

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 24 SAYI / ISSUE: 2
SAMSUN
EYLÜL / SEPTEMBER 2024

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 2 (EYLÜL, 2024)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and Editor in Chief

Yavuz Ünal

Editörler / Editors

Hasan Atsız / Büşra Nur Duran

Alan Editörleri / Field Editors

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Abdurrahim Bilik
Yusuf Bahri Gündoğdu / Ömer Yıldız / Kamil Coştu / Beyza Nur Çavuş
Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu / Zübeyir Uçtaş / Muhammet Ali Asar
Nurdan Genç / Süleyman Turan / Hakan Temir / Ayşe Uzun

Dizgi-Mizanpaj

Zübeyir Uçtaş

Dil Editörleri / Language Editors

Merve AR (İngilizce)
Nurdan Genç (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih
Ali Ayten
Ayşe Zişan Furat
Bekir Özüdoğru
Cengiz Batuk
Hasan Atsız
Muhammed el-Gazali
Muhammed Avad
Salim ez-Zehranî
Vejdi Bilgin
Yavuz Ünal
Yüksel Salman

Minsüte İslamic University
Marmara Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
International Islamic University
El-Cazira University
Umm Al-Qura University
Uludağ Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbiyik (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoglu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 30 Eylül 2024

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES	
'AHD-İ MİSÂK'TAN BÂDE-İ ELEST'E(TARİHÇE VE İSTİŞHÂD) From The Oath of Covenant ('Ahd-i Misâk) To The Primordial Wine (Bâde-i Elest) (History And Supporting Documents) Kenan MERMER	339-366
ERKEN DÖNEM İSLAM TARİHİNDE KIZILDENİZ'DE BİR SÜRGÜN ADASI: DEHLEK An Island of Exile in the Red Sea in Early Islamic History: Dahlak Selim ARGUN / Ümit ESKİN	367-400
ERKEN DÖNEM HIRİSTİYANLIĞI ANLAMAK İÇİN AÇILAN BİR PENCERE: DIDACHE Didache: A Window That Opens For Understanding Christianity Cengiz BATUK / Veysel ALTUNCAN	401-432
ENSURING PEACE, PUBLIC ORDER AND STABILITY IN THE CONTEXT OF PREVENTING VIOLENCE IN ISLAMIC URBAN DESIGN AND CITY PLANNING İslam Şehir Tasarımı ve Şehirciliğinde Şiddetin Önlenmesi Bağlamında Huzur, Asayiş ve İstikrarın Sağlanması Mehmet Emin DEMİR	433-458
KÂBİL İLLETLER NİÇİN SONLU OLMALI? ARİSTOTELESÇİ AÇIKLAMAYA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER KARŞISINDA İBN SİNÂ'NIN YAKLAŞIMI Why Should The Potential Causes Be Finite? Ibn Sînâ's Approach To Criticisms Of The Aristotelian Explanation Kübra BİLGİN TIRYAKI	459-488
EXPLORING THE NEXUS BETWEEN RELIGIOSITY AND ENVIRONMENTAL BEHAVIORS INCLUDING WASTE MANAGEMENT AND ACTIVE ENVIRON-MENTALISM: EMPIRICAL FINDINGS FROM TURKISH AND JORDANIAN MUSLIM SAMPLES Dindarlık ile Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Türk ve Ürdünlü Örnekler Üzerine Nicel Bir Araştırma Ali AYTEN / Hamza FARHAN / Amjad Mahmud HUSSAIN	489-507

A THEMATIC ANALYSIS OF SUFI CRITIQUES WITHIN IMAMI SHĪ'ISM DURING THE SAFAVID ERA Safeviler Dönemi İmamiyye Şiasındaki Tasavvuf Eleştirilerinin Tematik Bir Analizi Sinan YILMAZ / Tahir ULUÇ	509-541
ÖMER B. SÂLİM BÂZMÛL'UN EL-KIRÂÂT VE ESERUHÂ Fİ'T-TEFSİR VE'L- AHKÂM İSİMLİ ESERİ BAĞLAMINDA KIRÂAT-YORUM İLİŞKİSİ The Relationship Between Qira'at (Qur'an recitation) and Interpretation in The Context of the Treatise Titled "el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l- Ahkâm" by Ömer b. Sâlim Bâzmûl Hatice ŞAHİN AYNUR	543-572
TÜRKİYE'DEKİ ÇAĞDAŞ HADİS ARAŞTIRMALARINDA POLEMİKLERİN ZEMİNİ ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study On The Grounds Of Polemics In Contemporary Hadith Studies In Turkey Muhammet Ali ASAR	573-606
DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNİN AHLAKİ KAZANIM AMACINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ (DKAB-AKÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI Scale for the Level of Achieving the Purpose of Moral Acquisition of the Religious Culture and Moral Knowledge Lesson: Validity and Reliability Study Abdullah DUMAN	607-637
HAFIZLIK EĞİTİMİ ALAN BİREYLERİN TUTUM VE SOSYAL KAYGI DÜZEYLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA A Study on Attitudes and Social Anxiety Levels of Individuals Receiving Hifz Education Hüseyin ALGUR / Cemil OSMANOĞLU / Ferda ASLAN	639-667
ENDÜLÜSLÜ EBÛ AMR ED-DÂNÎ'NİN (ö. 444/1053) HADİS USÛLÜ İLMİNDEKİ YERİ The Place of the Andalusian Ebü Amr ed-Dâni (d. 444/1053) in the Science of Hadith Methodology Zülal KILIÇ	669-700
REFORMCU EPİSTEMOLOJİDE DİNİ DIŞLAYICILIK ALGISI: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME The Perception of Religious Exclusionism in Reformed Epistemology: A Critical Assessment Mustafa ÇAKMAK	701-730

ZİMNÎ TEŞBİHİ BELİRLEMEDE KULLANILACAK BİR ÇÖZÜMLEME ÖNERİSİ: GRICE'İN İLGİ İLKESİ A Proposal of An Analysis to be Used in Diagnosing Implicit Simile: Grice's Maxim of Relevance Nazife Nihal İNCE	731-750
ADAY İMAM-HATİP VE MÜEZZİN-KAYYIMLARA GÖRE DİYANET AKADEMİSİ MESLEKİ EĞİTİM PROGRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ Vocational Education Programme According to Candidate Imam-Hatip and Muezzin-Kayyim Validity and Reliability Study İdris ERTÜRK	751-787
VAHDETİ MUHABBET MEYİ İLE ANLATMAK: ALÂİYEVÎ MUSTAFA HULÛSÎ EFENDİ VE LEMAÂTÜ'L-BERKİYYE'Sİ Explaining Unity With The Wine Of Divine Love: Alaîyavî Mustafa Hulûsî Efendi and His Lemaâtü'l-Berkiyye Şeyda ÖZTÜRK	789-814
SOSYAL YARDIM ALAN DÜŞÜK GELİRLİ AİLELERDE SOSYAL DEĞERLER VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞUN EVLİLİK YAŞAM DOYUMU ÜZERİNDEKİ YORDAYICI ETKİSİ The Predictive Effect of Social Values and Psychological Well-Being on Marital Life Satisfaction in Low-Income Families Receiving Social Assistance Turgay ŞİRİN	815-840
ISAİAH BERLİN'İN ÖZGÜRLÜK KURAMI BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK-DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME An Evaluation on the Relationship of Liberty and Religion in the Context of Isaiah Berlin's Liberty Theory Nazım KARADAĞ / Gültekin EROĞLU	841-863
CAMİ MÜSİKİSİNDE ERZURUM YÖRESİNE ÖZGÜ BİR İCRA: İŞFE' LENÂ DUASI A Performance Specific to Erzurum Region in Mosque Music: Ishfa Lanâ Prayer Mustafa ÖZFİDAN / İsmail Hakkı GERÇEK	865-885
KUR'ÂN'IN "RÜKÛ EDENLERLE BİRLİKTE RÜKÛ EDİN" HİTABİ BAĞLAMINDA YAHUDİLERİN İBADETİNDE RÜKÛ Bowling in The Worship of The Jews in The Context of The Qur'an's Com- mand "Bow Down With Those Who Bow Down" Bedriye ÖZÇELİK YILMAZ	887-920

TE'VİL YÖNTEMİ VE MEZHEBİ KİMLİĞİNİN KUR'ÂN YORUMUNA ETKİSİ BAĞLAMINDA RUMMÂNÎ'NİN <i>EL-CAMİ' Lİ-İLMİ'L-KUR'ÂN</i> ADLI TEFSİRİ Rummâni's Tafsir al-Jami' li-ilmil-Qur'an in the Context of the Method of Ta'wil and the Effect of Sectarian Identity on Qur'anic Interpretation Burcu DİLEK	921-951
TÜSTERÎ TEFSİRİ'NİN İHMAL EDİLEN YÖNÜ: SÜNNET VURGUSU VE BİD'AT KARŞITLIĞI The Neglected Aspect of Tafsir al-Tustari: Emphasis on Sunnah and Opposition to Bid'ah Saliha TÜRCAN	953-979
YÂSİN SÛRESİ 36/6. ÂYETİN KUR'AN BÜTÜNLÜĞÜNDE ANLAŞILMASI MESELESİ: HZ. PEYGAMBER'İN GÖNDERİLDİĞİ KAVMİN ATALARI UYARILMADI MI? The Issue of Understanding the Verse of Sûrat Yâ Sin 36/6 in the Wholeness of the Qur'ân: Were the Ancestors of the People to whom the Prophet was Sent Warned? Ersin ÇELİK	981-1015
TANITIM VE ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS	
ISLAM AND BIOMEDICAL RESEARCH ETHICS YAZAR: MEHRUNISHA SULEMAN (NEW YORK: ROUTLEDGE, 2021, 223 s.) Değerlendiren / Reviewed by: Büşra Nur METE	1017-1023

EDİTÖRDEN

2024 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz.



'AHD-İ MİSÂK'TAN BÂDE-İ ELEST'E (TARİHÇE VE İSTİŞHÂD)

Kenan MERMER*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 02 Ağustos 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Mermer, Kenan. "Ahd-i Misâk'tan Bâde-i Elest'e (Tarihçe ve İstîshâd)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 339-366.

DOI: 10.33415/daad.1478638

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 May 2024, **Accepted:** 02 August 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Mermer, Kenan. "From The Oath of Covenant ('Ahd-i Misâk) To The Primordial Wine (Bâde-i Elest) (History And Supporting Documents)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 339-366.

DOI: 10.33415/daad.1478638



Öz

Tasavvuf edebiyatı, tekke edebiyatı, dinî edebiyat, tasavvufi halk edebiyatı gibi isimlendirmelerin tamamı, esas itibarıyla tek bir mihverin etrafında dönen edebî birikimi, birtakım cüz'î hususiyetlere göre bölmek ve yekpare akan tarihsel gerçekliği sun'î bir biçimde tasnif etmek şeklinde yorumlanabilir. Mihver dediğimiz şey, sufinin ya da şairin, inandığı ilkeleri, kendi iç dünyasında tartıp onlar hakkında derinleşmesiyle şekillenir. Böylece yüksek hakikatle, mutlak biricikle (Ehad/Hüve) yeni ve kopmaz bir rabıta kuran şahsiyetler, inandıkları şey hakkında yorum yapmaya başlar. Bu bakımdan kullanım oranı yüksek kavramlar/terkipler, topluma etkisi ve Sünnî tasavvufun inşası bakımından daha kıymetlidirler. Zira onlar mayalayıcı ve dönüştürücü bir güce sahiptirler. Tasavvuf edebiyatına yön ve şekil veren Nûr-ı Muhammedî, Bezm-i Elest ve Hubbullâh gibi temel motiflerin zamansal aidiyetleri, gelenek tarafından ezeliyetle ilişkilendi-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye, kmermer@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-5970> / Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Sakarya, Turkey, kmermer@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-5970>

rılmıştır. Araştırmamızda öncelikle ‘ahd-i misāk kavramının mensur ve manzum metinlerde bir mazmūn olarak yazınsal alana çıkışı mümkün merteye tarihsel kazısı yapılarak ortaya konulmuş, ardından edebiyat sahasındaki kullanımını, değişimi, yeni varyantları (řarāb-ı elest, meyhāne-i elest, mest-i elest vd.) kronolojik olarak takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Bezm-i elest, Ahd-i misāk, Elestü bi-Rabbikūm, Kālū Belā.

From The Oath of Covenant (‘Ahd-i Misāk) To The Primordial Wine (Bāde-i Elest) (History And Supporting Documents)

Extended Abstract

The activity of interpreting Sufi texts, concepts and compositions does not occur in a single form. The activity in question is a form of action/speech that is sometimes carried out by chanting poem, sometimes by writing it in a prose, sometimes by gushing and singing a poem in the form of theophanic saying (shathiyya), and sometimes by Sufi concert (samā). In Sufi literature, the relevant action/discourse does not occur in a particular area where only Sufis and sheikhs write. In the same field, almost all divan poets have written their thoughts into verse using words and compositions from Sufi literature. In addition, as the two parties' shared areas increase, the content and the vocabulary continue to expand. The fact that some concepts at the intersection of Sufism and literature are effective or popular in literary texts should not be evaluated as the accidental rise of some verbal preferences. When considered in the context of the poetry-reality relationship, the emergence of a concept and the appearance of composition is always possible in the reality of the world we live in and in the events accompanying it. The historical origins of basic motifs such as Nūr-u Muhammadī (Muhammadan light) Bezm-i Elest (Primordial Gathering) and Hubbullāh (Love of God), which give direction and shape to Sufi literature, are paradoxical in that they must be understood with eternity. On the other hand, the appearance of the mentioned motifs/concepts in the field of literature must also be a milestone. In the relevant circle of thought and on the road to primordial gathering (bezm-i elest), the first point to consider should be Junayd al-Baghdādī's understanding of unity. Baghdādī, who we think separated the epistemological and ontological realms of unity, can also be considered the originator of the concept of oath of covenant (ahd-i misāk), which is the title of our article. In line with Junayd, who says “The science of unity is contrary to the existence of unity. The existence of unity is also contrary to its science.”, as soon as we start talking about God, we must accept that we are leaving the ontological/existential realm and talking about an abstract realm that language can conceptualize. There is no burning fire of existence here, no ecstasy that alienates the person even from himself; there are the principles of the mind and the descriptive nature of language. He defines unity as “separating eternity from temporality, removing temporality and leaving eternity alone.” In this context, the expression in Junayd's definition of the unity of the selection that “the end of the servant is his return to the beginning and his becoming what he was before, that is, his return to the point before he existed” is considered to be the key to the world of meaning created by the concepts of misāk and subsequently bezm-i elest. Because, only when a concept is justified in the realm of creed and forms its own intellectual basis at the philosophical level, does it gain the identity to be moved from geography to geography like a symbol in the hands of Sufis and poets. The composition ‘bezm-i elest’

does not cause any problem, especially when moved to the literary dimension, but turns into a vast field of themes with rich associations. Now, the concept/composition begins to be used easily in different forms and by other artists in Iran, India, Azerbaijan, the entire Ottoman geography, and the Maghreb. No matter which way the understanding of the verse, which includes the phrase "Am I not your Lord: Alastu bi-Rabbikum", is inclined, Junayd's map of the misâk continued to maintain its unique value with its aspect that goes beyond the natural and representative meaning and emphasizes unity. It is unquestionable that among the voices reflected in the field of literature, both literal, figurative, and esoteric ones are effective. At this point, it is no longer essential to understand a subject but to assimilate and express it smoothly in the language. Therefore, whether the issue of elest is mental speech or whether it is positioned in a natural or representative sense is not something that is deemed necessary to be discussed in the field of literature. However, it can be said that the side that literati are generally close to is the fundamental meaning-centered approach because its realm of association, its mysterious and dark face, and its connection with eternity and everlasting is an area in which poetry wishes to wander. We can say that in very early times, it became easier to follow the traces of the transition from the ahd-i misâk to the bezm-i elest and from there to the şarâb-i elest.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Bezm-i alast, Ahd-i misâk, Alastu bi-Rabbikum, Kâlû Belâ.

Giriş

*Mest ü medhüş olsa dil cām-ı belādan gam yime
Çün bilürsin kim belādur bâde-i bezm-i Elest
-Azmî-zâde Hâletî-*

Tasavvuf, edebiyat ve tercüme kaynaklı da olsa Arap diliyle ifade olunan felsefe eserleri arasında dolaşan bir okuyucu, "Elestü bi-Rabbiküm/ Rabbiniz değil miyim?" sorusuna verilen "Kâlû: Belâ!/ Dediler ki: Hayır, ne mümkün! Elbette Rabbimizsin!" sadedindeki cevaba mukabil oluşturulan birtakım kavramlar/terkipler dizisiyle karşılaşabilir: Ahd-i elest, ahd-i elestü bi-Rabbiküm, hitâb-i elest, mîsâk-ı elest, mîsâk-ı elestü bi-Rabbiküm, rûz-ı elest, rûz-ı ezel, kâlû belâ, rûz-i ahd ü peymân, belâ ahdi, dem-i elest, mest-i elest, mestân-ı elest, zevk-i elest, cām-ı elest, peymân-ı elest, peymâne-i ahd, bâde-i bezm-i elest, meclis-i elest, lezzet-i cām-i elest, ezeli mîsâk, yevmü'l-mîsâk, nidâ-i elest, kısmet-i elest, bezm-i hâs, şarâb-ı elest, sâkî-i elest, akd-i fitrî, mîsâk-ı fitrî, şerbet-i elest, mevc-i elest, âlem-i elest, nûr-ı elest, vahdet-i elest, mühr-i elest, sâye-i elest, meykede-i elest, bâng-i elest, vâm-ı elest, makâlât-i elest, müstemi'-i elest, evrâd-ı elest, bâmdâd-i elest, şem'-i elest vd

(el-Fergânî, 1398, 155, 194, 299, 325, 379; Kirmânî, 1999, 308/1190; Knysh, 2021, 125; Pakalın, 1983, 2/227; Şentürk, 2020, 4/127-128; Yazır, 2006, 5/158; Belhî, 1380, 1/184, 204, 216, 311, 340, 426, 623, 635; Belhî, 1380, 2/848, 892, 935, 939, 997, 1054; Şîrâzî, 1355, 1/260).

A'râf suresinin 172. ayetinden hareketle ve özellikle temsîlî anlam merkez alınarak dinî ve tasavvufî gelenekte büyük bir düşünce evreni oluşturulmuştur. Bu evrenin oluşmasında büyük pay sahibi olan sufiler -müfessir ya da şair- için ayetin siyak-sibak durumu yani konteksti birincil derecede bir mesele olarak görülmemiştir. A'râf suresi, geneli itibarıyla ahiret inancı ve atalarını körü körüne taklit edenlerin sarıldığı bahanelerin çürütülmesi konusu etrafında döner. Surede Hz. Nuh'tan başlamak üzere, Hûd, Sâlih, Lût, Şuayb ve Musa peygamberlerin kendi ümmetleriyle olan diyaloglarına şahit oluruz. Diyalogların mihrinde bütün ümmetlerin şu ya da bu şekilde yapıp ettiklerinin karşılığını göreceklerinin altı çizilir. Hesap günü çattığında insanlar; cennet, cehennem ve a'râftakiler olmak üzere taraflara ayrılacaklardır. Mezkûr surenin yüzüncü ayetinde "tilke'l-kurâ = işte memleketler" diye başlayan hitapta, toplumların peygamberler yoluyla uyarılması ve ümmetlerin çoğu zaman elçileri yalanlaması meselesi hatırlatıldıktan sonra, Musa peygamberin mucizeleri kısmı bizi karşılar. Elini koynuna sokup çıkarınca bembeyaz bulan Hz. Musa, sihirbazları elindeki asayla alt eder. Zira asa yılanı dönüşmüştür. Yenilen ve küçük düşen sihirbazlar secdeye kapanırlar. Ardından Firavun ailesinin yaşadığı kıtlık, çekirge, haşerat, kurbağa, kan ile sınanmaları ve nihayet İsrailoğullarının doğu ve batıya mirasçı kılınmaları gündeme gelir. Ümmetini denizden geçirip Firavun ailesinden kurtaran Musa peygamber, onları kardeşi Harun'a emanet edip *kırk gün* boyunca Tur dağında kalır. Bu kırk meselesi daha sonra edebiyat sahasında çokça önümüze çıkacak olan bir metafora dönüşecektir. Kendi kavmini tekrar putatapanlar (altın buzağı) olarak bulan Hz. Musa hem kardeşi Harun'a öfkelenir hem de elindeki levhaları yere fırlatır. Musa peygamber kavminden seçtiği yetmiş adamla birlikte kendisi için belirlenmiş yere gitmek üzere yola düşer. Yolda bir sarsıntı onları yakalar ve hepsi bayılevirirler. Hz. Musa içimizdeki beyinsizler yüzünden "Bizi helâk etme!" diye dua eder ve Hakk'ın 156. ayetteki cevabı kıstası belirler: "Azabım var ya, dilediğim kimseyi ona uğrattım. Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır." Bu noktadan itibaren Hz. Muhammed'in kendi ümmetine seslenişi bizi karşılar. O, Cenâb-ı

Hakk'ın yerlerin ve göklerin sahibi; kendisinin ise onun seçtiği bir peygamber olduğunu bildirir. Ayetlerin önü ve ardılının, bize az da olsa meselenin bâtını boyut kazanmasındaki tabanı gösterebileceğini düşünüyoruz. Devamındaki ayetin orijinal metni ve meali şöyledir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: **Ben sizin Rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz”** dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz;

أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ
الْمُنْطَلِقُونَ

Yahut “Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın “bezm-i elest”in keyfiyeti bilinemese de vuku bulan bir şeyin *kelâm-ı nefsî* yoluyla yani ezelde ve ilahi bir gerçekliğin ifadesi olarak bizi karşılması yönündeki yorumu, meseleye ışık tutar niteliktedir. Elmalılı mezkûr ayete geniş bir alan ayırmıştır. O görüşünü, *kelâm-ı nefsî* kavramı üzerine bina etmiştir. Kelâm-ı nefsî henüz vücuda gelmemiş hadisatın bir bilgi olarak Allah'ın zatında bulunması anlamına gelir. Bir şey vücuda geldiğinde yani olup bittiğinde, o şeyle ilgili yorumlar, tespitler vd. ifade biçimleri kelâm-ı lafzî altbaşlığında değerlendirilir. Dolayısıyla elest ahdî, bir yönüyle sırf gerçekliğe diğer yönüyle ise sembolik bir alana yaslanılarak anlaşılabilir (Yavuz, 1992, 6/106-108; Neseî, 1993, 2/440-442). Müfessir ve mütekelimlerin kahir ekseriyetinin bu ayeti, bir istiâre-i temsiliyye olarak yorumladıklarını işaret eden Elmalılı, müfessirleri desteklemek bâbında temsîlî anlatımın Kur'ân'da birçok defa kullanıldığının, bu ayetten ilk elde anlaşılması gereken şeyin gerçek anlamıyla vuku bulmuş, emrî, kavli, kelâmi mahiyette bir mukavele olmadığını altını çizer. Tam bu noktada kendi görüşünün temelini, bir detayla destekler. İnsanın tanrı fikrine ulaşabilecek tıynet ve haysiyette yaratılmasına ek olarak bizzat insanın kendisinin -kendini tanıyan varlık olmak bakımından- mutlak varlığın bir delili olduğunu ifade eder. Nasıl ki insanda içkin olan potan-

siyeller gerekli şartlar oluştuğunda gerçek olabiliyor, şartlar oluşmadığında yitip gidebiliyorsa, ezeldaki ahit de aynı kaderle yüzleşebilir. Yani O'nun zatına şehadet edildiği hâlde kişiler nisyanaya yenik düşebilir. Elmalılı ayrıca Auguste Comte'un insanlık ve inanç için ön gördüğü teolojik (ilâhî), metafizik (mâ ba'de't-tabî'î), pozitif (tabî'î) aşamalarını, lineer (zorunlu ileriye doğru bir gidiş) olması bakımından tenkit eder. Ona göre Comte, bu taksimi yaptığı anda tanrı kaynaklı fitratı önce kabul ve itiraf etmiş, ardından onun unutulmasını/bozulmasını bir ilerleme olarak görmüştür. Elmalılı mîsâkın sadece vücûdî/tekvînî (ontolojik alan) değil, aynı zamanda şühûdî (fenomen sahası) olduğunu; dolayısıyla ilgili ayette geçen ahitleşmenin bir tarafıyla kelâm-ı lafzî diğer tarafıyla ise kelâm-ı nefsî olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Böyle olduğunda mîsâk, ruhî bir hakikat olarak insanı karşılar. Ruhların "Belâ" cevabının mazmunu yalnızca bir temsil değil, aynı zamanda bir tahkikdir (Yazır, 2006, 5/157-161).

344 | db **1. Elest Meselesinin Tasavvuf Tarihi Açısından Değerlendirilmesi**

Tasavvuf tarihi açısından bakılırsa hem tevhîd anlayışının bir ekole dönüşmesinde hem de mîsâk teorisi şeklinde edebiyata nüfuz etmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin rolü yadsınamazdır. Bağdâdî'nin bir ilim olarak tanımladığı tevhîd (ilmü't-tevhîd), onun düşünce dünyasında diğer bazı kavramlarla birlikte daha anlaşılır hâle gelir. Bir defa temel bir akide olarak tevhîd, kendi içinde mertebeleri olan kademeli bir yapıya sahiptir. Avam, havâss ve havâssu'l-havâss şeklinde piramidel bir yapı içerisinde çeşitlenen ve derinleşen tevhîdi anlamak için yine onun sahv-sekr, velâyet ve en önemlisi mîsâk görüşünden haberdar olmak zorunludur: Mîsâk ve fenâ, tevhîde varan iki ayrı şeydir. Birincisi Allah'a varış hâlini açıklar, ikincisi de bu varışın yolunu, usulünü ve buna varmak için atılacak başarılı adımları gösterir. (...) Cüneyd'in fenâsı, Allah'ta bakâdan ibarettir. Yoksa kulun fiziki varlığının Allah olması değildir. (...) Fenâ, insanın kendi iradesinden Hakk'ın iradesine geçmesidir" (Ateş, 1987, 147, 153, 155, 156).

Kanaatimize göre tevhîdin epistemolojik sahasıyla ontolojik sahasını ciddi biçimde ayıranların başında Cüneyd-i Bağdâdî sayılmalıdır. Ortalama bir okuyucu onun bu hususta kurduğu bazı cümleleri, post-modern dönemde yapılan tasnifler bile zannedebilir: "Tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıttır. Tevhîdin vücudu da ilmine

zıttır” (Kuşeyrî, 1981, 477). Öyleyse tanrı hakkında konuşmaya başladığımız anda, artık ontolojik/varlıksal sahadan çıkıp dilin kavramsallaştırabildiği bir soyut ya da imgelem üzerine konuşuyoruz demektir. Buradan hareketle biraz daha detaylandırmaya çalışırsak Cüneyd-i Bağdâdî salt manada tevhîdi, “kıdemi hudûsten ayırmak, hudûsü kaldırıp kıdemi tek bırakmak (Ateş, 1993, 8/119)” şeklinde tarif eder diyebiliriz. Cüneyd’in havâss tevhîdi tarifinde geçen “ وهو أن يرجع آخر العبد الى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون = Kulun sonunun en başına/evveline dönmesi ve evvelde ne ise artık yine o olması, yani var olmadan önceki noktasına dönmesi” ifadesi, özellikle mîsâk ve devamında bezm-i elest kavramlarının oluşturduğu anlam dünyasının anahtarı niteliğindedir. Bu noktada, *en başa dönmek* ifadesinin muradı ne olsa gerektir sorusu öne çıkar. Kulun Allah Teâlâ’nın huzurunda bir hayâlet ve karaltı gibi olması, İlâhî kudretin hükümferma olduğu bu yerde Allah’ın tedbir ve tasarrufunun kendi üzerinde cârî olmasıdır. Kulun bu hâl içerisindeyken tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten (gâfil ve) fânî olmasıdır. Bu fenâ bulma sayesinde Hakk’a yakınlık (kurb) makâmında Allah’ın vahdâniyyet ve vücûdunun hakikatine erişilmesidir. Hakk’ın kuldân murâd ettiği şeyi fenâ hâlindeyken bizzat kendisi ifâ eden kulun his ve hareketini kaybetmesidir. *Yani kulun son hâlinin ilk hâli durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır* (Kuşeyrî, 1981, 475-476; Serrâc, 1914, 50).

En başa dönmek, kulun olmadan önceki hâline ricati tarzı ifadeler, mananın derinleştirilmesine ihtiyacı arttırmakta ve bir bakıma bâtinî dilin harekete geçmesine imkan tanımaktadır. Bu aşamada temel bazı sorularla karşılaştığımızı var sayabiliriz:

1) Kur’ân’ın insan figürüyle (=kul/abd) ancak burada karşılaşmak mümkün olabildiğine göre, onun evveli/öncesi diyerek tanımlanan zaman diliminde salt bir ruhsal varlıkla (ervâh-ı zâhire/rûh-ı mücerred) mi karşı karşıyayızdır?

2) Cüneyd’in ifadesine binaen Hakk’ın -zaten olduğu gibi- bekâ noktasında ve kendisiyle başbaşa kaldığı bu yerde, mîsâk bütün zamanları kuşatan bir temsilden öteye geçse bile gerçeklik olarak nerede önümüze çıkacaktır?

3) Bahsolunan elest-belâ ahdi/diyalogu, ezeliyyet çizgisinde/döngüsünde nereye konumlandırılacaktır? Elest bezmi devam eden bir şey midir, tazelenir mi?

