. TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2003b). Medrese (Osmanlı Dönemi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:327-333. TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2005). Mink ârizâde Yahyâ Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:114-115. TDV Yayınları.
- İpşirli, M., & Çelebi, İ. (1997). Hasan Fehmi Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 320-322). TDV Yayınları.
- İpşirli, M., & Kaya, E. S. (2006). Mustafa Efendi, Bâlîzâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31:294-295. TDV Yayınları.
- Kallek, C. (1995a). Fetâvâ-yı Abdürrahîm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:437. TDV Yayınları.
- Kallek, C. (1995b). Fetâvâ-yı Ali Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 438. TDV Yayınları.
- Karaaslan, M. A., & Bakırcı, N. (2023). *17. Yüzyıl Osmanlı'sında Siyasî, İktisadî, Sosyal, Hukûkî Hayat ve Şeyhülislam Balizade Mustafa Efendi'nin Fetvaları*. Kitap Dünyası Yayınları.
- Karaca, M. (2019). *Tanzimat Dönemi İstanbul Gazetelerinden Basiret Gazetesi 1874 (Değerlendirme-İndeks)* [Yüksek Lisans Tezi]. Kırklareli Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı.

- Kâtip Çelebi. (1971). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (1-2). MEB Yayınları.
- Kaya, B. A. (2013). Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 245-246. TDV Yayınları.
- Kaya, S. (2012). "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hale Geliş Süreci. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20, 71-86.
- Kaya, S. (2013). Osmanlı Fetvası Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11(11), 79-125.
- Kenanoğlu, M. M. (2007). Nizâmiye Mahkemeleri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 185-188. TDV Yayınları.
- Kılıçer, M. E. (1973). Kemâlpaşazade'nin Âile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvaları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 83-95.
- Koca, F. (1995a). El-Fetâva'l-Velvâliciyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 448-449. TDV Yayınları.
- Koca, F. (1995b). El-Fetâva't-Tatarhâniyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 446-447. TDV Yayınları.
- Koca, F. (1997a). Halil Fevzi Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15: 313. TDV Yayınları.
- Koca, F. (1997b). Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahâne. *İLAM Araştırma Dergisi*, 2(1), 133-152.
- Koç, İ. (2022). *Şeyhülislamlığa Ait Üç Numaralı Telhis Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (vr.96-192)* [Yüksek Lisans Tezi]. Bilecik Şeyh Edebali Üniv. Tarih Anabilim Dalı.
- Koç, M. (2017). Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva-Kazâ İlişisine Bakış. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, 117-138.
- Komisyon. (2020). *Aile "Sıkça Sorulan Sorular"*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köse, S. (2007). Netîcetü'l-Fetâvâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33:26-27. TDV Yayınları.
- Krüger, H. (1978). *Fetwa und siyar: Zur international-rechtlichen gutachtenprax is der Osmanischen Şeyh ül-Islam vom 17. Bis 19. Jahrhundert unter besonderer berücksichtigung des "Behcet ül-Fetava"*. Otto Harrassowitz.

- Kütükoğlu, B. (1993). Çeşmîzâde Mustafa Reşid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 289-290. TDV Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S. (2001). İzmir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:515-524. TDV Yayınları.
- Maviş, H. (2003). Mehmed Hâlis Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:490. TDV Yayınları.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî* (1-6). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Menekşe, Ö. (2022). *İslam Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası*. İlahiyat Yayınları.
- Müstakimzâde, S. S. E. (1210). *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb* (Halet Efendi Bölümü) [Yaza].
- Okur, K. H. (2020). Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 607-646.
- Öğüt, S. (1995). Fetâvâ-yı Feyziyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 443. TDV Yayınları.
- Özcan, T. (2003). Mehmed Emin Efendi, Ankaravî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28: 461-462. TDV Yayınları.
- Özcan, T. (2006). Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 14, 103-121.
- Özdirek, R. (2016). Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun Kaynakları (Fetva Kitapları). *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 19-20, 117-144.
- Özel, A. (1989). El-Âlemgîriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:365-366. TDV Yayınları.
- Özel, A. (1992a). Behcetü'l-Fetâvâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:346. TDV Yayınları.
- Özel, A. (1992b). Bezzâzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:113-114. TDV Yayınları.
- Özel, A. (1999). İbn Nuceym, Zeynüddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20: 236-237. TDV Yayınları.
- Özel, A. (2001). Kâdîhan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:121-123. TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2005). Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi [Türk Hukuk Tarihi Sayısı]*, 3(5), 249-378.

- Özen, Ş. (2012). Genel Özellikleri Açısından Osmanlı Fetva Mecmûaları. H. Aynur & v. dğr. (Ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* (s. 325-360). Turkuaz Yayıncılık.
- Özeren, B. (1970). *Çeşmizâde Ailesi* (Tarih Seminer Kitaplığı) [Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (1-3). Milli Eğitim Basımevi.
- Pekcan, A. (2007). Remlî, Hayreddin b. Ahmed. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 563-564). TDV Yayınları.
- Salman, Y. (2021). Muhammed Emin Er'in Fetvâ Usûl ve Âdâbı Hakkındaki Görüşleri. C. Acar & A. Yılmaz (Ed.), *Mehmed Emin Er ve İlmi Şahsiyeti* (s. 121-146). İlahiyat Yayınları.
- Salnâme-i Devlet-i Âliye-i Osmaniye, Sene: 1266-1294.*
- Salnâme-i Nezâret-i Maarif-i Umûmiye, Sene: 1321-1327.*
- Salnâme-i Vilayet-i Aydın [İzmir Vilayet Salnâmesi].* (1296). İzmir Aydın Vilayeti Matbaası.
- Saylan, K., & Zeybek, H. İ. (2018). *Şeyhülislam Kara Halil Efendinin Hayatına Dair Bazı Tespitler (1804-1880)*. 1, 468-480.
- Sezen, T. (2017). *Osmanlı Yer Adları*. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Şahin, M. (2000). *İslâm Hukukunda Fetva ve Osmanlılar Dönemi Fetva Mecmûaları* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi, İslâm Hukuku Bilim Dalı.
- Şeyhî, M. E. (2018). *Vekayi'u'l-Fuzala: Şeyhi'nin Şaka'ik zeyli (inceleme-tenkitli metin-dizin)* (D. Örs, Ed.; 1-4). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Unan, F. (2004). Mevleviyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29: 467-468. TDV Yayınları.
- Uşşâkizâde, İ. H. E. (2017). *Zeyl-i Şaka'ik: Uşşakizade'nin Şaka'ik zeyli (inceleme-metin)* (D. Örs, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*. TTK. Yayınları.
- Yakut, E. (1996). Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin "Fetavâ-yı Ali Efendi" Adlı Fetvâ Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 7, 287-318.
- Yaman, A., & Çalış, H. (2013). *İslâm Hukukuna Giriş*. İFAV Yayınları.
- Yayla, M. (1995a). Fetâvâ-yı Minkârîzâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 444-445. TDV Yayınları.

- Yayla, M. (1995b). Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 449-450. TDV Yayınları.
- Yıldız, K., & Nacar, T. (2012). Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20, 87-105.
- Yurdakul, İ. (2008). *Osmanlı İlmîye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876)*. İletişim Yayınları.
- Yurdakul, İ. (2019). Mekteb-i Nüvvâb. *TDV İslam Ansiklopedisi: C. Ek-2* : 240-241. TDV Yayınları.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 7
Issue / العدد: 7


Haziran 2024
June / حزيران 2024

Yrd. Doç. Dr. Fethi Turan
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi
Eğitim Fakültesi
fethituran49@hotmail.com
ORCID:0000-0001-8053-3795

Erken Çocukluk Döneminde Nasıl Bir Din Eğitimi

What Kind of Religious Education in Early Childhood

Atıf: Turan, F. (2024). Erken Çocukluk Döneminde Nasıl Bir Din Eğitimi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 32-59.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1457530

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 22.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 29.04.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 32-59

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال


intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Erken Çocukluk Döneminde Nasıl Bir Din Eğitimi

What Kind of Religious Education in Early Childhood

Özet

Kritik yıllar olarak bilinen erken çocukluk dönemi çocuğun gelecek hayatını şekillendirir. Çevresi ile etkileşim halinde olan çocuk bu dönemde doğal olarak dini sembol ve yaşantılar ile de karşılaşır. Çocuk gelişim döneminin özelliği olarak din ile ilgili konulara da ilgi duyar, merak eder. Çocuğun yaratılışı ile birlikte inanmaya karşı bir eğilimi olduğu kabul edilir. Bu eğilim ise büyük oranda formel veya informal eğitim ile şekillenir. Nitel araştırma deseninde tasarlanan bu araştırmanın amacı erken çocukluk döneminde din eğitimi konusunu incelemektir. Çocuğun yaratılışı ile var olduğu kabul edilen din duygusu gelişmeye açıktır. Çocuk din hakkındaki bilgi ve pratiği öncelikle yakın çevresinden öğrenir. Zamanla örgün eğitim kurumlarında bilgi ve becerilerini geliştirir. Çocuğa verilecek din eğitiminin içerik ve yöntem bakımından çocuğun gelişim özelliklerine uygun olması, çocuğun ilgi ve ihtiyacının merkeze alınarak, uzman kişiler tarafından verilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, erken çocukluk dönemi, çocuk, din

Abstract

Early childhood is a critical period that shapes the child's future life. The child, who interacts with his environment, naturally encounters religious symbols and experiences during this period. As a characteristic of the child's developmental period, he is also interested and curious about issues related to religion. It is accepted that children are naturally inclined to believe from their creation. This inclination is largely shaped through formal or informal education. The aim of this research, which is designed with a qualitative study approach, is to examine the subject of religious education in early childhood. The sense of religion, which is understood to exist with the child's creation, is open to development. Children initially learn about religious knowledge and practices primarily from their immediate surroundings, and over time, they develop their skills and knowledge in formal educational settings. Over time, he develops his knowledge and skills in formal education institutions. The religious education provided to the child should be suitable to the child's developmental characteristics in terms of content and methodology, centered around the child's interests and needs, and delivered by experts in the field.

Keywords: Religious education, early childhood, child, religion,

Giriş

İnsan hava kürede yaşadığı gibi, ahlak küre (İnam, 2014) ve bir kültür kürede yaşar. Kuşaktan kuşağa aktarılan kültür, toplumun tutum ve davranışları, inançları ve ürettikleri değerlerdir (Atak, 2017). İnanç, din ile aynı anlamda değilse de ilişkili bir kavram olarak, bir fikre bağlılık ve kabul demektir (Bozkurt, 2022). Bu anlamda dinler, tarih, sanat, dil ve edebiyat gibi kültürün belirleyici öğeleridir (Aksoy, 2008; Alakuş, 2004). Toplumsal bir olgu olan dinler ve onun etrafında şekillenen inançlar, insan yaşamının kutsalları arasında yer almış, geçmişten günümüze varlığını hep korumuştur (Aydın, 2009). Sosyal bir varlık olarak insan (Başaran, 2015; Yazoğlu, 2014) içinde din de olmak üzere doğup yaşadığı toplumun kültürel birikimi ile etkileşim halinde (MEB, 2010) yaşamını sürdürür.

Yaşam doğumla başlayıp ölümle sona eren gelişim sürecini ifade eder. Gelişim, organizmanın döllenme ile başlayıp biyolojik ve çevresel etkilere bağlı olarak zaman içinde yapıda ve düşüncede meydana gelen sürekli ve ileri yönlü değişimlerdir (Bilici, 2014; Senemoğlu, 2003).

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

Her insanın içinde bulunduğu gelişim döneminde kendisinden beklenen gelişim görevini başarması, kazanması gereken tutum ve davranışları göstermesi beklenir (Başaran 1998). Gelişim süreci içerisinde insan kendisinden beklenen kazanımları ediniş görevini başarı ile yerine getirdiğinde mutlu olurken; aksi durumda yaşamının bir sonraki aşamasında zorlanır ve mutsuz olur (Havighurst, 1952. Akt: Dinçel, 2006). Çok yönlü bir varlık olan insan bebeklik, çocukluk, gençlik ve yetişkinlik gibi çeşitli gelişim dönemlerinden geçerek yaşamını sürdürür. Her bir dönemin birbiriyle bağlantılı fiziksel, bilişsel, sosyal, duygusal gelişim özellikleri ve bu dönemlerde sahip olunması beklenen kazanımları vardır. Çocuğun eğitiminde bu gelişim dönemlerinin iyi bilinmesi ve verilecek eğitimin buna göre organize edilmesi beklenir (Ummanel ve Aytaç, 2016). Bu bağlamda insanın çevresi ile etkileşimi sonucunda yaşadığı her türlü deneyim, değişime yol açarak onun yaşamını etkiler ve bu deneyimler eğitim kavramı kapsamında ele alınır.

Bireye kasıtlı olarak istendik davranış kazandırma süreci (Ertürk, 1986) olan eğitim, bilimsel temelli olarak yürütülmesi gereken bir faaliyettir. Bu anlamda çocuk eğitimi söz konusu olunca, gelişim dönemleri ve gelişim özelliklerinin bilinmesi bir önkoşuldur. Çünkü çocuğa hangi konuda eğitim verilirse verilsin, çocuğun içinde bulunduğu gelişim özelliklerinin dikkate alınması gerekir. Özellikle eğitimin konusu din ve inanç ise, çocuğun algı ve hazırbulunuşluk düzeyi ile birlikte gelişim özellikleri bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Çocukluk, geçmişten günümüze düşünürlerin, ilahiyatçıların, yönetici ve eğitimcilerin; yani çocukla ilgilenen herkesin kendi bakış açısını ortaya koyarak tanımlamaya çalıştığı özel bir dönemdir. Doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme çocukluk, bu dönemi yaşayan kimse de çocuktur (Aydın, 1993). Çocukluk dönemini yakından izleyen uzmanlar bu dönemi de kendi içinde; yeni doğan ve oyun çocukluğu; erken çocukluk ve orta çocukluk olarak incelemektedirler (Bayhan ve Artan, 2011).

İnsanın doğum ile hayata gözlerini açtığı andan başlayarak bebeğin yeni koşullara uyum sağladığı hayatın ilk dört haftasına yenidoğan, daha sonraki aylar bebeklik veya oyun çocukluğu dönemi olarak incelenir. Bu dönemin en önemli duygusu güven ve bağlanmadır. Bu dönemde çocuğun korunma, avunma ve duygu düzeni için *bağlanma figürlerine* ihtiyacı vardır. Bağlanma çocukların ait olma ve güven ihtiyacı nedeniyle yakın ilişkide oldukları kişilerle kurdukları derin duygusal bağdır (Bowlby, 1969). Bu dönemde bağlanma kişisiyle kurulan bağın niteliği, çocuğun gelecek yıllardaki ilişkileri ve duygusal gelişimi açısından belirleyici bir unsurdur (Kırimer vd., 2014).

Erken çocukluk dönemi, çocuğun zorunlu temel eğitime başladığı zamana kadar olan süreyi ifade eder. Bu dönemde çocuğun zihinsel ve fiziksel gelişimi çok güçlüdür (MEB, 2011). İşlem öncesi dönemden somut düşünme dönemine geçiş aşamasında olan çocuk, bu dönemde

kazandığı bilgi, beceri ve alışkanlıkları yaşamın ileriki yıllarına taşır (Tatar, 2013). Dolayısıyla erken çocukluk dönemi, *kritik yıllar* olarak *çocuğun gelecek hayatını şekillendirir* (Bacanlı, 2004; Wold Bank, 2015). Erken çocukluk döneminde çocuk, olumlu-olumsuz bütün etkilere açıktır (Bilici, 2014) ve kişilik gelişiminin önemli bir kısmını bu dönemde tamamlar (Köylü, 2003). Çocuk kendisini yetişkin hayatına hazırlayan davranışları erken çocukluk döneminde öğrenir (Köylü, 2004; Tuğrul, 2002). Geçirilen yaşantılar sonucu ortaya çıkan öğrenmeler çocukta derin ve kalıcı izler bırakır, onun değer yargılarını ve karakter yapısını inşa eder. Bu dönemdeki yaşantıların niteliği, onun değer yargıları ve karakterinin belirleyici öğeleridir (Çağlar, 1981; Öz, 2019).

Çocuğun gelişiminde, içerisinde doğup büyüdüğü ailesi ve çevresindeki yetişkinler etkilidir (Aral ve Baran, 2011; Atak, 2017). İlk yıllardan itibaren çocuk ailesinde ve çevresindeki her türlü yaşantıya ilgi duyar, merak eder; zamanla bu yaşantıları taklit ederek yaşamak ister (Oruç, 2010). Ayrıca bu yıllarda çocuk, toplumsal kurallara dair yanlış ve doğru davranışı ayırt etmeye ve toplumsal rolleri kavramaya başlar. Bu dönemdeki yaşantıların niteliği ve yoğunluğu çocuktaki duygu gelişimini de besler. Gelişmeye başlayan duygulardan biri de din duygusudur. Çocuklar bu dönemde dini konulara ilgi duyar, merak eder (Tatar, 2013; Nas, 2008; Türk, 2014). Din duygusu, erken çocukluk döneminde, üstü kapalı, biraz gizemlerle dolu, duygusallıkla iç içe ama sıradışılıkların farkında olunarak yaşanan deneyimlerle şekillenir (Oruç, 2010; Yavuz, 1987).

Orta çocukluk dönemi ise son çocukluk yılları olarak kabul edilir. Ergenlik öncesi geçiş dönemidir ve çocuk bu dönemde soyut düşünmeye başlama aşamasındadır (Başaran & Öğretir-Özçelik, 2021; Kırimer vd., 2014). Çocuk kendine karşı olumlu tutumlar oluşturur ve kişiler arası ilişkilerini geliştirir. Çevresindeki yetişkinleri örnek alarak cinsiyetine uygun rolü geliştirmeye başlar (Eser, 2008). Sorumluluk almasına ve kendi kararlarını vermesine olanak sağlandığında kişisel bağımsızlığını kazanmaya müsaittir. Bu dönemde gündelik yaşama uyum sağlama gelişmiş, vicdan ve değer anlayışı belirgin hale gelmiştir (Kabalı, 2011).

1. Çalışmanın Önemi ve Amacı

Uzun bir geçmişi olan, konjonktüre bağlı olarak gündem olan ve son dönemde tekrar alevlenen bir konu çocukluk döneminde din eğitimi mevzuudur. Toplumda çocuğun din eğitimi konusunda ayrışmalar, farklı görüşler bulunduğu gözlenmektedir ve bu konuda henüz toplumsal bir uzlaşıdan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda çalışmanın amacı; erken çocukluk döneminde din eğitimi konusunu incelemek ve eğitim kurumunun görev ve sorumluluğuna dikkat çekmektir.

1. Yöntem

Araştırma nitel araştırma deseninde tasarlanmış ve betimsel analiz yaklaşımı benimsenmiştir. Nitel araştırma desenleri araştırma etkinliklerinin birbiriyle tutarlı ve amaca uygun bir biçimde gerçekleştirilmesi açısından araştırmacıya rehberlik eder. Betimsel analiz ile daha önceden belirlenmiş temalara göre veriler özetlenerek tartışılıp yorumlanır. Bulgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurularak gerekirse karşılaştırmalar yapılır (Yıldırım & Şimşek, 2008). Bu çalışmada araştırmannın amacı kapsamında erken çocukluk döneminde din eğitimi konu alan alanyazın taranarak bulgulara ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular; din nedir, din duygusu, din duygusunun kaynağı, din eğitiminin gerekliliği, eğitime başlama yaşı, aile ve din eğitimi ve nasıl bir din eğitimi başlıkları altında tartışılarak yorumlanmış, çıkarımlarda bulunularak öneriler geliştirilmiştir.

2. Bulgular

Din Nedir?

Din insanlık tarihi ile var olan, günümüzde de etkisini sürdüren (Nas, 2018) kişisel ve sosyal boyutları ile fikir ve uygulama açısından sistemleşmiş bir olgudur. Birçok insan için hayatı anlamının vazgeçilmez bir yolu ve varoluşun amaç ve anlam kaynağı olan din, insanlık tarihinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Din insana varlığın mahiyeti, iyilik ve kötülüğü ayırmanın temel kriterlerini açıklar ve insanlar arası ilişkileri düzenler (Meydan, 2018). Özellikle merkezine insanı alan ilahi dinler, topluma sistematik bir yaşama tarzı arz ederler (Aydın, 1999; Şanver & Tekin, 2018). İnsanın genetiğinde var olan ve her kültür düzeyinde izine rastlanan din olgusuna tarihin bütün döneminde ve her coğrafyada rastlamak mümkündür (Öztürk, 2013). Arkeolojik kazılarda, geçmişi 12 bin yıl öncesine dayanan Göbeklitepe’de elde edilen bulgular, buranın bir tapınak olduğu yönündedir ve dinin tarihi derinliği açısından kıymetli veriler sunmaktadır (Kurt & Göller, 2017).

İnsanoğlu ile yaşıt olduğu düşünölen dinin kökeni ve nasıl tarif edileceği konusunda ortak bir anlayış benimsemek oldukça zordur (Göler, 2016). İlgili çevrelerin tümöyle uzlaştıkları ortak bir din tanımı olmadığı içindir ki (Tosun, 2011) geniş bir yelpazede farklı tanımlar yapılmıştır. İçmeli’ye (2013) göre din, ferdi ve toplumsal olarak her dönemde ve her coğrafyada tek tek bireylere ve topluluklara egemen olan tanrısal kanunlardır. O, her türlü ilmi ve felsefi düşöncelerden önce var olmuş ve insanların tutum ve davranışlarını yönlendirmiştir. Din, insanın nereden geldiğini, nereye gideceğini, yaratılış amacını, yaratıcıya ve insanlar arasında hak ve görevlerini, iyi-kötü kendi özgür iradesine dayanarak, huzura, mutluluğa ulaştırma yoludur. Bilgin (2007) de dini, akıl sahiplerini kendi arzuları ile bizzat iyiye-doğruya sevk eden ilahi bir nizam, Allah tarafından konulmuş ve insanları O’na ulaştırın bir yol olarak tanımlamaktadır. İnsanın koşulsuz var olan mutlak varlığa yönelişi ve O’nun tarafından kuşatılışı olan din, öznel olarak

insanın Allah'a karşı içinden gelen aşk, temiz yüreklilik ve güvenle O'nun ortaya koyduğu ilkelere akıl ve sezgi ile bağlanması iken; nesnel boyutu ile insanın davranışlarıyla yapılan dua, ibadet ve ahlaki görev ve sorumlulukların yerine getirilmesidir (İçmeli, 2013; Kazanç, 2011).

Din Duygusu

Beden ve ruh boyutu ile sosyal bir varlık olan insan bir bütünlük arz eder (Kaya, 2014; Peker, 1993). Fizyolojik oluş ve ihtiyaçlar bedenle; inanmak, sevgi, sevinç, hüznün ve mutlu olmak gibi duygular ise ruhsal yapı ile ilgilidir ve dini yaşayışın duygu boyutu, çocukta sağlıklı bir din inancının inşasında en etkili güçtür (Türk, 2014). Çocuğun gelişim sürecinde duyguların rolü yadsınamaz. Duygular düşüncelere kaynaklık eder, davranışlara yön verir (Oruç, 2010). Erken çocukluk yılları duygusal gelişim açısından kritik bir dönem olduğu gibi din duygusunun gelişimi açısından da yaşamının önemli bir kesitini kapsar. Çocuğun algı ve düşünme yeteneği, bilişsel gelişimine paralel olarak somuttan soyuta doğru bir seyir izler. Çocuk duyu organları ve ampirik öğrenmeleri dışında ulaşamadığı evreni sezgi ve akıl yoluyla kavramaya başlar. İnsan sınırlı yetenekleri dışında var olan sınırsız evreni sorgulamaya, kavramaya çalışırken birçok olağanüstülükleri fark eder ve kabul eder. Büyüdükçe kendi varlığına, hayatına, istek ve eğilimlerine bu kavrayışı katarak yol alır. Bu anlamda din duygusu, bireyin dini içselleştirmesi ve içeriğini, kendi iç dünyasını zenginleştirmesi sonucu ortaya çıkan içsel bir oluşumdur (Özer, 2006). Bir başka ifade ile din duygusu, dinin birey tarafından algılanması ve onu iç dünyasında anlamlandırmasıdır. Güven, sevgi, korku ve bağlanma gibi temel duygular üzerinde yükselen din duygusu, bir yaratıcı düşüncesine ulaşma arzusu taşıyan ortak özelliklere sahiptir. Topçu'ya (1959) göre din duygusu, yüce ve aşkın duygular arasında yer alır ve doğal bir olgu olarak insanda yaratılıştan vardır. "Yaratılışın temel boyutu ve işleyiş ilkeleri ortak özelliklere sahiptir" ön kabulüne dayanarak, din duygusu evrensel özelliklere sahiptir (Sözgün, 2018) denilebilir.

İnsan, duygusal ihtiyaçları da içine alan, bilişsel öğelerle güçlenen bütüncül bir din duygusuna potansiyel olarak sahiptir. Bu duygunun çevresel etkilerle erken çocukluk döneminde uç verdiği ve gelişme potansiyeline sahip olduğu kabul görmektedir (Clark, 1981; Mehmetoğlu, 2004; Selçuk, 1991; Tatar, 2013). Diğer birçok duygu ile de etkileşim halinde olan din duygusu (Oruç, 2010) ile ihtiyaçların karşılanması arasında güçlü bir bağdan söz edilebilir (Yavuzer, 2010). Bir şeye inanmak, dayanmak ve bel bağlamaktan gelen rahat ettirici bir duygu olan güven duygusu temel duygulardan biridir. Çocuğun ihtiyaçlarının uygun biçimde karşılanması sonucunda kendi benliğini değerli bir varlık olarak algılamasına zemin hazırlayan ve onun gelişiminde önemli derecede rol oynayan güven duygusu, dini yaşayışın asıl kaynağını oluşturan Allah'ın yardımına sığınma duygusu ile benzerlik göstermektedir. İnsanın metafizik eğilimine karşılık gelen ve içinde aşkın bir varlığa bağlanma ve onunla iletişime geçmeyi sağlayan bağlanma, saygı, hayranlık ve merak gibi duyguların da din duygusu ile ilişkisi açık bir şekilde anlaşılabilir. Bu duygulara aidiyet,

sığınma, şefkat, şükür, merhamet ve teslim olma duyguları da eklenebilir. Çocuktaki sonsuzluğa ulaşma arzusu, sevgi ve şefkat görme isteği, merak, himaye altında bulunma duygu durumları, dini bilincin gelişimini ve dini yaşayışı etkiler. Hökeleklî'ye (2015) göre çocukta Allah tarafından korunma duygusu kaçınılmaz bir sığınak, dayanak ve güvenlik kaynağıdır.

Çocukta din duygusunu anlamak ve anlamlandırmak için erken çocukluk döneminde din duygusu ile ilgili duygu ve düşünce gelişimini yakından tanımak ve açıklayabilmek gerekir. Bu dönemde ön plana çıkan; *korunma-himaye altında bulunma, kolay inanırlılık, taklit ve özdeşim, merak ve sorular sorma, Allah (antropomorfizm) inancı, ölüm ve ahiret tasavvuru, dua ve talep* gibi (Nas, 2018) özelliklerin din duygusu bağlamında ele alınıp incelenmesi önemlidir.

Korunma-himaye altında bulunma: Zayıf, güçsüz bir varlık olarak çocuk, yaşamını devam ettirebilmesi için bir başkası tarafından korunma ve himaye edilmeye muhtaçtır. Güven altında bulunma isteği doğum anı ile birlikte çocuğu kuşatır ve yaşantısına hâkim olur. Bu durum duygusal bir refleks olarak çocuğun davranışlarına yansır. Çocukta güven duygusunun tatmini ve bunun sonucunda yaşadığı duygusal doyum, onun beslenmesi kadar kıymetlidir (Yavuz, 2013; Nas, 2018). Korunma altında bulunma duygusu çocukluk döneminden başlayarak yaşam boyu devam eder. İnsan benliğini tümüyle kuşatan bu duygu, dini yaşayışın çekirdeğini teşkil eden Allah'ın yardımına sığınma duygusu ile paralel bir özellik gösterir (Clark, 1980; Bilici, 2014). Çocuğun doğuştan getirdiği bir varlığa inanma yeteneğinin şekillenmeye başlaması, Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramının ilk üç döneminde yer alan; *güven, bağımsızlık ve girişkenlik* kavramları ile de benzer özellikler gösterir. Çünkü bu dönemde çocuk, ihtiyaçlarını bizzat karşılamasına imkan bulamayan bir zayıflık, âcizlik içerisindedir (Nas, 2018). Çocuğun bedensel gereksinimleri yanında sosyal ve duygusal olan sevgi, güven, emniyet, korunma, sığınma, kabul görme ihtiyaçları açısından tatmin edilmeye, doyurulmaya gereksinim duyar. Çocuklar risklere karşı korunmada ümitsiz ve çaresiz kaldıklarında, yüksek düzeyde isteklerinin karşılanmasında, hatta çaresizliklerinde ümit kaynağı olarak Allah'ı arayıp O'na sığınır. Bu düşünceyle kendilerini emniyet ve güven içinde hissederler.

Kolay İnanırlılık: Erken çocukluk döneminde çocuğun başkaları tarafından anlatılan şeylere inanması, diğer dönemleri yaşayan çocuklara göre daha kolaydır. Çünkü bu dönemde çocuk, kolay inanırlılık özelliğine sahiptir. Çocuk din hakkında kendisine anlatılana şüphe etmeden, sorgulayıp itiraz etmeden inanma eğilimindedir. Çocuk çevresi tarafından kendisine anlatılanı içtenlikle kabul eder. Bu kabul ediş sadece dilde kalmaz, aynı zamanda bütün benliği ile adanmaya neden olur (Tatar, 2013). Çocuk, kolay inanma ve bağlanma duygusunun etkisiyle, mantıksal düşünme düzeyine erişinceye kadar dini değerleri sorgulamadan anlatıldığı haliyle kabul etmeye hazırdır. Bu edilgen kabul ve inanış, zamanla bilişsel ve duygusal gelişimi takip ederek yerini daha bilinçli ve aktif bir bilince bırakır.

Taklit etme-benzeme duygusu: Bir modele ihtiyaç duyma insani bir özelliktir ve bu haslet çocuklarda çok daha belirgindir. Çocuk bu duygunun etkisiyle bilinçli ya da bilinç dışı, model gördüğü kişileri taklit eder (Bayraktar, 2008). Çocuğun bir kişiyi ve bir davranışı taklit etmesi, ancak taklit edilen modelin kendisi veya davranışının onun dikkatini çekmesi ile ilgilidir. Bandura'ya (2006) göre çocuk, çevresindeki modellerin davranışlarını taklit ederek tutum ve davranışlarına yön verir. Ancak model alma sürecinde farklı dinamikler de vardır. Gözlem ve taklit yoluyla kazanılan davranışlar söz konusu olduğunda modelin statüsü de öğrenme üzerinde etkili olabilmektedir (Akt: Tatlıoğlu, 2021). Özellikle aile içerisindeki dini söz ve etkinlikler, çocukta kalıcı izler bırakır. Çocuk sadece dini davranışları taklit etmez, aynı zamanda çevresinde kullanılan dini kavramları ezberleme ve bunları tekrarlamaya çalışır (Bayraktar, 2008). Çocuk sosyalleşme ile birlikte çevresindeki davranışları gözlemler, olaylara doğrudan ya da dolaylı müdahil olur. Dil gelişimi ile çocuk, çevresinde işittiği sesleri, kelime ve cümleleri öğrenir. Dini kavram ve davranışlar ile karşılaşan çocuklar, bunları taklit ederek dini inancının temellerini atar. Önceleri bilinçsiz yapılan bu taklitler, zamanla yerini, bilişsel ve duygusal olarak sentezlenerek ortaya konulmuş özgün bir inanca bırakır (Nas, 2018). İlk yıllarda duygulardan yoksun mekanik bir şekilde dini davranışları taklit eden çocuk, zamanla ibadetlerin anlamına uygun daha içsel bir şekilde yaşının gerektirdiği dini ibadetleri yerine getirir (Yavuz, 1994).

Merak etme, sorular sorma: Evrende diğer canlılarla birlikte yaşayan insanı diğerlerinden ayıran en önemli özellik akıllı olmasıdır. İnsan, akli sayesinde evrendeki konumu, var oluş sebebi, yaratıcı, çevresinde gördüğü ve görmediği varlıklar hakkında sorular sorar. Bir yaratıcıya inanmaya yatkın ve donanımlı olan çocuklar (Yavuz, 187) bu hazırbulunuşluktan dolayı, aşkın varlıkla ilgili olarak varlıkların kaynağını, ilk insanı, yeryüzünü hatta bizzat yaratıcının kendisini merak eder ve ikna olacakları cevapları bulmaya çalışırlar (Yazıbaşı, 2017).

Çocuk, çevresinde gördüğü her şeyi merak eder, çevresinde olup biteni kendine göre anlamlandırıp öğrenmek ister (Senemoğlu, 1998). Çocuktaki soru sorarak öğrenme ve kavrama isteği doğal bir özelliktir. Çocuğun çevresinde gelişen olaylara olan ilgisi ve bu dünyanın sırlarını merak etme duygusu çok güçlüdür. Bu duygunun gereği olarak nereden geldiği, kime ait olduğu hakkında sorular ile bilgi edinmeye çalışır (Tatar, 2013). Çocuğun yaşadığı ortamı tanıma ve keşfetme isteği, onda doğal olarak bu duygunun varlığını gösterir. Çocuk, sorduğu sorularla din ve dini konular ile temasa geçer. Bu sorular aslında onun dine karşı ilgisinin göstergesidir. Özellikle dört yaş, çocukta dini düşüncenin altın çağıdır. İleriki yıllarda çocuk, bilişsel ve duygusal gelişimi ile birlikte yaratıcının varlığı ve mahiyeti hakkında daha kapsamlı sorularına devam eder. Ayrıca çocuk, çevresinde gözlemlediği doğum, ölüm, dua, ibadet, sembol ve ritüellere ilgi duyar. Deneyimlediği doğa olay ve olguları hakkında soruları eksik olmaz. Çocuğun soruları onun için beklenen ve olumlu bir süreç iken, çevresi tarafından bu soruların geçiştirilmesi, çocuğun meraklı,

araştırmacı kimliğini olumsuz etkiler. Çocuk büyük bir merakla yönelttiği sorularına cevap alamadığı zaman başka kaynaklara yönelmeye başlar.

Antropomorfizm (İnsan gibi Allah düşüncesi): Somut olay ve olgulara yönelik algıların ilahi olanla ilişkilendirilip yaratıcının bu şemalarla tanınması çocukluk döneminin en temel özelliklerinden biridir. Kısaca ödünç-imağlar aracılığıyla, hissedilmeyen bir alanın mevcut algısal özelliklerle anlaşılması neticesinde çocukların dini düşünceleri şekillenmiş olur. Bireysel farklılıklar olmakla birlikte bilişsel gelişimin işlem öncesi döneme denk geldiği erken çocukluk yıllarında, Allah inancı göstergelerinin görülmeye başlandığı dönemdir. Bu dönemde çocuklar soyut kavramları somut olarak düşünüp algılayabilirler. Dolayısıyla soyut olan Allah kavramını genellikle büyük, güçlü, yaşlı, uzun sakallı bir insan şeklinde insani özelliklerle anlayabilir ve ifade edebilmektedirler. Allah'ı insana benzeterek tasavvur etme eğilimi, bu dönem çocuklarda ortaktır. Bunun için de kendilerine soyut gelen kavram ve olayları somutlaştırma çocukların genel özelliğidir (Ay, 2011; Bilici, 2014; Dam, 2010; Köylü, 2003). Bu yıllarda çocuklar için büyüklük ve yükseklik görülebilir mekanla sınırlıdır. Bu itibarla da Allah için gözle görebildikleri en büyük mekan olarak gökyüzü ve bulutların üstü düşünülmektedir (Ay, 2011). Çocuk Allah'ı kendi zihinsel çerçevesi içerisinde düşünürken aynı zamanda O'nu bir insan gibi somut olarak tasavvur eder. Bununla birlikte çocuk, Allah'ın insandan farklı bir yapısının olduğunu keşfederek O'nu insanlardan ayırır. Bu anlamda antropomorfizm, düşünce gelişiminin ilk formudur ve çocukluk dönemi Allah inancının ayırt edici özelliği olarak değerlendirilir (Bilici, 2014). Yurdagül'e (1994)'e göre erken çocukluk döneminde çocuklarda görülen belirgin dini özellik, çocuğun doğaüstü bir dünya ile olan uyumudur. Çocuk Allah'ı canlandırmakta güçlük çekmez. Allah'ı büyük bir insan şeklinde tasavvur ederek, Allah'ı insana ait sınırlar içinde kabul eder. Çocuklardaki insani özellikler taşıyan bu somut Allah anlayışı, somut düşünme evresinden, soyut düşünme evresine geçtiği 11-12 yaşlarına kadar azalarak devam eder, sonraki yıllarda ise her yerde var olan fakat görünmeyen soyut bir Allah algısı yerleşmeye başlar (Bilici, 2014; Dam, 2010; Vorgete,1978). Böylece çocukta eksiksiz, kusursuz bir Allah anlayışı hâkim olur.

Ölüm ve ahiret tasavvuru: Çocuğun erken yaşlardan itibaren çevresinde gerçekleşen ölüm gerçeğini kavraması uzun bir süre alır (Hökelekli, 1991). Çünkü bu dönemde çocuk coşkuyla yaşadığı hayatın bir sonu olacağını tasavvur edemez ve etmek de istemez. Bilişsel gelişim düzeyi henüz bunu anlamak için yeterli değildir. Ancak çocuk, duyduğu, gördüğü, karşı karşıya kaldığı ölüm gerçeğine karşı duyarsız da değildir. Ölüm hakkında yaşadığı deneyimler merak duygusunu harekete geçirir ve birçok sorunun cevabını almaya çalışır. Ölüm hakkında çocuğa ailesi tarafından verilen kaçamak cevaplar, onun gerçeği arama, öğrenme gayretini engellemez. Erken çocukluk döneminin ilk yıllarında ölümü uzun bir uyku olarak düşünen çocuklar, zamanla hastalık ile ölüm arasındaki bağlantıyı fark eder. Erken çocukluk döneminin son yıllarında çocuklara göre

ölüm, kötü canlıların başına gelebilecek bir durumdur. (Mehmetoğlu, 2004). Çocuk somut düşünme evresine geçiş yıllarında ölen kişinin tekrar canlanamayacağını anlar, ancak ruhun ölümsüz olduğu gerçeğini henüz kavrayamaz. Soyut düşünmeye geçme aşamasındaki çocuk ise ölümün yetişkinlerin ölüm anlayışında olduğu gibi başka bir dünyaya gitmek olduğunu kavrama yeteneğine sahip olur (Köylü & Altaş, 2014).

Dua ve talep: Dua insanın zayıflığının ve acizliğinin farkına vararak aşkın bir güce yönelmesi ve ondan istekte bulunmasıdır (Tosun, 2000). İnsanı dua etmeye yönelten birtakım duygular vardır. Bunlar Allah'a karşı duyulan sevgi, saygı, minnettarlık veya türlü tehlikeler karşısında duyulan acizlik, ve çaresizlik duygularıdır (Hökelekli, 2015). Dua, dini hayatın ayrılmaz parçasıdır. Yaratıcı ile kurulan bir iletişimdir. Çocuk duayı günün her saatinde ayakta, otururken, yatarken, yemekten önce veya sonra yapabilir. Erken çocukluk döneminde dua etme isteği güçlüdür ve çocuk dua etmekten hoşlanır. Çocuk açısından dua etmeye başlamanın en önemli nedeni, sosyal çevrede dua eden kişileri taklit etme isteğidir. Çocuk anlamını bilmesede dahi bazı dua kalıplarını ezberler ve büyüklerinin dualarını taklit eder (Selçuk, 1991). Önceleri belirsiz bir dua anlayışına sahip olan çocuk, sonra duanın Allah ile kurulan ilişki olduğunu anlamasına rağmen duanın içeriği hakkında fazla bir bilgiye sahip değildir (Nas, 2008). Bu dönemde çocuklar belli kalıplar içerisinde ettiği dualar vasıtasıyla Allah ile ilişki kurmaya çalışırlar. Ancak bu dönemdeki çocuğun duaları yüzeysel ve karmaşık olmakla birlikte, içerik açısından genel anlamda kişisel maddi beklentiler ile ilgilidir. Somut düşünme evresinde çocukların duaları, anlam ve içerik bakımından değişime uğramaya başlar ve bir önceki dönemdeki belirsizlikler ortadan kalkmış olur. Artık çocuk, maddi isteklerin yanı sıra kendisine ve başkalarına manevi olarak dua etmeye başlar. Ancak çocuğun dualarında somut öğeler yine baskındır (Nas, 2008). Çocuk gerçek anlamda manevi duayı soyut düşünme döneminde içselleştirir. Çünkü artık dua eden çocuk bilir ki, birisi var ki onun sesini dinler, derdine derman yetiştirir, ona merhamet eder (Nursi, 2024). Çocuğa söylenen “Allah'tan iste o verir” fikri onun gerçek ile hayali birbirinden ayıramaması nedeniyle Allah'ı bir masal kahramanı gibi görmesine ve duaların olağanüstü bir şekilde hemen kabul edileceği anlayışının oluşmasına neden olabilir. Bununla beraber kabul olmayan dualardan sonra hayal kırıklığına uğrayan çocuk, dua etmeyi tamamen bırakabilir (Selçuk, 1991).

Din Duygusunun Kaynağı

İnsanda inanma eğiliminin ilahi bir yetenek olarak onun doğasında yer alıp almadığı ve inanma duygusunun kaynağı konusu öteden beri tartışılmış (Oruç, 2013), bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Din duygusunun çocuklarda erken dönemlerde başladığını ileri süren bilim insanları ve düşünürler olduğu gibi, din ve inanma duygusunun ilerleyen yıllarda başladığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, çocukta din duygusunun yaratılıştan bulunduğu, çocuktaki belirli bir süreye kadar sorgulamadan, şüphe

etmeden kolaylıkla inanma özelliğinin de bunun göstergesi olduğu tezi ileri sürülürken (Vergote, 1978); çocuğun insani davranışlarının bile sonradan ve aşamalı olarak ortaya çıktığı, çocuğun kendi varlığını durağanlıktan eyleme geçirme gücünün olmadığı, dolayısıyla din duygusunun doğumla birlikte var olmasının mümkün olamayacağı anti-tezini ileri sürenler de (Clark, 1981; Tatar, 2013) bulunmaktadır.

Yavuz (1994) çocukta din duygusunu doğal bir yetenek olarak kabul edip değerlendirmektedir. Benzer şekilde Vergote (1978) de pedagojik tecrübelerine dayanarak çocukta büyük bir dini potansiyelin yaratılıştan var olduğunu savunmaktadır. Buna karşın Natüralist eğitim anlayışının önde gelen düşünürlerinden J.J. Rousseau, çocukların ergenlik yıllarına kadar dini ya da ahlaki öğretilerle karşılaşmaması gerektiğini önermektedir. Rousseau, çocukluk yıllarında din eğitiminden uzak durmayı önerirken bu tercihinin dinin önemsizliğinden dolayı değil, yanlış anlaşılmaya müsait olmasına dayandırmaktadır. Bu yaklaşımı ileri sürenler dinin bir yanılsama, totem ve tabu olduğunu, insanın fakir, aciz ve zayıflığından kaynaklanan bir yöneliş olarak tezahür ettiğini, bu nedenle de çocuğun dine yabancı olduğunu kabul etmişlerdir (Yazıbaşı, 2017). Din ve Tanrı inancının çaresizlikten kaynaklandığı düşüncesi Freud'un psikanaliz teorisinin de odağında yer almaktadır. Freud kimi zaman dinden, bir obsesyon, zihinden uzaklaştırılmayan fikir, düşünce olarak söz etmiş, kimi zaman da dini, çocuksu arzuların yerine getirilmesi olarak görmüştür (Aydın, 2009). Ancak Dam'a (2010) göre inanma ve kutsal bir varlığa bağlanma ihtiyacı doğuştan insanın ruhuna kodlanmıştır ve insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Yavuz (1994)'a göre ise bir varlığa inanma duygusu insanda doğuştan var olan doğal bir özelliktir ve dinin temeli ve başlangıç noktası inanmadır. Nas (2018) da çocukta dini duygunun doğuştan var olduğunu ve bu duyguya çevre ve gelişim sürecinin yön verdiği görüşündedir. Bu görüş İslam inancının ikinci derecede kaynağı olan Hadis-i Şerifte; *çocuğun fitrat (İslam dini) üzere doğduğu, daha sonra anne babası onun inancını şekillendirdiği (Buhari, Akt: Demil, 2024) şeklinde ifade edilmektedir.*

Freud, her ne kadar çocuğun zayıf ve aciz durumda olmasını onu bir yanılsama neticesinde Allah'a yönelttiğini belirtse de çocuğun kendisini güçsüz, zayıf ve aciz hissetmesi doğumla birlikte başlayan doğal bir olgudur. Çocuk büyüdükçe bu duyguların kaybolacağı ön görülmesine rağmen, tam tersine bu zayıf ve acizlik duygusu giderek artar. Çocuk büyüdükçe, güçlenip kendi ihtiyaçlarını karşılamasına rağmen, evrenin sonsuz büyüklüğü karşısında aczinin seviyesi ve alanı da büyür ve genişler. Gelişim devrelerinin ileri aşamalarında çocuk, çevresini saran evrenin yapısı karşısında hissettiği acizlik duygusu, onu tamamıyla yaratana yönlendirir. Çocuğun ilk yıllardaki acizliği, sadece duyu organları ile algıladığı ve duyu alanıyla ilgili değildir. Çocuğun acizliği bazen hissi, bazen de manevidir. Bazen de her ikisini kapsayacak niteliktedir. Yavaş yavaş büyüyen çocuk, zamanla kendi acizliğinin de büyüdüğünü hisseder ve anlar. Nihayetinde çocuğun acizliği

gün geçtikçe kuvvetlenir. Yapmak istediği her şeyi yapamayan çocuk, bilmek istediği her şeyi bilemediğini de anlar. Sonuçta hâkim olmak istediği her şeye gücünün yetmeyeceğini görerek, mutlak yaratıcının karşısında aciz, fakir bir kul olduğunun farkına varır. Bu acizlik duygusu karşısında, her çocuğun içinde onu yönlendiren iki tür güç bulunur. Birinci güç, çocuğu korkuya karşı savunmada kalmaya ve kendisini güvenlik çemberine almaya zorlar. Çocuğun güvende olma hissi, bir ömür boyu onu takip eder. Çocuğu yönlendiren ikinci güç ise, benliğin bütünlüğüne ve özgünlüğüne, kapasitesini geliştirmeye, gerçek ve bilinçdışı benliğini kabullenirken dış dünyaya güvenle açılmaya zorlar (Bilici, 2014). Bu konuda Maslow (2011), savunma ve gelişim güçleri arasındaki çatışma görüntüsünün çocuğun yaratılışında mevcut olduğunu ve insanın genetiğinde yer aldığını ve ömrünün sonuna kadar taşıyacağını belirterek, bir anlamda insanın ömür boyu acizlik duygusunu yaşayabileceğine dikkat çeker (Akt: Bilici, 2014).

İslam inancının temel kaynaklarına göre, dünyaya gelen her çocuk dini anlayış ve yeteneğe yatkındır. Allah'ı arayıp bulma, O'na ibadet etme ve doğru dini kabul etme yetisi Allah tarafından verilmiştir (Topçu, 1959; Yazıbaşı, 2017). Her insan her türlü olumsuz koşullar içerisinde dahi Allah'ın varlığını kavrayacak ve benimseyecek bir kabiliyette yaratılmıştır (Fersahoğlu, 1998; Oruç, 2010). Diğer ilahi dinlerde de insanın çocukluktan itibaren Allah'ı bulmak için kendisini bir arayışa sürükleyen farkında olmadığı bir arzu bulunduğu düşüncesi hakimdir. Jung'a (1997) göre insan yüce bir güce inanmaya yatkınlık sağlayan genetik kodlara sahiptir ve bunu bilinçdışı faktörlerle anlayabilecek donanıma sahiptir (Aktaran, Bilici, 2014).

Bovet'e (1958) göre çocuğun dini gelişimi, insana dışarıdan dayatılan yabancı bir düşünce olmayıp, çocuğun kendi doğasında var olan evrensel bir özelliktir ve din duygusu insan ruhunda öylesine yer etmiştir ki onu yok saymak mümkün değildir. Çocukta doğuştan potansiyel olarak var olan din duygusu (Selçuk, 2011) yüce ve aşkın duygular arasında yer alan doğal, tabii bir duygudur ve bütün insanlar ortak ve genel olarak, yaratılıştan bu duyguya sahiptir (Kutub, 1987). İnsan doğuştan Allah'a inanmaya yatkın ve dini inancı kabullenmeye elverişli yaratılıştadır (Hökelekli, 1993). Ruhsal ve eğitim bilimsel araştırma bulguları da bu önermeleri desteklemekte ve çocuğun ruhen dine yabancı olmadığını ortaya koymaktadır.

Çocuğun fitratını uyararak ve Allah'a döndüren kavranabilir nitelikteki bazı olaylar, çocuğun Allah tasavvurunun gelişimine yardımcı olur. Nasıl yeni doğmuş bir çocukta, konuşabilme yeteneği doğuştan varsa ve bu yeteneği geliştirmek için uyarılmaya, dış etkenlerle geliştirilmeye ihtiyaç duyuluyorsa; aynı şekilde Allah'ın varlığını hissetmek için gerekli olan nitelikler insanın temel yapısında mevcuttur ve çocuğu yetiştirenler bu temel yapıdaki nitelikleri uyararak ve harekete geçirerek gelişmesine yardımcı olmalıdır (Kutub, 1987).

Bu bağlamda doğuştan itibaren çocukta potansiyel olarak hazır bulunan din duygusunun, oluşmasında ve gelişmesinde çevrenin etkisi yadsınamaz. Çocuğun içinde yaşadığı çevrenin özellikleri din duygusunun erken veya geç yaşlarda ortaya çıkmasını etkilemektedir. Genellikle dini hassasiyetleri olan çevrede yetişen çocuklarda din duygusunun uyanması daha erken yaşlara denk gelmektedir (Şimşek, 2004). Bandura, genetik dini aktarımlardan ziyade *sosyal öğrenme teorisi* ile davranışlarda modelleme ve taklit üzerine yaptığı vurgu ile bu süreçte çevrenin etkisine dikkat çekmektedir (Akt: Karaca, 1991). Bu bağlamda J. Locke (1992) da insan zihninin doğuştan boş, *tabula rasa* olduğunu ve öğrenilenlerin dışarıdan yönlendirme sonucunda meydana geldiğini, eğitimde bireye kazandırılacak bilgi ve becerilerin sonradan elde edilen yeni ve yararlı buluşlardan ibaret olduğunu vurgular. Yukarıda yer alan bilgiler ve ileri sürülen tezler, çocukluğun ilk yıllarından itibaren gelişmeye açık olan çocuğun, din eğitimini de kapsayacak şekilde ele alınmasının önemi ve gereğini ortaya koymaktadır.

Din Eğitimi

Din, insanın varoluş mücadelesinde gerekli bir güç ve araçtır. İnsan kendisini iklim koşullarından koruyabilmek veya can ve mal güvenliğini sağlayabilmek için bir barınağa ihtiyaç duyduğu gibi, temel insani değerlerinin kaybolmasına ve ahlaki yozlaşmaya engel olabilmek için de bir inanç sistemine ve o inancı doğru şekilde öğretecek din eğitimine de ihtiyaç duyar. İnsan tabiatı gereği din ile sürekli bir ilgi ve ilişki içinde olduğu gerçeği ile karşılaşır. Bu olgudan hareketle, insanın gerek kendisi hakkında gerekse varlığının anlamını arayan sorularına cevap bulmada dinin verilerini kullanmak durumundadır (MEB, 2010). Çocukluk döneminin gelişim özellikleri, çocukların dini duygu ve düşüncelerini de ortaya çıkarma ve etkileme gücünü haizdir. Çocuk doğduğu anda onda hazır, olgunlaşmış ve sınırları belli bir din ya da Allah inancı yoktur, ancak inanmaya karşı eğilimi vardır (Aydın, 2009; Bilici, 2014). Bu eğilimi de büyük oranda formel veya informel eğitim şekillendirmektedir.

Eğitim bireyin içerisine doğduğu kültürel değerler başta olmak üzere bilgi, yetenek, beceri, tutum, estetik duyarlılık ve olumlu davranışlar kazandırılmasını kapsayan bir süreçtir (Durmuş, 2018). Eğitimden beklenen, toplumsal bir varlık olan insanın içinde yaşadığı topluma uyumunu sağlamaktır. Eğitimin temel fonksiyonlarından biri de bireyin potansiyelini ortaya çıkarıp geliştirmek ve temel duygu ve ihtiyaçlarını birbiriyle uyumlu şekilde doyurmaktır. Bu bağlamda din eğitimi özde insanın kendi kendisiyle, yaratana ve tüm varlıkla olan ilişkisine barışçıl bir anlam ve hedef yükleme çabasıdır (Polat, 2013). Din eğitimi insanların hayatları boyunca karşılaşabilecekleri dini inanç ve yaşayışı ile ilgili teorik ve pratik problemleri araştırır, çözümler üretmeyi amaçlar. Din eğitimi, evrenin ve insanın yaratıcısını, yaratılış gayesini ve geleceğini bir problem olarak ele alıp, çocukların seviyesine göre öğrenmeye müsait kılmaya çalışır. Bu amaçla yöntemler arar, uygular ve geliştirir (Önder, 2003).

Bilim ve teknolojideki hızlı gelişmeler, iletişime yansımış, yerküre kocaman bir köy haline gelerek (Çelik Varol ve Varol, 2019) toplumları bir arada yaşar duruma getirmiştir. Küreselleşme ve dünyadaki gelişmelerin her ülkeyi etkisi altına alması, eğitim hayatını ve din eğitimini de etkilemiştir. Dünyadaki bu gelişmeler her toplumda insanın dünya dinleri hakkında da bilgilendirilmesini gerekli hale getirmiştir. Bu ihtiyaç diğer toplumları anlayabilmek, onlarla anlaşabilmek, iyi ilişkiler kurabilmek, bu ilişkileri geliştirebilmek için onların inançlarını, davranışlarını, kültürlerindeki farklılığın sebeplerini ve davranışlarına yön veren değerleri yakından tanımayı icap ettirir. Çünkü diğer toplumların dini ve ahlaki yaşayışları hakkında bilgi sahibi olmak, onlarla sağlıklı ilişki kurmanın önkoşullarından biridir. Bu anlamda din eğitiminin amacı, yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgi vermek onları bilinçlendirmektir. İnsanların inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür olarak yapabilmelerine olanak vermektir. Dolayısıyla din eğitiminin, insanın önemli bir ihtiyacını karşılaması ve bu sayede onun sahip olduğu yetenek ve kapasiteyi fiilen gerçekleştirmesine yardımcı olması beklenir (MEB, 2010).

Din eğitimi, insanın doğuştan getirdiği gizil güçlerini ortaya çıkararak gelişmesini sağlamayı ve yetiştirilen erdemli kişilerle erdemli topluluklar meydana getirmeyi amaçlar. Bu bağlamda din ve eğitimin amaçları büyük ölçüde örtüşür. Ancak dinin ölüm sonrası hayatı düzenleme amacının olması, din ve eğitim arasındaki en önemli farktır. Bu farklılığı ortadan kaldıracak olan kavram ise kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan din eğitimidir (Dodurgalı, 1998) Çocuğun, din hakkında öğrenmek istediği sorulara yeterli, doğru cevapları bulması gerekir. Eğer çocuk aile, okul gibi çevresindeki bilgi kaynaklarından kendisini ikna edecek cevaplar bulamazsa farklı kanallara yönelebilir. Bu kanallardan alacağı bilgiler onun bilişsel ve duyuşsal düzeyi ile gelişim dönemlerine uygun değilse eksik ve yanlış anlaşılmaya neden olabilir. Bu yanlış anlaşılmaları daha sonraki dönemlerde düzeltmek güçleşebilir veya oldukça fazla çaba gerekebilir.

Kritik dönem olarak adlandırılan erken çocukluk yılları çocukların gelecek hayatında ödünlemesi olanaksız davranışların kazanıldığı ve dini algılarının oluştuğu yılları kapsar. Bu yıllarda çocuğun yaşadığı olayların, elde ettiği bilgilerin ve kazanımların etkisi kalıcı ve güçlüdür. Ayrıca bu dönemi önemli kılan diğer bir husus da çocukluk döneminde çocuğun yaşam deneyimlerinin kişiliğinin özünü oluşturmasıdır (Bacanlı, 2004; Çamdibi, 2011). Din eğitiminin hedefleri açısından, dini kavramların bilişsel, sosyal ve duygusal açıdan sağlıklı bir şekilde içinin doldurulması, çocuğun gelecek hayatında daha anlamlı ve dengeli bir hayat sürdürebilmesi için gereklidir. Maslow (2001) kendini gerçekleştiren insanların özellikleri ile dindar insanların özelliklerinin benzerlik gösterdiğini, insan, nasıl gün ışığına, kalsiyuma ya da sevgiye ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde, anlayacağı ve o doğrultuda yaşayacağı bir değerler düzenine, yaşam

felsefesine dine ya da onun yerini tutan bir başka şeye gereksinim duymaktadır. Oruç'a (2013) göre din eğitimi gerekli kılan bir neden de bireyin herhangi bir şekilde doğuştan sahip olduğu kutsallık hissini açığa çıkaracak ortamlar oluşturmaktır. Bu konuda elde edilen bulgular çocuklara din eğitiminin oldukça erken dönemlerden itibaren verilebileceğini, ancak bu eğitimin büyük oranda duyguları hareket ettirecek nitelikte ve uzman kişiler tarafından verilmesi gerektiğini göstermektedir.

Din Eğitiminin Gerekliliği:

Bireyin ve toplumun kimliğini oluşturan önemli öğelerden biri kuşkusuz dindir. Her toplum doğal olarak tarihi ve kültürü ile barışık yaşamak ve kendi geleceğini korumak amacıyla gelecek kuşakları kendi değerlerine ve kültür yapısına uygun yetiştirmek ister (Önder, 2003). Bu anlamda din eğitimi kritik bir misyona sahiptir denilebilir. Bilgin'e (2007) göre, insani, kültürel ve toplumsal amaçlar açısından genel eğitim içerisinde din eğitiminin yer alması gerekmektedir. *İnsani amaç*; genel eğitimin insanı tüm yönleri ile bir bütün olarak ele alıp geliştirilmesi görevine dayanmaktadır. İnsan, hayatı yorumlamak ve yaşantısına bir anlam kazandırmak duygusuna sahiptir. İnsanın bu duygusunun doyurulması, karşılanması ve yeteneklerinin geliştirilmesi gereklidir. Din eğitimi bu konuda işlevsel olabilir. *Kültürel amaç*; toplumun kültürünün önemli bir bileşeni olan dinin yetişen yeni nesle tanıtılması, inanç ve ibadet esaslarının gelişim düzeyine uygun kazandırılmasını kapsar. Bu da ancak yeterli bir din eğitimi ile mümkündür. *Toplumsal amaç ise*; toplumun dini değerlerini bilme, ortak ve farklı yönleri tanıma, farklılıklara saygılı olma ve çevreye uyum içerisinde barış içerisinde bir arada yaşama ile ilgilidir. Bu amaç aynı zamanda eğitimin genel amaçlarının kapsamı içerisinde yer almaktadır.

Din eğitiminin gerekliği hususunda diğer bir açıklama "niçin din eğitimi?" sorusuna verilebilecek cevap ile ortaya konulabilir. Bu konuda din eğitimi aşığıdaki başlıklar altında temellendirilebilir (MEB, 2010; Önder, 2003).

Antropolojik-İnsani Temel: Din, insanın varoluş mücadelesinde gerekli bir güç ve araçtır. İnsanın, nasıl kendisini koruyabilmek için bir barınağa ihtiyacı varsa, insani değerlerin erozyonuna ve ahlaki yozlaşmaya engel olabilmek için de bir inanç sistemine ve o sistemin gereklerini gerektiği şekilde kazandıracak eğitime de ihtiyacı ve hakkı vardır. Din eğitime insan-din ilişkisi açısından yaklaşıldığı zaman, insanın tabiatı gereği din ile sürekli bir etkileşim halinde olduğu gerçeği ile karşılaşılır. Bu gerçekten yola çıkarak insanın gerek kendisi hakkındaki gerekse varlığının anlamını arayan sorularına cevap bulmada dinin verilerini kullanması kaçınılmazdır. Bunlar, insanın doğaüstü soruları ile ilgilidir ve manevi boyutu olan bu sorulara tatmin edici cevap din tarafından verilmektedir.

Toplumsal Temel: İnsan, beden ve duygu boyutları olan sosyal bir varlıktır. Eğitimden beklenen vazgeçilmez görevlerden birisi de yetişen yeni neslin sosyalleşmesini sağlamaktır. İnsanın her türlü sosyal yaşantısı içinde, okulda veya aile ortamında, arkadaşlık veya komşuluk ilişkilerinde tercihlerine, davranışlarına yön veren motivasyon, inanç sisteminin yani dininin temellendirdiği değerlerdir. Bu anlamda insanın, içinde yaşadığı toplumu ve toplumsal grupları karşılıklı tanınması ve onları dikkate alması gerekir. Bu bakımdan insanın sadece kendi inandığı dini değil, çevresindeki dinleri, dini anlayış ve yaşayış şekillerini de tanınması ve göz önünde bulundurması beklenir. Bu da ancak etkili bir din eğitimi ile mümkündür.

Kültürel Temel: Dinler kabul gördükleri toplumun kültürü ile etkileşim halindedir ve kültürü etkiler. Denilebilir ki dinler buldukları toplumun kültürünü şekillendiren en kritik bileşendir. Edebiyat, mimari, müzik gibi sanat alanları; toplumun üretim araçları ve sosyo-ekonomik yapısında dinin izlerini bulmak mümkündür. Dini öğrenip bilmek, toplumun kültürünü bir bütün olarak anlamak için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla kültürün önemli öğelerinden olan ve onu etkileyen din eğitiminin ihmali, çocukluktan başlayarak kültürel yabancılaşmaya yol açması kaçınılmaz olacaktır. Bu sorunun çaresi, dinin yeni kuşaklar tarafından anlaşılması ve özümsemesini sağlayacak bilinçli bir din eğitimidir.

Hukuki Temel: Yasalar her konuda olduğu gibi din ile ilgili konularda da temel hak ve hürriyetleri güvence altına almıştır. Yaşam hakkı yasal açıdan nasıl ki, kişilerin vazgeçilmezi, devredilmez hakkı ise, inanmak, bir dine bağlanmak aynı şekilde insanın temel hakkıdır ve bu hak dinin gereklerini öğrenme hakkını da kapsar. Anayasa'nın 24. maddesi "Herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir." ifadesi ile ülkemizde din eğitiminin hukuki temeli mevcuttur. Ayrıca İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si gibi uluslararası metinler de din öğretimini yasal, hukuki bir hak olarak öngörmektedirler.

Din eğitiminin ayrıca, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerine katkıda bulunması kaçınılmazdır. İnsanın varlığı, geleceği ve mutluluğu ile ilgili olarak farklı felsefi görüş ve ideolojilerin düşünce ve yorumları ifade edilirken; dinin getirdiği yorum, bir imkan olarak onların yanında yer alacak, onların da eleştiri konusu olabileceğini ortaya koyacaktır. Böylece gerçekliğe ilişkin bakış açılarının ve onu yorumlamanın tek yönlü olmadığı anlaşılabilir, yeni kuşakların bakış açısı, ufku genişleyecek, onların da bu konuda düşünüp katkıda bulunmasına fırsat verilmiş olacaktır.