4) Sufinin elest ahdiyle ilgili derindeki maksudu nedir? Öncelikle ifade etmeliyiz ki “ervâh-ı zâhire” terkibi yoruma açıktır. Bu terkipten (ervâh-ı zâhire) anlaşılması gereken şey ya da düşünülebi-
lecek ihtimallerden biri, ezeliyetteki konuşmanın henüz bedenlen-
memiş ruhlar ile bir görüşme olduğu yönündedir (Başer, 2017, 131;
Uyar, 2023, 135). İlk iki soruyu anlamamın yolu yine Cüneyd’in
kendi ifadelerini gözden geçirmekle mümkün olabilir. Onun mîsâk
nazariyesinin bir tarafı fenâ-bekâ diğer tarafı da velâyet görüşüne
bağlıdır. Zira velâyet, kişinin yolda bulduğu bir şey değildir; o eze-
liyyet dairesinde bir seçimle mümkün olabilmektedir. Cüneyd,
Allah’ın kulları içerisinde safvet ve ihlas sahibi olanları velâyet için
seçtiğini ve bu insanların dünyaya yalnızca/mecburen maddi yönle-
ri itibarıyla bağlı olduklarını iddia eder. Mîsâk buluşması, ehadiyyet
mertebesi dairesinde olduğundan ortada bir Hâlık-mahlûk muha-
taplığı yoktur. Daha ziyade Hakk’ın Hak ile yani bizzat kendisiyle
bulunduğu bir gerçeklik söz konusudur. Onların (ervâh-ı zâhire)
dilinden kendisine cevap veren yine O’dur. Orada tam olarak neyin
olup bittiğini O’ndan başka bilen de yoktur. Esasında buradaki hâl,
fenâ fillâh-bekâ billâh mertebesinin doğal bir gösterimi yahut frag-
manı gibidir. Mîsâk anında idrak, ifham yahut ilâm edilecek yani
anlaşılacak, bilinecek ve aktarılacak bir şey yoktur. Cüneyd’in ifade-
siyle burası yalnızca Allah ile libaslanma, onun boyasıyla boyanma
yeridir. Ruhlar ezeliyyetle giyindirilmiştir yahut ruhlarda ezeliyyetin
dışında hiçbir şey kalmamıştır. Anlaşılan o ki bu derin mesele tam
bir sırlanma ve perdelenmeyle (setren hafiyen ve hicâben laîfen)
bize gelmektedir. Hülâsa bu anlatının en temel vurgusu, fenâ kav-
ramında düğümlenir. İnsan, O’nunla vardır; O’nun dışındaki varlığı
yok hükmündedir (Bağdâdî, 2005, 149-151).

Sufi neden böylesi bir ahdi gündeme taşır ya da bu mîsâkı niçin
fikir dünyasında nakış nakış işleme gereği duyar? Bezm-i elest, ede-
biyat dünyasında adeta bir takımyıldızına dönüşmeden önce sufinin
dilinde ve gönlünde neyi berkitmektedir, derindeki kastı nedir?
Burada yine bize Cüneyd’in cem’-fark ve fenâ bahsine ayırdığı diğer
bir risalesi ve mektupları yol gösterir. “Korku beni kabzediyor, ümit
ise bast ediyor” diyen Cüneyd, hakikatın kendisini cem’ ettiğini
Hakk’ın ise yeniden tefrik ettiğini ifade eder. Vücudu ifna olan kişi

Hak tarafından kabzolunduğu zaman onda artık benlik duygusu kalmayacaktır. İnsan yine bir ümit vasıtasıyla bast hâline ulaştığında ise, fiziksel/beşeri varlığına geri dönebilecektir. Vahdet deryasının tecelli dalgalanmalarına münasip bu anlatım (Bağdâdî, 2005, 131), Cüneyd’in bütün düşünce sisteminin bir şekilde ilm-i tevhîdle ilgili olduğunu gösterir niteliktedir. Bir şeyler durmadan yitmede fakat zeminde Hakk’ın birliği yerini muhafaza etmektedir. Elest makamından yeryüzüne düşen varlık, ezeliyette gördüğü taziz ve ikramı kaybetmek sebebiyle bir yokluk duygusunun içine düşer. Eski günlerini arar fakat bulamaz. İztırap ve beşeri hüznün başı çektiği bu hissiyat âleminde, tutunacak şey yine bir sevgiden başkası değildir. Dolayısıyla insanın yeryüzündeki bütün sevmeleri, tutulmaları ve bir meskûn mahalde karar kılma arzusunun temelinde yine ma’sûk-ı hakîkî olarak tavsif edebileceğimiz Hakk’ın varlığı ve O’nun varlığına şehadet olunan günlerin hatırası vardır (Bağdâdî, 2005, 139-142; Ateş, 1987, 165). Aynı bağlamda Schimmel’in de iki farklı yorumu vardır: “Mutasavvıfın amacı, Allah’ın geleceğin mahlûklarını yokluk uçurumundan kurtarıp onlara ahirette kendisiyle yeniden karşılaşabilmeleri için can, sevgi ve anlayış bahşetmeden önceki yalnızlığına, ‘Rûz-ı Elest’in yaşantısına dönmektir” (Schimmel, 2001, 43). Diğer cevap daha felsefi bir altyapı barındırır: “Münferit ruhlar, kimliklerini ilâhî ruhla birlikte anlar” (Schimmel, 2020, 304).

“Elest-belâ ahdi ezeliyyet çizgisinde/döngüsünde nereye konumlandırılacaktır?” şeklinde sorduğumuz üçüncü soruya, Abdülkerim el-Cîlî’nin düşünsel planı bir cevap olabilir. Cîlî, öncelikle ezel kavramını, ilgili ayetin yaşanma zamanını belirlemek noktasındaki sorun nedeniyle gözden geçirir. Zira hâdis (sonradan yaratılan) bir varlık olarak insanın, ruhsal anlamda bir ezeliyete sahip olduğunu düşünmek mümkün değildir. Öyleyse insanın ezeldeki ahdi aslında onun çok gerilerde, kadim bir zamanda yaptığı ahdi gibi anlaşılmalıdır. Oysa Cenâb-ı Hak, ebedü’l-âbâd ve ezelü’l-âzâl noktasında lâyezâldir. Gerçek anlamda başlangıçsız, sonsuz ve tükenmez olan O’dur. Ezel-i mutlak yalnızca Hak; ezel-i mukayyed/nisbî ise mahlûkat ile anlaşılabilir. Sözün özü, bir Hak ezeli bir de halk ezeli vardır (Cîlî, 2002, 192-193). Cîlî’nin izahı, adeta Cüneyd’in ezeliyetteki ahdin keyfiyetine dair sorgusuna mebni yapılmış gibidir: “Varlıktan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren Hakk’ın kudret ve iradesiyle ervâh-ı zâhire değilse nedir? (...) Şimdi de dileyen ve kudret âsârıyla ortaya koyan O’dur.

Vâhid'in tevhîdinin nihâî sınırı budur" (Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî Serrâc, 1914, 49-50).

Dördüncü sorunun içeriği, sufinin *elest* ifadesi üzerindeki tasarruflarının derindeki kastıdır. Maksudu araştırmak, aynı zamanda kavramın peyderpey bâtını bir veche kazanmasının ve edebiyata dönüşmesinin hikayesini de takip etmeyi gerekli kılar. Bâtını vechenin revnakı, kavramın zenginleşmesine, detaylanmasına matuftur. Bir kavram ancak akide boyutunda aklanıp felsefi noktada kendi fikrî zeminini oluşturunca sufi ve şairlerin elinde bir alem misali coğrafyadan coğrafyaya taşınacak hüviyeti kazanır. Bezm-i elest terkihi, özellikle edebiyat boyutuna geçildiğinde bir problem değil, zengin çağrışımların boy gösterdiği devasa bir mazmun alanına dönüşür. Artık kavram/terkip İran'da, Hint'te, Azerbaycan'da, Osmanlı coğrafyasının bütününde, Mağrip'te farklı suretler ve sanatkarlar tarafından sühuletle kullanılmaya başlanır. Kavramın derinleşmesi ve detaylanması birçok tasavvufi kavramda olduğu üzere yine bir vahdet-i vücûd terbiyesinden ve süzgeçinden geçmesiyle mümkün olabilmiştir. Bu noktada öncelikle kavramın erken dönemde Tüsterî ve Taberî, geç dönemde ise Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî'deki kullanım biçimlerine ve çağrışımlarına bakmak bize bir perspektif sunabilir.

348 | db

Sehl et-Tüsterî'nin (öl. 896) tefsiri hem ayetin sufi düşüncesi açısından erken dönem yorumunu hem de Cüneyd öncesi "mîsâk" ayetiyle ilgili manzarayı göstermesi bakımından kıymetlidir. Tüsterî, tefsirinde ilgili ayeti yorumlarken günümüze kadar çekebileceğimiz geleneksel anlayışın izlerini takip eder. Allah, bütün nebileri Âdem'in zahrından/sulbünden halk etmiştir. Sonra her nebinin zahrından da onların zürriyetlerini/ümmeatlerini zerrelere hâlinde ortaya çıkarmıştır. Bu zerrelere hâlindeki ruhsal varlıklar için bir akıl söz konusudur. Dolayısıyla zerrelere hâlinde kendisini gösteren ruhsal varlıkların verdikleri söz, akıllı varlıkların bilinçli bir eylemi olarak anlaşılmalıdır. Elest, hem bir ikrâr-ı Rubûbiyyet meselesi hem de Allah'ın kendi kudretini izhar ettiği bir yaratım alanıdır. Burada Hakk'a verilen "Belâ" cevabı, başlangıçtan kıyamete yani bütün zamanları kuşatan bir kabulün ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Tüsterî'nin geleneksel anlatıdan farklı düşündüğü yer, ilgili ayetin "عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَأَشْهَدُهُمْ" ve eşhedühüm 'alâ enfüsihim" kısmında göze çarpar. O, söz veren zerrelere hâlindeki ruhların kendilerine şahit tutulması manasındaki ibareyi, ruhların yahut ruh zerrelere tek-

rar Âdem’in sulbüne iade edilmesi, dönmesi olarak tefsir eder. Nihayetinde ayetten anlaşılması gereken en temel şey, temsilî bir ifade değil; hadisenin ezelde vuku bulan ve sonuçları daha sonra misâl âleminde takip edilen kelâm-ı nefsî olduğudur (Tüsterî, 1425, 151-152).

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 923) “Câmi‘u’l-beyân ‘an te‘vîli âyi’l-‘Kur‘ân” isimli tefsirinde, mezkûr ayete (7/172) geniş bir alan ayırmıştır. Taberî’nin çerçeve anlatısında öne çıkardığı rivayetler, geleneğin temel hatlarını yansıtmaktadır. Düşünsel açıdan sarkacın bir ucunda ayeti gerçek anlamıyla kavrayanlar diğer ucunda temsilî tarafı önceleyenler vardır. Taberî’de öncelikle gerçek anlamın merkez alındığı rivayet zincirlerinin aktarımı ve tefsir/tevil biçimleri bizi karşılar. Örneğin İbn Abbâs’tan gelen rivayette -diğer birçok benzer rivayetin çatısını gösterir niteliktedir-, Allah’ın Âdem’in sırtını sıvazlaması ve mesh etmesi akabinde, kıyamete dek onun sulbünden her kim gelecekte hepsinden aynı ahdi alması söz konusu edilir. Zerrelere hâlinde yaratılan ruhlar söz vermişler ve kendi kendilerine bu yolla şehadet etmişlerdir. Kıyamete kadar Âdem neslinden olan her bir insan, Cenâb-ı Hakk’ın kendilerinin Rabbi olduğuna şehadet etmişlerdir. Ayet bağlamında ademoğlunun kendine şehadeti bazen meleklerle de takviye edilir. Melekler, ademoğullarının verdiği ahde şehadet ederler. Bu şehadetin doğal bir sonucu olarak külli bir kader vurgusu öne çıkar. Cennete ve cehenneme gidecek kişilerin ruhları hep birlikte bu sözü vermelerine rağmen kader icabı bazıları bu sözün arkasında zaten duramayacaktır. Dolayısıyla istikbalde bir beden içinde yaşam sürecekteler henüz ruh yahut ruh zerrecikleri konumundayken (ervâh-ı zâhire) bile hayat hikayeleri muayyen ve mukadder bir durumdadır (Taberî, 2003, 10/547-564). Anlaşılan o ki tarihsel olarak Cüneyd-i Bağdâdî’den önce, tam anlamıyla mistik ve farklı bir misâk yorumu yoktur. Gerçi anlatının kendisi yeterince esrarengizdir. Nihayetinde Kur’ân’daki aktarımı birebir gerçek anlamıyla aldığımız takdirde, ezelden ebede giden yolda bütün insanların henüz doğmadan önce, kendi ezellerinde -ki bu tanrısal ezeliyetten farklıdır- Hakk’a bir söz verdikleri anlaşılmaktadır.

Sarkacın diğer ucunda, ilgili ayeti temsil yoluyla açıklayanlar yani bir bakıma işin felsefi, düşünsel tarafını zihnen yoklayanlar ve Fahreddîn er-Râzî gibi iki görüşün makul yönlerini esas alarak bir denge arayanlar vardır. Bu durumda İslam düşüncesinin ana hattını

kuran ekollerden biri olarak Mu'tezile ve ona karşı savunmacı bir rol üstlenen dengeleyici mütekellimler/filozoflar sahneye çıkar. İlk elde büyük dil alimi, müfessir, Türkmenistanlı Zemahşerî'nin (öl. 1144) meşhur tefsiri "el-Keşşâf 'an ḥaḳā'ikı gāvāmizî't-tenzîl ve 'uyünî'l-ekāvîl fî vücūhi't-te'vîl" bize yeterli veriyi sağlar. Keşşâfta kurgulanan evrende, ayetin işaret ettiği anlam dünyası gayet açık bir şekilde ifade edilmiştir. İlgili ayet bağlamında soylar/zürriyetler, Âdemoğullarından yani onların bir parçası olan zahırlarından/sırtlarından çıkarılmaktadır. Bu durumda "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Elbette... (Buna) şahitlik etmekteyiz." diyalogu tamamen temsilîdir. Bu tarz anlatımlar insanın birtakım hadisatı hayalinde canlandırabilmesi (tahyîl) için tercih olunur. Allah'ın Rab olduğuna dair birçok delil, insanda da bu işaret ve ayetleri görüp algılayabilecek bir akıl ve basiret vardır. İnsan gerçek ile mecazı/temsîli ayırt edebilecek donanımda yaratılmıştır. Kaldı ki birçok ayet ve hadîste bu tarz mecazi, temsîlî, teşbihî ifadelerle rastlamak mümkündür (Zemahşerî, 2017, 2/1034-1036).

350| db

Elest mîsâkı, belâ ahdi ile ilgili en geniş ve detaylı manzarayı bize, büyük İslam mütekellimi, müfessir, *allâme* sıfatıyla da şöhret bulan Fahreddîn er-Râzî (1210) verir. Fahreddîn er-Râzî önce genel manzarayı çizer, ardından on iki hüccet sayarak Mu'tezile tabanlı temsîlî anlayışın güçlü ve zayıf yönlerini alt alta sıralar. Râzî'ye göre meselenin tam anlamıyla çözümü ancak "ikinci görüş/el-kavlü's-sânî" sayesinde mümkündür. İkinci görüşün genel hatları şöyledir. Entelektüel vasata sahip biri, çocukların babalarının sulbünden çıktığını ve Allah'ın zürriyetleri bu şekilde var ettiğini bilir. Hak, varlık potansiyellerini babaların sulbünden alıp anaların rahmine yerleştirir ve onları eşsiz canlılar hâline getirir. Ardından kendi birliğine (ehadiyyet), sanatının eşsizliğine dikkat çeken deliller ile o varlıkları kendilerine şahit kılar. İşte bu tarz bir şahadet biçiminde, lisanla değilse de fitraten "Belâ" cevabı verilmiş olur. Ona göre ilgili ayet bu şekilde anlaşıldığında daha makul hâle gelir. Fakat diğer hâlin olmaması için de kesin bir sebep yoktur. Nihayetinde Râzî, şeyleri mümkün kılan mutlak güç için bir sınırlama koyulamayacağı ve O'nun bu yollarla imtihan edilmekten berî olduğu sabitesini düşüncesinin temeline yerleştirir (Râzî, 1401, 15/49-56).

İmanın düşünceye onun da estetik bir nazarla işlenerek edebiyata dönüşümü noktasında önemli bir durak olan İbnü'l-Arabî'nin lügatinde, elest ahdi için konulmuş bazı yeni isim ve terkipler var-

dır: İmānū’z-zerr (Zerre âlemindeki iman), kabzātū’-zerriyye (zerre âlemindeki tutuş), fıtrat-ı belâ (Belâ/kabul yaratılışı), mîsâk-ı hâliş (katıksız, saf sözleşme) vd. İbnü’l-Arabî Sözlüğü isimli eserin müellifi Suâd el-Hakîm, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* taramaları neticesinde elest ahdinin şeyh-i ekber tarafından nasıl anlaşıldığına dair bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçevede öne çıkan başlıklar şu şekilde hülâsa edilebilir:

1) Mîsâk, rubûbiyetin ikrarıdır. Âdem’in sırtından zerreler alındığı vakit, aynı zamanda onlardan Hakk’ın biricik Rab olduğuna dair bir söz alınmıştır. Bu durumda “kâfir” sözünü unutan, ahidini çiğneyenin adıdır.

2) Zerre âlemindeki mîsâk, tevhîdin değil; terbiye eden mutlak varlığın ikrarıdır. Allah, o mecliste (bezm-i elest), “Ben tek miyim?” diye değil; “Ben Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur. Zira O, bazılarının kendi teklîğini inkâr edeceğine ya da bu teklîğin yanına ortak koşacaklarını zaten biliyordu.

3) Belâ yahut kabul fıtratı son basamağı temsil eder. Hz. Peygamber’in hadîsine binaen düşünüldüğünde doğan bütün insanlar İslam fıtratı üzerine doğar. Bu fıtrat, aslında Hakk’a verilen sözdür. Yani fıtrat bir bakıma saf ahittir (el-Hakîm, 2005, 700-701).

2. ‘Ahd-i Mîsâk’tan Bade-i Elest’e Giden Yol

*Rindân-ı harâbâtî vü mestân-ı elestüz
Maḥşerde daḥî cām-ı mey-i ışk ile mestüz
-Nef’î-*

*Nüş-ı mey-i ışk itdüm ben cām-ı Elestîden
Şad-şükr ḥalâş oldum kayd-ı ten-i hestîden
-Giray Han-*

“Elestü bi-Rabbiküm” ifadesinin geçtiği mezkûr ayetin anlaşılma biçimi hangi yöne teveccüh ederse etsin, Cüneyd-i Bağdâdî’nin çizdiği mîsâk haritası, gerçek ve temsilî anlamın ötesine taşan ve tevhîdi öne çıkararak yönüyle kendine has değerini korumaya devam etmektedir. Edebiyat vadisinde çağlayan sesler içinde hem gerçek hem mecaz anlamların hem de bîatını yorumlamaların/görgünün etkin olduğu su götürmez bir gerçektir. Geline yerde yalnızca bir konunun anlaşılması değil, onun özümsemesi ve dilde sühuletle akışı yani ifadesi esastır. Dolayısıyla elest meselesinin nefis-i kelâmî oluşu, gerçek ya da

temsilî anlamda konumlandırılması, edebiyat sahasında tartışılması lüzumlu görülen bir şey değildir. Fakat ediplerin genel itibarla yakın oldukları taraf, gerçek anlam merkezli yaklaşımdır, denilebilir. Zira onun çağrışım alanı, esrarengiz ve karanlıkta kalan yüzü, ezel ve ebedle olan rabitası, şiirin gezinmeyi arzu ettiği bir arazidir. Burada saf ve katıksız teslim olmanın, anlaşılmazlığın içindeki açıklığın ve kesrette gizlenen vahdetin kodları vardır: “Şiir geleneğinde Allah, var olabilecek en muhteşem güzelliğe sahip olduğundan, onu ilk defa bu mecliste gören insan ruhları bu olağanüstü güzelliğe âşık olup aşk sarhoşluğu ile kendilerinden geçmişlerdir” (Şentürk, 2020, 4/125). Sa’dî-i Şîrâzî’nin ifadesiyle bu öyle bir sarhoşluktur ki elest seherinin meyinden bir defa içen ancak mahşerin akşam namazında kendine gelebilmektedir (Şîrâzî, 2022, 308). Hülâsa Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî’nin ardından edebiyat vadisinde ister bir mesnevi isterse de bir dîvân sayfası açılınsa orada Bezm-i Elest’in izlerini takip edebilmek imkanı ve rahatlığı ele geçmiştir. Bu takip edişte bazen aşk-ı mecazinin bazen de aşk-ı hakîkinin resmi tabloda belirir.

352 | db

İslami Türk edebiyatının geriye doğru izlerini takip ettiğimizde arkın başında bizi Yûsuf Has Hâcib’in muhalled eseri *Kutadgu Bilig* karşılar. İbnü’l-Arabî’nin terkibe kazandırdığı anlam havuzu henüz vücut bulmamışken birazdan iktibaslarda bulunacağımız kurucu eserlerde deyim yerindeyse *elest* yahut ahd-i mîsâkın izlerini bulmak mümkündür. Aynı tarihsel izlekte yine erken sayabileceğimiz bir dönemde Ahd-i mîsâk’dan Bâde-i elest’e geçişin izlerini takip etmek dahi eldedir. Özellikle Türk görgüsü ve tasavvuf/tekke edebiyatı bağlamında Ahmed-i Yesevî’nin hikmetleri mezkûr geçişin deyim yerindeyse en pürüzsüz görüntülerine sahiptir. Ayrıca Ahmed-i Yesevî’nin asrına gelindiğinde diller arasında geçişler yapabilmek, yeni iktibas alanları bulabilmek kolaylaşır. Bu durumda anlam pergelimiz Yesevî ile Attâr arasında hızlı geçişler yapma imkânına sahip olur. Lakin burada bir fark göze çarpar. Türkî damar henüz kavramın lafzî alanında derinleşmektedir. Yani tam anlamıyla edebî hüviyet, bir bakıma kavramın başka başka kelimelerle yeni terkipler oluşturması meselesi henüz resimde belirmemiştir. *Kutadgu Bilig*’te bir çeşit örtük anlamla, Yesevî’de ayetteki ibarelerin birebir iktibaslarıyla karşılaşırken İslamlaşma çizgisinin doğasına uygun olarak Fârsî damarda, ilgili kavrama dair daha etkin ve edebî hamleler (=şarâb-ı elest; mest-i elest vd.) önümüze çıkar:

Törütgen barınğa törütmiş tanuğ
Törümüş iki bir tanuğı anuğ (Hacib, 1947, 18)
Yaratıcı varlığına yaratılmış olanlar şahiddir; yaratılan iki –
Bir'in hâzır şahididir. (Hacib, 1988, 13)

Siz bizni Hağ yarattı tā'ât uçun
Ay bü'l-âcep içmek yémek râhât uçun
<Kâlû bálâ> dédi ruhuñ mihnât uçun
<Adhám> bolup yér astığa kirdim mén-e
(Ve dediler ki:) “Hağ sizi de bizi de kulluk etmek için yarat-
tı.”

“Ey ahmak! (Sen niye yaratıldın sanıyorsun) yemek içmek
ve keyif çatmak için mi?”

“(Elest meclisi'nde) ruhun sıkıntı çekmek için ‘Evet’ dedi.”
Edhem gibi yer altına girdim hey!
(...)

Kâdır bizni <hám> yarattı kudrát birlen
Má'rifât dürrü kadrını bildim mén-e
Ol <Álástü bi-Rábbiküm> démiş vağtta
<Kâlû bálâ> cevábını ayğum mén-e
Sonsuz kudret sahibi (Tanrı) bizi kudretiyle var etti.
Marifet incisinin kadrini bilip anladım ben hey!
(Allah) “Elestü bi-Rabbiküm?” diye sorduğunda,
“Kâlû belâ” cevabını veririm ben hey!
(Hoca Ahmed Yesevî, 2019, 88-89, 212-213).

ما ز خرابات عشق مست ألسنت أمديم
نام بلی چون بریم چون همه مست أمديم

پیش ز ما جان ما خورد شراب ألسنت
ما همه زان یک شراب مست ألسنت أمديم

Biz aşk harabâtından Elest'in mesti olarak geldik
Belî (Evet) dediğimiz ânın namını nasıl analım mest olup
geldik

Bizim varlığımız zuhura çıkmadan önce içtik Elest meyini
den

İşte o mey sebebiyle hepimiz Elest'in sarhoşu olup da geldik
-Ferîdüddîn-i Attâr- (Attâr, 1368, 495).

Anlam pergelimizi, terkinin Anadolu sahasındaki kullanımlarını
görebilmek için Doğu Türkçesinden fasih Oğuz lisanına yani Batı
Türkçesine doğru açığımızda tasavvuf edebiyatının bu
coğrafyadaki kurucusu yahut köprü ismi Mevlânâ'yla (öl. 1273)

karşılaşırız. Onun bu coğrafyada Fars diliyle ifade ettiği remizler ve nükteler, zaman içerisinde özellikle Yûnus Emre gibi şairler tarafından Türk diline hamlolunmuştur. Bu bağlamda Mevlânâ'nın daha ziyade edebî yönüyle öne çıkan *Külliyât-i Dîvân-i Şems* ya da *Dîvân-ı Kebîr* eseri, mezkûr kavrama/terkibe dair sağlamayı yapabilmemiz için münbit malzemeyi muhtevidir. Altmışa yakın yerde geçen *elest* ve *belâ* kelimeleri takip edildiğinde daha önce işaret ettiğimiz kelâmî yahut nahvi tartışmaların gündemini değil, çoğunca şem', bâde, câm, şarap, sarhoşluk, ezeldeki sermestlik bağlamında -rubâîler için de aynı tespiti yapabiliriz-değerlendirebileceğimiz bir manzara önümüze çıkar:

جام می الست خود خویش دهد به سمت خود
طبل زند به دست خود باز دل پریده را

[Kendi **Elest meyin**in kadehini eliyle sunar mestine
Kendi çalar defini havalanmış/uçarı gönül kuşuna]
(Belhî, 1380, 1/32)

354 | db

در آن روزی که در عالم الست آمد ندا از حق
بده تبریز از اول بلی گویان الستش را

[**Elest âleminden** Hakk'ın nidası geldiği gün
Sofrayı evvelen elestin evetçilerine (**belâ-güyan**) kur!]
(1/39)

بی پای طواف آریم گرد در آن شاهلی
کو مست الست آمد بشکست در ما را

[O şahın kapısının etrafını ayaksız tavaf ederiz
Ki o **elest mesti** olarak gelip kırdı kapımızı] (1/42)

صد هزاران جان فدا شد از پی باده الست
عقل گوید کان می ام در سر میادا بی شما

[**Elest badesinin** ardı sıra binlercesi feda oldu
Akıl, o mey sızsız mazallâh başınıza vurmasın, sizi hoş et-
mesin, deyiverdi] (1/67)

مست شود نیک مست از می جام الست
پر کن از می پرست خانه خمار را

[**Elest meyin**in badesiyle ne güzel mestlik olur
Ne duruyorsun mey-perest ile doldur meyhaneyi] (1/91)

چو چنگ ما بشکستی بساز و کش سوی خود
ز الست زخمه همی زن همی پذیر بلا

[Madem çengimizi kırdın tekrar yap da kendi tarafına çek

Cümle **elest mızrabından** vur, o nağmeyi çal ve kabul et
cümle **belâyı**] (1/99)

بیار جام انالحق شراب منصورى
در این زمان که چو منصور زیر دار توام

به یاد آر سخن ها و شرط ها که ز الست
قرار دادی با من بر آن قرار توام

[Mansûrî şarabın Ene'l-Hak kadehini getir
Mansûr-misal darağacının altında olduğum vakit

Elestteki ahdi ve dile getirilenleri hatırla
Hani sözleşmiştin ya benle sözümün arkasındayım]
(1/648)

الست گفتیم از غیب و تو بلی گفتی
چه شد بلی تو چون غیب را عیان کردیم

[Gayb âleminde **elest** dedik ve sen **evet**/belî-belâ dedin
Gaybı ayan ettik ve fakat ne oldu senin **belî** sözüne?]
(1/650)

والله که در آن زاویه کاوراد الست است
آموخت تو را شاه تو شیخی و مریدی

[Vallâhi **elest evrâdının** zaviyesinde
Şahın sana şeyhliği ve müritliği dikte etti]
(Belhî, 1380, 2/990)

Mevlânâ'nın büyük birikiminin ve kavramın hamulesine verdiği kıvamdan sonra Yûnus Emre'de (öl. 1320) *elest* fikri, bir vechesi aşk-ı ilâhîye diğer vechesiyse vahdet-i vücûda dönük bir yapıyla kendisini arz eder. Ezeliyet dairesinde anlaşılması gereken aşk-ı ilâhî bir bakıma yine o zamansızlık içerisinde vuku bulan yahut temsil olarak gösterilen *elest* meclisinin bir azasıdır. Yûnus Emre aşkı ezeliyette bulduğunu dolayısıyla onun da ezeliyetin has bir meyvesi olduğunu vurguladığı gazelinde, gözüne Bir'in nûrunun görüldüğünü ve bu sebepten ötürü can gözü ile bakmaya başladığını ifade ettikten sonra işi bir üst boyuta taşır. Zira yüklendiği bilgi, kesbettiği nazar kendisi hakkında bir yanılığa ya da varlık hakkında yeni bir sağlama yapmasına neden olmuştur. O nûru algıladıktan sonra bir ara kendisini adeta Hz. Musa gibi Tûr'da münacat hâlinde olduğunu görmüştür. Tûr-ı münâcât boyutuna geçildiğinde artık bu gün "Bâyezîd-i Bistâmî benim!" der. Tam bu noktada bizi *elest* fikri yahut meclisi karşılar. Bu fikrin içinde vahdet-i vücûdun

hatta bir bakıma ittihadın dahi izlerine rastlamak mümkündür: “İlm-i sâbıkdan ilerü dahı **Elest** belürmeden / Ben Ol idim Ol ben idi şimdi niçesi kesile” (Emre, 1991, 286). Elbette meseleyi şiir dili ve şathiye mantığı etrafında değerlendirmek icap eder: *Esriklüğüm bakma adum deliye takma/ Esriklüğüm ezelden işreti sürüp geldüm*. Bu durumda ilgili ifadeleri, tanrıyla birleşme iddiasından ziyade vahdet-i vücûd nazariyesine bağlı coşkulu bir yakarış olarak almak daha makul olacaktır. Kaldı ki yeri geldiğinde aynı şair -burada Yûnus Emre- **elest** meselesini yalnızca ayetin iz düşümü olarak da gösterebilmektedir: **Elestü bi-Rabbiküm** Hak’dan nidâ gelicek / Mü’minler **Belî** diyüp itdiler ikrârını (Emre, 1991, 343). Yûnus’un **elest** meclisi ile Hallâc’ın yolunun birleştiği aşağıdaki şiiri, mesele- nin daha açık görülebilmesi için iyi bir örnek kabul edilebilir:

“Ezel benüm ilimdür **Elest** benüm yolumdur
Ezel ile **Elest**’i ben bunda göre geldüm

Ben ezelden varıdum ma’sûk ile yârdum
Hak beni viribidi âlemi göre geldüm
(...)

Et ü deri büründüm geldüm size göründüm
Adumı âdem kodum andan zuhûra geldüm

Aşk esritdi cânımı uş **Ene’l-Hak** didürür
Korku gitdi gönlümden Mansûr’am dâra geldüm”
(Emre, 1991, 186).

Anlam pergelimizi Yûnus’un zamansal sınırlarının az gerisinde ya da ilerisindeki bölgelerde dolaştırdığımızda Türk edebiyatı açısından daha başka örnekler bulabilmemiz elbette mümkündür. Aşağıda zikrettiğimiz örneklerde dikkat çeken husus, mezkûr kavramın yahut terkinin kullanımındaki sühulettir. Zira Yûnus’un zamansal sınırlarına gelinceye kadar kavramın kazısı defaatle yapılmış, özellikle Fars edebiyatında yetkin isimler tarafından kullanılmış ve nihayet Türk edebiyatı için dört başı mamur bir yapı hâline getirilmiştir. Örneğin Kadı Burhâneddîn’in (öl. 1398), Ahmed-i Dâ’înin (öl. 1421?) ve Eşrefoğlu Rûmî’nin (öl. 1469) bazı beyitlerindeki vurgular, aynı Yûnus’ta da görülen vahdet-i vücûd nazariyesinin gölgesindedir. Mestlik, sekr, esrük olmak artık ezeldeki buluşmanın yeni kodları hâline gelmiştir. İş yahut kavram Nesîmî’nin (öl. 1417?) zihinsel evrenine konuk olduğunda deyim yerindeyse bezm ile rezm arasındaki ayırım sona ermiş, ezeliyetteki ahitleşme,

Eşrefoğlu’nun ifadesiyle “ezel ikrârı” (Güneş, 2006, 292) vahdet-i vücud temelinde kurgulanan bir müdafaa biçimine hatta bazı noktalarda bir işret meclisine dönüşmüştür. Ezeliyetteki bu buluşmanın bile garip bir biçimde öncesine hatta tabiri caizse öncesizliğin öncesine gitmeye çalışan şair zihni, doğal olarak aynı düşünce duraklarına uğramıştır:

“**Maḥmûr-i elestem** n’ola ger oldum ise mest
Sâkı tolu vir sâgar u mutrib katı ur dest

“Lebünden ben umaram ki emersem
İrişem **lezzet-i câm-ı eleste**”
-Kadı Burhâneddîn-
(Ergin, 1943, 237, 305).

“Ben mest-i ezel gelmişem ben tâ ebed mest giderem
Hiç ayılmaz esrûklüğüm zühd ü takvâ neme gerek

Ben dostıla peymânımı “Elest”den ön berkitmişem
Ben dostı ayan görmüşem hayâl rû’yâ neme gerek

Âdem yaradılmazdın “Elest”den ilerüden
‘Ahdleri var dostıla pinhâni dervişlerün

Kâlû belâ gününden Elest’den ilerüden
Dürlü mihnete âşık anda sataşa geldüm”
-Eşrefoğlu Abdullâh-ı Rumî-
(Güneş, 2006, 283-284, 321).

“Tübâ le-hüm ve hüsnü me‘âbin ki menzili
Bezm-i ezelde ravza-ı dârül-cinân idi

Ben ezel peymânesin şâhâ elünden içmişem
Ol ezelden tâ ebeddür ‘ahd ü peymânım saña”
-Ahmed-i Dâî-
(Özmen, 2017, 69, 160).

Büyük Türk şairi, alevilerin yedi büyük ozanından biri kabul edilen Seyyid Nesîmî’nin lisanına revnak veren iki temel nazariye, malum olduğu üzere vahdet-i vücûd ve Hurûfilik olarak tespit edilebilir. Onun düşünce dünyasına dâhil olduğumuzda Mevlânâ’da gördüğümüz ve yine Yûnus Emre’de takip edebileceğimiz temel felsefe adeta bütün elest beyitlerinde görünür hâldedir. Fakat Nesîmî’de diğer iki mihver isimden ayrılan yahut baskın olan bir

cihetin varlığını işaret etmek mümkündür. Nesîmî, Dîvân'ında istişhâd olarak getirdiği beyitlerde deyim yerindeyse maddi yahut mecazi sevgilinin bütün unsurları ezeliyetteki mezkûr ahitle adeta kaynaşmış hâdedir. Elest gördüğümüz birçok yerde sevgilinin dudakları, zülüfleri, kokusu, salınması ve bizzat sevdası da manzaraya hemen dahil olur. Bununla birlikte Nesîmî'de ehl-i tevîdîn (muvahhid), dervîşanın zikri ve katığı da Elest'le harmanlanmış vaziyettedir. Zira bu ahid öyle kenara konulabilecek bir şey değildir. Bu ahid mecazi ile hakiki sevgilinin yollarını birleştiren, onları birbirine katıştıran ve ehl-i imanın kendisiyle sınındığı hususi bir alandır:

Çeşme-i Zemzem lebüñ sırr-ı Elest oldu sözüñ
Kim ola kim kılmaya vaşl-ı vişâlünle şabûr

قَالُوا بَلَىٰ rumüzünü zülfün beyân ider
Her kim ki gördi anı semî' oldu hem başîr

358 | db

قَالُوا بَلَىٰ da zülfün cân ile hem-dem oldu
Ya'nî hemîşe bil kim erbâba he-dem oldur
Çün أَلْسِنَتُ بِرَبِّكُمْ güş itdiler dervîşler
Pes alup vahdet meyün nüş itdiler dervîşler

Şaçun قَالُوا بَلَىٰ rezmin neden fâş eyledi halka
Meger kavî ü kararından kararı bî-karâr oldu

La'lün mey-i أَلْسِنَتُ idi câm olmadın henüz
Hâş idi şohbetüm dahı 'âm olmadın henüz

قَالُوا بَلَىٰ nuñ 'ahdini unutmazam unıtma ki
İmânı tevîd ehlünün şol 'ahd ü şol ikrâr imiş

Sevdân ile mest olmuşam hem içmişem gamdan müdâm
Mest-i أَلْسِنَتُ'ün cāmıyam niçün ki tuğyân gelmişem

قَالُوا بَلَىٰ da küy-ı harâbât idi yirüm
Şol ma'nîden mücâvir-i mey-haneyem yine
-Seyyid Nesîmî-

(Ayan, 2014, 239, 258, 362, 378, 408,
429, 498, 645, 670, 700).

Cüneyd-i Bağdâdî'den başlatarak çizdiğimiz tarihsel çizgide, Arap dilinde tomurcuklanan 'ahd-i mişâkın sürgün verdiği yer Fars şiiri olarak tayin edilebilir. Ardından kavramın Mevlânâ kanalıyla

Türk şiirine karışması ve oradan daha renklenerek ve derinleşerek yeni kelimelerle/terkiplerle alanını genişlettiği fark edilir. Özellikle 15. Yüzyıldan sonra artık herhangi bir divanı yahut mesneviyi açtığımızda kavramla/terkiplerle karşılaşma olasılığımızın çok yüksek olduğunu da tespit etmek durumundayız. Nasıl ki Hurûfluk bir inanç yahut akide biçimi olarak değil de kültürel ve otantik bir unsur olarak Türk şiirine sındiyse keza mezkûr kavram da şairin tıynetinden, tasavvufi görgüsünden adeta bağımsız olarak birçok esere sirayet etmiştir. Bezm-i elest, ‘ahd-i elest yahut Kâlû Belâ ibareleri noktasında, örneğin 17. yüzyıl tasavvuf şiirinin yahut klasik edebiyatının küçük bir kümesi bile bize devasa bir malzeme sunabilir. Murat Vanlı’nın hacimli çalışmasında 17. Yüzyıl klasik Türk (Nef’î, Fehîm-i Kadîm, Nâilî-i Kadîm, Nâbî) tasavvuf/tekke edebiyatının (Ümmî Sinân, Niyâzî-i Mısrî, Sun’ullâh-ı Gaybî, Nakşî Ali Akkirmânî) ve halk ozanlarının (Gevherî ve Âşık Ömer) eşarı taranmış ve birçok başlık indekse girmiştir. Örnekleme ilk olarak temel kavram daha sonra ona eklenen yeni kelimeler ve mazzunlar zikredilmiştir: **Kâlû belâ:** İkrâr, aşk, bâzâr, cân, ezel, rind, sadâkat, zikir, hırmen vd. **Elest:** ‘Ahd, âşık, aşk, bâde, bâzâr, cân, cür’a, deyr, dolu, gönül, hamr, hammâr, humûr, ikrâr, îmân, kemâl, kurb, mahmûr, mest, mestân, mestâne, mey, muhabbet, peymâne, remiz, rind, rûz, saç, sâkî, sermest, şarâb, şerbet, teklif, temâşâ vd. **Ezel:** ‘Ahd, muhabbet, âşinâ, bâde, bâzâr, cân, cür’a, Ene’l-Hak, esrâr, feyz, gamze, hayrân, ‘işret, kadeh, Kâlû belâ, kâmil, kemâl, medhûş, mest, mestâne, muhabbet, münkir, peymâne, rind, sâkî, sermest, sır, şarâb, şerbet, taksîm, ülfet, vuslat vd (Vanlı, 2019, 1151-1153). Anlam pergelimizi 17. Yüzyıldan geriye yahut daha ileriye doğru çektiğimizde de bahsi geçen manzara pek değişiklik göstermez. Cem Sultan’a, Nâilî-i Kadîm’e, Fuzûlî’ye, Niyâzî-i Mısrî’ye ya da Şeyh Gâlib’e vardığında kavramın bazen aşk bazen de melamet cihetinden farklı ifadelendirmeleriyle karşılaşırız. Burada diğerlerinden keskin bir biçimde ayrılan Nâilî-i Kadîm’in kullanımını ayrıca işaret etmek gerekir. O, pek alışıldık olmadık biçimde “kâfir-i deyr-i Elest = Elest kilisenin kafiri” şeklinde garip bir kullanıma imza atmıştır. Yine de kahir ekseriyet işaret ettiğimiz minvalde bir kullanım alanında kalmayı yeğlemiştir:

“**Ahd-i kadîmi** iy yâr unutma gel
Ağyâra baş koşup beni zinhâr unutma gel”
-Cem Sultan-
(Ersoylu, 1981, 1/188)

Cām-ı ezel ser-mestiyem sākī mey-i raḥşānı şun
Bāzār-ı derdüm germdür ser-māye-i dermānı şun
-Ahmed Paşa-
(Tarlan, 1966, 265).

“Sanmañ bizi kim şîre-i engûr ile mestüz
Biz ehl-i harâbâtđanuz **mest-i elestüz**”
-Bağdatlı Rûhî-
(Ak, 2001, 1/148).

Bir rind-i fenā-meşrebi cānāne-perestüz
قالوا بئى dan cür‘a-keş-i cām-ı elestüz
(...)
Degül bir tîre-ṭab‘-ı teng-çeşmün ħaddi ey Nābî
Şühüd-ı lezzet-i peymāne-i bezm-i elestiz
-Nābî-
(Bilkan, 1993, 332, 736).

360 | db

“Gönül ki **kâfir-i deyr-i elest** olup kalmış
Bakıp cemâline sûret-perest olup kalmış”
-Nâilî-i Kadîm-
(İpekten, 1990, 231).

Elest ‘ahdinden ayrıldum ma‘arîf kesbine geldüm
Yine dosta gider oldum elümde bergüzârum yok
(...)
Sākî-i bezm-i elest peymānesin iĉenleri
Gör ki nice keşf iderler sırr-ı Ḥaĉ estârını
-Niyâzî-i Mısrî-
(Erdoğan, 1993, 226, 314).

Sākî getir o cāmı ki maĥmûr-ı mest olur
Ḥür-ı biĥştün irse gözi mey-perest olur
Sāğar-keş-i nüĥüsti **ĥarâb-ı Elest** olur
Yanında ģadr-i zühđ ü kerāmât pest olur
Peymāne-i ĥayât ise tevbe-şikest olur
Mestāna reng-i rüy-ı ĥayâ zîb-i dest olur
Ammā ĥired te‘eddüb idüp iĥtişâsına
Nâz u niyâz ĥıđmet ider bezm-i ĥâşına
(...)

Güft ü gū vü cüst ü cū şıgmaz **elest esrârına**
Tâ ezelden böyle virmişler cevâb oldur ki ol
-Şeyh Gâlib-

(Okcu, 2011, 273, 487).

Ahd-i mîsâk üzerinden başlayıp bâde-i eleste varan serencamın bir bakıma raporu olarak tanımlayabileceğimiz bir metni burada zikretmek faydalı olabilir. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin (öl. 1644) 'ahd-i elest/bezm-i elest terkinin tarihsel hikâyesini hülâsa eden bir manzumesi vardır. Onun *sâkî-nâme* türünde kaleme aldığı 77 beyitlik mesnevisinde (Kavruk, 2001, 8-16) kurguladığı bezm-i elest/şarâb-ı elest tablosu hem makalemizin başlığına ilham veren dönüşüm meselesine hem de mezkûr terkinin deyim yerindeyse *edebî kökenlerine* yahut şiir diliyle ilgili kavramın işlenişine dair bazı ipuçları taşımaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî üzerinden yaptığımız okuma kavramın/terkinin ontolojik kökenlerini, Şeyhülislâm olan Yahyâ'nın üzerinden yapacağımız okuma ise kavramın *epistemolojik yayılımını* anlamaya dönük bir çaba olarak düşünülebilir. Bunun için öncelikle şairin zihninde görselleştirdiği beyitleri nesre dönüştürmek yani bir dil-içi çeviri mantığı dairesinde serimlemek icap ediyor. Elbette metin çağrışım alanının hesaba katarak bazı eklentiler yoluyla –özellikle edat ve bağlaç kabilinde yan unsur ve cümleciklerle- aktarılmaya uygun düşmektedir:

db | 361

Belâ köşesinde olanlar için –ki bütün varlık buraya sığar- fikirler mest olmuş durumdadır. Zira onlar insana bir neşve, bir kavrama biçimi bahşeden *elest şarabından* içmişlerdir. Bunu duyan ve okuyan kişi sen de gel! Meyhanenin kapısı açıktır (bâz), koşturuver! Hamdolsun ki kapıların açılacağı o dem (fasl-ı bahâr) gelip çatmıştır. Sen meyhanenin altın gibi parlayan kapı halkasına bakıp aldanma! O sadece bir halka değil, adeta gökteki hilaldir. Bu meyhanenin temizliği meleklerin kanadıyla yapılırsa sezâdır. Burayı süpüren kanat nasıl bir hayâlin eserdir ki onun süpürgesi “lâ”dır. Hiçbir ilaha imkân tanımayan bu “lâ/hayır!” süpürgesi işlemeye bir başladı mı kişinin kalbinde, aklında basit yaşantının yahut Hak dışındaki varlık kırıntılarının çer çöp mesabesindeki düşünceleri (gerd-i sivâ) onda kalmaz. Tekrar altını çizmek gerekir: Bu meyhâne hiçbir vakit kapalı değildir, hatta burada ha bayram olmuş ha oruç tutulmuş birbirinden ayırt edilemez. Buranın kilidini açan şey elbette önce Hakk'ın yardımı olmak şartıyla “illâ” anahtarıdır. Hatırlatmakta fayda var; bahsi geçen meyhâne senin bildiklerine benzemez. Onun sâkîsi kişiye yâr olan Hak'tır ve bundan mütevellit onun verdiği meyde maddi olarak sarhoşluk verecek bir şey yoktur: *Anuñ virdüğü meyde olmaz humâr*. O meyvin aslını sorarsan evvela şunu kavraman

icap eder. Esasında o mey/şarâb, *tiryāk-i ekberdir* hatta *şahbā-yı kevserdir*. Yani hem en büyük ilaç, ota, derman ve ıtırli kokudur hem de leziz ve pak Kevser şarabıdır. Şimdi bu şaraptan içmek mi yoksa içmemek mi ayıptır? O şarabın içine konulan esaslı şey, Hakk'ın sırlarıdır. Bu sırları içitip de mest olmamak elde midir? Hele ki hüşyâr-ı Hâk olanlar yani basireti açık ve Allah bilgisinden gaflette olmayanlar işte bu şarabın mestanıdır. Cem, bu meyhanedeki saf şarabın düşkünü, biçaresi (efkend), İskender ise kölesi ve ayakçısıdır. Şimdi bu saf şarabın parıltıları öyle göz alıcıdır ki mühr-i Süleymân'ın ışığı –bir bakıma göz alıcılığı ve hükmedici gücü belki bundan bir huzme sayılır. Bu saf şarabın kadehi safanın, mutluluğun güneşi; şarabın içindeki kabarcıklar ise olsa olsa vefanın ve sadakatin âlemidir. Dahası onun kabarcığında/köpüğünde bile dokuz felek gizlidir. İşte eflaki de kuşatan bu yer bir bakıma Yüksek Zât'ın da makamı mesabesindedir: *Zéhî bargâh-ı refî 'u'l-Cenâb!* O şarap; aşk Cem'inin şımşırak taşı, aşk âleminin aydınlatanı, zaman ve zemine ziya, kevn ü mekâna nurlar bahşedenedir. Sen gökyüzüne bakar da kâh hilâlin kâh da dolunayın ışıklarını gördüm sanırsın ya onlar dahi o şarabın şulesinden başka bir şey değildir. O *bâde-i nâb*, Allah aşkına imkân tanıyan sevgi tohumunun (=hâbb-ı hubb-ı Hüdâ) aslıdır ki rıza tâkı/kemerî ondan inşa olunur/yükselir. Bahsi geçen rıza tâkı, esasında terbiye edip şenlendirilen gönül toprağına dikilmiştir. Her şey bir kenara o şarap, âb-ı hayattır hatta bir aynadır. Öyle ki o aynada Hakk'ın güneşi (hürşid-i Zât) tecelli eder. Senin güneşin bizatihi resmi, âlemin parıldayan göz alan çatısı sandığın bütün görüngüler, esasında o saf şarabın yahut ölümsüzlük iksirinin (mâ'ü'l-hayât) şuleleridir. Şarabın göstereni (bedîdar) ya da şarapta tezahür eden şey yani onun kızılığı, düşün ki Tûr dağına tecelli etmiş nur gibidir. Bu şaraptan (hum) yedi deniz yani bir bakıma sonsuzca içilse bile kanılmaz. Bu şarabın etrafında oluşan dîne, hayat tarzına alçaklık ve eksiklik işlemez. Aslında şu bahsi geçen şarap/hum ne gerçekten bir içkidir ne de öyle sarhoş edici bir maddedir. Onun şişesinin mührü olsaydı ancak Hz. Peygamber'in risalet mührü buna uygun düşerdi. Şimdi iyice odaklan, bu sözlerimi boş yavan şeyler sanma! O şarabın tam adını veriyorum ya da saydığım onlarca isme bir yenisini ekliyorum: Menba'-ı şıbgatullâh = Allah'ın boyasının özütü, kaynağı... O humdan kim içse onda Hakk'ın feyzi aşikâr, buğusundan ise bahar bulutları peyda olur. Onun havasından ötürü ortam yumuşar, çiçek bahçeleri safalanır. Ondandır feyze ilaca, tabibe muhtaç olunmadan adeta gençlik

aşısı almış gibi diri hâle gelirsin. İşte bu kızıl şaraptan, mâ'ül-hayâtan *rûy-ı bâğ* “gül gül” olmakta, neşvelenmektedir. Eğer ki bu mey/şarâb-ı nâb/hum olmayaydı ne sünbül mest olur külahını açabilir ne de lâle derununda bir nûr-ı siyah saklayabilirdi. Gece gündüz elinden kadehini düşürmeyen nergisin o mahmur, mestan bakışının nedeni odur; menekşe (benefşe) böyle garip, bî-kes kalmışsa onun bir damlacığını bile tadamamasındandır. Öyleyse ey sâkî o ruh bağışlayan ve iz güden dervişe (salik-i rāh) gül rengiyle alım veren (rahş) o mey nerede? Derviş olan kandil gerekir, mezkûr *rahşiyet* için yol kat etmek icap eder. Maksud-ı hakîkiye götüren yol yüz merhaleden geçse de, o mey cümbüşüyle işler kolaylar. İşte tam bu hissiyat içerisinde işret mevsimi çatınca doğal olarak gönül de kederlerden boşanmak istiyor. Ey sâkî, tekrar soruyorum: Nerede o şarâb-ı tahûr, nerede o nûr sahrasının çeşmesi mesabesindeki tanrısal feyiz kaynağı? Bırak arınalım onunla nefsiyet kirlerinden; arınalım ki sararan ruhumuz parıl parıl yansın. Hele bu işi başaramazsak işte o zaman vah bize, eyvah bize! Nerede o hoş içimli mey ki onu kaybetmek yüzünden zaman aleyhimize işledi, hayat bize zehir oldu. Baksana artık ne işrette ne yaşamda bir tat kaldı. Ne dost meclisinde huzur bulur olduk ne de sevgili yanında... O şarabı bulamayınca gurur kadehinden heves içkisini içenler şuuruz bir şekilde, yani basit birer sarhoş olarak şuraya buraya devrilmekte... Bunlar içtikçe humarı ayıplı insan gibi yüzü kızaran bir grup bedmestten başka bir şey değildir. Yani mey vardır, meye benzemez! Bizim mey dediğimizdeki şevk ve nur öyle yoğundur ki onun her bir zerresi bir güneş nispetinde sayılabilir. O yalnızca âlemi ısıtmakla yetinmez, gönül dünyasına da safa verir. Benim vücudum yani gam yüklü varlığım o meyle dopdoludur. (...) Sâkî, çaktığı zaman âlemi nura gark eden şimşek parlaklığındaki o *mey-i sâdeyi* getir! O şimşek çaktı mı ihtiyar töhmetiyle, güya akıl yoluyla yaptığımız tercihler harmanı tutuşur. Bizim şarap dediğimiz, damağa lezzeti vuran âb-ı hayattan daha kıymetli ve hoş (âb-ı güvârende) bir sudur. O mey, bir cihetiyle dünyanın neşesi, aydınlığıdır. Ona münasip kadeh ya İskender'in dünyayı gösteren aynası misali bir *câm* ya da şarabın mucidi Cem'in *sâğarı* olsa gerektir. Eğer bunlar ele geçmezse kırık gönlümü sen himmet edip ele aliver sâkî... Beni böyle yarı boğazlanmış (nîm-bismîl) bir biçimde koma, kadehi doldur! Duy sesimi neredesin? Ey ki gam askerlerinin ahvâlini bozan, onları muzmahil kılan şecaatin kendisinde ikamet ettiği sâkî! Gönül mülkünü düşmandan halâs et ki aşk Hüsrev'ine musahib olabilsin. Hani nerede

ey saki, sabah gönlü cilalayan ve onu ayık hâle getiren sabah içkisi? Dem, bu demdir; getir! O demdir ki sürahi kulkulesine karışır nağmekârın teğannileri... *Sürûd u şafânın, neşât u tarabın* vakti şimdi değilse ne vakittir? Mutrüb udu, saki gül gibi kadehi eline alsın da bu şeş-ğâneye avazesini salsın, nazm-ı Yahyâ'yı okusun saz eşliğinde... Ve nihayet melekler nağmeni dinlesin, felekler de şevke gelip semâ' eylesin.

Sonuç

'Ahd-i Mîsâk'tan Bâde-i Elest'e (Tarihçe ve İstîşâd) isimli araştırmamız neticesinde ulaşabildiğimiz bazı kanaatler şöyle hülâsa edilebilir:

1. Tarihsel süreçte tasavvuf edebiyatına mal olan 'Ahd-i Elest kavramı/terkibi zaman içerisinde hafızasını ve istîşâd alanını genişletmiştir.

2. Bezm-i elest terkibi, özellikle edebiyat boyutuna geçildiğinde akidevi yahut felsefi bir problem olarak değil, zengin çağrışımların boy gösterdiği devasa bir mazmun alanı olarak biz karşılar.

3. Ahd-i mîsâk'ın bezm-i elest'e ve oradan bâde-i eleste geçişin izlerini takip etmenin çok erken zamanlarda kolaylaştığını ifade edebiliriz. İslami Türk edebiyatının geriye doğru izlerini takip ettiğimizde arkin başında bizi Yûsuf Has Hâcib'in muhalled eseri *Kutadgu Bilig* karşılar.

4. Arabî bir kökenden milatlanıp Fars edebiyatında yetkin isimler tarafından işlenen ve nihayet Türk edebiyatı için dört başı mamur bir yapı hâline getirilen kavramın izleri, bu hazırbulunuşluk dairesinde Anadolu edebiyatında kolaylıkla takip edilebilir. Türk görgüsü ve tasavvuf/tekke edebiyatı bağlamında Ahmed-i Yesevî'nin *hikmetleri* aynı şekilde mezkûr geçişin en pürüzsüz görüntülerine sahiptir. Anlam pergelimizi Yûnus'un zamansal sınırlarına yakın bölgelerde dolaştırdığımızda ise Türk edebiyatı açısından daha fazla örnekler bulabilmek işten bile değildir.

5. Kadı Burhâneddîn'in (öl. 1398) ve Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 1469) bazı beyitlerindeki vurgular, Yûnus'ta da görülen anlam havuzuna aidiyet taşır. Mestlik, sekr, esrük olmak artık ezeldeki buluşmanın yeni kodları hâline gelmiştir. Düşünce yahut kavram Nesîmî'nin (öl. 1417) zihinsel evrenine konuk olduğunda bezm ile remz arasındaki ayırım sona ermiş, ezeliyetteki ahitleşme, Eşrefoğ-

lu'nun ifadesiyle "ezel ikrârı" vahdet-i vücud temelinde kurgulanan bir müdafaa biçimine hatta bazı noktalarda bir işret meclisine dönüşmüştür.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: hayatı, eserleri ve mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1987.
- Attâr, Muhammed b. İbrâhîm. *Dîvân-ı Attâr*. nşr. Takî Tefazzulî. Tahrân: Şirket-i İntişârât-i Millî ve Ferhengî, 1368/1989.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî -Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni-*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebü'l-Kâsım Cüneyd el-. *Resâilu'l-Cüneyd*. nşr. Cemâl Receb Seyyidbî. Dimaşk: Dâru İkra, 2005.
- Bağdâdî, Ruhi-i. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı: karşılaştırmalı metin*. 2 Cilt. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve hakikat tasavvufun teşekkül süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Belhî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-. *Külliyât-i Dîvân-i Şems*. nşr. Bedüzzamân Fûrûzanfer. 2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Milâd, 1380/2001.
- Belhî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-. *Külliyât-i Dîvân-i Şems*. nşr. Bedüzzamân Fûrûzanfer. 2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Milâd, 1380/2001.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nabi'nin Türkçe Divan'ı (Karşılaştırmalı Metin)*. Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Burhaneddin, Kadı. *Kadı Burhanettin divanı I: tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1943.
- Cilî, Abdülkerîm el-. *İnsân-ı kâmil = İnsan-ı kamil tercümesi*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2002.
- Emre, Yunus. *Yûnus Emre divanı*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1991.
- Erdoğan, Kenan. *Niyazî-i Mısrî Hayatı, Edebi Kişiliği Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Ersoylu, Halil. *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*. 3 Cilt. İstanbul: Kervan Yayıncılık, 1981.
- Fergânî, Saîdüddîn Saîd el-. *Meşâriku'd-Derârî Şerh-i Tâ'îyye-i İbn-i Fâriz*. nşr. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî. Meşhed: Çâphâne-i Dânişgâh-i Firdevsî, 1398/2019.
- Güneş, Mustafa. *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Hayatı - Eserleri ve Dîvânı*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu bilig: çeviri*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu bilig: metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1947.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabi sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650*. nşr. Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2019.
- İpekten, Haluk. *Nâilî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kirmânî, Evhadüddîn. *Rubâiler*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Knysh, Alexander. *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanhoğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzîn el-. *Kuşeyrî risâlesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b Muhammed en-. *Tebşiretü'l-edille fi usulî'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

- Okcu, Naci. *Şeyh Gâlib dîvânı : hayatı, edebî kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumî tahlili*. haz. Naci Okcu. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Özmen, Mehmet. *Ahmed-i Dâ'î Divan I-II (Metin-Gramer-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. 3 Cilt. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı. Erişim 18 Ocak 2022.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Schimmel, Annemarie. *İki Renkli Sırma Fars Şiirinin İmgeleri*. çev. Can Özelgün. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Metafizik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kambalçı Yayınevi, 2001.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî es-. *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*. nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril, 1914.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı şiiri kılavuzu : eabil-füsûn*. 7 Cilt. İstanbul : (OSEDAM) Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Şîrâzî, Sa'dî-i. *Gazelhâ-yi Sa'dî*. haz. Nûrullâh İzedperest. 2 Cilt. Tahrân: Fârûs-i İrân, 1355/1976.
- Şîrâzî, Sa'dî-i. *Sa'dî-i Şîrâzî Divânı C. 1*. çev. Aydın Eryılmaz. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-. *Tefsîrüt-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tarlan, Ali Nihad. *Ahmed Paşa Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullâh et-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî)*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dâru'l-Harem li't-Türâs, 1425/2004.
- Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakâtında Süfi Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir*. 13 Cilt. Ankara : Diyanet İşleri Reisliği, 2006.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri = El-Keşşâf an haka'iki gavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*. 6 Cilt. : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.