Eğitime Başlama Yaşı

Erken çocukluk döneminde din eğitimi söz konusu olduğunda tartışılan diğer bir konu da din eğitimine başlama yaşıdır. Bu konuda farklı görüşler ve yaklaşımlar ileri sürüldüğü bilinmektedir. Bir grup düşünür ve eğitimci din eğitiminin bilişsel gelişim ile ilişkilendirerek

ergenlik çağına doğru ertelenmesi gerektiğini ileri sürerlerken; diğer bir kısım düşünür ise din eğitimi duygular ile ilişkilendirilerek erken yaşlarda başlanmasını doğru bulmaktadırlar (Ay, 2011). Alanyazında iki farklı görüşün de bilimsel temellerini bulmak mümkündür. Gelişim psikolojisi çalışmalarında, erken çocukluk dönemi dini duygunun gelişimi konusuna ayrı bir yer verilir. Bu dönemdeki çocukların Allah'a inanma konusunda özel bir ilgi ve ihtiyaç içerisinde buldukları ileri sürülür. Bu ilgi ve ihtiyaç, çocuğa duygusal anlamda zenginlik katar (Yavuz,1987). Bu duygusal zenginliğin güçlenmesi büyük oranda çocuğun çevresinden gördüğü desteğe ve aldığı eğitime bağlıdır (Oruç, 2010).

İngiltere, Almanya gibi birçok Avrupa ülkesinde okullarda yaklaşık beş yaşlarından itibaren din eğitimi dersleri verilebilmektedir (Oruç, 2010). Ayrıca kiliselere bağlı okul öncesi eğitim kurumları çok yaygındır. Bu kurumlarda eğitim, kilise ve din görevlileri ile iç içedir. Bu kurumlarda çocukların gelişim düzeylerine uygun olarak Katolik veya Protestan din anlayışının temelleri atılır. Almanya'da çocuk yuvalarının (Kindergarden) yarısından fazlası kiliseler ve bu kiliselere bağlı cemaatler tarafından idare edilmektedir (Başkurt, 1995). İngiltere, Avusturya, Yunanistan, Almanya, Norveç, Belçika, Danimarka, Finlandiya, Malta ve Slovakya gibi birçok ülkede din dersleri üç yaşından itibaren ailelerin de isteği doğrultusunda okul öncesi eğitim kurumlarında veya en geç ilkokul birinci sınıftan itibaren verilebilmektedir (Bahçekapılı, 2012; Nas, 2018; Öcal, 1996). İspanya, Macaristan, Portekiz, Polonya, Çek Cumhuriyeti ve Letonya gibi ülkelerde ise eğitim kurumlarında din eğitimi isteğe bağlıdır. Ancak aileler çocuklarına okul öncesi eğitim yıllarından itibaren din eğitimi aldırma imkanına sahiptirler (Bahçekapılı, 2012). Bu anlamda denilebilir ki birçok Avrupa ülkesinde erken çocukluk döneminde din eğitimine yeterli imkan verilmekte ve gerekli ortam hazırlanmaktadır. Türkiye ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde ise resmi olarak din eğitimi ancak 4. sınıftan itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında verilebilmektedir (MEB, 2021; KKTC, 2021).

Nas'a (2018) göre Avrupa'da din eğitiminin erken dönemden itibaren verilmesi, Avrupa'da din eğitiminin pedagojik alt yapısının gelişmesini sağlamıştır. Bu sayede erken çocukluk dönemine ait felsefi ve eğitsel pek çok bilimsel çalışma gerçekleştirilmiştir. Ülkemizde ise din eğitiminin ilkokul 4. sınıftan itibaren başlıyor olması, erken çocukluk dönemi din eğitimi alanında yeterli bilimsel akademik çalışmanın yürütülmesini, eğitim programlarını geliştirme konusunda gerekli alan çalışmalarının yapılmasını sınırlandırmıştır. Tatar da (2013) ülkemizde halen uygulanmakta olan eğitim sistemi içerisinde erken çocukluk döneminde formel din eğitiminin ihmal edildiği ve bu konuda bir açık olduğu görüşündedir. Ancak bu açık, pratikte ailelerin gayri resmi çabaları ile kapatılmaya çalışılmaktadır. Çocuklar daha okula başlamadan önce çevrelerinde birçok dini sembol ve kavramla karşılaşmakta, ailenin sosyal yapısı ve

özelliklerine göre bir takım dini törenlere katılmakta, hatta informel düzeyde bile olsa din eğitimi almaya başlamaktadırlar (Altaş, 2004).

Aile ve Din Eğitimi

Aile toplumun temelidir. Çocuk ait olduğu aile içinde hayata başlar, aile üyeleri ile birlikte yaşar. Annesi çocuğun en etkili ve ilk öğretmenidir. Çocuk zamanla annesinin dilini öğrenir, onun güven, sevgi ve şefkatini kazanır. Yakın çevresindeki çocuklarla tanışır, arkadaşları olur. Okula başlayınca sosyal çevresi bir halka daha genişler. Çevreden gelen uyaranlar çocuğun duyu, düşünce ve alışkanlıklarını geliştirir. Çocuk etkileşim halinde içinde yaşadığı toplumun inanç değerleriyle karşılaşır ve temel bilgileri alır, tutum geliştirir, becerileri kazanır. Gelecekteki yetişkin kişinin yaşayacağı inanç temelleri bu dönemde atılmış olur. Ancak sosyal, kültürel ve ekonomik şartlar ile birlikte anne-baba yeterlilikleri gözönünde bulundurulduğunda din eğitimi ailenin tek başına üstlenmesi ve bu sorumluluğu yerine getirmekte oldukça zorlanacağı söylenebilir. Bunun da erken çocukluk döneminde programa dayalı, düzenli bir din eğitimi açısından ihmal edildiğini göstermektedir (Tatar, 2013). Bu nedenle okul öncesi eğitim programının yapı ve içeriğinin din eğitimi de kapsayacak şekilde düzenlenmesi; böylece çocukların, beden, zihin, ruh ve duyu dünyalarının dengeli ve sağlıklı gelişmesine, nitelikli bir din eğitimi ile güçlü bir karakter yapısına sahip olmalarının tohumları atılabilir.

3. Sonuç ve Öneriler

Erken çocukluk döneminde çocuklar öğrenmeye karşı yüksek düzeyde ilgi duyarlar. Bu ilgi dini bilgileri de kapsar. Çocuklar kendilerini ayrı bir varlık olarak algılayıp kişilik geliştirmeye başladıkları bu yaşlarda, din hakkında zihinlerini kurcalayan sorulara cevap bulmanın arayışı içindedirler. Çocuğun sorduğu sorulara aldığı doyurucu cevaplar, çocukta din duygusunun uyanışını destekler.

Çocukta din duygusunun gelişimi belirli aşamalara göre şekillenmekte ve buna göre de bazı özellikler göstermektedir. Bu gelişim özelliklerinin bilinmesi bu dönemde verilecek din eğitiminin başarılı olabilmesi için gereklidir. Zira yanlış bir eğitim sürecinin, din eğitimi alanındaki olumsuz etkisi, çok daha derin ve kalıcı olacaktır (Ayhan, 2010). İnsanın bir parçası olarak gelişen inanma duygusunun sağlıklı bir şekilde doyurulması için çocukluktan itibaren eğitimin bilimsel temellere dayalı ve dinin özüne uygun planlanmasına ihtiyaç vardır.

Erken çocukluk döneminde verilen din eğitimi, bireyin kişilik ve karakter gelişimi ile birlikte hayatı anlamlandırma, olumlu düşünme, zorlukların üstesinden gelebilme gibi hususlarda bireyin gelişimine katkı sağlar. Bireyin doğasında var olan inanma duygusunun doğal bir şekilde ortaya çıkartılıp yönlendirilmesi bilimsel temelli din eğitimi ile mümkündür. Sağlıklı bir din eğitimi, bireyin dini kültürlenme yolu ile toplumsallaşmasını sağlar. Bireylerin kendi kültür ve

toplum değerlerini benimsemesi, toplumsal birlik ve huzurun tesis ve devamında etkilidir (Bulut, 2011). Çocuğun yaratılış ile var olduğu anlaşılan din duygusu, doğal olarak gelişmeye açıktır. Çocuk, din hakkındaki bilgi ve pratiği öncelikle yakın çevresinden taklit yoluyla öğrenir. Zamanla örgün eğitim kurumlarında formel bir eğitim süreci ile bilgi ve becerilerini geliştirir.

Çocuklar, öğrenme sürecinden maruz kaldıkları kavramları ezberledikleri, zihinlerine kaydettikleri, her bir yeni uyarılma ile her bir kavramın tasavvurunu geliştirerek daha sonra kullanılmak üzere bilişsel şemalar oluşturdukları kabul edilir. Bu süreçte çocuklar, her bir kavramı uyum, özdeşleşme ve içselleştirme süreçlerinden geçirerek, bu kavramı kendilerine adapte eder ve bu sayede kendilerine özgü bir din tasavvuru yapılandırır (Bilici, 2014). Bu bağlamda çocuğun gelişim düzeyine uygun verilecek din eğitiminin yöntemi önem kazanmaktadır. Çocuğa verilecek din eğitiminin yöntem bakımından yetişkin din eğitiminden farklı olması beklenir (Oruç, 2013). Eğitim yönteminin belirlenmesi ve duygusal olarak çocuktan beklenen dini olgunluğun gerçekleşmesi için, eğitimin çocuğun gelişim özelliklerine uygun olması gereklidir (Uysal, 2006). Çocuğun sosyal, duygusal, bilişsel ve bedensel gelişiminin bilinmesi ve dikkate alınmasının (Bilici, 2014) yanı sıra verilecek olan eğitimin içerik ve uygulama bakımından niteliği de çocukta din duygusunun gelişimine etki yapabilmektedir.

Erken çocukluk dönemindeki çocuk için soyut konuların oldukça geniş yer aldığı din söz konusu olduğunda eğitim sürecinin nasıl organize edileceği önem kazanmaktadır. Eğitim sürecinin bilgi, duygu ve davranış boyutlarının olduğu kabul edilir. Bu durum din eğitimi için de söz konusudur. Bu üç boyutta davranış, daha çok taklit ve model yoluyla öğrenilirken, hangi davranışın iyi hangisinin kötü olduğu bilgisi, bilgi aktarımı yoluyla kazandırılmaya çalışılır. Günlük hayatta tercih edilen pratikler sonucunda, duyulan haz veya üzüntü ise eğitimin duygu boyutunu karşılar (Köylü & Altaş, 2014; Mehmedoğlu, Nas, 2018). Din duygusu erken yaşlardan itibaren güven, korku, sevgi, bağlılık, aidiyet duyguları ile etkileşimli bir şekilde ortaya çıkmakta, çocuğa sunulan iyi bir çevre ve eğitim olanaklarıyla olgunlaşmakta ve sağlıklı bir dini hayatın temelleri atılabilmektedir (Yavuz, 1994; Oruç, 2010). Din duygusunun görmezden gelinmesi, yok sayılması ya da çocuğun duygusal gelişimi dikkate alınmadan, baskı ve zorlamaya dayalı, bilinçsiz ve kaba, katı yöntemlerle din eğitiminin uygulanması da çocuktaki dini duygunun körelmesine, onun din duygusundan uzaklaşmasına neden olabilmekte hatta duygu dengelerinde sarsılmalara yol açarak ruhsal sağlığına zarar verebilmektedir (Öztürk, 1981).

Çocuk üç yaşından itibaren dini konularda korku ve sevgiye dayanarak ilişki kurar. Duygu ağırlıklı bu ilişki, sonraki dönemlerde çocuğun bilişsel ve duygusal gelişimine temel oluşturacağından, eğitim süreci gelişigüzelikten kurtarılarak, makul düzeyde ve doğru bilgiler ile sürdürülmelidir. Bunun aksine çocuğa bilgilerin düzensiz, eksik veya yanlış öğretilmesi onda

duygu sapmalarına neden olabilir. Bu arada doğru kaynaklar üzerinden, onun ilgisini çekecek öykü ve görsel yayınlar ile eğitim süreci çeşitlendirilmelidir.

Çocuğun sosyal ilişkilerinde karşılaştığı “Allah'a şükür, maşallah” gibi kalıp cümleler ve sıkça duyduğu “Allah'a emanet ol” gibi dualar, çocuktaki dini kavramların artmasını ve din dilinin gelişmesini sağlar. Din dilinin gelişmesi sosyal gelişim ve dil gelişimi ile de yakından ilgilidir. Erken çocukluk döneminde televizyon dizi kahramanlarının rol model olarak çocuğu etkiledikleri bilinmektedir. Bu kahramanların sergiledikleri davranışlar çocukların dikkatini çekerek onda olumlu-olumsuz yeni öğrenmelere, davranış değişikliklerine neden olur. Bu nedenle çocuğun izlediği ve iletişime geçtiği görsel ve basılı materyaller dikkatlice seçilmeli, örnek olabilecek rol modeller çocuğa tanıtılmalıdır. Gazali (1987)'ye göre erken çocukluk yıllarında çocuk masallara karşı ilgilidir. Çocukluk döneminde din eğitimi için dini içerikli öykülerden yararlanılabilir. Bu anlamda çocukların gelişim düzeyine uygun resimli öykü kitaplarından yararlanılabilir. Ayrıca Allah'ı tanıma ve O'na inanma eğitiminde masal, hikaye, şiir, ilahi, şükür ve dua kalıplarının kullanılması da önemli araçlardır, ancak bu alanda yazılmış dini değerleri kavratmayı amaçlayan edebiyat eserlerinin uzman gözüyle mutlaka değerlendirilmesi ve bunların çocuğun gelişim özelliklerine uygun olarak kaleme alınıp alınmadığının tespit edilmesi, eserlerin yapıcı, geliştirici önerilerle geliştirilmesi önemlidir (Karacelil, 2016).

Çocuk yaşamının ilk yıllarında anlatılanlara kolay inanır, etki altında kalır. Anlatılanlarla kendine özgün bir dünya kurgulayıp onu inşa eder ve geliştirmeye çalışır. Çocukta kolay inanırılık özelliği yanlış değerlendirilerek bilişsel ve duygusal gelişim özelliklerine uymayan öğretim biçimleriyle gereğinden fazla bilgi yükleme kabul edilemez. Çocuk ne sorduysa, neye gereksinim duyuyorsa, yine onun anlayabileceği düzeyde cevaplar verilmelidir. Çocukta din diline paralel, ondaki kavram öğreniminin somuttan soyuta, basitten karmaşığa doğru zamanla geliştiği bilinmektedir. Çocuğun sorularına verilecek cevapların kısa ve doğru olmasına özen göstermeli, birbirleriyle çelişmeden tamamlayıcı nitelikte olmalıdır. Bilgiler kısa bir sürede verilmeye çalışılmamalı, içerik belirli düzen ve aralıklarda ihtiyaca göre düzenlenmelidir.

Piaget'nin bilişsel gelişim kuramını dini gelişime uyarlayan ilk isimlerden biri olan Goldman (1963), dinin, didaktik ya da salt ibadet ve teoloji yönünden ziyade hayatın içerisinden konularla anlatılabileceğini; bu anlamda din eğitiminin başat bir konu olarak değil, hayatın diğer konularıyla ilişkili ortak konular çerçevesinde sunulmasını önerir (Akt: Oruç, 2013). Çocuğa verilecek din içerikli eğitim sonraki yıllarda çocuğun soyut dini düşüncesinin gelişimine katkı sunacak şekilde yaşam-merkezli bir eğitim olarak organize edilmelidir. Erken çocukluk döneminde çocuklar henüz gerçek bir din anlayışına sahip olmadıkları ve bu nedenle de kendilerine öğretilen şeyleri kavrayamayacakları veya yanlış anlayabilecekleri için teorik dini kabuller veya çocuğa hazır dini bilgiyi sunma şeklinde değil; çocuğun yaşadığı bayram, doğum

günü, düğün vb. özel günler, sevinç ve korkular, üzüntü ve mutluluk halleri ile günlük ihtiyaçlar gibi çocuğun hayatını yakından ilgilendiren konularla başlamalıdır. Bir başka ifadeyle, din eğitimi dinin bizzat kendisinden değil, çocuğun kendisinden başlamalı, çocuğun gündelik hayatla ilgili bütün yaşantılarından hareket edilerek yine çocuğun ilgi duyduğu ve ihtiyacı olan dini içerik çerçevesinde bir din eğitimine dikkat edilmelidir. Erken çocukluk döneminde çocuk sınırlı bir dini deneyim ve bilgiye sahiptir. Bu dönem din eğitimi sevgiye, ait olmaya, güvene, kabule, kimliğe, özgürlüğe, olumlu kişilik fikrine, diğerleriyle ilişkilere, paylaşımına, hoşgörüyeye, ilahi olanla ilişkiye, sabır ve kararlılık duygularına dayandırılmalıdır.

Ayrıca erken çocukluk döneminde din duygusunun gelişimi ve ihtiyacının karşılanması açısından, öğretici ile çocuk arasında geliştirilen ilişkinin niteliği de önemlidir. Bu ilişki, sevgiye dayalı, samimi ve çocuğun duygu dünyasına uygun olmalıdır. Çocukların ilk dini anlayışları en iyi şekilde oyun, drama, müzik ve alan gezileri ile uyandırılır (Oruç, 2013). Din eğitimi verilen kurumlarda eğitim ortamları ve modern öğretim teknolojileri de önemlidir. Kurumun fiziki yeterlilikleri, eğitim araç-gereçleri ve donanımı ile çocuğun gelişim ve hazırbulunuşluk düzeyi, öğretim ilke ve yöntemleri ile eğitimcinin yeterliliği herhangi bir kuşkuyla yer vermeyecek şekilde dikkate alınmalıdır (Peşkersoy, 2018).

Çocuğun din eğitiminde kutsal gün ve gecelerin, Ramazan ayının, dini ve milli bayramların önemi oldukça büyüktür. Bu özel günlere aileler ile birlikte eğitim kurumları da ayrıca önem vermeli, bu gün ve geceler için çocuğa hediyeler alınmalı, hediyeler çocuğun duygu dünyasında yer tutacak şekilde özenle sunulmalıdır. Böylece çocuk pozitif düşünce ve iyi oluş hali ile kendisine bu sevinç ve coşkuyu yaşatan olgunun kendi dini olduğu bilincine sahip olacaktır.

Çocuklar, Allah'ı önce olağanüstü büyük ve güçlü bir insan gibi, daha sonra sevimli bir hayalet, daha sonra da görülemeyen yüce bir varlık olarak tasavvur ederler. Eğitim sürecinde çocuğun Allah algısını, yetişkinlerin Allah tasavvuruna uygun hale getirmeye çalışmak ne kadar yanlışsa, onu ayıplayarak, korkutarak, yok sayarak köreltmeye çalışmak da o kadar yanlış bir tutumdur. Onun için, çocuklara soyut kavramları anlayacakları yaşa gelinceye kadar, din ile ilgili esaslar, duygu boyutları ile sunulmalıdır. Eğitimin her alanında olduğu gibi, öğretene ile öğrenen arasındaki ilişki ve karşılıklı tutum ve davranışlar oldukça önemlidir. Bu açıdan eğitimciler, süreç boyunca çocuklara sevgi ve hoşgörüyü yaklaşmalı, iyi model olmalı ve yaşayışlarıyla çocukları olumlu etkilemelidirler. Unutulmamalıdır ki, çocukları baskı altına almak için, Allah'tan korkutma yönteminin kullanılması, sağlıklı birey ve sağlıklı topluma giden yolun önüne engeller koymak anlamına gelmektedir (Şimşek, 2004).

Çocukluğun ilk yıllarında din eğitiminde önemli bir husus da, yaratıcının sevgi, şefkat ve merhametinin ön planda tutulması, din anlayışının Allah'ın bu özellikleri üzerine inşa edilmesidir.

Doğal çevre, çocukların yaratıcı bir gücün varlığına olan inancının güçlendirmesine yardımcı olacak en iyi düzen ve canlı cansız varlıklar ile donatılmıştır. Örneğin besin zincirinin işlevi üzerinden çocuklara çevrelerindeki her şeyin nasıl mükemmel bir uyum ve denge ile çalıştığı gösterilebilir. Bunun rastlantısal, tesadüf, sebeplere bağlı veya kendiliğinden olmadığı dikkatlere sunulabilir. Evrendeki mükemmel işleyişe dair sır perdelerini aralamaya istekli olan çocuklar, ilgi ve dikkatleri ölçüsünde kuşların kanat çırpmaları, çiçeklerin açması, yağmur ve karın yağması, kuru ağaç dallarında yetişen çeşitli meyveler gibi evrende var olan her şeyin gerekli, hassas ölçülü, yararlı bir ilahi düzen içerisinde hareket ettiği konusunda düşünmeye yönlendirilebilir. Bu yönlendirmenin yapılabilmesi için de çocukla beraber doğa gezileri yapılarak onun dikkati etrafında var olan eşya ve olaylara çekilmelidir. Bu dikkat çekme, çocuğun, gözlemlediği mükemmel düzenin “mutlaka bir düzenleyicisi olmalıdır” şeklinde bir çıkarımda bulunmasına ortam hazırlar ki bu durum onun tüm bu işleri yapan gizemli varlığın Allah olduğu inancını mantıklı ve kolaylıkla kabul etmesini sağlayabilir.

Din eğitiminin inanç ve ibadet boyutları ile birlikte medeniyet ve kültüre yaptıkları katkı boyutları da dikkatlere sunulmalıdır. Din eğitiminde kullanılan dil dışlayıcı değil kapsayıcı bir yapıda olmalı, hem dindaşların hem de diğer din mensuplarının ötekileştirilmesinin önüne geçilmelidir. Etkinlikler çocuğun gelişim düzeyi göz önünde bulundurularak hazırlanmalı, zorlayıcı ve bıktırıcı bir yaklaşımdan kesinlikle uzak durulmalıdır. Kazandırılmak istenen bu bilgi, beceri ve tutumlar uzun bir zaman aralığına yayılarak çocuğa bu açıdan düşünme, seçme, ikna olma fırsatı verilmelidir. Ayrıca din eğitimi, dinin sadece problemi tespit edip tanımlayan özelliği ile değil; güncel sorunlara çözüm üreten dinamik bir kaynak olduğu ön plana çıkarılmalıdır.

İnsanın din duygusu, inanma arzusu yok olmaz; ancak eksik ve yanlış doyurulabilir. Asıl önemli nokta da burasıdır. Eğitim kurumunun görevi bu eksik ve yanlış doyurulmaları önlemektir. Ayrıca, eğitim sürecinde asıl olan, çocuk merkezli bir anlayışla, çocuğun ilgi ve ihtiyaçlarının gelişim düzeyine uygun karşılanması ve geliştirilmesidir. Bu nedenle, inanma gibi önemli bir ihtiyacı, diğer duygu ve ihtiyaçların gerisinde bırakmak, görmezden gelmek veya farklı gerekçelerle ertelemeye çalışmak doğru bir yaklaşım değildir. Bu anlamda din eğitiminden beklenen, çocukların inanma ihtiyaçlarını doğru bilgi, duygu ve becerilerle karşılanmasına yardımcı olmaktır (MEB, 2010).

Erken çocukluk dönemde bilinçli bir din eğitimi alan birey, yeryüzünde meydana gelen olayları sağlıklı bir şekilde anlamlandırabildiği için karşılaştığı problemler karşısında ümitsizliğe düşmeden yaratıcı ideal çözümler üretebilecektir. Gelecek kuşakların, dinin de önemli oranda yer aldığı kültürel birikimden mümkün olan en fazla payı almasının sorumluluğu eğitim kurumuna ve eğitimcilere aittir. Ancak eğitim süreci çok yoğun bir şekilde ve tüm yönleri ile aile katılımı ile

desteklenmelidir. Bu bağlamda eğitim kurumlarının ve din eğitiminde görev ve sorumluluğu olan eğitimcilerin, öğretmenlerin yeterliliğine de gerekli özen gösterilmelidir.

Kaynakça

- Aksoy, M. (2008). Sosyal bilimlerde kültür kavramı ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in kültür kavramı hakkındaki eleştirisi. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı: 176, 68-74.
- Alakuş, A. O. (2004). Kültür kavramı tanımlamalarına ilişkin bir analiz. *Milli Eğitim Dergisi*, sayı: Güz, 164.
- Altaş, N. (2004). Öğrenci velilerinin ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine karşı tutum düzeylerinin dini tutum düzeyleriyle ilişkisi, *AÜİFD*, 14(1),
- Aral, N., & Baran, G. (2011). *Çocuk gelişimi* (Yenilenmiş pdf). YA-PA Yayın A.Ş
- Atak, H. (2017). Piaget ve Vygotsky'nin kuramlarında çocukların toplumsallaşma süreci. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*. 9 (2):163-176.
- Ay, M. E. (2011). *Çocuklarımıza Allah'ı nasıl anlatalım*. Timaş Yayınları.
- Aydın, M. A.(1993) Çocuk. TDV İslam Ansiklopedisi, 8. Cilt (361-363).
- Aydın, A. R. (2009). İnanma ihtiyacı ve dinî ritüellerin psikolojik değeri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, 3, 87-99.
- Aydın, M. S. (1999). *Din Felsefesi*. Selçuk Yayınları.
- Ayhan, H. *Çocuk ve ergen eğitiminde anne baba tutumları*. Timaş Yayınları.
- Bacanlı, H. (2004). *Gelişim ve öğrenme*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Bahçekapılı, M. (2012). *Avrupa'da din eğitimi*. Önder.
- Başaran, İ. E. (1998). *Eğitim psikolojisi* (5. Baskı). Aydan Web Tesisleri.
- Başaran, H. A. (2015). Toplumsallığın ontolojisi üzerine kısa bir inceleme. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Bahar(19), 175-193.
- Başaran, M., & Öğretir-Özçelik, A. D. (2021). Karmaşık Soyut Ötesi Düşünme Ölçeğini uyarlama çalışması. *JRES*, 8(1), 26-38. <https://doi.org/10.51725/etad.797877>
- Başkurt, İ. (1995). *Federal Almanya'da din eğitimi*. MÜİF Vakfı Yayınları.
- Bayhan, S. P., & Artan, İ. (2011). *Çocuk gelişimi ve eğitimi*. Morpa Yayınları.
- Bayraktar, M. F. (2008). *İslam eğitiminde öğretmen öğrenci münasebetleri*. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Bilgin, B. (2007). *Eğitim bilimi ve din eğitimi*. Gün Yayıncılık.
- Bilici, A. B. (2014). *0-6 Yaş grubu çocuklarda dini gelişim süreci ve din eğitimi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkurt, E. (2017). Din ve inanç. *Havâss Dergi, I* (Mayıs-Temmuz), 34-55.
- Bovet, P. (1958). *Din duygusu ve çocuk psikolojisi*. (S. Odabaşı Çev.). TTK Basımevi.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Vol.1, Attachment*. New York: Basic Books.
- Bulut, R. (2011). Okulda din öğretiminin toplumsal temeli ve işlevleri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 4* (1), 20-37.
- Clark, W. H. (1981). Çocukluk dönemi dini (Neda, Armaner Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24*(1), 175-185.
- Çağlar, D. (1981). *Uyumsuz çocuklar ve eğitimi*. AÜE.F. Yay.
- Çamdibi, H.M. (2011). *Şahsiyet terbiyesi ve din eğitimi*. Çamlıca Yayınları.
- Çelik Varol, M., Varol, E. (2019). Kavram ve kuramlarıyla Marshall McLuhan'a bakış: Günümüzün egemen medya araçları ekseninde bir değerlendirme. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS), 5*(1), 137-158.
- Diñcel, E. (2006). *Ergenlik dönemi gelişimsel ödevleri ve psikolojik problemler*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dam, H. (2010). Çocukluk dönemi din eğitimi. Köylü, M. (Ed.), *Gelişimsel basamaklara göre din eğitimi*. Nobel Yayınları.
- Demil, E. (2024). Fıtrat Hadisi. Diyanet Yayınları. <https://yayin.diyanet.gov.tr/makale/fitrat-hadisi/-dr-emine-demil/hadis-siyer/2675/59>. Erişim Tarihi: 08.02.2024.
- Dodurgalı, A. (1998). *Ailede çocuğun din eğitimi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Durmuş, A. (2018). *Değişim ve dönüşüm çağında eğitimde yenilik ve yenileşme*. II. Uluslar arası Din Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı. 9-11 Kasım 2018 Antalya.
- Erkan, S. (1998). Okul öncesi kurumlarında hizmetiçi eğitim. *Millî Eğitim Dergisi, 138*. 22-25.
- Ertürk, S. (1986). *Eğitimde program geliştirme*. Yelken Tepe Yayınları.
- Eser, M. (2008). *Ana Babaların cinsel kimlik gelişimiyle ilgili tutumların çocuğun cinsel kimlik kazanmasına etkisi*. [Yayımlanmamış yüksek lisan tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Fersahoğlu, Y. (1998). *Din eğitimi ve öğretiminde duygu eğitimi*. Marifet Yayınevi.
- Gazali, İ. (1987). *İhyau Ulumi'd-Din*. Cilt.(III). (A., Serdaroğlu Çev.). Bedir Yayınevi.
- Göller, M. E. (2016). *Anadolu'nun ilk tapınağı: Göbekli Tepe*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hökelekli, H. (1991). Ölüm ve ötesi psikolojisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3).151-165.
- Hökelekli, H. (1993). Çocuk, TDV İslam Ansiklopedisi, 8. Cilt (355-359). İstanbul.
- Hökelekli, H. (2015). *Din psikolojisine giriş*. Dem Yayınları.
- İçmeli, C. (2013). Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi. *Konuralp Tıp Dergisi*, 5 (3), 66-75.
- İnam, A. (2014). Ahlak ve içtenlik, *Kilikya Felsefe Dergisi*, (0) 1, 15-17.
- Jung, C. G. (1997). *Din ve psikoloji*. (Cengiz, Şişman Çev.). (2. Baskı). İnsan Yayınları.
- Kabalı, N. (2011). Gelişim Dönemleri ve Özellikleri. <http://www.cinemadran.com/yazi/nilufer-kabali/19/07/2011/gelisim-donemleri-ve-ozellikleri> Erişim: 20.11.2021.
- Karaca, F. (1991). *Ölüm psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- KKTC. (2021). <http://talimterbiye.mebnet.net/duyurular/2017-2018/dersdagilimcizelgesi.pdf>. Erişim tarihi: 20.02.2021
- Karacelil, S. (2016). *Din eğitimi açısından Allah inancı temalı çocuk kitaplarının eleştirisi: Teklifler-öneriler*. 1. Uluslararası sosyal bilimler sempozyumu, s. 233. Asos Kongreleri. Elazığ.
- Kaya, M. (2014). Aristoteles'in ruh anlayışı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (18), 91-98. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/>
- Kazanç, F. K. (2011). Tevhîd inancı ve evrensel ahlâk ilişkisi: Hz. İbrahim örneği. *Kelam Araştırmaları* (9)1, 77-126.
- Kırimer, F., & Akça, E., & Sümer, N. (2014). Orta çocuklukta anneye kaygılı ve kaçınan bağlanma: Yakın ilişkilerde yaşantılar envanteri-II Orta çocukluk dönemi ölçeğinin türkçeye uyarlanması. *Türk Psikoloji Yazıları*, 17 (33), 45-57.
- Köylü, M. (2003). Çocukluk dönemi ahlak gelişimi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12. 69-87.
- Köylü, M., & Altaş, N. (2014). *Dini danışmanlık ve din hizmetleri*. Ensar Yayınları.
- Kurt, A. O. (2015). İkinci mabed dönemi yahudiliği. Ali Osman Kurt (Ed.), *Doğudan Batıya düşüncenin serüveni* (cilt 1, 946-965). İnsan Yayınları.
- Kutub, M. (1987). *İnsan psikolojisi üzerine etüdler* (Bekir, Karlığa Çev.). İşaret Yayınları.

- Locke, J. (1992). *İnsan anlığı üzerine bir deneme*. (V., Hacıkadiroğlu Çev.). Kabalıcı Yayınları.
- Maslow, Abraham. (2001). *İnsan olmanın psikolojisi*, (Okhan, Gündüz Çev). Kuraldışı Yayıncılık.
- MEB. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Erişim: 13.01.2022 https://dogm.meb.gov.tr/meb_2010.pdf
- MEB. (2011). Çocuk Gelişimi ve Eğitimi. <http://www.megep.meb.gov.tr/> Erişim Tarihi: 22.08.2021.
- Mehmedoğlu, Y. (2004). *Ahlaki ve dini gelişim, çocuğum değerlerini öğreniyor*. Morpa Kültür Yayınları.
- Meydan, H. (2018). *İlahiyat öğrencilerinin anlamlı öğrenmeye ilişkin öz farkındalıklarının belirlenmesi: Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği*. II. Uluslararası din eğitimi kongresi. Antalya.
- Nas, M. (2018). *Çocukluk dönemi gelişimi ve din eğitimi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nursi, S. (2015). *Mektubat*. Envar Yayınevi.
- Oruç, C. (2013). Okul öncesi dönemde dini duygunun kökenleri ve gelişimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10 (3), 75-96.
- Öcal, M. (1996). *İlköğretim ve yönlendirme*. 15. Milli Eğitim Şurası. Milli Eğitim Basımevi.
- Önder, M. (2003). *Din kültürü ve ahlak bilgisi ve öğretimi*. Asil Yayın Dağıtım.
- Öz, N. (2019). Kimlik ve karakter oluşumunda okulun rolü. *Diyanet İlmî Dergi*, 55, 197-215.
- Özer, S. (2006). *Psiko-sosyal açıdan dinî anlatı-dinî yaşantı ilişkisi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özer, Z. (2019). Din eğitimi ve dindarlık üzerine. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Bahar (138).
- Öztürk, M. (1981). *Din eğitimi ve çocuk ruh sağlığı*. Gelişim Matbaası.
- Öztürk, M. (2013). *İslamiyet'ten önce türklerin din anlayışı ve Gök Tanrı dini*. 5(2), 328.
- Pazarlı, Osman (1972). *Din psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- Peker, H. (1993). *Din psikolojisi*. Sönmez Matbaa ve Yayıncılık.
- Pope, C. (1996). *Bebeğin aylık gelişimi*. (Bülent, Pancarcı Çev.). 2. Baskı. Doruk Yayıncılık.
- Peşkersoy, K. (2018). *Z kuşağına din eğitimi verilirken dikkat edilmesi gereken bir unsur olarak 'teknoloji*. II. Uluslararası din eğitimi kongresi.

- Polat, M. (2013). Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi Sempozyum Bildiri Kitabı (özet). 28-30 Kasım 2013 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
- Selçuk, M. (1991). Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler. T D V Yayınları: Ankara.
- Senemoğlu, N. (2003). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Gazi Kitabevi.
- Sözgün, Z. (2018). Genelde Eğitim Özelde Din Eğitimi Veriliken Gelişim Dönemi Özellikleri. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4(4), 65-80.
- Şanver, M., Tekin, C. (2018). "Din Eğitimi" Tamlamasındaki "Din" Kavramı Üzerine. 4. Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi Tam Metin Kitabı içinde. Bodrum, S: 710-
- Şanver, M., & Tekin, C. (2018). Din Eğitimi Tamlamasındaki "Din" Kavramı Üzerine. 4. Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi 4-7 Ekim, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Çağdaş Eğitim Araştırmaları Derneği. Tam Metin Kitabı içinde. s.710-724.
- Şimşek, E. (2004). Çocuklarda dini gelişim özellikleri ve din eğitimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (4), 207-2020.
- Özbek, Z. N., Bakırcı, Ç. M. (2021). *Ben-merkezcilik (egosantrizm) nedir? Empati ile ben-merkezcilik nasıl çatışır?* Evrim Ağacı. <https://evrimagaci.org/s/10327>. Erişim Tarihi: 07.02.2024.
- Tatar, Ş. (2013). *Okul öncesi eğitim programı din eğitimi ilişkisi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tatlıoğlu, S. S. (2021). Öğrenmeye sosyal- bilişsel bir bakış: Albert Bandura. *Sosyoloji Notları*, 5(1), 15-30.
- Topçu, N. (1959). *Değerler psikolojisi*. Kurtuluş Matbaası.
- Tosun, C. (2011). *Din eğitimi bilimine giriş*. Pegem Akademi.
- Tosun, C. (2000). Dua öğretimi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (6), 1-22.
- Tuğrul, B. (2002). Erken çocukluk döneminde öğrenmeyi ve öğretimi kolaylaştıran özellikler. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (22), 142-147.
- Türk, E. (2014). Çocukluk döneminde duygusal gelişim ve din eğitimi. *Marife*, Kış, 143-158
- Ummanel, A. & Aytaç. D. (2016). Gelişim ve öğrenme. Çelenk, Süleyman (Ed.). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Pegem Akademi.
- Uysal, A (2006). *Okul öncesi dönemde çocuğa doğruluk kavramının kazandırılması ve din eğitimi ile ilişkisi* (Tez no.207987) [Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

- Vergote, A. (1978). Çocuklukta din. (Erdoğan, Fırat Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 315-329.
- World Bank. (2015). World development report 2015: Mind, Society, and Behavior. Washington, DC: World Bank. doi:10.1596/978-1-4648-0342-0
- Yazıbaşı, M. A. (2017). Çocukluk döneminde din ve din eğitiminin çocuklara kazandırdıkları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 309-326.
- Yavuz, K. (1994). *Çocuk ve din*. Çocuk Vakfı Yayınları.
- Yavuz, K. (1987). *Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. Boğaziçi Yayınları.
- Yavuzer, H. (2010). *Çocuğun eğitimi el kitabı*. Remzi Kitabevi.
- Yazoğlu, R. (2014). Ebu'l-Hasan Harakânî'de hoşgörü ve insan sevgisi. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1,1-10.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (6. Baskı) Seçkin Yayıncılık.
- Yurdagül K. (1994). *Okul öncesi çocuklarda dini duygunun gelişimi ve eğitimi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4

Sayı: 7

Haziran 2024

Volume / المجلد: 4

Issue / العدد: 7

June / حزيران 2024

Dr. Metin Çınaroğlu
İstanbul Nişantaşı Üniversitesi
İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler
Fakültesi, Psikoloji Bölümü
metincinaroglu@gmail.com



ORCID: 0000-0001-6342-3949

İslami Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi

Islamically Modified Cognitive Behavioral
Therapy

Atıf: Çınaroğlu, M. (2024). İslami Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 60-85.



DOI: 10.69515/dinveinsan.1437013

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 14.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.04.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 60-85

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

İslami Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi

Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy

Özet

İslam Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi (İBDT), geleneksel BDT yöntemlerini İslami manevi öğretilerle birleştiren yenilikçi bir psikoterapi yaklaşımıdır ve özellikle Müslüman bireylerin ruh sağlığı ihtiyaçlarını hedef almaktadır. Bu model, depresyon, anksiyete ve kişilerarası çatışmalar gibi psikolojik sorunları yönetmek için İslam'ın Tevekkül, Sabır ve Şükür gibi ilkelerini terapötik araçlar olarak kullanır. Danışanların inancını temel bir güç olarak kabul eden İBDT, direnç geliştirir ve iyi oluşu teşvik eder. Bu makale, İBDT'nin çeşitli klinik ortamlara uyarlanabilirliğini ele almakta, uygulama çerçevesini açıklamakta ve terapistlerin dini değerlere duyarlı ve otantik bir yaklaşım sağlamak için sahip olmaları gereken temel becerileri belirtmektedir. Müslüman toplum içinde olumlu sonuçları yansıtan vaka çalışmaları, İBDT'nin etkinliğini aydınlatmaktadır. Özetle, İBDT, ruh sağlığı tedavisinde kültürel ve manevi olarak duyarlı bir yaklaşımı temsil etmekte, terapötik uygulamalar içinde dini inançların entegrasyonunun önemini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, bireylerin çeşitli kültürel ve dini kimlikleriyle uyumlu ve bu kimliklere destek sağlayan terapilerin gerekliliğini savunan geniş kapsamlı, kapsayıcı bir ruh sağlığı bakım anlayışına katkıda bulunmakta ve böylece ruh sağlığı bakımında bütüncül bir yaklaşımı savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Odaklı Bilişsel Davranışsal Terapi, Müslümanlar için BDT, İBDT.

Abstract

Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) is an innovative psychotherapeutic approach that combines traditional CBT techniques with Islamic spiritual teachings, in special targeting the mental health needs of Muslim individuals. This model leverages Islamic tenets such as Tawakkul (reliance on God), Sabr (patience), and Shukr (gratitude) as therapeutic tools to navigate and manage a spectrum of psychological issues, including depression, anxiety, and interpersonal conflicts. Respecting the client's faith as a core strength, ICBT enhances resilience and promotes well-being. This paper delves into the adaptability of ICBT to various clinical settings, outlining the operational framework and identifying key skills that therapists must possess to ensure authenticity and sensitivity to religious values. The effectiveness of ICBT is illuminated by case studies reflecting positive outcomes within the Muslim community. In sum, ICBT epitomizes a culturally and spiritually attuned approach in mental health care, underscoring the significance of religious belief integration within therapeutic practices. It contributes to an expansive, inclusive mental health care ethos, championing the need for therapies that resonate with and support the diverse cultural and religious identities of individuals, thereby advocating for a holistic approach to mental health care.

Keywords: Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy, CBT for Muslims, ICBT

Introduction

Recent research into Cognitive Behavioral Therapy (CBT) has explored various cultural adaptations (Kananian et al., 2021; Naeem et al., 2021; Eskici et al., 2023), yet studies integrating Islamic principles with CBT remain underexplored. While previous works have laid a foundational understanding (Khan et al., 2022; Kuswatun et al., 2021), they often overlook the nuanced ways in which Islamic beliefs can influence psychological interventions and outcomes.

This study seeks to fill this significant gap by developing and evaluating an Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) framework. Unlike prior efforts, the new approach synthesizes core Islamic values with established CBT techniques, aiming to offer a tailored therapeutic strategy that respects and utilizes cultural and religious contextuality.

The importance of this research lies not only in its potential to enhance therapeutic outcomes for Muslim populations but also in its contribution to the broader discourse on culturally sensitive healthcare practices. By focusing on both the theoretical underpinnings and practical applications of ICBT, this study addresses a critical problem: the lack of culturally adapted therapeutic interventions that are empirically tested and grounded in the experiences of their target populations.

In contemporary mental health discourse, the focus on methodologies that align with an individual's cultural and spiritual essence has grown significantly. ICBT, which stands at the forefront, integrates the deep ethos of Islamic teachings (abataba'i & Naqavi, 2001) with the empirically backed techniques of CBT (Lam, 2004). This article delves into how ICBT provides a culturally sensitive and faith-oriented therapeutic experience, tailored for the specific needs of Muslim individuals seeking mental wellness. Built on a foundation of respect, understanding, and empathy, ICBT emphasizes the intrinsic importance of spirituality in mental health (Pelechova, Wiscarson & Tracy, 2012). It charts a path of healing that nurtures the spirit while fortifying the mind. By intertwining therapeutic interventions with Islamic principles like Tawakkul, Sabr, and Shukr, the therapeutic journey becomes richer, creating an atmosphere where spirituality and mental health merge seamlessly (Keshavarzi, & Nsour, 2020). This piece aims to shed light on the key principles of ICBT, its therapeutic methods, and its transformative potential. Mental health professionals, devout Muslims, and individuals interested in culturally adapted therapeutic approaches are invited to delve into the study of Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT). This field represents a convergence of spiritual beliefs and therapeutic practice, where rejuvenation is deeply anchored in the profound teachings of Islam. ICBT embodies a groundbreaking amalgamation of Islamic doctrines and traditional CBT techniques. Its goal is to

provide therapy that resonates with cultural nuances and religious beliefs, guiding Muslim clients towards balance, peace, and renewal in alignment with their spiritual convictions. CBT, a globally recognized psychotherapeutic approach (Galvin, 2020), aids individuals in identifying and amending maladaptive cognitive and behavioral tendencies (Gilman & Chard, 2007). It hinges on the interconnectedness of thoughts, feelings, and actions (Clark, 2016). The therapeutic process focuses on cognitive patterns, aiming to adjust perceptions and interpretations of life's events (Greenberg, 1995). At the same time, it addresses harmful behaviors, promoting healthier habits (Hooker et al., 2018). Unlike therapies that delve deep into the past, CBT is present-oriented, with a practical, goal-focused approach (BHAL, 2020) that delivers noticeable results in a relatively short time frame. The process encourages active collaboration between therapist and client (Okamoto et al., 2019), emphasizing skill development to manage distress and realize positive life changes. Typical CBT strategies include cognitive restructuring (Clark, 2013), active behavioral interventions, exposure therapy (Butler & Heimberg, 2020) for anxiety relief, problem-solving techniques, relaxation practices (Geetanjali & Sharma, 2023), and mindfulness exercises (Abbasi, Shariati & Tajikzadeh, 2018). CBT's effectiveness is evident across various mental health issues like depression (Lepping et al., 2017), anxiety disorders (DiMauro et al., 2013), obsessive compulsive disorder (OCD, (Whittal & McLean, 1999)), post-traumatic stress disorder (PTSD, (Brown et al., 2018)), eating disorders (Linardon & Brennan, 2017), substance abuse (McHugh, Hearon & Otto 2010), and more. In essence, CBT stands out for its evidence-based foundation, practical application, and its empowerment of individuals on their therapeutic journey. Islamic-oriented cognition adopts a holistic viewpoint, drawing from Islamic teachings (Barise 2005) that shape behavioral choices and life principles (Merrill, 2016). Grounded in the Quran and Hadith, it encourages individuals to seek guidance from these sacred texts (Sardar, 2017) to align actions with Islamic principles (Munawar et al., 2023). This mindset underscores moral directives (Alrubaishi, McAdam & Harrison, 2021), promoting values such as honesty, compassion, fairness, perseverance, and gratitude (Khodayarifard et al., 2021). By striking a balance between worldly duties and spiritual growth, it guides individuals towards responsible earthly stewardship without sidelining the higher goals of spiritual ascension (Nasr, 2013). Inherently reflective, this approach promotes deep introspection, leading to self-understanding and clarity about life's purpose (Assar, 2017). Central to this belief system is Tawakkul or divine trust, fostering contentment even in challenging times (Huda et al., 2019). The underlying philosophy of ICBT not only fosters individual psychological well-being but also extends its emphasis to community welfare and social responsibility. It integrates daily spiritual practices as a means to maintain an enduring connection to faith, as noted by Wuthnow (2001). Within the context of life's challenges, this perspective actively promotes spiritual strength and patience, advocating for a faith-based resilience that Dollahite and Marks (2020) assert is crucial in navigating adversity. Thus, the

philosophy of ICBT is instrumental, providing an integrated roadmap for life that goes beyond individual health, underscoring ethical behavior, resilience, and a profound sense of purpose which are essential for the holistic treatment approach our study proposes.

Core Components

Integration of Islamic Principles in Therapy

In the therapeutic domain, the principle of Tawakkul highlights the significance of entrusting one's faith in God (Sabki et al., 2019), while simultaneously taking action for mental wellness. Sabr, or patience, is emphasized as a fundamental virtue, representing resilience and perseverance during life's challenges (Uyun & Witruk, 2017). In the context of ICBT, the virtue of Shukr, which encourages a gratitude-filled outlook, becomes particularly salient. This practice, deeply anchored in Islamic doctrine as Dharamsi & Maynard (2013) observe, is integrated into the therapeutic process to foster a positive frame of mind. By acknowledging and reflecting on the aspects of life one can be grateful for, clients are guided to cultivate a perspective that can enhance emotional well-being and resilience. Verses from the Quran and sayings of Prophet Muhammad (PBUH) are intertwined, accentuating their pertinence to mental fortitude, growth, and resilience (Tamin, 2016). Patients draw parallels between such teachings and their experiences. Islamic mindfulness and Dhikr techniques foster serenity and clear-headedness, enabling clients to find peace through God's remembrance (Tamin, 2016). Cognitive restructuring is adapted with an Islamic lens, aiding clients in addressing negative thoughts and focusing on hope and the fleeting nature of life (Rothman & Coyle, 2020). Prophetic stories inspire proactive behaviors, urging clients to maintain equilibrium among worship, work, family, and self. Incorporating the core tenets of Islamic teachings, the therapeutic framework emphasizes the significance of community and social support as foundational to psychological resilience. As highlighted by Fatima, Sharif, and Khalid (2018), this approach underscores the importance of connections within Muslim community networks, mosques, and support groups, fostering a supportive environment that is integral to the healing process. Such communal ties are not only reflective of Islamic values but also serve as a vital source of strength and recovery for individuals, reinforcing the collective aspect of well-being. These bonds nurture the Islamic ethos of unity and mutual aid. Consistent prayer and spiritual activities act as anchors, offering solace during challenges (Miller, Gall & Corbeil, 2011). Therapists in ICBT must have a solid grasp of CBT methodologies, deep comprehension of Islamic teachings, and showcase cultural sensitivity specific to Muslim clients. It's vital that the integration of Islamic values retains the evidence-backed core of CBT. Recognizing the myriad beliefs within Islam ensures inclusivity and respect in therapy.

Theoretical Integration Challenges in ICBT

While traditional CBT has secular underpinnings (Beshai, Clark & Dobson, 2013), it is not necessarily an impediment to the rehabilitation of Muslim patients. However, the secular foundation of CBT may be insufficient in addressing the culturally and spiritually informed needs of these individuals. It is crucial to explore how these secular principles can be effectively harmonized with Islamic teachings, to ensure a holistic therapeutic approach that resonates with the faith-based values of Muslim patients. CBT was developed within a Western context, primarily influenced by secular humanistic philosophies (Moorey, 2011) and psychological theories (Petee, 2018) that do not inherently consider religious beliefs as part of the therapeutic process. This secular orientation may pose a discordance for clients whose daily lives, personal values, and coping mechanisms are deeply intertwined with their Islamic faith. Scholars in the field of psychology have recognized the necessity to bridge this gap (Anwar, 2021). They advocate for a sensitive and thoughtful synthesis of CBT with Islamic teachings, taking into account the religious doctrines that pervade the aspects of a Muslim individual's life. This effort to bridge is not merely an academic exercise but a clinical imperative to ensure that therapeutic interventions are not alienating for Muslim patients. For instance, the concept of Tawakkul in Islam is fundamental, influencing how individuals perceive control and agency. A purely secular CBT approach may emphasize personal agency and control over one's thoughts and behaviors without recognizing the spiritual surrender to God's will that is pivotal in Islamic teachings. To address this, ICBT practitioners need to reconceptualize aspects of CBT to accommodate the belief in divine control and interweave it with the development of personal coping strategies. Further, secular CBT promotes the idea of challenging irrational beliefs, which could conflict with the acceptance of religious truths that are based on faith rather than empirical evidence. In an Islamic context, therapeutic strategies need to respect these truths, understanding that faith-based beliefs serve as a source of strength and comfort for many individuals. Therefore, the approach taken in ICBT is not to challenge religious beliefs, but rather to align therapeutic goals with those beliefs, ensuring the therapy reinforces, rather than undermines, the patient's faith. Moreover, the integration of Islamic principles into CBT necessitates a deep understanding of Islamic theology (Schmidtke, 2016) and its psychological implications. It requires therapists to be well-versed in the Quranic teachings and the Hadiths, so they can draw relevant parallels to the therapeutic concepts being addressed. For example, the use of Quranic verses that encourage reflection and personal growth can be aligned with cognitive restructuring techniques in CBT. The development of such a congruent therapy model also calls for an open dialogue between mental health professionals and Islamic scholars, fostering a mutual understanding that can enhance the therapeutic framework. By doing so, ICBT becomes a harmonious blend of secular therapy techniques and Islamic spiritual principles, offering a comprehensive treatment that resonates with the Muslim clientele.

Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT)

ICBT represents a pioneering adaptation of traditional CBT, restructured to resonate with the spiritual and cultural dimensions of the Muslim faith. This innovative approach is not simply a rebranding of CBT with Islamic terminology but a profound reorientation of therapy to align with the values, ethics, and religious teachings of Islam (Nugroho et al., 2023). It is a therapeutic modality that acknowledges the central role of faith in the psychological well-being of Muslim patients. ICBT involves a systematic process of identifying and addressing maladaptive beliefs, thoughts, and emotional responses through the lens of Islamic teachings. For example, where standard CBT might encourage clients to challenge negative thoughts by examining their rationality (Addis & Carpenter, 2000), ICBT would also integrate the Islamic concepts (Yusuf & Elhaddad, 2020) of patience, gratitude, and trust in God as mechanisms to reframe thinking patterns. Central to ICBT is the notion that individual psychology cannot be separated from spiritual beliefs (Husain, & Hodge, 2016). It posits that maladaptive cognitive patterns can be effectively modified when the therapeutic interventions are congruent with the patient's spiritual and moral values (Hodge & Nadir, 2008). For instance, the therapy might incorporate principles such as the importance of community (Ummah) and the concept of intention (Niyyah) to encourage positive behavioral change. In ICBT, therapeutic sessions may include discussions of Quranic verses and Prophetic traditions (Hadith) that address common psychological issues such as anxiety and depression (Asghar, Gul & Masroor, 2021). This is not to replace the empirical evidence that supports CBT but to enhance it with a spiritual context that gives the therapeutic process greater depth and meaning for the patient. For example, a therapist might use stories from the life of the Prophet Muhammad (PBUH) to illustrate resilience (Grabar, 2003) in the face of adversity. Moreover, ICBT emphasizes the importance of self-reflection and self-awareness within a religious framework (Al-Thani, 2012). Patients are encouraged to engage in Dhikr and Salat as forms of mindfulness and meditation that promote mental clarity and emotional balance. These practices are not only seen as religious obligations but also as therapeutic exercises that contribute to cognitive restructuring and emotional regulation. Adapting CBT to fit within the Islamic worldview also means respecting the client's religious rituals and understanding their impact on daily life. For instance, the therapy must accommodate the client's prayer schedule and religious observances, viewing them as integral to the healing process rather than as ancillary activities (Husain & Hodge, 2016). ICBT therapists are trained to approach therapy with cultural humility, recognizing the diversity within the Muslim community and ensuring that therapy is tailored to the individual's specific religious and cultural context. This individualized approach is crucial, as it considers the varying degrees of religious observance and interpretation within the Muslim population. In essence, ICBT is a respectful, culturally sensitive, and spiritually inclusive

approach that empowers Muslim patients to pursue mental health treatment without compromising their religious identity. It is a testament to the field of psychology's growing acknowledgment of the need for therapy models that are not only cross-culturally competent but also spiritually accommodating.

Enhancement of Outcomes through Religious and Cultural Adaptation in Therapy

The effectiveness of traditional CBT is well-documented (Twomey, O'Reilly & Byrne, 2015) across various psychological conditions. However, recent studies (Lim et al., 2014) suggest that this efficacy can be significantly enhanced when the therapy is culturally and religiously adapted. Such adaptations, particularly the incorporation of Islamic values into CBT, have shown promising outcomes, indicating the profound impact of aligning therapeutic interventions with a client's belief system. The modification of CBT to include Islamic values—creating what can be call as Islamically Modified CBT—can lead to several key enhancements in therapeutic outcomes. These enhancements are rooted in the premise that when patients see their cultural and religious identities reflected in the therapy, their engagement and investment in the process improve. This heightened engagement is a critical factor in therapy's success, as it increases the likelihood of patients practicing and integrating therapeutic techniques into their daily lives. One of the primary outcomes enhanced by the integration of Islamic values into CBT is the improvement of patient-therapist rapport. When therapists demonstrate cultural and religious understanding, patients often feel more understood and respected, fostering a stronger therapeutic alliance. This alliance is crucial, as it is consistently found to be one of the strongest predictors of positive therapeutic outcomes. Another significant outcome is the reduction of psychological resistance (Algahtani et a., 2019). Patients may be less likely to resist therapeutic techniques that are framed within their religious context. For instance, the concept of cognitive restructuring can be more readily accepted when paired with the Islamic practice of self-reflection and introspection. By leveraging religious teachings that encourage mental discipline and emotional regulation, ICBT helps patients to embrace therapeutic change as part of their spiritual growth. Furthermore, cultural and religious adaptation in ICBT can lead to enhanced coping strategies. Islamic teachings provide a rich source of coping mechanisms, including the emphasis on community support, the practice of patience and perseverance during trials, and the cultivation of gratitude. These values, when integrated into CBT, can empower patients to develop robust, faith-aligned coping skills that are both psychologically sound and spiritually meaningful. The efficacy of ICBT is also reflected in better treatment adherence. Patients are more likely to continue with therapy and apply learned techniques when these interventions affirm their religious values. The inclusion of Islamic prayers, meditations, and mindfulness practices as part of the therapeutic homework can transform these religious practices into powerful psychological tools that reinforce therapy goals.

Moreover, studies have demonstrated that culturally adapted therapies can lead to a decrease in symptoms of common mental health disorders such as anxiety and depression. The tailored approach of ICBT, which aligns with the patients' worldview, contributes to a more profound and impactful therapeutic experience, leading to improved mental health outcomes.

LITERATURE REVIEW

Islamic Trauma Healing: Contextualizing Evidence-Based Care within Cultural and Religious Frameworks

Islamic Trauma Healing (Zoellner et al., 2018) represents a significant stride in contextualizing trauma-focused therapeutic interventions (Marshall & Suh, 2003) within the cultural and religious practices of Muslim communities. This particular evidence-based approach, developed collaboratively with the Somali Muslim community, encapsulates a specialized form of CBT that is attuned to the nuances of Islamic teachings and cultural customs (Bentley et al., 2021). The program is specifically designed to resonate with the values and lived experiences of Muslim individuals who have faced trauma, aiming to provide an accessible and culturally competent form of care. By incorporating Islamic principles and practices into the structure and delivery of CBT, Islamic Trauma Healing extends beyond the confines of a conventional therapeutic model, presenting a more holistic and community-centered approach to mental health (Cinisli, 2021). At the heart of Islamic Trauma Healing is the integration of religious practices such as prayer, meditation, and recitation of the Quran, which are not only central to the lives of practicing Muslims but also serve as potent tools for emotional regulation and the establishment of a calm and reflective state of mind. These practices, coupled with the evidence-based techniques of CBT, create a dual process of healing that addresses both the psychological and spiritual dimensions of trauma (Tan, 2013). The program's sessions are designed to be led by the lay community members who have received specialized training, ensuring that the intervention remains grounded in the community's cultural context. This peer-led model not only facilitates greater trust and openness among participants but also enhances the intervention's scalability, allowing it to be disseminated widely within the community without the barriers often associated with professional mental health services. Islamic Trauma Healing also emphasizes the concept of Ummah, or community solidarity, which is a cornerstone of Islamic teaching. The group format of the intervention fosters a sense of shared experience and mutual support, which is particularly valuable in trauma recovery (Azhar, 2020). This community support network acts as a buffer against isolation and provides a collective space for individuals to share their stories and healing journeys. Furthermore, the program is careful to navigate the delicate balance between maintaining fidelity to empirically supported treatment principles and adapting those principles to align with Islamic teachings. For example, exposure therapy techniques are modified to fit

within the boundaries of what is culturally appropriate, while still effectively processing traumatic memories. The success of Islamic Trauma Healing lies in its ability to offer a trauma treatment that is not only psychologically effective but also spiritually enriching. By doing so, it addresses potential reluctances within the community to engage with mental health services, breaking down stigmas (Hammer, 2022) and misconceptions about psychological interventions.

Historical Islamic Mental Health Focus: Bridging Ancient Wisdom and Contemporary Practices

The historical focus on mental health within Islamic scholarship provides a rich tapestry of wisdom that contemporary ICBT draws upon. Islamic scholars and physicians, such as al-Kindi and al-Razi, were pioneering figures in the understanding and treatment of mental health issues (Khalili et al., 2002), offering insights that predate modern psychological concepts by centuries. Al-Kindi, often regarded as the "father of Arab philosophy," made significant contributions to psychology (Adamson, 2006). His treatises on the soul and the intellect reflected a profound understanding of the mind's nature, proposing therapeutic exercises that could be seen as early forms of cognitive therapy. For instance, influential Islamic scholars have long recognized the power of rational thought as a tool to combat psychological distress—a concept that resonates with the cognitive restructuring aspect of CBT. Al-Kindi's work on the therapeutic effects of music and optimism, al-Farabi's emphasis on the role of a healthy mind for overall well-being, Ibn Sina's contributions to psychosomatic medicine, and al-Balkhi's pioneering ideas on the interplay of the physical and psychological are seminal examples that reinforce this principle. Similarly, al-Razi, a renowned physician, and alchemist, was a key figure in the medical field who provided comprehensive classifications of mental illnesses (Yilanli, 2018). His works delve into the nature of emotions and the importance of environmental factors on mental well-being. He discussed therapeutic interventions that included managing one's environment and social interactions, which are reminiscent of behavioral activation strategies used in CBT today. These historical accounts are not mere artifacts of the past but are living legacies that inform and enrich the practice of ICBT. The emphasis on reason and the individual's capacity to effect change through self-reflection and knowledge are elements that are woven into the fabric of ICBT. The approach respects and utilizes these traditional Islamic perspectives on mental health, framing them within the evidence-based structure of modern therapy. The early Islamic focus on mental health also acknowledged the interplay between the physical and the psychological, recognizing the holistic nature of health. This perspective is mirrored in the holistic approach of ICBT, which considers the whole person, including their spiritual and emotional health, in the therapeutic process. Moreover, the historical Islamic approach to mental health was characterized by compassion and the pursuit of knowledge, both of which are essential components of ICBT. Therapists who

practice ICBT are encouraged to embody these qualities, approaching their clients with empathy and a commitment to understanding the unique ways in which Islamic teachings can facilitate healing and growth. Contemporary ICBT practices are thus enriched by these historical perspectives, providing a framework that is both forward-looking and deeply rooted in the rich intellectual and spiritual history of Islamic scholarship. This continuity from past to present not only validates the relevance of Islamic teachings in modern therapeutic contexts but also ensures that ICBT is a culturally congruent, spiritually sensitive, and scientifically sound approach to mental health treatment for Muslim clients.

Culturally Adapted Therapy: Tailoring Treatment to Resonate with Muslim Clientele

Culturally adapted therapy, particularly for Muslim patients, signifies a profound shift towards a more inclusive and respectful mental health practice. The creation of therapist manuals that incorporate culturally and religiously congruent strategies is an essential step in this direction. These manuals serve as a pivotal resource, ensuring that evidence-based therapeutic approaches are delivered in a manner that resonates deeply with the lived experiences of Muslims suffering from depression or other mental health conditions. The rationale for culturally adapted therapy is rooted in the understanding that culture and religion significantly shape one's identity, worldview, and coping mechanisms. Within the Muslim community, this means acknowledging the central role of Islamic beliefs in everyday life and their potential impact on mental health and well-being. The therapist manual for culturally adapted therapy is a guide that weaves together the best practices of conventional psychological treatments with the values and traditions that are intrinsic to the Islamic faith. In the context of depression, such manuals may detail modifications to standard therapeutic exercises to include Islamic principles. For instance, cognitive techniques might involve reframing negative thoughts through the lens of Islamic optimism (al-Amal (Omar et al., 2021)), patience (al-Sabr (Arief, Sabry & Idzhar, 2023)), and perseverance (al-Istiqama (Jadaya & Rababaa, 2021)). Behavioral strategies might integrate the structured nature of daily prayers (Salah) as a form of routine establishment, which can be therapeutic for individuals dealing with depression. The manual is not a static document but rather a living framework that is continuously updated based on ongoing research, clinical experiences, and feedback from the Muslim community. It provides case studies and examples that reflect the cultural nuances of Muslim patients, helping therapists to understand the common challenges and strengths within this group. Moreover, such a manual emphasizes the therapist's role as a culturally competent practitioner who is sensitive to the religious and cultural nuances that affect the therapeutic process. It encourages therapists to engage in ongoing education about Islamic customs and beliefs, to approach therapy with humility and openness, and to build a therapeutic alliance based

on mutual respect and understanding. The development and piloting of culturally adapted therapy resources represent a commitment to a client-centered approach, one that honors and leverages cultural and religious identities as assets in the healing process. By stressing the importance of cultural and religious congruence in therapeutic settings, mental health professionals can provide more effective and compassionate care, ultimately leading to improved therapeutic outcomes and enhanced satisfaction for Muslim patients. This approach stands as a model for integrating cultural sensitivity into the broader practice of psychotherapy, reflecting a holistic understanding of the diverse societies we serve.