ERKEN DÖNEM İSLAM TARİHİNDE KIZILDENİZ'DE BİR SÜRGÜN ADASI: DEHLEK

Selim ARGUN*
Ümit ESKİN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 05 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Argun, Selim. Eskin, Ümit. "Erken Dönem İslam Tarihinde Kızıldeniz'de Bir Sürgün Adası: Dehlek". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 367-400.

DOI: 10.33415/daad.1492262

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 May 2024, **Accepted:** 05 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Argun, Selim. Eskin, Ümit. "An Island of Exile in the Red Sea in Early Islamic History: Dahlak". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 367-400.

DOI: 10.33415/daad.1492262



Öz

İslam tarihinde muhalifler ve düzeni bozanlar çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır. Bu cezalardan biri de sürgün olmuştur. Sürgün amacıyla kullanılan yerlerden biri de Arapların muhayyilesinde çetin şartları ve uzaklığıyla yer edinen ve şiiirlere dahi konu olan Dehlek adaları olmuştur. Doğu Afrika'da Masavva limanı açıklarında yer alan Dehlek adalar topluluğuna, en büyükleri olan Dehlek el-Kebîr adını vermiştir. Bu adalar stratejik konumları sebebiyle tarih boyunca askerî, siyasî ve ticarî açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Arapların İslâm öncesinde ticaret sebebiyle bildiği anlaşılan ada ve civarı, Ha-

* Sorumlu yazar, Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye, selim.argun71@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1015-0817>, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Associate Professor, Presidency of Religious Affairs, Ankara, Turkey, selim.argun71@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1015-0817>, Contribution rate: 50%

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, umiteskin@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7159-836X>, Katkı oranı: %50 / Assistant Professor, Istanbul University, Istanbul, Turkey, umiteskin@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7159-836X>, Contribution rate: 50%

beşistan'a ilk hicretler ve Râşid Halifeler döneminde bölgeye düzenlenen akınlarla daha iyi tanınmaya başlamıştır. Emevîler döneminde gerek Kızıldeniz'in ticarî güvenliğini sağlamak gerekse Doğu Afrika'ya yönelik askerî hamleler çerçevesinde Dehlek adası ele geçirilmiştir. Böylece Müslümanların hakimiyetine giren ada, Emevîler ve Abbâsîler döneminde çeşitli sebeplerle farklı sınıflardan kişi ve grupların sürgün yeri olarak kullanılmıştır. Makalede bunlar arasında yer alan şair Ahvas el-Ensârî, kadı Irâk b. Mâlik el-Medenî, şair Ömer b. Ebî Rebîa el-Mahzûmî, bazı Kaderiyye mensupları ve Abbâsî valisi Abdülcebbar b. Abdurrahman el-Ezdî'nin ailesinden bahsedilecektir. Emevî valisi Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî ve Ali b. Abdullah el-Abbâsî ise adaya sürgün kararı çıkarıldığı halde sürgünlerinden vazgeçilen önemli kişiler arasında yer alır. Ayrıca bazı kaynaklarda Dehlek'e sürgün edildiği rivayet edilen kimi kimseler de zikredilir. Ancak bunların sürgün edilme ihtimalleri mümkün olmayıp bahse konu rivayetler zayıf ve sorunludur. Bu çalışmada, kaynaklardaki kısıtlı bilgiler ışığında adanın İslâm hakimiyetine girişi ve sürgün yeri olma vasfıyla ilgili rivayetler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kızıldeniz, Dehlek, Sürgün, Eritre, Habeş, Emevîler, Abbâsîler.

An Island of Exile in the Red Sea in Early Islamic History: Dahlak

Extended Abstract

In Islamic history, it is observed that those in power and authority have imposed various penalties for different crimes. Among these, exile punishment, also practiced in the pre-Islamic period, was primarily used to isolate opponents and criminals. Different cities were chosen for the punishment of exile, and, as was the case in other civilizations, islands with harsher conditions were generally used for this purpose. One of the places of exile in the Islamic period was the Dahlak Archipelago in the Red Sea, which had already become notorious because of its harsh conditions and remoteness, as often reflected in poetry. Located off the coast of Massawa in East Africa, the Dahlak Archipelago has an ancient history, covering an area of 1350 km² and comprising 125 large and small islands. It takes its name from its largest island, Dahlak Kabir. The island's natives are Ethiopians, but over time, it has also become home to the Dankalis, Sudanese, Somalis, and Yemeni Arabs. The population speaks Tigre, a language of Ethiopian origin.

The strategic location of the island, evidenced by archaeological remains, is an obvious indication of its significance in trade throughout history, dating back 2,000 years. The Arabs had known the island and its surroundings for trade purposes before the advent of Islam. The region became better known with the first migrations to Abyssinia and raids organized during the First Rightly Guided Caliph era. The island came under Islamic rule during the Umayyad period, followed by a period under Abbasid control. The decline in Abbasid authority from the second century onwards was also felt in Dahlak. In the 9th century, Dahlak came under the rule of the local Ziyadid dynasty based in the Yemeni city of Zabid, later fluctuating between the control of Christian kings in Abyssinia and Muslim sultans in Egypt. From the 12th century, the island was governed by its rulers. In the early 16th century, the island was invaded by the Portuguese. Still, it was liberated by Özdemiş Pasha in 1557 during the reign of Suleiman the Magnificent and remained under Ottoman rule until it was invaded by the Italians in 1885. Although it was later affiliated with Ethiopia, it is now part of Eritrea, which gained independence in 1993.

The spread of Islam in Dahlak was swift after its coming under Umayyad rule, and the island played a significant role in the Islamization of the region. Despite being used as a

place of exile for various reasons, it also served as a refuge amid conflicts. The exact time and details of when and how Dahlak came under Islamic rule must be determined, as various sources repeat unclear information without citing the main references of Islamic history. This article will address these problematic aspects and analyze the limited information available on the subject.

Exile punishment, besides creating an environment for self-reflection and correction of the behaviors of the exiled individual, also serves as a measure to prevent their comfort and ease. From this perspective, exile punishment aims to deter opponents or criminals from those in power and authority. The Umayyads and Abbasids had punished criminals and opponents for various reasons. However, for crimes that did not warrant the death penalty, they generally resorted to the punishment of exile. Although exile punishment was applied in many other places, the island of Dahlak holds a critical position for this type of punishment. Various individuals were exiled to the island in both periods for multiple reasons. The island's selection was due to its distance from the caliphate centers, its humid, stifling, and hot climatic conditions, and criminals could be effectively isolated and easily controlled there.

When looking at why individuals had been exiled to the island, it is seen that poets were exiled for moral reasons, scholars and rebels for political reasons, and some believers for doctrinal reasons. In this context, among the exiled poets were Ahwas al-Ansari and Umar ibn Abi Rabi'a al-Qurashi, among the scholars was Iraq ibn Malik al-Madani, the family of the rebel Abduljabbar ibn Abdurrahman al-Azdi, and some members of the Qadariyya for doctrinal reasons.

Moreover, some individuals were sentenced to exile to the island, but this decision was later revoked for various reasons. For instance, the exile decision for Umayyad governor Yazid ibn Muhallab al-Azdi was canceled due to his tribe's power and potential to rebel, and for Ali ibn Abdullah al-Abbasi from the Abbasids, both due to familial ties and the threat of rebellion. On the other hand, some sources mention individuals who were exiled to Dahlak. However, the credibility of these exile incidents is questionable due to the weak narrations and inconsistency with the social conditions of the period. Perhaps these narrations reflect the harmful and complicated position of Dahlak in the Arab imagination. In this context, there are narratives about the exile of Sahabi women, like Atika bint Zayd ibn Amr al-Qurashiyya, the Sassanian commander Hormuzan, and Hakem ibn Abu al-As to Dahlak, but these are considered to be improbable stories.

There were several ways to escape or get away from exile. One of these methods was that the authorities granted the exiled person a pardon. Another option was to change the location of the exile to another place, or because of the exiled person's natural death or being killed for other reasons. Moreover, escaping from the place of exile could also be seen as another way to freedom. Some of those exiled to the Dahlak were pardoned, while others died there; some decided to be exiled to the island but were imprisoned along the way for various reasons instead. There is no information about those who escaped from the island, and those whose fate was uncertain very likely died on the island.

Despite the scarcity of information, it is understood from the many tombstones on the island that during the Umayyad and Abbasid periods, many groups, especially the descendants of Ali, migrated -and perhaps were exiled- to East Africa and its coasts. It should be noted that more detailed studies need to be conducted on this matter.

As the information about the island's condition during the Islamic rule is limited, the information about the lives of those exiled to the island is also scarce. However, based on the sources' information and poems, some conclusions about the island have been

reached. Firstly, it is understood that only some exiled people were in the same conditions. It is apparent that those exiled interacted with the island's inhabitants, learning knowledge from scholars and poetry from poets -even if harmful. Again, it appears that the people in exile attended a mosque on the island.

In later periods, the island was also used by Italians and Ethiopians as a place to exile and torture dissidents. Today, reports indicate that especially Israel and Iran have already established military bases on the islands. Therefore, it is important to conduct various -independent and interdisciplinary- studies about this region, which remained peaceful during the Ottoman rule for about five centuries.

Keywords: History of Islam, The Red Sea, Dahlak, Exile, Eritrea, Abyssinia, Umayyads, Abbāsids.

Giriş

İnsan nüfusunun zaman içinde artması, bireylerin bir arada yaşayabilmesi için düzenin kurulmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, zaman içinde çeşitli idare sistemleri ve bu sistemler için yeni düzenlemeler oluşturulmuştur. Ancak kurulan bu sistemlere uymayan, ihlal eden veya bozan bireyler ile muhalifler, farklı coğrafyalarda ve toplumlarda türlü cezalar ve müeyyidelerle karşılaşmışlardır. Bu cezalar, muhtelif hukuk sistemlerinde bir arada yaşamayı desteklemek, toplumsal huzuru sağlamak, haksızlıkları ve suçları önlemek ve idarenin devamlılığını güvence altına almak gibi benzer amaçlara hizmet etmişlerdir.¹ Tarih boyunca uygulanan bu cezalardan biri de insanları belirli bir topluluktan uzaklaştırmak için başvurulan sürgündür. Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın, Allah'ın koyduğu yasaklara uymamaları ve yasak meyveyi yemeleri sonucunda cennetten çıkarılarak dünyaya gönderilmeleri bir tür ceza olarak değerlendirilmiş ve bu hadise insanlık tarihindeki ilk sürgün olarak kabul edilmiştir.²

Tarihte güç ve iktidar sahipleri cezalandırmak amacıyla veya diğer sebeplerle çeşitli milletleri, grupları veya bireyleri haklı veya haksız sebeplerle sürgün etmiş veya sürgüne zorlamışlardır. Gerçek hayatın yanı sıra efsanelerde de sürgün cezasına rastlanılmaktadır. Nitekim efsanevi Anka kuşunun, av bulamayınca küçük çocukları ya da genç kızları kaçırmaması nedeniyle dönemin peygamberi tarafından cezalandırılarak Atlas Okyanusu'ndaki ıssız bir adaya sürüldüğü belirtilmiştir.³

¹ Rıfat Uslu, "İslam Hukukunda Sürgün Cezası", *Yeni Fikir Dergisi* 7/14 (01 Temmuz 2015), 121.

² Kemal Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007), 17.

³ Süleyman Uludağ, "Anka (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/200.

Kişi veya grupların bulunduğu yerlerden başka yerlere -çoğu zaman çetrefilli şartlara sahip- zorunlu ikametle gönderilmesi anlamına gelen sürgün, Arapçada *nefy* veya *tağrîb* ile ifade edilir.⁴ Nefy kelimesi, Kur'an'da "Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası" olarak öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleri olarak zikredilmiştir.⁵ Ayrıca Haşr sûresinde geçen *haşr* ifadesi, Yahudi Benî Nadîr kabilesinin Medine'deki yurtlarından çıkarılıp sürgüne gönderilmesiyle ilgili olarak sürgün anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı bazı kaynaklarda sûreye *Benî Nadîr* sûresi de denmiştir.⁶

Sürgün cezası, suçlunun veya uzaklaştırılmak istenen bireyin, olayın merkezi veya suçun işlendiği yerden uzaklaştırılması prensibine dayanır. Genellikle, ilgili yerden uzak ve iklim koşullarının daha zorlu olduğu bölgeler sürgün yerleri olarak tercih edilir. Sürgüne gönderilen kişinin bu zorlu şartlarda -çoğu zaman işkence ve hapisle birlikte- pişman olması, iktidara karşı uyumlu hale getirilmesi ve zararlı olduğu düşünülen faaliyetlerinin engellenmesi amaçlanmaktadır.

db | 371

Sürgün, İslam öncesi dönemde uygulanan cezalar arasında da yer almaktaydı. Arapların çöllerde yaşaması ve devlet yapılanmasının bulunmaması sürgünün uygulanmasını kolaylaştırmıştır.⁷ Bu bağlamda aşağıdaki örnekler zikredilebilir. Cahiliye döneminde Benî Müntefik'i içine alan Benî Ukayl önceleri Yemâme'nin güneybatısında yaşıyordu. Ancak sonraları anlaşmazlığa düştüğü Benî Tağlib tarafından bu bölgeden çıkarılarak Kuzey Irak'a sürüldü ve oraya yerleşti.⁸ Amr b. Luhay önderliğinde Huzâalılar, Cürhümlüleri Mekke'den sürmüştü. Yaklaşık üç asır sonra da Kusay b. Kilâb riyasetindeki Kureyş kabilesi, Huzâalıları Mekke'den sürerek onların yerine şehre yerleşmişti.⁹

⁴ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdık el-Übeydî (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 15/337-338.

⁵ Mâide 5/33.

⁶ Buhârî, "Tefsîr", 59/1; Emin Işık, "Haşr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/424-425.

⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 10/262-263.

⁸ Mehmet Ali Kıpâr, "Müntefik (Benî Müntefik)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/27.

⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âsâr*, thk. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 1/90-103.

Medine’de Hz. Peygamber ile bir devlet yapılanması ortaya çıkmış ve çeşitli sebeplerle bazı kişi ve gruplara sürgün cezası uygulanmıştı. Örneğin kadınlığa özenen bir erkeğe sürgün cezası verilmişti.¹⁰ Kendisine iş veren kişinin eşiyle zina eden bekâr işçiye yüz değnek ve bir yıl sürgün cezası verilmişti.¹¹ İslâmiyet’i kabul etmeden önce Hz. Peygamber’e eziyet edenler arasında olan Hakem b. Ebû'l-Âs el-Ümevî, Mekke’nin fethi sırasında Müslüman olmuştu. Daha sonra Medine’ye yerleşmiş ancak orada Efendimizin yürüyüşünü ve hareketlerini alaylı şekilde taklide kalkışmış, Hz. Peygamber’in müşrikler hakkında sahâbîlere verdiği bazı özel bilgileri etrafa yaymış ve kapısını dinleyerek onu üzecek bazı davranışlarda bulunmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu Tâif’e sürgün ederek cezalandırmıştı.¹²

Hz. Peygamber, Müslümanlara ihanet eden veya anlaşmaları bozan Yahudi kabileleri Medine’den sürmüştü. Nitekim Benî Kaynukâ çarşısına giden Müslüman bir kadının tacize uğraması ve çıkan olayda karşılıklı kan dökülmesi aradaki anlaşmanın bozulmasına sebep olmuştu. Nihayetinde Hz. Peygamber, Benî Kaynukâ’yı Medine’den sürmüş, onlar önce Vâdikurâ’ya bir süre sonra da oradan Suriye taraflarında olan Ezriât’a gitmişti (2/624).¹³

Sürgün, Hz. Peygamber sonrasında Râşid Halifeler tarafından da uygulanmıştı. Mesela Hz. Ömer, çevresindeki kadınları fitneye düşüren bir genci önlem olarak, içki içen birini de ceza maksadıyla Medine dışına sürmüştü.¹⁴ Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde de başta siyasî nedenler

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 61.

¹¹ Buhârî, “Hudûd”, 21; “Sulh”, 5.

¹² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 4/399. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hakem ve ailesinin Medine’ye dönmek için yaptığı talepleri Hz. Peygamber’in sürgüne gönderdiği bir kimseyi geri getiremeyeceklerini söyleyerek kabul etmediler. Hz. Osman halife olunca Hakem ve ailesinin Medine’ye dönmesine izin verdi. Hz. Osman’a Hakem’i geri çağırmasının yanlış bir davranış olduğu söylenince de Hz. Peygamber hayatta iken amcasının geri getirilmesi hususunda ondan söz aldığını söyledi. Bk. Selman Başaran, “Hakem b. Ebû'l-Âs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/175-176; Fâtımî başkadısı ve başdâisi olan Nu’mân b. Muhammed Fâtımî hükümdarı Muiz-Lidînillâh’ın emriyle yazdığı eserinde Hakem’in Dehlek’e sürüldüğünü yazar ancak bu bilgi diğer kaynaklarla uyummadığı gibi o dönemde Dehlek hâkimiyet altında da değildi. Bk. et-Temîmî el-Mağribî Nu’mân b. Muhammed, *el-Menâkıb ve'l-Mesâlib*, ed. Mâcid b. Aḥmed el-’Aḥḥîyye (Beyrut: Mu’essesetu'l-A’lâ, 2002), 153.

¹³ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri: Dört Halîfe Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 283.

¹⁴ Uslu, “İslam Hukukunda Sürgün Cezası”, 128.

olmak üzere farklı sebeplerle sürgünler gerçekleştirilmişti.¹⁵ Örneğin, Ebû Zer el-Gıfârî'nin (öl. 30/650-51), Şam valisi Muaviye (öl. 60/680) ve bazı Müslümanların ekonomik uygulamalarını eleştirmesi sonucunda Muaviye, onu Hz. Osman'a şikâyet etmişti. Bu durum üzerine Hz. Osman, Ebû Zer'i yanına çağırmişti. Ancak Medine'de de bu eleştirilerine devam etmesi nedeniyle Ebû Zer, Rebeze'ye sürgün edilmişti.¹⁶

Emevî ve Abbâsî yönetimlerinde hem merkezde hem de eyalet ve vilayetlerde valiler tarafından çeşitli nedenlerle sürgün uygulamaları devam etmiştir. Bu dönemlerde özellikle siyasi muhaliflerin, idareye karşı isyan edenlerin ve sapkın mezhep liderlerinin sürgüne gönderildiği görülmektedir. Belli başlı yerlerse sürgün ve hapis mekânı olarak kullanılmaktaydı. Özellikle adalar, kaçma şansının az olması, suçlunun tecrit edilmesi ve cezalandırılması açısından tercih edilen yerler arasında bulunmaktaydı. Nitekim Akdeniz'de Girit'in, Kızıldeniz'de¹⁷ ise Dehlek adalarının sürgün ve hapishane olarak kullanımı dikkat çekmektedir.¹⁸

Dehlek ile ilgili çeşitli yönleriyle yapılan birçok çalışma bulunmaktadır. Makalemizde yararlandığımız ve konumuzla bağlantılı akademik çalışmalara bakılacak olursa Muhammed Kerim İbrahim "*Cuzûru Dehlek fi'l-Bahri'l-Ahmer Ehemmiyetehâ ve Alâkâtehâ bi'l-Yemen hilâle'l-Usûre'l-İslâmiyye*" başlıklı makalesinde Dehlek'in adlandırması, coğrafyası, halkı ve erken dönem İslam tarihinde adaya sürülenler hakkında genel bilgiler verilir. Sürgün hakkındaki bilgiler daha çok tasviri olup makalenin odak noktası Dehlek'in Yemen'deki devletlerle ilişkilerini ortaya koymaktır.¹⁹ Esmâ Musa Abdullah Sa'd ve Selva et-Ticani Fazl Cebrullah'ın birlikte kaleme aldıkları "*Cuzûru Dehlek: el-Ehemmiyyetü's-Siyâsiyye ve'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye abre'l-Usûri'l-İslâmiyye*" başlıklı makale Dehlek adasının uluslararası önemini İslam tarihi boyunca geçirdiği süreçlerle

¹⁵ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2): Hulefâ-i Râşidîn Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 186, 229-235.

¹⁶ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 4/283-285.

¹⁷ Bununla beraber Dehlek'in karşısında yer alan Masavva sahilleri -ki erken dönem kaynaklarında Bâdi' (Bâsi') olarak geçer- Hz. Ömer tarafından sürgün yeri olarak kullanıldığı zikredilir. Nitekim, o içki müptelâsı şair Ebû Mihcen es-Sekaffî'yi Masavva'ya sürgün ettiği rivayet edilmekle beraber Levent Öztürk, Alkame b. Mücezziz'in seferinin başarısız olması sebebiyle bu toprakların ele geçirilmediğinden bunun doğru olamayacağını belirtir; Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 159.

¹⁸ Metin Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016), 155-160.

¹⁹ Muhammed Kerim İbrahim, "Cuzûru Dehlek fi'l-Bahri'l-Ahmer Ehemmiyetehâ ve Alâkâtehâ bi'l-Yemen Hilâle'l-Usûre'l-İslâmiyye", *el-Halcü'l-Arabî* 21/1 (1989), 117-151.

ana hatlarıyla açıklar. Dehlek'in erken İslam tarihinde sürgün yeri olarak kullanılması hakkında tasviri bilgiler olsa da makale Dehlek'in siyasi ve iktisadi rolüne yoğunlaşmaktadır.²⁰ Ahmed Muhammed İsmail'in "*en-Nefyü fî Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehlek Enmûzecen*" başlıklı makalesi Dehlek'in anlamı, coğrafyası ve İslam hakimiyetine girişi hakkında bilgiler verir. Emevîler döneminde adaya sürgün edilen bazı kişi ve gruplar zikredilir.²¹ Hashem Saeb Mohammed al-Jandil'in "*Dahlak Island as a Place of Exile during Umayyad Era (41-132 AH/661-749 AD)*" başlıklı makalesi de diğer çalışmalar gibi Dehlek kelimesinin anlamı, coğrafyası, stratejik önemi hakkında bilgilerin ardından Emevîler döneminde sürgün edilenler tasnifle verilerek adanın sürgün yeri olarak kullanılma sebepleri tasviri olarak açıklanır.²²

Emevîler ve Abbâsîler döneminde Dehlek ve sürgünlerle ilgili gerek yukarıda zikredilen çalışmalar ve gerekse konuyla ilgili faydalandığımız diğer kaynaklarda adanın İslam hakimiyetine girişi ve adaya sürgün edilen kimselerle ilgili bilgilerin bütüncül yaklaşımdan uzak, tenkit ve tahlillerin zayıf olduğu görülmüştür. Çalışmamızda bütüncül bir bakış açısıyla eksikliklerin tamamlanmasına ve rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilerek yorumlanmasına gayret edilmiştir. Bu çerçevede ana kaynaklar ve akademik çalışmalar taranarak adanın İslâm hakimiyetine girişi ve Emevîler ve Abbâsîler döneminde Dehlek'e sürgün konusu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Dehlek'in Tarihi Coğrafyası ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Durumu

Arabistan yarımadası ile Afrika'nın doğu sahilleri arasında kalan ve Hint Okyanusuna ulaşan Kızıldeniz geçmişten günümüze önemli bir deniz yolu olup çeşitli büyüklüklerde yüzlerce adaya sahiptir.²³ Bu adalardan biri Kanunî Sultan Süleyman döneminde Özdemir Paşa'nın (ö. 1561) 1557

²⁰ Esmâ Musa Abdullah Sa'd - Selva et-Ticani Fazl Cebrullah, "Cuzurü Dehlek: el-Ehemiyetü's-Siyâsiyye ve'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye abre'l-Usûri'l-İslâmiyye", *Merkezü Buhûs ve Dirâsâti Düveli Havzi'l-Bahri'l-Ahmer ve Câmîati'l-Hadâre* 1 (2020), 141-162.

²¹ Ahmed Muhammed İsmail, "en-Nefyü fî Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehlek Enmûzecen", *Mecelletü Kitâi'd-Dirâsâti'l-İnsaniyye* 27/1 (2021), 773-864.

²² Hashem Saeb Mohammed al-Jandil, "Dahlak Island as a Place of Exile during Umayyad Era (41-132 AH/661-749 AD)", *Journal of Tikrit University for Humanities* 7/29 (2022), 213-236.

²³ Kızıldeniz'de çok sayıda küçük ve büyük ada bulunur. Bunların sayısı hakkında farklı rakamlar söz konusudur. Bk. Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir* (İstanbul: Klasik, 2012), 73.

yılında fethiyle Osmanlı hakimiyetine giren ve İtalyanların 1885 yılında işgaliyle Osmanlı'dan ayrılan Dehlek adalar topluluğudur (*arhabîlü dehlek*).²⁴ Geçmiş arkeolojik kalıntılardan yola çıkılarak 2 bin yıl öncesine giden²⁵ ve 1993 yılında bağlı olduğu Habeşistan'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanan ada,²⁶ Kızıldeniz'in batı kıyısında Masavva Limanı hizasında ve ona yaklaşık 50 km uzaklıkta bulunur.²⁷ 14° enlem ve 61° 14' boylamı arasında yer alan 1350 km² yüzölçümüne sahip 125 parçadan oluşan adalar topluluğuna en büyükleri olan Dehlek-i Kebîr'in adı verilmiştir. İkinci büyük ada Nura dışında diğer önemli adalar arasında Nokra, Dohol, Harat, Kubari, Dereke ve Dinifarih yer alır.²⁸

Adanın yerlileri Habeşliler olmakla beraber zaman içerisinde Denkaliler, Sudanlılar, Somalililer ve Yemenli Araplarla nüfusu çeşitlenmiştir. Bölgede çoğunlukla Habeş kökenli Tigre dili konuşulur.²⁹

Adaların tamamı düz ve alçaktır. Derin girintili kıyılara sahip olan adada yağış miktarı düşüktür. Bu nedenle zayıf ve cılız bir bitki örtüsü bulunmaktadır. Tatlı su kaynaklarının azlığı, iklimin sıcak ve kurak olması nedeniyle adaların çoğu yaşamaya elverişli değildir. Dehlek de dahil olmak üzere sadece dört adada daimî nüfus bulunmaktadır. Ayrıca iklimin daha uygun olduğu mevsimlerde halk, bu bölgelere kalmak için gitmektedir.³⁰

Ada kaynaklarda Dehlek (دهلك) olarak adlandırılırsa da bazı kaynaklarda -muhtemelen hatalı olarak- Delhek (دلحك),³¹ Dehyek/Dehîk (دهيك)³² ve

²⁴ Najwa Mutahar, *Doğu Afrika Sahillerinde Nüfuz Mücadelesi ve Osmanlı İmparatorluğu: Musavva Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2014), 253; Muhammed Tandoğan, "Kızıldeniz'in Stratejik Dehlek Adaları ve Osmanlı İdaresindeki Konumu", *Avrasya Etüdleri* 40/2 (01 Aralık 2011), 275.

²⁵ Phillips - Jean-Bernard Carillet, *Ethiopia & Eritrea* (Lonely Planet, 2006), 346.

²⁶ Timothy Insoll, "Dahlak Kebir, Eritrea: From Aksumite to Ottoman", *Adumatu* 3 (2001), 39-41.

²⁷ Kuşbakışı uzaklıktır.

²⁸ Muhammed Abdullah Nekire, *İntişarü'l-İslâm fî şarki İfrikîyye ve münâhedetü'l-garb lehu* (Riyad: Dârü'l-Mirrih, 1982), 83; Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 76.

²⁹ Rene Basset, "Dehlek", *Mucezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye* (Şarika: Merkezü'ş-Şarika li'l-İbda'i'l-Fikri, 1998), 16/4957.

³⁰ İbrahim, "Cüzûru Dehlek fi'l-Bahri'l-Ahmer Ehemmiyetehâ ve Alâkâtehâ bi'l-Yemen Hilâle'l-Usûre'l-İslâmiyye", 120-121; Stephen Hemsley Longrigg, "Dahlak", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), 2/90-91.

³¹ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusi Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâ'i'l-Bilâd ve'l-Mevâdi* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982), 2/555.

³² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/492.

Dehnek (دهنك)³³ şeklinde geçmektedir. Dehlek'in ne anlama geldiği ve kökeni hakkında da farklı rivayetler bulunur. Yâkût el-Hamevî, İbn Manzûr ve İbn Dureyd ismin yabancı kökenli olduğunu ve Arapçalaştığını ifade eder.³⁴ Bunların yanı sıra Doğu Afrika sahillerindeki Sudan topraklarına hükmeden hükümdarlardan birinin adının Dehlek olduğu ve bu adın zamanla adanın ismine dönüştüğü de zikredilmektedir.³⁵ Araştırmacı Osman Salih Sabbe ise adanın Bece dilindeki ada anlamındaki *Dehl'*den (دهل) türediği yada Arapça *deh* (ده) Farsça *lâh* (لاخ) kelimelerinin birleşiminden doğduğu gibi farklı bazı görüşler ileri sürer.³⁶ Ancak modern dönemde kaleme alınan bazı eserlerde, kelimenin menşeinin meçhul olduğu yolunda değerlendirmeler de yapılmıştır.³⁷

Dehlek'in bulunduğu bölgeyle münasebetler İslam'ın ilk yıllarında başlasa da İslam tarihi kaynaklarında Dehlek'le ilgili bilgiler kısıtlıdır. Nitekim Müslümanların, Habeşistan ile Mekke devrinde hicretler (615-616) sayesinde başlayan ilk ilişkiler sırasında onlara ait olan Dehlek'e uğrayıp uğramadıkları hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak geç dönem coğrafyacılar olan Mağribli İbn Abdülmün'im el-Himyerî (ö. 727/1327 [?]) Müslümanların Habeşistan'a hicret sırasında Necâşî'nin yanına varmadan önce Dehlek sahillerine uğradıklarını ve oradan ana karaya geçtiklerini zikreder.³⁸ Hz. Ömer zamanında (13-23/634-644) Hristiyan Habeşliler'e karşı 20/641 yılında düzenlenen deniz akınlarıyla ilgili bilgiler olsa da Dehlek ismine rastlanmamaktadır.³⁹ Muhtemelen bunda adanın küçük

³³ 'Abdulmu'min b. 'Abdulhak̄ b. Şemâil el-Katî'î el-Bağdâdî el-Hanbelî Şafiyuddîn İbn 'Abdî'l-Hak̄, *Merâşidu'l-İttîlâ' alâ Esmâ'l-Emkine ve'l-Buğâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 2/546.