Contributions of Turkish Researchers to ICBT

The burgeoning field of ICBT has garnered considerable attention within Turkey, a nation that stands at the crossroads of traditional Islamic values and modern psychological practices. The contributions of Turkish scholars such as Turgay Şirin and Elif Kara are instrumental in enriching the ICBT framework with culturally resonant and religiously congruent interventions. Turgay Şirin's exploration (Şirin, T. (2013) of psychological practices through the lens of Islamic teachings provides a foundational basis for integrating spirituality within therapeutic settings. His research on the psychology of religion and Islamic psychology underscores the importance of incorporating religious principles in fostering mental resilience and well-being. The adaptation of Şirin's insights into ICBT emphasizes the therapeutic value of Islamic teachings, particularly in addressing the psychological needs of the Muslim community in Turkey (Kara, 2019). Elif Kara's work (Kara, 2020) on self-acceptance and the integration of religious beliefs into cognitive-behavioral therapy highlights the intricate relationship between faith and psychological health. Her studies delve into the positive psychology aspects of Islamic teachings, offering a nuanced understanding of how self-acceptance and spiritual beliefs can be interwoven into the fabric of cognitive restructuring and behavioral interventions (Kara, 2019). Incorporating the empirical findings and theoretical frameworks established by these Turkish researchers can significantly enhance the adaptability and efficacy of ICBT for Muslim patients. Their contributions provide a deeper insight into the unique socio-cultural and religious fabric of Turkish society, which is critical for the authenticity and respect of religious sensibilities in psychological practice. Beyond the pivotal works of Şirin and Kara, the contributions of Turkish scholars such as Taha Burak Toprak have been integral in advancing the field of ICBT. Toprak's research has been particularly transformative, integrating Islamic principles and psychological concepts within a therapeutic framework. His work proposes a 4T psycho-educational model that emphasizes the role of Islamic knowledge in cognitive processes, as detailed in his publication "4T Modeli". This model aligns closely with Islamic doctrine and offers a nuanced approach to treating religiously themed obsessions and compulsions, echoing findings similar to those of Awaad and Ali, who have

underlined the historical recognition of OCD symptoms and their treatment within Islamic scholarship (Toprak, T. B. (2022)). Additionally, Toprak's pioneering efforts in the application of the 4T model have demonstrated significant improvements in patients with OCD, providing evidence for the model's efficacy and reinforcing the importance of integrating religious considerations into therapeutic practice. Moreover, Toprak's innovative cognitive framework, which distinguishes between imaginal and conceptual thinking (tahayyul and tasawwur) in the treatment process, reflects a deep understanding of Islamic psychological constructs and their practical therapeutic implications.

Furthermore, the examination of Cognitive Behavioral Group Therapy, Psychodrama, and Art Therapy within Turkey sheds light on the diverse modalities of therapeutic interventions that resonate with the cultural and spiritual ethos of the region. This broader understanding of psychological practices in Turkey, enriched by the studies conducted between 1997 and 2018, offers a historical and contextual backdrop against which ICBT can be further tailored and refined. The insights of Şirin and Kara, along with the wider body of Turkish research in CBT and its adaptations, underscore the significance of a culturally and spiritually sensitive approach in psychological services. Such an approach is not only beneficial for the individual but also serves as a testament to the inclusive and holistic nature of mental health care that is responsive to the cultural and religious identities of clients.

Structure of an ICBT Session

Each session of ICBT is framed within a structured timeline that serves to maximize the therapeutic benefit while maintaining a spiritual undercurrent.

Session 1. Invocation and Intention Setting (5 minutes): Each session commences with a moment of prayer (dua), where therapist and patient set their intentions for healing and clarity. This act not only seeks blessings but also centers the session within a sacred space, promoting a tranquil mindset conducive to therapy.

Session 2. Reflective Check-In (10 minutes): The therapist engages with the patient to understand their current emotional landscape and any pertinent issues since the last session. This time allows for the acknowledgment of the patient's efforts and an exploration of the challenges encountered, setting the stage for focused discussion.

Session 3. Integrative Discussion for Cognitive Refinement (20 minutes): At the core of the session lies the collaborative exploration of the patient's pressing concerns. Here, the therapist assists the patient in deconstructing and reconstructing cognitive patterns through a process that harmonizes cognitive restructuring with Islamic teachings. By drawing on the

wisdom of the Quran and Hadith, this segment aims to strengthen positive self-regard and to equip the patient with spiritually congruent coping mechanisms.

Session 4: Skill Enhancement with Contextual Spiritual Practice (10 minutes): In this segment, therapeutic skills are further reinforced, with a significant focus on contextualizing Islamic spiritual practices within the session. Patients engage in Dhikr (remembrance of God) and contemplation on Qur'anic verses and Hadiths specifically selected for their relevance to the individual's life challenges. This personalized approach ensures that the spiritual practices not only support cognitive and emotional regulation but also connect deeply with the client's personal struggles and spiritual growth. Care is taken to incorporate these elements without detracting from the intrinsic value and practice of regular Qur'an reading, preserving its role as a central spiritual exercise.

Session 5. Goal Articulation and Reflective Practice (10 minutes): As the session draws to a close, the patient and therapist collaboratively establish clear objectives and assign reflective tasks that meld CBT techniques with Islamic devotional acts. Emphasis is placed on cultivating gratitude (Shukr), a pivotal Islamic value that nurtures a positive and contented mindset.

Session 6. Concluding Supplication (5 minutes): The session concludes with a prayer, seeking continued strength, guidance, and wellness. This closing supplication reaffirms the therapeutic progress within a spiritual framework, leaving the patient uplifted and anchored in faith.

Post-Session Reflection (5 minutes)

Following the patient's departure, the therapist dedicates time to personal reflection, documentation of the patient's progress, and preparation for future sessions. This time is also used to contemplate the therapeutic direction and adjust strategies to better align with the patient's needs.

Cultural Sensitivity and Adaptability

ICBT practitioners are meticulously trained to be adaptive, ensuring that each session is tailored to the individual's specific needs while upholding the sanctity of Islamic teachings. The therapist's adaptability is crucial, as it allows for the accommodation of varying degrees of religious observance and personal beliefs. It is essential that therapists avoid imposing their interpretations of Islamic teachings, instead, facilitate a space where clients can explore their beliefs in relation to their mental health challenges.

Empirical and Spiritual Synthesis

The fusion of CBT with Islamic teachings in ICBT is not arbitrary; it is a calculated synthesis aimed at leveraging the proven effectiveness of CBT while enriching it with the depth of Islamic spirituality. Research indicates (Summermatter & Kaya, 2017) that such culturally and religiously congruent therapies can enhance engagement and outcomes for patients whose faith is integral to their lives. By engaging the patient in a holistic manner that acknowledges the importance of faith, ICBT not only targets symptom relief but also promotes overall well-being. This comprehensive approach empowers Muslim patients to navigate their mental health journeys with therapeutic tools that are harmoniously blended with their spiritual values, thus fostering a sense of congruence between their religious identity and psychological health.

Inaugural Session: Trust, Assessment, and Alignment. The first encounter is pivotal in laying the groundwork for a trusting relationship and mutual understanding. It commences with a prayer to set a spiritual tone and express intent. The therapist then acquaints the client with the ICBT framework, engaging in a comprehensive assessment to unearth the patient's concerns and establish therapeutic objectives. Islamic values that resonate with mental health practices are woven into this discussion, leveraging the client's faith as an anchor and source of strength on their path to healing.

Awareness and Insight Development: Subsequent sessions are dedicated to enhancing the patient's self-awareness. By evaluating tasks completed outside of sessions, discussing achievements, and dissecting cognitive processes, the client starts to identify and understand maladaptive patterns. Cognitive restructuring is undertaken with an Islamic perspective, infusing mindfulness and contemplation practices that draw upon Islamic spirituality.

Cognitive Restructuring: Refinement and Application: During the third and fourth sessions, therapeutic efforts intensify to address and rectify unhelpful cognitive patterns, including those influenced by religious, sectarian, or community affiliations. Recognizing that certain beliefs and practices derived from various sects, orders, and religious communities—though not inherent to the core teachings of Islam—can contribute to psychological distress, the therapeutic process incorporates principles specifically designed to tackle these issues. Patients are encouraged to engage with cognitive restructuring exercises that are informed by the foundational teachings of the Quran and Hadith. These exercises are designed not only to reinforce positive cognitive processes but also to discern and correct misconceptions that may have contributed to the patient's psychological challenges.

Alongside this, behavioral activation strategies inspired by prophetic teachings are introduced, encouraging the replacement of negative behaviors with actions that are congruent with the

authentic values of Islam. This approach is crucial for overcoming psychological difficulties that stem from incorrect religious beliefs and practices, guiding patients back to a balanced and healthy psychological state that resonates with the universal principles of their faith.

Behavioral Strategies for Positive Change: This stage targets behaviors detrimental to the patient's well-being. Sessions include reviews of homework, behavioral activation practices, and discussions on proactive behaviors viewed through an Islamic lens. The aim is to realign daily actions with faith-based teachings, promoting a lifestyle that supports psychological health and spiritual fulfillment.

Resilience Building through Faith: The journey continues by fostering resilience, an essential quality for overcoming life's challenges. The therapist guides the patient through exercises that are steeped in Islamic concepts of patience, Sabr and Tawakkul, establishing a spiritually informed framework for resilience.

Fostering Social Connections and Community Support: The penultimate session underscores the importance of social support and community engagement in the healing process, drawing strength from Islamic traditions that emphasize the value of interconnectedness and communal support as critical components of recovery and well-being.

Concluding Session: Reflection and Forward Planning. In the final session, there is an opportunity for the patient and therapist to reflect on the therapeutic journey, celebrate milestones achieved, and set a course for continued progress. Islamic teachings that have been interlaced throughout the therapy are revisited, affirming their role in the patient's growth. The session ends with a dua, symbolizing not an end but a transition, with the therapist providing resources to support the client's ongoing journey towards well-being. Throughout the therapy, an empathetic atmosphere is maintained, with Islamic teachings approached sensitively, ensuring that the integration respects the patient's personal religious beliefs. Therapists must ensure ethical practices are upheld, particularly the autonomy of the patient's interpretations and securing informed consent, given the religious components of ICBT. The overarching goal of ICBT is to equip patients with coping tools that resonate with their faith, thus not only addressing mental health concerns but also reinforcing their connection to Islamic teachings. The therapy is particularly adept at addressing a range of mental health issues such as depression, anxiety, OCD, and trauma. For example, individuals with OCD work on managing intrusive thoughts within the framework of Islamic principles that promote balance and trust. Trauma survivors are guided on a path of cognitive reshaping and exposure techniques, with the support of Islamic principles on resilience and recovery. Ethical considerations are paramount in ICBT. Therapists are urged to avoid imposing their interpretations of religious texts and to obtain informed consent throughout

the therapeutic process, honoring the personal and religious autonomy of the client. In every scenario, ICBT practitioners aim to skillfully integrate CBT techniques with Islamic teachings, ensuring the client's beliefs are central to their healing process. This therapeutic modality reflects the adaptability of traditional CBT while incorporating a spiritual dimension that is vital for many Muslim clients, thus offering a comprehensive approach to mental health that honors both psychological principles and religious values.

Suggestions for Future Research and Practice

In light of the findings from the present study, several avenues for future research and practical implications can be proposed:

Further Empirical Studies: Additional empirical research is necessary to validate the efficacy of Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) across different Muslim populations and cultural contexts. Longitudinal studies could provide deeper insights into the long-term benefits and potential for sustained psychological improvement.

Integration into Clinical Practice: Mental health professionals working with Muslim clients may consider incorporating ICBT principles into their practice. Training programs and workshops could be developed to educate clinicians on culturally sensitive therapeutic approaches.

Policy Implications: The relevance of culturally and spiritually congruent therapy models highlights the need for policy changes within mental health services. Policies that recognize and support the integration of faith-based practices into therapy could facilitate more inclusive mental health care.

Community Engagement: Building partnerships with community organizations, such as mosques and Muslim welfare associations, can be instrumental in promoting mental health awareness and encouraging individuals to seek therapeutic support.

Adaptation and Tailoring: Future work should focus on the adaptability of the ICBT framework to cater to the diverse needs of Muslim communities, including considerations for different age groups, genders, and socioeconomic statuses.

Comparative Studies: Comparative research examining the outcomes of ICBT against other therapeutic modalities can yield important data about the relative strengths and suitability of this approach for various psychological disorders.

Holistic Healthcare Models: The intersection of spirituality and mental health care in ICBT suggests a paradigm shift towards more holistic healthcare models that embrace spiritual well-being as a component of mental health.

CONCLUSION

ICBT offers a unique, spiritually enriched pathway to mental health, harmonizing the empirical strengths of Cognitive Behavioral Therapy with the rich, spiritual wisdom of Islamic

teachings. This integrative approach caters adeptly to the mental health needs of Muslims, respecting and incorporating their faith into every facet of the healing process. ICBT does more than simply respect faith; it actively weaves it into the therapeutic fabric, empowering clients to draw upon their spiritual convictions as a source of strength and solace. This therapeutic journey is one of self-discovery and transformation, aligned with Islamic values and traditions. It invites clients to ground their emotional and psychological growth in the profound tenets of patience (Sabr), reliance on God (Tawakkul), and reflective contemplation (Tafakkur), providing more than symptomatic relief—it fosters spiritual resilience and well-being. Contemplating the reach and efficacy of ICBT, it is clear that this therapeutic model is not just a method of treatment but a holistic journey that honors the full dimensionality of the individual, melding faith with psychological well-being. It highlights the significance of culturally sensitive and spiritually congruent therapy, illuminating the vast potential for healing that lies at the intersection of tradition and modern therapeutic practices. In the landscape of mental health, ICBT stands as an empathetic, inclusive, and deeply respectful option for those seeking a treatment that aligns with their Islamic faith, charting a course towards a future where mental health care is not only comprehensive and accessible but also richly interwoven with our varied cultural and spiritual identities.

Further Empirical Studies: Additional empirical research is necessary to validate the efficacy of Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) across different Muslim populations and cultural contexts. Longitudinal studies could provide deeper insights into the long-term benefits and potential for sustained psychological improvement.

Integration into Clinical Practice: Mental health professionals working with Muslim clients may consider incorporating ICBT principles into their practice. Training programs and workshops could be developed to educate clinicians on culturally sensitive therapeutic approaches.

Policy Implications: The relevance of culturally and spiritually congruent therapy models highlights the need for policy changes within mental health services. Policies that recognize and support the integration of faith-based practices into therapy could facilitate more inclusive mental health care.

Community Engagement: Building partnerships with community organizations, such as mosques and Muslim welfare associations, can be instrumental in promoting mental health awareness and encouraging individuals to seek therapeutic support.

Adaptation and Tailoring: Future work should focus on the adaptability of the ICBT framework to cater to the diverse needs of Muslim communities, including considerations for different age groups, genders, and socioeconomic statuses.

Comparative Studies: Comparative research examining the outcomes of ICBT against other therapeutic modalities can yield important data about the relative strengths and suitability of this approach for various psychological disorders.

Holistic Healthcare Models: The intersection of spirituality and mental health care in ICBT suggests a paradigm shift towards more holistic healthcare models that embrace spiritual well-being as a component of mental health.

References

- Abbasi, F., Shariati, K., & Tajikzadeh, F. (2018). Comparison of the cognitive behavioral therapy (CBT) and mindfulness-based stress reduction (MBSR): reducing anxiety symptoms. *Women's Health Bulletin*, 5(4), 1-5. <https://doi.org/10.5812/whb.60585>
- Adamson, P. (2006). *al-Kindi*. Oxford University Press.
- Addis, M. E., & Carpenter, K. M. (2000). The treatment rationale in cognitive behavioral therapy: Psychological mechanisms and clinical guidelines. *Cognitive and Behavioral Practice*, 7(2), 147-156. [https://doi.org/10.1016/S1077-7229\(00\)80025-5](https://doi.org/10.1016/S1077-7229(00)80025-5)
- Al-Thani, A. S. (2012). *An Islamic modification of the person-centered counseling approach*. QScience. <https://web.archive.org/web/20180722045850id/http://www.qscience.com/userimages/ContentEditor/1353329509142/impcca.pdf>
- Algahtani, H. M. S., Almulhim, A., AlNajjar, F. A., Ali, M. K., Irfan, M., Ayub, M., & Naeem, F. (2019). Cultural adaptation of cognitive behavioural therapy (CBT) for patients with depression and anxiety in Saudi Arabia and Bahrain: A qualitative study exploring views of patients, carers, and mental health professionals. *The Cognitive Behaviour Therapist*, 12, e44. <https://doi.org/10.1017/S1754470X1900028X>
- Alrubaishi, D., McAdam, M., & Harrison, R. (2021). Culture, convention, and continuity: Islam and family firm ethical behavior. *Business Ethics, the Environment & Responsibility*, 30(2), 202-215. <https://doi.org/10.1111/beer.12328>
- Anwar, R. (2021). *Perspectives of second-generation Pakistani Muslim therapists utilising CBT with ethnically similar clients: an interpretative phenomenological analysis* (Doctoral dissertation, London Metropolitan University). <https://core.ac.uk/download/pdf/479374626.pdf>
- Arief, A., Sabry, M. S., & Idzhar, M. (2023). Lafal al-Sabr In The Quran:(Thematic Study Of Makkiyah Verses). *An-Nahdlah: Journal of Islamic Studies*, 1(1), 37-53. <https://www.annahdlah-journal.com/index.php/an-nahdlah/article/view/2/3>

- Asghar, H., Gul, S., & Masroor, U. (2021). Development of cognitive behaviour therapy with Islamic concepts for treatment of depression and anxiety. *Pak Soc Sci Rev*, 5, 694-706. <https://pssr.org.pk/issues/v5/2/development-of-cognitive-behaviour-therapy-with-islamic-concepts-for-treatment-of-depression-and-anxiety.pdf>
- Assar, M. (2017). *An Islamic Psychological Approach to Psychotherapy* (Doctoral dissertation, The Chicago School of Professional Psychology). <https://www.proquest.com/openview/5f1a1f2a447476a6766a7a8ca274f821/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Azhar, S. (2020). Islamic Processes for Managing Grief, Loss and Death. *Working with Grief and Traumatic Loss: Theory, Practice, Personal Reflection, and Self-Care*, (ed.) A. Redcay and E. Counselman Carpenter (San Diego: Cognella Publishing), 188-197.
- Barise, A. (2005). Social work with Muslims: Insights from the teachings of Islam. *Critical Social Work*, 6(2), 73-89. <https://ojs.uwindsor.ca/index.php/csw/article/download/5660/4627?inline=1>
- Bentley, J. A., Feeny, N. C., Dolezal, M. L., Klein, A., Marks, L. H., Graham, B., & Zoellner, L. A. (2021). Islamic trauma healing: Integrating faith and empirically supported principles in a community-based program. *Cognitive and Behavioral Practice*, 28(2), 167-192. <https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2020.10.005>
- Beshai, S., Clark, C. M., & Dobson, K. S. (2013). Conceptual and pragmatic considerations in the use of cognitive-behavioral therapy with Muslim clients. *Cognitive therapy and research*, 37, 197-206. <https://doi.org/10.1007/s10608-012-9450-y>
- BHAL, D. J. (2020). Cognitive Behavior Therapy: How is it Different with Older People?. *IJRAR-International Journal of Research and Analytical Reviews (IJRAR)*, 7(1), 910-920. <https://www.ijrar.org/papers/IJRAR2001837.pdf>
- Brown, W. J., Dewey, D., Bunnell, B. E., Boyd, S. J., Wilkerson, A. K., Mitchell, M. A., & Bruce, S. E. (2018). A critical review of negative affect and the application of CBT for PTSD. *Trauma, Violence, & Abuse*, 19(2), 176-194. <https://doi.org/10.1177/1524838016650188>
- Butler, R. M., & Heimberg, R. G. (2020). Exposure therapy for eating disorders: A systematic review. *Clinical Psychology Review*, 78, 101851. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2020.101851>
- Cinisli, M. F. (2021). *Exploring the contributions of islamic thought to psychotherapy: A thematic analysis of Islamically integrated psychotherapy practitioners* (Master's thesis, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü).

<https://openaccess.ihu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12154/2102/701918.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Clark, D. A. (2013). Cognitive restructuring. *The Wiley handbook of cognitive behavioral therapy*, 1-22. <https://doi.org/10.1002/9781118528563.wbcbt02>
- Clark, D. A. (2016). Finding the self in a cognitive behavioral. *The Self in Understanding and Treating Psychological Disorders*, 40. Cambridge University Press.
- Dharamsi, S., & Maynard, A. (2013). Islamic-based interventions. In *Counseling Muslims* (pp. 135-160). Routledge.
- DiMauro, J., Domingues, J., Fernandez, G., & Tolin, D. F. (2013). Long-term effectiveness of CBT for anxiety disorders in an adult outpatient clinic sample: A follow-up study. *Behaviour research and therapy*, 51(2), 82-86. <https://doi.org/10.1016/j.brat.2012.10.003>
- Dollahite, D. C., & Marks, L. D. (Eds.). (2020). *Strengths in diverse families of faith: Exploring religious differences*. Routledge.
- Elif, K. A. R. A. (2019). Dini inancın bilişsel davranışçı terapiye entegrasyonu. *Dini Araştırmalar*, 22(55 (15-06-2019)), 159-180. <https://doi.org/10.15745/da.522541>
- Eskici, H. S., Hinton, D. E., Jalal, B., Yurtbakan, T., & Acarturk, C. (2023). Culturally adapted cognitive behavioral therapy for Syrian refugee women in Turkey: A randomized controlled trial. *Psychological trauma: theory, research, practice, and policy*, 15(2), 189. <https://doi.org/10.1037/tra0001138>
- Fatima, S., Sharif, S., & Khalid, I. (2018). How does religiosity enhance psychological well-being? Roles of self-efficacy and perceived social support. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(2), 119. <https://doi.org/10.1037/rel0000168>
- Galvin, M. (2020). Effective treatment interventions for global mental health: An analysis of biomedical and psychosocial approaches in use today. *J. Psychology and Mental Health Care. Doi*, 10, 2637-8892. <https://doi.org/10.31579/2637-8892/076>
- Geetanjali, A. S., & Sharma, A. (2023). Exploring Effective Strategies for Stress Management: Enhancing Mental Well-being through Mindfulness, CBT, Exercise, and Relaxation Techniques. *Bull. Env. Pharmacol. Life Sci*, 12, 345-348. https://www.researchgate.net/profile/Geetanjali-Geetanjali-6/publication/374290227_Exploring_Effective_Strategies_for_Stress_Management_Enhancing_Mental_Well-being_through_Mindfulness_CBT_Exercise_and_Relaxation_Techniques/links/65170756

[3ab6cb4ec6a94377/Exploring-Effective-Strategies-for-Stress-Management-Enhancing-Mental-Well-being-through-Mindfulness-CBT-Exercise-and-Relaxation-Techniques.pdf](https://doi.org/10.2307/1596240)

- Gilman, R., & Chard, K. (2007). Cognitive-behavioral and behavioral approaches. *Counseling and psychotherapy with children and adolescents: Theory and practice for school and clinical settings (4th.)* Willey Publishing.
- Grabar, O. (2003). The story of portraits of the Prophet Muhammad. *Studia Islamica*, (96), 19-IX. <https://doi.org/10.2307/1596240>
- Greenberg, M. A. (1995). Cognitive Processing of Traumas: the role of intrusive thoughts and reappraisals 1. *Journal of Applied Social Psychology*, 25(14), 1262-1296. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1995.tb02618.x>
- Hammer, J. (2022). Healing. *JOURNAL Of ISLAMIC FAITH and PRACTICE*, 101.
- Hodge, D. R., & Nadir, A. (2008). Moving toward culturally competent practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic tenets. *Social work*, 53(1), 31-41. <https://doi.org/10.1093/sw/53.1.31>
- Hooker, S. A., Punjabi, A., Justesen, K., Boyle, L., & Sherman, M. D. (2018). Encouraging health behavior change: eight evidence-based strategies. *Family Practice Management*, 25(2), 31-36. <https://www.aafp.org/pubs/fpm/issues/2018/0300/p31.html>
- Huda, M., Sudrajat, A., Muhamat, R., Mat Teh, K. S., & Jalal, B. (2019). Strengthening divine values for self-regulation in religiosity: insights from Tawakkul (trust in God). *International Journal of Ethics and Systems*, 35(3), 323-344. <https://doi.org/10.1108/IJOES-02-2018-0025>
- Husain, A., & Hodge, D. R. (2016a). Islamically modified cognitive behavioral therapy: Enhancing outcomes by increasing the cultural congruence of cognitive behavioral therapy self-statements. *International Social Work*, 59(3), 393-405. <https://doi.org/10.1177/0020872816629193>
- Husain, A., & Hodge, D. R. (2016b). Islamically modified cognitive behavioral therapy: Enhancing outcomes by increasing the cultural congruence of cognitive behavioral therapy self-statements. *International Social Work*, 59(3), 393-405. <https://doi.org/10.1177/0020872816629193>
- Jadaya, N. A. H., & Rababaa, Y. A. S. (2021). Human Values Derived From the Meanings of the Beautiful Names of God (Allah, al-Rahman "The Beneficent", al-Raheem "The Most Merciful", al-Malik "The Eternal Lord", al-Qudus "The Sacred One", al-Saalam "The

- Embodiment of Peace"). *Multicultural Education*, 7(6).
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4902242>
- Kananian, S., Starck, A., & Stangier, U. (2021). Cultural adaptation of CBT for Afghan refugees in Europe: a retrospective evaluation. *Clinical Psychology in Europe*, 3(Spec Issue).
<https://doi.org/10.32872/cpe.5271>
- Kara, E. (2019). Integration of Religious Beliefs into Cognitive Behavioral Therapy.
<http://doi.org/10.15745/da.522541>
- Kara, E. (2020). Farkındalık ve kabullenme psikoterapilerinin temel stratejileri ve İslam. *Eskiye*, (40), 377-406.
- Keshavarzi, H., & Nsour, R. (2020). Behavioral (Nafsānī) psychotherapy. *Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing traditional Islamically integrated psychotherapy*, 236-265.
- Khalili, S., Murken, S., Reich, K. H., Shah, A. A., & Vahabzadeh, A. (2002). Religion and mental health in cultural perspective: Observations and reflections after The First International Congress on Religion and Mental Health, Tehran, 16-19 April 2001. *International Journal for the Psychology of Religion*, 12(4), 217-238. <https://psychology-of-religion.de/deutsch/murken/khalili-et-al2002.pdf>
- Khan, W., Moazzam, R. M., Malik, B. A., Rehman, M. U., Ahmad, A., & Ullah, Z. (2022). Depression; its psychological and Islamic Treatment (CBT & Islamic Fundamentals). *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 19(1), 2114-2126.
- Khodayarifard, M., Azarbaijani, M., Shahabi, R., & Zandi, S. (2021). An Introduction to Islamic Psychology. In *An Introduction to Islamic Psychology* (pp. 1-80). Brill.
https://doi.org/10.1163/9789004505759_002
- Kuswatun, E., Nurjannah, N., & Depriansya, D. (2021). KONSELING ISLAM DENGAN PENDEKATAN COGNITIVE BEHAVIOURAL THERAPY (CBT) UNTUK MENGATASI KENAKALAN REMAJA [ISLAMIC COUNSELING WITH COGNITIVE BEHAVIORAL THERAPY (CBT) APPROACH TO OVERCOME JUVENILE DELINQUENCY]. *Journal of Contemporary Islamic Counselling*, 1(1), 1-10. <https://doi.org/10.59027/jcic.v1i1.43>
- Lam, D. C. (2004). CBT TECHNIQUES. *Cognitive behavior therapy in nursing practice*, 29. Springer Publishing.
- Lepping, P., Whittington, R., Sambhi, R. S., Lane, S., Poole, R., Leucht, S., ... & Waheed, W. (2017). Clinical relevance of findings in trials of CBT for depression. *European Psychiatry*, 45, 207-211. <https://doi.org/10.1016/j.eurpsy.2017.07.003>

- Lim, C., Sim, K., Renjan, V., Sam, H. F., & Quah, S. L. (2014). Adapted cognitive-behavioral therapy for religious individuals with mental disorder: A systematic review. *Asian Journal of Psychiatry*, 9, 3-12. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2013.12.011>
- Linardon, J., & Brennan, L. (2017). The effects of cognitive-behavioral therapy for eating disorders on quality of life: A meta-analysis. *International Journal of Eating Disorders*, 50(7), 715-730. <https://doi.org/10.1002/eat.22719>
- Marshall, R. D., & Suh, E. J. (2003). Contextualizing trauma: Using evidence-based treatments in a multicultural community after 9/11. *Psychiatric Quarterly*, 74, 401-420. <https://doi.org/10.1023/A:1026043728263>
- McHugh, R. K., Hearon, B. A., & Otto, M. W. (2010). Cognitive behavioral therapy for substance use disorders. *Psychiatric Clinics*, 33(3), 511-525. <https://doi.org/10.1016/j.psc.2010.04.012>
- Merrill, R. M., Frankenfeld, C. L., Freeborne, N., & Mink, M. (2016). *Behavioral epidemiology: Principles and applications*. Jones & Bartlett Publishers.
- Miller, L. M., Gall, T. L., & Corbeil, L. (2011). The experience of prayer with a sacred object within the context of significant life stress. *Journal of Spirituality in mental Health*, 13(4), 247-271. <https://doi.org/10.1080/19349637.2011.616101>
- Moorey, S. (2011). three CBT: Past, Present and Future. *The CBT handbook*, 45. Sage Publications.
- Munawar, K., Ravi, T., Jones, D., & Choudhry, F. R. (2023). Islamically modified cognitive behavioral therapy for Muslims with mental illness: A systematic review. *Spirituality in Clinical Practice*. <https://doi.org/10.1037/scp0000338>
- Naeem, F., Latif, M., Mukhtar, F., Kim, Y. R., Li, W., Butt, M. G., ... & Ng, R. (2021). Transcultural adaptation of cognitive behavioral therapy (CBT) in Asia. *Asia-Pacific Psychiatry*, 13(1), e12442. <https://doi.org/10.1111/appy.12442>
- Nasr, S. H. (2013). *Islamic spirituality: foundations* (Vol. 19). Routledge.
- Nugroho, D., Achmad, L. I., Muktiali, S., Nenda, N., & Edy, S. (2023). Islamic Cognitive Behavior Therapy to increase self-efficacy, a study on a drug user student. *Aqlamuna: Journal of Educational Studies*, 1(1), 15-36. <https://doi.org/10.58223/aqlamuna.v1i1.215>
- Okamoto, A., Dattilio, F. M., Dobson, K. S., & Kazantzis, N. (2019). The therapeutic relationship in cognitive-behavioral therapy: Essential features and common challenges. *Practice Innovations*, 4(2), 112. <https://doi.org/10.1037/pri0000088>

- Omar, M. N., Long, A. S., Mahmood, A. R., & Rahman, Z. A. (2021). Islamic notion of happiness (al-Sa'ada): An analysis of Miskawayh's thought. *International Journal of Islamic Thought (IJIT)*, 19(1), 49-57.
- Pelechova, M., Wiscarson, G., & Tracy, D. K. (2012). Spirituality and the mental health professions. *The Psychiatrist*, 36(7), 249-254. <https://doi:10.1192/pb.bp.111.036954>
- Peteet, J. R. (2018). A fourth wave of psychotherapies: Moving beyond recovery toward well-being. *Harvard Review of Psychiatry*, 26(2), 90-95. <https://doi.org/0.1097/HRP.0000000000000155>
- Rothman, A., & Coyle, A. (2020). Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study. *Spirituality in Clinical Practice*, 7(3), 197. <https://doi.org/10.1037/scp0000219>
- Sabki, Z. A., Sa'ari, C. Z., Muhsin, S. B. S., Kheng, G. L., Sulaiman, A. H., & Koenig, H. G. (2019). Islamic integrated cognitive behavior therapy: a shari'ah-compliant intervention for muslims with depression. *Malaysian Journal of Psychiatry*, 28(1), 29-38.
- Sardar, Z. (2017). *Reading the Qur'an: The contemporary relevance of the sacred text of Islam*. Oxford University Press.
- Schmidtke, S. (Ed.). (2016). *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press.
- Şirin, T. (2013). *Bilişsel davranışçı psikoterapi yaklaşımıyla bütünleştirilmiş dini danışmanlık modeli* (Doctoral dissertation, Sakarya Üniversitesi (Turkey)).
- Summermatter, A., & Çınar, K. A. Y. A. (2017). An overview of spiritually oriented cognitive behavioral therapy. *Spiritual Psychology and Counseling*, 2(1), 31-53. <http://doi.org/10.12738/spc.2017.1.0017>
- Tabataba'i, A. S. M. H., & Naqavi, S. K. H. (2001). *Islamic teachings in brief*. Ansariyan Publications.
- Tamin, D. (2016). Applying Qur'anic contemplation in counseling. *International Journal of Counseling and Education*, 1(1), 1-8. <http://doi.org/10.23916/1-9.0016.11-i3b>
- Tan, S. Y. (2013). Addressing religion and spirituality from a cognitive-behavioral perspective. <https://doi.org/10.1037/14046-008>
- Toprak, T. B. (2022). Dini içerikli psiko-eğitim eklenmiş bilişsel davranışçı grup psikoterapisinin dini içerikli obsesyon ve kompulsiyonları olan hastalardaki etkililiği.
- Twomey, C., O'Reilly, G., & Byrne, M. (2015). Effectiveness of cognitive behavioural therapy for anxiety and depression in primary care: a meta-analysis. *Family practice*, 32(1), 3-15. <https://doi.org/10.1093/fampra/cmu060>

- Uyun, Q., & Witruk, E. (2017). The effectiveness of sabr (patience) and salat (prayer) in reducing psychopathological symptoms after the 2010 Merapi eruption in the region of Yogyakarta, Indonesia. In *Trends and Issues in Interdisciplinary Behavior and Social Science* (pp. 165-174). CRC Press.
- Whittal, M. L., & McLean, P. D. (1999). CBT for OCD: The rationale, protocol, and challenges. *Cognitive and Behavioral Practice*, 6(4), 383-396. [https://doi.org/10.1016/S1077-7229\(99\)80057-1](https://doi.org/10.1016/S1077-7229(99)80057-1)
- Wuthnow, R. (2001). Spirituality and spiritual practice. *The Blackwell companion to sociology of religion*, 306-320. <https://doi.org/10.1002/9780470998571>
- Yilanli, M. (2018). Muhammad ibn Zakariya al-Razi and the first psychiatric ward. *American Journal of Psychiatry Residents' Journal*. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp-rj.2018.130905>
- Yusuf, A., & Elhaddad, H. (2020). The Use of the Intellect ('aql) as a Cognitive Restructuring Tool in an Islamic Psychotherapy. *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*, 209-235. Routledge.
- Zoellner, L., Graham, B., Marks, E., Feeny, N., Bentley, J., Franklin, A., & Lang, D. (2018). Islamic trauma healing: Initial feasibility and pilot data. *Societies*, 8(3), 47. <https://doi.org/10.3390/soc8030047>

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 7
Issue / العدد: 7

Haziran 2024
June / حزيران 2024


Dr. Mehmet Eker
Milli Eğitim Bakanlığı
mehmeteeker@hotmail.com

 ORCID: 0009-0005-4989-1080

Ebü'l-feth Kutbüddîn Muhammed b.
Mutahhar Câmî'nin Hadîkatü'l-Hakika Adlı
Eseri Bağlamında Semâ Anlayışı

Understanding of Sama in the Context of
Ebu'l-fath Quṭb al-Dîn Muhammad b.
Mutahhar Jâmî 's Work Named Hadîqat al-
Haqiqat

Atıf: Eker, M. (2024). Ebü'l-Feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî'nin Hadîkatü'l-Hakika Adlı Eseri Bağlamında Semâ Anlayışı. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 86-100.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1451815

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 12.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 29.04.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 86-100

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

 intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Ebü'l-feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî'nin Hadîkatü'l-Hakika Adlı Eseri Bağlamında Semâ Anlayışı

Understanding of Sama in the Context of Ebu'l-fath Quṭb al-Dīn Muhammad b. Mutahhar Jâmî 's Work Named Hadîqat al-Haḳiqat

Özet

Ebü'l-Feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî (ö. 667/1267) tasavvufî eser veren sûfilerdendir. Bu çalışmada Kutbüddin Câmî'nin semâ ile ilişkili görüşlerinin açıklanması amaçlanmaktadır. K. Câmî'nin fikirleri diğer sûfilerle mukayese edilerek incelenmiştir. Yazarın en mühim eseri olması itibari ile makale mezkûr eserle sınırlanmıştır. *Hadîkatü'l-hakika* hem K. Câmî'nin hem de önemli bir sûfî olan müellifin dedesi Ahmed-i Câmî Nâmekî'nin (ö. 536/1141) düşünce ve şiirlerini de ihtiva etmesi açısından önemli bir eserdir. Eserde semâ konusuna yer verilmesi, Ahmed-i Câmî'nin tarikatının bu husustaki tavrını yansıtmaya cihetiyle de önemlidir. Müellife göre semânın hükmü ve mahiyeti semâ edenlerin makam ve mertebesine göre farklılık gösterir. Semâ, avam-havas- ehassü'l-havas hiyerarşisinde ele alınıp geniş bir perspektif sunulmuştur. Müellifin semâ hakkındaki görüşleri diğer Sünnî sûfilerle benzerlikler taşır. Üçlü tasnif diğer sûfilerde olmakla beraber K. Câmî'de bu üçlü tasnifin de alt başlıkları bulunmaktadır. Hem semâ eden hem söyleyen hem de semâ edilen şeyin mahiyeti ekseninde değerlendirmeler yapıldığı görülmüştür. Müellifin semâ anlayışına etki eden önemli etkenlerden biri dinin hükümlerine olan ihtiramıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kutbüddin Câmî, Hadîkatü'l-hakika, Semâ

Abstract

Ebu'l-Fath Quṭb al-Dīn Muhammad b. Mutahhar Jâmî (d. 667/1267) was a Sufi who produced Sufi works. This study aims to elucidate Quṭb al-Dīn Jâmî's views related to Sama. This article focuses solely on this significant work by the author. *Hadîqat al-haḳiqat* is an important work in that it includes the thoughts and poems of both Kutbiddin Câmî and the author's grandfather, Ahmad Jamî Nâmeqî (d. 536/1141), who was an important Sufi. Including the subject of sama in the work is also important as it reflects the attitude of Câmî's sect on this issue. According to the author, the ruling and nature of Sama vary based on the rank and status of the performers. Sama is analyzed within the hierarchy of commoners-elites-the most select of elites, offering a comprehensive perspective. While other Sufis also employ this triple classification, Jâmî additionally subdivides each category. It has been seen that evaluations are made on the basis of the nature of both the one who sings the sama and the thing that is performed. He also tried to explain issues such as the sama's relationship with time and ecstasy, its nature and religious ruling.

Keywords: Sufism, Ebu'l-Fath Quṭb al-Dīn Muhammad b. Mutahhar Jâmî, Hadîqat al-haḳiqat, Sama

Giriş

Semâ, sözlükte “dinleme, işitme, dinlemek; işitilen söz, güzel ses, iyi şöhrat” gibi anlamlara gelir.(Cebecioğlu, 2009, s. 297; Ceyhan, 2009, s. 455) Semâ genellikle “şarkı, nağme, mûsiki, raks” manalarını çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. İlk sûfî müelliflerin eserlerinde semâ, “sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması” anlamına gelmektedir. Genel anlam

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد : 4 Sayı / Issue / العدد : 7 Haziran / June / حزيران 2024

olarak sūfînin zâhirî ve bâtinî şeyleri işitmesi anlamında kullanılmaktadır. (Ceyhan, 2009, s. 455) Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), semâyı Hak'tan gelen ve kalpleri Hakk'a doğru harekete geçiren bir vârit bir sâik olarak tanımlamıştır. (Kuşeyrî, 2014, s. 424) Cüneyd-i Bağdadî, semâyı elest bezmi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre ilk misakta ruhlar “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (A'raf, 7/172)” hitabını işitince bu şevk ve lezzet onlara yerleşmiştir. İnsan da semâ edince bu hali hatırlar ve harekete geçer.(Kuşeyrî, 2014, s. 424)

Semânın tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sūfîler tarafından icra edildiği görülür. Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Ebü'l- Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi meşhur sūfîler, semâ edip raks etmişlerdir. Zünnûn el-Mısrî, 244 (858) yılında Bağdat'ta Halife Mütevekkil (847-861) tarafından sorgulanıp serbest bırakıldıktan sonra sūfîler izin alıp camide kavvâl eşliğinde semâ yapmışlardır. Bu semâda şiirler okunmuş ve Zünnûn vecde gelmiştir.(el-Yâfî, 1997, s. 112) Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) tarikat erbabının bir kısmını semâ ve raksle perdeli olduğunu söylemesi semânın ilk sūfîler arasında yaygın olduğunu gösteren diğer delillerdendir. (Attâr, 1984, s. 226)

Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr da (ö. 440/1049) semâ meclisleri düzenleyen sūfîlerdendir. İkinci namazından sonra başlayan semânın akşama kadar devam ettiği rivayet edilmiştir. Bu meclislerde şiirler okunmuş, Ebû Saîd, naralar atarak semâ etmiştir. (Münevver, 2015, ss. 184-185) Kutbüddin Câmî'nin dedesi Ahmed-i Câmî de semâ meclislerine katılmıştır. Nîşâbur'a yaptığı bir seyahatte sūfîlerden birinin evine konuk olmuş, semâ yapmışlardır. (A. Câmî, 1347hş, s. 159)

Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) (Serrâc, 2019, s. 309), Muhammed b. Kelâbâzî (ö. 380/990) (Kelâbâzî, 2016, s. 245), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) (Kuşeyrî, 2014, s. 420),Ebü'l-Hasen Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) (Hücvirî, 2016, s. 461), Ebû Hamid Gazzâlî (ö. 505/1111) (Gazzâlî, ts, c. 2/675), Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) (Sühreverdî, 2005, s. 219) gibi sūfî müellifler, semâ konusuna önem vermişler, eserlerinde müstakil başlıklar açarak semâyı çeşitli yönlerden değerlendirmişlerdir.

Görüldüğü üzere semâ, tasavvuf tarihinde oldukça sık tartışılan, üzerine eserler yazılan bir konudur. Sūfîler, ihtilaflardan dolayı, konuya dair bir hükme varabilmek için detaylı tahliller yapmışlardır. Bu makalede geniş bir semâ tasnifi yapmış olan Kutbüddin Câmî'nin semâ anlayışı, *Hadîkatü'l-hakika* adlı eseri bağlamında incelenmiş, kendisinden önce ve sonra yaşamış sūfîlerin görüşleriyle de karşılaştırılmıştır. Kutbüddin Câmî ve eseri üzerine yapılmış Türkçe bir çalışma tespit edilememiştir. Bu makalenin müellifin ve eserinin tanıtılmasına bir nebze katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Makalede müellif ve eseri hakkında bilgi verilmiştir. Semâ kavramının anlamına ve müellifin yaşadığı muhitteki semânın tarihsel sürecine değinilmiştir. Ardından semâ tasnifi

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

7 حزيران / June / العدد: 4 Sayı / Issue / المجلد: 4 Cilt / Volume / حزيران 2024

incelenmiştir. Semânın fitri oluşuna değinilmiş, müellifin semâ tasnifinde önemli hususlar olan, avam-havas ayrımı, riyazet, vakit ve vecd ile ilişkisi, diğer sûfi müelliflerle karşılaştırmalar yaparak işlenmiştir. Daha sonra semânın müellife göre hükmü açıklanmıştır.

1. Ebü'l-Feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî ve Hadîkatü'l-Hakika

Ebü'l-Feth Kutbüddîn Muhammed b. Mutahhar Câmî, 577/1181 yılında doğmuştur. Babası Ebü'l-Meâlî Şemseddin Mutahhar, Ahmed-i Câmî Nâmekî'nin (ö. 536/1141) en küçük oğludur. Annesi, Herat hâkiminin vezirinin kızıdır. Babası Ebü'l-Meâlî Şemseddin, şer'î hükümlere bağlı zâhid, verâ sahibi bir kişi olarak tanınmıştır.(Bûzcânî, 1345, s. 72) Dedesi Ahmed-i Câmî, birçok tasavvufî eser yazmış (Fazıl, 1383, s. 106), yaşadığı dönemde birçok sûfi âlim, devlet ricali ile iletişim halinde bulunmuş, meşhur bir mutasavvıftır. Ahmed-i Câmî'nin vefatından sonra da birçok kişi hakkında sitayişle bahsetmiştir. (Eker & Yıldız, 2023, s. 81; Yıldız, 2007) Kutbüddin Câmî, zahirî ve bâtnî ilimlerde yetkin bir sûfi olarak tanınmıştır. Eserinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerini benimsediği, aktardığı görülür.(K. Câmî, 1343, s. 57) Yetişmesinde babası ve amcası Hâce Zahîrüddin İsa önemli rol oynamıştır. Hindistan'a tasavvufî terbiye almak için gittiği aktarılmıştır. Bazı araştırmacılara göre ise seyahatin sebebi Moğol istilasıdır. Moğollar, 1221 yılında Horasan başkenti Merv'i ele geçirdiklerine göre, (Cüveynî, 2022, s. 170) Kutbüddin Câmî bu yıldan önce Hindistan'a gitmiş olabilir. Zira Moğol istilasının yaşattığı korku ortamında Câmî'de ikamet etmesi çok mümkün gözükmemektedir. Kutbüddin Câmî'nin de bölge istikrar bulunca geri dönmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Hindistan'a gittiğine dair kendi eserinde hiçbir emare yoktur.(Müezzeni & Hernedi, 1390, s. 12) Bu seyahatten sonra Ahmed-i Câmî dergahında amcasının yerine postnişin olarak irşad faaliyetleri yürütmüştür. Kutbüddin Câmî, 667/1267 tarihinde vefat etmiştir. (Müezzeni & Hernedi, 1390, ss. 45-50) Kutbüddin Câmî 43 gazel ve 1 rubaî yazmıştır.(Müezzeni & Hernedi, 1390, s. 13) *Hadîkatü'l-hakika'nın* sonunda âlim ve ilim taliplerine yazdığı mektupları vardır. Müellifin yazdığı en önemli eser *Hadîkatü'l-hakika'dır*.

Hadîkatü'l-hakika Kutbüddin Câmî'nin dinî-tasavvufî konuları ele aldığı eser olup 641/1243 yılında telif edilmiştir. Eserin birçok yerinde Ahmed-i Câmî'nin şiirlerine yer verilmiş, konuların açıklanmasında fikirlerinden istifade edilmiştir. Ahmed-i Câmî'nin şiirlerini, görüşlerini içermesi ve şiirleri yakın bir dönemde kayıt altına almış olması eserin önemini artırır. Kitap 14 bölümden oluşmaktadır: 1-Tevhid ilmi 2-Mârifet 3-Şeriat ilmi 4- Hitab 5- Vecd, 6-Semâ, 7-Hallerin Beyanı 8-Mükaşefe 9-Muamelat 10-Ruh 11-Akıl, 12-Kalp 13-Nefis, 14-Tarikatta Yapılan Yanlışlar.(K. Câmî, 1343, s. 7) Müellif ele aldığı her kavramı avam-havas-ehassü'l-havas olmak üzere üçlü tasnifle ele almıştır. Eserin Taşkent, Herat, Britanya Müzesinde yazma nüshaları bulunmakta olup, ilk kez Muhammed Ali Muvahhid tarafından tahkik edilmiş, 1343 hş. yılında basılmıştır. (K. Câmî, 1343, s. 22) Eserin dili Farsça olup, Türkçe tercümesi yoktur.

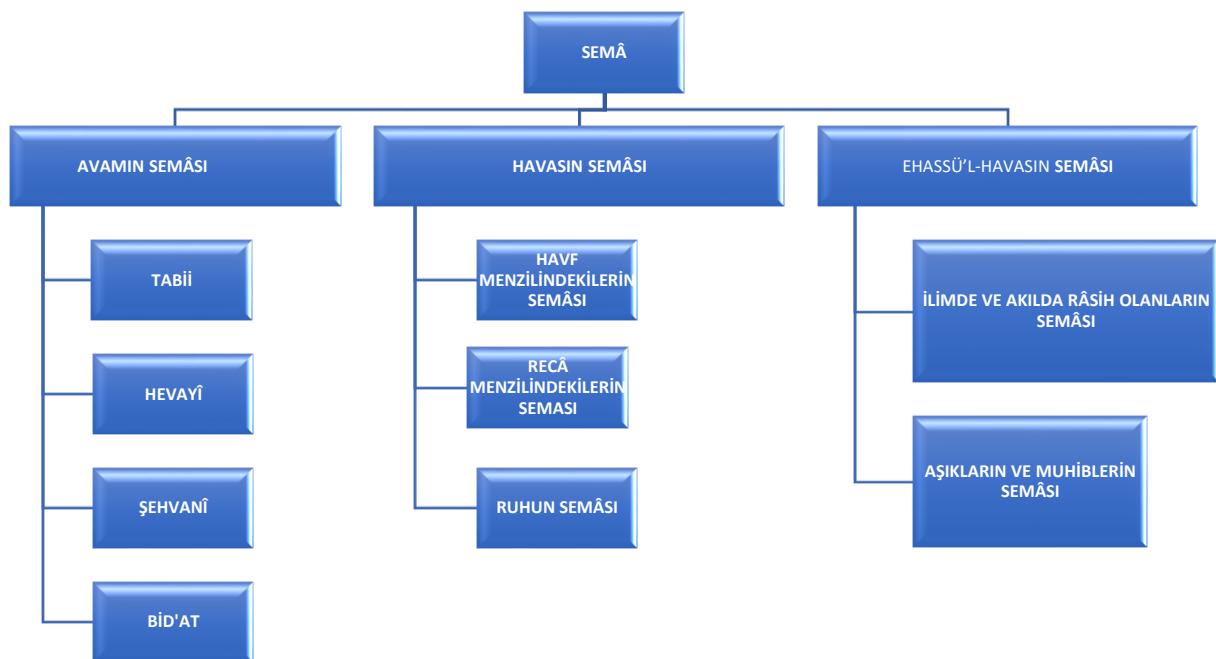
Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

2. Kutbüddin Câmî'nin Semâ Tasnifi

Kutbüddin Câmî'ye göre semâ bir kimsenin belirli şeyleri dinlemesidir. Kutbüddin Câmî'ye göre semânın avam, havas, ehassü'l-havas olmak üzere üç derecesi vardır. Bunlar da kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılır. (K. Câmî, 1343, s. 87) Semânın hüküm ve etkisi bu üç zümrede farklılık gösterir. Semâyı müelliften önce de benzer şekilde üç kısma ayıran sûfler olmuştur. (Kuşeyrî, 2014, s. 426; Serrâc, 2019, s. 320) Müellif, avam-havas-ehassü'l-havas ayırımından sonra bunları da ayrı başlıklara ayırması ve bunları dinleyen, söyleyene göre tarif etmesi cihetiyle diğerlerinden ayrılır. Bu yönü ile daha farklı ve orijinal bir sınıflandırma olduğu söylenebilir.



2.1. Avamın Semâsi

Bu semâ tabii, hevayî, şehvanî ve bid'at olarak dört çeşittir.

2.1.1. Tabii Semâ

Tabii Semâ, boş eğlence için şarkı söylemek, gazel okumak, çeşitli nağmeleri seslendirmektir. Müellif, bunu musibet ve haram olarak değerlendirir. "Gınâ kalpte nifakı yeşertir" (Beyhakî 10/223) hadisiyle de istidlal eder. Ayrıca şeytana hitaben buyrulmuş olan "Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağrıyla ayart!" (Kur'an-ı Kerim, 17/64) ayetinin def ve mezamire işaret ettiğini belirtir. (K. Câmî, 1343, ss. 88-89) Müellifin kastettiği, insanı günaha sürükleyecek içeriğe sahip semâyı dinlemektir. Şehâbeddin

Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre, ahiret için amele teşvik, cennet ve cehennemi hatırlatan, ibadet, zikir ve hayra çağırın kaside ve şiirlerin helal olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Haram olan semâ sırf nefsanî ve şehvî duygulara kapılarak yapılan semâdır. (Sühreverdî, 2005, s. 222)

2.1.2. Hevayî Semâ

Hevayî Semâ, bir kimsenin iyi ya da kötü bir şeyler söylemesi, bir güruhun da bunları heva ile semâ etmeleridir. Bu semânın dinlenilmesi uygun değildir. Söyleyene de dinleyene de haramdır. (K. Câmî, 1343, s. 89)

2.1.3. Şehvânî Semâ

Şehvânî Semâ, kişinin kalbinde şehvet duyduğu şeyi düşünerek güzel bir sesle beyit yahut gazel söylemesi, diğer kimselerin de bunu dinlemesidir. Müellife göre bu semâ hem dinleyene hem söyleyene haramdır. (K. Câmî, 1343, s. 89) Ebû Hamid Gazzâlî de benzer şekilde bakması ve yaklaşması haram olan bir kadını akla getirip, bu kadın adına bir şeyler söylenmesini haram görmüştür. Bu semânın yasak olmasının sebebi insanları şehvete sürüklediği içindir. Birçok genç ve maneviyattan yoksun insan, bu tür semâ esnasında kendisine şehvetin galip olmasına engel olamaz. Bu durum nefsi kötü yollara tahrik eder, günaha kapı aralar. (Gazzâlî, ts, c. 2/696) Sühreverdî de, Ebû Talib el-Mekkî'nin sırf şehvânî duygularla yapılan semânın haram olduğu yönündeki görüşünü doğru ve isabetli kabul eder. Ona göre de kadınların fiziksel özelliklerini ön plana çıkaran şeyleri semâ etmek doğru değildir. (Sühreverdî, 2005, s. 222) Bu bilgilere göre, K. Câmî'nin genel olarak kendisinden önce yaşamış meşhur sûfilerin görüşlerini paylaştığı görülür.

2.1.4. Bid'at Semâ

Bid'at Semâ kendilerine derviş ismini takan kişilerin, kavvâl tutup, güzel nameleri nefsanî arzularınca dinlemeleridir. Bu yaptıklarına da zikir halkası ismi verirler. Bu ham kişiler kendilerini de müctehid olarak görmekten geri durmazlar. İşledikleri günahları dahi ibadet sayarlar, bunun da meşâyih ve fukahânın yolu olarak lanse ederler. Sırât-ı müstakîm saydıkları bu yol, azim bir bid'attan başka bir şey değildir. (K. Câmî, 1343, s. 89) Sühreverdî zamanında da semâ meclislerinin benzer yollarla istismar edildiği görülür. Sühreverdî, kendi zamanında, semâ yoluyla fitnelerin çoğaldığını söyler. Azmi gevşek, ameli az bazı kimseler, semâyı sırf nefisleri için savunur hale gelmişlerdir. Keyfine düşkün olan bu kimseler, semâ meclislerini yemek meclisleri haline getirip, şehvî arzularını tatmin etmeye çalışmışlardır. Manevî yolda ilerlemek için değil, keyif, eğlence için bir araya gelmekte, vakitler zayi edilmektedir. Bu toplantılar ona göre makbul değildir. (Sühreverdî, 2005, s. 238) K. Câmî, Sünnî sûfilerin hassasiyetlerini paylaşmıştır. Adetlerin ibadet olarak görülmesine diğer sûfiler gibi karşı çıkmıştır. Zira Kalenderîler gibi semâ

esnasında esrar kullanan, def ve kudümler eşliğinde ateşin etrafında raks eden, (Ocak, 1999, s. 176) Haydarîler gibi şer'î kurallara uymayıp ibadet yerine semâ ve raksı tercih eden (Ocak, 1999, s. 114) zümreler tarih boyunca var olmuşlardır. K. Câmî ve diğer sûfilerin, bu ve benzeri marjinal oluşumlara karşı, semânın istismar edilmesine engel olmak için bir tavır aldıkları bellidir.

2.2. Havasın Semâsı

Bu semâ üç türdür: Havf menzilinekilerin seması, recâ menzilinekilerin seması, ruhun seması.

2.2.1. Havf Menzilinekilerin Semâsı

Havf, insanın başına hoşlanmadığı bir şeyin gelmesinden veya arzuladığı şeyi elde edememekten korkmasıdır. Genelde Allah'ın, dünya ya da ahirette kulunu cezalandırma ihtimaline karşı duyulan korkudur. (Kuşeyrî, 2014, s. 216) Müellife göre, havf menzilinekilerin seması, havf makamındaki sâliklerin içerisinde buldukları hale uygun bir şeyler semâ etmesidir. Bu semâ onun durumuna medet verir ve caizdir. Dinleyen ve söyleyen için beis yoktur. (K. Câmî, 1343, ss. 89-90) Zira, Nûrî'ye göre hâif, Rabbinden Rabbine kaçar. (Kuşeyrî, 2014, s. 218) İnsan, gelecekteki halinden endişe duyan bir varlıktır. Ebedî bir azabın varlığı, Allah'ın rızasından uzak kalma, Allah'ın cemâline vasıl olamama ihtimali sûfleri korkutmuştur. Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebû Ali ed-Dekkak (ö. 405/1015) gibi birçok sûfi, havf halinde bulduklarını belirtmişlerdir. (Kuşeyrî, 2014, s. 221) K. Câmî havf makamına uygun şeylerin dinlenmesini uygun görmüştür. Zira uzun süren bir havf hali insanın psikolojik ve fizyolojik durumunu derinden etkileyebilir. Zira Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) hastalandığında onu muayene eden doktor, es-Sevrî'nin korkudan ciğerlerinin parçalandığını söylemiştir. (Kuşeyrî, 2014, s. 221) Bu durumda sâlikin Allah'ın bağışlayıcı olduğu, kuluna karşı kerem ve ihsanla muamele edeceğine dair bir şeyler dinlemesi, halinin selameti için faydalıdır.

2.2.2. Recâ Menzilinekilerin Semâsı

Recâ, istikbalde meydana gelecek arzu edilen bir şeye karşı kalbin duyduğu ilgidir. Bu da ahirette kulun kavuşacağı nimetlerle ilgilidir. (Kuşeyrî, 2014, s. 222) Müellife göre, recâ menziline gelen salıkların gönlü hoş ve mutlu olur. Semânın avazını işitince bu avazın mahiyetinden bağımsız nara atmaya başlar. Avazın azalmasıyla sâlikin hali de hafifler. (K. Câmî, 1343, s. 90) Müellife göre bu dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Zira insan recâ haliyle yaptığı hareketlere daha sonra pişman olup istiğfar etmek durumunda kalır. Bunun sebebi recâ ile yapılan fiillerin hevayla karışabilmesidir. Reca makamında semâ çeşitli tehlikeler taşır. Bu yüzden havf, recaya göre daha selametli bir yoldur. (K. Câmî, 1343, s. 90) Öte yandan sûfler, havf ve recânın birlikte olması gerektiğini belirtmişlerdir. Havfı tam manasıyla tanımayan recâyı da tanımaz. Kulun recâsı

önceden yaşadığı havf nispetindedir. (el-Mekkî, 2003, c. 2/321) K. Câmî'nin recâ ile kast ettiği şey daha çok sekr halinde yaşanan bir coşkunluğa benzemektedir. Sekr halinin verdiği etkiyle birçok sûfiden şatahat kabilinden sözler sadır olmuştur. Söylediklerinin ve yaptıklarının farkında olmadıkları aşikardır. Serfî es-Sakatî'nin, kulun muhabbette bir dereceye varınca ok saplanılsa, kılıç vurulsa haberi olmaz (Attâr, 1984, s. 367) demesi de bu minvaldedir. K. Câmî de bu bilinç halinin geçici kaybından dolayı sûfleri uyarılmış, havfı recâyâya tercih etmiştir.

2.2.3. Ruhun Semâsı

Sâlik tövbe edip, nefis tezkiyesine başlayınca, ruh Allah'a yaptığı münacat ve ibadetlerden lezzet alır. Akıl da tezkiyenin etkisiyle hevanın tasarrufundan kurtulur. Böylece semâda işittiği kelamın hangisinin hak hangisinin batıl olduğunu birbirinden ayırt eder. Eğer nefis riyazetle terbiye edilmemişse, müellife göre ruh nefsin etkisi altına girer, nefsin arzu ve istekleri doğrultusunda hareket etmeye başlar. Semâda duyduğu, hak veya batıl fark etmez ona zarar verir. Hak dahi kendi asli manasından uzaklaşır. Hatta öyle bir seviyeye gelir ki günahla sevabı birbirinden ayırt edemez, ikisini bir olarak görür. Bundan dolayı da herhangi bir korku, endişe hissetmez. Kendisini uyaranları dikkate almaz ve nihayetinde ibahî olur. (K. Câmî, 1343, s. 90) Müellifin görüşleriyle dedesi Ahmed-i Câmî'nin düşüncelerinde benzerlik vardır. Ahmed-i Câmî'ye göre tezkiye edilmemiş kalp mârifete ulaşamaz, mârifete ulaşamamış kalp ise kervansarayına benzer. Kervansaray, yolcuların uğrama yeri olup umuma açıktır. Kalbin kervansaray gibi olması kendisine gelen vesvese ile ilhamı birbirinden ayırt edememesinden dolayıdır. Mârifet ile müşerref olmayan kalp, şeytanın vesveselerinden etkilenir. Kişi, ârif olursa kalbe gelen şeytanın vesveselerini ve meleklerin ilhamlarını birbirinden ayırt eder. (A. Câmî, 1387hş, ss. 4-5) İki müellif de riyazetin, ilhamın sahihini sakiminden ayırt etmeye yardımcı olduğu görüşündedir.

2.3. Ehassü'l-havasın Semâsı

Bu semâ, ilimde ve akılda rasih olanların semâsı ve âşıkların ve muhiblerin semâsı olmak üzere iki çeşittir. (K. Câmî, 1343, s. 91)

2.3.1. İlimde ve Akılda Râsih Olanların Semâsı

Rasihler her ne duyar ve söylerlerse bunun hak mı batıl mı, hayır mı şer mi olduğunu ayırt edebilirler. (K. Câmî, 1343, s. 91) Söylenmesi gerekeni söyler, semâ edilmeye müstahak olanı dinlerler. Bu kimseler halka menfaati olan ilim ve hikmet içeren sözü dinlerler, öğrenirler halka da öğretirler. Zira ilim öğrenmek ibadetten daha faziletli ve üstündür. Bu kimselerin semâsı ilim üzerine olduğu için aynı zamanda ibadettir. (K. Câmî, 1343, s. 92) Serrâc'a göre de bir söz, bir zikir ve güzel hikmet duyan kimseyi, bu duyduğu şey inceltip yüceltir. Bu sözden dolayı kalbinde bir yanış, bir vecd duyar. Dolayısıyla bu tür sözleri dinlemek kişide güzel bir hal meydana getirir.

(Serrâc, 2019, s. 341) Kişinin kalbinde ilim varsa, dışardan semâ ettiği şeyler kalbinde olanlarla birleşir ve kişinin zikri tazelenir, müşâhedeleri anbean safvet kazanır. Artan safvet, onların semâ esnasında hikmete daha çok kulak vermelerini sağlar. (Serrâc, 2019, s. 342) K. Câmî'nin âlimleri havas olarak nitelemesi, ilim dinlemeyi semânın yüksek bir mertebesi sayması dedesinden beri gelen tavrın da yansımasıdır. Ahmed-i Câmî de ilim öğrenmeye, öğretmeye önem vermiş bir sûfidir.(A. Câmî, 1347hş, s. 109) Câmî'nin evlatları, torunları çeşitli medreselerde dinî tahsil görmüşlerdir. Hatta Ahmed-i Câmî, Mevdûd-i Çiştî (ö. 527/1133)'ye ilim öğrendikten sonra şeyhlik yapmasını tavsiye etmiştir.(Gaznevî, 1384, s. 89) Müellifin, Kuşeyrî, Serrâc, Kelâbâzî, Hücvirî, Gazzâlî gibi tasavvufî hayatın şer'î ilimlere uygun yaşanması gerektiğini benimseyen zatlarla aynı çizgide olduğu söylenebilir.

2.3.2. Âşıkların ve Muhiblerin Semâsı

Kalplerinde aşk ve sevgi olanların semâsında hiç yanlış, ihtilat yoktur. Âşık olmayanların semâsı da yanlıştan hali değildir. Semâ aşıkların ruh ve kalplerine gıdadır. Semâ etmeyen aşıklar delirebilir, helak olabilirler. Âşıkların semâsında ibret vardır. Onlar duyduklarını ibretle dinlerler. Hevanın aşka galip geldiği kişilerin semâ yapmaları uygun değildir. Bu yüzden meşâyih, aşkın kendilerini esir aldığı kişiler için semâyı uygun görmüşlerdir. Zira bu kişiler semâsız kalırlarsa aşk ateşi onları tüketebilir. Semâ ise böyle kişiler için su gibidir. (K. Câmî, 1343, s. 93) Gazzâlî'ye göre Allah'ı seven ve Allah'a âşık olanlar her nereye bakarlarsa Allah'ı görürler. Her ne işitirlerse Allah'tan duyarlar. Semâ bu gibilerin aşkını kuvvetlendirir, şevkini artırır, kalbin ateşini alevlendirir. Bu durum kişiyi öyle keşif ve taltiflere ulaştırır ki bu durum sözle ifade edilemez. Bunu ancak hali yaşayan, tadan kişi bilebilir. (Gazzâlî, ts, c. 2/696-697) Gazzâlî'nin tarif ettiği halin eksilmesi, Hak âşıklarını tedirgin eder. Yaşadıkları tecrübenin zevali saliki tüketmeye başlar. Bundan dolayı K. Câmî de semâyı bu kişiler için gerekli görmüştür.