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2/1149; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/492. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/430.

³⁵ Ebû'l-Fadl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâdî 'Iyâd, *et-Tenbîhâtu'l-Musteniha 'alâ'l-Kutubi'l-Mudevvene ve'l-Muhteliha*, thk. Muhammed el-Veşîk, 'Abdulmun'im Humeytî (Beyrut: y.y., 1432/2011), 3/1975-1976.

³⁶ Rene Basset, *en-Nukûşü'l-kitâbiyye fî cezîreti Dehlek*, çev. Osman Salih Sebba, 1984, 11.

³⁷ Basset, "Dehlek", 16/4957; Longrigg, "Dahlak", 2/91.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh Abdilmün'im el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 244.

³⁹ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 4/112; Mustafa Fayda, "Dehlek" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 6/105-106. İlk dönem kaynaklarında doğrudan Dehlek ile ilgili böyle bir bilgi olmasa da Evliya Çelebi (1611-1684) ise *Seyahatnâme*'sinde, Dehlek ve civarının Hz. Osman döneminde İslâm hakimiyetine girdiğini rivayet eder. Ancak diğer kaynaklarda ise bu bilgiyi destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 1007-1008.

olması ve en yakın ana kara olan Habeşistan ve Masavva'nın daha önemli bir yer olması rol oynamış olmalıdır.

Adanın tam anlamıyla İslam hakimiyetine girişi Emevîler döneminde gerçekleşmiş olsa da fetih süreci ve tarihiyle ilgili net ve yeterli bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ayrıca literatürdeki bilgileri kontrol ettiğimizde bilgi karışıklığının mevcut olduğu anlaşılmıştır. Genel olarak zikredilen bilgi Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde (65-86/685-705), Habeşli korsanların 83/702 yılında Cidde'yi yağmalayıp kaçtıkları, Emevî askerlerinin onları takip ettikleri, Dehlek adasına ulaşıldığı ve adaların ele geçirildiği yönündedir.⁴⁰ Bu bilginin ana kaynağı tespit edilmeye çalışıldığına en erken Fâkihî'nin (ö. 278/891-92 [?]) *Ahbâru Mekke* adlı eserinde geçtiği görülmektedir. Kaynakta zikredilen bilgiye göre 83/702 yılında Habeşlilerin Cidde'ye saldırdığı, bunun üzerine ve Mekkelilerin başlıklarındaki valileri Abdullah b. Muhammed b. İbrahim ile Cidde'ye yardıma gittikleri zikredilir. Abdullah, saldırgan korsanları takip etmek için Abdullah b. Muhammed el-Mahzûmî'yi görevlendirmiş ve korsanlar, onun komutasında takip edilmiştir. Ancak söz konusu kaynakta bu takibin sonucu ile ilgili başka bir bilgi geçmemektedir. Ayrıca bu ifadelerin ardından şu not düşülmüştür; “*Büyüklerinden*⁴¹ (*eşyâh*) aktarılan bu bilgiyi Mekkelinin bana verdiği bir kitapta (*kitâb*) buldum.”. Nitekim bu malumat muhakkikin de dikkatini çekmiş ve ilgili rivayetteki bilginin aşağıda da söyleneceği üzere hatalı olduğunu zikretmiştir.⁴² Metin incelendiğinde isimleri zikredilen şahısların o dönemde yaşayıp yaşamadıklarına bakıldığında Mekke valisi olarak zikredilen Abdullah b. Muhammed b. İbrahim'in (el-Abbâsî) Emevîler döneminde değil Abbâsîler döneminde Hârûnürreşîd'in halifeliği sırasında (170-193/786-809) valilik yapan biri

⁴⁰ A.H.M. Jones - Elizabeth Monroe, *A History of Abyssinia [Ethiopia]* (Oxford: Oxford University Press, 1935), 45-46; J. Spencer Trimmingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 46-47; Fethi Gays, *el-İslâm ve'l-Habeşe abre't-tarih* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, ts.), 59-60; Nekire, *İntişarü'l-İslâm fî şarki İfrikiyye ve münâhedetü'l-garb lehu*, 66; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 159; Fayda, “Dehlek”, 105; Nekire, *İntişarü'l-İslâm fî şarki İfrikiyye ve münâhedetü'l-garb lehu*. Dehlek'teki sürgünler üzerine makale yazan Ahmed Muhammed İsmail ile Hashem Saeb Mohammed Al-Jandil ana kaynakları dipnot göstermeden ve değerlendirmeden modern çalışmalar üzerinden adanın 83/702 yılında fethedildiğini yazar. Ahmed Muhammed İsmail, “en-Nefyü fî Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehlek Enmûzen”, *Mecelletü Kitâi'd-Dirâsâti'l-İnsaniyye* 27/1 (2021), 797-798; Hashem Saeb Mohammed Al-Jandil, “Dahlak Island as a Place of Exile during Umayyad Era (41-132 AH / 661-749 AD)”, *Journal of Tikrit University for Humanities* 7/29 (2022), 217.

⁴¹ Eşyâh kelimesi burada “hocalarından” veya “ravilerinden” anlamına da gelmektedir.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsihi*, ed. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehş (Mekke: Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadise, 1987), 3/55-56.

olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Bu noktada Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) Mekke tarihi üzerine yazdığı detaylı eseri *Şifâü'l-Ğarâm*'da korsan saldırısı ve takibiyle ilgili aynı rivayeti aktardıktan sonra Abdullah'ın Hârûnürreşîd döneminde vali olduğunu hatırlatarak bilgideki tarihin 83/702 değil 183/799 olması gerektiğini zikreder.⁴⁴ Bu durum mezkûr rivayetin doğruluğunu etkilememektedir. Ayrıca vurgulanması gereken diğer bir nokta ise bu olayın 83/702 yılında veya 183/799 yılında gerçekleştiği fark etmeksizin Mekkelilerin Habeşlileri takibinin neticesi yani fetihle sonuçlanıp sonuçlanmadığıyla ilgili iki kaynakta da bir bilgi zikredilmemektedir.

İslam tarihi kaynaklarına tam olarak yansımamış olmasına rağmen adanın 83/702 yılında fethedilmiş olması ihtimal dahilindedir. Ancak fethin 83/702 yılında gerçekleştiğine dair rivayet doğru değilse fethin tarihiyle ilgili ihtimallerden söz etmek mümkündür. Bu durumda adaya sürgün edilenlere bakıldığında en erken sürgünlerin 86-96/705-715 tarihleri arasında hüküm süren Velîd b. Abdülmelik döneminde olduğu zikredilir. O halde adanın Velîd b. Abdülmelik'ten önce veya onun döneminde fethedilmiş olması gerekir. Ancak kaynaklarda o dönemde Dehlek'te veya civarda gerçekleşen bir fetih haberine rastlanılmamaktadır. Belki de adanın İslâm hakimiyetine geçişine dair kesin bir bilgi olmaması nedeniyle araştırmacılar, ilk sürgünün Velîd b. Abdülmelik'in 86-96/705-715 yıllarındaki halifeliliği sırasında olduğuna dair rivayetleri göz önüne alarak, 83/702 yılında gerçekleştiği iddia edilen takibatın fetihle sonuçlanmış olabileceği üzerine bir yaklaşım geliştirmiş olmalıdır. Bu nedenle, bahsedilen bilginin zaman içinde yaygınlaşmış olması muhtemeldir.

Kaynakların ada ve çevresine dair verdiği diğer bilgilere bakıldığında, Habeşli korsanların 151/768 yılında Cidde limanını yağmaladığı ve bu olayın ardından Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (136-158/754-775) bunlara yönelik hazırlıklarını tamamladığı ardından hac için Mekte'ye geçtiği ve 153/770 yılında bölgeye askerî bir birlik gönderdiği ifade edilir. Ancak bu rivayetlerde ne seferin sonuçlarıyla ilgili bir malumat bulunmakta ne de Dehlek adasıyla ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmektedir.⁴⁵

⁴³ Abbâsî eyaletleri vali listeleri için bk. Ümit Eskin, *Abbasiler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 353.

⁴⁴ Ebû't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fâsî el-Fâsî, *Şifâü'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Ğarâm* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/118-119.

⁴⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/33, 42; Abdülkadir b. Ahmed b. Muhammed İbn Ferec Cüddî, *es-Silâh ve'l-udde fî târihi Cüdde*, thk. Mustafa Haderi (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1988), 27.

Adada Hârûnürreşîd döneminde kanlı bir isyan meydana gelmiştir. 13 Safer 177/30 Mayıs 793 tarihinde, Dehlek halkı adadaki yönetime karşı çıkarak isyan etmiştir. “Yevmü Âkıl” olarak adlandırılan büyük bir çatışma gerçekleşmiş, halk, kaçan Müslümanlar dışında idarecilerini ve Dehlek'teki Müslümanları öldürmüş, ayrıca mescitleri de tahrip etmiştir. Muhtemelen bu isyanın etkisiyle Hârûnürreşîd, Medine İmamı Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) isyancı Dehlek halkıyla savaşmanın meşruiyeti hakkında fetva istemiştir. İmam Mâlik, halkın yöneticilerin zulmü nedeniyle isyan etmesi varsayımıyla onlarla savaşmanın haram olduğunu ancak onların biatlerini bozmaları halinde savaşın helal olacağı yönünde bir fetva vermiştir.⁴⁶

Abbâsîler döneminde, Mısır'dan gelen Bece kabileleri, Dehlek ve çevresinde baskınlar düzenleyerek adada sorunlara neden olmuş ve asayiş bozmuşlardı. Bu duruma önlem olarak, Me'mûn (813-833/198-218) döneminde, 217/841 yılında isyancılara karşı Abdullah b. el-Cehm komutasındaki askerî birlikler gönderilmiştir. Bece kabileleriyle yapılan mücadelelerde, isyancılar büyük kayıplar yaşayarak itaat etmek zorunda kalmışlardır. Onlar, Abbâsî yönetimine yıllık vergi ödemeyi, Dehlek ve çevresindeki toprakların İslâm toprakları olduğunu, Müslümanların malının ve canının koruma altında olduğunu ve mescitleri yıkmamayı içeren bir anlaşmayı kabul etmişlerdir.⁴⁷

db | 379

Abbâsî idaresinin merkezi kontrolünü zaman içinde kaybetmesi, Dehlek ve çevresindeki hakimiyeti olumsuz etkilemiştir. IX. yüzyılda Abbâsî yönetiminden çıktığı anlaşılan Dehlek, Yemen'in Zebîd şehrinde hüküm süren yerel Ziyâdî hanedanının idaresine geçmiştir. Daha sonra, zaman zaman Habeşistan'da güçlenen Hıristiyan krallara, bazen de Mısır'daki Müslüman sultanlara tâbi olmuştur. XII. yüzyıldan sonra ada kendi hükümdarları tarafından yönetilmeye başlanmıştır. XVI. yüzyılın başlarında ada, Portekizlilerin sömürge faaliyetleri çerçevesinde işgale uğramış ve 1555 tarihinden itibaren Osmanlı hakimiyetine girerek uzun bir süre huzur içinde yönetilmiştir.⁴⁸

⁴⁶ Ebû 'Omer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl, 'Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: y.y., 1424/2003), 503.

⁴⁷ Şevkî Dayf, *Târîhü'l-edebî'l-Arabi* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 10/618.

⁴⁸ Fayda, “Dehlek”, 105-106; Basset, “Dehlek”, 16/16/4958; İbrahim, “Cüzüru Dehlek fi'l-Bahri'l-Ahmer Ehemmiyetehâ ve Alâkâtehâ bi'l-Yemen Hilâle'l-Usûre'l-İslâmiyye”, 131-132.

2. Dehlek'e Sürülenler ve Sebepleri

Sahip olduğu zorlu ve çetin coğrafi koşullar sebebiyle Emevîler ve Abbâsîler döneminde sürgün adası olarak kullanılan Dehlek, iktidar muhalifleri, suçlular, toplumu ifsat edenler gibi bazı kişi veya grupların gönderildiği bir yer olmuştur. Adanın hilafet merkezlerine uzak olması yanında nemli, bunaltıcı ve sıcak bir havaya sahip olmasının, sürgün yeri olarak seçilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim adanın uzaklığı Arapların muhayyilesinde yer edinmiş ve şairlerin aşk şiirlerine konu olmuştur. Emevî dönemi şairlerinden Ebü'l-Mikdâm (ö. 100/720) sevgiliye ulaşmanın zorluğunu Dehlek'e uzaklığı ve ulaşma meşakkatiyle ilişkilendirerek bu durumu aşağıdaki şekilde dile getirmiştir:

“(Sevgilim) Süreyya yıldızının ötesinde de olsa onu ziyaret ederdim.

(Onun) evleri Dehlek'de de olsa...”⁴⁹

Fâtımîler dönemi edip ve şairlerinden İbn Kalâkıs el-İskenderî (ö. 567/1172) gemisinin ada yakınlarında parçalanması sonucu adada bir süre zorunlu ikamette bulunmuş ve şiirlerinde adanın zorlu coğrafi koşullarından yakınmıştır.⁵⁰

Beldeler içinde en kötüsü Dehlek'tir.

Orada her kişinin sonu helak olmaktır.

Sana delil olarak adanın cehennem olması

Ve bekçisinin Mâlik (b. Şeddâd) olması yeter.⁵¹

Adaya sürgün edilenlerin sonraki akıbetleri ve kurtulma imkanlarına bakılacak olursa bunun birkaç yolu vardı. Bunlardan biri, sürgün edilen kişinin affedilmesiydi. Diğer bir seçenek ise sürgün yerinin değiştirilmesiydi veya sürgün edilen kişinin ya eceliyle ölmesi ya da başka sebeplerle öldürülmesiydi. Ayrıca, sürgün yerinden kaçmak da bir diğer kurtuluş yolu olarak görülebilirdi. Dehlek'e sürgüne gönderilenlerin bir kısmı orada vefat etmiş, bir kısmı affedilmiş, bir kısmı ise adaya sürgün kararı çıksa da çeşitli sebeplerle yoldayken vazgeçilerek hapsedilmiştir. Adadan ka-

⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/492; Vadîh Samed, *es-Sücûn ve eseruhâ fi'l-âdâbi'l-Arabîyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1995), 87.

⁵⁰ Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler*, 55.

⁵¹ Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler*, 56; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/492.; Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler*, 56; Şair burada adanın sığacağına, hapishanesine ve o dönemdeki idaresine işaret etmektedir. Aynı zamanda Zümer sûresi 71. ile Zuhruf sûresi 77. âyetlerde geçen cehennemdeki baş melek Mâlik'e telmihte bulunmaktadır.

çanlarla ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte, akıbeti belirsiz olanlar muhtemelen adada vefat etmiş olmalıdır.

Kaynaklarda adaya sürgün edildiği zikredilen kişi ve gruplar kronolojik olarak aşağıda iki başlık altında değerlendirilecektir. Birinci başlıkta adaya sürgün edildiği kesin olanlar zikredilecek, ikinci başlıktaysa haklarında sürgün rivayetleri olan ancak çeşitli sebeplerle sürgünleri gerçekleşmeyen veya sürgün haberleri muhtemel olmayan kimseler değerlendirilecektir.

2.1. Şair Ahvas el-Ensârî

Emevîler döneminde halife ve idareciler tarafından himaye gören şairler olduğu gibi onları eleştiren muhalif şairler de bulunmaktaydı. Muhalif olanların yanı sıra şiirleriyle huzursuzluk oluşturanlar Emevî idarecileri tarafından çeşitli cezalara çarptırılmaktaydı. Bu şairlerden biri de çekik gözleri sebebiyle çekik gözlü anlamına gelen el-Ahvas künyesiyle anılan ve Medine'de yaşayan Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Âsım b. Sâbit el-Ensârî olup muhtemelen Dehlek adasına en erken sürülen kişiydi.⁵² Ensâr'ın önde gelen ailelerinden birine mensup olan el-Ahvas'ın büyük dedesi Recî' vakasında şehit olan Âsım b. Sâbit el-Ensârî (ö. 3/624) idi.⁵³

db | 381

el-Ahvas müstehcen şiirleriyle Medine'nin ileri gelen ailelerinin kadınlarını rahatsız ettiği gibi hicivleriyle de Medine valisini kızdırmıştı. Nitekim Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik'e⁵⁴ onun hakkında şikayetler ulaşınca halife, Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'dan el-Ahvas'ın cezalandırılmasını istedi. Vali de emir gereğince ona yüz sopa vurdurmuş, Medine çarşısında halkın içerisinde başından aşağı yağ dökürerek keçi kılından yapılmış bir işkence aleti olan bels ile işkencede bulunmuştur. Ardından onu çıplak bir şekilde Dehlek adasına sürmüştür.⁵⁵ Bir müddet sonra el-Ahvas, dönemin halifesi Ömer b. Abdülaziz'den (99-101/717-720) aralarındaki akrabalık bağının da etkisiyle⁵⁶

⁵² Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1994), 4/411.

⁵³ Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu: Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Ammâr Bicavî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 10/423.

⁵⁴ el-Ahvas'ın Velîd b. Abdülmelik'ten sonra hilafete geçen Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) tarafından Medine'deki valisine cezalandırılmasını emrettiği ve Dehlek'e sürüldüğü rivayet edilir. el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/417, 426.

⁵⁵ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/417-422.

⁵⁶ İsmail, "en-Nefyü fi Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehlek Enmüzecen", 822.

şiiirlerle af dilemişse de halife onun bu talebine olumlu cevap vermemiştir. Ayrıca Medine'den bir grup toplanarak el-Ahvas'ın halifeden affını istemiştir. Onun nesebinin ve konumunun önemli olduğunu, şirk toprağına sürüldüğünü ve Hz. Peygamber'in (s) Haremine ve kavminin yurduna geri dönmelerini istemiştir.⁵⁷ Ancak halife onların da bu talebini reddetmiştir.⁵⁸

Adadaki zor şartlara daha fazla dayanamayan el-Ahvas, Halife Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği mektupta ondan şu dizelerle af dilemiştir:⁵⁹

Nasıl görürsün uyku için, bir tat, bir lezzet?

Ve dayın prangalarla bağlanmış iken

Kim, başkasının felaketine sevinmeyi sorgulayacak?

Benimle alay etmek için ya da sormadan felaketime sevinen olarak

Olaylar sınıdı beni, şerefli bir şekilde

Bu bülbüllerin ısırmalarına sabrederek...

382 | db

Halife Ömer kendisine ulaşan mektubu çevresinde bulunan ve sıkça istişarelerde bulunduğu ilim adamlarından Irâk b. Mâlik el-Gifârî'ye göndermiş ve onun fikrini sormuştur. Irâk da onun aleyhine şahitlik yapmış ve halifeye, "Bulunduğu yer onun için daha hayırlıdır!" demiştir.⁶⁰

Şair el-Ahvas'ın Dehlek'teki sürgünden kurtulması Yezîd b. Abdülmelek döneminde mümkün olabilmıştır. Eğlenceye düşkün olan Yezîd, cariyesi Habbâbe ile bir gece oturmaktaydı. Habbâbe, sözleri el-Ahvas'a ait olan bir şarkıyı -ki onu el-Ahvas'tan gizlice almıştı- teğanni etmekteydi. Yezîd, şarkıyı beğenmiş ve onun kime ait olduğunu sormuştur. Habbâbe bildiğini gizlemiş ve gecenin yarısında merak içinde kalan Yezîd, görevlilerinden şarkının kime ait olabileceğini bileceğini tahmin ettiği İbn Şihab ez-Zührî'yi (ö. 124/742) huzuruna getirmelerini emretmiştir. Bunun üzerine görevliler, Zührî'yi evinden almış ve onu korku içerisinde Yezîd'in huzuruna çıkarmıştır. Onun bu halini gören Yezîd, korkmamasını ve mezkûr şarkıyı kimin yazdığını öğrenmek için kendisini çağırtdığını söyle-

⁵⁷ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed el-Arnaut - Mustafa Türki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000), 17/235.

⁵⁸ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 4/425-426.

⁵⁹ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, ed. Riyâd Ziriklî - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/187-188.

⁶⁰ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/188.

miştir. Bunun üzerine Zührî, onun el-Ahvas'a ait olduğunu ifade etmiştir. Yezîd, el-Ahvas'ın nerede olduğunu ve ne yaptığını sorunca Zührî, onun Dehlek'te sürgünde olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Yezîd onu affettiğini haber vermiş ve şaire 400 dinar da atıyye verilmesini emretmiştir. Zührî, el-Ahvas hakkındaki bu karara çok sevinerek hemen Medinelilerin yanına gitmiş ve bu haberi onlarla paylaşmıştır. Ayrıca el-Ahvas, bundan sonra Yezîd meclislerinde bulunarak onun atıyyelerine nail olmuştur.⁶¹

Yezîd b. Abdülmelik belirtildiği üzere el-Ahvas'ı sürgünden getirmiş ve aşağıda detayları zikredileceği üzere Irâk b. Mâlik'i Dehlek'e sürmüştür. Bu kez el-Ahvas, Yezîd'in kararından memnun olarak şöyle demiştir:⁶²

Şu an, mülk (devlet) doğru yerde karar kıldı

Ve döndü iyiliğe, onun kötü olan emri

Kovulmuş biri ki, Yezîd (b. Abdülmelik) merhametle hissetti onun yokluğunu

Özür dilemeye bile muhtaç olmadı, Yezîd'in yaptığı iyiliklere karşı

2.2. Medine Kadısı Irâk b. Mâlik

Emevîler döneminde hayata geçirilen birtakım politikalar, farklı kesimlerden tepkiler almaktaydı. Bazı ilim adamları ve zâhitler de Emevîler'e karşı muhalif tavır takınmaktaydı. Bu tavrın bir sonucu olarak ilim adamları ve zâhitlerden bir kısmı baskı, işkence ve hatta ölüm cezasına maruz kalmışlardı.⁶³ Bununla beraber bir kısım ilim adamları da sürgüne maruz kalmıştır. Nitekim bunlardan biri de Dehlek'e sürgün edilen ilim adamı Irâk b. Mâlik el-Gifârî el-Medenî olmuştur.

Emevîler döneminde devlet görevlileri, çeşitli araçlar kullanarak muhalif kişi ve grupların mallarını müsadere etmiş ve onlardan bazılarını da hapse atmıştı. Ancak Süleyman b. Abdülmelik'ten (96-99/715-717) sonra hilafeti devralan Ömer b. Abdülaziz, daha barışçıl politikalar benimseyerek devleti, halkı ve ulema kesimini barıştırmaya çalışmış ve bu yönde politikalar uygulamıştı. Bu kapsamda müsadere edilen birçok malı iade ettiği gibi birçok mahkûmu da serbest bırakmıştı. Onun bu politikaları özellikle âlimler tarafından büyük destek görmüştür. İbn Şihâb ez-

⁶¹ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/427-428.

⁶² el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 8/188.

⁶³ Emevîler'in âlimlerle ilişkileri ve yaşanan sorunlar için bk. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 131-222.

Zührî, Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Sâlim b. Abdullâh el-Kureşî (ö. 106/725)⁶⁴ Irâk b. Mâlik gibi âlimler halifenin bu politikasını desteklemişti. Ömer b. Abdülaziz'in ani vefatıyla hilafete Yezîd b. Abdülmelik geçmiş ve selefinin uyguladığı cari politikaları ilga etmiş ve eski düzen çerçevesinde hareket etmiştir. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz'i uyguladığı politikalarda cesaretlendiren Irak b. Mâlik'i bir müddet sonra cezalandırmıştır.⁶⁵

Onun cezalandırılmasıyla ilgili iki rivayet bulunur. Birinci rivayete göre Yezîd b. Abdülmelik iktidara geçince Medine'ye Abdülvâhid b. Abdullah en-Nadrî'yi atamıştı. Abdülvâhid aldığı kararlarda Irâk b. Mâlik'e danışsa ve onu meclisinde daima bulundursa da bir müddet sonra Yezîd'in Irâk'ı cezalandırmasını emreden yazı geldiğinde hemen emri yerine getirmişti. Nitekim yazı geldiğinde Irâk, valinin yanında bulunmaktaydı. Yazıda validen onu bir görevliyle Dehleke'e sürgün etmesi ve masrafların Irâk'ın malından karşılanması emredilmekteydi. Vali bu iş için bir memur görevlendirmiş, onun mallarının bir kısmını sattırarak ve o bütçeyle Irâk'ı Dehleke'e sürgün ederek halifenin emrini yerine getirmişti.⁶⁶ Detayları zikredilmese de Irâk ile annesinin de adaya götürüldüğü zikredilir. Muhtemelen, Irâk'ın annesini yanında götürmesinin sebebi, ona bakacak kimsenin olmaması olabilir. Hayatı hakkında kısıtlı bilgi bulunan Irâk'la ilgili mezkûr rivayette geçen "امه" yani annesi ifadesi Irâk'ın yaşının ileri olması dolayısıyla annesinin yaşının seyahati zorlaştıracak derecede ileri olacağından Arapça ifadede "te" harfinin düşmesi ihtimalini akla getirmektedir. Bu durumda "امته" yani onun cariyesi anlamı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca görevli nezaretinde tutulduğu anlaşılan Irâk'ın vakit namazlarına gitmesine izin verilmekteydi.⁶⁷

İkinci rivayetteyse Yezîd, adamlarını onu cezalandırmak üzere Medine'ye göndermişti. Görevliler Medine'ye gelerek ikinci namazı kılındığı sırada halka Irâk'ın nerede olduğunu sormuşlardı. Sonunda onu gösterdiklerinde görevliler, ihtiyar Irâk'ın yanına yaklaşarak ona vurmuş ve yere sermişti. Sonra da ayaklarından sürükleyerek onu bir gemiye götürmüşler ve Dehleke adalarına sürgün etmişlerdi.⁶⁸

⁶⁴ İsmail, "en-Nefyü fi Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehleke Enmûzecen", 830-831.

⁶⁵ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/431.

⁶⁶ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/431.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, ed. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 40/174.

⁶⁸ Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 413.

Daha önce zikredildiği üzere şair el-Ahvas, Dehlele adasına sürgüne gönderilmişti. Bir müddet sonra o affedilerek kurtulmuş ve ilim ehlinde Irâk b. Mâlik sürgün edilmişti. Böylece ada halkı el-Ahvas'tan şiir ve Irâk'tan İslami ilimler öğrenmişlerdi. Ada halkı, bu durumun olumlu ve olumsuz etkilerini de şiirlerle ifade etmişlerdi. Ancak genel olarak Ahvas'tan muzır nitelikte şiirler öğrenmiş olmaları ki bu durumdan şikâyet etmişler ve Irâk'tan ise faydalı bilgiler öğrenmişlerdi.⁶⁹

Allah, Yezîd'i bizden ötürü hayırla mükâfatlandırın!

Zira Ömer (b. Abdülaziz), evlatlarımıza yalan yanlış şeyler öğreten birini (şair Ahvas'ı) içimize sürdü.

*Yezîd (b. Abdülmelik) ise bizi ondan kurtarıp kendisinden hayırlı bilgiler edindiğimiz birini (Irâk'ı) aramıza gönderdi.*⁷⁰

Irâk'ın ne kadar müddet adada kaldığı belli olmamakla beraber bir süre sonra affedilmiş olmalı ki sürgüne gönderildiği Yezîd b. Abdülmelik döneminde Medine'de vefat ettiği rivayet edilmiştir.⁷¹ Bunun yanı sıra kaynaklarda onun affedilmediğine ve adada sürgündeyken vefat ettiğine dair bazı bilgiler de zikredilmiştir.⁷²

2.3. Şair Ömer b. Ebî Rebîa el-Mahzûmî

Dehlele adasına sürgün edildiği rivayet edilen bir diğer kişi, Ömer b. Ebî Rebîa el-Mahzûmî'dir. Hz. Ömer'in şehit edildiği gece doğan Ömer b. Ebî Rebîa, asil bir aileye mensuptu. Babası Hz. Peygamber'in Yemen Cened'deki valisi Abdullah b. Ebî Rebîa idi.⁷³ İmkanları sayesinde iyi bir eğitim alan ve siyasetle ilgilenmeyen Ömer, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'dan izzet ve ikram görmekteydi.⁷⁴

Ömer, kadınlara duyduğu ilgi neticesinde yazdığı gazellerle meşhur olmuştu. Hatta bu gazellerine Süreyyâ bt. Alî b. Abdullah, Ümmü Ömer bt. Mervân, Âişe bt. Talha b. Ubeydullah, Gülsüm bt. Sa'd el-Mahzûmî

⁶⁹ el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/431.

⁷⁰ Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan*, 318-319.

⁷¹ Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 7/249.

⁷² Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, thk. Su'ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1985), 5/64.

⁷³ Halil Ortakçı - Ümit Eskin, "Kureyş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Rebîa (ö. 35/656)", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 115.