3. Semânın Fitrî Oluşu

Müellife göre, canlı olan varlıklar semâya meyyaldirler ve semâ ruhlara ve kalplere lezzet verir. (K. Câmî, 1343, s. 87) Bu yönden bakıldığında semânın fitri bir ihtiyaç olarak görüldüğü söylenebilir. Sufilerin birçoğunun bu hususa katıldığı müşahede edilir. Ebû Nasr Serrâc güzel bir sesin canlılar üzerinde çeşitli etkilerinin olduğunu savunur. Nitekim beşikte ağrı ve sızıdan dolayı ağlayan bebek ninni ile susar ve uyur. Melânkoli hastaları güzel sesle tedavi edilebilmektedir. Develer bile güzel ve ritimli sese kayıtsız kalamazlar, yavaşlayan yürüyüş tempolarını güzel sesin ritmiyle artırabilirler. (Serrâc, 2019, ss. 310-311) Abdülkerîm Kuşeyrî de benzer şekilde hoş nağmelerden kalplerin zevk almasını, ona iştihak duymasını inkârı mümkün olmayan bir husus olarak görür. Zira Hz. Davûd, Zebûr'u okuduğu vakit cin, kuş ve vahşi hayvanlar bile ona kulak

kesilmişlerdir. (Kuşeyrî, 2014, ss. 422-423) Sûflerin semâyı fitri bir olgu olarak değerlendirdikleri açıktır. Semânın dinî hükmünden önce bu hususların öne sürülmesi, semânın hayatın olağan akışında bir yerinin olduğunu vurgulamak içindir. Zira işitme duyusu olan hiçbir insan semâdan müstağni değildir.

4. Semâda Sâlik Mertebeleri

Tasavvufun ilk dönemlerinden beri avam-havas ayrımı görülür. Sûflerin avam-havas ayrımı yapmalarının bir sebebi sûflerin kendilerini koruma ihtiyacı olabilir. Zira Gulâmu Halil'in (ö. 275/888) hedef göstermesiyle sûflere yönelik mihneden sonra tasavvuf ehli kendilerini korumak için görüşlerini ağyarın bilmediği ifadelerle anlatmayı seçmişlerdir. Belki de bu sebepten dolayı Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) özel meclisinde oturanların sayısı yirmiye ulaşmamıştır.(el-Mekkî, 2003, c. 2/103) Mektuplarını şifreli bir tarzda yazmaya çalışmıştır. (Schimmel, 2001, s. 73) Kuşeyrî'nin ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Ona göre sûflerin kendi aralarında bir takım terimler kullanmalarındaki amaçlarından biri yabancılara karşı kendilerini korumaktır.(Kuşeyrî, 2014, s. 147) Çeşitli sebeplerden dolayı 25 kadar sûflerin mihneye maruz kaldığı (Konur, 2023, ss. 35-36) göz önünde bulundurulduğunda tedbirlerinde haklı olduğu görülecektir.

Kutbüddin Câmî'nin insanları avam, havas, ehassü'l-havas şeklinde tasnif ettiği görülür. Müellifin avam-havas ayrımında iki temel nokta vardır. Bunlardan birincisi ilim sahibi olunması, ikincisi tasavvufî tecrübedir. Havasın semâsında ilk kısmı, ilim ve akılda rasih olanlara tahsis etmiştir. Öte yandan âşık ve muhibleri de ehassü'l-havas olarak nitelemiştir. Aşk yaşanarak bilinecek bir durum olduğu için tasavvufî tecrübeyi gösterir. Öte yandan recâ ve havf makamında olan sâlikler, tasavvufu tecrübe eden kişilerdir. Seyrüsülûk ederek çeşitli makamlara gelmiş bu kimselerin haslardan gösterilmesi tecrübeye verilen önemi izhar eder. Bu, bilgi ve manevî mertebeleri göz önünde bulundurularak yapılmış bir sınıflandırmadır. Böyle bir sınıflandırma tercih etmenin çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle tasavvufta insan, seyrüsülûkla kemal kazanan bir varlıktır. Tekamülün varlığı insanın da gelişime açık bir canlı olduğunun kabulünü gösterir. İnsan ilerledikçe bilinç, bilgi, ahlakî seviyesi gelişir. Elbette tekâmül eden, eşyayı okuma şekli, biçimi değişen bir insanın geride bıraktığı mertebe ile kazandığı yeni derece arasında farklılıklar olacaktır. İnsanın kazanımları da ilk mertebesinden ayrı olacaktır.

5. Semânın Vakit ve Vecd İlişkisi

Sûfler, kulun iradesinin tesiri olmadan doğrudan doğruya Allah'tan kendilerine gelen ve onları idare eden tasavvufî hallere vakit ismini vermişlerdir. (Kuşeyrî, 2014, s. 148) Bu itibarla

vakit manevî halin gerçekleştiği anlık durumu ifade eder. Müellife göre vakit, kâhir bir sultandır.(K. Câmî, 1343, s. 93) Müellifin bu ifadesi ile Kuşeyrî'nin aktardığı "vakit kılıç gibidir" cümlesi benzer anlamdadır. Her ikisinde de Allah'ın kul üzerindeki takdiri ve hükmünün tesirinin kesin olduğu vurgulanmaktadır. Müellife göre semâ, vakit ve vecdden ortaya çıkar. Kişinin hali, manevî durumu semânın keyfiyetini etkiler. Semâ yapmak, vakit ve vecdi ortaya çıkarmaz. Ortaya çıkan vecd hali gibi gözükse de aslında tevâcüddür. Semâdan dolayı ortaya çıkan vakit ve vecd de bu yüzden hevedan hali değildir. Hevanın karıştığı ameller de haktan uzaktır. Sâlikin kendi isteği ile ortaya çıkmaz. Ancak hevasının denetiminden uzaklaşmış, riyazet yapmış kişiler için vakit, vecd ve semâ sıhhatlidir. Bu kişilerin dinlemesi, konuşması hak üzeredir. (K. Câmî, 1343, s. 93)

6. Semânın Hükümü

Semânın hükümü sûflerle tartışılmıştır. Öncelikle sûfler semânın menşeyini göstermeye çalışmışlardır. Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748'den önce) Tevrat'tan naklettiği, "Sizin için semâ yaptık ama siz raks etmediniz" sözü de semâ için erken dönemlerde meşruiyet arayışını belgeler niteliktedir.(Attâr, 1984, s. 93) Serrâc'a göre kötü bir amaç taşımadığı sürece avâm şiir ve musiki dinleyebilir. Ancak telli çalgıları sakıncalı olarak nitelendirmiştir.(Serrâc, 2019, s. 319) Hücvirî'ye göre semânın hükümü çeşit çeşittir. Bunlardan birinin kesin şekilde kestirilmesi mümkün değildir. Eğer kalpteki etkisi helal olursa, semâ helaldir. Haram olursa haram, mübah olursa mübahdır.(Hücvirî, 2016, s. 457) Ebû Hamid el-Gazzâlî de semânın hükmünü dinleyicinin durumuna bağlamıştır. (Gazzâlî, 1983, s. 371)

Bazı sûfler semâdan hoşlanmadıkları için lâhn ile okunan Kur'an'ı bile dinlemek istememişlerdir. Kaside ve ilahî söyleyip vecde gelinen meclislerden uzak durmuşlardır. Bu sûflerin gerekçesi ise tâbiîn ve eski alimlerden nakledilen semâ karşıtı rivayetlerdir. (Serrâc, 2019, s. 35) Bazı sûfler de şiir ve rubaî dinleyen kişilerin oyun ve eğlenceye müptela olmuş, fitneye duçar olmuş kişiler olduklarını düşündükleri için bunu uygun görmemişlerdir.(Serrâc, 2019, s. 345)

Kutbüddin Câmî, semâyı hem dinleyen hem söyleyen hem de söylenen üzerinden geniş şekilde tahlil etmiştir. Genel hükümde ise bir hadis rivayet edip bunun üzerinden semânın hükmünü belirler. Kutbüddin Câmî, semânın hükmünü belirlemek amacıyla bir hadis rivayeti zikretmiştir. Şöyle ki:

"Emirü'l-mü'minin Ali b. Ebî Talib dedi ki: Resulullah ile mescitte beraberdim. O, Ümmetimin fakirleri cennete zenginlerinden kıyamet günü hesabınca yarım gün önce girecekler, bu da beş yüz yıldır diye buyurdu. Daha sonra şöyle dedi: Sizden şiir okuyacak biri yok mu? Onlardan biri şöyle dedi:

Hevâ yılanı ciğerimi yaraladı, Onun ne bir doktoru ne de rukyecisi vardır

Ancak sevdasına düştüğüm habibimden başka, benim ruyem de tiryakım da ondadır

Resulullah ve ashab birlikte vecde geldiler. Hatta omzundan ridası düştü. Sakinleşip, herkes kendi yerine oturunca Muaviye: “Oyununuz ne de güzel!” dedi. Resulullah da: “Ya Muaviye bırak! Semâ esnasında titremeyen kerim değildir!” dedi.(K. Câmî, 1343, ss. 97-98)

Ş. Sühreverdî bu rivayetin benzerini Enes b. Mâlik tarikiyle *Avarifü'l-ma'arif*'de nakleder. Sühreverdî semâ meclislerinde toplanıp, vecde gelmeye dair bu hadisten başka bir hadisi de bulamadığını belirtip hadise dair kanaatini şöyle açıklar:

“Bana öyle geliyor ki bu hadis, bu rivayet şekliyle sahih değildir. Ben onda, Resulullah'ın ashâbıyla bir arada bulunmasındaki diğer haberlerde bulduğum zât-ı âlisine yakışan hâli ve zevki bulamıyorum. Hem ashâb-ı kiram, hadiste bize ulaşan duruma göre hareket etmiyorlardı. Bu yüzden, kalbim, tam bir itmi'nan halinde onu kabule yanaşmıyor. Bu işin doğrusunu Allah bilir.”(Sühreverdî, 2005, s. 262)

Sühreverdî'nin nakledilen hadise dair şüphelerini hadisçiler de taşır. Zehebî, hadisin ravilerinden olan Ammar b. İshak hakkında, mezkûr hadisi va'z ettiğini belirtir. (Zehebî, Tsz, 3/164) Ayrıca rivayeti zayıf ve mevzu hadisleri toplayan kitaplarda bulmak mümkündür. (Aclûnî, 1421, c. 2/141)(Aliyyü'y-Kârî,1986,272, Sehavî, 1995 ,s.530) Aliyyü'l-Karî bu rivayet için “aslı olmayan rivayetlerdendir” demiştir. Rivayeti inceleyen Ahmet Yıldırım'a göre de rivayetin mevzu olduğu açıktır.(Yıldırım, 2013, s. 385) Ancak rivayetin ilk kısmında yer alan, fakirlerin cennete önce gireceklerine dair hadis bazı hadis kaynaklarında benzer şekilde geçmektedir. (Tirmizî, Zühd, 37)

Müellif sahih olduğunu düşündüğü rivayetten semânın durumuna dair çıkarımlar yapar, bunlar şöyledir:

- 1- Semâ caizdir. Zira Semâ caiz olmasaydı, Resulullah “sizden şiir okuyacak var mı?” diye sormazdı. Güzel sesle şiir okumak haram olsaydı, Resulullah buna izin vermezdi.
- 2- Vecd halinin ispatı.
- 3- Semâda hareket caizdir.
- 4- Dostlarla birlikte davranmanın gerekli oluşu. Ashab, Resulullah'ın vecdine iştirak etmez onun ile beraber davranmazlardı.
- 5- Halkada birlikte hareket etmenin semâ için uygun oluşuna delildir.

Kutbüddin Câmî'nin bu çıkarımları sâliklerin uygun şekil ve şartlarda yaptıkları semâ ile ilgilidir. Yoksa semânın her türlüşünün caiz olduğu anlamına gelmez. Sühreverdî'nin de dediği gibi bu rivayet hem semâyı hem de semâ esnasında vecde gelmeyi nebevî bir kökene bağlar. Bu sebeple bu rivayetle istidlal etmişlerdir. Yoksa Hz. Peygamber'in çeşitli şeyleri semâ ettiğine dair birçok rivayet vardır ki bunlar sûfiler tarafından da aktarılmıştır.

Sonuç

Kutbüddin Câmî, Ahmed-i Câmî Nâmekî dergahının postnişini olarak semâyâ önem veren sûfilerden birisidir. Semânın Kur'an ve sünnete uygun şekilde yapılmasını uygun görmektedir. Bu hali ile Kutbüddin Câmî'nin, dedesi Ahmed-i Câmî'nin tasavvuf çizgisinden ayrıldığı görülür. Semânın çeşitli mertebelerde çok boyutlu değerlendirilmesi Moğol istilasına maruz kalmış, birçok yıkımın yaşandığı bölgede tasavvufî düşüncenin hala canlı olduğunu da gösterir. Müellifin semâ konusuna verdiği önem, semâ meclislerinin devamını gösterir niteliktedir. Zira bu kadar teferruatlı bir yorum ancak muhtelif birçok uygulamayı da icap eder. Kutbüddin Câmî'nin semâyı havas ve ehassül-havasa uygun görmesi, bu kişilerin de tasavvuf yolunun salikleri âlimler ve âşıklar olması, Câmî dergahının da genel çizgisini gösterir. K. Câmî, avamın semâsını izah ederken şer'î sınırları koruma gayreti içerisinde olmuştur. Semâyı bid'at haline getiren unsurlar da ona göre şer'î sınırların dışına çıkmış hareketlerdir. Bu açıdan kendisinden önce yaşamış Sünnî sûfilerle ortak düşüncelere sahiptir. Avamın semâsını hem dinleyen hem de söyleyen için değerlendirmesi, çeşitli sakıncaları ortaya koyması açısından müellifin görüşleri şahsına münhasırdır. Havasın semâsı, tasavvufî tecrübe üzerinden temellendirilmiştir. Müellife göre havf veya recâ makamında olan salıklar makamlarına uygun şeyler semâ etmelidir. Müellifin bu sınıflandırması yine kendisine aittir. Ehassül-havasın semâsını âlimler ve âşıklara ayırması, Ahmed-i Câmî'nin görüşlerinin devamıdır. Kutbüddin Câmî ile Gazzâlî'nin âşıkların semâsı konusunda görüşleri oldukça benzerlik taşımaktadır. Genel olarak Kutbüddin Câmî'nin kendisinden önceki Sünnî tasavvuf geleneğinin hassasiyetlerine göre semâ sınıflandırması yapıldığı söylenebilir.

Kaynakça

Aclûnî, E.-F. İ. b M. (1421). *Keşfü'l-hafa ve Müzilü'l-ilbas: Amma İştehere Mine'l-ehâdîs ala Elsineti'n-nas.* (2. bs, C. 2). Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî.

Attâr, F. (1984). *Tezkiretü'l-evliyâ.* (S. Uludağ, Çev.; 7). Bursa : İlim ve Kültür Yayınları.

Büzcânî, D. A. (1345). *Ravzatü'l-reyyahin* (H. Müeyyid, Ed.). Büngâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab.

Câmî, E. N. Ş. J. A. b. E.-H. b. A. N. (1387hş). *Künûzü'l-hikme* (A. Fazıl, Ed.). Pojuheşgah-ı Ulum-i İnsanî ve Ferhengi.

- Câmî, E. N. Ş. J. A. b. E.-H. b. A. N. (1347hş). *Miftâhü'n-necât*. İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İranî.
- Câmî, E.-F. K. M. b. M. (1343). *Hadikâtü'l-hakîka* (M. A. Muvahhid, Ed.). İnteşarat-i Bungah-i Tercüme ve Neşr-i Kitab.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (5. bs). Ağaç Yayınları.
- Ceyhan, S. (2009). Semâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 455-457). TDV Yayınları.
- Cüveynî, A. A. M. (2022). *Tarih-i Cihan Güşa* (M. Öztürk, Çev.; 2. bs). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Eker, M., & Yıldız, A. (2023). Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin Tasavvufî Bilgisinin Mahiyeti. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, Article 49.
- el-Mekkî, E. T. M. b. A. b. A. (2003). *Kalplerin Azığı* (Y. Çiçek & D. Selvi, Çev.; 2. bs). Semerkand Yayıncılık.
- el-Yâfî, E. M. A. A. b. E. b. A. b. S. (1997). *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân* (H. Mansur, Ed.; C. 2). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Fazıl, A. (1383). *Kârnâme-i Ahmed-i Câm Nâmekî* (1. bs). İnteşarat-i Tus.
- Gaznevî, S. M. b. M. (1384). *Makâmât-ı Jendepîl* (H. Müeyyed, Ed.). Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1983). *Kimyâ-yı Sa'âdet*. Tahran : Merkez-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (ts). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.; 1-4). Bedir Yayınevi.
- Hücvirî, A. bin O. C. (2016). *Hakikat Bilgisi* (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- Kelâbâzî, M. b. İ. (2016). *Et-Ta'arruf* (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- Konur, H. (2023). *Mihne Sûflerin Zulümle İmtihanı*. Ketebe Yayınevi.
- Kuşeyrî, A. (2014). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi* (S. Uludağ, Çev.; 7. bs). Dergah Yayınları.
- Müezzeni, A. M., & Henedi, M. N. (1390). *İttilat-i Derbare-i Kutbiddin Muhammed b. Mutahhar b. Ahmed-i Câm(Jendepîl) Hemrah ba Nakd-i ez Mukaddem-i Musahhih Çab-i Cedid Hadikatü'l-hakika*. 7.
- Münevver, M. ibn. (2015). *Tevhidin Sırları* (S. Uludağ, Çev.). Semerkand Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1999). *Kalenderiler Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik*. Türk Tarih Kurumu.
- schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları* (E. Kocabıyık, Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.
- Serrâc, E. N. (2019). *El-Lüma'* (Hasan Kamil Yılmaz, Çev.). Erkam Yayıncılık.

- Sühreverdî, E. H. Ş. Ö. (2005). *Avârifü'l-ma'ârif* (D. Selvi, Çev.; 4. bs). Semerkand Yayıncılık.
- Yıldırım, A. (2013). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (3. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, A. (2007). Sultan Sencer İle Ahmed-i Câm Nâmekî Arasındaki İlişkiler. *Nüsha Dergisi*, 24.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 7
Issue / العدد: ٧

Haziran 2024
June / حزيران 2024

Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
muhammed.asantogrul@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1024-6293

İbn Kemâl Paşa ve "Ta'rîb" Hakkındaki
Risâlesi
Ibn Kemâl Pasha And His Paper About
"Ta'rîb"

Atıf: Aşantoğrul, M. (2024). İbn Kemâl Paşa ve "Ta'rîb" Hakkındaki Risâlesi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 101-120.

DOI: 10.69515/dinveinsan.1474306

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 26.04.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 23.06.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 101-120

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال


intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

İbn Kemâl Paşa ve “Ta’rîb” Hakkındaki Risâlesi

Ibn Kemâl Pasha And His Paper About “Ta’rîb”

Özet

Bu çalışmada Osmanlı Devleti’nin en parlak döneminde şeyhülislâm olarak görev yapan İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534)’nın ta’rîb olgusuna dair kaleme aldığı “Risâle fî Tahkîki Ta’rîbi’l-Kelîmeti’l-A’cemiyye” adlı eseri incelenmektedir. Birçok alanda ilmî çalışmalar ortaya koyan İbn Kemâl Paşa’nın hayatı ve Arap diliyle ilgili eserleri üzerinde kısaca durulmuştur. Daha sonra ta’rîb olgusu ele alınmış ve bu konuyla ilgili klasik ve modern dönemde yapılan bazı çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak adı geçen eserin yöntemi, muhtevası, ele aldığı yabancı kelimeler ile eserde yararlanılan kaynaklar tahlil edilmiştir. Bu çalışma, İbn Kemâl Paşa’nın Arap diline vukufiyetini ve Arap diline yaptığı katkıları bir nebze ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemâl Paşa, Arap Dili, Ta’rîb, Mu’arreb.

Abstract

In this study, "Risâle fî Tahkîki Ta’rîbi’l-Kelîmeti’l-A’cemiyye", written about the phenomenon of ta’rîb by İbn Kemâl Pasha (d. 940/1534), who served as a sheikh al-Islam during the heyday of the Ottoman Empire. The work of İbn Kemâl Pasha is examined in this study. The life of Ibn Kemal Pasha and his contributions to various fields, including his works on the Arabic language, are briefly discussed. Then, the concept of ta’rîb was discussed and information was given about some studies conducted on this subject in the classical and modern periods. Finally, the method, content, the foreign words employed, and the sources utilized in the risalah are analyzed.. This study aims to reveal Ibn Kemal Pasha’s knowledge of the Arabic language and his contributions to the Arabic language.

Keywords: İbn Kemal Pasha, Arabic Language, Ta’rîb, Mu’arreb.

Giriş

Arap dili, İslâmiyet’in gelmesiyle dinî bir veçhe kazanmıştır. Müslüman olan kimseler dinlerini öğrenme gayesiyle bu dile ilgi duymaya başlamışlar ve böylece Arapça, İslâm dininin yayılmasıyla doğru orantılı olarak farklı milletlere mensup kimseler tarafından öğrenilmeye ve öğretilmeye başlanmıştır. Bu sayede Arapça, sadece bir milletin dili olmaktan çıkmış ve tüm İslâm ümmetinin dili olmuştur. Farklı milletlerden birçok âlim Arap diline katkıda bulunmuş ve eserler telif etmiştir. Bu âlimlerden birisi olan İbn Kemâl Paşa bu alanda irili ufaklı birçok eser kaleme almıştır. Bu çalışmada İbn Kemâl Paşa’nın hayatı ve eserleri üzerinde kısaca durulduktan sonra onun Arap diline dair onlarca eserinden yalnızca biri tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, İbn Kemâl Paşa’nın ta’rîbe dair “Risâle fî Tahkîki Ta’rîbi’l-Kelîmeti’l-A’cemiyye” adlı eserindeki üslûbunu, yöntemini, kaynaklarını ve Arap diline olan katkısını ortaya

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Sayı / Cilt / Volume

koymaktır. Eseri incelemeyen önce müellifi hakkında gerekli malumat verilmek suretiyle muhteva zenginleştirildi. Ayrıca Arapça'nın en eski ve temel konularından biri olan ta'rîbin önemi ile klasik ve modern dönemde ta'rîb hakkında yapılan bazı çalışmalara değinildi.

İbn Kemâl Paşa, çok yazan bir alim olması sebebiyle müstensihler onun eserlerine farklı başlıklar atmışlar, bu durum da bazı karışıklıklara neden olmuştur. Aynı eser değişik başlıklar altında yazılmış ya da bir eserin belli bir bölümü müstakil bir eser zannedilmiştir. Araştırma konumuz olan ta'rîble ilgili İbn Kemâl Paşa'nın yazdığı iki risâle vardır. Bunlardan birisi, bu çalışmada incelenen "*Risâle fi Tahkîki Ta'rîbi'l-Kelime'ti'l-'A'cemiyye*" adlı eserdir. Diğeri ise "*Risâle fi'l-Kelimâti'l-Mu'arreb*" adlı eserdir. Bu iki risâle ta'rîb konusunda olmasına karşın üslup ve metot bakımından tamamen farklıdır. Bu farklılığa yeri geldiğinde temas edilmiştir.

Bu çalışmada incelediğimiz İbn Kemâl Paşa'nın "*Risâle fi Tahkîki Ta'rîbi'l-Kelime'ti'l-'A'cemiyye*" adlı eseri, Muhammed Sevâ'î tarafından Dimeşk'te Fransız Arap Dili Araştırmaları Enstitüsü bünyesinde 1991 yılında tahkikli olarak neşredilmiştir. Bu çalışmasında muhakkik, dipnotta yazma nüshaları karşılaştırıp nüshalardaki farklılıklara işaret etmiş ve adı geçen âlimlerin biyografilerine yer vermiştir. Araştırmamızda azami ölçüde bu tahkikli çalışmadan istifade edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Süleyman b. İbrahim el-Âyid tarafından neşredilen "*Risâletâni fi'l-Mu'arreb*" adlı çalışmadan da faydalanılmıştır. Bu çalışmasında nâşir, İbn Kemâl'in adı geçen risalesiyle birlikte el-Münşî ((ö. 1001/1592)'nin ta'rîbe dair risalesini incelemiştir.

İbn Kemâl Paşa'nın Arap dili ve belagatına dair birçok eseri Arap dünyasında çalışma konusu olmuş, tahkikli olarak neşredilmiş veya yüksek lisans ve doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bunlara örnek olması kabilinden zikredebileceğimiz bazı çalışmalar şunlardır:

- Lutfî es-Seyyid Kındîl, *İbn Kemâl Paşa ve Resâiluhu'l-Belâğiyye* -Dirâse ve Tahkîk- Câmî'atu Ezher,1983.
- Ahmed Hasen Hâmîd, *Esrâru'n -Nahvi*, Dâru'l-Fikr, II. Baskı, 2002.
- Muhammed Huseyn Ebu'l-Futûh, *Selâsu Resâil fi'l-Luğa li-İbn Kemâl*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1993.
- Muhammed es-Seyyid 'Usmân, *el-Felâh Şerhu'l-Merâh*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye,
- Nâsır Sa'd er-Reşîd, *Resâilu İbn Kemâl Bâşâ*, Riyad, 1401/1980.
- Reşîd 'Abdurrahmân el-'Ubeydî, "*Cûhûdu İbn Kemâl bâşâ fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*" Mecelletu'l Mecmei'l-Irâkî, Bağdat, 1987.

1. İbn Kemâl Paşa'nın Hayatı

İbn Kemâl Paşa, hicrî 9. yüzyılın sonları ile 10. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Bu da miladî olarak XV. ve XVI. yüzyıllara karşılık gelmektedir. Bu dönemde İslâm âleminde egemenlik yarışında bulunan üç büyük devlet vardı. Bunlar; Osmanlı, Memlük ve Safevî devletleri idi. İbn Kemâl Paşa, Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü topraklarda hayatını geçirmiştir. Dört büyük Osmanlı padişahının devletinin başında olduğu yıllara tanıklık etmiştir. Bu dört devir sırasıyla; Fatih Sultan Mehmed devri (1451- 1481)'nin belli bir dönemi, II. Bayezid (1481- 1512), Yavuz Sultan Selim (1512- 1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman (1520- 1556) devirleridir.

Bu dönem Osmanlı Devleti'nin fetihlerle genişlediği ve altın çağını yaşadığı dönemdir. Osmanlı padişahları üç kıtada at koşturmalarına rağmen asla ilme, ilim adamlarına önem vermekten geri durmamışlardır. Medreseler, kütüphaneler, inşa etmişler, ilim adamlarını önemli mevkilere getirmişlerdir. Bu dönemde ilme verilen önem neticesinde Akşemseddinler, Molla Hüsrevler, Ali Kuşçular, İbn Kemâller ve Ebussuûdlar yetişmiştir (Emecen, 2007, s. 487-496).

İbn Kemâl Paşa, 3 Zilkade 873 (15 Mayıs 1469) tarihinde dünyaya gelmiştir (Turan, 2002, s. 238). Kesin olmamakla birlikte, genellikle tercih edilen görüşe göre İbn Kemâl Paşa'nın doğum yeri Tokat'tır. Edirne ya da Amasya'da doğduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Mustafa Fayda İbn Kemâl'in doğum yeri ile ilgili görüşleri aktarıp değerlendirdikten sonra Edirne'de doğduğuna dair kayıtların daha doğru olduğunu belirtmektedir (Fayda, 1989, s. 48).

Asıl adı Şemsuddîn Ahmed b. Süleyman'dır. Fâtih Sultan Mehmet devrinin ileri gelen beylerinden biri olan büyükbabası Kemâl Paşa'ya nisbetle Kemâlpaşaoğlu, Kemâlpaşazâde veya İbn Kemâl olarak anılmaktadır (Turan, 2002, s. 238). Dinî konulardaki muhakeme gücü ve derin mevzulara vâkıf olması sebebiyle Müftî'l-enâm ve Müftî's-sakaleyn unvanlarıyla da meşhur olmuştur. Babası Süleyman Çelebi'nin devrin önemli kumandanlarından biri olup Amasya sancağının askerleriyle İstanbul'un fethine katıldığı söylenmektedir. Annesi ise dönemin ünlü âlimlerinden Küpelizâde Molla Mehmed Muhyiddin'in kızıdır (Uğur, 1996, s. 9).

Çocukluk dönemi ile ilgili kaynaklarımızda yeterince bilgi zikredilmemektedir. Ancak baba tarafından asker kökenli, anne tarafından ise ilmiye sınıfından bir aileye mensup olduğu için iyi bir eğitim aldığını söyleyebiliriz. Gençliğinde gece gündüz ilimle meşgul olduğu nakledilmektedir (Taşköprizâde, 1989, s. 378). Daha sonra soyunun askeriye sınıfından olması hasebiyle İbn Kemâl Paşa da askeriye zümresine katıldı. Böylece babası ve dedeleri gibi iyi bir asker, dirayetli bir komutan olma yolunda mesafe kat etmeye başladı. Askerlik mesleği gereği katıldığı askerî bir seferde başından geçen bir hadise onun ilmiye sınıfına intisap etmesine sebebiyet vermiştir.

Arnavutluk seferi dönüşünde (1492) ordu Filibe’de konakladığında, Veziriâzam İbrahim Paşa divanı toplantıya çağırılmış, herkes protokol düzenine göre kendilerine ayrılan yere oturmuştur. Toplantıya gelenlerden Tokatlı âlim Molla Lutfî’ye karşı gösterilen aşırı hürmet İbn Kemâl’i hayrete düşürmüştür. Bu zat içeri girdiğinde, tüm önemli devlet adamları ayağa kalkmış ve kendisine dönemin meşhur komutanlarından akıncı sancak beyi Evrenoszâde Ahmet Bey’in üstünde bir yer gösterilmiştir. İbn Kemâl Paşa, muhtemelen ne kadar çalışırsa çalışsın Evrenoszâde gibi olamayacağını ancak ilim tahsil ederek sancak beylerinin mertebesinin üzerine çıkabileceğini düşünmüş ve seferden dönüşte askerlik mesleğinden ayrılmaya karar vermiştir (Öge, 2012, s. 351-352). Bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “*Bence Ahmed Bey’in mertebesini istihsâl mümkün değildir. Amma ikdâm ve ihtimâm ile şu mollanın derecesine vusûl, belki ona tefevvuk kâbildir. İnşallâh seferden ‘avdet müyesser olursa esbâb-ı lâzimesine teşebbüs edeyim*” (Taşköprizâde, 1989, s. 378).

İbn Kemâl Paşa’nın eriştiği ilmî seviyede pay sahibi olan hocaları arasında Molla Lutfî (ö. 900/1495), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Kestelî Muslihiddin Mustafa (ö. 901/ 1496) ve Hatîbzâde Muhyiddin Efendi (ö. 940/ 1534) gibi meşhur şahsiyetler bulunmaktadır. İbn Kemâl Paşa, ardından bıraktığı geniş ilmî hazinenin yanında pek çok talebe yetiştirmiştir. Şüphesiz en meşhur talebesi, “İrşâdu’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitabi’l-Kerîm” adlı tefsiriyle büyük bir şöhret kazanan Şeyhülislâm Ebussuud Efendi (v. 982/1574)’dir (Akgündüz, 1994, s. 367). İbn Kemâl’in tespit edilebilen diğer bazı talebeleri ise şunlardır (Kılıç, 1994, s. 58-70): Abdülkerîm Vizeli (ö. 961/1554), Abdullatif Efendi (Kazasker) (ö. 953/1546), Celalzâde Salih Çelebi (ö. 973/1565), Aşçızâde (ö. 942/1533), Molla Bâlî (Uzun Bâlî) Efendi (ö. 977/1569), Muhammed b. Abdulvehhâb b. Abdülkerim (ö. 975/1567), Alâaddin Ali Manavgadî (ö. 974/1566), Muhammed b. Muhyiddin b. eş-Şeyh Tavrud (ö. 975/1567), Muslihiddin Mustafa b. Molla Seydî Menteşevî (ö. 964/1556), Pervîz Efendi (Molla Pervîz) (ö. 987/1579), Sa’dî Sadullah Efendi (ö. 945/1538).

1505’te Edirne’de bulunan Ali Bey Medresesi müderrisliğine tayin edilen İbn Kemâl Paşa’ya II. Bayezid tarafından Türkçe bir Osmanlı tarihi yazma görevini verildi. 1511’de Üsküp’teki İshak Paşa Medresesi müderrisliğine atanmış, daha sonra Osmanlı Devleti’nin o sırada en yüksek seviyedeki eğitim kurumları olan Sultan Bayezid ve Sahn-ı Seman medreselerinde görev yapmıştır. 1515 yılında Edirne kadısı ve ardından Anadolu kazaskeri oldu. Fakat 1519’te Anadolu kazaskerliğinden azledilerek, Edirne Darülhadisi’ne tayin edildi. Son olarak 1526 yılında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi’nin vefatı üzerine Şeyhülislâmlık makamına getirilmiş ve vefatına kadar sekiz yıl bu vazifede kalmıştır.

İbn Kemâl Paşa hayatını ilme hizmetle geçirip ardından gök kubbede hoş bir sada ve ilmî bir hazine bırakarak 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde ebediyete irtihal etti. Fatih camiinde

kılınan cenaze namazından sonra, Edirnekapı dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi haziresine defnedildi (Saraç, 1995, s. 25). Vefatı için düşülen ve ebced hesabıyla 940 senesine tekabül eden “Kemâl’le birlikte ilimler de öldü” demek olan Arapça şu ibare; “ارتحل العلوم بالكمال” çok meşhurdur. Vasiyetnamesinde yer alan “... ve her camide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed Camiinde salâ virdürmek hemân kifâyet ider. Ve dahi yunurken ve götürürken cehr ile zikretmiyeler. Ve bilcümle şöhrat itmeyüb vech-i mesnûn üzre olmayanı terk ideler, dervişâne götürerler. Kabrim mekâbir-i müslimînde yol üzerinde bir mürtefi’ce yerde ideler; üzerin yüksek yapmayalar, alâmet için yonulmadık taşlar dikeler” gibi hususlar oldukça dikkat çekicidir (Bahçıvan, 2001, s. 214).

İbn Kemâl Paşa, Osmanlı’nın çok yönlü ve velûd âlimlerinden biridir. Onun Sultan II. Bayezid devrinde başlayan şöhrati, Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman devrinde zirveye çıkmıştır. İbn Kemâl Paşa’nın İmam Suyutî (ö.911/1505), Sadeddin Taftazânî (ö.793/1389), Seyyid Şerif Curcânî (ö.816/1413) ve Ebussuûd Efendi (ö.951/1544) ile kıyaslanması, onun ilmî seviyesini ortaya koyar mahiyettedir (Kılıç, 2003, s. 154). Ayrıca şer’î konuları çözme ve fetva verme konusundaki yetkinliğinden dolayı “müftî’s-sakaleyn” (insan ve cinlerin müftüsü) ve “el-muallimu’l-evvel” unvanlarıyla anılmaktadır (Turan, 2002, s. 238-239).

İbn Kemâl Paşa güzel ahlak sahibi, hoş sohbet, gönlü bol, mütevazî ve çok düşünüp az konuşan birisidir. Bununla beraber kazaskerler, vezirler, defterdar ve nişancıların kabul ettikleri bir hüccete, gayr-i kanunî olduğundan tek başına direnecek kadar cesur biridir. Selef âlimleri için; “isabetsiz, değişik noktalardan yanılmış, iki kere hata etmiştir” diyerek vurgulu, cesur ve tok sözlü, hatır gönüle bakmadan yazan ve yapan biri olduğu anlaşılmaktadır (Kılıç, 1994, s. 156).

Taftazânî için bir yerde “el-fâdilü’l gâfil” derken başka bir yerde Taftazânî ve Curcânî için “eş-şârihân el-fâdilân lem yusîbâ” (bu iki faziletli şârih görüşlerinde isabet etmemişlerdir) diyerek tenkidini takdîrîkâr ifadelerle belirtmiştir. Bu araştırmamızda incelediğimiz “Ta’rîb” adlı eserinde de bu duruma şahid olmaktadır. Nitekim Curcânî (ö.816/1413) için “el-Fâdilü’s-Şerîf”, Taftazânî (ö.791/1389) için “el-Fâdil el-Taftazânî”, Ebu’l-Kâsım es-Semerkindî (ö.888/1483) için “el-Fâdil el-Muhakkik” tabirlerini kullanmıştır. Bu şekilde eleştiri adabı konusunda insanlara yol göstermiştir.

2. Eserleri

İbn Kemâl eserlerinin çoğunu Arapça yazmıştır. Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere üç dile de fevkalade hâkim olmasına karşın çoğu eserinde Arapça’yı tercih etmesini tenkit edenler çıkmıştır. Kendisinden yarım asır önce Ali Şir Nevâî, Türkçenin Farsçaya üstünlüğünü gösteren Muhâkemetu’l-Luğateyn’i yazdığı halde, Kemâlpaşazâde bu yola gitmemiştir (Atsız, 1966, s. 75).

Hatta Farsça'nın Arapça dışındaki dillerden üstünlüğünü anlatan "Risâletu meziyyeti'l-lisâni'l-Fârisî 'alâ sâiri'l-elsine mâ hala'l-'Arabiyye" adlı eserini yazmıştır.

İrili ufaklı yüzlerce eser kaleme almış ve en müşkil meselelerde bile kalem oynatmıştır. Ömer Nasuhî Bilmen'in ifadesiyle İbn Kemâl Paşa, "en muktedir âlimlerin eserlerini ve görüşlerini tenkîde tâbi tutmaktan, en müşkil konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış âlimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikâda çalışır; hiç kimsenin hatırına gelmeyecek nükteler ve faydalar keşfederdi" (Bilmen, 1949, 410).

İbn Kemâl Paşa'nın kaleme aldığı eserler sayfa sayısı bakımından ömrüyle kıyas edilince her güne yaklaşık yirmi sayfa düştüğü aktarılmaktadır (Kılıç, 2003, s. 154-155). Nerdeyse her ilim dalında eserleri bulunan İbn Kemâl Paşa'nın eserleri arasında te'lif, tahkîk, ta'lik, hâşiye, şerh veya telhîs sayılabilecek birçok farklı çalışma yer almaktadır. Eserlerinin sayısı konusunda farklı rakamlar verilmekte olup Nihal Atsız'a göre İbn Kemâl Paşa'nın eserlerinin sayısı; 19 adet Türkçe, 7 adet Farsça ve 183 adet Arapça olmak üzere toplam 209'dur (Atsız, 1966, s. 75).

Seyit Bahçivan ise İbn Kemâl'in eserlerinin sayısını 340 olarak zikreder ve bu eserlerin uzun bir listesini verir (Bahçivan, 2005, s. 83-174). Listede ona nisbeti şüpheli olan 48 eser ve ona nisbet edildiği hâlde ona ait olmayan 34 esere de değinmektedir. Bu bakımdan konuyla ilgili en detaylı ve en son çalışma olduğu için dikkate aldığımız bu listeye göre, İbn Kemâl Paşa'nın eserlerinin tasnifi aşağıdaki tabloda görüldüğü gibidir:

	Alan	Eser sayısı
1	Akaid-Kelam	49
2	Kur'ân İlimleri	29
3	Hadis İlimleri	18
4	Fıkıh ve Fıkıh Usûlü	72
5	Dil	31
6	Sarf-Nahiv	21
7	Belağat	27
8	Edebiyat	17
9	Felsefe-Mantık	50
10	Tasavvuf-Ahlak	11
11	Tarih	7

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

12	Tıp	6
13	Çeşitli İlimler	2
14	Nisbeti Şüpheli Eserler	48
15	Nisbet Edildiği Halde Ona Ait Olmayan Eserler	34

İbn Kemâl Paşa'nın eserlerinin tamamını zikretmek, bu küçük hacimli çalışmanın sınırlarını aşacağından sadece Arap dili, sarf-nahiv ve belağatla ilgili çalışmalarına yer verilmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın üzerinde çalışma yaptığı konuların başında dildeki hatalar (lahn), edatlar, dilsel tahliller, ta'rib ve ta'cîm meseleleri gelmektedir (el-'Ubeydî, 2005, s. 268). Bu çalışmalarını genellikle günümüzdeki makaleleri andıran ve *risâle* olarak adlandırılan küçük hacimli eserler tarzında kaleme almayı tercih etmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın Arap diliyle ilgili çalışmalarını üç başlık altında aktarmaya gayret edeceğiz (Gürkan, 2009, s. 138-146).

- **Sarf ve Nahiv Alanındaki Eserleri:** Esrâru'n-Nahvi, Risâle fî Beyâni'l-Cem'i, Risâle fî Resmî'l-Hemze, el-Felâh Şerhu'l-Merâh, Risâle fî'l-Mâzî, Risâle fî Nisbeti'l-Cem'i, Risâle fî'l-Müennesâti's-Semâ'iyeti, Risâle fî Sîgati Ef'ali't-Tafdîl, Risâle fî Tahkîki'l-İzâfe, Risâle fî Cumû'î't-Teksîr, Risâle fî Tahkîki ma'na Kâde ve 'Asâ.
- **Belâğat İlimleri Alanındaki Eserleri:** Teğyîru'l-Miftâh, Teğyîru't-Telhîs, Risâle fî Aksâmi'l-Mecâz, Risâle fî'l-Belâğa, Risâle fî Uslûbi'l-Hakîm, Risâle fî Tahkîki'l-Müşâkele, Risâle fî Tahkîki't-Teğlîb, Risâle fî Tahkîki'l-Kinâyeti ve'l-İsti'âre, Kitâb fî'l-Meânî ve'l-Beyân, Risâle fî Telvîni'l-Hitâb, Risâle fî't-Tazmîn, Risâle fî't-Teşbîh, Risâle fî Tahkîki Ma'ne'n-Nazmi ve's-Siyâğa, Risâle fî't-Teveşsu' fî Kelâmi'l-'Arab, Risâle fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân, Risâle fî Medâri'l-Belâğa min Ciheteyn, Şerhu Miftâhi'l-Ulûm, 'Ukûdi'l-Ferâid.
- **Arap Dili Alanındaki Diğer Eserleri:** et-Tenbîh 'alâ Ğalati'l-Câhili ve'n-Nebîh, Risâle fî Kad, Risâle fî 'Ulûmi'l-Luğa, Risâle fî Tahkîki Ta'rîbi'l-Kelime'ti'l-A'cemiyye, Risâle fî'l-Kelimâti'l-Mu'arreb, Risâle fî Hitâbi'l-Vâhid Hitâbe'l-İsneyn, Risâle fî Ta'rîfi'l-Kelime, Risâle fî Hurûfi'l-Hecâ, Risâle fî'l-Fark beyne "Min" et-Teb'îziyye ve "Min" et-Tebyîniyye, Risâle fî Vaz'î'l-Müfredât, Risâle fî Tahkîki enne'l-Lafze kad Yûde'u li-Ma'nen Mukayyed, Risâle fî Tahkîki's-Sînât, Risâle fî'l-Furûk, Risâle fî Hasâisi'l-Luğa.

3. Ta'ribin Tanımı ve Önemi

Dillerin birbirinden etkilenmeleri, sosyolojik bir olgu olarak önemli bir gerçeği yansıtmaktadır. Özellikle evrensel bir din olan İslâmiyet'in dili olan Arapça söz konusu olduğunda, bu etkileşim daha belirgin hale gelmektedir. İslâm dini, insanları renkleri, dilleri ve kültürleri farklı olsa da tek bir inanç etrafında toplamayı amaçlayan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, İslâmiyete giren kimseler, dinî bir amaç doğrultusunda Arapça öğrenme çabasına girmişlerdir.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

Dolayısıyla, Arapça'nın diğer dillerle olan etkileşimi, İslâm dininin evrensel niteliğinden kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Zira başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere tüm temel İslâm kaynaklarının dili Arapça'dır. Ayrıca farklı coğrafyalarda yaşayan insanların Müslüman olmalarıyla birlikte bir etkileşim meydana gelmiş ve pek çok yabancı kelime Arapça'ya dahil olmuştur.

Ta'rîb, "عرب" kökünden "عَرَب" babının mastarı olup sözlükte "Arapçalaştırmak, Araplaştırmak ve başkasına Arapça öğretme" anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, 1990, s. 589). Terim olarak ise ta'rîb, Arapça'da kullanılan yabancı sözcüklerin bu dilin kalıplarına ve fonetik özelliklerine uygun hâle getirilmesi, Arap olmayan bir kişinin ya da toplumun Araplaştırılması, yabancı bir eserin Arapça'ya çevrilmesi, uzun zaman yabancı devletlerin hakimiyetinde kaldıktan sonra bağımsızlıklarına kavuşan Arap ülkelerinde resmi dilin Arapçalaştırılması, modern dönemde ortaya çıkan yeni terimlere Arapça karşılıklar bulunması gibi birçok farklı anlamda kullanılmaktadır (Karaarslan, 2011, s. 26).

Ta'rîb, diğer birçok ilim gibi Kur'ân odaklı bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı ta'rîb çalışmaları, özellikle Kur'ân'da yabancı sözcüklerin bulunup bulunmadığı konusunda büyük önem taşımaktadır. İslâmiyetin ilk asırlarında ta'rîbe dair çalışmalar, genellikle Ku'ân-ı Kerîm metni ve hadis külliyatı çerçevesinde kalmıştır. Müslümanların geniş bir coğrafyaya hâkim olmasıyla birlikte realiteye uygun olarak diller arasında etkileşim meydana gelmiş ve birçok kelime geçişi yaşanmıştır. Farklı dillerden Arapça'ya giren yabancı kelimelerin tespiti amacıyla ta'rîbe dair birçok çalışma yapılmaya başlanmıştır. Abbasîler döneminde hız kazanan çeviri faaliyetleri ise bu çalışmalara daha fazla ivme kazandırmıştır. Modern dönemdeki bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni sözcükler, Arapça'ya ta'rîb çalışmalarıyla aktarılmaya çalışılmıştır (Aktaş & Kırkız, 2016, s. 27-28).

Yabancı sözcüğün Arapça'daki karşılığına oranla daha kolay ve kullanışlı olması, zorunlu ihtiyaç durumu, konuşmacının yabancı kelimeyi kullanarak övünme ya da üstünlük sağlama arzusu, başka milletlere özenme ve muhatabı taltif etme gibi hususlar Arap dilinde ta'rîbin meydana gelmesine sebep olarak gösterilmektedir (Arpa, 2010, s. 93; Enîs, 1978, s. 120-124).

Arapça'ya geçen yabancı sözcükler, değişikliğe uğrayıp uğramaması ve Arapça'ya geçtiği zaman dilimi dikkate alınarak genellikle şu üç grupta ele alınmaktadır:

- **Mu'arreb / مُعَرَّب** : İhticâc asırlarında Arapça'ya giren ve Arapça'nın esaslarına göre bazı değişiklikler yapılarak kullanılan sözcüklerdir. İhticâc asırları tabiriyle lugat, sarf ve nahiv ile ilgili konularda şiirleriyle istişhâd edilen şairlerin yaşadığı ve çoğunluğa göre hicrî 150 yılına kadarki dönem kastedilmektedir.

- **Müvelled** / مُؤَلَّد : Arapça'ya ihticâc döneminden sonra giren veya çeşitli iştikak (türetme) yollarıyla bu dile kazandırılan yeni sözcükler için bu ifade kullanılmaktadır.
- **Dahîl** / دَخِيل : Arapça'ya ihticâc döneminde ya da sonrasında geçmesi fark etmeksizin büyük bir değişikliğe uğramadan kullanılan yabancı sözcüklerdir. Bu nedenle dahîl diğer terimlerden daha kapsamlı bir ifadedir. Bazen mu'arreb kelimesiyle eş anlamlı olarak, bazen de Arapça'daki bütün yabancı sözcükler için kullanıldığı görülmektedir (Tüccar, 1993, s. 413).

4. Ta'rîb Hakkında Yazılan Bazı Eserler

Arap diliyle alakalı ilim dallarının ortaya çıkışındaki amaç, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi ve doğru anlayabilmek olmuştur. Bu nedenle ta'rîb meselesi de İslâmiyetin ilk yıllarından itibaren bu amaçla gündeme gelmiş ve bunun için ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki garib ve nadir kelimeleri inceleyen eserler te'lîf edilmiştir. Ğarîbu'l Kur'ân adını taşıyan bu eserlerin ilk örneği İbn Abbas'ın (ö.68/687) "Ğarîbu'l Kur'ân" adlı eseridir. Daha sonra Arap dilcilerinin ta'rîb ve mu'arreb kelimelere dair eserlerinde belli bir bölüm açtıklarına şahit olmaktayız. Sîbeveyhî (ö. 182/798) meşhur "el-Kitâb" adlı eserinde, Ebu 'Ubeyd el-Kasım b. Sellam (ö. 223/838) "Ğarîbu'l-Musannef" adlı eserinde, el-Câhız (ö. 255/869) "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserinde, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise "Edebu'l-Kâtib" adlı eserinde Kur'ân 'daki yabancı kökenli kelimeler için ayrı bir başlık açmıştır (Karaarslan, 2011, s. 27).

İbn Dureyd (ö.321/933) de "Cemheretu'l-Luğa" adlı eserinde kendisinden önce tespit edilen mu'arreb kelimelere Farsça, Rumca ve Süryanice gibi dillerden Arapça'ya geçmiş birçok kelimeler ilave etmiş ve öncekilerin mu'arreb saydığı bazı kelimelere de itirazlarda bulunmuştur (Yavuz, 2001, s. 112-113). Bunların dışında ta'rîb ile ilgili olarak yazılmış müstakil eserler de mevcuttur. el-Cevâliki (ö.540/1145)'nin yazmış olduğu *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-'Acemi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem* adlı eser konuyla ilgili ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır. Müellif eserinde, mu'arreb kelimeleri alfabetik sıraya göre toplamaya çalışmıştır. 130 'u şahıs ve yer adı olmak üzere 700'den fazla yabancı kelimeyi ihtiva etmektedir. Bu eser, İbn Berrî'nin "Hâşiyetu İbn Berrî 'ale'l-Mu'arreb" ve Abdullah b. Ahmed el-Bişbişî'nin "et-Tezyîl ve't-Tekmîl lime'stu'mile mine'l-Lafzi'd-Dahîl" eserleriyle ikmal ve tashih edilmiştir (Elmalı, 2005, s. 327).

Bu konuyla ilgili diğer müstakil eserler arasında İmam Suyûtî (ö.911/1515)'nin *el-Mühezzeb fîmâ Vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb*; Akhisarlı Osmanlı alimi el-Münşî (ö.1001/1592)'nin *Usûlü't-Takrîb fi't-Ta'rîb (Risâle fi't-ta'rîb)*; 'Abdurreşîd b. 'Abdussabûr el-Hüseynî el-Medenî'nin (ö.1068/1658) Farsça olarak kaleme aldığı *el-Mu'arrebâtü'r-Resîdiyye*; Şihâbuddin Ahmed el-Hafâcî (ö.1069/1659)'nin *Şifâ'u'l-Ğal'îl fîmâ fî Kelâmi'l-'Arabi mine'd-Dahîl*; Antakyalı Mustafa Remzî (ö.1100/1689)'nin *Nüfûzu'l-Lisân ve 'Ukûdü'l-Hisân*; Emîn b. Fazlullâh

el-Muhibbî (ö.1111/1699)'nin *Kasdu's-Sebîl fîmâ fi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl* ve Muhammed en-Nihâlî el-Halebî (ö. 1186/1772)'nin *et-Tirâzü'l-Müzehheb fi'd-Dahîli ve'l-Mu'arreb* adlı eserleri zikredilebilir (Yavuz, 2001).

Haçlı seferleriyle başlayan Batı dilleri ile Arapça arasındaki ilişki, emperyalist güçlerin işgal ettikleri bölgelerdeki sömürge faaliyetleriyle birlikte daha da ileri seviyelere taşınmıştır. Osmanlı devletinin hakimiyetinde bulunan Mısır'ın 1798'de Fransızlar tarafından işgal edilmesi, Arap dili ve edebiyatı tarihinde modern dönemin başlangıcı kabul edilmektedir. Avrupalılar, sömürmek için gittikleri ülkelerde kendi medeniyetlerini, kültürlerini ve dillerini empoze etmek için her türlü yola başvurmuşlardır. Öğrenim dilinin Suriye'de Fransızca, Mısır'da İngilizce olması bunun en açık örneğidir. Neticede de bu ülkelerdeki günlük dile, Batı kökenli yabancı kelimeler hâkim olmuştur. Daha sonra bağımsızlığını kısmen de olsa kazanabilen Arap ülkeleri, ta'rîb çalışmalarına başlamış ve dillerini yabancı unsurlardan arındırmanın yollarını aramıştır.

Tabi bu noktadaki ta'rîb, Arapça'yı hâkim dil kılma manasında bir ta'rîbtir. Modern dönemde ta'rîb, daha çok resmî dilin Arapçalaştırılması, yabancı kelimelere alternatif Arapça kelimeler bulma manasında anlaşılmaktadır. Mu'arreb kelimelerin yerini Arapça kelimelerin almasının örnekleri çoktur. Örneğin bank yerine "masrif" (مَصْرِف), diyalectic yerine "cedeliyye" (جَدَلِيَّة), police yerine "şurta" (شُرْطَة) kelimeleri kullanılmaya başlanmıştır (Dobrichan, 2002, s. 281). Batı dilleri etkisinde kalan ülkeler, Arapçalaştırma politikası izlemeye başladılar. Örneğin, uzun süre Fransız sömürgesi olarak yönetilen Cezayir, bağımsızlığını elde ettiği 1962'den itibaren çok sıkı bir Arapçalaştırma politikasını izlemiş ve bu doğrultuda eğitimin tamamen Arapçalaştırılması gayesini benimsemiştir (Karaarslan, 2011, s. 28).

Modern dönemde Arap dünyasında dil enstitüleri kurulmuştur. Bunun ilk örneği 1919'da Dimaşk'ta tesis edilen "el-Mecma'u'l-İlmiyyu'l-'Arabî" dir. Bunu sırasıyla 1932'de Kahire'de kurulan "el-Mecma'u'l-Melekî li'l-Luğati'l-'Arabiyye", 1947'de Bağdat'ta oluşturulan "el-Mecma'u'l-İlmiyyu'l-'Irakî" ve 1961'de Ürdün'de "Lecnetu't-Ta'rîb ve't-Terceme" adıyla kurulup daha sonra ismi "Mecmau'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdünî" olarak değiştirilen kurum takip etmiştir.

Bu kuruluşların amacı; tercüme ve ta'rîb faaliyetlerini gerçekleştirmek, Batıdaki bilimsel ve teknolojik gelişmelere ve üretilen terimlere karşılık bulmak, Arapça'yı korumak ve Arapça'nın karşı karşıya geldiği sorunlarla mücadele etmek idi (Halîfe, 1987, s. 50-51).

Modern dönemde ta'rîbe dair çalışmalar arasında Tâhir el-Cezâirî'nin *et-Takrîb li-Usûli't-Ta'rîb* (Mısır-1337/1919), Muhammed Behcet el-Baytar'ın *el-İştikâk ve't-Ta'rîb* (Dimaşk-1961), Şukrî Faysal'ın *'Avâik fi Tarîki't-Ta'rîb* (Libya-1974), Abdülkerîm Halîfe'nin *el-Luğatu'l-*

'Arabiyye ve't-Ta'rîb fi'l-'Asri'l-Hadîs (Ürdün-1987) ve Muhammed Hasen Abdulazîz'in et-Ta'rîb fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs (Kahire-1990) adlı eserlerini zikredebiliriz.

5. İbn Kemâl Paşa'nın "Ta'rîb" Adlı Eseri

5.1. Eserin Tanıtımı

İbn Kemâl Paşa, luğavî ilimlere ayrı bir önem vermiş ve üç dilde eserler verecek seviyeye ulaşmıştır. Bu dillerle ilgili en ayrıntılı meseleler üzerinde durmuştur ki bu meselelerden birisi de Arapça'nın en eski ve temel konularından biri olan "ta'rîb"tir.

İbn Kemâl Paşa'nın bu eseri, ta'rîb ve mu'arreb kelimeler konusunda önemli bir mevki işgal etmektedir. Hiç şüphesiz İbn Kemâl Paşa'dan önce de birçok alim bu konuda eser telif etmiştir. Ancak İbn Kemâl Paşa bu eserini, önceki çalışmalarda söylenenleri tekrarlamak için yazmamıştır. Aksine mu'areb kelimeler hakkında serdedilen hatalı görüşleri tashih etmeye ve önceden beri doğru bilinen yanlışları düzeltmeye çalışmıştır. Yani yeni bir şeyler söylemeye gayret etmiştir. Özellikle bu meselede isabetli söz söyleyebilmek için karşılıklı olarak iki dili de çok iyi bilmek gerekmektedir. Kelimelerin kökenine inmek, kelimelerin geçirdikleri değişimleri yakalayabilmek kolay bir hadise değildir. Bu bakımdan incelediğimiz bu eserin, dillerin etkileşimi konusunda araştırmacılara bir fikir vermesini ve bu konuyla ilgili yeni çalışmalara vesile olmasını umuyoruz.

5.2. Eserin Tam Adı

Eserin birçok yazma nüshası bulunduğu için esere verilen adlar değişiklikler arz etmektedir. Yazma nüshaları arasında Risâle fi't-ta'rîb , Risâle fi bahsi't-ta'rîb, Risâle fi beyâni't-ta'rîb, Risâletu't-ta'rîb gibi farklı isimlendirmeler mevcuttur (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 26-35). Bunun yanında Risâletu't-ta'rîf, Risâle fi ta'rîfi'l-kelimâti'l-A'cemiyye gibi tahrif sayılabilecek isimlendirmelere rastlamaktayız. Müellifimiz de kendisinden önceki yazarlar gibi, kitabının başlarında kitabına bir isim belirlemiştir. Besmele, hamdele ve salveleden sonra هذه رسالة في تحقيق تعريب الكلمات الأعجمية diyerek eserinin adını tayin etmiştir. Buna göre eserin tam adı "Risâle fi Tahkîki Ta'rîbi'l-Kelime'ti'l-A'cemiyye" dir.

Bu noktada İbn Kemâl Paşa'nın ta'rîbe dair başka bir eserinden bahsetmek istiyoruz. "Risâle fi'l-Kelimâti'l-Mu'arreb" adını taşıyan bu eser, kimi zaman incelemekte olduğumuz eserle karıştırılabilmektedir. Mesela; Corci Zeydân İbn Kemâl Paşa'nın eserlerini sıralarken, incelediğimiz risâleyi kastederek كتاب في الكلمات العربية adlı eserin "el-Muktebes" mecmuasında yayınlandığını söyler (Zeydân, 1983, s. 353). Ancak işaret edilen kaynağa müracaat ettiğimizde neşredilen eserin İbn Kemâl Paşa'nın "Risâle fi'l-Kelimâti'l-Mu'arreb" adlı eseri olduğunu müşahade ettik.

Klasik literatürümüzde yer alan eserlerin adları genellikle kitabın muhtevasıyla alakalı bizlere ipuçları vermektedir. İbn Kemâl Paşa'nın ta'rîbe dair bu iki eserinin adından anlaşılacağı üzere şu anda incelemekte olduğumuz "Risâle fi Tahkîki Ta'rîbi'l-Kelîmeti'l-A'cemiyye" adlı eserde, Arapça olmayan (acem) kelimenin nasıl Arapçalaştığı detaylıca incelenip bu kelimelerin tespit edilebilmesi için bazı kriterler belirlenmiştir. Diğer eseri olan "Risâle fi'l-Kelîmâtî'l-Mu'arreb" de ise daha ziyade Arapça'ya dahil olan kelimeleri bir araya getirip zikretme gayesi güdülmüştür.

5.3. Eserde Takip Edilen Metot

İbn Kemâl Paşa, bu eserini Arapçaya giren bazı yabancı kelimelerin aslını incelemeye, telaffuz ediliş şeklini ve nasıl değişikliklere maruz kaldıklarını açıklamaya ayırmıştır. Eserde konuyla ilgili zikri geçen kelime sayısı yetmiş civarındadır. Fakat bunlardan kökeni belirtilip hangi değişikliklere maruz kaldığı açıklanan kelime sayısı ise bu rakamın yaklaşık yarısıdır. Bunun nedeni ele aldığı kelimeler hakkında serdedilen görüşleri nakledip değerlendirmesi ve bazı kelimelerin aslını uzun uzadıya irdelemesidir. Zikri geçen tüm kelimeleri açıklaması durumunda eserin hacminin ikiye katlanması söz konusu olacaktır.

İbn Kemâl Paşa şahsiyeti itibarıyla tenkitçi, eleştirici bir müellif olduğu için bazı kelimeler hakkında farklı görüşlere yer verip uzunca tartıştıktan sonra görüşünü beyan etmektedir. Yer verdiği görüşlerin delillerini tahlil ettikten sonra bir sonuca varmaktadır. Bu özellik, İbn Kemâl Paşa'nın muhakkik bir alim olduğunu da göstermektedir.

Mu'arreb kelimeleri ele alış şekli alfabetik değildir. Eserinin başında mu'arreb kelimeyi Arapça'ya nakledilirken uğradığı değişiklik ve Arapça vezinlere uygunluğu bakımından dört kısma ayırmaktadır. Sonra da yaptığı bu dörtlü taksimata göre kelimeleri tahlil etmektedir. Her kısmın kendi içerisinde de herhangi bir sıralamaya riayet edilmemiştir.

5.4. Eserin Muhtevâsı

İbn Kemâl Paşa risalesinde, öncelikle ta'rîb konusunu teorik olarak incelemiş ve ta'rîbin kısımları üzerinde durmuştur. Daha sonra aralarında Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen Tennûr, İbrâhîm, İsrâîl, Câlût, Tâlût ve Surâdik gibi kelimelerin de yer aldığı yaklaşık yetmiş beş yabancı kelimeyi tahlil etmeye başlamıştır. Böylece alanında neredeyse küçük bir sözlük oluşturan İbn Kemâl Paşa, bazı değerlendirmeleriyle Farsça'ya ne denli hâkim olduğunu da ortaya koymaktadır (Bayer, 2015, s. 107).

Görüldüğü kadarıyla eserin yazılış gayesi, mu'arreb kelimeleri toplamak değil yabancı kelimelerin Arapçalaşmasında takip edilecek usulü ve bu konuda dikkat edilmesi gereken noktaları belirlemektir. Nitekim mu'arreb olduğunda görüş birliği olan kelimeleri eserine

almamış, ihtilafli olduğundan zihinlerde karışıklığa sebebiyet veren kelimelere yoğunlaşmıştır. Yabancı bir kelimedeki farklı görüşleri zikredip değerlendirdikten sonra bir sonuca varıp kanaatini belirtmiştir. Bu nedenle bazı kelimelerde sözü bir hayli uzatmıştır. Örneğin “şatranc” (شطرنج) kelimesine iki sayfa, “zındîk” (زنديق) kelimesine bir sayfa ayırmıştır. “Zındîk” kelimesine getirdiği yorum takdire şayandır. Nitekim İbn Kemâl Paşa’nın sadece “zındîk” kelimesine müstakil olarak yazdığı bir eseri de mevcuttur. Bu eserin adı “*Risâle fîmâ Yete’allaku bi-Lafzi’z-Zındîk*” dır.

İbn Kemâl Paşa, ta’rîb sürecinde Arapça’ya giren kelimelerin kaynak dildeki anlamından farklı bir anlam kazanabileceğini belirterek önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Örneğin hürrem (حُرْم) kelimesi bu kabildendir. Bu kelime Farsça’da “refah hayat, mutlu yaşam” manasına gelirken Arapça’da “sirâcu’l-kutrub” denilen bir bitkinin adı olmuştur (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 52).

İbn Kemal Paşa, kelimelerin bir dilden başka bir dile aktarıldığında birtakım harf değişikliklerine uğrayabileceğini belirtir ve şöyle der: “Farsçadan Arapçaya giren kelimelerde kâf (ك) harfinin cîm (ج) harfine dönüşmesi çok yaygın olan bir vakiadır. Nercis (نرجس) kelimesi buna örnektir.” (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 64). Tabi burada bahsedilen kâf-ı fârisîdir ki “g” olarak telaffuz edilmektedir. “Nergis” kelimesi Arapça’ya “nercis” olarak geçmiştir.

İbn Kemâl Paşa, mu’arrebın anlamını, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), et-Taftâzânî (ö. 791/1389), el-Cevherî (ö. 400/1009), el-Vâhidî (ö. 468/1086), el-Harîrî (ö. 516/1122), el-Mutarriżî (ö. 610/1213) ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi alimlerden yaptığı nakillerle tartışmaktadır. Sözelimi ez-Zemahşerî mu’arreb bir kelimenin aslî yapısı üzerinde değişiklik yapılarak ve Arapça dilbilgisi kurallarına göre hareke verilerek Arapçalaştığını kaydederken el-Cevherî ve el-Harîrî bu süreçte sîğa (kalıp) değişikliği şartını aramaktadır (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 53-54).

İbn Kemâl Paşa tüm görüşleri aktardıktan sonra kendi düşüncesini ortaya koyar. Buna göre; yabancı bir kelime, Arapça’nın karakteristik özellikleri ya da sözcük kalıpları ile uygunluk arz ediyorsa herhangi bir değişiklik söz konusu olmadan mu’arreb kabul edilmesi gerekir. “Hürrem” (حُرْم) kelimesi bu türe örnek olup mu’arreb sayılması için herhangi bir değişikliğe gerek yoktur. Fakat söz konusu uygunluk bulunmuyorsa kesinlikle yapısı bakımından bir değişiklik şartı aranmalıdır. Örneğin Arapça’da “dâl” (د) harfinden sonra “ze” (ز) harfinin geldiği bir kullanım bulunmadığı için Farsça olan “mühendiz” (مُهَنْدِز) kelimesi “mühendis” (مهندس) şekline çevrilerek Arapçalaşmıştır. Bu bakımdan “mühendis” kelimesi de usûl yönünden değişiklik yapılarak Arapça’ya kazandırılmıştır (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 67-68).

Benzer şekilde, Farsça kökenli "direm" (دِرَم) kelimesinden türetilen "dirhem" (دِرْهَم) kelimesi de Arapça dil kurallarına uyum sağlamak amacıyla belirli morfolojik değişikliklere uğramıştır. Bu bağlamda, kelimeye "he" (ه) harfinin eklenmesi suretiyle Arapça'nın (فَعْلَل) kalıbına ilhak edilerek Arapçalaştırılmıştır. Bu bakımdan "dirhem" kelimesi yapısı bakımından değişiklik yapılarak Arapça'ya kazandırılmıştır. İbn Kemâl Paşa, Halîl b. Ahmed'den nakille Arapça'da (فَعْلَل) kalıbında sadece dört kelimenin bulunduğunu ve bunlardan birinin "dirhem" kelimesi olduğunu belirtir (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 49-50).

Müellifimiz eserinde, Arapça'ya giren yabancı kelimelerin belirlenmesi için birtakım kriterler belirlemeye çalışmıştır. Örneğin Arapça'ya ait ses özelliklerine değinen İbn Kemâl Paşa, cim-sad (ج - ص) ve cim-kaf (ج - ق) harflerinin Arapça bir kelimedede hiçbir zaman bir arada bulunamayacağını belirtir. Bu sebepten dolayı صَجّ - صَحّ - صَهْرِيح - جَزْدق - جَوْسق - جَزْموق - جَزْموق kelimelerinin Arapça kökenli olmadığı sonucuna varır (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 101-102).

İbn Kemâl Paşa, eserinde ta'rîb hususunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bazı lafızları ele almıştır. Örneğin; Cevherî (ö.400/1009)'nin "sanem" (صَنْم) lafzını Farsça'daki şemen (شَمَنْ) kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğu iddiasını şu sözlerle eleştirir: "Sanem" lafzı "şemen" kelimesinin mu'arabi olamaz. Çünkü Farsça'da "şemen" Cevherî (ö.400/1009)'nin dediği gibi "put" manasına gelmez, bilakis "putperest" manasına gelmektedir. İbn Kemâl Paşa, bu görüşünü Firdevsî (ö.421/1020?)'nin beyitleriyle de delillendirir. (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 110-111).

İbn Kemâl Paşa'nın Farsçaya olan hakimiyeti, bu eserinde açıkça görülmektedir. Eserde birçok Farsça şiire yer verilmiş ve etimolojik analizler yapılmıştır. Farsça kökenli bazı kelimeler hakkında isabetli tespitlerde bulunmuş ve bu kelimelerle ilgili önceki değerlendirmeleri eleştirmiştir.

İbn Kemâl Paşa eserinde "letâif-i ittifâkiyye" şeklinde ifade ettiği "güzel tevâfuklar" diyebileceğimiz bir husus üzerinde durmuştur. Buna göre; bir kelimenin yabancı olması (Arapça olmaması) o kelimenin Arapça'daki birtakım anlamlara denk düşmeyeceği anlamına gelmez. Örneğin, "Yûsuf" ismi meşhur kıraatlerdeki telaffuzuyla İbranice bir isim olmakla beraber Arapça'da üzüntü manasına gelen "esef" ve köle manasına gelen "esîf" kelimelerine bir çağrışım yapmaktadır. "Yûsuf" kelimesinin İbranice olması, "esef" ve "esîf" kelimelerine muvâfakat etmesine mâni değildir. Üzüntü ve köleliğin Hz. Yûsuf'da toplanmış olması güzel bir tevâfuk olmuştur (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 122-123).

İbn Kemâl Paşa, "iştirâk-i lafzî" diye ifade ettiği diller arası kullanılan ortak kelimeler konusuna da değinmiştir. Bir kelimenin ortak olması için lafız ve mana olarak tam örtüşmesi gerektiğini savunur. "Tennûr" (التَّنُّور) kelimesinin bu şartı taşıdığını ancak "bustân" (البستان)

kelimesinin bu şarta haiz olmadığı için müşterek sayılamayacağını belirtir. Ayrıca dest (دست) kelimesinin de diller arası müşterek kelimelerden olmadığını söyler ve bunu şu şekilde delillendirir: “Dest” kelimesi Farsça’da “el” manasına gelirken Arapça’da farklı birçok anlama gelebilir. Bu anlamları Harîrî şu sözünde bir araya getirmiştir:

نَشَدْتُكَ اللهُ اللهُ أَلَسْتُ الَّذِي أَعَارَهُ الدَّسْتُ؟ قُلْتُ لَا وَالَّذِي أَجْلَسَكَ فِي هَذَا الدَّسْتِ مَا أَنَا بِصَاحِبِ ذَلِكَ الدَّسْتِ بَلْ أَنْتَ الَّذِي تَمَّ عَلَيْهِ الدَّسْتُ

“Allah aşkına söyle! Ona bu elbiseyi ödünç veren sen değil misin? Dedim ki: Hayır, seni bu makama getiren Allah’a yemin olsun ki bu planı yapan ben değilim. Bilakis bu satranç oyununda yenilen sensin”. O halde Arapça ve Farsçadaki manaları örtüşmediği için “dest” kelimesi müşterek kelimelerden değildir (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 133-136).

Müellifimiz eserini ta’rîbin zıddı olan ta’cîme (Arapça kelimelerin yabancılaşması) dikkat çekerek sonlandırıyor. Dillerin karşılıklı olarak birbirinden etkilendiği gerçeğine uygun bir biçimde Arapçadan da başka dillere geçen kelimeler bulunduğu işaret ediyor. Bunu da قفس - باز - قفس - اياز gibi kelimelerle örneklendiriyor. Arapçadaki باغ kelimesinin bâz’a, قفس kelimesinin kafes’e , اياز kelimesinin eyâz’a dönüştüğünü belirtir (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 142).

5.5. Esere Göre Ta’rîbin Kısımları

İbn Kemâl Paşa eserinde, Arapça’daki yabancı kelimelerin genel olarak dört grupta ele alındığını belirtmektedir (İbn Kemâl Paşa, 1991, s. 47-48):

1. Hareke veya harf değişikliği yapılmaksızın ve Arapça’daki kalıplara uygun hale getirilmeden kullanılan mu’arreb kelimeler. Horâsân kelimesi gibi.
2. Herhangi bir değişikliğe uğramadığı hâlde Arapça’daki kalıplar ile uygunluk arz eden mu’arreb kelimeler. Hürrem kelimesi gibi.
3. Bazı değişimler geçirdiği hâlde Arapça’daki kalıplar ile uygunluk arz etmeyen mu’arreb kelimeler. İbrâhîm kelimesi gibi.
4. Hareke veya harf değişimi yanında Arapça’daki kalıplara uyumun da söz konusu olduğu mu’arreb kelimeler. Dirhem kelimesi gibi.

5.6. Eserde İncelenen Kelimeler

İbn Kemâl Paşa, bu eserinde otuzdan fazla kelimenin kökenini detaylı bir şekilde incelemiş, asıllarını araştırmış ve maruz kaldıkları değişiklikleri analiz etmiştir. Diğer kelimeler ise örnek olarak kısaca zikredilmiş ve detaylı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Eserde tahlil edilen kelimeler şunlardır (İbn Kemâl Paşa, 1407/1986, s. 60-61):

Dirhem (درهم), zındîk (زنديق), Horâsân (خراسان), şitranc (شيطرنج), hürrem (حُرْم), bâzık (بازق), berîd (بريد), tast (طسنت), mûk (موق), cermûk (جرموق), surâdik (سرادق), kisrâ (كسرى), dihkân

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / Haziran / العدد / Issue / 4 Sayı / المجلد / Cilt / Volume

(دُهْفَان), Semerkand (سمرقند), dârâbcerd (دارابجرد), mincinîk (منجنيق), siyâset (سياسة), kenîse (كنيسة), sâbât (ساباط), kâbûs (قابوس), Kayrevân (قَيْرَوَان), Yûsuf (يوسف), İbrâhîm (ابراهيم), semend (سَمَنْد), buht (بُحْت), seht (سَحْت), kazz (قَز), tennûr (تَنْوَر), ibrisîm (ابريسم), deşt (دَشْت), dest (دَسْت), âcurr (أَجْر).

5.7. Eserde Yararlanılan Kaynaklar

İbn Kemâl Paşa'nın bu eserindeki kaynakları çok çeşitlilik arz etmektedir. Zira kaynakları arasında dil ve edebiyat kitapları, sarf-nahiv gibi gramer kitapları, belâğat kitapları, tefsir kitapları, fıkıh kitapları ve usûl kitapları yer almaktadır. Kimi yerlerde görüşünü değerlendirdiği ya da nakil yaptığı müellifin ve eserinin adını beraber verirken kimi yerlerde sadece birinin adını vermekle yetinmiştir. Bazen de müellifi, gerçek adının yanı sıra kendisiyle meşhur olduğu bir kitabının adıyla zikreder. Örneğin; Zemahşerî (ö.538/1144) için "Sâhibu'l-keşşâf", el-Harîrî (ö.516/1122) için "Sâhibu'l-makâmât", Fîruzâbâdî (ö.817/1415) için "Sâhibu'l-kâmûs", Merğînânî (ö.593/1197) için "Sâhibu'l-hidâye", Burhânü's-Şerî'a (ö.756/1355) için "Sâhibu'l-vikâye", Adudüddin el-İcî (ö.756/1355) için "Sâhibu'l-Mevâkif" tabirlerini kullanır.

İbn Kemâl Paşa'nın eserinde zikri geçen kaynakları, müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralamayı uygun gördük. Eseri zikredilmeden nakil yapılan müellifleri de listemize dahil ettik. Buna göre İbn Kemâl Paşa'nın "Ta'rîb" adlı eserinde kendisinden yararlandığı müellifler ve eserler şunlardır:

Nâbiğatü'z-Zübyânî (ö. 604 m.), 'Antere b. Şeddâd el-'Absî (ö. 614? m.), E'şâ Meymun b. Kays b. Cendel (ö. 625? m.), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sibeveyhi (ö. 180/796), Ebu Ubeyde Ma'mer B. Müsenna (ö. 209/728), Ebu'l-Hasen el-Lihyânî Ali b. Hazım (ö. 215/830), Esm'eî (ö. 216/831?), İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin "el-Me'ârif" adlı eseri, Sa'leb (ö. 291/904), İbn Dureyd el-Ezdî (ö. 321/933)'nin "Cemheretu'l-Luğâ" adlı eseri, Ebu'l-Feth el-Hemedânî Muhammed b. Cafer (ö. 370/986?), Ezherî (ö.370/980)'nin "Tehzîbu'l-Luğâ" adlı eseri, Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)'nin "Şerhu'l-Câmi'us-Sağîr" adlı eseri, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el Harezmi (ö. 387/997)'nin "Mefâtihu'l-'Ulûm" adlı eseri, Ahmed b. Fâris el-Kazvîni (ö. 395/1004)'nin "Mücmelu'l-Luğâ" adlı eseri, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö.400/1009)'in "es-Sihâh" adlı eseri, Firdevsî (ö. 421/1020?)'nin "Şahnâme" adlı eseri, 'Ukberî Abdulvahid b. Ali (ö. 456/1064), İmam Vâhidî (ö. 468/1086)'nin "Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî" adlı eseri, Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090?), Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109)'nin "el-Îzâh Şerhu Sekti'z-Zend" adlı eseri, el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin "Makâmât" adlı eseri, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin "el-Keşşâf" adlı tefsiri ve "el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs" adlı eseri, İmam Kâdîhân (ö. 592/1196)'in "Fetâvâ" adlı eseri, Merğînânî (ö.593/1197)'nin "el-Hidâye" adlı eseri , Nizâmî İlyas b. Yusuf (ö. 605/1209), Mutarrizî (ö. 610/1213)'nin "el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib" adlı eseri, Sadru'l Efâdil (ö. 617/1220)'in "Zarâmu's-

Sekt” adlı eseri , Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229)’nin *“Mu’cemu’l-Buldân”* adlı eseri, Tâcu’s-Şerî’a (ö. 672-673 h.)’nin *“Nihâyetu’l-Kifâye li-Dirâyeti’l-Hidâye”* adlı eseri, İbn Hallikân (ö. 681/1281)’nin *“Vefeyâtu’l-A’yân”* adlı eseri, Sadru’s-Şerî’a el-Asğar (ö. 747/1346)’ın *“Şerhu’l-Vikâye”* adlı eseri, İbn Ümmi Kâsım en-Nahvî (ö. 749/1348)’nin *“Şerhu’l-Elfiyye (li-İbn Mâlik)”* adlı eseri, Sâhibu Vikâye Burhanu’s-Şerî’a (ö. 756/1355), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kivâmuddin el-İtkânî (ö. 758/1356)’nin *“Ğâyetu’l-Beyân”* adlı eseri, İbn Hişâm (ö. 761/1360)’ın *“Şerhu Kasîdeti Bânet Su’âd”* adlı eseri, Taftâzânî (ö. 791/1389), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)’nin *“Şerhu Kitâbi’l-Miftâh li-Sekkâki”* adlı eseri, Fîruzâbâdî (ö. 817/1415)’nin *“Kâmûs”* adlı eseri, Yûsuf b. Tağrîberdî (ö. 874/1470)’nin *“en-Nucûmu’z-Zâhira”* adlı eseri, Ebu’l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî (ö. 888/1483).

Sonuç

Milletlerin tarih boyunca birbiriyle kurmuş oldukları siyasî, askerî, ekonomik, dinî, sosyal ve kültürel ilişkiler neticesinde diller arasında da önemli bir etkileşim meydana gelmiştir. Bu etkileşim sonucu Arapça ile diğer diller arasında çift yönlü olarak birçok kelime geçişi olmuştur. Buna en iyi örnek Arapça, Türkçe ve Farsça arasında meydana gelen dikkat çekici orandaki kelime geçişleridir. Bu durum yeryüzünde saf ve arı bir dilden söz etmenin pek mümkün olmadığını göstermektedir.

İbn Kemâl Paşa, Osmanlı Devleti’nin her alanda gelişme gösterdiği ve zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamıştır. Hem idarî hem de dinî makamlarda önemli hizmetlerde bulunmuş, yazdığı yüzlerce eseriyle ve yetiştirdiği Şeyhülislâm Ebussuud Efendi gibi öğrencileriyle dönemine damgasını vurmuştur. İbn Kemal Paşa, hemen hemen her alanda eser vermiş bir âlim olarak, Arap dili ve belagati konularında da birçok değerli çalışma kaleme almış ve bu sahaya önemli katkılarda bulunmuştur. Neşredilmiş eserlerinin yanı sıra, kütüphanelerimizde yazma halinde bulunan ve incelenemeyi bekleyen birçok eseri de bulunmaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan İbn Kemâl Paşa’nın "Risâle fî Tahkîki Ta’rîbi’l-Kelimesi’l-A’cemiyye" adlı risalesi, Arapça ile diğer diller arasındaki etkileşimi ortaya koymayı amaçlamış ve yabancı kelimelerin tespiti için bir usûl belirlemeye yardımcı olmuştur. İbn Kemâl Paşa’ya göre, Arapça’daki kelime kalıplarına uymama, harflerin Arapça’da kullanılmayan şekilde bir arada bulunması ve harflerin veya seslerin değişmesi gibi hususlar, mu’arreb (Arapçaya adapte edilmiş) kelimelerin tespiti için oldukça önemlidir.

İbn Kemâl Paşa’nın bu risalesi, Arap dili ve diğer diller arasındaki etkileşim süreçlerini anlamak için önemli bir kaynaktır. Onun belirlediği ölçütler ve metodoloji, Arap dilinin zenginliği ve başka dillerle olan etkileşimini daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır. İbn Kemâl Paşa’nın

Arap diline olan derin vukufiyeti ve bu dile yaptığı katkılar, onun ilmî mirasının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu eser, dil bilimcilere ve tarihçilere, diller arası etkileşimin izlerini sürmek ve dilin dinamik yapısını anlamak için değerli bir rehber sunmaktadır.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (1994). Ebussuûd Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 365-371). TDV Yayınları.
- Aktaş, S., & Kırkız, M. (2016). Arap dilinde ta'rib olgusu. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2), 17-38.
- Arpa, A. (2010). Ta'rib ve Kur'an'daki varlığı meselesi. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 87-116.
- Atsız, N. (1966). Kemâlpaşa Oğlu'nun eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*, XI, 71-112.
- Bahçivan, S. (2005). *İbn Kemâl Bâşâ ve ârâuhu'l- i'tikâdiyye*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bahçivan, S. (2001). Şeyhülislam İbn Kemâlpaşa'nın vasiyetnamesi. *Marife*, 1(2), 209-214.
- Bayer, İ. (2015). İbn-İ Kemâl'in et-Ta'rib risâlesinde Kur'ân'da muarreb konusuna bakışı. *İlted*, (44), 103-114.
- Bilmen, Ö. N. (1949). *Hukûk-İ İslâmiyye ve Istilâhat-İ Fıkhiyye Kamusu*, I. İstanbul Matbaacılık.
- Dobrichan, N. (2002). Modern dönemde ta'rib hareketi (Daşkiran, Yaşar Çev.). *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(12), 279-282.
- Elmalı, H. (2005). el-Muarreb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 325-326). TDV Yayınları.
- Emecen, F. (2007). Osmanlılar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 33, ss. 487-496). TDV Yayınları.
- Enîs, İ. (1978). *Min esrâri'l-luğa* (6. Basım). Dâru'l-Anclo'l-Mısriyye.
- Fayda, M. (1989). İbn Kemâl'in hayatı ve eserleri. *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu*. TDV Yayınları.
- Gürkan, N. (2009). Kemal Paşazâde (873/1469-940/1534)'nin Arap dili ve edebiyatına katkıları ve bu dile yaklaşımı. *Marife*, 9(2), 135-165.
- Halife, A. (1987). *el-Luğatu'l-'Arabiyye ve't-ta'rib fi'l-'asri'l-hadîs*. Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdüniyye.
- İbn Kemâl Paşa (1316). *Resâ'ilu İbn Kemâl* (Cevdet, Ahmed Nşr.). İkdâm Matbaası.

- İbn Kemâl Paşa (1407/1986). *Risâletâni fi'l-muarreb li İbn-i Kemâl ve el-Münşî* (el-Âyid, Süleymân b. İbrâhîm Thk.). Câmîatu Ümmi'l-Kurâ-Ma'hedi'l-Luğati'l-'Arabiyye Yayınları.
- İbn Kemâl Paşa (1991). *Risâle fi tahkîki ta'rîbi'l-kelime'ti'l-'acemiyye* (Sevâ'î, Muhammed Thk.). el-Ma'hedu'l-'İlmiyyi'l- Fransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Yayınları.
- İbn Manzûr (1990). *Lisânu'l-'Arab, I. Dâr-u Sâdır*.
- Karaarslan, N. Ü. (2011). Ta'rîb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 26-28). TDV Yayınları.
- Kılıç, M. (1994). Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl)'nin talebeleri. *Belleten*, (221), 58-70.
- Kılıç, M. (2003). İbn Kemâl Paşa. *Eyüp Sultan Sempozyumu*. Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları.
- Öge, A. (2012). Tokatlı alim İbn Kemâl'in Osmanlı ilim dünyasındaki yeri. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu, III*, 349-368.
- Saraç, M. A. Yekta, *Şeyhülislam Kemâlpaşazâde: hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bazı şiirleri*, İstanbul, 1995.
- Taşköprizâde, A. (1989). *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l Osmaniyye* (Thk. Ahmet Subhi Fırat).
- Turan, Ş. (2002). Kemâlpaşazâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 238-240). TDV Yayınları.
- Tüccar, Z. (1993). Dahîl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 412-413). TDV Yayınları.
- el-'Ubeydî, R. A. (2005). İbn Kemâl Paşa'nın Arap dilindeki çalışmaları (Yüksel, Ahmet Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), 261-277.
- Uğur, A. (1996). *Kemalpaşa-zade İbn Kemal*. Meb Yayınları.
- Yavuz, M. (2001). Mu'arreb kelimelere dair yazılan eserler sözlükler. *Nüsha*, 1(2), 112-119.
- Zeydân, C. (1983). *Târihu'l-âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye, III. Dâru'l-Hilâl*.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤


Sayı: 7
Issue / العدد: ٧

Haziran 2024
June / حزيران 2024

Arş. Gör. Ümit Döngel
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
umit.dongel@hbv.edu.tr
ORCID:0000-0002-5030-7671

Ebû Bekir İbnü'l Arabî'nin Te'vîl
Metodolojisi
The Methodology of Abu Bakr Ibn Al-
Arabi's Tawil

Atıf: Döngel, Ü. (2024). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Te'vil Metodolojisi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 121-136.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1447579

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 07.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 16.05.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 121-136

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Te'vil Metodolojisi*

The Methodology of Abu Bakr Ibn Al-Arabi's Tawil

Özet

Nuzül döneminden uzaklaştıkça Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Zamansal mesafe ve değişen koşullarla birlikte ortaya çıkan birçok soruna rağmen, Kur'an metnine işlevsellik kazandırılması te'vil faaliyetleri sayesinde mümkün olmuştur. Te'vil, metni yorumlayarak nassın rehberliğine başvurma olanağı sunarken, aynı zamanda merkezi bir sorun olarak da ortaya çıkmıştır. "İlâhî kelâm" olarak telakki edilmesi, Kur'ân'ın meşruiyet arayışları için başvurulmuş temel bir referans noktası haline gelmesinin önünü açmıştır.

Bu makalede Kur'an'ın yorumlanmasında karşılaşılan temel sorunlar ve bunların çözümü Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 468/1076) te'vil metodolojisi özelinde ele alınmıştır. Onun önerdiği metodoloji özelinde te'vil konusunun temelde hangi problemin uzantısı niteliğinde olduğuna yönelik tespitlerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Te'vil, Akıl, Nakil, Lafız, Mâna

Abstract

As we have moved away from the period of revelation, various difficulties have been encountered in understanding the Qur'an. Despite many challenges arising from temporal distance and changing conditions, the functionality of the Qur'anic text has been maintained through exegetical activities, particularly through Tawil. While Tawil provides a means to interpret the text, it also emerges as a central concern. The sacred nature of the Quran has positioned it as a primary reference point for scholars identifying themselves within the Islamic tradition, seeking to establish legitimacy for their research.

This article explores the fundamental challenges in interpreting the Qur'an and discusses their solutions within the framework of Abu Bakr Ibn al-Arabi's (d. 468/1076) Tawil methodology. It delves into the notion that the methodology he proposed sheds light on the underlying problems inherent in the subject of Tawil.

Keywords: Tawil, word, meaning, reason, revelation

Giriş

Nuzul döneminde, ilahi kelâm Hz. Peygamber'in uygulamasıyla tecessüm etmiş ve verili toplumsal ortamın değer dünyasıyla genel mânada örtüşmüştür. Ancak Hz. Peygamber'in vefatını takip eden dönemlerde olgular ve muhatap kitlede değişme yaşanmaya başlamıştır. Bu durum İslâm toplumu ile Kur'ân arasındaki bağın kurulması noktasında problemleri beraberinde getirmiştir. Bu noktada te'vîl, farklılaşan olgusal durumlarla birlikte Kur'ân'ın kılavuzluğuna başvurma ayrıca muhatap kitlenin zamansal mesafeye bağlı olarak yaşadığı problemleri aşma çabası olarak kullanılan bir yöntem olmuştur.

* Bu makale Prof. Dr. Abdülhamit Birışık danışmanlığında tarafımızca yazılan "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân, Tefsir ve Te'vil Anlayışı" adındaki yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

Te'vîli doğuran en önemli etken, her toplumun kendisini genel kabul görmüş yapıtların aynasında görmeye olan meyli, buna bağlı olarak da hayatlarını bu yapıtlar uyarınca düzenlemeye duydukları ihtiyaçlarıdır. İslâm geleneğinde te'vîl, İslâm toplumuyla Kur'ân arasındaki varoluşsal ilişkinin kurulması ihtiyacından doğmuştur. Kur'ân, toplumu oluşturan fertlerin birbirleri arasındaki münasebetin düzenlenmesi hususunda referans alındığı gibi her bir ferdin kendi nefsi ve Allah ile münasebetini düzenleme noktasında da referans alınmıştır. Bu durum nassın işlevselliğini arttırdığı gibi bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirmiştir. İncelememize konu olan İbnü'l-Arabî'nin te'vîl metodolojisinin İslâm toplumu ile Kur'ân arasındaki varoluşsal bağın sağlıklı bir şekilde kurulmasına yönelik bir çaba olarak okunabileceği kanaatindeyiz.

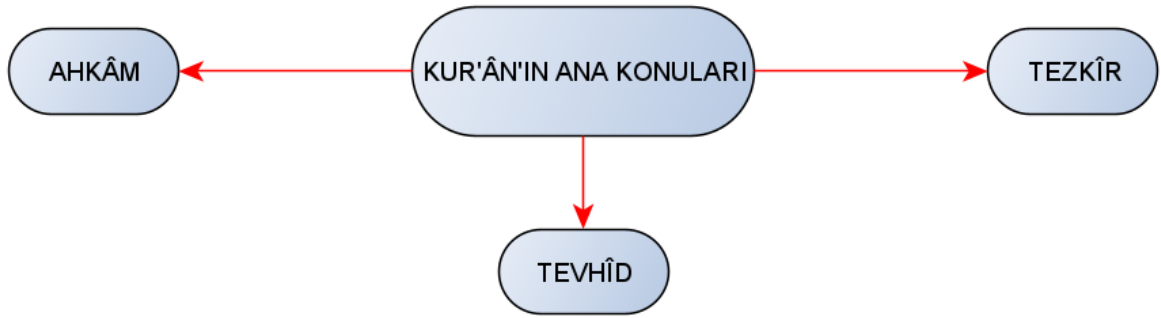
1. Te'vîl Metodolojisinin Epistemolojik Temeli

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ı kişinin Allah, toplum ve kendi nefsiyle olan ilişkisini tarif eden bir metin olarak telakki eder. Bu kabulüne uygun olarak, Kur'ân'ın tezkîr, tevhîd ve ahkam olmak üzere üç temel bahsinin olduğu ifade etmiştir. Tevhîd bahsi, isim, sıfat ve fiilleri itibarıyla Allah'ı konu edinir. Ahkâm bahsi, emir, nehiy ve nedb ifade etmesi bakımından teklifî hükümleri konu edinir. Tezkîr bahsi ise nefsin günahlardan temizlenmesi, cennet, cehennem, vaad, vaîd ve haşr gibi konularla ilgilidir (İbnü'l-Arabî, 1990).

Müellife göre Kur'ân'ın temel bahislerini içerdiğinden dolayı Fâtiha sûresi "Ümmü'l-Kitâb" olarak adlandırılmıştır. Fâtiha sûresinin ilk üç âyeti tevhîd, dördüncü âyeti ahkâm, beş ve altıncı âyetleri ise tezkîr konusuna ilişkindir. Müellif, İhlas sûresinin tamamı ve Bakara sûresinin 253. âyetinin Kur'ân'ın 1/3'üne denk sayıldığını bildiren rivâyetleri de kendi yaklaşımına uygun olarak yorumlar. Ona göre bunun sebebi ilgili ayetlerin Kur'ân'ın temel bahislerinden biri olan tevhîdi öz olarak içermeleri sebebiyledir (İbnü'l-Arabî, 1990).

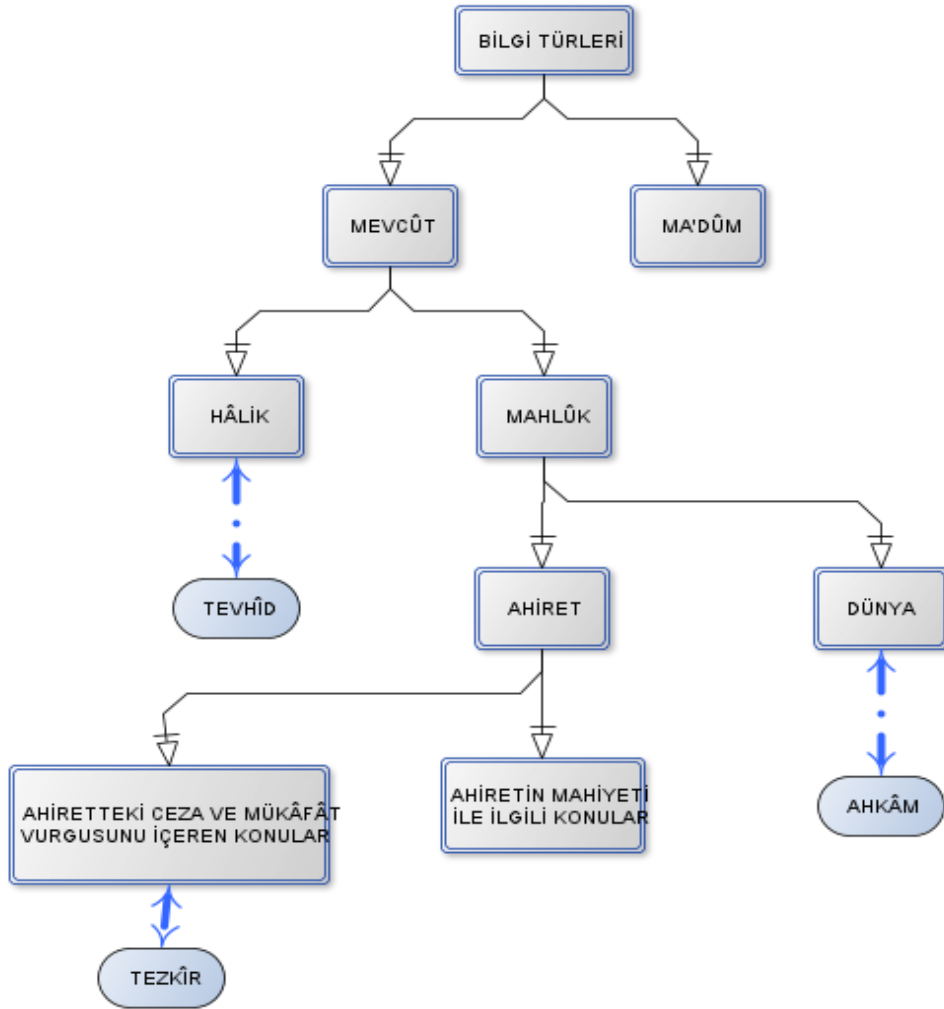
Tevhîd bahsi Allah ile insan, ahkâm bahsi ise toplum ile insan arasındaki ilişkinin sınırlarını çizmeye çalışır. Tezkîr bahsi ise kişinin üstün meziyetlerle donanarak kemale ulaşma gayreti ile ilgilidir. Tevhîd konusuyla ilişkili Kur'ân ifadeleri Allah hakkında bilgi verirken, ahkâmla ilişkili âyetler toplumsal düzenin işleyişini konu edinir. Tezkîr âyetleri ise Kur'ân'ın ahiret hayatı hakkındaki betimlemeleri ile mükâfat ve ceza vurgusunu konu edinir. Allah'ın zâtı algıladığımız türden hiçbir şeye benzemediğinden dolayı idrak alanımızın dışındadır. Bu yüzden Allah'ı anlatmaya yönelik dil düzeyinde çabalar, daima algı dünyamızla kısıtlı olacaktır (Özcan, 2000). Ahkâma dair âyetler için bu tür bir sınırlılık mevzu bahis olmayıp tam aksine daha somut düzeydeki toplumsal düzenin işleyişine temas edilir. Tezkîr ilmi ise *kurb*, *havf*, *recâ* gibi kişinin kendi nefsi terbiyesini hedefler. İbnü'l-Arabî'ye (1990) göre Kur'ân ifadelerinin her biri ilişkili olduğu bahis dikkate alınarak kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir (s. 330).

Tablo 1



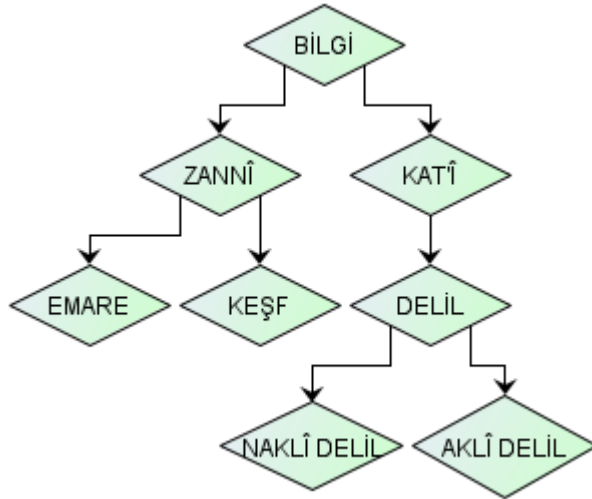
İbnü'l-Arabî (1990), Kur'ân'ı ana konularına ayıran yaklaşımını desteklemek için bilinen şeyleri sınıflandırır (s. 276). Ona göre bilgi "ma'dûm" ve "mevcut" bilgisi olmak üzere ikiye ayrılır. Mevcûd'un bilgisi ya "hâlik" ya da "mahlûk" hakkında olabilir. Mahlûk' hakkındaki bilgi de "dünya" ya da "ahiret"e ilişkindir.

Tablo 2



Müellifin bilgiyi başka bir açıdan, kat'îlik ve zannîlik şeklinde ayrıma tâbi tutması da Kur'ân'ı ana konularına göre sınıflandıran yaklaşımıyla yakından ilişkilidir. O, muhtemel olan iki anlamdan bir tanesinin daha çok öne çıkmasını sağlamakla birlikte, kesinlik taşıyan bir anlama ulaştırmayan, bundan dolayı zan bildiren bilgiler için "emâre" kavramını kullanır. Kesin olarak bilgi değeri taşıyan şeyleri ise "delîl" olarak isimlendirir (İbnü'l-Arabî, 1990).

Tablo 3



Hâlik (tevhîd ilmi) ile ilgili âyetlerde, “delîl” mertebesindeki nazar ve aklî istidlâl yoluyla sabit olan hükümler esas alınır (İbnü'l-Arabî, 2015). Hâlik hakkında düşünülmesi vâcib, muhâl ve câiz olmak üzere üç çeşit hüküm vardır. Allah’a yokluk, varlığı için başlangıç ile son, şerfk, yaratılmışlarla benzerlik ve herhangi bir konuda muhtaçlık nispet etmek muhâldir (İbnü'l-Arabî, 2015). Allah’ın hayat, ilim, kudret, irade, sem’, basar ve kelâm sahibi olduğunun zatına nispet edilmesi ise vâciptir (İbnü'l-Arabî, 2015). Allah hakkındaki nazar ve istidlale dayalı bu hükümler, te’vîlde esas alınır ve Kur’ân ifadeleri bu çerçevede yorumlanır (İbnü'l-Arabî, 1990).

Dünya bilgisi ahkâm alanına ilişkin iken, ahiret bilgisi mîzan, sırat gibi konulara ilişkindir. Dünya ile ilgili bilgilerde, diğer bir deyişle ahkâm konusunda emâre, delîl mertebesine yükselip kullanılabilirken, ahiretin mahiyetiyle ilgili konularda bu türden bir geçişkenlik söz konusu olamaz. Teklifî hükümleri konu edinen ahkâm alanı, kat’î delîlle bilindiği gibi kesinlik taşımayan emâre ile de bilinebilir. Hâlik ile ilgili olan konularda olduğu gibi ahireti konu edinen hususlar da delîl mertebesindeki bilgi ile bilinebilir. Hâlik ile ilgili konularda aklî delîl esas olarak alınırken ahiretin mahiyetine ilişkin konularda naklî delîllere başvurulur (İbnü'l-Arabî, 1990). Söz gelimi, cehennem ya da cennetin Allah’a itaat ve itaatsizlik türleri nazarı itibarıyla kapılarının olduğu düşüncesi naklî delîle dayanmadığından keyfî hüküm vermek olarak değerlendirilir. Zira ahiretin mahiyetine ilişkin bu tür konularda sadece kesin naklî delîllerle hükme varılabilir. (İbnü'l-Arabî, 1990). İbnü'l-Arabî’ye göre te’vîl faaliyetindeki ihtilaf, akıl, nakil ve emârenin yetkinlik alanlarına göre kullanılmamasından kaynaklanmıştır. Aklî delîlin esas alındığı alanda kesinlik taşımayan naklî delîle, sadece naklî delîlle hükme varabildiğimiz alanda da aklî delîle dayanılmaması gerekir. Bunun yanında emârenin, hangi alanda delîl olarak kullanılabilirdiği her şeyden önce dikkate alınmalıdır (İbnü'l-Arabî, 1990).

Yalnızca kat'î aklî delillerle te'vîle gidilebilen tevhîd konulu âyetlerde ulaşılan mâna, delîlden kaynaklı bir kesinlik taşır. Genellikle emârelerle anlamın tespit edildiği ahkâm konulu âyetlerde ise ulaşılan mânanın başka bir anlama ihtimal taşıması mümkündür. Ahkâm alanındaki bu zannîliğin sebebi, nas mertebesinde delîllerin oldukça az olması ve daha çok emârelerin bu alanda kullanılmasıdır. (İbnü'l-Arabî, 1990). İslâm âlimlerinin itikada ilişkin âyetlerin yorumunda muhaliflerini tekfir edecek kadar ileri gitmelerine karşın ahkâm alanıyla ilgili âyetlerde daha müsamahakâr davranmaları, kullanılan delîlin kat'îliği ve zannîliği sebebiyle olduğu söylenebilir.

Tezkîr ilminin ahireti konu edindiğini belirten İbnü'l-Arabî, tezkîr konusuna ilişkin âyetlerin, keşfe dayalı bilgilerle yorumlanabileceği kanaatini taşır. Lafzın delâlet ettiği anlamı teyit eden mükâsefe neticesinde ulaşılan bilgilerin kullanılması, tezkîr konulu âyetlerdeki mükâfat ve ceza vurgusunu pekiştirme amaçlıdır (İbnü'l-Arabî, 1990). Müellifin dünya ve ahiret bilgisi şeklindeki tasnifi de göz önüne alındığında, ahirete ilişkin âyetleri iki sınıfa ayırdığını söyleyebiliriz. Birincisi ahiretin mahiyetiyle ilgili konuların işlendiği ve naklî delîle başvurulması gereken âyetlerdir. İkincisi ise ahiretteki ceza ve mükâfat vurgusunu içeren ve hem emâre hem de keşfe dayalı bilgilerle yorumların çeşitlendirilebileceği âyetlerdir.

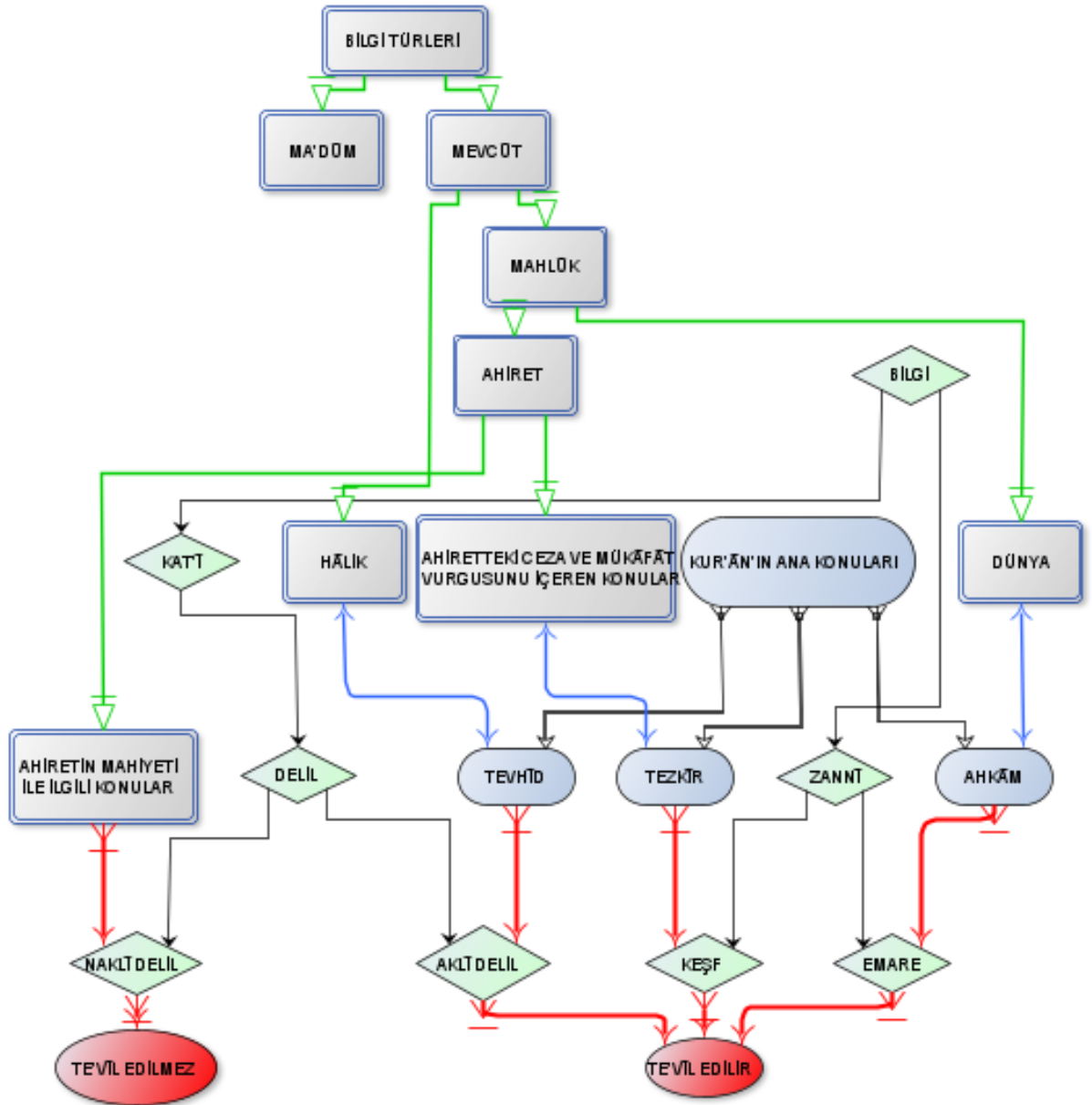
Özetle ifade edersek hâlik ile ilgili konuların işlendiği tevhîd alanına ilişkin âyetlerde kesinlik taşıyan aklî delîllere dayanarak te'vîle gidilir. *Havf, recâ* gibi ahirete dair konularının işlendiği tezkîr alanıyla ilgili âyetlerde bir takım şartlar gözetilerek keşf ile ulaşılan bilgilere dayanarak te'vîle gidilebilir. Dünya hakkında bilgilerin ele alındığı ahkâm alanını ilgilendiren âyetlerde ise kesinlik taşımayan emâre ile te'vîle gidilebilir. Bu noktada her bir âyetin ilgili olduğu konunun sınırlarına göre kendine özgü usulüyle ele alınması esastır (İbnü'l-Arabî, 1990).

Tablo 4

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / Haziran / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt



2. Lafız-Mâna İlişkisi Açısından Te'vîl

Te'vîl problemiyle ilgili en temel konulardan biri, lafız-mâna ilişkisidir. Müellifin kelâmullâhın mahiyetiyle ilgili tartışmalardaki görüşleri lafız ile mâna arasındaki ilişkinin incelenmesinde yol göstericidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın lafızlarında kastedilen mâna, Allah'ın zâtından ayrılmayan kadîm bir kelâm olup, seslendirilen ve okunan kelâmdan ontolojik olarak farklıdır. Ses ve harfler kadîm kelâm değil, zâta ait kelâma delâlet eden işaretlerdir. Yaratılmış olan harflerin Allah kelâmına delâleti fiilin fâile delâleti türündendir. Yaratılmışlar Allah'ın yüce zâtının bilgisine ulaştırdığı gibi Kur'ân lafızları da kelâmullah'ın bilgisine ulaştırır (İbnü'l-Arabî, 2007).

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Volume

Lafız düzeyinde metin, birtakım işaretlerden ibaret olup, bu işaretler mânanın anlaşılmasını sağlayan delillerdir. Lafızlar, zihindeki mânanın gereğine işaret etmek üzere konulan ses ve harf gibi sembollerden oluşur. Dil aracılığıyla ifade edilen söz, kişinin zihnindeki mânanın, dilde varlık kazanmasıdır. Zihindeki mâna, dil vasıtasıyla seslendirildiğinde, dilin imkân ve kısıtlılığı ölçüsünde yeniden inşa edilir. Bu yeniden inşa sürecinde kişinin kendi kastı kadar, dil alanının kuralları da aktiftir. Söz, zihindeki mânanın dil dünyası içerisinde yorumlanmış, oraya uyarlanışdır ve artık zihindeki mâna ile birebir aynı değildir (Coşkun, 2018). Bu yönüyle, harflerin mânaya delâleti, mahlûkâtın Allah'ın zatına delâletine benzer. Harfler mânaya ulaşmayı sağlayan deliller olduğu gibi mahlûkat da Allah'ın zatını anlamayı sağlayan delillerdir. Bununla birlikte hem mânaya delalet eden harfler hem de Allah'ın zatına delâlet eden mahlûkat apaçık bir delil değildir (İbnü'l-Arabî, 1990). Gerçekte kelâm (mâna) zihinde olup, yazı ve sesler yalnızca bu kelâma işaret eden sembollerdir (İbnü'l-Arabî, 1990). Bundan dolayı kendisine işarete bulunulan mâna ile mânaya delalet eden semboller arasında tam bir uyuşma söz konusu değildir. Bundan, İbnü'l-Arabî'nin, lafızların mânayı ifade etmekte belirsiz olduğunu düşündüğü anlamı çıkmaz. Müellifin "Kelâm sıfatı, ilim ve irâde gibi nefiste kâim bir mânadır. Bu sebeple emrin [zihindeki mâna ile birebir olarak uyuşan] sîgaları yoktur" (İbnü'l-Arabî, 1999) şeklindeki değerlendirmeleri bu yönde bir izlenim uyandırabilir. Fakat müellif, Araplar tarafından nefisteki mânaya işaret etmek üzere emir sîgalarının konulduğunu kabul eder. Buna göre üst makamdaki biri kendisinden daha alt makamdaki bir kişiye "yap" dediği zaman ondan talepte bulunduğu açıktır. (İbnü'l-Arabî, 1999). Dolayısıyla onun lafızların zihindeki mâna ile tam olarak uyuşan sîgalarının olmadığı yönündeki ifadeleri, lafızların mânayı ifade etmekte delil mesabesinde olmadığını, sadece mânaya götüren emâreler olduğunu düşündüğü anlamına gelebilir.

İbnü'l-Arabî'nin (1999), sözü "mühmel" ve "müsta'mel" olarak şekilde ayrımına tabi tutması ve bu konu çerçevesindeki açıklamaları mânanın keyfiyetini değerlendirme imkânı tanımaktadır. (s. 47-48.) Mühmel, bazı harflerin bir araya gelmesiyle oluştuğu halde herhangi bir anlam ifade etmeyen sözlerdir. Müsta'mel ise, belirli anlamı ifade edebilen sözlerdir. Müsta'mel lafızlar, vaz' olunduğu anlamıyla kullanılıyorsa "hakikat", vaz' olunduğu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılıyorsa "mecâz" olarak adlandırılır. Bu lafızlarla, muhataba bir anlam iletme kastı taşınması gereklidir. Aksi durumda iletişimin kendisi abes bir hal alır. Buna ilaveten muhataba niyetin anlaşılır bir biçimde iletilmesi de gerekir. Ancak her daim mütekellimin kastı anlaşılamayacağından bir "beyân"a ihtiyaç duyulur (Gazzâlî, 2008; İltaş, 2011) Hitâp beyâna ihtiyaç duyup duymaması bakımından ikiye ayrılır. Kendi başına anlam ifade etmediğinden dolayı beyâna ihtiyaç duyan hitaplar "mücmel" kategorisinde değerlendirilir. Kendi başına bir anlam ifade eden hitaplar ise anlamın ihtimale açık olup olmaması bakımından "nas" ve "zâhir" olmak üzere iki kategoride ele alınır (İbnü'l-Arabî, 1999).

Mütekellimîn metodunu benimseyen bir usulcü olan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde nas terimi, açıklık bakımından en üst mertebede yer alan ve ihtimale açık olmayan hitap için kullanılır. Kelâmcı usulcüler, hâs lafızları nas seviyesinde açıklık ifade eden lafızlara örnek olarak gösterirler (İltaş, 2011), Hâs lafızların yanı sıra, vaz olunduğu anlamda kullanılıp, bu anlamı başka bir anlama ihtimal taşımayacak açıklıkta ifade eden lafızlar da nas kategorisinde değerlendirilir. Örneğin İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l- Kur'ân adlı eserinde (ts.) “ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ ” (el-İsrâ 17/31) âyetinde açıklık korkusundan dolayı çocukların öldürülmemesi hükmünün nas seviyesinde bir açıklıkla sabit olduğunu belirtmiştir. (I, 503) Bu hükümdeki açıklığın gerekçesi olarak da ilgili âyetin başka bir anlama ihtimal taşımasını göstermiştir (İbnü'l-Arabî, ts.). İbnü'l-Arabî mütekellimin yönteminin hâkim kanaatine uygun olarak nassın, anlama delâleti yönüyle en güçlü hitap ve gereğince amel edilmesinin vâcip olduğunu düşünür. (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 75).

Zâhir düzeyindeki lafızlar, muhatabın kastının anlaşılmasına yetecek ölçüde kendi başına bir anlama delâlet etmesi yönüyle nas seviyesindeki lafızlarla benzerlik taşır. Diğer taraftan, başka bir anlama (te'vîle) ihtimal taşımasından dolayı nas düzeyindeki lafızlardan ayrılır. Zâhir kapsamında yer alan lafızların, anlama delâleti zannîdir. (İltaş, 2011, s.252) Bundan dolayı zahîr lafızların delâleti konusu, te'vîl problemiyle yakından ilişkilidir. Zâhir lafızların, delîl sebebiyle lügavî vaz' itibariyle konuldukları anlamdan başka bir anlama hamledilmesi te'vîl olarak adlandırılır. Lügavî vaz' bakımından emir sîgaları vucûb, nehiy sîgaları tahrîm, umûm sîgaları umûm bildirmek için konulmuştur. Bu sîgalar vaz' olunduğu anlamda kullanıldığı zaman “zâhir” kategorisinde değerlendirilir. Fakat bu sîgalar delîl sebebiyle zâhir anlamı dışında başka bir mânaya nakledildiği durumlarda “müevvel” kategorisinde değerlendirilirler. (İltaş, 2011, s.252)

Müellif, bir delîl bulunmadığında mutlak emir, mutlak nehiy ve mutlak umum sîgalarında tevakkuf edilmesi, diğer bir deyişle ne zâhir ne de müevvel olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu durumda mutlak emir sîgası hem vucûb hem de ibâha bildirebilir. Delîlin yokluğundan kaynaklı bu belirsizlik sebebiyle, bir karine buluncaya dek ne vucûb ne ibâha bildirdiğini söyleyebiliriz. (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 56). Nehiy sîgası, mutlak anlamda terki talep anlamı ifade ettiğinden, bir delîl bulunmadığı takdirde tahrîm ve kerâhet arasında herhangi bir tercihte bulunulamaz. (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 70; İltaş, 2011, s. 220-225). Benzer şekilde umum sîgalarının umum ya da hususa delâletine delîl bulunmadıkça tevakkuf etmek gerekir (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 74; İltaş, 2011, s. 220-225). Emrin ibaha ya da nedbe, nehyin kerâhete, umumun ise hususa hamledilmesini gerektirecek bir delîle rastlandığında, konuldukları anlamlardan delîlin gerekli kıldığı anlama te'vîl edilirler. (İltaş, 2011, s. 223).

Zâhir lafızlarda, delîle dayanan her te'vîlin zannîlik taşıdığını ifade eden İbnü'l-Arabî (ts.), Mâide sûresinin 6. âyetiyle ilgili olarak ortaya konan her görüşün bu bakımdan isabetli

olabileceğini belirtir (II, s. 63). Ona göre ilgili âyette mutlak bir biçimde başın mesh edilmesi bildirilir, bu nedenle meshin başın bir bölümünü mü yoksa tamamını mı kapsadığı belirsizdir. İhtimale açık olan bu ifadeyle ilgili ileri sürülen her bir görüş, zannî de olsa bir delille dayandığından geçerlidir. Zira bazı fakihler dinî hükümleri hafifletmek uğruna çaba harcarlarken, bazıları da ihtiyatla hareket etmeyi yeğlemişlerdir. Dolayısıyla her biri te'vîlde isabet etmiştir. (İbnü'l-Arabî, ts., II, s. 63). Müçtehitlerin içtihad neticesinde ulaştıkları hüküm emârelere dayanır. Bundan dolayı ne herhangi bir müçtehidin ulaştığı hükme diğer müçtehidin uyma zorunluluğu ne de herhangi bir içtihadın diğerine nispetle muteber olmasını temin edecek gerekçe vardır. Fakat emârelere dayanan her bir müçtehid kendince içtihadında isabet etmiştir (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 153). İctihadın, müçtehdin zannına dayanmasıyla birlikte her içtihadın isabetli olduğu anlayışı, emârelerin teklife ilişkin ahkâm alanında delîl derecesine yükselmesiyle ilgilidir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi ahkâm alanında bilgi kaynağı, nas düzeyinde kesinlik ifade eden delîl olabileceği gibi, zannîlik taşıyan emâre de olabilir. (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 212)

Özetle, ahkâm konusuyla ilişkili âyetlerde te'vîl, zâhir lafızların konulduğu anlamın dışında başka bir anlama döndürülmesi faaliyetidir. Bu faaliyette lafzın konulduğu anlam hakikat, delîl sebebiyle tercih edilen anlam ise mecâzdır. Mutlak emrin vucûbtan ibâhaya, mutlak nehyin tahrimden kerâhete, umûmun istiğraktan tahsise hamledilmesi, lafızları hakikatten mecaza çevirme, yani te'vîl faaliyetidir.

3. Akıl-Nakil İlişkisi Bakımından Te'vîl

Sîgaların lügavî vaz' bakımından konuldukları anlam ile delîlin gerektirdiği anlam arasında çatışma yaşandığı durumlarda olduğu gibi akıl ile naklin arasında çatışma yaşandığında da te'vîle gidilir. Avâsım adlı eserinde bu konuya değinen İbnü'l-Arabî (ts., s. 114), iki bilgi kaynağı arasındaki bir çatışmadan bahsetmesine rağmen esasen bilgi kaynaklarının birbiriyle çatışma içinde olduğunu kanaatini taşımaz. Ona göre, nübüvvet akıl yoluyla ispat ve teyit edilir. Dolayısıyla akıl şeriatın müzekkîsidir. Kur'ân'da tek bir ifadenin gerçek anlamda akılla çeliştiği söylenemez (İbnü'l-Arabî, ts., s.114). Aksine burada, Allah'ın kitabını anlamamanın konusu yapan öznenin yanlısından bahsedilebilir (İbnü'l-Arabî, ts., s. 231; İbnü'l-Arabî, 1990, s. 352). Bilgi kaynakları arasında çelişki olduğu düşüncesine kapılmaya sebep olan bu yanılğı, farklı varlık alanlarına göre bir epistemolojinin geliştirilmemesidir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 352). İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına göre Allah'ın kitabını anlamaya yönelen kişinin başlıca hatası, konunun aklın mı yoksa naklin mi yetki alanına girdiğini göz önünde bulundurmaksızın te'vîlden kaçınması yahut te'vîle kalkışmasıdır (İbnü'l-Arabî, ts., s. 231; İbnü'l-Arabî, 1990, 358).

İbnü'l-Arabî'ye göre aklın ilâhî zât hakkında vâcib ve muhâl olmak üzere koyduğu hükümler, tevhîd konusuna ilişkin âyetlerin yorumunda asıl kabul edilir. Yaratılmışlara ait niteliklerin ilâhî zâta nispet edildiği nasların te'vîl edilmesi, aklî hükümlere verilen bu önem sebebiyledir. Aynı şekilde muhkem ve müteşâbih kavramları aklın muktezasına tanınan önceliğin Kur'ân ifadelerine etkisi bağlamında incelenir. Muhkem, aklın gerekli kıldığı bir hükümle çelişmediğinden dolayı anlamı kapalı olmayan âyet grupları için kullanılır. Söz gelimi, "أَيَسَ كَمِثْلِهِ" (eş-Şûrâ 42/11) ve "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" (el-İhlâs 112/4) ifadelerinin muhkem kabul edilmesi, Allah hakkında düşünülmesi muhâl bir hükmün ifadesi olmaları sebebiyledir. Müteşâbih ise aklın muktezasıyla çelişen ifadeler içermesi sebebiyle anlamı kapalı olan âyet grupları için kullanılır (İbnü'l-Arabî, 2015, s. 138). Allah'a mekân, el vs. nispet edilen âyetlerin müteşâbih olarak kabul edilmesi, lafzın aklın gerekli kıldığı bir hükümle çelişmesi sebebiyledir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 375; ; İbnü'l-Arabî 1999, s. 86). Örneğin, "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ" (el-Hadîd 57/11) âyetiyle gerçek anlamda Allah'ın borç aldığı kast edilmesi muhâldir. Bundan dolayı "karz" ifadesi, "şerefleendirme" ve "ikram" şeklinde anlamlandırılarak te'vîl edilir (İbnü'l-Arabî, ts., s. 228). Aynı şekilde, kendisine el nispet edilmesi Allah hakkında düşünülmesi muhâl olduğundan dolayı "وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" (ez-Zümer, 39/67) âyetindeki "yemîn" ifadesinin "kudret" olarak te'vîl edilmesi gerekir (İbnü'l-Arabî, 2015, s. 147)

İbnü'l-Arabî müteşâbih âyetlerin, herhangi bir aklî hükümle çelişmeyen muhkem âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanacağını ifade eder (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 232). Esasında müellifin, müteşâbih âyetlerin anlamlandırılmasında muhkem âyetlerin doğrudan doğruya bir etkisinin olduğunu düşündüğü söylenemez. Çünkü ona göre muhkem sayılan âyetlerin lafzî karinelerinden ziyade aklın muktezasına bir öncelik tanınır. Kaldı ki âyetlerin muhkem kabul edilmesi, aklın muktezasıyla çelişmemesi sebebiyledir. Dolayısıyla müteşâbih âyetler, muhkem âyetlerden değil, aklın gerekli kıldığı hükümlerden hareketle anlamlandırılır ve te'vîl edilirler. İbnü'l-Arabî'nin *el-Avâsim*'da nasları, muhkem-müteşâbih ayrımı bağlamında ele almak yerine aklî hükümlerin üzerine kurulu Allah tasavvuruna göre sınıflandırılması kayda değerdir:

Naslar te'vîl faaliyetine konu olması bakımından üç mertebede ele alınır. Birinci mertebe, Allah'ın eksiklik ve kusurdan münezze olduğunu bildirilen kemal ifadeleridir. Bu ifadelerde bildirilen sıfatlara inanılması vâciptir. İkinci mertebe, Allah'a nispet edilmesi halinde noksanlık gerektiren ifadelerdir. Bunların Allah'a nispet edilmesi imkân dâhilinde değildir. Üçüncü mertebe kemal sıfatı olmakla birlikte teşbihi çağrıştıran ifadelerdir. (İbnü'l-Arabî, ts., s. 228)

Daha önce değinildiği üzere müellife göre akıl, vahiy ile çelişemez, çelişki anlayan öznenin delillerin yetki alanını bilmemesinden kaynaklanır. Tevhîd alanında aklî deliller öncelikli bir öneme sahip olup anlamı belirleyicidir. (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 175)

Müellif, te'vîl metodunu benimsemekle birlikte, tefvîz metodunu benimsediği intibai uyandıran açıklamalarda bulunur. (Tefvîz Metoduna dönüş yaptığı izleni uyandıran açıklamalar; İbnü'l-Arabî, ts., s. 116; İbnü'l-Arabî, ts., s. 220; İbnü'l-Arabî, 2015, s. 139). Onun selef metodunu yeğler tutumu, te'vîli entelektüel bir uğraş olarak telakki etmesi, bu bakımdan selef metodunun aklî ilimlerde yetkin olmayan halk tabakasından kişilerin benimsemesi gereken bir yöntem olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Onun tefvîz meselesi etrafındaki bu açıklamaları (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 275; İbnü'l-Arabî 2015, s. 139) incelendiğinde, te'vîlin riskinden dolayı tefvîz anlayışını yeğleyen bir tavır takındığı görülür. Te'vîlin entelektüel bir uğraş iken, selef metodunun avâm tabakası tarafından benimsenmesi gereken bir tutum olduğunu açıkça göstermesi yönüyle şu ifadeler kayda değer niteliktedir:

Te'vîl faaliyetini hakkıyla yerine getirip, nasları [aklın muktezâsı gereğince] anlayan kişi, güzel bir işi ifa etmiştir. Nazarda behresi olmayanın yapacağı şey ise Allah'ın yaratılmışlara ait acizlik ve noksanlıklardan münezzehtir olduğu akıldan tutarak, keyfiyetini belirlemeksizin imâna sınıksız sarılmaktır. (İbnü'l-Arabî, ts.,s. 227)

İbnü'l-Arabî'nin öznenin idrak düzeyine bağlı olarak değişen yöntem önerisiyle, Gazzâlî'nin te'vîl faaliyetinde halk ile ulemânın arasını ayıran tavrı benzerlik taşımaktadır. Gazzâlî, Selef âlimlerinin aklî ilimlerde yetkin olmamaları sebebiyle lafızların zâhiri anlamına bağlı kaldıklarını, Eş'arî âlimlerin ise aklî ilimlere nüfuz edebildikleri için bâtinî mânaya (ma'kûl mâna) geçebildiklerini ifade eder (Gemuhluoğlu, 2010, s. 164). Bu tavrına uygun olarak Gazzâlî, halkın kelâm tartışmalarına girmemesini sağlamak amacıyla kaleme aldığı *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* adlı eserinde selef metodunu tercih eden bir tutum ortaya koyar. Öznenin kavrayış düzeyine bağlı olarak değişen yöntem önerisi, Kur'an'ın zahîr ve bâtin olmak üzere iki ayrı anlam tabakasına haiz bir metin olarak görüldüğüne işaret edebilir. Buna göre, akılla çelişen ifadelerin te'vîl edilmesi hususunda yetkin olmayanlar, küfre düşme riskiyle karşı karşıya kalmamaları için zâhir düzeyinde metne bağlı kalmalıdır. Aklî hükümlerde behresi olanlar ise, asıl kastedilen bâtinî mânaya ulaşabileceklerinden dolayı metnin lafız düzeyine bağlı kalmazlar (Gemuhluoğlu, 2010, s. 252).