⁷⁴ Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5/52.

gibi bazı sahabîler ve Emevî halifelerinin kızları olan soylu kimseler konu olmuştu.⁷⁵ Ancak yazdığı gazeller tepki çekmiş, yönetim ve halkta rahatsızlık uyandırmıştı. Nitekim Ömer b. Abdülaziz, bu gazeller sebebiyle Ömer'in Dehlele adasına sürülmesini emretmişti.⁷⁶ Adadaki ahvali hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Vefatıyla ilgili Dehlele'in de içerisinde bulunduğu farklı rivayetler yer alır. Daha çok kabul edilen görüş onun Süleyman b. Abdülmelik döneminde 93/711-712 yılında Yemen'de vefat ettiği yönündedir.⁷⁷ Onun Dimaşk'ta veya Dehlele adasında iken öldüğü de rivayet edilir. Dehlele'te vefatıyla ilgili olarak adadayken cihada çıktığı ve içinde bulunduğu geminin yanması sebebiyle öldüğü de zikredilir.⁷⁸ Ayrıca onun Mekke'de tavaf ederken görüp sataştığı iffetli bir kadının bedduası sonucu hayatını kaybettiği şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.⁷⁹

Ömer'in sürülme sebebinin yukarıda zikredilen el-Ahvas'la benzerlik taşıması kafalarda soru işareti oluşturmaktadır. Nitekim İtalyan müsteşrik Carlo Nallino (ö. 1938) gibi bazı araştırmacılar Ömer b. Ebî Rebîa'nın, el-Ahvas ile karıştırıldığını iddia ederek sürülen kişinin Ömer değil, aynı dönemlerde yaşamış olan el-Ahvas (ö. 105/723) olduğunu savunur.⁸⁰

2.4. Bazı Kaderiyye Mensupları

Hız Osman'ın şehadetiyle başlayan süreçte Hz. Hasan'dan biatla iktidarı alan Emevîler, uyguladıkları bazı politikalarla iktidarlarını sağlama almaya çalışmışlardı. Ancak bu politikalar zamanla hem siyasi hem de sosyal açıdan onlara karşı muhalif cephelerin genişlemesine neden olmuştur. Ayrıca Emevî yönetiminin bazı uygulamaları, ulemâ ve halk arasında tepki ve eleştirilere neden olmuştu. Bunlar arasında, bazı valilerin işledikleri suçlar nedeniyle cezalandırılmamaları, muhalif âlimlere yönelik

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şuarâ*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 2/540; Cebârîl Süleyman Cebbûr, *Ömer b. Ebî Rebîa* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 3/13-33; Mehmet Yalar, "Emeviler Döneminde Gazel ve Ömer bin Ebî Rabîa", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 63-65.

⁷⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*, ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/316.

⁷⁷ Onun, Süleyman b. Abdülmelik döneminin yanı sıra Abdülmelik b. Mervân, Velid b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz döneminde vefat ettiğiyle ilgili görüşler bulunur. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/316. (2. dipnot)

⁷⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şuarâ*, 2/540.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/316.

⁸⁰ Carlo Alfonso Nallino, *Târîhi'l-âdâbi'l-Arabiyye mine'l-Cahiliyye hatta asri Beni Ümeyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1970), 130.

sert ve şiddetli politikalar, Müslüman mevâliden⁸¹ cizye almaları, Müslümanların mallarını Allah'ın malı olarak kabul etmeleri, ilâhî kaderin/cebiri anlayışının onları Müslümanların başı ve beytülmâl yöneticisi kılması gibi düşünce ve uygulamalar yer almaktaydı.⁸²

Mezkûr uygulamalar Emevî idaresine karşı çeşitli muhalif hareket ve düşüncelerin doğmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri de Kaderiyye olarak anılan cebri düşünceye karşı hür irade düşüncesini savunan anlayıştı. Sahâbî Ebû Zer'in eleştirisi ve sorgulayıcı fikirleri muhtemelen Kaderiyye anlayışının ilk temsilcileri arasında yer alan Ma'bed el-Cühenî üzerinde etkili olmuştur.⁸³ Bunun yanı sıra Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743/105-125) Gaylân ed-Dımaşkî'nin önderliğinde Kaderî düşünce güçlenmiş ve yaygınlaşmaya başlamıştı. Emevîler ise kaderciliği reddeden ve kendileriyle aynı görüşü benimsemeyen kimselere suçlu gözüyle bakmakta ve onları cezalandırmaktaydı.⁸⁴ Çünkü Emevîler savundukları cebri kader anlayışıyla kendilerini kurtarmayı ya da icraatlarını meşrulaştırmayı hedeflemekteydi.⁸⁵

Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik, Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Gaylân ed-Dımaşkî, İbn Şihâb Zührî, Atâ b. Ebî Rebâh gibi ilim adamlarına ve ilme hürmet göstermekte ayrıca onlarla faaliyetlerini desteklemekteydi.⁸⁶ Ancak Gaylân zamanla birçok hususta Emevîler'in tepkisini çekmişti.⁸⁷ O, ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve irade hürriyeti gibi konularda farklı görüşler ortaya atmıştı. Ayrıca kaderi inkâr düşüncesine ağırlık vermesi, halka bu fikrini aşılıp onları Emevî idaresine karşı kıskırtması, Emevîler'in hilâfet görüşünü reddetmesi ve ekonomi politikalarına karşı çıkması, onun ortadan kaldırılmasına giden süreci başlatmıştı.⁸⁸ Nitekim Hişâm b. Abdülmelik, Gaylân'ı yakalatarak zararlı ve bozuk görüşlerini ispat etmek amacıyla İmam Evzâî ile bir münazaraya çıkart-

⁸¹ Mevâlî İslam tarihinde Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan bir ifadedir.

⁸² Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 130.

⁸³ Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/281.

⁸⁴ Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 77.

⁸⁵ Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 226.

⁸⁶ İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 244-249.

⁸⁷ Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 298-299; Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 255-256.

⁸⁸ Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, 126-129; Abdulnasır Süt, "Gaylân ed-Dımaşkî ve Kelâmî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 15-19; Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/414-415.

mıştı. Böylece kader meselesini tartışmaları sağlanmış ve Gaylân, verdiği cevaplar sebebiyle öldürtülmüştü.⁸⁹ Olayın ardından bununla da yetinmeyen Hişâm, Gaylân'ın öncülük ettiği Kaderî hareket mensubu birçok kişiyi Dehlek adasına sürmüştü. İçlerinde Amr b. Şerâhil el-Ansî'nin de bulunduğu Kaderiyye mensuplarının başlarında ise görevli olarak Haccâc b. Bişr ed-Deylemî adlı bir görevli bulunmaktaydı.⁹⁰

Sürgündeki Kaderiyye mensupları Halife Hişâm b. Abdülmelik vefat edene kadar Dehlek'te kalmışlardı. Velîd b. Yezîd'in (125-126/743-744) hilafeti sırasında sürgünde bulunan Kaderiyye mensupları için bazı kimse-ler aracı olmuş ve yeni halifeden onların affını istemişti. Velîd ise onları affetmediği gibi selefi Hişâm'ın yaptıklarındaki haklılığını şu ifadelerle desteklemiştir: "*Vallahi bana göre Hişâm kendisini (Allah'a) affettirmek için Kaderiyye mensuplarını ortadan kaldırması ve onları (Dehlek'e) sürgüne göndermesi kadar ümit verici bir iş yapmamıştır.*"⁹¹ Adadaki Kaderiyye mensuplarının akıbetleriyle ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır.

2.5. İsyancı Abdülcebbâr b. Abdurrahman el-Ezdî'nin Ailesi

388 | db

Abbâsîler döneminde Dehlek'e sürgün edilenler arasında isyanları sebebiyle cezaya uğrayan devlet görevlilerinin aile efradının da bulunduğu görülmektedir. Abbâsî davetinde aktif bir rol oynayan ve merkezde önemli görevler üstlenen Abdülcebbâr b. Abdurrahman el-Ezdî⁹² devletin en kritik eyaletlerinden biri olan Horasan valiliğine atanmıştı. Ancak, bir süre sonra Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ile anlaşmazlık yaşamış ve 141/758 yılında Horasan'da Abbâsî iktidarına karşı bir isyan başlatmıştı.⁹³

Mansûr ile valisi Abdülcebbâr'ın arasının bozulmasında birbirine zıt iki rivayet zikredilir. Birincisi onun Alioğulları'nı destekleyici mahiyetteki tavrının etkili olduğu yönündedir.⁹⁴ Bu rivayetin aksine diğeri ise Abdülcebbâr'ın kendisinden önceki valinin katline karıştıkları gerekçesiyle komutanlardan bir kısmını tutuklaması ve onları Alioğulları'na taraftar ol-

⁸⁹ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, ed. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/219-220.

⁹⁰ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 7/232.

⁹¹ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 7/232/232; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987), 92.

⁹² *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi* nşr. Abdülcebbâr Muttalibî, Abdülazîz Dürî (Beyrut: Dârü Sâdir, 1971), 218, 221.

⁹³ İsyana ilgili daha detaylı bilgi için bk. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar: Ebû Cafer el-Mansûr Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 103-116.

⁹⁴ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/303-307.

makla itham ederek bir kısmını öldürüp bir kısmını hapse atmasıdır.⁹⁵ Her hâlükârda valisiyle anlaşmazlık yaşaması üzerine Mansûr, oğlu Mehdî'yi önemli komutanlardan Hâzim b. Huzeyme'yle birlikte emirlerine isyancı valisi Abdülcebbâr üzerine gönderdi ve çetin mücadeleler neticesinde isyan Mehdî tarafından bastırıldı. İsyanı bastıran Mehdî, Abdülcebbâr ve ailesini yakalayarak hilafet merkezine gönderdi.⁹⁶

İsyanı bastırılan Abdülcebbâr yakalanmış, elleri ve ayakları kesilmek suretiyle idam edilmişti. Ailesi ise hem cezalandırılmak hem de tehlikeleri bertaraf edilmek üzere Dehle'ye sürgüne gönderilmişti. Onlar bir süre adada sürgünde kalmış ve adaya Hintli korsanların düzenlediği bir basında esir düşmüştü. Bir grup tüccar ise bu durumdan haberdar olup onları satın almış ve Medine'ye esir olarak sokmaya çalışmıştı. Medine valisi Abdüssamed b. Ali el-Abbâsî durumu öğrenince onları şehre almadan önce halife Mansûr'a mektup yazarak ona haber vermişti. Mansûr da valisine bir mektup göndermiş ve onları satın almasını emretmişti. Vali, halifenin dediğini yapmış ve ardından da onları Irak'a göndermişti. Onlardan biri olan Abdurrahman b. Abdülcebbâr, Divan'a yazılarak devlet görevine alınmış, halifelerin meclisinde yer almış, onlara refakatte bulunmuş ve Hârûnürreşîd'in hilafeti döneminde 170/787 yılında Mısır'da vefat etmişti.⁹⁷

Sürgün edilen efradın Dehle'deki yaşamlarıyla ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır. Aile efradınınsa sonradan satın alınması ve hatta bazıların devletin görevine getirilmiş olması kanaatimizce onun esir edilmeden önce Abbâsî davetinde yer alması ve devlete hizmetleri sebebiyle olsa gerektir. Yaptığı yanlışlar sebebiyle kendisi ölüm cezasına çarptırılrsa da aile efradı öldürülmeyip sürgünle yetinilmiş olmalıdır.

3. Dehle'ye Dair Diğer Sürgün Haberleri

Dehle'ye sürgün edilenlerin yanı sıra haklarında sürgün kararı çıkmasına rağmen çeşitli sebeplerle bu kararların uygulanmadığı ve sürgünden vazgeçildiği de olmuştur. Bununla birlikte kaynaklarda bazı kişilerin Dehle'ye sürüldüğü bilgisine dair rivayetlere rastlanılmaktadır. Ancak

⁹⁵ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 7/503, 508-509; Kanaatimizce Abdülcebbâr, Alioğulları'nı da yanına çekerek Mansûr'a karşı güçlü bir blok kurmaya çalıştı. Zorlu da eserinde Abdülcebbâr'ın komutanları Alioğulları taraftarı olduğu için öldürmesinin mantıklı olmadığını aksine sâdik Abbâsî komutanları olduğu için öldürdüğünü ve Alioğulları'yla ittifak kurmak için çabaladığını belirtir. bk. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasî İsyânlar*, 108-109.

⁹⁶ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 7/503, 508-509.

⁹⁷ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/230; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 7/509.

bunların doğru olması tarihî bilgiler ve şartlar açısından pek mümkün görünmemektedir. Bu bilgiler zikredilerek aşağıda tahlil edilecektir.

3.1. Emevî Valisi Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî

Dehlek'e sürgün edilenlerin yanı sıra hakkında bu adaya sürgün kararı çıkan ama çeşitli sebeplerle sürgünden kurtulanlar da vardır. Bunlardan birisi de Emevîler döneminde Ömer b. Abdülaziz tarafından cezalandırılan Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî idi. Ömer b. Abdülaziz hilafet makamına geçtiğinde birçok ıslah hareketinde bulunmuş ve devlet kaynaklarını istismar ederek kendi mülkiyetine geçiren idarecilerle ciddi bir şekilde mücadele etmişti.⁹⁸ Sahabî Ebû Sufre'nin oğlu Mühelleb ve onun evlatları Emevîler döneminde idari görevlerde yer almıştı.⁹⁹ Örneğin Yezîd b. Mühelleb, Süleyman b. Abdülmelik döneminde Irak ve Horasan valiliğine getirilmişti.¹⁰⁰ Cürcan ve Taberistan'da başarılar elde ederek birçok ganimet ele geçirmişti. Yezîd, Halife Süleyman'a gerçekleştirdiği fetih ve elde ettiği ganimetler hakkında mektup yazarak bilgi vermiş, ancak beytül mâle gönderilmesi gereken humusu göndermemişti.¹⁰¹

390 | db

Abdülmelik'in vefatı üzerine (99/717) iktidara Ömer b. Abdülazîz geçti. Yeni halife, Yezîd b. Mühelleb'in Süleyman'a yazdığı mektuplarda belirttiği humuslardan haberdâr olunca onun bunları neden göndermediğini öğrenmek istedi. Bu amaçla onu Horasan'dan başkente çağırdı. Ondan mektupta zikredilen humusların beytül mâle teslimini istedi.¹⁰² Yezîd ise meşhur olmak için mektupta zikredilen miktarı abarttığını söyleyerek rakamın doğru olmadığını ve o paranın kendisinde olmadığını ifade etti. Ömer ona inanmayarak parayı teslim etmesini istedi. Müslümanların olduğunu söylediği o paraları ona bırakmayacağını dile getirdi. Ardından onları iade edene kadar da onu hapsedeceğini söyledi ve onu hapse yolladı. Yezîd'in hapsedilmesi üzerine oğlu Muhalled babasını haptisten kurtarmak Horasan'dan bir miktar parayla halifenin huzuruna geldi. Halifeye iltifatlarda bulunup ikna etmeye ve babasını serbest bırakmaya çalıştı. Halifeyse, Yezîd'in hesabına geçirdiği tüm paraları sorgulayacağını ve bunları ödemesi kaydıyla serbest bırakacağını söyledi. An-

⁹⁸ Ömer Günan, *İslam Tarihinde Müsadere Uygulamaları (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 179-180.

⁹⁹ Ahmet Duman, *Mühelleb b. Ebî Sufra* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006), 107-109.

¹⁰⁰ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 6/523.

¹⁰¹ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 6/544-545; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 328-330.

¹⁰² İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya' kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/301-302.

cak Yezîd ve oğlu Muhalled, halifenin istediği miktarı ödemek istemediler. Bunun üzerine Halife Ömer, Yezîd'i halk nezdinde aşağılamak amacıyla yünden bir cübbe ile deve üstünde, "fâsıkların ve hırsızların yoğun şekilde bulunduğu" Dehlek'e sürgün edilmesini emretti. Yezîd bu şekilde insanlar arasına çıkarıldı ve etrafındakilere feryat ederek kendi aşiretinin nerede olduğunu sordu ve Dehlek'e ancak fâsık, hırsız ve suçluların götürüldüğünü söyleyerek yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Halife Ömer'in yanına giren bir görevlisi, Yezîd'i Dehlek'e sürgünden vazgeçirerek hapse geri göndermesini tavsiye etti. Çünkü onun kavminin öfkeli olduğunu ve Yezîd'i halifenin elinden zorla alabilecekleri uyarısında bulundu. Halife bu tavsiyeye uyarak onu dönemin aşağılayıcı sürgün yeri olan Dehlek'e sürgün etmekten vazgeçti ve hapse geri gönderdi.¹⁰³

3.2. Abbasoğulları'ndan Ali b. Abdullah el-Abbâsî

Dehlek adalarına Emevîler döneminde sürgün edildiği rivayet edilenler arasında siyasî muhalifleri olan Abbasoğulları da bulunmaktaydı. Velîd b. Abdülmelik'in 86/705 yılında yönetimi ele alması ile Ümeyyeoğulları-Abbasoğulları ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştı. Ali b. Abdullah b. Abbas, Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) ve öncesindeki Emevî halifeleri zamanında her ne kadar istekleri yerine getirilerek korunup kollansa da¹⁰⁴ yaşanan bazı gelişmeler aralarında sıkıntıların baş göstermesine sebep olmuştu. Ali b. Abdullah'ın Abdülmelik'in boşadığı hanımı Ümmü Ebîhâ bt. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib ile evlenmesi Halife Velîd'in tepkisini çeken olaylardan biri olmuştu.¹⁰⁵

Babası Abdülmelik'in etkisinde kalan Velîd döneminde Ali b. Abdullah, yeni halifenin hedefi haline geldi. Zamanla taraflar arasında gerginlik şiddetlendi ve neticede halife, Ali'nin sürgün ve işkenceye çarptırılması cezasını verdi. Bu sürgün kararında Emevî idaresinin Abbasoğulları aleyhinde bazı ailevî hadiseleri kullandığı da zikredilir. Rivayetlere göre Abdullah b. Abbas'ın güzel bir cariyesi gayrimeşru ilişkiden çocuk doğurur. Abdullah da bunun üzerine cariyeye had cezası uygular ve Selît adını verdiği çocuğunu da köle edinir. Sonrasında Selît, Ali'nin kölesi olarak yaşamını onun yanında devam ettirir. Halife Velîd de bu durumu değerlendirmek ve Ali'yi zor duruma düşürmek için girişim başlatır. O, Selît'in Abdullah b. Abbas'ın öz evladı olduğunu ikrar eden şahitler ortaya çıkarır ve bunlar Şam kadısına giderek durumu ona bildirirler. Bu hadise Ali'nin

¹⁰³ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 6/557-558.

¹⁰⁴ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 138-141.

¹⁰⁵ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/74-76.

baba bir öz kardeşi Selî'ti köleleştirmiş olmasına ve bunun da onun için büyük bir ayıp sayılmasına sebep olur. Kadı, Halife Velîd'in etkisi altında, Selî't'in nesebinin Abdullah b. Abbâs'a ait olduğunu resmen tescil eder. Böylece Selî't, halifenin de kendisini desteklemesiyle miras konusunda Ali ile mücadele etmeye başlar ve ailenin bütünlüğünü bozmaya başlar. Bu gelişmeler Ali'nin hoşuna gitmez ve onun hizmetkarlarından olan Ömer tarafından gizlice öldürülür.¹⁰⁶

Selî't'in kaybolması neticesinde Halife Velîd, Ali'yi çağırıp sorgular. Ali bir şey bilmediğini ve hakkında herhangi bir emir vermediğine dair yemin eder.¹⁰⁷ Ali'ye yapılan işkenceleri engellemek için araya girenler olur ve neticede Velîd onu Dehlek adasına sürgüne gönderir.¹⁰⁸ Bir süre sonra ise Süleyman b. Abdülmelik'in de aralarında bulunan bazı kimseler Ali'nin affı için Velîd'in huzuruna çıkarlar. Süleyman, onun amcaoğullarından âbid ve zâhid biri olduğunu eğer oraya gönderilirse helak olacağını söyler.¹⁰⁹ Bunun üzerine Velîd onun Medine ile Şam arasında yer alan Hicr'de hapsedilmesine izin verir ve o, Dehlek sürgününden bu şekilde kurtulur. Rivayetlerden onun Dımaşk'tan çıkarılarak Dehlek'e gönderilipken yolda Süleyman b. Abdülmelik'in araya girmesiyle geri getirildiği ve hapsedildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Ayrıca onun Dehlek'te bulunduğu başka bir bilgi de bulunmaz. Ali, Velîd'in vefat ettiği 96/715 tarihine kadar Hicr'de kalmış, Süleyman b. Abdülmelik hilafete geçince de Ali'nin Dımaşk'a¹¹¹ dönmesine izin vermişti.¹¹²

¹⁰⁶ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye* adlı eserde ise komplo ile öldürülen Selî't'in bostana gömüldüğü zikredilir. Velîd tarafından Selî't'in cesedi bostanda buldurulunca Ali'ye ağır işkenceler uygulatur. Bir süre sonra affedilince Şam yakınlarındaki Humeyme'ye gitmesine izin verilir. Bk. *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 149-150.

¹⁰⁷ Ya'kûbî eserinde Velîd'in Ali b. Abdullah'a işkenceler sırasında cinayeti ikrar etmeye zorladığı, Ali'nin de tereddütsüz bir şekilde öldürülen Selî't'in kardeşi olmayıp kölesi olduğunu ve kendisinin kölesini öldürdüğünü söylediğini zikreder. İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/290; Mehmet Dalkılıç, *Horasanda İktidar Mücadeleleri (M.705-796)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2009), 23-24.

¹⁰⁸ Yılmaz, Ali b. Abdullah'ın Dehlek'e gönderilerek orada hapisanede işkence edildiğini söyler ancak kaynağı olan Belâzürî'de incelendiğinde onun Dehlek'te değil, olayın yaşandığı sırada Halife Velîd tarafından Şam'da cezalandırıldığı ifade edilmektedir. Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler*, 56.

¹⁰⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âti'z-Zamân*, 11/67.

¹¹⁰ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Ma'rûf bi's-Şâbeştî eş-Şâbeştî, *ed-Diyârât* (b.y.: y.y., ts.), 52.

¹¹¹ Dımaşk'ın dışında Şerât bölgesinde Humeyme'ye yerleşmiştir.

¹¹² el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/76-78.

3.3. Hürmüzân'ın Hz. Ömer Tarafından Sürüldüğü İddiası

Adaya sürüldüğü rivayet edilen bir diğer önemli kimse Hz. Ömer'in ölümünden sorumlu tutularak katledilen İran'ın önde gelen ailelerinden birine mensup Sâsânî kumandanı Hürmüzân-ı Fârisî idi.¹¹³ İranlılar Müslümanlarla yaptıkları Kâdisiye Savaşı'nda (16/637) yenilmiş, başkumandan Rüstem öldürülmüş ve hükümdarları III. Yezdicerd (30/651) kaçmak zorunda kalmıştı.¹¹⁴ Hürmüzân ise bir grup askerle Tüster'e çekilmiş ve oradaki savunması Ebû Mûsâ'nın kuşatması akabinde emânla teslim olmalarıyla nihayete ermişti. Akabinde Ebû Mûsâ onu diğer teslim olanlarla beraber Enes b. Mâlik ve Ahnef b. Kays'ın gözetiminde bir heyetle Medine'ye göndermişti.¹¹⁵

Hürmüzân Medine'ye geldiğinde Hz. Ömer ile görüşmüş, bir rivayete göre halifenin onu İslâm'a davetini kabul etmiş¹¹⁶ başka bir rivayete göre ise İslâm'a davetini kabul etmese de Enes ve bazı sahabîlerin de araya girmesiyle eman almayı başarmıştı.¹¹⁷ Kaynaklarda onun eman aldıktan sonra sürgüne gönderilmesiyle ilgili bazı rivayetlere rastlanılmaktadır. İbn Sa'd'da geçen rivayete göre Hz. Ömer, onu ve beraberindekileri Hz. Ali'nin tavsiyesiyle deniz yoluyla Şam'a sürgüne göndermeye karar vermiş ve arkalarından gemilerinin parçalanması için dua etmiştir. Nitekim gemileri yolcuğa çıktıklarında parçalansa da kurtulmayı başararak Medine'ye geri dönmüşler ve ardından İslâm'ı kabul etmişlerdir.¹¹⁸ İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* inde geçen bilgilere göre ise Hz. Ömer, onlara eman verdikten sonra Dehlek adasına sürgüne göndermiş ve onların arkasından gemilerinin parçalanması için beddua etmiştir. Nitekim onlar gemiye bindikten sonra gemi çatırdayarak parçalanmıştır. Ancak henüz sığ bir yerde bulunduğu için içindekiler hemen karaya çıkabilmiştir. Akabinde ise Hz. Ömer onları tekrar Dehlek'e sürgüne göndermiş ve oraya yerleşmişlerdir.¹¹⁹

Adanın İslam hakimiyetine Emevîler döneminde girmesi, Hürmüzân'ın İslâm'ı kabul etmesinin ardından Hz. Ömer'e danışmanlık yap-

¹¹³ Taberî, *Târihü't-Taberî*, 4/72.

¹¹⁴ Mehmet Usluer, "İslam Orduları Karşısında Tutunamayan Bir Hükümdar: Son Sasanî Kısrası III. Yezdicerd", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2023), 296.

¹¹⁵ Taberî, *Târihü't-Taberî*, 4/83-88.

¹¹⁶ Taberî, *Târihü't-Taberî*, 4/88.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/92.

¹¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/92.

¹¹⁹ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1988), 6/563.

ması ve İranlı köle Ebû Lü'lü'e'yi Hz. Ömer'e karşı suikaste azmettirdiği gerekçesiyle Ubeydullah b. Ömer tarafından katledilmesi göz önünde tutulduğunda Dehleke'e sürgün rivayeti doğru durmamaktadır. Ayrıca bu rivayet sadece İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde geçmektedir.

3.4. Âtike bt. Zeyd b. Amr el-Kureşîye'nin Sürüldüğü İddiası

Dehleke adasına sürüldüğü rivayet edilen bir diğer kimse Aşere-i mübeşşereden Saîd b. Zeyd'in (ö. 51/671 [?]) kız kardeşi ve İslâmiyet'i ilk kabul eden kadın sahâbîlerden biri olan Âtike bt. Zeyd'dir (ö. 40/660). O, Mekke'de İslam'a girmiş ve Medine'ye hicret etmişti. Güzel bir hanımefendi olan Âtike yaptığı evlilikler sebebiyle ünlenmişti. İlk evliliğini Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah ile yapmıştı. Abdullah, Tâif Muhasarası'nda yaralanarak Medine'de vefat edince, Âtike bir yıl sonra (12/633) Ömer b. Hattâb'la evlenmişti. Bununla beraber Âtike'nin Hz. Ömer'den önce onun büyük kardeşi Zeyd b. Hattâb'la evlendiği ve Zeyd'in Yemâme'de şehid olması üzerine Hz. Ömer'in onu nikâhladığı da rivayet edilir.¹²⁰ Hz. Ömer'in şehadetinin ardından Âtike üçüncü veya dördüncü evliliğini Zübeyr b. Avvâm ile yapmıştı. Zübeyr, Cemel vakasında öldürülünce¹²¹ Hz. Ali'nin onunla evlenmek istediği zikredilir. Bir rivayete göre Hz. Ali tarafından söylenen ve Medine halkı arasında yaygın hale gelen "*Kim şehid olmak isterse Âtike ile evlensin!*"¹²² sözünü hatırlatan Âtike'nin bu evliliğe razı olmadığı söylenir. Bir diğer rivayete göre ise Hz. Ali'ye acıyarak evliliği istemediği söylenir. Bununla beraber Âtike'nin Hz. Ali'nin evladı Hüseyin ile evlendiği ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehadetini gördüğü ve mersiye söylediği zikredilir.¹²³

Sebeplendirilmemekle birlikte, Âtike'nin, halifeliği sırasında Hz. Ali hakkında bir hicvedici bir şiir söylediği ve bunu duyan halifenin öfkelenildiği ve onu Dehleke adasına sürdüğü zikredilir. Bu şiirde Hz. Ali'nin hilafet mücadelesi verdiği Muâviye'ye seslenmekte ve Hz. Ali ile mücadelesinde o kadar şiddetli olmasını istemektedir ki içindeki yarasının ancak böylece deva bulacağını söylemektedir. Muaviye'nin Şam'daki emirliğine atıfla Hz. Ali'den önce Müminlerin emiri olduğunu söyleyerek Muaviye'nin hilafetteki konumunu desteklemiştir.¹²⁴ Ancak bu bilgi başka kay-

¹²⁰ Ebû't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, ed. Fuad Seyyid (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1965), 6/419.

¹²¹ el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 6/419.

¹²² el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 6/418-419.

¹²³ el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 6/421.

¹²⁴ el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 6/421.

naklarda geçmemektedir. Ayrıca adanın Emevîler döneminde İslam hakimiyetine girmesi yanında sahâbî bir hanımın o dönemde böyle bir sürgüne gönderilme ihtimali pek mümkün görünmemektedir.

3.5. Ehl-i Beyt Mensupları

Dehleğin bulunduğu Doğu Afrika sahillerine Emevîler ve Abbâsîler döneminde çeşitli sebeplerle farklı zamanlarda muhalif unsurların göçtüğüne dair bilgiler de bulunmaktadır. Emevîler döneminde başarısız olan Zeyd b. Ali (122/740) isyanı veya Abbâsîler döneminde bir diğer başarısız isyan olan Hüseyin b. Ali'nin öncülüğündeki Fah vak'asından (169/786) sonra yaşanan göçlerin de bir anlamda mecburi sürgünler olduğu zikredilir.¹²⁵ Bunda muhtemelen Emevî ve Abbâsî kuvvetlerinin Doğu Afrika ve Dehle gibi bölgelerde aktif olmamaları etkili olmuştur. Ancak yine de bu hadiselerden kaçanların Dehle'le olan bağlantılarıyla ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber adada yer alan birçok Arapça mezar taşı arasında Kûfî tarzda olanların¹²⁶ yanı sıra bazı mezar taşlarında Ehl-i beyt mensuplarının yatabileceği ile ilgili birtakım bilgilerin varlığı dikkat çekicidir.¹²⁷ Buradan hareketle kaynaklarda herhangi bir veri bulunmasa da adaya olası göçlerin veya zorunlu sürgünlerin gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini dile getirmek faydalı olacaktır.