4. Zâhir-Bâtin İlişkisi Bağlamında Tevîl

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları, ahiretin mahiyeti ile fikhî hükümler bâtin ilmi kapsamındadır. Bu türden konular ya mânasına nüfuz edilemeyişi ya da ifadelerin te'vîl ve teemmülden sonra anlaşılır olması sebebiyle batın ilmi içerisinde değerlendirilir. Ahiretin hallerine ilişkin âyetler, mânası idrak alanımızın dışında kalması sebebiyle, Allah hakkında bilgi

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

veren âyetler ise aklî hükümler doğrultusunda te'vîle gidilmesi sebebiyle bâtın ilmi sınırları içerisinde. Fıkhî hükümlerin bâtın ilminin içerisinde değerlendirilmesi ise lafızlar üzerinde yürütülen istidlâlî bir faaliyet sonucunda ulaşılması sebebiyledir. (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 191-223)

Zâhirden bâtına geçiş, bir bakıma istidlâlî ya da aklî bir faaliyet içinde lafızları hakikatten mecaza çevirme işlemidir. Bu bakımdan bâtın kavramı, te'vîl ile oldukça yakın bir anlama sahiptir. İbnü'l-Arabî, bâtın kavramını ahkâm âyetleri ve tevhîd âyetleri bağlamında da kullanmakla birlikte daha çok tezkîr âyetlerinin yorumuyla ilgili olarak gündeme getirir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 207). Tezkîr âyetleri bağlamında te'vîl faaliyeti, "lafzın doğrudan delâlet ettiği anlamın bir benzeriyle istidlalde bulunmak" (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 207) şeklinde gerçekleşir. İlk olarak âyetin zâhirî anlamı hakkında değerlendirmelerde bulunulur ve âyette ele alınan konuyla ilgili rivâyetler zikredilir. Sonrasında ise lafın zâhirden hareketle ibret alma türünden olan keşfe dayalı her türlü yorum vaaz ve irşad amaçlı kullanılabilir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 331-338; İbnü'l-Arabî ts., s. 196) Söz gelimi, "أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ" (et-Tekâsür 102/1) ifadesi açıklanırken öncelikli olarak "تَكَاثُرٌ" kelimesinin "كَثْرَةٌ" mastarından türediği ve "تَفَاعُلٌ" formundan gelen bir kelime olduğu ortaya konur. Bu lügat bilgileri ışığında kelimenin "daha çok çocuk ve mala sahip olma uğraşı" anlamına geldiği belirtilir. Sonrasında ise bu zâhirî anlamadan yola çıkarak daha fazla çocuk ve mal edinme uğraşından sakındırma amaçlı mükâşefeye dayalı yorumlara yer verilebilir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 254)

İbnü'l-Arabî'ye göre, sûfilerin lafızların zâhir anlamından yola çıkarak bâtın anlama geçilebileceği iddiası isabetlidir. Sûfilerin ortaya koydukları bâtın ilmi benzeri olmayan önemli bir ilimdir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 254) O, tezkîr konulu âyetlerin zâhirden hareketle öğüt verme, uyarma ve sakındırma içerikli açıklamalarda bulunulabileceğini ifade etmekle birlikte aşırılıktan uzak durulamayacağını farkındadır. Bundan dolayı, işâri yorumların, zâhir anlama bağlı kalınarak yapılması gerektiğini, aksi takdirde zâhir anlamın zorlama yorumların kuşatması altında değerini yitireceğini vurgular. Söz gelimi Tâhâ sûresinin 12. âyetindeki "فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ" ifadesinin "hem ahiret hem de dünya sevgisini kalbinden çıkart" şeklinde yorumlanması lafzın değerini düşüren aşırı bir yorumdur (İbnü'l-Arabî, ts., 198) Bâtına geçişle ilgili olarak öne sürülen diğer bir esas da işâri yorumların şer'î ölçülere aykırı olmamasıdır (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 254)

Genel olarak tezkîr konulu âyetlerin yorumunda zâhir anlam bâtını belirleyici konumda iken, bu durum mesel formuyla anlamın ifade edildiği tezkîr konulu âyetlerde söz konusu değildir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 278). Mesellerde, tecrübemizde belirsiz ya da soyut olan konu ve kavramlar, göz önünde olan somut şeylere benzetilerek anlaşılır kılınır. Dolayısıyla, remiz ve işaret yoluyla herhangi bir şeyi başka bir şeye göre anlamak üzerine kurulu olan meseller, dilin günlük

kullanımına değil, tam aksine şiirsel kullanıma elverişlidir. Çünkü burada mânanın aktarımı, şiirsel ve metaforik bir tarzda gerçekleşir. Dolayısıyla meselerde hâkim olan dil, yapısı gereği bâtinî karakterlidir. (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 261)

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿24﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ

بِأَذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿25﴾

“Allah nasıl örnek verdi, görmedin mi? Güzel bir söz, güzel bir ağaç gibidir. Onun aslı sabittir (kökü topraktadır) ve onun dalları semadadır. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.” (İbrâhim 14/24-25)

İbnü'l-Arabî, “İman ağaç gibidir” meselinde imân kavramının buna bağlı olarak da müminin vasıflarının, göz önünde somut bir gerçekliği olan ağaç üzerinden açıklığa kavuşacağını belirtir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 268). Buna göre, ağacı besleyen, ayakta tutan, rüzgâr ve fırtınalara karşı koruyan kökü olduğu gibi mümini besleyen, ayakta tutan ve şüphe ile tereddüt rüzgarları karşısında onu koruyan da tevhîddir. İyice kök salmış olan ağacın meyve vermesine benzer şekilde tevhîd inancı kökleşmiş bir müminde de güzel ameller meyvesini verir. Meyveleri türlü etkiler karşısında koruyan ziyan olmasını engelleyen yapraklar gibi ahlâkî faziletler de müminin amellerinin heba olmasını engeller (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 266-267). Bu minvalde somut bir varlığı olan ağaç, mümin hakkında söylenebilecek her şeyi bir yapıya kavuşturur. Böylece müminin vasıfları, eylemleri ve davranışlarının sonucu, gayet somut bir düzleme taşınmış olur.

Mesel formuyla anlamın ifade edildiği bu gibi âyetlerde, lafzın zâhirine bağlı kalınması değil, bâtinî mânaya geçiş yapılması esastır. Burada, ifadelerin gerçekten mesel vermek amacına matuf olup olmadığına dikkat edilmelidir. Bu sebeple müellif, bâtinî anlama geçiş yaptığı âyetlerin hemen hepsinde (ör. Bâtinî anlama geçişte kullanılan âyetler; (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 266-296) “ضرب الله مثلا”, “كذلك يضرب الله الامثال”, “انما مثل” ifadelerinin yer almasını gözetmiştir. Ona göre genelde sûfi alimler bu esası dikkate almayarak hataya düşmüştür. Onlar âyetteki anlamın mesel formuyla ifade edilip edilmediğine bakmaksızın, Kur’ân dilinin semboller dili olduğu yanılığına düşmüşlerdir (İbnü'l-Arabî, 1990, s. 278).

Sonuç

Sonuç itibarıyla te’vîl, en temelde bilgi probleminin uzantısı niteliğinde bir sorundur. İbnü'l-Arabî her bir varlık alanında “kânûn” olarak alınması gerekli bilgi kaynağını göstererek bu problemi aşmaya çalışmıştır.

İbnü'l-Arabî’ye göre tevhîd alanına ilişkin âyetlerde, emâre yahut keşf türünden bilgilerle değil, yalnızca kesinlik taşıyan aklî delillerle te’vîle gidilir. Mükâfat ve ceza vurgusu içeren ahirete

dair konularının işlendiği tezkîr alanıyla ilgili âyetlerde belirli şartlar dikkate alınarak keşf türünden bilgilerle te'vîle gidilebilir. Ahkâm alanıyla ilişkin âyetlerde ise emâre ile tev'île gidilebilir. Bu noktada her bir âyetin ilgili olduğu konuya göre kendine özgü usulüyle ele alınması kanûndur.

Tevhid konusuna ilişkin âyetlerde te'vîl, zâhiri itibariyle akla muhalif nasların aklî hükümler çerçevesinde yorumlanması faaliyetidir. Ahkâm konusuyla ilişkili âyetlerde te'vîl, zâhir lafızların konulduğu anlamın dışında başka bir anlama döndürülmesi faaliyetidir. Tezkîr konulu âyetlerde te'vîl ise sûflerin keşfe dayalı yorumlarının kullanılarak belirli şartlar dahilinde zâhirden bâtına geçiş yapılmasıdır.

Kaynakça

- Coşkun, M. (2018). Vahiy, iç söz ve yorum bağlamında kelâm-ı nefsi tartışmasının hermenötik uzantıları.» *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 59(1), 67-85.
- el-Gazzâlî (2008). *el-müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Cilt III. I-IV cilt. Medine: Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvera li't-tâbi'.
- Gemuhluoğlu, Z. (2010). *Teoloji olarak yorum*. İz Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî (ts.). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Arabî (ts.). *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. Mektebetü Dari't-Türâs.
- İbnü'l-Arabî (1999). *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*.:Daru'l Bayarık.
- İbnü'l-Arabî (2007). *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ-i Mâlik*. Darü'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbnü'l-Arabî (2015). *el-Mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-reddi alâ men hâlefe's-sünnete min zevi'l-bide'ı ve'l-ilhâd*. Dâru'l-Hadîs el-Kattânî.
- İbnü'l-Arabî (1990). *Kanûnü't-te'vîl*. Darü'l-Garbi'l-İslâmî.
- İltaş, D. (2011). *Fıkıh usulünde mütekellim yönteminin delâlet anlayışı*. İSAM Yayınları.
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik hermenötik*. Alfa Yayınları.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 7
Issue / العدد: ٧

Haziran 2024
June / حزيران 2024


Arş. Gör. Emrullah Astan
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
emrullah.astan@asbu.edu.tr

 ORCID: 0000-0002-5962-709X

Sultan Memdûh Tillovî'nin Hayatı ve
Eserleri

The Life and Works of Sultan Memduh
Tillovi

Atıf: Astan, E. (2024). Sultan Memdûh Tillovî'nin Hayatı ve Eserleri. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 137-157.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1464425

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 05.04.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 15.05.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 137-157

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Sultan Memdûh Tillovî'nin Hayatı ve Eserleri¹

The Life and Works of Sultan Memduh Tillovi

Özet

Bu çalışmanın amacı, 18. yüzyılda yaşamış olan Sultan Memdûh Tillovî'nin hayatını ve eserlerini detaylı bir şekilde incelemektir. Tillovî, tasavvufî düşüncesi ve kişiliğiyle hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde merak konusu olmuş bir şahsiyettir. Bu bağlamda, Tillovî'nin düşünce dünyasının oluşumunda etkili olan manevî rehberleri Şeyh İsmail Fakîrullah, Erzurumlu İbrahim Hakki ve Şeyh Mustafa el-Fânî'nin rolleri de ele alınacaktır. Ayrıca, Tillovî'nin yazdığı eserlerin içeriği ve önemi de bu çalışmanın kapsamı içerisindedir. Çalışma, nitel araştırma yöntemleriyle yürütülmüş olup, Tillovî'nin hayatı ve eserleri üzerine mevcut literatür incelenmiş, elde edilen veriler analiz edilmiş ve sentezlenmiştir. Bu çalışma, Tillovî'nin manevî rehberlerinden aldığı etkilerin eserlerine nasıl yansıtıldığını ve tasavvufî düşüncelerinin nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak, Sultan Memdûh Tillovî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha kapsamlı bilgi sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Kâdiriyye, Sultan Memdûh, Tillo, Üveysiyye.

Abstract

The aim of this study is to thoroughly examine the life and works of Sultan Memdûh Tillovî, who lived in the 18th century. Tillovî, with his Sufi thought and personality, has been a subject of curiosity both in his own time and in subsequent periods. In this context, the roles of his spiritual guides, Sheikh Ismail Fakîrullah, Erzurumlu İbrahim Hakki, and Sheikh Mustafa al-Fânî, who influenced the formation of Tillovî's intellectual world, will also be considered. Additionally, the content and significance of the works written by Tillovî are within the scope of this study. The study has been conducted using qualitative research methods, examining the existing literature on Tillovî's life and works, and analyzing and synthesizing the obtained data. This study aims to reveal how the influences of Tillovî's spiritual guides are reflected in his works and how his Sufi thoughts were shaped. Furthermore, it aims to provide a more comprehensive understanding of the life and works of Sultan Memdûh Tillovî.

Keywords: Sufism, Qadiriyya, Sultan Memduh, Tillo, Uwaysiyya

¹ Bu çalışma "Sultan Memdûh Tillovî'nin Mahzenu'l-Esrâr Adlı Eserindeki Vahdet-İ Vücûd Etkileri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2021).

This study is based on the master's thesis titled 'Effects of Wahdat al-Wujud in Sultan Memduh Tillovi's Work Mahzen al-Asrar' (Master's Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Turkey, 2021).

Giriş

18. yy. ortalarında 1761 yılında dünyaya gelen Sultan Memdûh Tillovî, Siirt/Tillo'da yaşamış önemli mutasavvıfların arasında yer almaktadır. Doğumundan vefatına kadar bulunduğu bölgede ikamet eden Sultan Memdûh, 19. yy. ortalarında 1847 tarihinde Siirt/Tillo'da vefat etmiştir. 86 yıllık ömrüne birçok tecrübe sığdıran Sultan Memdûh, tasavvufî yaşantısını yansıttığı *Divan'*ını Arapça, Farsça ve Türkçe olarak kaleme almıştır. Bunun yanında o, İsmail Fakîrullah ve Erzurumlu İbrahim Hakki'dan geriye kalan tasavvuf geleneğini sürdürmüştür.

Çalışmanın konusu olan Sultan Memdûh Tillovî'nin kişisel hayatına etki eden tasavvufî düşünceyi yansıtmamasından ötürü, onun yaşadığı mekânın ve coğrafyanın tesirinin açıklanması önem arz etmektedir. Tillo, tarihi M.Ö. 2000'lere kadar uzanan bir geçmişe sahiptir ve zaman içinde Samiler, Babiller, Asurlar, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok devlet ve uygarlığın egemenliğine tanıklık etmiştir. (Taşçı, 2001, s. 5-6) Tillo, kaynaklarda on iki binden fazla evliyanın burada bulunmasından dolayı "Yüksek Ruhlar" ve bu bölgede yetişmiş birçok aydın şahsiyetin varlığına dayanılarak, 18 Mayıs 1990 tarihinde 3647 sayılı kanunla "Aydınlar" ismini almıştır. (Taşçı, 2001, s. 5) Tillo bölgesi, yerleşim alanlarının dışında konumlanması sebebiyle birçok mutasavvıf için riyazethane görevi görmüştür. Aynı zamanda bu bölge, içerdiği manevî atmosferle, burada yaşayanları terbiye etmek ve olgunlaştırmak amacıyla ilim ve irşad faaliyetlerine de ev sahipliği yapmıştır. Bu da Tillo'nun sadece bir yerleşim yeri olmasının ötesinde, manevî gelişim ve ilim yolculuğunda önemli bir merkez olduğunu göstermektedir.

Birçok kaynak, M.Ö Mezopotamya bölgesinde hâkimiyet süren Sümer uygarlığının Tillo bölgesinde tapınak inşa etmiş olmalarından hareketle, Tillo beldesinin önceki zamanlarda Hristiyan topluluğuna ait olduğundan bahsetmektedir. Tillo, Hz. Ömer (r.a)'ın (ö. 23/644) hilafeti döneminde Hâlid b. Velid (r.a)'ın (ö. 96/715) elde ettiği fetih ile İslâm beldesine dönüşmüştür. (Memduhoğlu, 2012, s. 136; Sancar, 2003, s. 8) Bu bölge, İslam tarihinde manevî miraslarıyla öne çıkmıştır. Vakıfların katkılarıyla günümüze kadar ayakta kalmayı başarabilen medreseleri,² cami ve türbeleri, bölgenin kültür mirasına zenginlik katmaktadır. (Sizgen ve Aslan, 2020, s. 569-592) Özellikle Tillo, küçük olmasına rağmen Harran ve Hasankeyf gibi önemli

² Tillo'da birçok medrese bulunmaktadır. Bunların içerisinde Sultan Memdûh'un kurucusu olduğu Memdûhiyye Medresesi, yoğun bir ilmi eğitimin sağlandığı önemli bir medresedir.

merkezlerle benzer tarihi ve kültürel değerlere sahiptir.(Arslan, 2006, s. 29-36) Bu bağlamda, Tillo'nun benzersiz mimari yapılarından biri olan Sultan Memdûh Camii ve Türbesi, araştırmamızın önemli bir parçasını teşkil eder. Bu türbe, Tillo'nun yüksek bir tepesi olan Cebel-i Re'si'l-Kuvâ'da'dır ve 1892 tarihinde Sultan Memdûh'un oğlu Nur Hamza tarafından inşa ettirilmiştir.(Baydaş, 2002, s. 245)

Sultan Memdûh, III. Selim'den (ö. 1223/1808) Sultan Abdülmecid'e (ö. 1277/1861) kadar olan dönemde yaşamıştır. Bu dönemdeki Osmanlı padişahları genellikle ulemaya ve mutasavvıflara büyük saygı göstermişlerdir ve tasavvuf edebiyatı alanında da tanınmışlardır. Osmanlı yönetiminin tasavvuf ve divan edebiyatına olan ilgi ve desteği birçok kaynakta belirtilmektedir. Özellikle II. Mahmud'un (ö. 1255/1839) Sultan Memdûh ile olan ilişkisini anlatan kaynaklarda, II. Mahmud'un alim ve arifler için övgüler içeren fermanlar gönderdiği ifade edilmektedir.(Sancar, 2003, s. 19)

Osmanlı döneminde medrese-tekke ilişkilerinden doğan zâhir ve bâtin ilimlerinin incelendiği çalışmalarda mutasavvıf-şair kişiliklerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu dönemde, tekke çevresinde tasavvuf edebiyatının izlerini taşıyan birçok mutasavvıfın varlığı tespit edilmiştir. Sultan Memdûh ise kendi çağında hem medrese geleneğine bağlı bir alim olarak hem de tekke çevresinde sûfî ve şair kimliğiyle şahsına münhasır bir kişilik olarak öne çıkmıştır. Hocası İbrahim Hakkı'nın ve dönemindeki Türkçe eser yazma hareketinin de tesiriyle, Türkçe kitaplar kaleme almıştır. Yaşamı, eserleri ve düşünce tarzıyla, bulunduğu bölgenin bilim ve düşünce dünyasına tesir ederek dini ve ilmî hayatın sürdürülmesine katkı sağlamıştır.

1. Doğumu ve Nesebi

Sultan Memdûh, kaynaklarda "Şeyh Mahmud el-Memdûh" ve "Gavsul-Memdûh" olarak da anılmaktadır. O, (23 Haziran 1761/20 Zilkade 1174) tarihinde Siirt'in Tillo ilçesinde dünyaya gelmiştir. (Ekinci, 2019, s.5; el-Hâlidî, 2016, s. 28-29; Taşçı, 2001, s.64) Bu bölgede doğmasından ötürü "Tillovî" nisbesini almıştır.

Sultan Memdûh'un anne ve babasıyla alakalı bilgi veren kaynaklar kısıtlıdır. Kaynaklarda babası, Mahmud b. Abdurrahman ismiyle yer almaktadır ve İsmail Fakîrullah'ın torunudur. Sultan

Memdûh, aynı zamanda tasavvuf tarihinde ve edebiyat alanında adından sıkça söz ettiren Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın müridi ve talebesidir. (Durma, 2014, s. 142-143) Elde ettiğimiz kaynakta annesi ile alakalı sadece isminin Ayşe Hatun olduğu zikredilmiştir. (el-Hâlidî, 2016, s. 29)

Sultan Memdûh'un şeceresi şu şekildedir: Hz. Abbas — Hz. Abdullah b. Abbas — Mevlânâ Ali es-Seccâd— Mevlânâ Muhammed— Mevlânâ el- İmâm İbrâhim — Mevlânâ Muhammed — Mevlânâ Abdullah — Mevlânâ Süleyman — Mevlânâ Muhammed — Mevlânâ Mûsâ — Mevlânâ Muhammed el-Hâfız — Mevlânâ Tarad Ebü'l-Fevâris — Mevlânâ Hasan el-Kâdî — Mevlânâ Müslim — Mevlânâ Ebû Ya'le — Mevlânâ Tarad — Mevlânâ İsa el-Emîr — Mevlânâ Hâmid — Mevlânâ Muhammed el-Hâfız — Mevlânâ Mecd — Mevlânâ Muhammed — Mevlânâ Nureddîn Ali — Mevlânâ Ahmed — Mevlânâ Nureddîn Ali — Mevlânâ Cemâluddîn el-Hasan — Mevlânâ Molla Ali (Erzurûmi, 2013)³ — Mevlânâ Molla Cemâluddîn — Mevlânâ Molla Muhammed el-Müderriş — Mevlânâ Molla Kâsım — Şeyh İsmâil Fakîrullah — Şeyh Abdülkâdir —Şeyh Abdurrahman — Sultan Memdûh.(Ekinci, 2019, 5-6; Taşçı, 2001, s. 27, 100).

Sultan Memdûh'un ailesi, Hz. Abbas'tan itibaren maddî ve manevî ilimlerle yoğrulmuş ve bu geleneği Tillo'da Sultan Memdûh'a kadar sürdürmüştür.

2. Sultan Memdûh'un Evliliği

Sultan Memdûh'un tasavvufî kişiliğinin oluşumunda evliliği özel bir yer tutmaktadır. Sultan Memdûh'un adı, kadın mutasavvıf şahsiyetlerinden biri olan Zemzemi'l-Hassa ile olan evliliğiyle birlikte kaynaklarda sıkça geçmektedir. Zemzemi'l-Hassa 1765 senesinde Siirt'e bağlı Tillo'da doğmuştur.(Tillovî, 2009a, s.11) 18. yüzyılda yaşamış olan Hassa, kendi zamanında ve toplumunda tanınmış bir sûfî olan Şeyh Mustafa Fânî'nin kızıdır.(Sancar, 2003, s. 143) Bir diğer adı "Hasya" olan Zemzemi'l-Hassa, on altı yaşındayken yirmili yaşlarındaki Sultan Memdûh ile 1193/1179 yılında evlenmiştir. (Sancar, 2003, s. 148) Hassa, aynı zamanda Sultan Memdûh'un amcası ve mürşidi olan Şeyh Mustafa el-Fânî'nin kızıdır.(Sancar, 2003, s. 143)

³ Sultan Memdûh'un Tillo ile olan ilişkisinin temelini oluşturan Mevlâna Molla Ali, atalarının Bağdat'tan Cizre'ye göç ettiği aile geleneğini devam ettirerek, Cizre'de ulema reisi olarak faaliyet gösterirken Tillo'ya göç etmiştir. Bu göç, Sultan Memdûh'un Tillo'da müderrislik ve imamlık görevlerini yerine getirmesine olanak sağlamıştır. Aynı zamanda, Hicrî 910/miladî 1505 yılında gerçekleştirdiği Tillo'ya göçüyle, şehirde medrese kültürünün başlatılmasında öncü bir rol üstlenmiştir.

Zemzemi'l-Hassa, yaşadığı bölgeden üç-dört kilometre uzaklıkta, manevî bir farkındalıkla Tillo'nun güneybatı bölgesinde inşa ettirdiği mescit sayesinde önemli bir tanınırlık kazanmıştır. (Arslan, 2006, s. 171-172)⁴ Döneminin tanınmış sûfileri arasında yer almasında, babası Şeyh Mustafa Fâni ve eşi Sultan Memdûh'un etkisi büyüktür. Ayrıca, kendi dini yaşamıyla kazandığı saygı ve etkinlik de bu tanınırlığın oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Zemzemi'l-Hassa'nın kişiliğinin gelişiminde etkili olan bir dizi faktör mevcuttur. Ailesinden aldığı tasavvuf eğitimi ve annesinin ona hamile olduğu dönemde müjde alması gibi olaylar, literatürde Zemzemi'l-Hassa ile ilgili anlatılan hikayelerde sıkça yer almaktadır. Bu tür anlatımlar, onun tasavvufî hayatı üzerine derinlemesine bir anlam katmaktadır. Örneğin, bazı menkıbelerde, Sultan Memdûh ile otururken Hz. Meryem'i görme deneyimi veya bir gece damda otururken Kâbe'nin etrafında pervane gibi döndüğüne şahitlik etme durumu gibi olaylar, onun manevî deneyimlerine dair zengin ipuçları sunmaktadır. (Durma, 2014, s. 141-142)

Sultan Memdûh eserinde eşine bazen "amcamın kızı", "Tillolu Hanım hizmetkâr" gibi dolaylı yollardan onu çağrıştıran ifadeler kullanarak, bazen de direkt olarak ismini zikrederek yer verir. O, *Mahzenu'l-esrâr* adlı eserinde eşi için, açık ve gizli bir şekilde Rabbi'ne eşsiz bir güzellikte hizmet ettiğini, Allah'ın ondan razı olduğunu, halvette bulunduğunu, rıza makamında var olduğunu zikretmiştir. Aynı zamanda, onun hayatının her anında "mutlak hakikate" hizmet etmesiyle tecelliyâtın kendisine ilham edildiği söylemiştir. (Tillovî, 2009c, s. 147) O, 46 beyitlik gazeline hakikatin kendisine sunduğu lütufları sıralarken, Allah tarafından kendisine lütuflar olarak Zemzemi'l-Hassa'nın bahşedildiğini dile getirmiştir. (Tillovî, 2009a, s. 11)

Zemzemi'l-Hassa'nın Hak yoluna tam bir bağlılıkla adanıp inşa ettirdiği ibadethanesinde yaşamaya başlamasıyla birlikte, Sultan Memdûh, 1125/1811 yılında Şeyh İsmail Fakîrullah'ın torunlarından Molla Yasin'in (ö.?) oğlu Molla Hıdır'ın (1250/1834) kızı Saliha Hatun ile evlenmiştir. (Durma, 2014, s. 144)

⁴ *İnzivaya çekilip gününün büyük kısmını ibadetle geçirmek amacıyla inşa ettirdiği ibadethane, Mescid-i Haram'a benzeyen biçimsel yapısıyla bazı çevreler tarafından eleştirilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak, yakın bölgelerdeki alimler, yapılan ibadethanenin benzerliği konusunda şikayetlerini iletmek üzere kadı aracılığıyla Zemzemi'l-Hassa'ya ulaşmışlardır. Sultan Memdûh, kendisine gelen kadiya, kuvvet bakımından üstünlüğünün altını çizerek inşa ettiği mescidin asıl sahibinin Allah olduğunu ve bu sebeple yıkılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu açıklama üzerine, şikayetçiler şikayetlerinden vazgeçerek olayı kapatmışlardır.*

3. Sultan Memdûh'un Eğitimi

Ailesinin yanında terbiye esaslı bir eğitimle yedi yaşına kadar büyüyen Sultan Memdûh, gençlik yıllarında İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin yanında medrese ilimleri öğrenmiştir.(Arslan, 2018, s. 69) Sultan Memdûh, ailesinden ve müşhidlerinden miras olarak aldığı beş yüz ciltlik bir kütüphane ile ilmî çalışmalarını sürdürmüştür. Elde ettiği ilmî birikim sayesinde hem kendi şahsını olgunlaştırmış hem de bu bilgileri gelecek nesillere aktarmıştır.(Ekinci, 2019, s. 17) O, örnek aldığı şahsiyetlerin izinden gitme gayesini daima ön planda tutmuş ve bu doğrultuda gösterdiği çaba ve gayretlerle öne çıkmıştır. Onun bu çabaları, Hocası İbrahim Hakkı tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmıştır. Ayrıca o, Sultan Memdûh'un özverisi ve azminin takdire değer olduğunu ifade etmiştir. (Sancar, 2003, s. 147)

Tillovî, bilhassa alim kimliğiyle tanınır ve zâhirî ilimlerdeki derin bilgisiyle öne çıkar. Edebiyat sahasında da kayda değer eserler kaleme almıştır. Sultan Memdûh, kendisini Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi sûfi-şair geleneğinin içinde bulunan biri olarak kabul ederken, edebî eserlerinde sıkça öznel deneyimlerini dile getirmiş ve aynı zamanda zâhirî ilimlerin elde edilmesinin önemini vurgulamıştır. Ayrıca, eserlerinde Erzurumlu İbrahim Hakkı vasıtasıyla öğrendiği astronomi bilgisinin gizli anlamlarına işaret eden beyitlere de sıkça yer vermiştir. (Tillovî, 2009c, s. 195) ⁵

Sultan Memdûh, dini eğitimle meşgul olduğu gençlik yıllarında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın rahle-i tedrisatında ilim tahsil etmiştir. O, dini eğitimini alırken aynı zamanda manevî gelişimini göz ardı etmemiş ve Mustafa el-Fânî'nin rehberliğini ve terbiyesini almıştır. Bu deneyimler, Sultan Memdûh'un ilim ve maneviyatının gelişimine katkı sağlamıştır. Keskin zekasıyla dikkat çeken Sultan Memdûh, öğrencisi olduğu İbrahim Erzurûmî'nin rehberliğinde ısrarlı ve gayretli çalışmalarıyla zâhir ilimlerde derin bir bilgiye sahip olmuştur. Sultan Memdûh, bu zâhir ilimlerin yanı sıra marifet ilmini de öğrenmiş ve bu sayede marifetullah sahibi olan bilge insanlar arasında yerini almıştır. Bu durum, Sultan Memdûh'un bilgi ve manevî olgunluk alanlarındaki başarısını göstermektedir.(Durma, 2014, s. 143) Sultan Memdûh'un manevî terbiye

⁵ Örnek olarak İbrahim Hakkı, *Marifetname* adlı eserinde yedi felekten bahsetmektedir. Sultan Memdûh'un da bundan esinlendiğini söylemek mümkündür.

sürecinde İbrahim Hakkı'nın rehberliği altında geçen zamanlarda, hocası genellikle Sultan Memdûh'u gelecekteki manevî hâl ve durumlarıyla müjdelemektedir. Bu mürid-mürşid ilişkisi, çeşitli kaynaklarda anlatılan ve sıklıkla dile getirilen hikayelerle zenginleşmiştir. Anlatılanlardan biri de, Sultan Memdûh'un ve İbrahim Hakkı'nın sık sık ziyaret ettikleri Re'sî'l-Kuvâ tepesinde gerçekleşir. İbrahim Hakkı, bu tepeyi gelecekte bir ilim ve maneviyat merkezi olarak göstermiş ve bu merkezi kuracak kişinin "Memdûh" lakabını taşıyacağını Sultan Memdûh'a gizli bir sır olarak bildirmiştir. Bu öğretisi, Sultan Memdûh'un gelecekteki rolüne, potansiyeline ve manevî yolculuğuna işaret eder.(Durma, 2014, s. 144)

İbrahim Hakkı vefat ettiği sırada Sultan Memdûh, kayınpederi Mustafa el-Fânî'nin hizmetinde bulunmaktaydı. Bu dönemde dillendirilen bir menkıbe, Sultan Memdûh'un manevî yolculuğuna işaret etmektedir. Menkıbede Musa el-Kâzım (ö. 183/799) kendisine yönelik: *"Kalk ey Mahmud! Aşıklar cennetinin kapılarının açılacağı, nefsini kırmış müştak tövbekarların gireceği an yaklaştı. Bu an vücudun fenâsı anıdır. Bu ne güzel tecelli ve ne güzel vaattir."* şeklindeki sözleri yer almaktadır. Sultan Memdûh'un manevî yolculuğuna ve edebî mirasının büyüklüğüne dair bir işaret olarak, kendisine nispet edilen kırk yedi bin beyitten oluşan *Divan*'ı öne çıkmaktadır.(Sancar, 2003, s. 150)

4. Mürşidleri

4.1 İsmail Fakîrullah (ö. 1147/1734)

Şeyh İsmail Fakîrullah'ın soyu Hz. Abbas'a kadar uzanmaktadır. (Tillovî, 2009b, s. 227) O, 5 Recep 1067/(M. 19 Nisan 1657) tarihinde Diyarbakır vilayetine bağlı, Bitlis eyaletine tâbi, Se' red (bugünkü adıyla Siirt) kazasının Tello (şimdiki adıyla Tillo) köyünde dünyaya gelmiştir.(Erzurûmi, 2013, c. 20 s. 420; Sancar, 2003, s. 18; Taşçı, 2001, s. 27;)⁶ İsmail Fakîrullah'ın ataları, Bağdat'tan yola çıkarak Cizre'de bir süre konaklamışlar ve sonunda Tillo'ya yerleşmişlerdir.

⁶İsmail Fakîrullah'ın öncü öğrencilerinden İbrahim Hakkı Erzurûmî, 1756 yılında yazdığı "Ma'rifetaname" isimli eserinde, sıklıkla atıfta bulunduğu manevî rehberinin adını genellikle "Şeyh İsmail Tillovî" olarak zikreder. Bu eser, İsmail Fakîrullah'ın derin bilgi ve manevî deneyimlerini aktardığı önemli bir kaynaktır. İbrahim Hakkı Erzurûmî, "Ma'rifetaname"de, manevî önderi ve öğretmeni olarak gördüğü Şeyh İsmail Tillovî'ye sık sık göndermeler yapar. ; Ma'rifetaname'nin sadeleştirilmesi sırasında yapılan bir hata nedeniyle İsmail Fakîrullah'ın doğum tarihiyle ilgili bazı belirsizlikler ve çelişkiler ortaya çıkmış olabilir. Bu durum, birçok kaynakta tartışma konusu haline gelmiştir. Ancak, alanında yapılan en son araştırmalarda bu durum üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Bu çalışmalar, İsmail Fakîrullah'ın doğum tarihini daha kesin bir şekilde belirleme ve yanlış bilgileri düzeltme çabalarını içermiştir.

Tillo'da İsmail Fakîrullah'ın babası Molla Kasım, ailesinden edindiği bilgi birikimini, oğlu Fakîrullah'a aktarmıştır.(Mihçioğlu, 2014, s. 79) Siirt bölgesinde bulunan Medrese-i Fahriye adlı eğitim kurumunda zâhirî ve manevî eğitimini, babası Molla Kasım'ın nezaretinde yirmi dört yaşına kadar devam ettirmiştir. İsmail Fakîrullah, bu yaşta, 1091/1680 yılında babasının vefatı üzerine babasından aldığı el ile irşad faaliyetlerine başlamıştır.(Sancar, 2003, s. 18) Böylelikle İsmail Fakîrullah, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatının devamını sağlamıştır.

Sultan Memdûh, geçimini imam hatiplik ve medrese eğitimlerinden elde ettiği gelirin yanı sıra kendi arazisindeki meyveleri satarak sağladığı gelire de desteklemiştir. Kırk yaşına kadar sadece meyve tüketerek diğer yiyecek ve içeceklerden kaçınmış, bu da zühd hayatının bir parçasını oluşturmuştur. Nefsânî isteklerini bastırmak suretiyle zâhir ve bâtın ilimlerini derinlemesine yaşamış, ibadetleriyle zühd hayatını tam anlamıyla tecrübe etmeye çalışmıştır.(Sancar, 2003, s. 18) O, mütevazı bir yaşam sürmeyi, az yemek yemeyi, hakikat fakiri olmayı üstün görmeyi ve fakirliği benimsemek suretiyle kendisine "Fakîrî" unvanını nispet etmiştir. Kendisine ait bir kasîdede "Ben Fakîrullah'ım" diyerek bu unvanı benimsemiştir. (Taşçı, 2001, s. 32)

İsmail Fakîrullah'ın manevî hayatının bir göstergesi olarak sıkça bahsedilen kuyu olayı, tasavvufî yaşamının bir delili olarak sunulmaktadır. Bu menkıbede o, 1114/1702 yılında bir taziye ziyareti dönüşünde, taziye evinin önünde yaklaşık on üç metre derinlikte suyu çekilmiş bir kuyuya düşmüştür. Kuyudan çıkamayınca cezbeye kapılarak hakikati daha yakından gözlemlemiştir. Dört saat sonra kurtarıldıktan sonra yaklaşık sekiz yıl boyunca bu hâlde kalmış, her şeyden ve herkesten uzaklaşmıştır. Bu süreç sonunda tam anlamıyla irşad faaliyetlerini gerçekleştirmiş ve kendisine gelenlerin intisabını kabul etmiştir.(Erzurûmi, 2013, s. 424)

İsmail Fakîrullah, Tillo bölgesinde yaşadığı dönemden beri hem dinî hem de kültürel açıdan toplum hafızasında önemli bir yer edinmiştir. İsmail Fakîrullah, 23 Şevval 1146/29 Mart 1734 tarihinde vefat etmiş ve önemli şahsiyetlerden büyük evladı Abdülkadir-î Sâni ile talebesi İbrahim Hakkı Erzurûmî gibi önemli zatları yetiştirmiştir.(Taşçı, 2001, s. 34)

Sultan Memdûh, dedesi İsmail Fakîrullah'ı, *Mahzenu'l-esrâr* adlı eserinde birkaç kez anarak ona atıfta bulunmuştur. Eserde, kendi soyunu ve tasavvufî deneyimlerini dedesiyle bağdaştırarak

İsmail Fakîrullah hakkında bilgiler vermiştir. Seyr-u sülûk eğitiminde dedesinin rehberliğiyle ilerlerken, Allah tarafından kendisine bahşedilen makamlara vurgu yapmış ve özellikle Allah'a olan sıkı bağının, dedesinin bağlılığından daha üstün olduğunu ifade etmiştir.(Tillovî, 2009b, s. 227) Sultan Memdûh'un ölümünden sonra, İsmail Fakîrullah ile özdeşleşen ve onu bir rol model olarak gören Siirt halkının "*Fakîrullah hazretleri istedi ve fakir kaldı, Sultan Memdûh hazretleri sultanlığı istedi, Sultan oldu*" ifadesi, bölgede derin bir etki bıraktığının bir işareti olarak görülmektedir.(Durma, 2014, s. 148)

4.2 İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780)

İbrahim Hakkı, İslâm tarihinde astronomi, psikoloji, edebiyat, sosyoloji ve tasavvuf gibi disiplinlerde belirgin bir yer edinmiştir. O, (2 Muharrem 1115 / 18 Mayıs 1703) tarihinde Erzurum'da doğmuştur. (Kazar, 2001, s.333) İbrahim Hakkı, Erzurûmî nisbesini, babası Şeyh Osman Efendi'nin Hasankale'den Erzurum vilayetine göç etmesi ve orada yaşamasından dolayı almıştır. (Altıntaş, 1995, c.12 s.132; Bursalı,1972, c.1 s.90)⁷ Babası Şeyh Osman Efendi, genellikle "Derviş Efendi" olarak bilinmektedir. Kendisi, İsmail Fakîrullah'ın tasavvuf terbiyesinde yetişmiş ve İbrahim Hakkı tarafından "Hakirullah"(Diclehan, 1980; Taşçı, 2001, s. 35) olarak adlandırılan özel bir kişilik olarak tanımlanmaktadır. Şeyh Osman Efendi'nin tasavvufî eğitimi ve İbrahim Hakkı üzerindeki etkisi, İbrahim Hakkı'nın manevî ve entelektüel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu ilişki, onun hayatı ve düşüncesi üzerinde derin izler bırakmıştır. (Altıntaş, 1995, c.12 s.132; Erzurûmî, 2013, c.2 s.132)

İbrahim Hakkı, fennî ve alet ilimlerini Erzurum ulemasından edinmiştir. Eğitimini doğduğu şehirde tamamlayan Erzurûmî, çıktığı tasavvuf seyahatleri(Arslan, 2018, s. 69; Bursalı, 1972, c.1 s.90-91)⁸ sonucu o zamanki Siirt iline bağlı Tillo ilçesine gelerek(Kâhya, 1999, 373) Şeyh İsmail Fakîrullah'a intisap etmiştir. (Erzurûmî, 2013, c.2 s. 127) İbrahim Hakkı, Tillo'ya geldiklerinde kendilerine tahsis edilen tekkenin odasında babasıyla birlikte yaşamıştır. Bu süreç, dervişane yaşamın temellerini atan bir aşama olmuştur. Babasının mürid olarak kabul edilmesiyle birlikte

⁷ Onun soy ağacına göre soyu, babası tarafından 11. yüzyıl akıncı Türklerine dayanmaktadır. Büyük ataları, alim unvanıyla Bağdat yöneticilerine hizmet ederlerken Moğol istilasıyla Fırat bölgesine göç etmek zorunda kalmışlardır. Bir süre sonra kesin olarak Erzurum Hasankale'ye yerleşmişlerdir.

⁸ Kaynaklardaki detaylara göre, bu yolculuğun, annesinin vefatı sonrasında babasının yanına gitme ve İsmail Fakîrullah'ın dergahına katılma sürecini içerdığı bilgisi bulunmaktadır.

İbrahim Hakkı, tasavvufî hayatının ilk izlerini kazanmış ve bu hayatı İsmail Fakîrullah'ın öğretileriyle şekillenmiştir. (Erzurûmî, 2013, c.2 s. 615) İbrahim Hakkı Erzurûmî, aldığı eğitimin ardından bir süre sonra İsmail Fakîrullah'ın damadı olmuştur. O, hocasıyla seyr-u sülûk yoluyla ilerleyerek hilafet mertebesine erişmiştir. Şeyhinin ebediyete irtihaliyle birlikte hem eserler kaleme almaya devam etmiş hem de müridleri ve talebeleriyle ilgilenmiştir. Bu dönemde, manevî mirası sürdürmek ve öğretilerini yaymak için çaba göstermiş, hem kendi içsel yolculuğunu sürdürmüş hem de başkalarının rehberliğine yardımcı olmuştur. (Bursalı, 1972, s. 90) Astronomi bilgisinden yola çıkarak İbrahim Hakkı, üstadı ve şeyhi İsmail Fakîrullah'ın vefatına saygı göstermek amacıyla türbe inşa etmiştir. Yıldızların hareketleri ve gökyüzündeki belirli konumlar, o dönemdeki insanlar için zamanın ve mekânın önemli göstergeleriydi. İbrahim Hakkı, bu bilgiyi kullanarak İsmail Fakîrullah'ın anısını yaşatmak amacıyla türbenin inşası için doğru zamanı ve mekânı belirlemiştir. Bu, hem manevî bir niyeti hem de astronomiye dayalı bir hesaplamayı içeren anlamlı hediyedir. Günümüzde dahi adından söz ettiren türbe için İbrahim Hakkı "*Yeni yılda doğan güneş hocamın başucunu aydınlatmazsa, ben o güneşi ne eyleyeyim.*" (Taşçı, 2001, s. 54) demiştir. Erzurûmî, adıyla birlikte günümüze kadar gelen ve "Işık Hadisesi"⁹ olarak anılan yapıyla da hatırlanmaktadır.

İbrahim Hakkı, yaşam yolculuğunu 19 Cemâziyel 1194 (22 Haziran 1780) tarihinde tamamlamıştır. Ardından, hocası için yaptırdığı türbeye defnedilmiştir. (Yaşar, 1986, s.93)

İbrahim Hakkı, kendi görüşlerini ve İsmail Fakîrullah'ın etkisi altında olduğu temel fikirleri tasavvufî yaşamı içinde sunmaktadır. Öğrencisi Sultan Memdûh ile paylaştığı vahdet-i vücûd düşüncesini, *Marifetname* adlı eserinde evrenin yaratılışını zikretmektedir. A'yân-ı sâbite fikri doğrultusunda, hakikatin bilinme arzusundan türeyen ruh ve madde dünyasını, yaratma anında ortaya çıkan Nur-i Muhammedî gibi kavramlarla açıklamaktadır. Yaratma sürecini, ilk cevher olarak gördüğü ve asıl varlığın kendi nurundan yavaş yavaş yaratıldığı görüşünü benimsemektedir. (Erzurûmî, 2013, c.1 s. 11-12)

4.3. Mustafa el-Fânî (ö. 1213/1798)

⁹ Tillo'nun doğusundaki tepenin üzerinde "Kal'at'ül-Üstat" olarak adlandırılan bir yer vardır. Burası 21 Mart günü, günün ilk ışıkları, yaklaşık olarak 40x50 cm boyutlarında bir duvar oyukluğundan geçerek İsmail Fakîrullah'ın türbesinin üst kısmında bulunan oyukla, sonrasında İsmail Fakîrullah'ın sandukasının baş kısmına yansımaktadır.

Mustafa el-Fânî, 1135/1723 yılında Siirt'e bağlı Tillo köyünde doğmuştur.¹⁰ (Ekinci, 2019, s. 8; Sancar, 2003, s. 116-117) O, Sultan Memdûh Tillovî'nin kayınpederi ve amcası olmanın yanı sıra, bölgenin tanınmış simalarından Şeyh İsmail Fakîrullah'ın torunlarından. Dedesi tarafından manevî ve ilmî eğitimden geçirilen el-Fânî, tasavvufî makamlara ulaşacağı müjdelarini almıştır. Babası Şeyh Mustafa el-Sânî'den sonra, ilmî ve tasavvufî hizmetleri devralmış ve uzun bir süre boyunca bu görevi sürdürmüştür. Son nefesini 1213/1798 yılında, yetmiş beş yaşında iken vermiştir.(Ekinci, 2019, s. 16)

Sultan Memdûh'un yaşamına etki eden Erzurûmî ve Mustafa el-Fânî, tarikat ve medrese usûlünde benzer bir çizgiyi takip etmişlerdir. Kaynaklar, Mustafa el-Fânî'nin Sultan Memdûh'un ilmî ve manevî yaşamına katkılarının yanı sıra, aynı tasavvuf çevresinde İbrahim Hakkı'nın da bulunduğu olayları içermektedir. Bu kaynaklar genellikle, İbrahim Hakkı ile gerçekleştirdiği hac yolculuğundan, Tillo'da yerleşik kalmasını sağlaması gibi olayları içermektedir. (Durma, 2014, s. 130-132)¹¹ Bunun yanında Erzurûmî'nin vasiyetine rağmen, el-Fânî'nin hocasının yanına aynı türbeye defnedilmesiyle ilgili durum da kaynaklarda öne çıkar. (Arslan, 2006, s. 141,142)¹²

5. Tarikatı

Sultan Memdûh, dini ilimleri öğretirken sünnet esaslarına dayalı bir yaşam tarzını benimsemiştir. Tasavvufî yaşamı, kişiliğini derinlemesine etkilemiştir. (el-Hâlidî, 2016, s.46) O, tasavvufî bir şahsiyet olarak az konuşma, edep ve hayâ gibi özelliklere sahip olmanın yanı sıra, yaşamını Kur'an ve sünnet ilkeleriyle şekillendirmiştir.(Sancar, 2003, s. 147-148) Onun sûfiyâne yaşamında elde ettiği deneyimler, genellikle yazdığı *Divan*'ında ve kendisiyle ilgili anlatılarda yansıma bulmaktadır. (Durma, 2014, s. 146)¹³

¹⁰ Sultan Memdûh'un dedesi olan es-Sânî, ailevi geleneğinden kaynaklanan tasavvuf terbiyesini almış bir kişidir. Babasının mistik ve ibadetle meşgul olduğu dönemde, onun hizmetine tanıklık ederek örnek olmuştur. Gavs mertebesine erişmesi nedeniyle, A. Geylânî'ye atıfta bulunularak es-Sânî unvanı verilmiştir. H. 1165 (M. 1752) yılında 63 yaşında vefat etmiştir.

¹¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, yaptığı bir dizi seyahatten sonra üçüncü kez Tillo'ya döndüğünde, İsmail Fakîrullah'ın oğlu Hamza Ganiyullah ve karşılayan el-Fânî, İbrahim Hakkı'nın Tillo'ya kalıcı olarak yerleşmesini sağlamak için kız kardeşini onunla evlendirmişlerdir.

¹² Erzurûmî, yazdığı vasiyetinde "eğer şeyhimin bulunduğu köyde vefat edersem, onun kubbesi altında beni gömmeyiniz, O'nun ayak tarafı evladı için kalsın." demesine rağmen Mustafa el-Fânî onu hocasıyla aynı çatı altında buluşturur.

¹³ Anlatılan menkıbelerde genellikle seyr-u sülûk hâlinin ilerlemesiyle birlikte o, bir gece yarısı rüyasında Musa Kazım'ın kendisine ilâhî tecellilerin geleceğini haber vermesiyle uyandıktan sonra yaklaşık üç sene sürecek olan cezbe hâline bürünür. Bu cezbe hâli kendisinin farklı dillerde eserler vermesi gibi birçok durumla ilişkilendirilmektedir.

Sultan Memdûh'un sürdürdüğü tarikat biçimi aynı zamanda dedesi İsmail Fakîrullah'ın üveysîlik¹⁴ usûlüne dayalıdır.(Obuz, 2017, s. 47)¹⁵ Sultan Memdûh'un büyük dedesinin benimsediği bu usûl, asıl olarak Kâdiriyye tarikatıyla ilintilidir. İsmail Fakîrullah'ın babası İsmail Tillovî'ye ithaf edilen bazı kaynaklarda geçen "Tarik-i Kâdiri umde-i şüyûhundan İsmail Tillovî" ifadesi, neseb ve bağ çerçevesinden Sultan Memdûh'un tarikatına ışık tutmaktadır.(Şeyhi Mehmed Efendi, 1989, s. 354) Dedesinin izinden gittiği bu usûl ile o, kendi tarikatında birçok insanı irşad etmiştir. (Sancar, 2003, s. 158)¹⁶

Tarikatın asıl gayesini oluşturan hususları divanında sıkça belirten Sultan Memdûh, bu gayeleri dedesinden aldığından ve bunu devam ettirdiğinden bahsetmektedir. Dedesi İsmail Fakîrullah'ın, "*Gaye, kula Allah'ı tanıtmak, sevdirmek ve onu huzuruna celb etmektir.*" (Sancar, 2003, s. 44) sözü ekseninde Memdûh, *Mahzenu'l-esrâr* adlı eserinde bu gayesini farklı yollarla Allah'a tam anlamıyla ulaşmak şeklinde dillendirmiştir. Allah'ın kitabına ve peygamber sünnetine uymak, mâsivâyı terk etmek, mürşide teslim olmak; tarikat usûl ve âdâbına riayet etme ile ilintili olarak helal rızık ve az yemek, az uyumak, az konuşmak, uzlet-i enâm, fikri tam ve zikr-i müdâm gibi usûlleri Sultan Memdûh'un tarikatında amaç olarak görebilmek mümkündür. (Sancar, 2003, s. 158; Taşçı, 2001, s.33) Tüm bunlara ek olarak Sultan Memdûh'un tarikatında ağırlıklı olarak kelime-i tevhid ve lafza-i celâl esastır.(Sancar, 2003, s. 158)

Sultan Memdûh'un İsmail Fakîrullah'ın tarikatında olduğu gibi uzun uzun zikirleri, ritüelleri, müridleri vb. olgulara rastlanılmamaktadır. O, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu hususu değerlendirdiği "*Sülûk-ü Tarikü'l-Fenâ*" kitabında işlediği murakabe, tefviz, zühd, teslim-u rıza, gönül ve sabır bahislerini de eserinde dile getirmiştir.(Çavuşoğlu, 1974, s. 61)

Amcasının kızı ve eşi Saliha Hatun'dan 1233/1818 yılında dünyaya gelen oğlu Nur Hamza'yı zâhirî ve bâtinî ilimler ile yetiştiren Sultan Memdûh, kendisi hayatta iken oğluna vird ve irşad eğitimini verdikten sonra halifelik vermiştir. Ancak Sultan Memdûh'un vefatıyla birlikte tekkenin

¹⁴ Elli altı yaşında iken o, kendisine tarikat ve tasavvuf yolunda yeni bir yol çizmiştir. Fakîrullah, üveysî yolunun kendisine hak tarafından sunulduğunu söylemiş ve İbrahim Hakkı Erzurûmî'ye ithafen "Tarikatımız Üveysî, Telkinat Allah'tandır." demiştir.

¹⁵ Eserinde Tillo'daki Kadirîlik oluşumunun içerisine Veysîlik düşüncesinin yayıldığı tespitini dile getiren yazar, burada genel bir yargıdan bahsetse de, Sultan Memdûh'un üveysîliğe işaret eden beyitleri bulunmaktadır.

¹⁶ Sultan Memdûh Tillovî'nin kendi döneminde bir sürgün hayatı geçirmesi ve o dönemde medrese ve dergahının talan edilmesi sebebiyle şecere ve silsilesinin bu arada kaybolduğu düşünülmektedir.

postnişinliğini büyük oğlu Şeyh İbrahim devralmış, babasının görevini yerine getirmek üzere halifelik Şeyh İbrahim'e geçmiştir. Şeyh İbrahim'in vefatı ile onun görevini o esnada tekkenin genel idaresinden sorumlu olan Nur Hamza devralmıştır. Halifelik görevini abisinin vefatıyla devralan Hamza, babası gibi gavsiyet makamına ererek Tillo evliyaları arasında yer almıştır. Vefatından sonra babasının yanına gömülen Nur Hamza, kendisinden sonra tarikatı devam ettirme görevini oğlu Şeyh Salih'e vermiş ve tarikat sürekliliği elde edilmiştir.(Durma, 2014, s. 145)

6. Vefatı

Sultan Memdûh, hastalık sebebiyle 1263/1847 yılında vefat etmiştir. Sultan Memdûh'un cenazesini büyük oğlu Şeyh İbrahim yıkamış ve postnişinliği devralmıştır. 1830 senesinde Sultan Memdûh, oğlu Abdurrahman için inşa ettirdiği türbeye defnedilmiştir.(Arslan, 2006, s. 152; Durma, 2014, s. 145)

7. Eserleri

Sultan Memdûh'un kaleme aldığı tasavvufî Divanı; *ed-Dürretü'l- müsmine, Mahzenu'l-esrâr, Kasâid, Miftâhu'l-kulûb li'l-esrâr* ve *Dîvânu Memdûhi'l-münîb* adlı eserlerden meydana gelir. (Tillovî, 2009a, s. 11-13) Kaleme aldığı eserler, Bedreddin Aydın tarafından Tillo ilçesinde kurulan özel bir kütüphanede bulunmaktadır. Toplamda 589 varak (1178 sayfa) ve 47 bin beyitten oluşmaktadır. (Tillovî, 2009a, s. 12)

Müellifin eserlerinde üslûp olarak "*Ben Merkezli*" bir tavır gözlemlenmektedir. Eserlerinde ben merkezli bir üslûp gözlemlenmesi, onun eserlerinde kişisel deneyimleri, düşünceleri ve duyguları ön plana çıkardığı anlamına gelmektedir. Bu tür bir üslûp, müellifimizin kendi iç dünyasını ve manevî yolculuğunu ifade etme çabasını yansıtmaktadır. Müellif, yazdığı tüm beyitlerin muhtevasında genellikle kendi tecrübelerinin yanı sıra hayatının önemli parçalarına yer verirken bazen de kişi ve olay tarihlerini not düştüğü manzumeler yazmıştır. (Tillovî, 2009a, s. 12) Tasavvuf, kişinin kendi iç dünyasını keşfetmesini, nefis muhasebesi yapmasını ve Allah ile olan ilişkisini derinleştirmesini teşvik eder. Sultan Memdûh'un eserinde kendisinin ve kişisel deneyimlerinin öne çıkması, tasavvufî bir yaklaşımın bir yansımasıdır.

7.1 Mahzenu'l-esrâr

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

Mahzenu'l-esrâr adlı eser, müellifin külliyyatı içerisindeki ilk ve en önemli eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. (Ekinci, 2019, s.19; İslamoğlu, 2012, s. 33; Tillovî, 2009a, s.13) Tasavvuf ehli olarak hayatında ulaşmak istediği hakikat sınırlarını Allah'tan talep eden Sultan Memdûh, kendi ifadeleri ile inci olarak adlandırdığı "*hakikat nuruyla*" kendinden geçip divanını ele aldığını belirtmiştir. Seyr-u sülûk hâlinde iken kendisine nazmetme gücünün Allah tarafından bizzat ilham ile kuvvet getirdiği bilgisine kadar birçok hususu eserinde dillendirmektedir. (Tillovî, 2009a, s.133) Aynı zamanda eser, Tillo'nun bahsettiği ilhamın önemini vurgulayarak, bunun yazarın kendi tasavvufî deneyimi ve eserini oluşturmadaki rolünü işler. Yazar, Tillo'da bulunan mutasavvıfların varlığının, eserini yazma kararını daha da güçlendirdiğini belirtir. (Tillovî, 2009b, s.189) *Divan*'ını, değerli gördüğü bu beldede özellikle Safa tepesinde (Tillovî, 2009a, s.133) Cemâziyelâhir ayında başlayıp Şaban ayı ortasında 1222 (Ekim 1807) yılında bitirdiğini ve eserine *Mahzenu'l-esrâr* (Tillovî, 2009a, s.237) adını verdiğini söyler. O, kitabını 40 günde telif ettiğini¹⁷ (Tillovî, 2009a, s.133) ve eserini bitirdiği tarihin hicrî 1222 olması hasebiyle ebced¹⁸ hesabı yaparak eserinin "*Divânu'z-zât vücud*" olduğunu söylemektedir. (Tillovî, 2009b, s.189)

Arapça ve Farsça olan eser, genellikle manzumelerden ve gazellerden oluşmaktadır. Teknik olarak incelendiğinde, 1. ve 272. sayfalar arasında toplam 532 manzume bulunmaktadır. Bu manzumelerin çoğunluğu (1-228) gazellerden oluşurken, 229 ve 272. sayfa aralığına denk gelen yerlerde mesnevi ve kasîdeler de bulunmaktadır. Ayrıca yazar, Allah'tan iki dünya için isteklerinin yanı sıra kendi tasavvuf hayatı ve diğer konulara da değinmektedir. (Tillovî, 2009a, s.15) Kitapta müride yönelik öğütler, halka yönelik tavsiyeler ve dini ve gündelik hayatı kapsayan konulara yer verilmiştir. Bunun yanında eserin temel odak noktasını oluşturan Allah aşkı¹⁹ (Bekçi, 2017, s. 274) ve birlik bilinci, tasavvufî yaşamın merkezinde yer almaktadır. Aynı zamanda eserde bu düşüncenin yansımaları gözlemlenmektedir. (Tillovî, 2009a, s.166; Tillovî, 2009c, s. 256)

7.2 *Dîvânu'l- Memdûhu'l-Münîbî*

¹⁷ Müellif, bu husus ile alakalı olarak kendisine gelen "*Farsça nazım söyle*" şeklindeki ilham doğrultusunda *Mahzenu'l-Esrâr* adlı eserini Farsça olarak ele aldığını belirtmiştir.

¹⁸ Geleneksel Arap alfabesinin eski sıralanışından ilk dört harfinin okunuşlarıyla türetilen sözcük.

¹⁹ Allah aşkını dile getiren Sûfî şairler, eserlerinde anlamını yalnızca derinlemesine yorumlayarak çözebileceğimiz semboller ve terimler kullanırlar.

*Dîvan'*ında yer alan gazel, kasîde, müfred ve rubâîlerden oluşan başka bir kitabı ise *Dîvânu'l-Memdûhu'l-Münîb'* dir. (Ekinci, 2019, s. 20; Tillovî, 2009a, s.17) Bu eser, orijinal nüshasındaki 365 ve 509. sayfa aralığına denk gelmektedir. Eser içerisinde 540 manzume bulunmaktadır. Kendisinden sonra oluşturulan külliyat içerisinde ilk kısmın "*Mahzenu'l-esrâr*" adıyla basılmasının yanı sıra, beyitlerinde "*Münîbî*" mahlasını kullanmasından dolayı eserinin "*Münîb*" adıyla da aynı şekilde baskısı yapılmıştır. (Durma, 2014, s. 146) "*Münîbî*" mahlasını kullanma sebebini açıkladığı, külliyat içerisinde bulunan eserin birinci cildindeki gazelde, Allah'a tevbe (Erkaya, 2017, s. 123; İbn Manzûr, ts., s. 454; Sizgen, 2023, s. 28)²⁰ edip günahattan sakındığı için "Tövbe eden, dönen" manasını ifade eden bu mahlası kullandığını belirtmektedir.(Ekinci, 2019, s. 60)

Mahzenu'l-esrâr eserinde olduğu gibi bu çalışmasının da başlangıç ve bitiş tarihi ve telif etmesinin ne kadar sürdüğü gibi hususları aynı şekilde başka bir manzumesinde dillendirmiştir. Müellif eserini Cemâziyelâhîr 1221/16 Ağustos-14 Eylül 1806 tarihleri arasında yazmaya başladığı ve eserin yazımının bir yıl sürdüğü bilgisini, 1222/1807 tarihlerine işaret edecek şekilde işlediği beyitinde beyan etmiştir.²¹ (Tillovî, 2009a, s.18)

Tamamı Arapça yazılmış olan "*Dîvânu'l-Memdûhu'l-Münîb*" adlı eser, 536 manzumedan oluşmaktadır. İki ciltten oluşan eserde gazel ve kasîdelerin yanı sıra rubâîlerin muhtevası, *Mahzenu'l-esrâr* adlı eserdekiyle benzer konular işlemektedir. Temeli Allah aşkı üzerine nazmedilen matbu haldeki eserin ilk cildinde aşk esaslı 366 gazel yer alırken ikinci cilt, 170 kasîde ve rubâîden oluşmaktadır.(Ekinci, 2019, s. 60)

7.3 *Miftâhu'l-kulûbi li'l-esrâr*

Külliyat içerisinde Sultan Memdûh Tillovî'nin yazdığı *Mahzenu'l-esrâr* ve *Dîvânu'l-Memdûhu'l-Münîb* adlı iki eserin aksine, müellifin ismini bizzat belirlediği ve önceki iki esere nazaran sadece manzum olan eseri "*Miftâhu'l-Kulûbi li'l-esrâr*" da bulunmaktadır. Muhtevadaki birkaç Farsça gazel dışında eser genellikle Arapça manzum eser olarak kabul edilmektedir. (Tillovî, 2009a, s.19)

²⁰ Tevbe; تَابَ يَتُوبُ fiilinin masdar hali olup sözlükte dönmek manasına gelmektedir. Bu kavramın zıttı, günahta ısrar etmektir.

²¹ Bitiş tarihi, manzum eserin sonundaki "*Lillâhihi bi Mazhari*" ifadesine göre hesaplanmıştır.

Yazma nüshasında 593-715 sayfaları arasında yer alan toplam manzum sayısı 191'dir. *Miftâhu'l-Kulûbi li'l-esrâr* adlı divanında da şairlik vasfını koruyan Sultan Memdûh'un bu eserinde en fazla kasîdeler yer alırken 4 adet müselles, 12 adet murabba, 3 muhammes, mesnevî, kıt'a ve rubâîler de bulunmaktadır. Eserin telif tarihini önceki eserlerinde olduğu gibi ebced hesabını kullanarak bildiren müellif, *Miftâhu'l-Kulûbi li'l-esrâr* adlı bu eseri isminden hareketle de 1222/1807 tarihinde telif ettiğine işaret etmektedir. Böylece müellifin eserinde divan edebiyatı nazım şekillerini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. (Tillovî, 2009a, s.19)

7.4 ed-Dürretü'l-müsmine

Müellifin kaleme aldığı divanının 717-1017 arasında bulunan sayfalar, "*ed-Dürretü'l-Müsmine*" adıyla yer almaktadır. Eser el yazma nüshası içerisinde 717-737 sayfaları arasında kasîdelerden oluşmakta olup burada toplam 41 adet manzume bulunmaktadır. 846-934 sayfaları arasını ise 208 manzumenin oluşturduğu gazel, kasîde, muhammes, murabba ve rubâîler oluşturmaktadır. En son bölümde yer alan müselles mütekerrir ve muhammes mütekerrirlerin oluşturduğu 113 manzum ile eserde toplam 575 manzume yer almaktadır. (Tillovî, 2009a, s.20)

Diğer beyitlerin aksine bu eserde doğrudan veya ebced hesabı ile dahi olsa telif tarihine işaret eden bir beyit ile karşılaşmamaktayız. Diğer beyitlerinden farklı olarak 738-845 arasındaki sayfaları içeren başka bir müretteb Memdûh Dîvanı, 213 gazel ve rubâîden oluşmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çeken nokta, gazellerden oluşan beyitlerin kendi arasındaki kafiyelerin ilişkisidir. Beyitlerin baş ve sonlarında bulunan harfler gazellerin bütün beyitlerinde müşahede edilmektedir.²² (Tillovî, 2009a, s.20)

7.5 Kasâid

Külliyat içerisinde oluşturulan ve eser sonunda "*Temmet kasaîdu Gavsillâh es-Sultan*" denilmesi üzerine *Kasaîd* olarak adlandırılan eser, yazılı nüsha içerisinde 1018-1127 sayfaları arasında yer alan ve tamamı daha çok müstakil konuları içeren bir eser olarak karşımıza

²² Mesela, "Elif" harfiyle başlayan gazelerde kafiye uyumu için son harfin başlangıç harfiyle uyumlu olması, bu durumun tüm harfler için geçerli olmasıdır.

çıkılmaktadır. Eser içerisinde, divan edebiyatının izlerini barındıran 413 manzumedan oluşan kasîde ve rubâîler bulunmaktadır. (Tillovî, 2009a, s.21)

Sonuç

Tillo bölgesinin önemli simalarından olan Sultan Memdûh, tasavvuf tarihi içerisinde önemli bir sûfidir. Yaşam tarzı ve eserleri, sonraki nesillere ilham vermiş ve rehberlik etmiştir. Özellikle eserleri, onun düşünce dünyasını ve manevî derinliğini aktararak gelecek kuşaklara ışık tutmuştur.

Tillo'nun kültürel ve medeniyet açısından zenginliği ile manevî atmosferi, Sultan Memdûh'un yaşamını derinden etkilemiştir. Tillo bölgesinin, farklı kültürlerin bir araya geldiği ve manevî bir merkez olarak kabul edildiği bilinmektedir. Sultan Memdûh'un yaşamı, bu zengin ve çeşitli tarihin bir yansımasıdır. Ailesi ve müridleri de kişisel ve manevî gelişiminde önemli rol oynamıştır. Onların öğretileri ve rehberlikleri, Sultan Memdûh'un tasavvufî düşüncelerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Şeyh İsmail Fakîrullah ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi büyük şahsiyetlerin terbiyesi altında yetişmiş olması, Sultan Memdûh'un tasavvufî ve ilmî bilgisini derinleştirmiştir. Aynı zamanda evliliği de onun hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Tasavvuf tarihi içerisinde yaşamış ve tanınmış isimlerden birisi olan Zemzemi'l-Hassa ile olan evliliği, onun tasavvufî yaşantısında oldukça önemlidir. Sultan Memdûh, eşine olan derin sevgi ve saygısını eserlerinde de yansıtmıştır.

Sultan Memdûh, tasavvufî yaşamı ve eserleriyle, takip eden nesillere ilham kaynağı olmuştur. Onun yaşam felsefesi, hayâ, edep, az konuşma gibi erdemlerle Kur'an ve sünnete bağlılık üzerine kurulmuştur. Eserlerinde kişisel deneyimlerin ve duyguların öne çıkması, içsel bir yolculuğu ve manevî keşifleri yansıtır. Özellikle *Mahzenu'l-esrâr*, Sultan Memdûh'un tasavvufî serüvenini ve Allah'a olan yakınlık arayışını derinlemesine işler.

Sultan Memdûh'un vefatıyla birlikte, ailesi onun tarikatını ve mirasını devralmış, eserleri ise tasavvuf literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Onun eserleri, vahdet-i vücûd düşüncesi ve tasavvufî yaşamın temel kavramlarını ele alarak, literatüre önemli katkılar yapmıştır.

Sonuç olarak, Sultan Memd h Tillov 'nin hayatı ve düşüncesi, döneminin kültürel, dini ve tarihi bağlamında önemli bir zeminde gelişmiştir. Onun tasavvufi birikimi ve yaşadığı evre, onun düşüncelerini derinleştirmiş ve gelecek kuşaklara ilham kaynağı olmuştur.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / Sayı: 4 / المجلد: 4 / Cilt / Volume

Kaynakça

- Altıntaş, H. (1995). Fakîrullah. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, s. 132). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arslan, H. (2006). *Tillo/Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu*. Simurg Eğitim Danışma.
- Arslan, H. (2018). Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo,. *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, 351-378.
- Baydaş, Ö. G. (2002). *Tillo'daki Mimari Eserler*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bekçi, S. (2017). ETKİLENME VE ETKİLEME BAĞLAMINDA İSLAM TASAVVUFU. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(6), 271-286.
- Bursalı, M. T. B. F. (1914). *Osmanlı Mü'ellifleri* (C. 3). Matba'a-i Amara.
- Bursalı, M. T. B. F. (1972). *Osmanlı Mü'ellifleri* (C. 3). Meral Yayınevi.
- Çavuşoğlu, H. (1974). Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Yetiştigi Çevre, Hayatı ve Eserleri. *192. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı*.
- Diclehan, Ş. (1980). *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Er-Tu Matbaası.
- Durma, A. (2014). *Evlialar Şehri Siirt*. Erol Ofset Matbaacılık.
- Ekinci, M. İ. (2019). *Tasavvufta İlâhî aşk: Sultan Memdûh Tillovînin Divânü'l-Münîbî Örneği*. Siirt Üniversitesi.
- el-Hâlidî, A. el-Hamzevî. (2016). *Kenzu'l-fütûh fî menâkibi's-Sultan Memdûh*. Hâşimî Yayınevi.
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Otto Yay.
- Erzurûmi, İ. H. (2013). *Ma'rifetnâme* (K. Kara & C. Durmuş, Trans.). İstanbul: Erkam Yayınları.
- İslamoğlu, A. (2012). Sultan Memdûh'un Mahzenü'l- Esrâr'ından Hareketle Şiirleri Ve Şairliği Üzerine Değerlendirmeler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(32).
- Kahya, E. (1999). Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), 371-385.

- Kazar, M. (2001). Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, Hayatı, Kişiliği ve Eserleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(16), 333-350.
- Memduhoğlu, A. (2012, Ekim 5). *Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri*. Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş.
- Mihçioğlu, A. (2014). *İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Tezkiretü'l-Ahbâb İle Mi'e ve Hamsûne Hikme İsimli Eserleri (Metin ve İnceleme)*. Marmara Üniversitesi.
- Obuz, Ö. (2017). *Siirt'in Cumhuriyet Serüveni-1923-1950*. Akıl Fikir Yayınları.
- Sancar, M. N. (2003). *Tillo Evliyalari*. Şevkat Yayıncılık.
- Sizgen, İ., & Aslan, N. (2020). *Tillo medreselerinde fıkıh eğitimi: Memdûhiyye medresesi örneği*. Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 20(2), 569-592.
- Sizgen, İ. (2023). *Tevbenin mahiyeti ve had cezalarını düşürmedeki rolü*. Fecr Yayınları.
- Şeyhi Mehmed Efendi. (1989). *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri* (A. Özcan, Ed.). Çağrı Yayınları.
- Taşçı, A. (2001). *Tillo'da Tasavvuf Kültürü ve Yetişen Mutasavvıflar*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Tillovî, S. M. (2009a). *Mahzenü'l-Esrâr* (A. T. Arslan, Ed.) (C. 1). Siirt Valiliği.
- Tillovî, S. M. (2009b). *Mahzenü'l-Esrâr* (A. T. Arslan, Ed.) (C. 2). Siirt Valiliği.
- Tillovî, S. M. (2009c). *Mahzenü'l-Esrâr* (A. T. Arslan, Ed.) (C. 3). Siirt Valiliği.
- Yaşar, S. (1986). *Erzurumlu İbrahim Hakkı: Hayatı, Sanatı, Marifeti*. Yeni Asya.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4

Sayı: 7


1. Haziran 2024

Volume / المجلد: 4

Issue / العدد: 7

June / حزيران 2024


Taha Abdülhafız
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami Araştırmalar Enstitüsü Yüksek
Lisans Öğrencisi
abdulhafiz.taha@student.asbu.edu.tr

 ORCID: 0000-0002-4839-9917

Arûsiyye ve Nakşibendiyye Tarikatı
Şeyhlerinden Muharrem Küçük'ün Hayatı
ve Tasavvufî Görüşleri

Life And Sufi Views of Muharrem Küçük,
Sheikh of The 'Arûsiyya and
Naqshbandiyya Sects

Atıf: Abdülhafız, T. (2024). Arûsiyye ve Nakşibendiyye Tarikatı Şeyhlerinden Muharrem Küçük'ün Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 158-182.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1489043

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 23.05.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.06.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 158-182

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

 intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Arûsiyye ve Nakşibendiyye Tarikatı Şeyhlerinden Muharrem Küçük'ün Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri

Life And Sufi Views of Muharrem Küçük, Sheikh of The 'Arûsiyya and Naqshbandiyya Sects

Özet

Çalışmada mutasavvıf Muharrem Küçük'ün (ö. 1983) hayatı ve not defterinde yer verdiği tasavvuf kavramlarından hareketle tasavvufi görüşleri ele alınmıştır. Muharrem Küçük'ün Nakşibendiyye tarikatı şeyhi olmasının yanında aynı zamanda Arûsiyye tarikatından hilafeti bulunmaktadır. Henüz hayatı hakkında makale düzeyinde bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle makalenin alandaki önemli bir boşluğu doldurması hedeflenmektedir. Çalışmada Muharrem Küçük'ün doğumu, çocukluk yılları, iş hayatı, ahlâkı, ibadetleri, tarikatı, şeyhleri üzerinde durulmuş, tasavvuf düşüncesini yansıtan not defterindeki bilgiler diğer tasavvuf kaynakları ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda yeri geldikçe klasik tasavvuf kitaplarına, tasavvuf alanında günümüzde yazılan bazı eserlere başvurulmuştur. Muharrem Küçük'ün kızı ile yapılan görüşme neticesinde Muharrem Küçük hakkında birçok malumat elde edilmiş, özellikle doğumu, çocukluğu, iş hayatı, ahlâkı ve menkıbeleri hakkında başka kaynaklarda yer almayan bilgilere ulaşılmıştır. Bununla birlikte örnek olması açısından Muharrem Küçük'ten geriye kalan Osmanlıca not defterlerinden bir tanesi incelenerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Muharrem Küçük'ün not defterinde 1964 tarihinin yazıldığı tespit edilmiştir. Nitekim Küçük'ün tasavvuf kavramları hakkındaki görüşleri ancak bu not defteri vasıtasıyla tespit edilebilmektedir. Bunun yanı sıra, çalışma bir yandan Muharrem Küçük'ün kendisinden sonra halife bırakıp bırakmadığı sorusuna diğer yandan Küçük'ün müridlerine ne tür zikirler verdiği sorusuna cevap bulmaya çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendiyye, Arûsiyye, tasavvuf kavramları, Muharrem Küçük.

Abstract

In the study, the life and mystical views of Sufi Muharrem Küçük were discussed. Muharrem Küçük, in addition to being the sheikh of the Naqshbandiyya sect, is also the calip of the 'Arûsiyya sect. There is no research-level study about his life yet. In this respect, the article aims to fill an important gap in the field. In the study, Muharrem Küçük's birth, childhood years, work life, morals, worship practices, sect, and sheikhs were discussed, and the information in his notebook, which reflects his Sufi thoughts, was comparatively analyzed with other Sufi sources. In this context, references were made to classical Sufism books and some contemporary works on Sufism. As a result of the interview with Nezahat Mert, the daughter of Muharrem Küçük, a lot of information was obtained about Muharrem Küçük, especially information about his birth, childhood, work life, morals and legends that were not included in other sources. However, as an example, one of the remaining notebooks in Ottoman Turkish from Muharrem Küçük was examined and included in the study. It has been determined that the year 1964 is written in Muharrem Küçük's notebook. Indeed, Küçük's views on Sufi concepts can only be identified through this notebook. On the one hand, the study sought an answer to the question of whether Muharrem

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

Küçük appointed a successor, and on the other hand, it also tried to find an answer to the question of what kind of dhikr Küçük gave to his disciples.

Keywords: Mysticism, Naqshbandiyya, 'Arüsiyya, sufi concept, Muharrem küçük.

Giriş

İslami ilimler arasında insanın kişisel gelişimini tamamlamasına yardımcı olan tasavvuf, aynı zamanda insanı içsel varlığını anlamaya yönelik bir arayışa davet etmektedir. Bununla birlikte tasavvuf, kalbi saran sisleri dağıtarak insanın varoluşunun derûnundaki gerçekleri keşfetmesine olanak sağlayan bir manevi rehber sistemidir. Tarih boyunca manevi rehberler insanları irşad etmek için gelmişlerdir. Çalışmada manevi rehberlerden biri olan 20. Yüzyıl mutasavvıflarından Muharrem Küçük'ün hayatı, ahlâkı, menkıbeleri ve büyük oranda da tasavvufi görüşleri not defterindeki kayıtlar ve kızı ile yapılan görüşmelerde elde edilen bilgiler ışığında değerlendirilip sunulmuştur. Bundan önce mutasavvıf Muharrem Küçük'ün hayatını ve tasavvufi görüşlerini ele alan akademik bir çalışma yapılmaması, makale düzeyinde yapılan çalışmanın önemini göstermektedir. Böylelikle akademik boyutta ele alınan çalışmanın alana katkı sunması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte iki tarikattan hilâfeti olan şeyh Muharrem Küçük'ün tasavvufi görüşleri akademik bir çalışma ile değerlendirilip bilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Çalışmada deskriptif (betimleyici, tasviri) yöntem esas alınmıştır. Muharrem Küçük'ün not defteri, kızı ile yapılan görüşme, klasik tasavvuf eserleri ve modern zamanda yazılmış kitaplarla sınırlandırılan çalışma ağırlıklı olarak not defterindeki tasavvufi görüşleri üzerinden ilerlemiştir. Çalışmada not defterinde geçen tanımlar, ilgili tasavvuf kavramları başlıkları altında toplanıp düzenlenmiştir. Bunun yanında tasavvuf kavramları için öncelikle klasik tasavvuf eserlerindeki terim anlamları üzerinde durulmuş, ihtiyaç halinde çağdaş tasavvuf eserlerine de müracaat edilmiştir. İlgili kavramın klasik eserdeki terim anlamı verildikten sonra Muharrem Küçük'ün kavram hakkındaki görüşleri belirtilmiştir. Böylelikle mutasavvıf Muharrem Küçük'ün, ilgili tasavvuf kavramları hakkında, klasik eserlerde yazan bilgilerden daha farklı bir yorum yapıp yapmadığının anlaşılması amaçlanmıştır. Çalışmada dağınık bir şekilde bulunan not defterindeki bilgiler bir araya getirilerek tasnif edilmiştir. Her kavram klasik tasavvuf eserleri ile mukayese edilip ilgili kavramın sonunda değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. Hayatı

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Volume / Cilt

Muharrem Küçük 1905 yılında İstanbul Terkos Karaburun'da dünyaya gelmiştir. Ailesi İstanbul'a Rize'den gelmiştir. Babası Zaim Küçük'ün, Osmanlı sarayında çalıştığı bilinmekle birlikte hangi görevde vazifeli olduğu tespit edilememiştir. Muharrem Küçük'ün beş kardeşi bulunmaktadır. Bebekken "Dervişler ninnisi"ni çok sevdiği ve ondan başka ninni duyunca ağladığı rivayet edilmektedir. Küçük, çocukken yüklük dolabının içine saklanıp lafza-i Celâl zikri yaptığına dair rivayetler onun küçüklükten itibaren dindar bir muhitte yetiştirildiğini göstermektedir. Ayrıca Muharrem Küçük'ün not defterlerinden yola çıkarak Osmanlı alfabesini ve Latin alfabesini bildiği anlaşılmaktadır. Kitaplığında Arapça kitapların da bulunması Arapça bildiği ihtimalini doğurmaktadır.

Muharrem Küçük askerliğini Çorlu'da yapmıştır. İlk şeyhi olan Ali Timur Efendi (ö. 1938) ile de burada askerlik yaparken tanıştığı kaydedilmektedir (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024). Ali Timur Efendi, Ahmet Canib Efendi'nin (ö. 1990) müşdididir. Ayrıca, ilm-i ledün sahibidir. Bununla birlikte Ali Timur Efendi'nin Nakşibendî Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye (ö. 1894) ulaşan silsilesi vardır. Ahmed Canib Efendi, Ali Timur Efendi hakkında "Huzurunda olduğumda Mekke'nin ve Medine'nin dağına taşını günümüzdeki televizyon gibi gözümün önüne getiriyor" demiştir. Ayrıca Ahmed Canib Efendi Bursa'ya dönerken çok hüzünlenmiş ve bunu Ali Timur Efendi'ye söylediğinde, kendisine "Evladım ayrılık yok avucumun içinde hepinizi görüyor ve takip ediyorum" cevabını almıştır. İlk şeyhinin şeyhi, Küçük Hüseyin Efendi (ö. 1930) Ankara'nın arslanbey mahallesinde dünyaya gelmiştir. Hüseyin Efendi on beş yaşında İstanbul'a gelmiş saraç çıraklığı yaparak maişetini temin etmiştir. O vakitler karnında bir şişlik meydana geldiğinden dolayı Feyzullah efendiye (ö. 1876) gitmiş ve bir müddet sonra kendisine intisap etmiştir. Şeyhinin vefatından sonra sırasıyla Mehmet Nûri Efendi'ye (ö. 1885), ondan sonra Hasan Visâlî Efendi'ye (ö. 1902) intisap etmiştir. Hasan Visâlî Efendi'nin vefatıyla irşad postuna oturmuştur (Vassâf, 2006, s. 327-328). Kabri-i şerifi Eyüp Mezarlığında yer almaktadır. Muharrem Küçük, kızı Nezahat Mert'i defalarca Küçük Hüseyin Efendi'nin kabri-i şerifine götürmüştür (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024).

Nezahat Mert, Muharrem Küçük'ün askerlikten sonra Sahil Koruma Tahlisiyesi'nde bir müddet çalıştığını, ancak bir gün batan gemiyi tam üç gün boyunca beklediğinden dolayı astım olduğunu ve bundan ötürü işi bırakmak zorunda kaldığını aktarmaktadır. Sahil Koruma Tahlisiyesi müdürü kendisine bundan sonra ne yapacağını sorduğunda, Muharrem Küçük bir şekilde bir yerde çalışacağını söylemiştir. Bunun üzerine müdür bey kendisini İstanbul'daki Karaköy Deniz İşletmeciliği'ne yönlendirmiştir. Orada çalışırken Süleymaniye Camii'nin yakınlarında olduğu için

namazlarını Süleymaniye’de kılmayı ihmal etmemiştir. Muharrem Küçük’ün işyerinde olduğu zamanlar ise namazlarını Yeraltı Camii’nde kılmıştır (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024).

Nezahat Mert, babasının cömert, merhametli ve yardım sever bir tabiata sahip olduğunu ifade etmektedir. Küçük, misafiri kim olursa olsun kapının dışına kadar uğurlayan misafirperver ve mütevazı bir kişiliğe sahiptir. Hitap edeceği zaman karşısındakine ismiyle değil “şeker” diye hitap etmektedir. Bundan dolayı kendisine “şeker baba” diye hitap edenler dahi olmuştur. Bunların yanında Muharrem Küçük’ün sıla-i rahme çok dikkat ettiği ve dargınlığı da hiç sevmediği belirtilmektedir (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024). Küçük’ün riyadan sakınmayı adet edindiği, ibadetlerini ve zikirlerini geceleri kimsenin görmediği bir yerde yaptığı ifade edilmektedir. Bunun yanında çok Kur’an okuduğu kaydedilen Küçük’ün askerdeyken dahi geceleri gaz lambası ile yorganın altında Kur’an okumayı ihmal etmediği belirtilmektedir. O önemli gördüğü bazı âyetleri not defterine not almıştır. Zikre başlamadan önce “انت الهادي انت الحق ليس الهادي إلا هو” zikrini yapmayı da adet edinmiştir (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024).

Muharrem Küçük’ün, ikinci şeyhi Ömer Fevzi Mardin’dir. Ömer Fevzi Mardin (ö. 1953) o yıllarda İstanbul Kadıköy taraflarında ikamet etmektedir. Muharrem Küçük şeyhini sık sık ziyaret ederdi. Ömer Fevzi Mardin’in ailesi ve ataları Kâdirî tarikatı kökenlidir. Ancak babası ve dedesinin Kâdirî tarikatının yanında Rifâî tarikatına da intisapları vardır. Bu ailenin Abdülkâdir-i Geylânî ile akrabalık bağlarının olduğu ve bundan dolayı Abdülkâdir-i Geylânî’nin Ömer Fevzi’nin büyük dedelerinden bir tanesine Ömer Fevzi dünyaya geldiğinde kendisine vermeleri için bir takke bıraktığı anlatılmaktadır. Ömer Fevzi’nin vefat ettiğinde takke kabre gömülmüştür (Kalaç, 2022, s. 278-279).

Ömer Fevzi, askerî okullarda okumuş, daha sonra orduya katılmıştır. Ordudaki başarılarından ötürü kendisine “Hamidiye Kahramanı” denilmiştir. Ömer Fevzi Trablusgarp savaşına da katılmıştır. O sıralarda, Abdüsselâm el-Esmer’in türbesini ziyaret ettiği bir zamanda manevi bir işaretle Şâzeliyye tarikatının bir kolu olan Arûsiyye tarikatına bağlanmıştır. Sonralarında ise Arûsiyye tarikatının ikinci Pîr’i olarak anılmıştır. Ömer Fevzi askeriyyeden emekli olunca ordudan arkadaşı Rauf Orbay’ın tavsiyesi ile Hâlidîyye şeyhi olan Küçük Hüseyin Efendi’ye intisap edip Nakşibendiyye hilafeti almıştır. Şeyhinin vefat etmesi ile irşad vazifesine başlamıştır (Kalaç, 2022, s. 279). Ömer Fevzi birçok İslami eser kale almıştır. Yazdığı eserlerden birkaçı, *Din ve Safhaları*, *Din ve Esasları*, *Din ve Telakkîleri*, *Din ve Hikmetleri*, *Din ve İlmihal Esasları*’dır (Kalaç, 2022, s. 281).

Seyyid Mehmet Faik Erbil, *Gerçek Tanrı Erlen* kitabında Şâzeliyye Tarikatının Arûsiyye kolunun Türkiye’deki ilk temsilcisinin Ömer Fevzi Mardin olduğunu ve üç tane de halifesi

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

bulduğunu bildirmektedir. Erbil, üç halifeden birinin Nakşibendiyye tarikat-ı şerifinden olan ve pîr Ömer Fevzi Mardin'den Nakşibendiyye hilafeti alan ve ömrünün sonuna kadar zatiyyûn kimliğinde kutb-i zamân makamına yükselen ârif-i eşref şeyh Muharrem Küçük olduğunu söylemektedir. Bunlara ilaveten Erbil, kendi şeyhi olan Aziz Çınar ve Muharrem Küçük arasında Arûsiyye ve Nakşibendiyye hilafetlerinin alınıp verildiğini beyan etmektedir (Erbil, 2005, s. 17-18). Erbil, 1983 senesinin Şubat ayında, gavsıyyetin gavs-ı â'zam seyyid Ahmed Abdülkâdir-i Geylânî tarafından on beş dakikalık bir zikrin akabinde ârif-i eşref Muharrem Küçük'e verildiğini zikretmektedir (Erbil, 2000, s. 310).

Muharrem Küçük ile ilgili bazı kerametler de anlatılmaktadır. Bunlardan birinde bir gün Muharrem Küçük'ün yanına hasta bir kadın doktor gelmiştir. Muharrem Küçük beş litrelik bir suya dualar okumuş ve zamanla kadın doktor iyileşmiştir. Nezahat Mert evlerine birçok hasta baygın kişilerin geldiğini ve babasının onlara nefes ettiğini, bu hasta ve baygın kimselerin iyileştiğini ve kendilerine geldiklerini söylemektedir. Yine bir keresinde Nezahat Mert'in kalbi kırılmış, kalbini kıran kişi birkaç gün sonra Mert'i aramış ve rüyasında Muharrem Küçük'ü gördüğünü ve uyarıldığını üzülererek söylemiştir. Bundan dolayı da bir daha Mert'in kalbini kırmayacağını ve kendisini affetmesini istemiştir. Başka bir hadisede ise Nezahat Mert zaman zaman baygınlık geçirmekte hatta kimi zaman hastanede iğne yapılarak kendine gelmektedir. Ancak babası Muharrem Küçük kendisine okuduktan sonra bir daha baygınlık geçirmemiştir. (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024).

Muharrem Küçük vefat ettikten sonra kızı tarafından bir zarf bulunmuştur. Zarfın içinde kendisinden sonra tarikatta Abdurrahman Erandaç'ın halife olmasını istediği yazmaktadır. Bunun yanında, Muharrem Küçük vefatına kadar şeyhlik vazifesini icra etmiş ve birçok müridi yetiştirmiştir. Müridleri arasında, Kâmil Yenice, Ahmet Kirsevmez, Aziz Çelik, Hüseyin Bakır, Mustafa Bakır, Hasan Bakır ve Mustafa Mollaoğlu da bulunmaktadır. Muharrem Küçük 1983 senesinin Mart ayının 26. gününde mide kanamasından dolayı Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Kabr-i şerifi Kasımpaşa'dadır (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024).

2. Bazı Tasavvufi Görüşleri

Muharrem Küçük'ün günümüze ulaşan bir eseri bulunmamakla birlikte not defterleri vasıtasıyla onun tasavvuf düşüncesine dair fikir edinilmesi mümkündür. Onun notları arasında en çok üzerinde durduğu kavramların başında zikir gelmektedir. (Küçük, 1964, s. 5).

2.1. Zikir Usûlü

Kur'ân-ı Kerîm'im birçok âyetlerin de Allah'ı zikretmek teşvik edilmiştir. Örnek olarak Allahu Teâlâ kullarına seslenerek “*Ey iman edenler Allah'ı çok zikredin*” (Ahzâb 33/41) buyurmaktadır. Sûfiler

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

bu ve benzeri âyetlerden hareketle zikre çok önem vermişlerdir (Kuşeyrî, 1989, s. 382). Zikrin hakikati ise zikir esnasında zâkirin mâsivâyı tamamen unutmamasıdır. Başka bir ifade ile Allah'ın dışındakiler unutulduysa işte o vakit Allah zikredilmiştir şeklinde anlaşılabilir. Bazı tasavvuf büyükleri “Gafleti nefisinden kovdun işte o vakit zikir yaptın” demişlerdir (Kelâbâzî, 1994, s. 74). Zikir Hak yolunda güçlü bir rükündür. Hatta o yolun direğidir. Zikre müdâvemet olmadan hiç kimse Allah'a vuslat etmeyi düşünemez. Zikir havfın galebesiyle gaflet meydanından müşâhede göğüne şiddetli bir muhabbet ile çıkmaktır. Gerçek zikir yapan o zikrin etkisiyle her şeyi unuttur böylece, Allah onu her şeyden korur (Kelâbâzî, 1994, s. 74). Zikir sayesinde mürid düşmanlarından korunmuş olur. Düşmanları bertaraf eden zikir, kalpleri de yumuşatmaktadır. Bunlarla birlikte zikir müridin gıdasıdır. Bir başka deyişle gıdasız yani zikir olmaksızın mürid yaşayamaz. Zikir vesilesi ile mürid hem düşmanlarından korunmuş hem de kalbinde manevi bir cennet bahçesinde dolaşmış olmaktadır. Sûfler zikre o kadar önem vermişler ki Ebü'l-Hasen Şâzelî (ö. 656/1259) müridlerine çarşılarda, sokaklarda, harabelerde ve terk edilmiş mekânlarda Allah'ı zikretmelerini emretmiştir. Bir başka ifade ile her yerde Allah'ı anmaya gayret göstermişlerdir. Sûflerin Allah'ı çokça zikretmelerinin gayesi fitratlarında bulunan Mevlâ sevgisinin meydana çıkmasıdır. Mürid zikir sayesinde fenâyâ gider ve böylece benliğinden kurtulmaktadır. Zikir tasavvufta o kadar önemlidir ki, bazı sûflere göre günde en az on salavat ve yüz istiğfar getirilmelidir. Sûfî yaptığı zikir sayesinde kısa yoldan mâşukuna kavuşmaktadır (Tenik & Göktaş, 2014, s. 277-280; Tenik & Göktaş, 2015, s. 85-87).

Tasavvuf tarihinde ayrı bir öneme sahip olan zikir uygulaması, Muharrem Küçük'ün de üzerinde önemle durduğu bir mevzu olmuştur. Muharrem Küçük genel olarak zikirlerini gece ve kimsenin görmediği bir yerde yalnız başına virdlerini ise sabah vakti yapmayı tercih etmektedir (N. Mert, kişisel görüşme, 10 Ocak 2024). Nakşibendiyye tarikatı mensubu olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun zikirlerini kimsenin işitemeyeceği şekilde hafî usule göre yaptığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Muharrem Küçük'ün not defterleri incelendiğinde farklı isimlerle de Allah'ı zikrettiği görülmektedir. Zikirlerin çoğunluğu esmâ-i hüsnâdandır. Söz gelimi onun yaptığı zikirlerle dair kendi el yazısı ile not defterinde şöyle bir nota rastlanmaktadır:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ یَا رَحْمٰنِ یَا مَعِیْنِ یَا وَدُوْدَ یَا بَاعِثَ یَا رِزَاقَ یَا اللّٰهَ یَا هُوَ اِلَّا هُوَ اَوَّلُ هُوَ اٰخِرُ هُوَ ظَاہِرُ هُوَ بَاطِنُ هُوَ اَوَّلُ اللّٰهِ اٰخِرُ اللّٰهِ ظَاہِرُ اللّٰهِ بَاطِنُ اللّٰهِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

Bismillâhirrahmânirrahîm Ya Rahmân Ya Muîn Ya Vedûd Ya Bâis Ya Rezzâk Ya Allah Ya Hû illa Hû, Evvel Hû, Âhir Hû, Zâhir Hû, Bâtın Hû, Lâ ilâhe illa Hû, Evvel Allah, Âhir Allah, Zâhir Allah, Bâtın Allah, Lâ İlâhe İllallah (Küçük, 1964, s. 5). Bu zikir Muharrem Küçük'ün Allah'ı, farkı isimleri ile zikrettiğini göstermektedir.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / Haziran / العدد: 7 / Issue / المجلد: 4 / Cilt / Volume

Küçük, 1963 yılında not defterinde Edirne’de ikamet eden Kâmil ismindeki müridine zikir dersi vermiştir. Dersin içerisinde 200 veya 300 kere kelime-i tevhid, 100 kere sübhânallahi ve bihamdihi sübhânallahi’l-Azîm, 100 kere lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh ve 1000 kere de ya Vâhidü’l-Kahhâr zikirleri bulunmaktadır. Bunlara ilaveten lafza-i Celâl’in kalp bölgesinde 2000, ruh bölgesinde 2000, sır bölgesinde 2000, hafî bölgesinde 2000 ve ahfâ bölgesinde 2000 olarak zikredileceği yazmaktadır (Küçük, 1964, s. 44). Buradan onun Nakşibendiyye tarikatındaki letâif usulü ile müridlerine zikir telkin ettiği anlaşılmaktadır.

2.2. Nefis Terbiyesi

Nefis terbiyesi, insanın içsel varlığını anlama ve kemâle erme süreci olmasından dolayı mutasavvıflar bu yola müracaat ederek nefislerini terbiye etmeye çalışmışlardır. Nefsin istek ve arzularını terk ederek ve onu aç, susuz ve uykusuz bırakıp güçten düşürerek terbiye edileceği ifade edilmektedir. Bunun yanında kibir, gazap, kin, haset ve kötü ahlâk nefsin kötü sıfatları arasında sayılmaktadır (Kuşeyrî, 1989, s. 174). Ebü’l-Mügîs’in (Ö. ?) bir direğe dayanarak oturmadığı ve yanı üzere de uyumadığı nakledilmekle beraber geceleri ibadetle geçirdiği ve uykusu geldiğinde ise alnını dizinin üstüne koyarak şekerleme yapardı. Ebû Muhammed el-Cerirî’nin (ö. 321/933) arkadaşlarından birisinin “Yirmi yıl boyunca önüme yemek koyulmazdan evvel aklıma yemek fikri gelmedi ve yirmi yıl boyunca da yatsı namazının abdesti ile sabah namazını kıldım” dediği rivayet edilmektedir (Kelâbâzî, 1994, s. 113-114). Bu ifadelerden bu zatın ciddi bir şekilde riyazet yaptığı anlaşılmaktadır.

Muharrem Küçük’e göre, kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi murad eden kimsenin ilk başta beş duyu (görme, duyma, koklama, tat alma ve hissetme) organlarını kötülöklere kapatması gerekir. Bununla birlikte kalbe hiçbir havâtır ve fikir girmeksizin ism-i Celâl’e hafî bir şekilde müdâvemet etmesi lazımdır. Bu şekilde yaptığı takdirde, o kişide ehadiyyetten gelen hikmet pınarları akmaya başlar ve her türlü hayal ve kötü zan ondan çıkıp gider (Küçük, 1964, s. 14).

Ehlullahın irfan talibinin nazargâh-ı İlâhî olan kalbini kötü sıfatlardan tahliye ve iyi sıfatlar ile süslemesi gerektiği ve bunu yaparken tam bir fikir ve ihtimam ile yapması lazım geldiği belirtilmektedir. İrfan talibinin kalbini temizleme ameliyesinde dört tane mezmûm sıfattan nefsinin arındırması elzemdir. Temizlenmesi gereken dört sıfat: tûl-i emel, acele, haset ve kibir. Bu dört mezmûm sıfatın huzûr-u kalbe hâlel getireceği düşünöldüğünden dolayı, kalbi bunlardan temizlemek şart olmuştur. (Küçük, 1964, s. 81).

Tûl-i emel zühdün karşıtı, esasında bedenin hazlarını karşılamak ve dünyaya aşırı bağlanmak, çokça dünyevî istekler ve arzular içerisinde bulunmak, zihnin bu tür dünyevî ve nefsî düşüncelerle meşgul olması anlamlarına gelmektedir (Duman, 1995, s. 87). Yukarıda zikredilen mezmûm dört sıfat kalpten tahliye edildikten sonra yerlerine fezâil-i erbaa ile süslenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Fezâil-i Erbaa yani dört faziletli huy ise, kasr-ı emel, teennî fi'l-umûr, halka nush ve herkese tevazu olarak beyan edilmektedir (Küçük, 1964, s. 81).

Kasr-ı emel, tûl-i emelin tersi yani dünyaya bağlanmamak uzun vadeli nefsin arzularının bulunmaması durumudur. Teennî sözlükte acele etmemek, hilm ve vakar sahibi olmak anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr s. 1:161). Teennî fi'l-umûr ise işlerde acele etmemek vakar sahibi olmak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Halka nush ise insanlara karşı samimi olmak ve onlara Allah için nasihatte bulunmaktır. Dört mezmûm ahlâk yerine fezâil-i erbaa gelmesi aslında tam birbirine zıt olan ahlâkların yer değiştirmesidir. Örnek olarak tûl-i emel yerine kasr-ı emelin gelmesi gibi.

Tûl-i emel insanda gurur ve tembellik yapar, ayrıca ameli terk ettirmekle birlikte, ölümü ve eceli de unutturur. Ayrıca dünyanın üç günden ibarettir. Birinci gün dün, ikinci günü yarın ve üçüncü günü ise bugündür. Böylece dün geçmişte kaldı geri gelmez ve yarına ise itimat olunmaz çünkü gelip gelmeyeceği belli değildir. O zaman insanın elinde bir tek bugünü kalmaktadır. Onu ise ganimet olarak bilmelidir. Hatta bugün için "bu da gider kalmaz" ifadesi kullanılmıştır (Küçük, 1964, s. 81-82).

Yukarıdaki ibarelerde, aslında tûl-i emelin insana dünyaya geliş amacını unutturduğu ve insanı asıl amacından ayırıp dünyaya ve içindeki fani şeylere bağlayıp bir gün öleceğini unutturup insanı dünyanın aldatici güzellikleriyle oyalayıp birçok hayal kurdurarak onu biricik yaratıcısından ve ibadetten uzak tuttuğu görülmektedir.

Yukarıdaki ifadelerle ilaveten, hıfz-ı lisân selametin ta kendisidir. Bir başka deyişle, kişinin dilini koruması yani gıybet etmemesi, çirkin sözler sarf etmemesi kısacası Allah'ın razı olmayacağı sözleri söylememesi olarak ifade edilebilir. Bununla beraber kişi kendi lisânın da gizlidir (Küçük, 1964, s. 114). Bundan maksat ise insanın hakiki karakteri söylediği sözlerin arkasında olduğuna işarettir. Bir başka ifade ile insanın söylediği sözler aslında karakterini yansıtan şifreler gibi, o şifreleri çözebilen aslında karşısındaki kişinin sırrını da çözmüş olabilir.

Muharrem Küçük'e göre âdemoğlu sabah uyandığında bütün organları diline Allah için müstakîm ol derler. Zira dil müstakîm olursa organlar dahi müstakîm olur, eğer dil yamuk olursa organlar dilin yüzünden yamuk olurlar (Küçük, 1964, s. 115). Bunlara ilaveten hıfz-ı lisân da hıfz-ı evkât vardır zira ki insanın ekser konuşması boş olduğundan cümlesi vakit kaybıdır. Son ibareyi biraz

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Cilt / Volume

açmak gerekirse, insan dilinin Allah'ın razı olmayacağı sözlerden korursa vaktini de korumuş olur bir başka ifade ile değerli olan kıymetli vaktini boş şeylere harcamamış olur. Üstelik kesret-i kelâm ile gönlün cevâhir-i hikmetten mahrum kalacağı da zikredilmektedir. Yani çok konuşan kimseden hikmet pınarları akamaz. Ayrıca hıfz-ı lisân da hem dünya hem de âhîret afetlerinden selamet vardır (Küçük, 1964, s. 116). Burada dili korumanın birçok faydası olduğu gözükmektedir. En büyük faydalarından bir tanesinin vakti koruma ve diğer bir faydası ise dünya ve âhîret afetlerinden selamette kalmaktır.

Ona göre, kim kalbini kötü ahlâktan temizler, övülen ahlâk ile süsleyip Habîb-i Ekrem'in s.a.v izinde ve yolunda giderse ve kendisine bir gün ve bir gece de yüz dirhem yemek ve dört saat uyku yeterse, bir başka deyişle bu riyâzeti tamam ederse o kişinin kalbi âlemi melekût ile bir mertebe münasebet eder ve âlemi cismâniyeden uzaklaşıp melekûtü's-semâvâtı seyran eder ve mârifete erer (Küçük, 1964, s. 19). Bir başka ifade ile iyi ahlâk ile süslenen, Resûlullah'ın s.a.v izinden giden, az yemek ve uyku ile hayatını devam ettiren kişinin cisim âleminden uzaklaşıp gökyüzünün içyüzünü göreceği anlaşılmaktadır.

Nefis terbiyesi hususunda Küçük'ün az uyumak ve az yemek gerektiği ifadeleri ve kötü ahlâklardan kurtulma hakkında yazdığı sözler, Kuşeyrî (Kuşeyrî, 1989, s. 174). ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) (Kelâbâzî, 1994, s. 113-114). Nefis terbiyesi hususunda yazdıklarıyla büyük ölçüde benzerlik gösterdiği gözükmektedir.

2.3. Nefis Mertebeleri

Tasavvuf, her şeyden kesilip sadece Allah'a yönelerek ve Hak'tan gelenlere razı olarak sabır ile nefisle mücâhede etmektedir. Bununla birlikte, nefsin heva ve arzusuna karşı çıkararak kötülüğü emreden nefse muhalefet etmektir (Serrâc, 1960, s. 29). Bundan dolayıdır ki, nefis mertebelerini aşmak tasavvufun ana meselelerinden biri olmuştur. Konunun ehemmiyetindedir ki, Muharrem Küçük not defterinde nefis mertebelerinden bahsetmektedir. Ancak yazdığı yerlerin bir kısmı okunamadığı ve bazı sayfalar yırtıldığı için onun bu konudaki kanaatlerine tam olarak vâkıf olunamamaktadır.

Tasavvuf tarihinde nefsi üçlü, dörtlü ve yedili tasnifle ele alanlar olmuştur. Nefsin üç mertebeden (emâre-levvâme-mutmainne) oluştuğunu söyleyenler: İmam-ı Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234). Bunun yanında Hakîm-i Tirmizî (ö. 320/932) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]) nefsi dörtlü (emmâre-levvâme-mülhime-

mutmainne) tasnife tabi tutmuşlardır. Osmanlı mutasavvıfları umumen yedili tasnifi kabul etmişlerdir (Ayış, 2014, s. 497).

Muharrem Küçük, ehlullahın “Sülûk-ı tarîk-ı mukarrabîn-i enbiyâ ve'l-mürselînin ahlâkından ve hülâsa-i ibâd-ı sâlihînin etvarından olan sülûk-ı tarîk-i haktan murad ve maksutlarının evvel-i emri rabbânî yani mezkûr menzillerden tadrîcî bir şekilde evvelki makamına terakkî kılıp mârifet-i nefis ile mârifet-i Hakk'a vasıl olup kemâl-i muhabbet ile mak'ad-i sıdka gelip huzur ve üns bulabilir” ifadelerine yer vermektedir (Küçük, 1964, s. 69). Buradaki ifadelerden maksat, ruhun, peygamberlerin gittiği hak yoldan gidip menzilleri (mertebeler) kat ederek ilk makama yani dünyaya gelmeden önceki ruhlar âlemindeki makamına çıkmasıdır.

Küçük'e göre, bazı nefisler emmâre mertebesinde mutmainne mertebesine yükselebilir. Ancak irşada nefis-i kâmile mertebesine vardığında ehil olabilmektedir. Bunun yanında nefsi, nefis-i mutmainne makamına eren kişi kitâbullaha ittibâ ile zevk ve lezzet alır. Nasıl ki et ile kan iç içeyse, öylede o kişi de şeriate bağlı olup âdâbı ile amel eder (Küçük, 1964, s. 71). Bunun yanında bazı temiz nefislere mutmainne makamında kendilerine irşad vazifesi verilir. Hatta kendi nefisini dahi mürşidsiz bir şekilde terbiye edip kemâl derecelerinin a'lâsına vâsıl olup ehassü'l-havas'tan olabilir. Bu yazılanlar seyrusülûku yedi makam itibar eden evliyaların yoludur (Küçük, 1964, s. 72).

Bazı ehlullah seyrusülûkun üç makamdan oluştuğunu söylemektedir. Bu makamlar levvâme, mülhime ve mutmainnedir. Bunun yanında diğer ehlullahın itibar ettiği beşinci, altıncı ve yedinci makamlara itibar etmemektedirler. Onlara göre, levvâme makamında kelime-i tevhid, mülhime makamında lafza-i Celâl ve mutmainne makamında ise Hû zikri çekilir (Küçük, 1964, s. 73-74).

Bazı ehlullaha göre dördüncü mertebede bulunan nefis-i mutmainne sahibinin evrâd ve me'sûr duaları okuyup habîb-i Ekrem'e s.a.v daha önceki muhabbetinden başka bir muhabbet besler ve bu makamda bu kâmil kişiye mal sevgisi ârız olur ancak bu sevgi ve meyil fakirlere yardımcı olmak içindir. Dördüncü mertebede olan mal sevgisi övülen ve makbul bir sevgidir. Çünkü malı kendi nefsi için değil yardıma muhtaçlara dağıtmak için istemektedir. Ayrıca mutmainne mertebesinde olan kişi kimseden bir nesne istemez ve tam tersine insanlara kendisine verilenlerden dağıtır (Küçük, 1964, s. 77-78).

Nefis mertebelerinin beşinci makamında nefis-i nâtıka bütün ahvalinde kemâl-i rızâ ile muttasıf olduğu için ismi râziyedir. Nitekim Hak Teâlâ'nın bu nefse “*Sen O'ndan hoşnut (razı), O da senden hoşnut (razı) olarak rabbine dön*” (Fecr 90/28) diye hitap eder ve bu nefsin seyri fillâh, âlemi âlemi lâhût, yeri sırru's-sır, hali ise fenâ halidir (Küçük, 1964, s. 89). Bununla birlikte, kul bütün işlerini Allah'a tefvîz ederse, bir başka ifade ile bütün işlerini ona bırakıp takdirine teslim olursa Hak Teâlâ'nın

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Volume / Cilt

kelimât ve fiilleri bilcümle hayr-ı mahz, halis bir salâh, hikmet ve menfaat olduğunu o kul tecrübe ve müşâhede eder (Küçük, 1964, s. 138). Yani Allah'tan dili ve canı ile gayet hoşnut olursa, bir başka deyişle, dili ile Allah'ın razı olmayacağı sözleri sarf etmez ve canı gönülden Hakk'ın kaderine boyun eğerse işte o vakit makam-ı rızâyâ erişmiştir.

O'na göre beşinci makamda bulunan kâmil olan kimseye gelen tecelliyât-ı ef'âl, esmâ ve sıfat ile o kişide keramet görünür. Bazı ehlullaha göre, nefis-i râziye sahibi olan kimse beşinci makamın sonlarında tecelliy-i ef'âli geçip tecelliyât-ı esmâ ve sıfata gelip altıncı makama terakkî ederler. Bununla birlikte İlme'l-yakîn'den aynel-yakîn mertebesine de çıkmış olur. Bunun yanında, kul altıncı makamdayken bir cezbe ile yedinci makama yükselir ve bununla birlikte hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmıştır (Küçük, 1964, s. 25). Yedinci makama ve hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmak, bir lütfu ilahîdir. Başka bir ifade ile, kulun kendi kesbi ve çabası ile yedinci makama yükselmesi çok zor gözükmemektedir. Küçük'e göre, evliya makamlarının sonu fenâ ve bekâ makamlarıdır. Kişinin adı geçen makamlarda kendi nefisini ve bütün eşyayı âlemlerin rabbi ile müşâhede etmekle beraber her şeyin ona geri döneceğini bilmesi gerekmektedir (Küçük, 1964, s. 114).

Küçük, nefis mertebeleri hakkında ehlullahın dediklerini aktarmakla, nefis mertebelerinin üç veya yedi mertebeden oluştuğunu kabul etmekle mutasavvıfların söylediği sözlere muvafakat etmektedir. Ancak şu da vardır ki, Küçük, üçlü tasniften bahsederken üçlü tasnifin levvâme, mülhime ve mutmainnedden oluştuğunu belirtmekle beşinci, altıncı ve yedinci makamlara itibar edilmeyip oralara Hakk'ın cezbeleriyle gidilir demektedir. Bu ibarelerde dikkat çeken hususlardan birisi nefis-i emmârenin bir makam olarak sayılmayıp itibar görmemesidir.

2.4. Velâyet

Allah'a derin bir yakınlığı ifade eden velâyet tasavvuftaki manevi yolculuğun zirvesi denilebilir. Velî ibadetlerini tas tamam yerine getiren ve hukûkullahı gözeten anlamlarına gelmektedir. Velînin en önemli şartlarından birisi mahfûz olmasıdır (Kuşeyrî, 1989, s. 436). Bir başka ifade ile Hak Teâlâ tarafından günahlara meyil etme hususunda korunuyor olmasıdır. Velînin işleri muvafakat üzere olur. Yani veli, Allah'ın emir ve yasaklarına paralel bir şekilde hareket etmektedir. Ayrıca veli halinde fâni, Hakk'ın müşâhedesinde bâkî, idaresi Hak tarafından yapılan ve böylece kendisine peş peşe nurlar gelendir. Üstelik veli, nefisinden haberi olmayan ve Hakk'ın dışında bir şeyle de karar kılmayandır (Kuşeyrî, 1989, s. 439).

Küçük'e göre evliyalar iki cihandan bir nesneye talip olmazlar ve Hakk'ın huzurundan bir an dahi gaflete düşmezler. Bunun yanı sıra, evliyalara hizmet edenler onların muhabbetinden mahrum kalmazlar. Evliyanın gönlüne girenler ise artık dünyaya meyiletmezler (Küçük, 1964, s. 43).

Küçük'e göre, evliyalar Allah'a ait işlerde muvafakat ederler. Söz gelimi evliya ne zaman dua edeceğini bilir. Tam icabet vaktine tevafuk ederek dua ederler (Küçük, 1964, s. 45). Bununla birlikte Muharrem Küçük evliyanın kerametini gizlemesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü halk onları anlayamayacaktır ve evliyanın kendini gizli tutması gerekir. Bir başka ifade ile, halktan mestûr olmaları elzemdir. Böylece Hak ile mesrûr olup huzur kılmaları mümkün olmaktadır (Küçük, 1964, s. 48). Mutasavvıflar kerametlere iltifat etmezler ve bazen de o kerametlerin bir imtihan vesilesi olarak görürler. En büyük keramet su da yürümek veya hava da uçmak değildir. Aksine kötü bir ahlâkı iyi bir ahlâka çevirmektir. Yahyâ b. Muâz'a göre (ö. 258/872) kerametleri gösteren kişi abdalların yolundadır. Nimetleri gösteren kişi muhabbet yolundadır. Bu öncekinden daha yüksektir. Zikre işaret eden ve o işaret ettiği zikir ile meşgul olan bir kişi ise âriflerin yolundadır. Bu en üst derecedir (Serrâc, 1960, s. 400,403). Bu sözler ile Muharrem Küçük'ün sözleri birbirine benzemekte olduğu gözükmektedir. Çünkü her iki ibare de kerametın gizlenmesi izhâr edilmemesi söz konudur.

Küçük'e göre velî olan kimse halk ile halîm , Hak ile sabit ve onun emri doğrultusunda hareket etmektedir. Ayrıca, velî olan kimse dağ gibi sabit, gece gibi settâr (örten), sema gibi âlî himmetlidir (Küçük, 1964, s. 51). Dağ gibi sabit olmasından maksat kanaatimizce, velînin nefisle olan zorlu mücadelesinde önüne çıkabilecek bütün engeller, zorluklar, nefsin ve şeytanın hileleri karşısında dağ gibi sarsılmaz bir şekilde durmasıdır. Gece gibi settâr olmasından maksat, velînin insanların günahlarını aynı gecenin dünyayı örtmesi gibi örtmesidir. Sema gibi âlî himmetten maksat, velî olan kimsenin semanın yerden yüksekliği kadar velînin de himmetinin diğer insanlara göre çok âlî olmasıdır.

Muharrem Küçük "Velî odur ki sır ve aleniyeti Hak Teâlâ ile olur" demektedir (Küçük, 1964, s. 53). Buradan maksat, velî sırrı ile ve aleniyeti ile yaptığı amelleri yalnızca Allah'ın rızası doğrultusunda ve onun gücü, kudreti ve ilmi ile yaptığı anlaşılmalıdır. Velînin dünyanın ona gelmesiyle, el açmasıyla mesrûr olmaz, aynı zamanda dünyanın yüz çevirmesiyle de mahzun olmaz (Küçük, 1964, s. 53). Bu ibarelerde velînin dünyaya hiçbir kıymet vermediği velînin gözünde dünyanın varlığı da yokluğu da aynı olduğu anlaşılmalıdır. Bu görüş aslında tasavvuftaki zühd ve zahitlik kavramlarını açıklamaktadır.

Küçük'e göre, velînin kendi nefsi için seçim hakkı yoktur, mâsive'l-Hak ile karar kılmaz ve ölmekten de kaçınmazdır (Küçük, 1964, s. 53). "Velînin kendi nefsinde bulunan seçim-irade hakkı olmaz" sözü, iradesini terk eder ve Hakk'ın iradesine tâbi olur şeklinde anlaşılmaktadır. Mâsivâ tasavvuf ıstılahında Hakk'ın dışında olan her şeyi ifade eder (Uludağ, 2003, s. 76). Velînin mâsive'l-Hak ile karar etmeyeceğinden gaye Hakk'ın dışındaki mevcudat ile huzur bulmamasıdır. Son cümle olan velînin ölmekten kaçınmaması-korkmaması meselesinden hedef, velî olan kimsenin Allah'ın izni ve inâyeti ile ölümün aslında bir son olmadığını, aksine bir başlangıç olduğunu görür ve ölümün aslında âşıkın mâşukuna vuslatı olduğunu yakinen idrak etmesidir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) kendi cenazesinde kimsenin ağlayıp feryat etmesini istememiştir. Bununla birlikte, ölüm gününün aslında düğün gecesi (şeb-i arûs) olduğunu ilan etmiştir (Öngören, 2004, s. 441-448). Mevlânâ'nın ölümüne düğün gecesi bakış açısı ile Muharrem Küçük'ün velînin ölmekten içtinap etmeyeceği görüşü birbirine yakın anlamlar içerdiği gözükmektedir. Çünkü ikisi de ölümün aslında bir son olmadığı tam tersine daha güzel bir hayatın başlangıcı olduğuna işaret etmektedirler.

Küçük'e göre, velî dünyadan uzak Mevlâ'ya yakındır. Bununla birlikte velî fariğü'l-bâl olup O'na ikbal edecektir. Dünyadan uzak Mevlâ'ya yakından maksat, velî olan kimsenin dünya ve içindekilerle yakın bir bağı olmadığıdır. Velî dünyaya ve içindeki aldattıcı güzelliklere meyiletmez, aksine hepsinden uzaktır. Velînin Allah'a mânen yakın, O'nun tecellîleri ile mesrûr ve memnundur. Üstelik, velî kalbi ile mânen Hakk'a müteveccihdir dünyaya iltifat etmez. Velî bu anlatılanları yaparken zihni dünya işlerinden arınmış bir vaziyettedir. Bir başka deyişle dünya işleri onun Allah'a yakınlaşmasına bir engel teşkil edememektedir (Küçük, 1964, s. 54).

Küçük, velâyet hususunda kendi görüşleri olsun, ehlullah'tan naklettiği görüşler olsun, birçoğunun *er-Risâle* (Kuşeyrî, 1989, s. 439) adlı eser de yazılanlardan çok farklı olmadığı görülmektedir.

2.5. Müşâhede

Müşâhede, tasavvuf kavramları içinde, ruhsal birikimin zirvesine ulaşma ve ilahî gerçekliği idrak sürecinde kilit bir öneme sahiptir. Muharrem Küçük'ün not defterlerinde üzerinde önemle durduğu kavramlardan birisi de müşâhededir. Müşâhede Arapçada görmek anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 457). Tasavvufta ise müşâhede, Allah'ı kalb vasıtasıyla görmeyi ifade etmektedir. Allah'ı bu şekilde gören kimse O'nun dışındaki her şeyi yok hükmünde sayar ve kalbinde yalnızca Allah kalır. Âriflerin onu her şeyde görüp, bütün kâinatı O'nun ile müşâhede ederler (Serrâc, 1960, s. 100-101; Erkaya, 2017, s. 269-273). Bunun yanında müşâhede şüphesiz bir şekilde, gönülde Hakk'ın

kalmasıdır. Hakiki müşâhede nefsin yok olmasıyla gönülde manen Hakk'ın var olmasıdır (Kuşeyrî, 1989, s. 159). Allah'ın kalpte mânen hazır olması ve müşâhedenin gerçekleşmesi için meşhûd ile kâim ve onda fanî olmak gerekmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 457).

Muharrem Küçük, müşâhedenin ancak kişinin yani müridin kendi sıfatlarından fâni olup Rabbin rubûbiyyeti ile bâkî kalması ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Ayrıca o, kişinin evvel kendi zatından fâni ve zat-ı pak ile bâkî olması gerektiğine de işaret etmektedir (Küçük, 1964, s.29). Bunun yanında müşâhedenin her lahzada mülâhaza ile olmasının ve kulun Rabbi ile mürâ'at yapmasının gerektiğine değinmekle birlikte müşâhedenin üç türlü olacağından bahsetmektedir. Birincisi: Rabbi müşâhede. İkincisi: Rabden müşâhede. Üçüncüsü: Rab için müşâhede (Küçük, 1964, s. 9). Ayrıca ona göre, murakabe haktır ve murakabenin alameti *lâ ilâhe illa hû* hakikatidir (Küçük, 1964, s.29). Ona göre müşâhedenin "her lahzada mülâhaza ile olması" ifadesinden hak yolcusunun bir an dahi gaflette olmaması gerektiğine işarettir. Üstelik, müridin daima etrafında olup bitenlere karşı dikkatli olması ve Allah'ın kâinatta tecellî eden isimlerini her an okuması gerektiğine bir remizdir.

Muharrem Küçük ârifin her şeyin Hak'tan yani Allahu Teâlâ'dan geldiğini bildiğini söylemektedir. Bundan mütevellit ârif olan kimsenin bir şey olduğunda kimseye ne için böyle oldu demeyeceğini de bildirmektedir (Küçük, 1964, s. 10). O ârifin sadece Hakk'ı görüp gayrısını ise görmeyeceğinden bahsetmektedir. Ona göre her söz Hak'tandır. Her iş ondandır. Ef'âlin hepsinin asıl sahibi Cenâb-ı Hak'tır. Bütün eşyada gerçek mutasarrıf O'dur (Küçük, 1964, s. 11, 13). Küçük'ün bu sözleri tasavvuftaki tevhid-i ef'âl ile uyuşmaktadır.

Tevhid-i ef'âl, fiillerin birleşmesi anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile bütün fiillerin tek bir kişiye isnat edilmesidir. Dünyada gözle görülen ve görülmeyen bütün fiillerin sahibinin Hak Teâlâ olarak bilinmesidir. Sâlikin bu mertebe de nefsinin eridiği gözlemlenmekle birlikte Hakk'ın varlığını hissetmesinde bir artış olmaktadır. Tevhid-i ef'âl'in zikri "Lâ fâile illallah" tır (Kuybu, 2019, s. 134).

Muharrem Küçük müşâhedenin nasıl gerçekleştiğine dair notlar da almıştır. Ona göre her kim zikir ve fikir ile meşgul olursa, makam-ı tevekkül de olup insanlardan uzlet ederse, kalbi kirlerden temizlenip saf bir hale gelirse, dünyanın şehvetlerinden pak olur ise, duyu organları ile iştigal etmez ise Allah'ın cemâlini ve kemâlini müşâhede edebileceğini ifade etmektedir (Küçük, 1964, s. 16). Bu sözlerinin ardından şu âyeti kerimeyi zikretmiştir "Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun" (En'âm 6/75).

Ayrıca Hak Teâlâ'nın Esmâ-i hüsnâ'sından bir isim kulun kalbine münkeşif (ismin mânasının açılması) olursa o kula Hakk'ın bütün eşyadaki cereyanı ve tasarrufu münkeşif olur. Kul ancak Hak

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Volume / Cilt

Teâlâ'yı muharrik (hareket ettiren) ve müsekkin (durduran) olarak bilir. Bu da sadece müşâhede ile meydana gelir ve bunu sadece ehli bilebilir (Küçük, 1964, s. 24).

Muharrem küçük müşâhede'yi açıklarken "Müşâhede gönül dostunu görmektir, Hakk'ı sırrında müşâhede eden âşıkın kalbinde cihan sakıt olup gözünden, gönlünde ve gözünde ancak aşk-ı Mevlâ kalır, cümle şeyden biz bizi gördük/ayan oldu hep âyine-i dîdarımız" sözlerini sarfetmektedir (Küçük, 1964, s. 27). Buradan gerçek müşâhedenin her şeyden münezze olan Allah'ın kâinattaki tecellîlerini görmek, Hak Teâlâ'yı sırrında müşâhede edenin nezdinde dünyanın bir kıymetinin kalmayacağını bilmek ve o âşıkın kalbinde sadece ve sadece Mevlâ'sının aşkı kalacağını anlamak olarak anlaşılmaktadır. Küçük'e göre, "Hak talibinin kâinata cereyan eden bütün fiilleri Cenâb-ı Hak'tan müşâhede ederse o kimse muvahhittir (birleyen). Ancak vâhidi yani bir olan Allah'ı görür (Küçük, 1964, s. 143).

Müşâhedenin hâsıl olması için nefsin kaybolup yok olması ve kalpte Hakk'ın kalması görüşünde Küçük'ün ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) (Kuşeyrî, 1989, s. 159) sözleri birbirine yakın olması cihetinden Küçük'ün müşâhede hususundaki ifadelerinin klasik eser sahibi Kuşeyrî'nin sözleriyle uyduğu tespit edilmiştir.

2.6. Mârifetullah

Tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan mârifetullah Allah'ı isim ve sıfatları ile tanımak olarak açıklanabilir ve mârifetullahsız bir tasavvuf düşünülemez. Mârifet, iki mârifettir. Birincisi, Mârifet-i Hak. İkincisi ise, hakikatin mârifetidir. Mârifet-i Hakk'ın Allah'ın insanlara bildirdiği isim ve sıfatları ile vahdâniyetini bilmek olurken, hakikatin mârifeti hakkında buna gidebilecek bir yolun olmadığından bahsedilmektedir. Mârifetin alameti kişinin kendisinin Azîz olan Allah'ın kabzasında bilip kudretin kendi üzerinde tasarruf ettiğini idrak etmesidir. Mârifetin diğer alameti ise muhabbettir. Çünkü kim O'nu yani Hakk'ı bilirse, mutlaka sever. Binaenaleyh mârifet, Hakk'ın bir lütfu olarak kendisini tanıtmayıyla O'nu tefrîd (birleme) etmek için kalplere bakmaktır (Serrâc, 1960, s. 56-57). Ârifin nihayeti kendisini ve fiillerini görmeksizin Allah'ı ve fiillerini müşâhede etmesidir. Ârifin ereceği mertebeler; tahayyür (hayrette kalmak), iftikâr, ittisâl ve tahayyür. Görüldüğü üzere ârifin ilk ve son mertebesi tahayyürdür. Bir başka deyişle Allah'ın heybetini, celâlini ve azamet-i kudretini müşâhede ederek hayrette kalmasıdır (Kelâbâzî, 1994, s. 105).

Muharrem Küçük, mârifetullah'ın gönülde bir nokta-i kübrâ, cana büyük bir nimet olduğu düşüncesindedir. Üstelik gönüldeki nur-i mârifetin felekteki güneş benzer. Güneşin felek-i ufuktan

doğup ışığının yer yüzüne düştüğünü söylemekle birlikte mârifet güneşinin derûn-u dilden çıktığına inanmaktadır (Küçük, 1964, s. 135). Derûn-ı dilden murad ise kalptir.

Ona göre, mârifetullah kişinin nefsi ile mâsivâyı terk etmesidir. Nefsi ile mâsivâyı terk etmekten maksat, kişinin nefsi dahi razı olarak Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirip tüm cihetlerden münezze olan Allahu Teâlâ'ya müteveccih olmaktır. Küçük, mârifetullah'ı Allah ile huzur bulmak ve onu lisân ile zikretmek, kalb ile ona muhabbet beslemek, himmet ile huzuruna gitmek olarak tarif etmektedir. Küçük'e göre Mârifetullah kalpte yakîndir. O yakîn ile organlar sükûnete erer, gönül hayat bulur ve ruh onun ile mutmain olur (Küçük, 1964, s. 136).

O'na göre, mârifetullah gönül âleminde güneş gibidir. Küçük akli aya, ilmi ise yıldızlara benzetmektedir. Mârifetullah ile enâniyete gitmek ve nefsâniyet etmek tam bir şekâvettir. Ayrıca mârifet denizinde müstağrak olup nur-i hakikat ile fenâ olmak kemâl-i saâdetdir (Küçük, 1964, s. 134). Küçük, nefsini bilen rabbin bileceğini ve böylece Hakk'a vasıl olacağını anlatmaktadır (Küçük, 1964, s. 117). Zira insan ruhu bir âyine-i mücellâ ve tecellî yeridir. Nitekim insan kendi bedeninin ağırlıklarından kurtulup safâ-i kalbi bulup ve aşk nuru ile dolup âleme gelip mânen Hak ile olup bu mânaya vâkıf olursa, insan kesret-i sıfat içinde vahdet-i zatı bulmuş olur. Hz. İbrâhim gibi basîret gözü ile arzın ve semâvâtın melekûtunu görebilir hale gelir. Ayrıca, mârifet-i nefse eren mârifet-i Hakk'a vasıl olmuştur (Küçük, 1964, s. 118).