Sonuç

İslam tarihinde iktidar ve otorite sahiplerinin çeşitli suçlara farklı cezalar verdiği görülür. Bunlar arasında yer alan sürgün cezası, daha çok tecrit amacıyla uygulanmaktaydı. Sürgün için farklı şehirler yanında adalar da kullanılmıştır. Bu sürgün yerlerinden biri de Kızıldeniz'deki adalar topluluğu olan Dehle'tir. Sürgün cezası, gönderilen kişinin kendi davranışlarını gözden geçirmesi için bir nefis muhasebesi imkânı sunarken, sürgüne gönderen otorite açısından da gönderilen kişinin hareket kabiliyetini kısıtlaması hasebiyle bir tür tedbir ve güvenlik sağlamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde sürgün cezası iktidar ve otorite sahiplerine muhalif olanlara veya suç işleyenlere karşı caydırıcı bir etki sağlama amacını taşımaktadır.

¹²⁵ Nekire, *İntişari'l-İslâm fî şarki İfrikiyye ve münâhedetü'l-garb lehu*, 81-87; Sa'd - Cebrullah, "Cuzurü Dehle: el-Ehemiyyetü's-Siyâsiyye ve'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye abre'l-Usûri'l-İslâmiyye", 149.

¹²⁶ Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, 170; Tacuddin Nuruddaim Yusuf vd., "Nukûşü cezâret-i Dehle kemasdari müerrihi li'l-hutûti'l-leyyin", *Câmiatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknolojiyyâ* 14/3 (2013), 148-149.

¹²⁷ Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e kadar)* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 32.

Gerek ana kaynaklardaki gerekse araştırmalardaki bilgiler tahlil edildiğinde adanın, hangi tarihte ve nasıl İslam hakimiyetine girdiğine dair kesin bilgi olmasa da Emevîler döneminde gerçekleştiğinde şüphe yoktur. Ada Emevîlerden sonra Abbâsî hakimiyetinde kalmıştır. Özellikle Abbâsîler'in ikinci asrından itibaren devlette görülen otorite kaybı Dehlek'e de yansımıştır.

Çeşitli sebeplerle suçlu ve muhalifleri cezalandıran Emevîler ve Abbâsîler, ölüm cezasını gerektirmeyen suçlarda genellikle sürgün cezasını tercih etmişlerdir. Sürgün cezası birçok farklı yerde uygulanmış olsa da Dehlek adası bu ceza türü için özellikle önemli bir konuma sahiptir. Bu cezaya çarptırılanların sürgün sebeplerine bakıldığında ahlaki sebeplerle şairlerin, siyasi sebeplerle âlim ve isyancıların, itikadi sebeplerle bazı inanç mensuplarının olduğu görülür. Bu çerçevede şairlerden Ahvas el-Ensârî ile Ömer b. Ebî Rebîa, âlimlerden İrâk b. Mâlik, isyancılardan Abdülcebbâr b. Abdurrahman el-Ezdî'nin ailesi, itikadî sebeplerle bazı Kaderiyye mensupları sürgün edilmiştir.

396 | db

Adaya sürgün kararı çıkarılan ancak çeşitli sebeplerle bu karardan vazgeçilen kişiler de bulunmaktadır. Vali Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî kabilesinin gücü ve isyan çıkarma potansiyeli nedeniyle, Abbasoğulları'ndan Ali b. Abdullah el-Abbâsî ise hem akrabalık bağları hem de isyan tehdidi sebebiyle sürgün kararları iptal edilenler arasındadır. Ayrıca kaynaklarda bazı kimselerin de Dehlek'e sürgün edildiğine değinilmiştir. Ancak bu bilgilerin tarihi gerçeklere uyması mümkün olmayan zayıf rivayetlerde geçmesi aktarılan sürgün olayının gerçekliğini tartışmalı hale getirmiştir. Belki de bu durum Dehlek'in Arapların muhayyilesindeki çetrefilli konumuna işaret etmektedir. Bu çerçevede sahâbî hanımlardan Âtike bt. Zeyd b. Amr el-Kureşîyye, Sâsânî komutanı Hürmüzân ve Hakem b. Ebü'l-Âs'ın Dehlek'e sürgünleriyle ilgili rivayetler doğru olmamalıdır.

Yeterince bilgi olmasa da adadaki birçok mezar taşlarından yola çıkılarak Emevîler ve Abbâsîler döneminde başta Ali evladı olmak üzere birçok grubun Doğu Afrika ve sahillerine göçtüğü -ve belki de sürüldüğü- anlaşılmaktadır. Bu hususta daha detaylı çalışmaların yapılması gerekmektedir.

İslam hakimiyetinde ada hakkında kısıtlı bilgi olduğu gibi adaya sürgün edilenlerin adadaki yaşamları hakkında da fazla bir malumat bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarda zikredilen bilgilerden ve şiirlerden yola çıkılarak ada hakkında bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Öncelikle her sürgün edilen kişinin aynı şartlarda olmadığı anlaşılmaktadır. Sürgün edilen kim-

selerle ada sakinlerinin etkileşim halinde olduğu, âlimlerden ilim, şairlerden -muzır da olsa- şiir öğrenmelerinden anlaşılmaktadır. Yine adada bir mescidin varlığından bahsedilmekte ve sürgündekilerin bu mescidi kullandıkları anlaşılmaktadır.

Dehlele adalar topluluğu sonraki dönemlerde İtalyanlar ve Etiyopyalıları tarafından da muhaliflerin sürüldüğü ve işkenceye uğratıldığı bir yer olarak kullanılmıştır. Günümüzdeyse özellikle İsrail ve İran'ın adalarda askerî üsler kurduğuna dair haberler bulunmaktadır. Yaklaşık beş asır Osmanlı hakimiyetinde barış içerisinde kalan bu bölgeyle ilgili farklı disiplinlere dair çeşitli çalışmaların yapılmasında fayda görülmektedir.

Kaynakça

- Abdilmün'im el-Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberil-aktâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Abdülazîz Dürî (ed.). *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fi ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*. thk. Abdülcebbâr Muttalibî. Beyrut: Dârü Sâdır, 1971.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2): Hulefâ-i Râşidin Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Avcı, Casim. "Masavva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/73-74. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 249-262.
- Basset, Rene. "Dehlele". *Mucezu dâireti'l-maârifil-İslâmiyye*. C. 16. Şarika: Merkezü's-Şarika li'l-İbdai'l-Fikri, 1998.
- Basset, Rene. *en-Nukûşü'l-kitâbiyye fi cezâreti Dehlele*. çev. Osman Salih Sebba, 1984.
- Başaran, Selman. "Hakem b. Ebü'l-Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Belâzurî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbü'l-esrâf*. ed. Riyâd Ziriklî - Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Cebbûr, Cebraîl Süleyman. *Ömer b. Ebî Rebî'a*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1981.
- Cüddî, Abdülkadir b. Ahmed b. Muhammed İbn Ferec. *es-Silâh ve'l-udde fi târihi Cüdde*. thk. Mustafa Haderi. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1988.
- Çelebi, Evliya. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. ed. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Dalkılıç, Mehmet. *Horasanda İktidar Mücadeleleri (M.705-796)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Daşcıoğlu, Kemal. *Osmanlı'da Sürgün*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebi'l-Arabi*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâ'il-Bilâd ve'l-Mevâqî'*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982.

- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbü'l-Mihan*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Eskin, Ümit. *Abbasiler Döneminde Valilik*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Gassânî el-. *Ahbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âşâr*. thk. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.
- Fâsi, Ebû 'Tîb Muhammed b. Aḥmed b. 'Alî el-Fâsi el-. *Şifâu'l-Ġarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Ġarâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Fâsi, Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-. *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*. ed. Fuad Seyyid. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1965.
- Fayda, Mustafa. "Dehlek". 194-195. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri: Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Kubbealtı, 2014.
- Gays, Fethi. *el-İslâm ve'l-Habeşe abre't-tarih*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, ts.
- Günan, Ömer. *İslam Tarihinde Müsadere Uygulamaları (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.
- Insoll, Timothy. "Dahlak Kebir, Eritrea: From Aksumite to Ottoman". *Adumatu* 3 (2001), 39-50.
- Işık, Emin. "Haşr Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İkdü'l-ferîd*. ed. Müfid Muhammed Kumeyha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. ed. Muhibbüddin Ebî Saïd Ömer b. Garame el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥâsen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luġa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî. *eş-Şîr ve's-suarâ*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn 'Abdî'l-Ḥaḥḥ, 'Abdulmu'min b. 'Abdulḥaḥḥ b. Şemâil el-Ḳaṭî'î el-Baġdâdî el-Ḥanbelî Şafıyyüddîn. *Merâşidu'l-İttılâ' alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Buġâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Baġdâdî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbrahim, Muhammed Kerim. "Cüzuru Dehlek fi'l-Bahri'l-Ahmer Ehemmiyetehâ ve Alâkâtehâ bi'l-Yemen Hilâle'l-Usûre'l-İslâmiyye". *el-Halîcü'l-Arabî* 21/1 (1989), 117-151.
- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-. *Kitâbü'l-Eġânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- İsmail, Ahmed Muhammed. "en-Nefyü fi Asri'd-Devleti'l-Ümeviyye Cezîrete Dehlek Enmüzecen". *Mecelletü Kitâ'd-Dirâsâti'l-İnsaniyye* 27/1 (2021), 773-864.

- Jandil, Hashem Saeb Mohammed al-. "Dahlak Island as a Place of Exile during Umayyad Era (41-132 AH/661-749 AD)". *Journal of Tikrit University for Humanities* 7/29 (2022), 213-236.
- Jones, A.H.M. - Monroe, Elizabeth. *A History of Abyssinia [Ethiopia]*. Oxford: Oxford University Press, 1935.
- Kâdî 'Iyâd, Ebû'l-Fağl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yağşubî el-. *et-Tenbîhâtu'l-Mustenbîta 'alâ'l-Kutubi'l-Mudevvene ve'l-Muhtelița*. thk. Muhammed el-Veşîk, 'Abdulmun'im Humeytî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1432/2011.
- Kapar, Mehmet Ali. "Müntefik (Benî Müntefik)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/27. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kindî, Ebû 'Omer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî el-. *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl, 'Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Longrigg, Stephen Hemsley. "Dahlak". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Mustafa, Nevin Abdulhalk. *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Mutahar, Najwa. *Doğu Afrika Sahillerinde Nüfuz Mücadelesi ve Osmanlı İmparatorluğu: Musavva Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Nallino, Carlo Alfonso. *Târîhü'l-âdâbi'l-Arabiyye mine'l-Cahiliyye hatta asri Benî Ümeyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1970.
- Nekire, Muhammed Abdullah. *İntişarü'l-İslâm fi şarki İfrikiiyye ve münâhedetü'l-garb lehu*. Riyad: Dârü'l-Mirrih, 1982.
- Nu'mân b. Muhammed, et-Temîmî el-Mağribî. *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*. ed. Mâcid b. Ahmed el-'Atıyye. Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lâ, 2002.
- Ortakçı, Halil - Eskin, Ümit. "Kureyş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Reb'â (ö. 35/656)". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 115-135.
- Öz, Mustafa. "Ma'bed el-Cühenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/281-282. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Phillips - Carillet, Jean-Bernard. *Ethiopia & Eritrea*. Lonely Planet, 2006.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed el-Arnaut - Mustafa Türki. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Sa'd, Esmâ Musa Abdullah - Cebrullah, Selva et-Ticani Fazl. "Cuzurü Dehlek: el-Ehemiyetü's-Siyâsiyye ve'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye abre'l-Usûri'l-İslâmiyye". *Merkezü Buhûs ve Dirâsâti Düveli Havzi'l-Bahri'l-Ahmer ve Câmîiatü'l-Hadâre* 1 (2020), 141-162.
- Samed, Vadîh. *es-Sücûn ve eseruhâ fi'l-âdâbi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1995.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-ayân*. thk. Ammâr Bicavî. 23 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Süt, Abdulnasır. "Gaylân ed-Dımeşki ve Kelamî Görüşleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 1-21.
- Şâbeştî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Ma'rûf bi's-Şâbeştî eş-. *ed-Diyârât*. b.y.: y.y., ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- Tandoğan, Muhammed. "Kızıldeniz'in Stratejik Dehlek Adaları ve Osmanlı İdaresindeki Konumu". *Avrasya Etüdlere* 40/2 (01 Aralık 2011), 259-285.

- Trimingham, J. Spencer. *Islam in Ethiopia*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Tunç, Cihat. "Gaylân ed-Dımaşki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Anka (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uslu, Rifat. "İslam Hukukunda Sürgün Cezası". *Yeni Fikir Dergisi* 7/14 (01 Temmuz 2015), 120-131.
- Usluer, Mehmet. "İslam Orduları Karşısında Tutunamayan Bir Hükümdar: Son Sasanî Kısrası III. Yezdicerd". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2023), 289-307.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e kadar)*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008.
- el-Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemül-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yalar, Mehmet. "Emeviler Döneminde Gazel ve Ömer bin Ebî Rabî'a". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 43-73.
- Yılmaz, Metin. *Erken Dönem İslam Tarihinde Zindanlar ve Hapishaneler*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016.
- Yusuf, Tacuddin Nuruddaim vd. "Nukûşü cezîreti Dehlek kemasdari müerrihi li'l-hutûti'l-leyyin". *Câmiatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknolojiyyâ* 14/3 (2013), 135-160.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar: Ebû Cafer el-Mansûr Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.



ERKEN DÖNEM HİRİSTİYANLIĞI ANLAMAK İÇİN AÇILAN BİR PENCERE: DIDACHE

Cengiz BATUK*
Veysel ALTUNCAN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 13 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 23 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Batuk, Cengiz. Altuncan, Veyssel. "Erken Dönem Hıristiyanlığı Anlamak İçin Açılan Bir Pencere: Didache". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 401-432.

DOI: 10.33415/daad.1482927

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 13 May 2024, **Accepted:** 23 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Batuk, Cengiz. Altuncan, Veyssel. "Didache: A Window That Opens For Understanding Christianity". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 401-432.

DOI: 10.33415/daad.1482927



Öz

Didache, erken döneme tarihlendirilmiş bir metindir. 1873 yılında bulunmasına kadar, kayıp olarak nitelendirilmişken, bu tarihten günümüze Hıristiyanlık tarihi araştırmalarında büyük bir ilgi toplamıştır. Didache'nin yazılma tarihi ile ilgili farklı düşünceler olsa da araştırmacılarının çoğu onu MS 50-70 yılları arasında ta-

* Sorumlu yazar, Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, cengiz.batuk@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5639-8386>, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Samsun, Turkey, cengiz.batuk@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5639-8386>, Contribution rate: 50%

** Öğr. Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Bafra Turizm Meslek Yüksekokulu, veysel.altuncan@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2486-5397>, Katkı oranı: %50 / Lecturer officer, Ondokuz Mayıs University, Bafra Tourism Vocational School, veysel.altuncan@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2486-5397>, Contribution rate: 50%

rihlendirmektedir. Didache, içeriğinde Hıristiyanlığın erken dönemi ile ilgili detay bilgiler içermekle beraber bu bilgiler kimi araştırmacılara göre Erken Hıristiyanlık Tarihini yeniden değerlendirmemizi gerektirecek niteliktedir. Kilise içeri-sindeki Yahudiler ve Gentileler arasındaki ilişkiyi anlamak ve Hıristiyanlığın Ya-hudilikten kopuş sürecini daha net ortaya koyabilmek adına önemli bilgiler içermektedir. Çalışmamızın amacı bu bilgilerden hareketle Didache'nin Hıristi-yanlığın Kudüs cemaatinden kopuş sürecindeki rolünü araştırmaktır. Bunun için Didache'nin yayınlandığı tarihten itibaren ortaya konulan literatür ve Didac-he'nin değindiği ve ilişkili olduğu düşünülen Eski ve Yeni Ahit bölümleri ince-lenmiştir. Bunun sonucunda ise konunun geniş yelpazede tartışıldığı ve tartışma-ların Hıristiyanlığın resmi öğretisinden farklı istikamette geliştiği görülmüş, He-lenist-Hıristiyan öğretinin Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılması süreci adına vermiş olduğu bilgilere alternatif bir bilgi kaynağı olma potansiyeli olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Helenizm, Evharistiya, Öğreti, Yahudi Hukuku, Diaspora.

Didache: A Window That Opens For Understanding Christianity

Extended Abstract

Didache is a text that provides important information about the early Christian period. Until its discovery by Metropolitan Philotheos Bryennios in Istanbul in 1873 and its publication by the same person in 1883, it was referenced by some authors such as Eusebius and Athanasius, but its exact nature was unknown. Since its discovery and publication, it has become an important discussion area within early Christianity studies. There are many discussions about the historical and theological role of Didache in Western literature. Some researchers state that Didache is only a didactic source true to its name and does not provide any information about the theology of the period. Some researchers think that it not only gives practical information and advice but also reflects the kerygmatic and Christological perspective of the period, which gives information about the role of Jesus in the world. Although there are differences between perspectives, re-searchers agree on the tremendous importance of the information it has given about the early period.

Although the Didache provides detailed information about the beginnings of Christianity and causes controversy on many issues, it is a valuable source for understanding the relationship between Jews and Gentiles within the church. The fact that both the Acts of the Apostles and some of Paul's letters provide al-ternative information about the Judeo-Christian and Hellenist-Christian debate within the church, which we know, strengthens the idea that it involves many different subjects. Especially since the Didache was written between 50-70 AD and is thought to be even older than some Biblical texts, the text is critical in terms of understanding the Judeo-Christian and Hellenist-Christian dilemmas in the early Christian period.

In this sense, Didache offers an alternative perspective to the spread of the Paul-ine tradition with its tendency to preserve Jewish law and practices within Chris-tianity. The information we have read on the subject in the canonical texts em-phasizes that Jesus himself and, later, the church, under the guidance of the Ho-ly Spirit, quickly distanced itself from Jewish traditions. At the same time, it is stated that the process is almost painless and that the small-scale disagreements that arise are individual and heretical efforts. With the discovery of the Didache, we can see that the process may not have been completed at such an early peri-

od, that although the community that created the Didache had no deficiency in their devotion to Jesus, they had strong arguments to evaluate Jesus differently, and that having different ideas on the connection between Jesus and his message with Judaism is not just individual and heretical efforts, but that these people are a community with the numbers and goods to create a text and tradition. In this sense, the necessity of re-reading the subject, that is, the nature of Christians' connection with Judaism, in terms of the arguments we have expressed above, was reinforced and came to the fore with the discovery of Didache.

The content of the Didache covers a wide range, from doctrinal and moral teachings to liturgical information and the nature of eschatological expectations. It contains information that will enable some rituals considered important and specific by today's Christian tradition to be evaluated differently. We know that Christianity does not entirely exclude the Jewish tradition. However, throughout the historical process, Christianity has reinterpreted the entire Jewish tradition in different contexts, going beyond the Jewish mentality and giving different meanings to ideas and rituals. It states that Jesus and the messengers who came later followed this mission. With the discovery of Didache, we can see that the Jewish tradition regarding ritual did not disappear in a short time. The fact that the Didache deals with the subjects of baptism, Eucharist, and prayer and provides extensive information on the subject shows the Judeo-Christian character of the text, the long-lasting influence of the Jewish tradition on the origin and context of the rituals in the Christian tradition. It offers the opportunity to develop an alternative perspective. For example, the Eucharist in the Didache takes a different approach than Paul's Eucharist. While Paul sees the Eucharist as a divine symbol, using the metaphors of Jesus' body and blood, the thanksgiving ritual in the Didache stands out as a reflection of the Jewish tradition. This reflects one of the fundamental differences between Judeo-Christian and Hellenistic-Christian understandings.

In the early Christian period, the role of Jewish law within the church is controversial. Paul developed a doctrine emphasizing faith, that obeying the law and following the rituals exactly are not important for salvation, and that Jesus gave his life by shedding his blood on the cross to atone for the sins of humankind. On the contrary, Didache informs us of a community or orientation that advocates remaining faithful to Jewish law and that Gentiles should also adopt it. In this sense, the role and importance of the Didache has a critical role in reflecting the intersections of Jewish and Christian teachings in the early Christian period. Although there are different evaluations, the text shows the Gentiles' efforts to direct their participation in the Christian community and preserve the Judeo-Christian tradition. It shows that the process of breaking away from Judaism, as expressed by the official teaching of the church today, took place differently, and that the separation process may not be organic and completely accepted by everyone in a while. It shows us that, as the canonical texts state, it takes time to break away from Judaism completely and that some communities tried to continue Jewish practices.

As a result, Didache is an important source for re-evaluating the process of Christianity's separation from Judaism. By offering an alternative view to Pauline doctrine, it helps us understand the multifaceted nature of early Christianity. In this sense, from a Judeo-Christian perspective, Didache is an indispensable reference point for those who research the origins of Christianity and those who want to examine how religious traditions are shaped. This study will discuss whether an alternative reading can be made through Didache on the Hellenist-Christian and

Judeo-Christian debates. By opening the Hellenist-Christian and Judeo-Christian debates within the church, we will discuss whether the Didache and the perspective it has opened the door to make sense within these debates, and if so, what its dimensions are.

Keywords: Hellenism, Eucharist, Doctrine, Halakha, Diaspora.

Giriş

Bu yazıda Hıristiyanlığın erken dönemine ait önemli bir kaynağı olan ve kiliseye yeni dahil olan Gentilelerin (goyyim) eğitilmesi amacıyla ortaya çıkan Didache'nin, Yahudi-Hıristiyan, Helenist-Hıristiyan ikilemindeki yerini belirlemeye çalışacağız. Didache Hıristiyanlığın erken dönemine tarihlenmiş bir kaynak olmakla birlikte, keşfedilmesinden itibaren önemli tartışmalara sebep olmuştur. Elçilerin İşleri kitabında haberdar olduğumuz, kilise içerisinde Gentilelere Yahudi Yasasının uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ortaya çıkan ayrımın aydınlatılması açısından ise ayrı bir önem arz etmektedir. Zira Elçilerin İşleri'nde (15/7-10, 13, 19-20, 28-29) – Kudüs Havariler Konsili'nde– bu konunun Nuhi yasaların uygulanması şeklinde karara bağlanıldığını ifade eden Pavluscu geleneğin aksine, Didache içerisinde Gentilelerin cemaate dahil olması için belirli şartlar ortaya konulmakta ve bunlar da Yahudiliğe ihtida etmek isteyen mühtedilerden istenen gereklilikleri ifade etmektedir. Özellikle vaftiz, evharistia, gibi konularda inananların kiliseye katılmak için yapması gerekenler bariz bir biçimde Yahudi bir karakter sergilemektedir. Bu bağlamda Didache, Pavluscu geleneğin iddia ettiğinin aksine Yasa konusunun Elçilerin İşleri 15. Bölümde aktarıldığı gibi neticelenmediği ihtimalini güçlendirmektedir. Didache bir şekilde Ebionitler örneğinde olduğu gibi Yasa konusunda taviz vermeyen bir topluluğun mevcut olduğunu bizlere göstermektedir.

Didache 1873 yılında keşfedilmesinden bu zamana kadar geçen süreç içerisinde erken dönem Hıristiyanlık çalışmaları içerisinde popüler bir araştırma konusu olmuştur. Bu sebeple öncelikle detaylı bir literatür taraması yaparak konu ile ilgili temel tartışmalardan ana hatlarıyla haberdar olmaya çalıştık. Didache'nin yaklaşık 150 yıllık süre içerisinde birçok farklı tartışmaya konu olduğunun farkında olmakla birlikte, bizler daha çok Didache'nin Yahudi-Hıristiyan karakterine ve Helenistik Yahudilikten ayrılan yönlerine odaklanacağız. Aynı zamanda, Yahudi-Hıristiyan, Helenist-

Hıristiyan ikilemi bağlamında Didache güvenilir bir kaynak mıdır? Erken dönem Hıristiyanlık açısından ne derece önem taşımaktadır? Didache üzerinden Pavlusçu geleneğe karşı alternatif bir okuma yapılabilir mi? sorularına cevap arayacağız.

1. Didache'nin Önemi

İsa'dan hemen sonra cemaat içerisinde çeşitli ayrışmaların oluştuğunu görmekteyiz. Bu ayrışmaların en önemlisi ve Hıristiyanlığın bugünkü istikametini belirleyen temel nokta kanaatimizce, Helenist-Hıristiyanların varlığı ve Yahudi Hıristiyanlarla olan sessiz -ya da sessizleştirilmiş- mücadeleleridir. Bu mücadelenin birçok yansıması bulunmakla birlikte, İsa'yı ve mesajını Yahudi kökeninden geri dönülmez şekilde koparan temel nokta Musa Yasa'sı (Halaha/Şeriat) konusundaki problemler ve bu problemler sonucunda ortaya çıkan durumlardır.¹ Kısaca bahsetmek gerekirse; Elçilerin İşleri kitabında anlatıldığı üzere aşamalı olarak İsa ve mesajı Yahudilikten, mesajı öteki uluslara da ulaştırabilmek amacıyla bilinçli bir şekilde koparılmıştır. Temel gerekçe de bütün ulusların Rabbi tanımını sağlamak ve bu esnada yeni gelenlere de güçlük çıkarmamak olarak ifadelendirilmiştir.² Pavlus, Kudüs'teki yaşlılarla tartışırken “Öyleyse, ne bizim ne de atalarımızın taşıyamadığı bir boyunduruğu öğrencilerin boynuna geçirecek şimdi neden Tanrı'ya deniyorsunuz? Bizler, Rab İsa'nın lütfuyla kurtulduğumuza inanıyoruz; onlar

¹ İlk cemaat içerisinde ortaya çıkan tek tartışma konusu “Yasa” değildir. Onunla birlikte İsa sonrası dönemde onun ilk takipçilerinin i) İsa'nın şahsının değerlendirilerek onun ne'liğin bir hükme bağlanması meselesi. Bu sorun sonrada *kristoloji* ismini alarak tartışılmaya devam edecektir.; ii) havarilik meselesi: kimlerin gerçekten İsa tarafından seçildiği ve konuşmaya yetkili kılındığı konusu; iii) İsa'nın mesajının gerçek muhtevasının ne olduğu; iv) cemaate yeni katılanların özellikle paganizmden gelenlerin nelerden sorumlu oldukları meselesi yani Yasa sorunudur. Dolayısıyla Yasa sorunu tartışılan tek konu olmamakla birlikte en önemli konulardan birini oluşturmaktadır. Hans-Joachim Schoeps, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, çev. E. Sarıkçıoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık 2010), 21-22.

² Elçilerin İşleri 15:14-19. Pavlus'un zaman zaman, “Her şeyi yiyen, yemeyeni hor görmesin. Her şeyi yemeyen, yiyeni yargılamasın. Çünkü Tanrı onu kabul etmiştir.” (Romalılar 14:3) şeklinde orta yolu bulma sadedinde ifadeleri olmakla birlikte tüm bu tarz ifadeleri Yasa'nın uygulanmaması konusundaki genel tavrının altında çok zayıf kalmaktadır. “Bu nedenle kimse yiyecek içecek, bayram, Yeni Ay ya da Şabat Günü konusunda sizi yargılamasın.... Bu kuralların hepsi, kullanıldıkça yok olacak nesnelere ilgilidir; insanların buyruklarına, öğretilerine dayanır. Kuşkusuz bu kuralların uyduruk dindarlık, sözde alçakgönüllülük, bedene eziyet açısından bilgece bir görünüşü vardır; ama benliğin tutkularını denetlemekte hiçbir yararları yoktur.” (Koloseliler 2:16-23).

da öyle.”³ diyerek bu değişime ve yol ayırımına işaret eder. Dolayısıyla Antakya cemaati bu yol ayırımında önemli bir merkezi ifade etmektedir. Bu yeni öğreti, Yasanın (şeriatın) olmadığı “imanın” merkeze alındığı bir öğretimdir. Luka’ya atfedilen, Elçilerin İşleri kitabında Antakya’da yaşananlar özelinde bu değişime işaret edilir. Ferisi inananların yanında Helenist/Grek inananların olduğunu belirtilir, sonrasında mesajın muhatabı olan Roma vatandaşı, bir anlamda Helenistik kültürün etkisi altında kalmış hatta Grekçe konuşan Yahudilerden, tamamen Gentile olan Cornelius gibilerden bahsedilir. Bu topluluklar arasında sünnetten (birit mila)⁴ koşer olan etlere⁵ kadar uzanan bir dizi tartışma vardır ve en sonunda Antakya’da İsa’ya inanan bu Gentilelerin Yasa’yı uygulamak zorunda olmadıkları⁶ ifade edilerek son nokta konulur.

Luka’nın anlattığı gibi Kudüs’deki yaşlılar Yasa’nın uygulamasında esneklik göstermişler midir? Yoksa olaylar farklı mı cereyan etmiştir? Schoeps, Elçilerin İşlerinde ilk cemaate dair anlatılanların daha çok muzafferlerin anlatısı olduğunu ve onlar nasıl istemişlerse öyle yansıtıldığını ifade eder.⁷ Dolayısıyla İsa dönemi ve sonrasına ait net bir resim çizilebilmesi için farklı grupların, muhaliflerin söylemlerine de ihtiyaç vardır. Son zamanlarda ortaya çıkan bir takım veriler muzafferlerin dışındaki diğer ilk dönem gruplarının düşüncelerini de görme ve tanıma imkanı sunmaktadır. Didache, bu noktada hadisenin farklı boyutlarına dikkat çekmesi bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Tüm bunlar aynı zamanda Yahudilik içinde ortaya çıkan İsa hareketinin bir Roma toprağı olan Antakya’da şekillenmesi esnasında tek bir topluluk şeklinde değil, bir hareket içindeki farklı sesler ve renkler şeklinde geliştiğini de göstermektedir.