Mârifetullah ile enâniyet ve nefsanîyet yapmaktan maksat insanın biraz mârifetullah bilgisi ile kendisini çok yukarılarda zannedip nefsinin diğer insanlardan üstün görmesidir. Bunun sonucunda kişinin şekâvete (talihsizlik, kötü âkibet) uğrama ihtimali artmaktadır. Mârifet denizinde müstağrak olup nur-i hakikat ile fenâ bulmaktan maksat kişinin ucu bucağı olmayan mârifet denizine dalıp hakikat nurları ile enâniyetinden ve nefsinin kötü istek ve arzularında kurtulmasıdır. Küçük, Mârifetullahı enâniyetten âgâh olmak ve O'na yani Allah'a mânen bakan bir kalp bulmak olarak açıklamaktadır. Enâniyetten âgâh olmaktan murad insanın benliğinin yani nefsinin hilelerini bilmesi ve ona karşı daima uyanık bir vaziyette olup cihad-ı ekberde olma halidir. Allah'a mânen bakan kalpten maksat ise Allah'ın manevi hayat verdiği kalp ile dünyada tecellî eden esmâ-i hüsnâ'yı görmek ve onun manevi yakınlığını kalben hissetmektir.

Muharrem Küçük mârifetin nasıl olacağı hakkında bilgi vermektedir. Mârifetin ta'rîf-i Hak ile olacağını bildirmektedir (Küçük, 1964, s. 135). Bir başka ifade ile Hak, mârifeti öğretmez ise kul mârifete öğrenemez. Ta'rîf-i Hak'tan gaye Hakk'ın yani Allah'ın öğretmesidir. Mârifetullah'ın eşyayı Allah'tan, Allah'ın, Allah ile olduğunu bilmektir. Ona göre Mârifetullah kadîm olan mevcuda yani

Allah'a tâzim etmektir. Üstelik ârif olan kimseyi mârifeti izhâr etmekten engelleyen şey, Allah'ı tâzimdir (Küçük, 1964, s. 135).

Küçük, Allah'ın herkese karşı Rezzâk-ı Kerîm olduğunu bilmenin mârifetullah olduğu düşüncesindedir. Bir başka ifade ile Allah'ın çok cömert, merhametli ve rızık hususunda kimseyi ayırt etmediğini bilmek mârifetullah bilgisine sahip olmak anlamındadır. Bunun yanında Küçük, âlemlerin rabbinin Hay, Alîm, semî', Basîr, mütekellim, kâdir, mürîd ve mutasarrıf olduğunu zikretmekle beraber insan ruhunun hayat, ilim, işitme, görme, kelâm, kudret, irade ve tasarruf sıfatlarıyla muttasıftır demektedir. Ayrıca insan alet ve organlara muhtaçtır, ancak Mevlâ alet ve eşyaya muhtaç değildir (Küçük, 1964, s. 121). Burada Küçük, ilk önce yaratıcının sıfatlarını zikretmektedir. Ardından insanın sıfatlarını saymaktadır ve en sonunda insanın alete, eşyaya muhtaç olduğunu, ancak Allahu Teâlâ'nın böyle şeylere muhtaç olmadığını ifade etmektedir. Ehl-i irfan'a göre, insan bedenindeki organlar âlemin eczalarına bir yönden benzer ve insan ruhundaki sıfatlar sıfat-ı sübûtiye-i rahmâna ve esmâ-i hüsnâyâ benzerlik cihetleri vardır (Küçük, 1964, s. 122).

Ona göre mâsivâdan fariğ olmak mârifetullatır. Buradan maksat kalbin, ruhun ve zihnin mâsivâyı hiç düşünmemesi sadece Allah'ın isim ve sıfatlarının düşünülmesi halidir. Muharrem Küçük, mârifetullahın alametleri olduğu görüşünde ve bu alametlerden bir tanesinin Allah'a muhabbet beslemek ve Allah'ın her emrine uymak olarak açıklamaktadır (Küçük, 1964, s. 137). Öyleyse Allah'ın emrine uymayıp yasaklarından kaçınmayanın mârifetullah bilgisinin olduğu düşünülmesi zor bir ihtimal olarak gözükmektedir.

O, Allah'ın muradı yani izni olmadıkça dilin konuşamayacağını, kulağın duyamayacağını, gözün göremeyeceğini, elin tutamayacağını ve ayağın bir yere gidemeyeceğini söylemektedir (Küçük, 1964, s. 93). Bu ibarelerden maksat Allah'ın izni olmadıkça hiçbir şeyin olamayacağı her şeyin anahtarı kendisinde olduğu anlaşılmalıdır.

Küçük'e göre, iki tane nesne Allah'ın en faziletli hediyesidir. Biri mârifetullah diğeri ise muhabbetullahtır. Mârifetullah gönülde nur ve ziya (ışık) iken, muhabbetullah mâsivâyı yakan bir ateştir. Zikir ile hayat bulmak ârif-i billah olmak ile aynıdır. Bunun yanı sıra, mârifetullah her şeyde Allah'ın kudretini görmektir (Küçük, 1964, s. 137). Şu var ki Allah bütün kalpleri gözetler ve Allah'ın isim ve sıfatlarını tefekkür etmek kalbe gıda, cana hayat ve cisme devadır (Küçük, 1964, s. 139).

Küçük, Hak Teâlâ'nın bütün sıfatlarının, isimlerinin ve fiillerinin âlemde zuhûr ettiğini ve bütün eşyanın Allah'ın fiillerinin, sıfatlarının ve esmâlarının mazharı olduğunu söylemektedir. Ancak

bu fiillerin keyfiyetleri, sıfatların mahiyetleri ve esmâların hakikatleri zihinde tasvir edilebilen ya da beşerin kavrayabileceği bir şey değildir (Küçük, 1964, s. 141).

Yukarıdaki ibarede insanın hakkıyla âlemde tecellî eden Allahu Teâlâ'nın fiillerini, sıfatlarını ve isimlerini anlamasının zor olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir başka ifade ile insanoğlunun Allah'ı hakkıyla anlamaktan âciz ve yetersiz kaldığına işaret edilmektedir.

Küçük, âlemdaki tasarruf konusu hakkında, bütün eşyada mutasarrıf ve müessirin ancak Hak Teâlâ'nın olduğunu düşünmektedir. Bir başka deyişle eşyayı yaratan ve halden hale sokan ona dilediği şekli ve sureti veren yalnızca tek olan Allah'tır. Ona göre, insan kalbi her an bir iş üzere olup sürekli bir değişimin içerisinde. Her an olan değişim, mukallibü'l-kulûb'un tasarrufu ile (Küçük, 1964, s. 157). Üstelik, evrendeki şekiller, ahvaller ve renkler kesret-i bi-nihaye olarak gözükmektedir. Halbuki vahdâniyet-i zat itibari ile hepsinin tek bir Hakîm'in kudreti altında ve tasarrufunda olup hepsi Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının mazharlarıdır (Küçük, 1964, s. 91). Küçük konu ile alakalı "O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O hakîmdir, her şeyden haberdardır" (En'âm 6/18) âyeti zikredip Allah her şeye kâdir ve galiptir lâ ilâhe illa hû demiştir (Küçük, 1964, s. 141)

Âyeti kerîme ile Küçük'ün sözleri arasında bir bağlantı vardır, âyeti kerîme Allah'ın kullarının ve her şeyin üstünde tasarruf sahibi olduğu, işlerini hikmetle yaptığı ve her şeyden haberdar olduğu bildirilmektedir. Küçük de Allah'ın bütün eşyada tasarruf sahibi olduğunu ve eşyaya sadece Allah'ın tesir edebileceğini söylemekle âyetin bir nevi tefsirini yapmaktadır.

Ona göre ruh-u insan bütün bedene mutasarrıftır. Ancak keyfiyeti beşer tarafından bilinmemektedir. Âlemlerin Rabbi olan Allah bütün âlemde ve bütün eşyada mutasarrıftır. Fakat şekli ve mahiyeti tasavvur edilemez. Bunun yanı sıra, Cenâb-ı Hakk kâinatta mutasarrıf ve her şeyi her an işitmektedir. Hak Teâlâ'nın her sıfatı kemâlde, her ismi celâlde ve her fiili hikmet üzeredir. Herkese şefkat ve merhamet ile muamelede bulunmaktadır (Küçük, 1964, s.)

Ona göre, insan ruhu bedende tasarruf ettiği gibi Hak Teâlâ da âlemde mutasarrıftır. Nitekim âlemin bekâsının Hak Teâlâ ile kâim ve bunun gibi insan bedeni de ruh ile kâimdir (Küçük, 1964, s. 120). Ârif-i billah her işi Haktan bildiği için ne için böyle oldu demez. (Küçük, 1964, s. 10). Çünkü ârif-i billah'ın nazarında Hak'tan başka hiçbir şey görünmez. Başka bir ifade ile, ârif olan kimsenin derin mârifetullah bilgisinden dolayı bir hadise meydana geldiği zaman kimseye bir şey sorması beklenmez şeklinde anlaşılabilir.

Küçük'e göre ruhun teveccühü ve irtibatı bütün âza da işlemekte, hükmü cümle bedende geçmekte ve beden bütünüyle ona hizmet etmekte olduğunu belirtmekle birlikte, Hak Teâlâ'nın nuru bütün eşyaya mülâzim ve cümle zerrât-ı cihanın Allahu Teâlâ'nın kudreti ile kâim ve her nesnenin onu zikir ve tesbih ettiğini ifade etmektedir.

Muharrem Küçük, ehlullahın mârifetullah bilgileri hakkında, onların mütevazi ve kalplerinin mâsivâdan pak ve kalplerinin mânen bir beytullah olup "*Biz ona şah damarından daha yakınız*" (Kâf 50/16) âyetinin işaret-i kurbiyetinden agâh olduklarını belirtmektedir. Burada ehlullahın mütevazi kimseler olduğu ve kalplerini mâsivâ kirlerinden temiz tutmaya çalıştıkları ve Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîgâhı olan kalp beytullah (Allah'ın evi) olarak tabir edilmektedir. Bunun yanında "Yere göğe sığmadım mümin kululumun kalbine sığdım" (Gazzâlî, 2005, s. 890) hadis-i kudsîsinin hükmünce, gönül öyle bir genişlik bulmuştur ki büyük âlemin derûnunda, bir hanede bir haşhaş örneğinde olduğu gibi olmuştur (Küçük, 1964, s. 131). Her bir insanın yukarıda zikredilenlere bir ayna olabilecek kabiliyeti vardır. Ancak bilgisizlik, gaflet, gazap, şehvet ve dünya sevgisi o aynayı yani insanın kalbini kirletip paslandırmaktadır. Bunun cilası hakikat ilmi, şeriata uymak, hilm, iffet, zühd, ibadet, zikir ve tefekkür ile dir (Küçük, 1964, s. 132).

Küçük'e göre "*Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir*" (Hadîd, 57/4) âyetinin ifade ettiği beraberliğin keyfiyeti gizli bir sırdır. O sırrı ancak ehlullah bilebilir (Küçük, 1964, s. 131). Âyeti kerîme de kullar her nerede olursa olsun Allah'ın mânen onlarla birlikte olduğu ifade edilmektedir. Bu beraber olmanın keyfiyeti yani nasıl olduğu hususu bilinmemekle birlikte ehlullahın bilebileceği gizli bir sırdır.

Muharrem Küçük, mârifetullah yollarından biri olan tefekkür hakkında hem kendi fikirlerini hem de ehlullahın sözlerini kaleme almıştır. Ona göre tefekkür etmek çok yararlı ve uzunca yapılan taatlerden daha faziletlidir. Tefekkür gibi ibadet yoktur onda halâvet (tatlılık) çoktur. Yalnız zat-ı Hakki değil onun kudret ve hikmeti tefekkür edilmelidir (Küçük, 1964, s. 95). Ehlullaha göre, Allah'ın sanatlarını ve eşi benzeri olmayan masnuatını tefekkür eden kimsede sâni'in mârifeti hâsıl olur (Küçük, 1964, s. 96). Bir başka ifade ile mârifetullahı ve ârif olmayı isteyen kişinin, Allah'ın masnuatını ve kâinattaki sanatını tefekkür etmesi gereklidir. Küçük, ayrıca yüce Mevlâ'nın kudretini ve hikmetini tefekkür etmenin neticesinde sıddık olunacağını da söylemektedir. Bunlara ilaveten Allah'ın vahdâniyetini, azametini, celâl ve cemâlini ve kudret-i kemâlini tefekkür eden sıddık olur demektedir (Küçük, 1964, s. 100).

Küçük, sâlikin dembedem Hakk'ı zikir ve fikir etmesi, mâsivâyı unutup murakabe etmesi, kalbi ile Hak ile üns bulması gerektiğine inanmaktadır. Binaenaleyh, Hakk'ı zikir ve âlemde tecellî eden Allah'ın isim ve sıfatlarını tefekkür etmek, Hakk'ın dışındaki şeyleri unutmak, kalpte o şeylere muhabbet beslememek ve insanın gönül evi olan kalbi ile Hak'la ünsiyet bulması tavsiyesinde bulunmuştur (Küçük, 1964, s. 79). Ünsün, çekingenliğin ve korkunun azalıp recâ halinin ağır basmasıdır. Üns, seven kişinin mahbubunun huzurunda inbisât halini yaşaması olarak tanımlanmaktadır. Üns haline örnek olarak Hz. İbrâhim peygamberin “*Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster*” (Bakara, 2/260) arzusunu ve Hz. Mûsâ'nın “*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*” (A'râf 7/143) örnekleri verilmektedir (Kelâbâzî, 1994, s. 76).

Muharrem Küçük, aynanın müdevver yani yuvarlak olduğunu belirtilmekle beraber mir'ât-ı vücûd, kâbil-i feyz-i mâbud ve merkez-i emr-i ma'hûd olarak tanımlamaktadır (Küçük, 1964, s. 132). Üstelik kulun âyine misal kalbine tecellî eden esmâ ve sıfat-ı ilâhîye ile olan manevi beraberliğin mahz-ı inayet olduğunu söylemektedir. Az önce geçen ibarelerde, insanın kalbi yuvarlak bir aynaya benzetilmektedir. Bu ayna varlığın aynası ve Allahu Teâlâ'dan gelen feyizlerin yeri ve merkezidir. Ayna vasıtasıyla olan manevi beraberliğin Allah'ın yardımı, ihsanı ve lutfu ile gerçekleşmektedir.

Küçük, ehlullahın “Ruh-ı insanın bir emr-i rabbânî ve girdiği bedene hayat ve idrak-i âza'ya vesiledir” sözünü aktarmakla beraber o emrin (emr-i rabbânî) makam ve merkezinin nokta-i sevdâ olduğunu da beyan etmektedir. Ehlullaha göre nokta-i sevdâ iki yüzlü müdevver (yuvarlak) ve mücella (cılalı) bir aynadır. Aynadan maksat hem âlem-i şehâdete hem de âlem-i gayba bakan bir ayna kastedilmektedir. Küçük'e göre, aynanın (kalp) cılalı olma şartı ile onda gaybın nurları görünür olmakla birlikte esrar-ı maânî onda sûret bulmaktadır (Küçük, 1964, s. 133).

Küçük'e göre, İnsan cismine bakıldığında kemikler, sinirler ve damarlar görünür. Bununla beraber onların şekil, ahval ve fiillerinde kesret gözükmektedir. Yalnız zikredilenlerin hepsi Allah'ın hükmü altındadır ve mâna ise Hû'dadır (Küçük, 1964, s. 119). Mânanın Hû'da olduğundan maksat kişinin kesrette boğulmaması için yüzünü mânen Hû'ya yani Allah'a çevirmesidir.

Küçük'ün genel olarak mârifetullah hakkında yazdıkları klasik tasavvuf eseri olan *el-Lüma'* (Serrâc, 1960, s. 56-57) adlı eserde yazılanlarla benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Örnek olarak, *el-Lüma'* adlı eserde Mârifet, yaratıcının lütfu olarak kendisini tanıtmamasıyla O'nu birlemek için kalplere bakmaktır şeklinde tarif edilirken Küçük, mârifetin ta'rîfi Hak ile olacağını söylemesi verilebilir.

2.7. Muhabbetullah ve Şevk

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Volume / Cilt

Tasavvuf kavramları içerisinde ön plana çıkan muhabbet ve şevk, insanın derin sevgisi ile coşkulu özlemine yansımaktadır. Tasavvuf istilâhında muhabbet, âriflerin en üstün makamı olarak tarif edilmektedir. Muhabbetin Allah tarafından ihlaslı olan kullara verilir. Bunun yanında muhabbet tam bir fazl-ı ilahîdir. Her mümin kul Allah'a muhabbet beslemektedir. Ancak bunun dereceleri vardır. Muhabbetin dereceleri kişinin imanına, keşf ve müşâhedesine ve mahbûb olan Allah'ın sıfatlarından bir sıfat ile tecellî etmesine bağlıdır. Tevhidi müşâhede, emirlere uyma konusunda ve hükümlere teslim olma hususunda ki farklılıkların sebebi muhabbettir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 2001, s. 2/1041). Şevk'in tasavvuftaki anlamı ise, mahbûb ile buluşmak için kalplerin heyecanlanma halidir. Muhabbetin derecesine göre şevk'in dereceleri meydana çıkmaktadır (Kuşeyrî, 1989, s. 532). Buradan maksat muhabbet ne kadar şiddetli olursa, şevk'in de o derece yüksek olacağıdır. Serrâc muhabbet ehlini üçe ayırmaktadır. Birincisi; avamın muhabbeti o da Allah'ın kendilerine vermiş olduğu ihsanı görüp muhabbet duymaları şeklinde gerçekleşmektedir. İkincisi; kalp ile Allah'ın azametine, müstağni olmasına, celâline, kudretine ve ilmine bakarak oluşan muhabbettir. Bu, sadıkların ve muhakkıkların muhabbetidir. Üçüncüsü; sıddıkların ve âriflerin muhabbeti o da illetsiz bir şekilde Allah'ın kadîm olan sevgisini görüp sevmeleri şeklinde olmaktadır (Serrâc, 1960, s. 86-87).

Muharrem Küçük not defterinde muhabbetullah ve şevk kavramlarından bahsetmektedir. Ona göre Mevlâ'ya müştak olan gönül, cisim ve canı ne eyleyecektir. Asıl o kişinin amacı aslına vuslat arzudur (Küçük, 1964, s. 55). Mevlâ'ya müştak yani özlem duyan ve aşkı ile yanan kişinin cisim ve can umurunda olmayacaktır. O müştakın tek hedefi Mevlâ'sına vuslattır. Mevlâ'ya müştak olanın tek arzusu O'nun rızasına erişmektir. Gece gündüz ona tazarru ve niyaz ederek likâsını talep eder ve Hak'tan gayrı bir nesne bilmez hale gelir. Müştak olan kimse halktan inktâ' eder bir başka deyişle insanlardan manen ve kalben uzaklaşır. Ancak Hâlik'a iştîyak halinde olur (Küçük, 1964, 56). Buradan, Mevlâ'ya müştak olanın O'ndan başkasının rızasını talep etmeyeceği ve vaktini ibadet, zikir, namaz ve Kur'an ile geçireceği, Allah'ın dışındaki mevcudattan alâkasını kesip Hakk'a özlem duyar bir şekilde hayatını devam ettireceği anlaşılmaktadır.

Muharrem Küçük Allah'ın kullarını şahit tutarken "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*" (A'râf 7/172) mîsâk-ı meclisinde halâvet-i nidâyı ervâh-ı zürriyet-i Âdem'in manen içtiğini söylemekle birlikte bu nedenle hoş bir ses işiten insanın onunla lezzet bulur ve nidây-ı Hudâ'yı şevk ile arzular demektedir (Küçük, 1964, s. 56). Kâmil bir insana hûri kızlarına müştak mısın diye sual edildiğinde, kâmil olan kimse hûrilerin hâlikına müştakım. Zira onların yüzleri O'nun yani Hakk'ın sayesindedir

cevabını vermiştir (Küçük, 1964, s. 57). Kâmil insanın hikayesinden, kâmil olan kimsenin ne dünya ne de âhiret nimetlerine iltifat etmeyeceği ve onları asıl gaye yapmayacağı anlaşılmaktadır.

Muharrem Küçük can da bir aşk-ı Hudâ kalması için evvela mâsivâdan fariğ olup kişinin kendisini unutmaması gerektiğini belirtmektedir (Küçük, 1964, 57). Buradan maksat Hakk'ın dışındaki şeylere teveccüh ve meyletmemekle birlikte kendi varlığını unutarak sadece Hakk'ın varlığını müşâhede ederek aşk halini yaşamaktır.

Muhabetullah hakkında bir ârif "Beni görene ama benim kendisini görmediğim bir kimseye iştihak duymaktayım" demektedir. Buna ilaveten müştakin alameti mahbûbundan bir nesne istememesidir. Ancak rızasını istemesidir. Bir başka ifade ile müştak olan kimsenin mahbûbuna olan sevgisi karşılıksız olarak anlaşılabilir. Küçük, şevkin kendisine karîn olduğunu belirtmekle birlikte şevk ile iştihakın arasındaki farkın, şevk sahibinin O'nun rü'yeti ile sakinleşeceğini, ancak iştihak sahibinin ise onunla mülakât ile iştihakının daha da artacağını ifade etmektedir. Şevk evliyadan havas olanlara aittir, ancak iştihak ise ehassül-havas'a mahsustur. İştihakı yaşayan kimse o anda hayrettedir. Yani iştihakın verdiği manevi bir kendinden geçme durumundadır (Küçük, 1964, s. 58).

Ârifin yedi tane nuru vardır. Birincisi: akıl nuru, ikincisi: kalp nuru, üçüncüsü: tevhid nuru, dördüncüsü: mârifet nuru, beşincisi: şevk nuru, altıncısı: muhabbet nuru, yedincisi: aşk nuru. Bunun yanında nazım türünde şevk hakkında küçük bir beyt söylenmektedir. O da şudur: "nâr-ı şevk ile yanarı, nâr-ı cehennem nasıl yakar Mevlâ'ya müştak olana her nesne müştak olur. Kim Mevlâ'sına müştak olur elbette ünsüyle huzur bulur" (Küçük, 1964, s. 58-59). Üsten konu açılmışken üns, bastın bir üst derecesidir. Üns halinde olan kimse Allah'ın cemâlini tefekkür ederek kalbini ferahlatır. Ayrıca üns halinin galip olduğu kimse, insanlar arasına karışmaktan ziyade halveti ve yalnızlığı tercih eder (Yılmaz, 2019, s. 211). Kâmil insana Rabbine müştak mısın diye sorulduğunda, ona müştak değilim. Zira şevk ancak gâibe olur gâib şahid olduktan sonra şevk olmaz müşâhede olur Mevlâ'ya müştak olan ona kalbi ile nidâ edip sırrı ile münâcât eder cevabını vermiştir (Küçük, 1964, s. 59). Hikayedeki kâmil insan şevkin bir üst mertebesinde bahsetmektedir. Bir başka deyişle mürid, şahid olunca müşâhede başlar ve Allah'ın cemâl ve celâlinin tecellîlerine dalar. Bu vakit de şevk olmaz sadece müşâhede olur. Ne zaman müşâhede biter o vakit tekrardan şevk başlar.

Küçük'ün muhabbetullah hakkında ister kendi ifadeleri olsun isterse de âriflerden yaptığı nakiller olsun klasik tasavvuf eserlerinde yazanlarla birçok yönden benzerlik göstermektedir. Ancak Serrâc'ın muhabbet ehlini üçe tasnif etmesi muhabbetullah bahsine farklı bir yorum katmaktadır.

Sonuç

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 حزيران / June / العدد: 7 / المجلد: 4 / Issue / Volume / Cilt

Muharrem Küçük, 20. Yüzyıl Türkiye'sinde yaşamış bir tasavvuf büyüğüdür. Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna mensup olup İstanbul'da faaliyet göstermiştir. Bunun yanında Arûsî tarikatı şeyhi olan Ömer Fevzi Mardin'den de Arûsî tarikatı hilâfeti almıştır. Küçük'ün iki tarikattan hilafeti bulunması onu tasavvuf tarihi açısından önemli kılmaktadır. Sayılan iki tarikat dışında başka bir tarikattan hilafeti olup olmadığı bilinmemektedir. Şeyh Muharrem Küçük'ün Ankara, Edirne, Antalya ve İstanbul gibi şehirlerde müridleri bulunmaktadır. Küçük, şeyhlik vazifesi müddetince onların manevi terbiyelerini üstlenmiş, onlara zikir dersi vermiştir. Küçük, vefat ettikten sonra ailesine bıraktığı zarfın içinde kendisinden sonra hilâfeti devam ettirecek olan kişinin Abdurrahman Erandaç olduğunu vasiyet etmiştir. Yalnız hilafeti teslim alan Abdurrahman Erandaç'ın kendisinden sonra bir halife bırakıp bırakmadığı bilinmemektedir. Gerek notlarından gerekse yakınlarının anlattıklarından birçok İslami kitap okuyup iyi bir ilmî birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Not defterindeki kayıtlardan ehl-i irfan sözleri ve evliyanın hallerine önem verdiği belli olmaktadır. Ayrıca Küçük, bu bilgileri çevresindekilere de aktarmıştır. Bunun yanında zikir, müşâhede, nefis terbiyesi, velâyet, muhabbet ve mârifet gibi tasavvuf kavramlarına not defterinde yer vermiş ve detaylı açıklamalar yapmıştır. Bu kavramlar içerisinde not defterinde, mârifetullah bahsini diğerlerine nazaran daha detaylı anlatması, mârifetullaha verdiği önemi göstermektedir. Küçük'ün tasavvuf kavramlarına yaklaşımının klasik tasavvuf eserleri ile çoğunlukla benzerlik arz ettiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Ayış, M. Ş. (2014). Semennûdî'de Nefis Mertebeleri. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2).
- Cebecioglu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (E. Güngör, Ed.). Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, M. b. A. b. A. el-Hârisî. (2001). *Kûtü'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbub ve vasfi tarîki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd* (1. bs). Dâru't-türas.
- Erbil, M. F. (2000). *Gavs-ı Âzam Hazret-i Pîr Seyyid Abdüsselâm*. İrfan Yayımcılık.
- Erbil, M. F. (2005). *Gerçek Tanrı Erleri* (2. bs). İrfan Yayımcılık.
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (1. bs). Otto.
- Erkaya, M. E. (2021). *Tasavvuf ve Hayat* (1. bs). Fecr.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. b. M. b. A. (2005). *İhyâü ulûmi'd-Dîn*. Dâr İbn Hazm.
- İbn Manzûr, İ. M. E.-F. M. b. M. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab*. Dâru'l-me'arif.

- Kalaç, R. (2022). Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2).
- Kelâbâzî, E. B. M. b. İ. el-Buhârî. (1994). *Et-Ta'arruf li-mezhebi ehl'it-tasavvuf* (2. bs). Mektebetü'l-hancî.
- Kuşeyrî, E.-K. Z. A. b. H. (1989). *Er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Dâru's-şe'ib.
- Kuybu, B. (2019). Osman Kemâlî Efendî'nin Divanı'nda Vahdet-i Vücut Düşüncesi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11).
- Küçük, M. (1964). *Muharrem Küçük'ün Özel Not Defteri 1*. Nezahat Mert Kütüphanesi.
- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 29). TDV Yayınları.
- Serrâc, E. N. A. b. A. b. M. et-Tûsî. (1960). *El-Lüma'*. Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse.
- Tenik, A. & Göktaş, Vahit. (2014). Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi. *Toplum Bilimleri dergisi*, 8(15).
- Tenik. A. & Göktaş, Vahit. (2015). *Allah'la Varolmanın Yolu Zikir*. Erkam Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1997). Hay. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 549-550). TDV Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2012). Vedûd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 598-599). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2003). Mâsivâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, s. 76). TDV Yayınları.
- Vassâf, Hüseyin. (2006). *Sefîne-i Evliyâ* (M. Akkuş, & A. Yılmaz, Haz.). Kitabevi Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2019). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (29. bs). Ensar.
- (T.y.). Canibim. Geliş tarihi 25 Ocak 2024, gönderen <https://www.canibim.com>

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4

Sayı: 7

Haziran 2024

Volume / المجلد: 4

Issue / العدد: 7

June / حزيران 2024

Feyza Hilal Şahin
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Kelam Yüksek Lisans Öğrencisi
feyza.sahin@hbv.edu.tr



ORCID: 0009-0009-7382-9980

Hasan Cansız,
Kelam ve Bilim:
Rü'yetullah Tartışmalarında
Görme Kuramları,
Fecr Yayınları, 2023, ss. 403.

Hasan Cansız, Theology and Science: In The
Debate on Ru'yatullah Theories of Vision,
Fajr Publications, 2023, pp.403.

Atıf: Şahin, F. H. (2024). Hasan Cansız, Kelam ve Bilim: Rü'yetullah Tartışmalarında Görme Kuramları, Fecr Yayınları, 2023, SS. 403. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 183-188.

Makale Türü / Article Information: Kitap İncelemesi / Book Review

Yükleme Tarihi / Received Date: 23.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 22.04.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 183-188

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Hasan Cansız, *Kelam ve Bilim: Rü'yetullah Tartışmalarında Görme Kuramları*, Fecr Yayınları, 2023, ss. 403.

İnsanların dünyayı ve varoluşu anlama yolculukları, ilgi alanları ve kişisel deneyimleri, içinde yaşadıkları çevre vb. unsurlar tarafından şekillendirilir. Merak duygularının bir sonucu olarak, yaşantılarını daha anlamlı ve realist kılma düşüncesine sahip bireyler, bilimsel verilerle yaşamın anlamına dair kurguladıkları zemine bir dayanak noktası oluşturmaya çalışırlar. Bilim, varoluşu gerekçelendirmek gibi bir iddianın aksine; gerçekliği açıklamaya ve anlamaya odaklanır. Bu noktada, gözlemlenemeyen bir alanı kapsayan, varlık ve yokluğun ötesini de ele alan din olgusu akıllara gelmektedir. Görmenin nitelikleri çerçevesinde Allah'ı görmeyi istemek, bu varoluşsal arayışın bir uzantısı olarak ortaya çıkar. İslâm'ın ilk beş asrı boyunca (*mütekaddimîn*) kelâmcılar da benzer tecrübeler yaşamışlardır. Hasan Cansız, *Kelam ve Bilim: Rü'yetullah Tartışmalarında Görme Kuramları* başlıklı eserinde, kelâm düşüncesinde yer verilen bilimsel bilgiyle modern bilimin ilişkisini ele alırken, İslâm düşüncesinin erken dönemlerindeki tartışmalardan biri olan Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığı problemini örnek olarak seçmiştir (s. 16).

Doktora tezinden kitaplaşmış olan bu çalışma, bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte ilk olarak neden bu konunun seçildiği detaylı bir şekilde açıklanmış ve ardından konunun çerçevesi kısaca özetlenmiştir. Çalışma, kelâmı ve kelamcıyı tarihsel koşulları içinde anlama çabasının yanı sıra, bugünün kelâmını bilimle inşa ederken tercih edilebilecek alternatif yöntemlerin tespiti konusunda da katkı sağlamayı amaçlamıştır. Kitapta, literatür tarama yönteminin esas alındığı ve gerekli kısımlarda yorumlamaya da yer verildiği belirtilmiştir. Mütekaddimîn dönemi kaynakları kitabın temelini oluştururken, kelâmcıların fikri dünyalarının tespitinde kelamcıların mezheplerine ait eserlerin yanı sıra doksografik eserlere de başvurulduğu ifade edilmiştir. Ayrıca çalışmada yer alan tercümelerin yazara ait olduğu da belirtilmiş, bu çerçevede metnin hiçbir güçlkle karşılaşmadan okunması ve anlaşılması esas alınmıştır.

Yazar eserde "bilim" ifadesini kullanırken İslâm düşüncesinde, özellikle de kelâm metinlerinde, görme fenomeni konusundaki yaklaşımlara odaklanmıştır. Bu doğrultuda konuyu, üç ana ekol kabul ettiği Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin yaklaşımlarını gözeterek tartışmıştır. Zaman zaman Ehl-i sünnet öncesi dönemde yaşamış isimlerin konuya ilişkin değerlendirmelerine de yer vermiştir. Ülkemizde ve yurt dışında da rü'yetullah meselesiyle ilgili çalışmaların olduğunu belirtmiş; çalışmaların tezle alakasına kısaca değinmiş, modern kaynakların ilintili bölümlerinden

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

Cilt / Volume / المجلد: 4 Sayı / Issue / العدد: 7 Haziran / June / حزيران 2024

kısmen yararlandığını da açıklamıştır. Yazarın ifadelerinden anlaşıldığına göre, bu tezin amacı, İslâm düşüncesinde bilim-kelâm ilişkisini anlamak ve rü'yetullah tartışmaları ekseninde önemli bir bakış açısı sunmaktır.

Cansız, öncelikle, kelâm-bilim ilişkisini ortaya koymak maksadıyla ilk bölümde rü'yetullah meselesini kelâmî boyutuyla analiz etmiştir. Bu tartışmaların ortaya çıkışına yönelik farklı yaklaşımları ele alan yazar, söz konusu problemin hicrî II. yüzyıldan önce teşekkül ettiği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca görmenin gerçekleşmesi meselesi üzerinde de durmuş, buna dair fikirlerin ortaya çıkışının tarihsel sürecini, rü'yetullah konusunun seyrine paralel biçimde incelemiştir. Konunun kaynaklarını ele alırken, akıl ve nakil çerçevesinde farklı görüşler olduğuna değinen yazar, Kâdî Abdülcebbar, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Mâtürîdî, Eş'arî, Nesefî ve Pezdevî'nin eserlerine atıfta bulunmuştur. Buradan yola çıkarak, Mu'tezile'nin ilgili ayetlerde te'vile giderek aklî delilleri öncelediği; Eş'ariyye'nin nakli önemsemesine rağmen ilk etapta konuyu akılla belirlemeye çalıştığı, Mâtürîdiyye'nin ise nakle öncelik vererek meseleyi nakille incelediği sonucuna ulaşmıştır. Bunun yanı sıra her üç mezhebin, kendilerine uygun buldukları ayetleri muhkem kabul ettikleri ve meselelere bu şekilde yön verdiklerini ifade etmiştir (s. 50).

Akabinde yazar, kelâm ekollerinin Allah'ın insanlar tarafından görülüp görülemeyeceği hususundaki muhtelif görüşlerini incelemiştir. Bu minvalde, ilk olarak Allah'ın görülemez olduğu iddiasına yer vermiştir. Bununla, Allah'ın insana veya diğer varlıklara benzetilmesi noktasında *teşbih endişesini* dile getirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın diğer cisimlere benzetilmesi, mekânda olması ve görme eyleminin, gören ve görülen arasında bir mesafe gerektirmesi gibi sorunlar üzerinde durmuştur. Rü'yetullahın teşbih olmaksızın gerçekleşmesi durumunda neler olacağını ise Mu'tezile'nin öne sürdüğü iddialar çerçevesinde değerlendirmiştir. Bunların yanı sıra, Allah'ın görülemez olduğuna dair Kâdî Abdülcebbar'ın öne sürdüğü naklî deliller, Nesefî ve Pezdevî gibi Mâtürîdî kelâmcıların, yine Bâkîllânî ve Eş'arî gibi âlimlerin karşıt fikirleriyle birlikte konuya dair farklı bakış açılarını sunarak değerlendirmiştir. Böylelikle yazar, Mu'tezile'nin ayet ve hadisleri ele alma ve yorumlama biçimini temellendirmeye çalışmaktadır (s. 85).

Allah'ın bu dünyada görülemeyeceğine dair iddiaları ele aldıktan sonra yazar, O'nun görülmesinin mümkün olduğunu kabul eden grubun, ümmetin çoğunluğunu oluşturduğunu kaydetmiştir. Bu grup, teşbih sorunu olmaksızın rü'yetin imkânını savunurken, görme olgusunun maddi olanla zorunlu ilişki gerektirmediğini ileri sürerek meseleye çözümler sunmuştur. Bu noktada Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin, Allah'ın görülmesini mümkün hale getiren ana etkenin, *var olanların görülmesi gerektiği* ilkesi olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir (s. 96). Ayrıca Cansız, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin Allah'ın görülmesinin aklen imkânına yönelik kabul ettikleri delilleri incelemiş, bu imkâna delalet eden ayet ve hadisler doğrultusunda yapılan tartışmalara da yer vermiştir.

Birinci bölümün sonunda yazar, rü'yetullah meselesinin tartışıldığı bağlamları ele almıştır. Bu doğrultuda rü'yetullahın zaman, mekân ve gören kimse bağlamında farklı açılardan dünyevî boyutunu inceledikten sonra, asıl mesele olan Allah'ın ahirette görülmesi konusuna geçmiştir. Görmenin gerçekleşme biçimi ve sürekliliği hakkında, meşhur iddiaların yanı sıra fazlaca destek görmemiş yaklaşımlara da temas etmiştir. Bölümün son konusu ve aynı zamanda dolaylı olarak rü'yetullah bahsiyle ilişkili olan, *Allah'ın Zâtını Görmesi* başlığı altında; diğer varlıkların Allah'ı görmesinin açıklanması ile Allah'ın kendi zâtını görmesi hususunun aynı olup olmadığını mezhepler açısından mukayeseli bir şekilde ele almıştır.

Eserde görmenin kelâmî boyutuna dair farklı bakış açıları sunan yazar, okuyucunun konuyu derinlemesine öğrenebilmesine ve kendi değerlendirmesini yapabilmesine olanak sağlamıştır. Bu minvalde yazar, birinci bölümde rü'yetullah probleminin kelâmda ele alınışına ilişkin tasvir ve değerlendirmeleri tamamlamıştır. İkinci bölümde modern bilimin görme algısına dair yaklaşımlara temas etmiş; bu yaklaşımların rü'yetullah tartışmalarına sağladığı katkıya yönelik bir zemin oluşturmuştur. Bu sayede, görmenin fiziksel boyutuna bilimsel bir ön hazırlık sunmuştur.

Bilim tarihini konu edindiği ikinci bölümde yazar, görmenin fiziksel boyutunu anlamak ve bilim tarihinin temel kavramlarına, teorilerine anakronizme düşmeden yaklaşmak amacıyla bu girişi önemli bulmuştur. Rü'yetullah meselesi teolojik bir temele dayanmasına rağmen, yazar sadece dinî metinlere dayanarak değil, aynı zamanda modern bilimle de ilişkilendirerek konuyu ele almıştır. İslâm kelâmındaki görme konusundaki tartışmaları anlamak için bilim tarihine olan bu vurgu, tartışmaların içeriğe katkı sağlamaktadır. Ancak, bilim tarihinin geniş kapsamı göz önüne alındığında, konunun ele alınışı kitabın akışına uymamakta ve yeterli gelmemektedir.

Yazar, görmenin gerçekleşmesi için gerekli asgarî şartlara dair mezheplerin farklı yaklaşımlarından bahsettikten sonra, bu sürecin Allah'ın görülebileceğini kabul eden mezheplerce nasıl gerçekleştiğine iki temel husus etrafında temas etmiştir. Bu çerçevede görmenin idrakine ve mahalline ilişkin tartışmaları ele almıştır. İlk olarak idrak kavramına değinmiş ve idrakin, *yalnızca görme anlamına gelmediği, diğer duyuların da idrake sebep olduğu* sonucunun bütün mezheplerce kabul edildiğini belirtmiştir (s. 180). Ardından idrak ve bilgi ilişkisini ele almış, idrakin sebebi ve ne zaman gerçekleştiğine dair tartışmaların tespitine gitmiştir. Nihayetinde görme duyusunun gerçekleştiği yer ile ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, görmenin gerçekleşmesini zorunluluk ve ilişkisel nedensellik (*adet*) ile açıklayan kelâmcıların fikirlerine yer vermiştir. Görme *doğrudan, yansıma ve kırılma* biçiminde üç temel kategoride gerçekleşir (s. 211). Bu hususta yazar, *doğrudan görme ve yansıma ile görme* şeklinde başlık açmış, ancak *kırılma* ile gerçekleşen görmeye dair bir başlığa yer vermemiştir. Bunu, "mütekaddimîn dönemi kelâm eserlerinde, kırılma olgusuna ilişkin değerlendirmelere çok nadir örnekler dışında rastlanmamaktadır" (s. 249) ifade-

siyle gerekçelendirmiştir. Yazar, görme hususunda en kapsamlı yaklaşımın *göz-ışın teorisi* olduğuna işaret etmiştir (s. 215). Göz-ışın teorisini Mu'tezile'den ilk olarak Nazzâm'ın benimsediğini kaydeden yazar, daha sonra onun görme teorisini açıklamıştır. Ardından Nazzâm'ın göz-ışın teorisine yönelik Mâtürîdî'nin *dış ışığın görmeye etkisi* gibi eleştirilerine yer vermiş; ayrıca ilgili dönemde göz-ışın teorisinin kabul edilmesiyle birlikte söz konusu teorinin herkesçe aynı şekilde anlaşılmadığını ifade etmiştir. Ek olarak yazar, ışının özelliklerine yönelik yapılan açıklamaları (s. 229) da göz ardı etmemiştir. Kitabında, Mu'tezile'nin mensupları tarafından *nesne-iz teorisinin* benimsendiğini belirtmiş ve Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ise *görmenin yaratılması teorisini* öne sürdüklerinden söz etmiştir. Bu teorileri yazar, doğrudan görme ile bağlantılı iki ayrı fikir olarak değerlendirmiş, bahsi geçen ekollerin delillerine yönelik incelemeler yapmıştır. Yansıma ile görme başlığı altında, kelâm eserlerinde bu konuya ilişkin yapılan değerlendirmeler açıklanmıştır. Bu değerlendirmelerde aynanın çalışma prensipleri, aynada görülen görüntünün doğası ve nasıl konumlandığı gibi detaylar üzerinde durulmuştur.

Eserde görmenin gerçekleşmesini engelleyebilecek faktörler, çevresel koşulların uygunluğu bağlamında detaylıca incelenmektedir. Yazar, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin görmenin *insanda yaratılan bir algı* olduğunu kabul etmeleri sebebiyle görmeyi, ortam şartlarının uygunluğu koşuluyla değil, görmenin insanda yaratılmaması gibi göz kusurları kapsamında değerlendirdiğini belirtmiştir (s. 250). Mu'tezile'nin ise görmeyi engelleyen durumları tespitinde ele aldığı meseleleri ayrı başlıklarda detaylıca incelemiştir. Böylelikle görmenin gören ile irtibatı ele alınmıştır. Görmenin görenden bağımsız tarafına ise bir sonraki bölümde değinilecektir.

Görme fiilinin görülen varlıkta bir etkiye sebep olup olmayacağını Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri arasında değerlendiren yazar, her üç mezhebin kelâmcılarının *görme fiilinin görülen varlıkta bir etkiye neden olmadığını kabul ettiği* sonucuna ulaşmıştır (s. 289). Ardından cevher ve cevherlerin birleşmesinden oluşan cisimlerden başlayarak, nelerin görülebileceği konusuna değinmiştir. Sonrasında *Arazların Görülmesi* başlığı altında, renkler, oluşlar ve diğer arazlardan hangilerinin görme duyusu ile idrak edilebileceği tartışmalarına yer vermiştir. Renklerin meydana gelmesinin Allah'ın fiili olduğuna dair genel bir kabulün oluştuğunu anlatmıştır. Renklerin hangi varlık türünden olduğu konusunda farklı görüşler olmasına rağmen, bunların görülebildiği konusunda karşıt bir fikre rastlanmadığının altını çizmiştir. İkinci problem olarak *oluş arazlarının görülmesini* ele almış; oluşları, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma olarak belirtmiştir. Mezheplerin sistemleşmesiyle beraber, *oluşların zatının duyularla algılanmayıp, varlığının akılla bilinebileceği* fikrine dönüşmesini Bağdâdî ve Nesefî'nin yorumlarından hareketle ortaya koymuştur (s. 323). Görmenin görülürle ilgili meselelerinde, son olarak Eş'arî ve Mâtürîdîlerin fizikî tecrübelerin dışında, olasılıktan hareketle ortaya koydukları *Var Olanın Görülmesi* anlayışına yer vermiştir. Cansız, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin görmeyi, *Allah'ın âdet üzere yaratması* ile açıkladıklarından

bahsetmiştir. Yazar bu konuyla birlikte, kitabının kapsamlı bir şekilde hazırlandığını ve “kelâmda görmenin gerçekleşmesine ilişkin olarak ortaya konulan sistematik açıklamayı tüm yönleriyle ele aldığı” (s. 335) ifade etmiştir.

Yazar, bölümün son kısmında kelâmcıların rü’yetullah meselesinde bilime yönelik bakış açılarını, dîni ve bilimsel bilgi perspektiflerinden incelemiş ve rü’yetullah konusunun bilim ile ilişkisini ele almıştır. Tüm bu açıklamalardan hareketle Hasan Cansız, Mu’tezile’nin ortaya koymuş olduğu görüşün artık anlamsız kaldığını “görme tecrübesi görülürün durumundan ve bu şartlardan bağımsız olarak, yalnızca algılayan insanın var olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Allah’ın görülmesi için maddî olanla zorunlu olarak ilişki kurması gerektiği iddiası, artık yalnızca zihinde yaratacağı suretin Allah’ın zâtı ile ilişkisi açısından tartışılabilir bir iddiadır. Bu bağlamda sorun, sureti olmadığı ekollerin kahir ekseriyeti tarafından kabul edilen Allah’ın kendisini izhar edeceği surettir. İnsanın Allah’ı görmesi probleminde, göreceği suretin insani algı imkânlarıyla sınırlı olması dışında bir sorun, artık görünmemektedir” (s. 383) ifadesiyle belirtmiştir.

Kitabının sonuç kısmında ortaya konulan meseleler, bu bağlamda mezheplerin aldığı tavırlara dair ulaşılan sonuçlar ve bu sonuçların değerlendirilmesine yer vermiş; çalışmanın başka açılardan da incelenmeye müsait olduğunu örneklerle açıklamıştır. Bu minvalde yazarın, kelam-bilim ilişkisinin daha önce nassa dayanmayan konular üzerinden incelenmesine dair önerisi dikkat çekmektedir. Bu öneri, alandaki diğer araştırmacılar için bir yol haritası niteliğinde olup, konunun daha da geniş bir perspektiften ele alınmasını teşvik etmektedir.

Eser, başlığı ve içeriği ile uyumlu bir şekilde ortaya konulmuştur. Tezde rü’yetullah ve bilim meselelerine odaklanılmış ve çeşitli kaynaklar kullanılarak geniş bir veri yelpazesi analiz edilmiştir. Bununla birlikte kaynakçada belirtilen referansların tümü metin içinde eksiksiz kullanılmış olup hem güncel kaynaklardan hem de metinle ilgili ana kaynaklardan yararlanılmıştır. Rü’yetullah meselesine dair ilgili dönemi esas aldığımızda, bu kitabın derinlemesine bir inceleme ve kapsamlı araştırmaların ürünü olarak önemli bulguları sunduğu görülmüştür. Tezin temel iddialarını destekleyen bulgular, alandaki araştırmaları ileriye götürebilecek önemli katkılar sağlayabilir niteliktedir.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 7
Issue / العدد: 7

1. Haziran 2024
June / حزيران 2024

İsa Ahıska
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Kelam Bölümü
Yüksek Lisans Öğrencisi
İsaahıska19@gmail.com
 0009-0009-0817-9168

Sadık Tanrıkulu. İlâhî Sıfatlar. Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 160.

Sadiq Tanrıkulu. Divine Attributes. Ankara: Fajr Publications, 2022, pp.160.

Atıf: Ahıska, İ. (2024). Sadık Tanrıkulu. İlâhî Sıfatlar: Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 160. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (7), 189-194.

Makale Türü / Article Information: Kitap İncelemesi / Book Review

Yükleme Tarihi / Received Date: 4 Şubat 2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 13 Mayıs 2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 189-194

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Sadık Tanrıkulu. İlâhî Sıfatlar: Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 160.

İlâhî hüviyeti itibariyle Allah, İslam dininin temel unsurudur. Allah, Kur'an'da kendisini tanıtan pek çok niteliğinden bahsetmiştir. Ona ait bu nitelikler, "ilâhî sıfatlar" ya da "ilâhî isimler" olarak adlandırılmıştır. İlâhî sıfatlar, kelâm ilminin en önemli konularından birisidir. Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâm akâidini oluşturan ayetlerin birçoğu Allah'ın sıfatları ile ilgilidir. İbn-i Şüreyh'e¹ (ö. 476/1084) göre, Kitâbın üçte birini ilâhî sıfatlar oluşturur (s. 7). Kur'an'da yer alan ve Allah'ın kendi özellikleri olarak zikrettiği bazı sıfatlar ise, lafzen, yaratılmışlara ait birtakım özellikleri ifade ederler. Bu türden sıfatlara ise "haberî sıfatlar" denilmiştir. Yed, istivâ, vech, kurb, sâk gibi lafızlar bu kapsamdadır. Gerek Allah'ın zâtının, gerekse O'nun bu sıfatlarının keyfiyetini anlayabilme gayreti, sonrasında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. İlk örneklerine hicrî I. asrın sonlarında rastlanan bu tartışmalar, başka konulara ait ihtilâflarla birlikte, birçok mezhebin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Sadık Tanrıkulu bu eserinde, Mu'tezile ekolünün önde gelen isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) haberî sıfatlar anlayışını ele almıştır. Bunun yanı sıra, kıyaslamaya imkân tanınabilmesi ve konunun kelâm tarihindeki seyrinin daha iyi gözlemlenebilmesi maksadıyla Ehl-i sünnet kelâmcılarının da görüşlerine yer vermiştir.

Kitap, giriş, iki ana bölüm ve sonuç şeklinde tasarlanmıştır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, kapsamı, önemi, metodu ve yararlanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Kitabın iki ana bölümünde, Mu'tezile kelâmcıları ile Kâdî Abdülcebbâr'ın haberî sıfatlar konusundaki düşünceleri etraflıca anlatılmıştır. Sonuç kısmında ise, konu kısaca özetlenmiş ve eser nihayete erdirilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın haberî sıfatlar anlayışının ortaya konulduğu bu eserde, tanımlayıcı (descriptive) bir metot kullanılmıştır. Buna göre haberî sıfatlar; betimleme, tanımlama ve sınıflandırma yöntemlerinin kullanılmasıyla okuyucunun teveccühüne sunulmuştur. Yazar, eserini meydana getirirken temel kaynaklara müracaat etmiştir. Özellikle, Kâdî Abdülcebbâr'ın haberî sıfatlar konusundaki görüşleri ele alınırken, temel kaynak olarak bizzat onun eserleri kullanılmıştır. Örneğin; Mu'tezile'nin kelâm anlayışını ortaya koyan "el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl"ın 2. ve 5. cildi ile, mezhebin beş temel ilkesinin anlatıldığı "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse" gibi eserlerden istifade edilmiştir.

Kitabın birinci bölümü, 4 ana başlıktan müteşekkildir. Birinci kısım olan "Zât Kavramı ve Mâhiyeti" başlığı altında; zât, vücûd, mevcûd ve mâhiyet kavramları hakkında bilgilendirme

¹ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbilî'dir (ö. 476/1084). İbn Şüreyh, kıraat âlimi olmasının yanı sıra; sarf, nahiv, hadis ve fıkah alanlarında da saygın ve bilgin bir kimsedir.

yapılmıştır. Bu kavramların, ontolojik olarak Allah'ın varlığı için kullanılabilirliğinden bahsedilmiştir.

İlk bölümün 2. ve 3. kısımları olan “*Sıfat Kavramı ve Mâhiyeti*” ile “*Zât-Sıfat İlişkisi*” başlıkları altında ise önce sıfat kavramının ne ifade ettiğinden bahsedilmiş, daha sonra Kâdî Abdülcebbar ve Mu'tezilî kelâmcıların sıfat anlayışları ele alınmıştır. Buna göre Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımı, üç grup halinde özetlenebilir. Bunlar; sıfatların nefyedilmesi, onların zât ile özdeşleştirilmesi ve ahvâl olarak kendi başlarına varlıklar olmamalarıdır. Ayrıca, mukayeseye imkân tanınabilmesi için Ehl-i Sünnet'in de zât-sıfat anlayışına kısaca değinilmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre sıfatlar, ezeli ve mücerred olarak zât üzerine zâiddirler. Sıfatlar, zâtın ne kendisidir ne de ondan müstakil hâldedirler (s. 30).

Birinci bölümün son kısmı olan “*Sıfatların Tasnifi*” başlığı altında ise, Kâdî Abdülcebbar'ın ilâhî sıfatları nasıl taksim ettiği anlatılmıştır. Ona göre ilâhî sıfatlar; zâtî (subûtî), selbî ve fiilî olmak üzere üçe ayrılır. Zâtî sıfatlar, Kâdî Abdülcebbar'ın deyimiyle; “Allah'ın zâtına bakan sıfatları”dır (s. 42). Bu sıfatlar, Allah'ın zâtına mahsus olup O'nun ezeli ve ebedî sıfatlarıdır. Bunlar; kâdir (güç sahibi), âlim (bilen), hayy (hayat sahibi), mevcûd (var olan), semî' (işiten), basîr (gören) ve müdrik (idrak eden)'dir. Selbî sıfatlar, Allah'ın zâtını nitelemesi mümkün olmayan vasıfların nefyini ifade ederler. Bu sıfatlar; ganî olma (muhtaç olmama), cisim olmama, araz olmama, vâhid (ikincisi bulunmama) ve ru'yetullah'ın (Allah'ın görülmesi) imkansızlığıdır. Fiilî sıfatlar ise, insanlarda organlar ve duyular vasıtasıyla gerçekleştirilen her türlü fiilin Allah'a mecâzî olarak nispet edilmesidir. Allah, zâtına mahsus zâtî ve fiilî sıfatların zıtlarıyla nitelenemezken, diğer fiilî sıfatların zıtlarıyla nitelenebilir. Örneğin; Allah hem muhyî (dirilten) iken hem de mümît (öldüren) olabilmektedir. Yine O, hem rahîm (merhametli) hem de müntakim (intikam alan) sıfatlarıyla vasıflanmıştır. Fiilî sıfatlar dört kısma ayrılmıştır. Bunlar; mürîd (irade sahibi), kârih (hoşlanmayan, istemeyen), mütekellim (konuşan) ve fâil (eylem sahibi)'dir. Fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtına mahsus nitelikler olmayıp, sonradan yaratılan muhdes sıfatlardır (s. 62, 63, 66).

Kitabın ikinci bölümü, üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk kısım olan “*Haberî Sıfat Kavramı*” bölümünde önce haberî sıfatın tanımı yapılmış, daha sonra Kâdî Abdülcebbar'ın ve kısmen Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlara olan yaklaşımlarından bahsedilmiştir. Buna göre haberî sıfatlar, naslarda geçen, akıl yürütmek suretiyle idrak edilip anlaşılabilen vech, yed, istivâ, sâk, mecî gibi müteşâbih lafızlardır. Bu lafızlar, Kur'an ve Sünnet'te bir arada ya da ayrı ayrı bulunabilmektedirler. Kâdî Abdülcebbar'a göre haberî sıfatlar, Arapça dilinin hakikat ve mecâz ifade eden yönlerinin bir parçasıdır. Bu sıfatlar, lafızların ifade ettiği zâhirî anlama bakılarak değil, kat'î delillere uygun şekilde te'vil edilerek anlaşılabilir.

İkinci bölümün “*Haberî Sıfatlar Bağlamında Müteşâbih Kavramı*” şeklindeki ikinci kısmında ise, haberî sıfatların müteşâbih kavramı ile ilişkisinden bahsedilmiştir. Bu başlık altında muhkem, müteşâbih ve te’vil kavramlarının ne ifade ettikleri ile kelâm tarihindeki yerleri detaylı şekilde anlatılmıştır. Muhkem ve müteşâbih kelimeleri, Kur’an’daki ayetlerin ya da ayetlerdeki bazı lafızların anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Muhkem; lafız ve mana yönüyle tek anlamı ifade eden lafızlar için kullanılmıştır. Müteşâbih ise; lafız ve mananın birbirinden farklı anlamlara delâlet ettiği ifadelerdir. Bu bağlamda, haberî sıfatlara ilişkin ayetler de müteşâbihtir. Te’vil ise, belli usul ve kaidelerle, müteşâbihâtın yorumlanmasıdır.

Yazar, Ehl-i Sünnet’in müteşâbihe yönelik tutumları bakımından ikiye ayrıldığını belirtmektedir. İlki, selef-i sâlihîn metodudur. Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmâm Şâfiî (ö. 204/819) gibi âlimlerin yanı sıra muhaddislerin ve Selefiyye’nin çoğunluğu, müteşâbihleri te’vil etmeksizin kabul etmişlerdir. Onlara göre müteşâbihlerin te’vilini ancak Allah bilmektedir. Kelâmcılar tarafından bu tutum, tevakkuf şeklinde adlandırılmıştır. İkincisi ise, te’vili benimseyen ulemânın usulüdür. Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) itibaren mütekaddim bazı âlimler ile birlikte hemen hemen bütün kelâmcılar ve müteahhirûn uleması, müteşâbihlerin belli bir usule göre te’vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bunların yanı sıra, müteşâbih lafızların te’vil edilmesini doğru bulmayanlar da vardır. Onlara göre müteşâbih lafızların zâhirde ifade ettiği mana, onların gerçek anlamıdır. Bunlar, ilgili lafızları te’vil etmeksizin Allah’a atfetmişlerdir. Allah’ı, iki eli, yüzü, gözleri, vücudu olan şey şeklinde tanımlayarak onu yaratılmışlara benzetmişlerdir. Bunlar, Müşebbihe ve Mücessime mensuplarıdır. Bu kimselerin tutumları ise “teşbih” ve “tecsîm” kavramları ile ifade edilmiştir.

Yazarın belirttiği üzere Mu’tezile’nin müteşâbih meselesine yaklaşımı, te’vil metodudur. Onlara göre müteşâbih lafızlardan kastedilen mana, ancak te’vil edilmeleriyle anlaşılabilir. Te’vilin metodu ise, dinî, aklî ve dil bilim yöntemlerinin kullanılmasıdır. Bunun yanı sıra te’vil, muhkem ayetler doğrultusunda gerçekleşmelidir. Kâdî Abdülcebbar’a göre, Kur’an’dan gerçek manada istifade edebilmek için onun muhkem ve müteşâbihini birbirinden ayırmak gerekir. Müteşâbihi anlamak için önce muhkemi bilmek gerekir. Nitekim müteşâbihin kaynağı muhkemdir; muhkemi bilip anlamadan müteşâbih kavranamaz.

Kâdî Abdülcebbar müteşâbih konusunu ele alırken, Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. ayetine vurgu yapmaktadır. Ayetin meâli; “*Sana Kitâb’ı indiren O’dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitâb’ın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te’vil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler ise; ‘O’na inandık; Hepsi Rabbimizin katındandır’ derler. Bunu ancak akıl*

sahipleri anlar” şeklindedir. Kâdî Abdülcebbâr, bu ayetin müteşâbih lafızlar için vurgulanan “*Onun te’vilini ancak Allah bilir*” kısmını farklı bir şekilde ele almıştır. Ona göre müfessirler, bu ayeti iki farklı manaya gelecek şekilde tefsir etmişlerdir. Birincisi; bu ayette sadece Allah’ın bilip başkalarının bilemeyeceği kastedilen şeyler, kıyamet günü, hesap vakti, cezanın miktarı gibi mâhiyeti belirsiz şeylerdir. İkincisi ise; “*Onun te’vilini ancak Allah bilir*” kısmından sonra “vav” harfi ile devam eden; “ilimde derinleşmiş olanlar” ibaresinin de ilk kısma eklenmesidir. Buna göre ayetin ilgili kısmı, “*Onun te’vilini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilirler*” şeklinde anlam kazanır. Her iki durumda da müteşâbihâtın te’vili meşrûiyet kazanmış olur. Kâdî Abdülcebbâr’a göre, müteşâbihlerin anlaşılmasında, Allah’ın abesle işigali anlamına gelecektir. Nitekim, kullarının iyiliği ve menfaati için onlara hitap eden Allah’ın kelâmının bir kısmı bilinemez olsaydı, kelâmının diğer kısmının da bilinemez olması mümkün hale gelecekti. Böyle bir durumda Allah’ın muradı, kelâmının delâleti de bilinemez bir hal alacaktı. Kullarına, muradını bildirmek için hitap eden hâtip, neden kelâmının anlaşılmasını murad etsin? Öyleyse, ilâhî kelâmın her bir kısmı, idrake ve istidlâle açık halde olmalıdır. Ancak bu şekilde ilâhî muradın marifeti mümkün hale gelecektir.

İkinci bölümün son kısmı olan “*Haberî Sıfatlar*” başlığı altında ise, haberî sıfatların isimleri başlıklar halinde verilerek detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre haberî sıfatlar 12 tanedir. Bunlar; *istivâ* (oturmak), *vech* (yüz), *yed* (el), *ayn* (göz), *sâk* (bacak), *yemin* (sağ el), *kabza* (avuçlamak), *cenb* (yan taraf), *kurb/maiyyet* (yakınlık/beraberlik), *ityân/mecî’* (gelmek), *fevk* (yükseklik, fazlalık) ve *nur*’dur (ışık). Kâdî’ya göre bu kelimelerin lafzen ifade ettiği manaları te’vil etmeksizin Allah’a zıfâ etmek, O’nu yaratılmışlara benzetmektir. Allah ise yaratılanların tüm hallerinden münezzehtir. Öyleyse, bu lafızların ifade ettiği başka manalar olmalıdır. Allah’ın, bu müteşâbihlerden ne murâd ettiği de ancak te’vil edilmeleriyle anlaşılabilir.

Eserde belirtildiğine göre Kâdî, bu lafızları tek tek te’vil etmiş ve keyfiyetlerini açıklamıştır. Ona göre *istivâ*, Allah’ın muktedir oluşu; *vech*, O’nun zâtı; *yed*, O’nun nimeti; *ayn*, her şeyin O’nun bilgisi dahilinde oluşu; *sâk*, O’nun kıyamet günündeki dehşeti; *yemin*, O’nun kuvveti; *kabza*, O’nun mülk sahibi oluşudur. Ayrıca *cenb*, Allah’ın zâtı ve O’na itaat; *kurb/maiyyet*, O’nun yardımı ve desteği; *ityân/mecî’*, O’nun emrinin gelmesi; *fevk*, O’nun kudretinin her şeyin üzerinde olması; *nur* ise Allah’ın yarattığı nur ya da O’nun hidayete erdirici, açıklayıcı olmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre müteşâbih lafızların gerçek manaları bu şekildedir. Aksi takdirde, te’vil olmaksızın ilgili ifadeleri zâhirî manalarıyla anlamlandırmak, Allah’ı el, yüz, göz, gitmek, gelmek gibi niteliklerle vasıflandırmak olur. Bu da teşbih ve tescime giderek Allah’ı yaratılmışlara benzetmek olacaktır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre Allah, tüm bu yaratılmış vasıflardan münezzehtir. Eserin “*Haberî Sıfatlar*” bölümü de bu minvalde nihayetlendirildikten sonra “*Sonuç*” kısmına geçilmiş, bu kısımda da konuların kısa bir özeti yapılarak eser sonlandırılmıştır.

Tanrıkulu'nun Kâdî Abdülcebbâr'a göre haberî sıfatlar meselesini ele aldığı bu eser, konu ile ilgili genel bir kanaatin ve bilginin oluşması açısından önem arz etmektedir. Konunun aktarılması bağlamında gerek birincil kaynaklara müracaat edilmesi gerekse tanımlayıcı metodun kullanılması, nitelikli bir okumayı mümkün kılmıştır. Mukayesenin imkânı açısından haberî sıfatlara yönelik Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının da aktarılması, konunun daha geniş bir kapsamda anlaşılmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra eserin, uzun uzadıya olmaksızın kısa ve öz bir biçimde kaleme alınması, okurun kitaba ilgisini artırır mahiyettedir. Yine kullanılan dil ile üslubun açık ve anlaşılır oluşu da kitabın okurla olan iletişim bağına kuvvetlendirmiştir. Ancak, ilgili konuyla alakalı Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcıların yanı sıra, farklı ekollerle özdeşleşmiş isimlerin de görüşlerine yer verilmesi, daha da nitelikli bir kıyası mümkün hâle getirebilirdi. Neticede yazarın asıl amacını gerçekleştirmiş olduğu, Kâdî Abdülcebbâr'ın haberî sıfatlara yönelik tutumunu sistematik bir şekilde okuyucuya aktardığı açıkça görülmektedir.