Didache, ilk topluluk içerisinde farklı sesler olduğu ihtimalini güçlendirmekte birlikte aynı zamanda bu seslerin varlığına dair daha somut bir kanıt olarak durmaktadır. Elçilerin İşleri ve Pavlus’un mektuplarında ifade edilen, Hıristiyanlığı, Yahudi kökenin-

³ Elçilerin İşleri 15:10.

⁴ Elçilerin İşleri 15:1.

⁵ Elçilerin İşleri 15:19-21.

⁶ Elçilerin İşleri 15:28-29; ayrıca bk. Romalılar 14:20-22.

⁷ Schoeps, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, 19.

den ayıran son nokta olan Musa Yasası'nın⁸ iptal edilmesinin kilise içerisinde her kesim tarafından bu şekilde algılanmadığını, alternatif seslerin olduğunu daha net bir biçimde göreceğiz ve aynı zamanda Yahudi-Hıristiyanlık ile Helenist Hıristiyanlık arasındaki bu ayrımın organik bir süreç olup olmadığını daha somut kaynaklarla tartışabileceğiz.

2. Yahudi ve Helenist Hıristiyanlık

Hıristiyanlık, MS 1. yüzyıldan itibaren bugünkü Filistin coğrafyasında, II. Mabad dönemi Yahudiliğinin sosyo-kültürel ve sosyo-politik atmosferi içerisinde ortaya çıkan İsa'nın mesajlarının, tarihsel süreç içerisinde farklı etkenlere vermiş olduğu refleksler ve cevaplar sonucunda şekillenmiş bir dini geleneği ifade etmektedir. Buna göre İsa, mesajını –yer yer karşıtlıkları ya da farklı yorumları söz konusu olsa da- dönemin Yahudi geleneklerinin içinde, yine dönemin Yahudi eskatolojik beklentilerine büyük oranda uygun bir şekilde şekillendirmiş, ilk inananlar da onu bu bağlamda algılamışlar ve takip etmişlerdir.⁹

Çarmıh hadisesinden sonraki süreçte ise mesaj farklı coğrafyalara, farklı kültürlere açılmış, bunun sonucunda içerisinden gelmiş olduğu Yahudi geleneğinden farklılaşmış ve ayrılmış, kendi başına müstakil bir inanç biçimi haline gelmiştir. Ancak yukarıda kısaca özetlemiş olduğumuz bu süreç sancısız bir şekilde gerçekleşmemiştir.¹⁰ Gerek Sinoptik İnciller, Elçilerin İşleri ve Pavlus'un Mektuplarından, gerek çalışmamızın ana konusu olan Didache'den ve gerekse modern dönemde yapılmış olan çalışmalardan, İsa'nın ve mesajının uzun sayılabilecek bir süre Yahudi geleneği içerisinde değerlendirilmesi durumunun devam ettiğini görebilmekteyiz.¹¹ Bunun yanında inananlar içerisinde Diaspora kökenli, Helenistik coğrafya-

⁸ Tevrat (Tora) yasaları ve sonrasında gelişen anlayışlar konusunda bk. Mahmut Aydın, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/575.

⁹ Mahmut Aydın, *Hıristiyanlık, Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınları 2018), 35-50; Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları* (İstanbul: İz Yayıncılık 2003), 113-119; P. Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: James Clarke & Co. 1991), 97.

¹⁰ Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, 97.

¹¹ "İsa'ya imanda ve Yahudi şeriatına saygı ve bağlılıkta diğer Hıristiyanlardan ayrılan bu farklı Yahudi – Hıristiyanlar, muhtemelen (Roma, Mısır, Mezopotamya vs. gibi) pek çok yerde uzunca bir süre varlıklarını sürdürdüler." Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlar*, 26.

da yaşamış bir (ya da birkaç) grubun, İsa'yı içerisinde gelmiş oldukları Helenistik Yahudilik bağlamında değerlendirdiklerini de bilmekteyiz. Bu durum İsa'dan hemen sonra onun ve mesajının algılanması hususunda birbirinden farklı iki yönelimin olduğunu bize göstermektedir. Çalışmamızın ana konusu olan Didache'nin daha iyi anlaşılabilmesi adına bu iki yönelimin niteliklerinin net bir şekilde ortaya koyulması gerekmektedir.

İsa'nın kendisi ve birinci yüzyıl Hıristiyanlığı ile ilgili bilgileri Yeni Ahit metinleri içerisinde edinmekteyiz. Yeni Ahit'te İsa ve mesajı birçok farklı yazarın perspektifinden çeşitli şekillerde aktarılmıştır. Sözgelimi Matta İncili İsa'nın beklenen Mesih olduğunu İsrail halkının kurtuluşu için geldiği fikrini ön plana çıkarırken¹² Luka, İsa'nın bütün insanlığı kucaklayan sevgi ve merhamet gibi evrensel yönlerine odaklanmaktadır.¹³ Her ne kadar Sinoptik İncillerde İsa'nın beklenen Yahudi Mesih'i ya da peygamberi olduğu konusundaki vurgu daha fazla ön planda olsa da yer yer İncil yazarlarının teolojik görüşlerini yansıtacak tarzda, onun tanrısal yönüne işaret eden pasajlar da bulunmaktadır. Örneğin Matta İncili'nde İsa'nın Ferisilerle Mesih üzerine yaptığı bir tartışmada Mesih'in Davudoğlu olmadığını zira Davud'un ondan Rab diye söz ettiğini ifade eder.¹⁴ Diğer taraftan Matta İnciline "İbrahim oğlu, Davudoğlu İsa Mesih'in soy kaydı şöyledir" diyerek başlar. Bu durum İncil yazarlarının kafa karışıklığı olduğunu düşündürmesi kadar rivayet İncillerinin içerisine kendi teolojik anlayışlarını naksetme çabası olarak da görülmektedir. İsa'dan sonra inananların tarihsel süreç içerisinde nasıl aşamalardan geçtiklerini de yine Luka'nın yazdığı rivayet edilen Elçilerin İşleri kitabından edinmekteyiz. Luka'nın yazıları özellikle konumuz açısından önemlidir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi İsa'nın mesajının değişimi Elçilerin İşleri kitabında kademe kademe, Pavluscu geleneğe, daha genel ifade edecek olursak Helenist geleneğe uygun bir şekilde aktarılmıştır. Bizler Yahudi Hıristiyanlığın karşısına Helenist Hıristiyanlığı konumlandırmakta ve Didache üzerinden alternatif bir tarih okuması yapılabileceği iddiasındayız. Bu bağlamda öncelikle Didache'nin aksine kanonik olan, Helenist Hıristiyanlıktan ilk bahseden pasajı buldurması

¹² Matta 1:1; 21:1-11; Matta 21:45-46

¹³ Luka 7:36-50; 6:27-36

¹⁴ Matta 22:41-46.

açısından, Luka'nın Elçilerin İşleri kitabından hareketle resmi öğretinin iyi anlaşılması önemlidir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsa'nın kendisini II. Mabad Dönemi Yahudiliğinin, eskatolojik beklentileri içerisinde bir yere konumlandığı ifade edebiliriz.¹⁵ Kendisi Sinoptik İncillerde de defalarca vurgulandığı gibi gerek soy bakımından gerekse vermiş olduğu mesajlar bakımından bir Yahudi'dir. Bultmann, İsa'nın vaaz ettiklerinin Eski Ahitten farklı bir bağlamı bulunmadığını, İsa'nın eleştirilerinin ise Yahudi legalizmine yönelik olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Bultmann'ı İncillerden rahatlıkla doğrulayabiliriz; İsa, Şabat gününe uymadığı eleştirilerini, Tanah'tan, Davud'un yaşamış olduğu bir örnekle cevaplamıştır. İsa, Dağ Vaazında ise, Kutsal Yasa'yı kaldırmak için değil onu tamamlamak için geldiğini, Yasa konusundaki hassasiyetin Ferisiler kadar olması gerektiğini¹⁷ aynı zamanda kendisinin İsrail'in kayıp koyunlarına gönderildiğini ifade etmiştir.¹⁸ Bu örnekleri çoğaltabilmekle birlikte İsa'nın bir Yahudi olduğu, eleştirileri olmakla ve açık olarak revizyon yapma çabası içinde olduğu görülmekle birlikte genel olarak Yahudi geleneklerine ve uygulamalarına bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

İsa'dan sonraki süreçte de inananlar İsa'nın bu tavrını devam ettirmiş gözükmektedir. Elçilerin İşleri kitabında aktarıldığı kadarıyla, ilk inananların İsa'yı Yahudilik içerisinde değerlendirdikleri görülmektedir. Örneğin; hemen Elçilerin İşleri kitabının başında İsa'nın göğe yükselmeden önceki son anlarında Havariler İsa'ya "Ya Rab! İsrail'e egemenliği hemen mi geri vereceksin?"¹⁹ diye sormaktadır. Elçilerin İşleri kitabının sonraki pasajlarında da bu durumun devam ettiğini söyleyebiliriz. Havariler genel olarak Ferisi geleneğe bağlı olan kişiler olarak yansıtılmaktadır. Elçilerin İşleri kitabının içerisinde birçok farklı noktada bu durumu gözlemleyebilmekteyiz.

İsa sonrası dönemde kendilerini Yezuşaverim, Nozrim, İsa'nın fakirleri (ebyon/ebion) gibi adlarla isimlendiren ilk cemaat İsa'nın ailesinin de vatani olan Celile bölgesinde idiler. Bunun dışında Şam'da da bir merkez oluşturdukları iddia edilmekte ve yoğun ola-

¹⁵ Bk. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 113-118, 186-204.

¹⁶ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribners'S Sons 1951), 34.

¹⁷ Matta 5:17-19

¹⁸ Matta 15:24

¹⁹ Elçilerin İşleri 1:6

rak özellikle İsa'nın akrabaları başta olmak üzere çevre topluluklarına tebliğ faaliyetleri yürüttükleri de ifade edilmektedir.²⁰

Luka, Havarilerin haricinde ilk inanan topluluğu içerisinde iki grup bulunduğunu aktarmaktadır. İlki zaten başından beri orada bulunan ve Luka'nın İbranice konuşan Yahudiler dediği Filistin merkezli Yahudiler, diğeri ise yine Luka'nın Grekçe konuşan Yahudiler diye nitelendirdiği gruptur.²¹ İbranice konuşan grup sonradan Ebionitler ya da Yahudi-Hıristiyan ismiyle anılacak olan topluluktur. Buna göre; ilk cemaat içerisinde çoğunlukla Ferisi kökenli inançlarla birlikte bulunan ve Luka'nın kendilerini "*Grekçe konuşan Yahudiler*" olarak tanımladığı grup çok büyük bir ihtimalle Diaspora Yahudileridir. Grekçe konuşmaları da günümüzde Helenistik Yahudilik olarak kavramsallaştırılan bir gruba dahil olduklarını düşündürmektedir. Burada "Helenistik Yahudilik" kavramını biraz açmak yerinde olacaktır.

Helenistik Yahudilik, kabaca Filistin dışında gelişmiş Yahudiliği ifade etmektedir.²² Yahudiler tarihsel süreç içerisinde farklı siyasi erklerin ve kültürel iklimlerin etkisinde kalmış bir millettir. Bu etkilerin sonucunda Yahudilik, kendi içerisinde farklı dönüşümler geçirmiş, karşılaşılan durumlara farklı refleksler geliştirmiştir. Büyük İskender'in ve sonrasında ardıllarının Yakın Doğu'ya hakim olmaları sonucunda Yahudiler, Helenistik kültürün etkisinde kalmış, kimi zaman Helenizm'e karşı isyana varacak sert bir tavır, kimi zaman ise kabule varan skalada farkı ilişkiler geliştirmişlerdir. Genel olarak Helenizm'in Yahudilik üzerindeki etkisinin büyük olduğunu söyleyebilmekle beraber, söz konusu etkilerin Yahudilerin yaşamış oldukları coğrafyalara nispetle farklılaştığını belirtmemiz gerekmektedir. Filistin coğrafyasında Helenizm, günlük yaşamdan eğitime ve inanca kadar birçok alanda etkili olmuştur.²³ Ancak asıl etki alanı Diaspora'dır. Helenistik Yahudilik çalışmalarıyla ünlenmiş Avigdor Tcherikover, Helenistik dönemde Diaspora'nın ve Filistin'in birbirinden çok farklı olduğunu ifade etmektedir. Tcherikover'a göre, bütün Helenistik etkiye rağmen, MS 1. yüzyılda Filistin bölgesinde

²⁰ Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, 41.

²¹ Elçilerin İşleri 6:1

²² Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eskiyei Yayınları 2019), 30.

²³ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, trans. J. Bowden, (Philadelphia: Fortress Press 1974), 58-106.

din anlayışında Ferisi anlayış egemen iken Diasporada durum farklıdır. Diasporada Filistin Yahudiliğine oranla daha özgürlükçü ve spiritüalist bir din anlayışı gelişmiş durumdadır.²⁴ Grek dili, düşünme biçimi ve mitlerine aşına olan Yahudiler kendi kimliklerini korumakla beraber, din anlayışlarını içinde buldukları Helen kültürüne uygun hale getirmek için çaba sarf etmişlerdir.²⁵ Bunun sonucunda Filistin Yahudilerine oranla daha yumuşak diyebileceğimiz bir din anlayışı ortaya çıkmıştır.²⁶

Kilise içerisinde Diaspora kökenli Yahudilerden ilk defa haberdar olduğumuz, Luka'nın "Yedi Yardımcı" olarak bizlere tanıttığı kişilerin ismi de tamamen Grekçedir. Hatta içlerinden bir tanesi pagan kökenli bir Yahudi olan Nikolas'tır. Yedi yardımcının tanıtılmasından sonra Luka, onlardan biri olan Stefanos'u ön plana çıkartmakta ve onu, "Tanrı'nın lütfuyla ve kuvvetle dolu" şeklinde nitelendirilmektedir.²⁷ Stefanos'un öne çıkarılması tesadüf değildir, yargılanması, öldürülmesi ve sonrasındaki gelişmeler, kilisenin yönünü tayin etmiştir. Diğer bir deyişle Stefanos, İsa'nın kendisinin ve mesajlarının Yahudilikten ayrılma sürecinde kilit bir noktayı ifade etmektedir. Helenist Hıristiyanlıkla Yahudi Hıristiyanlığın birbirinden ayrıştığı nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

db | 411

Luka, Stefanos'un yerel bir sinagogda İsa'yı anlatırken, kendisinden rahatsız olanların onu Musa'ya ve Tanrı'ya küfrediyor iddiasıyla Sanhedrin'e çıkarıldığını aktarmaktadır. Sanhedrin'de yapmış olduğu konuşma sonrasında linç edilerek öldürülmüştür. Burada karşımıza bir soru çıkmaktadır; Daha önce iki kez Sanhedrin'e çıkan Havariler sadece uyarı ve tehditlerle salınmışken, Stefanos neden öldürülmüştür? Bu sorunun cevabı aynı zamanda inananlar arasında İsa'yı farklı algılama yöneliminin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira Stefanos diğer elçilerin aksine Kutsal Yasa'ya ve Kutsal Mabede karşı konuşmakla itham edilmiştir. Bu hem inananlar hem de Sanhedrin için yeni bir durumdur. Daha önce Havariler, İsa'nın dirilişi ile ilgili söylemlerinden dolayı ahiret ve yeniden diriliş konularını reddeden Sadukilerin tepkisini çektikleri

²⁴ Avigdor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, trans. S. Applebaum, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1959), 344.

²⁵ Erich S. Gruen, *Diaspora Jews Amidst Greeks and Romans* (London: Harvard University Press 2002), 214.

²⁶ Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity*, trans. Reginald H. Fuller (Philadelphia: Fortress Press 1983), 94.

²⁷ Elçilerin İşleri, 6:8.

için tutuklanıp Ferisiler sayesinde kurtulmuşken, Stefanos ise Ferisilerin de tepkisini çekecek bir suçlamayla karşılaşmıştır. Kendisine yapılan suçlamalara karşılık olarak Stefanos'un yaptığı konuşmayı incelediğimizde de gerçekten Stefanos'un Elçilerden farklı olarak Yahudiliği ve Yahudiliğin içinden çıkmış İsa'yı farklı bir bağlamda anladığını görmekteyiz.

Stefanos'un Sanhedrin'de yapmış olduğu konuşmanın bir savunma değil, adeta bir manifesto niteliği taşıdığı görülmektedir. Kendisi, bu konuşmasında hakkındaki suçlamalardan kurtulmaya çalışmamakta, aksine İsa'yı ve mesajını nasıl anladığını aktarmaktadır. Bu nedenle hakkındaki suçlamalara nerdeyse hiç değinmemiştir. Genel olarak İbrahim'den başlayıp, Davud zamanına kadarki Yahudi tarihini kendisini de bunun bir parçası olarak görerek anlatmıştır. Ancak konuşması sırasında farklı noktalara değinerek sürekli, atalarının Kutsal Yasa'ya uymadıklarını, sürekli Yasa'yı çiğnediklerini ve bundan dolayı sürgüne gönderildiklerini belirtmiştir. Bunları yaparak, Yahudilerin Yasa'yı öne sürerek sürekli baskılar yaptıklarını ancak bizzat kendilerinin Yasa'ya uymadıklarını ifade etmiştir. Bununla beraber Stefanos'un konuşmasında Kutsal Toprak ve Mabel ile alakalı bazı örnekler verdiği de görmekteyiz. Bu örnekler genel olarak İbrahim'den başlayarak İsrail halkının serüvenine vurgu yapmaktadır. Stefanos'un öncelikle yapmak istediği şey, Tanrı'nın seçilmiş milleti olan İsrail'i Yasa'ya uyuyormuş gibi görünmekle birlikte gerçekte Tanrı'nın kendilerine gönderdiği peygamberlere duyarsız olan ve onları öldüren insanlar oldukları dolayısıyla da Tanrı'nın halkını temsil etmediklerini göstermektir. Bunu da İsa'nın yargılandığı Sanhedrin önünde söylemiştir. Kısaca Stefanos, İsrailoğulları'nın Yasa konusundaki samimiyetsizliğine vurgu yaparak, onların iddia ettikleri gibi Tanrı'nın sevgili milleti olmadıklarını söylemiş, ardından da Kutsal Toprak konusunda Kudüs dışında da Tanrı'nın lütfuna erişmeleri sebebiyle Kutsal Toprak dışında Tanrı'yla tam manasıyla ilişki kurulamayacağı, inancın merkezinin vaat edilmiş topraklar olduğu düşüncesinin geçersizliğine işaret etmiş, son olarak da Tanıklık Çadırı örneğini vererek, Tanrı'nın Tapınak'ta bulunduğu ve bu sebeple Tapınağı Yahudi dini hayatında sorgulanamaz bir otorite haline getiren din anlayışına karşı çıkmıştır. Nitekim *"Ne var ki, en yüce olan, elle yapılmış konutlarda oturmaz."* diyen Stefanos: *"Ey dik kafalılar, yürekleri ve kulakları sünnet edilmemiş olanlar! Siz tıpkı atalarınıza benziyorsunuz, her zaman Kutsal Ruh'a karşı direniyorsunuz. Atalarınız peygamberlerin*

*hangisine zulmetmediler ki? Adil Olan'ın geleceğini önceden bildirenleri de öldürdüler. Melekler aracılığıyla buyrulan Yasa'yı alıp da buna uymayan sizler, şimdi de Adil Olan'a ihanet edip O'nu katlettiniz!"*²⁸ şeklinde dönemin Yahudi otoritelerine oldukça sert ithamlarda bulunmuştur.

Konuşmanın içeriğinden görüldüğü üzere Stefanos, Luka tarafından İsa'yı ve mesajını Kudüs'teki cemaatten farklı algılayan bir karakter olarak aktarılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu bir ilki ifade etmektedir. Havarilerden farklı olarak ilk defa bir inanan İsa'yı ve mesajını Yahudilikten bağımsız bir şekilde algılamış ve bunu güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle Stefanos, -şayet Luka'nın aktardıkları doğru ise- ilk kez İsa'nın tanrısallığını "Baba'nın sağında oturdu" şeklinde ifade etmekteydi. Yani İsa'nın sahte ya da gerçek bir peygamber olup olmadığı konusunda şüphesi olan ama onu doğrudan tanrı olarak görmeyen bir topluluk önünde tanrısallığa doğrudan bir atıf söz konusudur. Bu ise mevcut Yahudi cemaat açısından kabul edilebilir bir durum değildir. İsa, Sanhedrin'de eskatolojik bir Yahudi Peygamber ya da Mesih olmanın çok ötesinde bir konumda bir tür tanrı olarak sunulmaktadır.

Luka, Stefanos'u yeni inancın ilk şehidi olması hasebiyle bir kahraman olarak sunar. Bu durumu güçlendirmek veya meşrulaştırmak için onu adeta ikinci bir İsa gibi anlatır. O, Gözünü kırpmadan ölüme gitmiştir. Stefanos, canını veren bir kurtarıcı gibi anlatılmış, İsa'nın çarmıhta ölmeden önce düşmanlarının bağışlanması için yaptığı duayı o da kendisini öldürenler için yapmış, son olarak İsa'nın ruhunu Baba'ya teslim etmesi gibi Stefanos da bir anlamda tanrılığını ilan ettiği İsa'ya ruhunu teslim etmiştir.²⁹ Ferdinand Christian Baur'a göre bu olay sonucunda Stefanos havarilerin dahi yapmadığı bir şeyi yaparak düşmana karşı bir mücadele başlatmış ve canını vermiş, bunun sonucunda da kilise içerisinde çok yüksek bir konuma erişmiştir. Bu olay sonrasında, ilk kilise içerisindeki Helenistler, Yahudi Hıristiyanlıktan ya da diğer bir ifadeyle Filistin kökenli, İbranice konuşan ve İsa'yı büyük oranda Yahudilik bağlamında algılayanlardan kendilerini ayırtırmaya başladılar ve Kudüs cemaatinin İsa'nın mesajını yayma görevini yavaş yavaş üstlenmeye

²⁸ Elçilerin İşleri 7:1-53.

²⁹ Elçilerin İşleri 7:54-60; Ferdinand Christian Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works His Epistles and Teachings*, trans. A.P (Massachusetts: Hendrikson Publishers 2003), 57.

ve hatta öne geçmeye başlayarak Yahudilerin yanında Gentilelere de mesajı götürdüler.³⁰ Pavlus'un ilk misyon seyahatleri daha çok Roma topraklarına gerçekleşir. Hedef kitle Gentileler olarak ilan edilmekle birlikte garip bir şekilde ilk misyon seyahatlerinde genellikle Helenistik Yahudilerin yaşadığı Roma şehirleri tercih edilir. Böylelikle Pavlus ve beraberindekiler Gentilelerden önce Helenistik Yahudilere konuk olur ve öncelikle onları etkilemeye çalışır³¹ ve onların evlerini birer ev kilisesi haline getirirlerdi.³² Baur, aynı zamanda Stefanos'un Pavlus'un öncüsü olduğunu, Pavlus'un fikirlerini Stefanos'un fikirlerinin üzerinden şekillendirdiğini de iddia eder.³³ Pavlus'un genel fikirleri ve kendisinin de Diaspora kökenli bir Yahudi olması sebebiyle Stefanos ile benzer düşünceler içerisinde olması muhtemeldir. Stefanos'un ölümüyle beraber yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kilise büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Luka Stefanos'tan sonra havariler hariç bütün inananların Kudüs'ten sürüldüğünü ifade etmektedir. Bu sürülenler büyük bir ihtimalle Helenist inananlardır. Sürülen bu inananlar, İsa'yı ve mesajını Kudüs dışında ve çoğunlukla Gentile olarak görülen yerlerde anlatmaya devam ettiler, bunun sonucunda da Kudüs dışında kiliseler kuruldu. En nihayetinde Luka bizlere Antakya'da Greklerden müteşekkil bir kilise kurulduğunu şu şekilde anlatmaktadır; *"Stefanos'un öldürülmesiyle başlayan baskı sonucu dağılan imanlılar, Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Tanrı sözünü sadece Yahudilere duyuruyorlardı. Ama içlerinden Kıbrıslı ve Kireneli olan bazı adamlar Antakya'ya gidip Greklerle de konuşmaya başladılar. Onlara Rab İsa'yla ilgili Müjde'yi bildirdiler."*³⁴ Bu aktarımda görüldüğü üzere Helenist inananlar Greklerle konuşmuş, onlara mesajı iletmiş ve Greklerden oluşan bir inananlar topluluğu oluşmuştur. Antakya'da gelişen bu olay, Yahudi Hıristiyanlık ve Helenist Hıristiyanlık ayrımında önemli bir diğer köşe taşı ifade etmektedir. Greklerden oluşan kilise bazı soru ve sorunları beraberinde getirecektir. Özellikle İsa'ya iman edip, Yahudi olmayanların, Yahudi yasasına uyup uymayacağı problemi Yahudi Hıristiyanlık ve Helenist Hıristiyanlık ayrımının derinleşmesine sebep olmuştur. Pavlus, ilk defa, Psidia Antak-

³⁰ Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*, 60.

³¹ Elçilerin İşleri 11:19-21; 13:5; 13:13-15; 14:1-7.

³² Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık 2006), 178-182.

³³ Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*, 60.

³⁴ Elçilerin İşleri 11:19-20

ya'sında Yahudi olmayanların Yasaya uyup uymayacağı konusunda dolaylı yoldan şöyle söylemiştir; “Davud, kendi kuşağında Tanrı'nın amacı uyarınca hizmet ettikten sonra gözlerini yaşama kapadı, ataları gibi gömüldü ve bedeni çürüyüp gitti. Oysa Tanrı'nın dirilttiği kişinin bedeni çürümedi. Dolayısıyla kardeşler, şunu bilin ki, günahların bu Kişi aracılığıyla bağışlanacağı size duyurulmuş bulunuyor. Şöyle ki, iman eden herkes, Musa'nın Yasasıyla aklanamadığınız her suçtan O'nun aracılığıyla aklanır.”³⁵ Pavlus'un bu söylemine göre İsa, ölümlüyle herkesin günahının bağışlanmasını sağlamıştır.³⁶ Böylece hem Yahudi kökenlilerin hem de kiliseye yeni katılanların Musa Yasası'nı takip etmelerinin gereksiz olduğunu ifade etmiştir. E.P. Sanders, Pavlus'un birinci misyonu ile oluşan bu durumu “üçüncü ulusun oluşumu” olarak nitelendirmiştir.³⁷ Pavlus'tan önce İsa'ya inanmak Kutsal Yasa'ya inanmak, diğer bir deyişle İsrail'e dahil olmak -Yahudi olmak- anlamına geliyorken, Pavlus'un misyon faaliyetlerinin başlamasıyla bu değişmiştir.³⁸ Ancak Pavlus burada İsrail'i yok saymamış, kökleri İbrahim'e dayanan İsrail'in Mesih'le yenilediğini söylemiştir.³⁹ Gentileler Yahudi Mesih'ine inanarak sadece ruhsal manada değil bedensel olarak da İsrail'e, Tanrı'nın milletine dahil olmuşlardır. Aynı şekilde köken itibarıyla Yahudi olup, İsa'ya inananlar da bu şekilde yeniden İsrail'e dahil olmaktadır. Sonuç olarak Pavlus, Yahudi geleneğinde bulunan İsrail-Gentile ayrımının karşısında İsa Mesih'in kurtarıcılığıyla üçüncü bir ulus anlayışı oluşturmuştur. Bu “Gerçek İsrail'dir”.⁴⁰ İsrail'in babası, tanrısal ahdin ilk sembolü İbrahim'i gerçekten takip etmek, bu ahde de gerçekten uyabilmek ise ancak İsa Mesih'i takip etmekle gerçekleşecektir.⁴¹ Kutsal Yasa'nın İsrail'i bağlayıcılığı İsa Mesih'in kurtarıcılığı karşısında artık geçersiz olmuştur.⁴²

³⁵ Elçilerin İşleri 13: 36-41

³⁶ Bk. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik, Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü* (İstanbul: İz Yayıncılık 2006), 37-72.

³⁷ Ed Parish Sanders, *Paul, The Law and The Jewish People* (Philadelphia: Fortress Press 1983), 171.

³⁸ Mahmut Aydın, “Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası”, *Pavlus ü Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2006), 310.

³⁹ Sanders, *Paul, The Law and The Jewish People*, 172; John McCray, “Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı”, çev. Süleyman Turan, *Pavlus ü Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2006), 337.

⁴⁰ Sanders, *Paul, The Law and The Jewish People*, 173.

⁴¹ Bultmann, *Primitive Christianity*, 186.

⁴² Sanders, *Paul, The Law and The Jewish People*, 143.

Helenistik yönelimin haricinde bizler Yahudi-Hıristiyan yönelimin de hâlâ etkin olduğunu görmekteyiz. H.J. Schoeps, *Elçilerin İşleri* kitabını ele aldığı bir kitap bölümünde, inanlar içerisindeki Yahudi-Hıristiyan bir grubun varlığının öne çıktığını ifade etmektedir.⁴³ *Elçilerin İşleri* kitabının 15. bölümünde Luka, kilise içerisindeki bu yönelimden bahsetmektedir. Buna göre Yahudiye’den Antakya’ya gelen bazı kişiler, yeni Hıristiyan olanlara sünnet olmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine Pavlus ve Barnabas bu meseleyi çözmek adına Kudüs’e giderek Kudüs kilisesiyle istişare eder. Toplantı sırasında Luka, Ferisi mezhebinden olduğunu söylediği bazı inananların, inanan herkesin sünnet olması gerektiğini ve Musa Yasası’na uymaları gerektiğini söylediğini aktarır. Görüldüğü üzere temeldeki ihtilaf, yeni Hıristiyanların, Musa Yasası’na uyup uymayacağı konusundadır. Yapılan toplantı sonrasında ise yeni inananların Nuh kanunlarına tabi tutulması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu şekilde Musa Yasası’na uyum problemi Luka’nın aktarımıyla Pavlus’un istediği şekilde sonuçlanmıştır. Burada bir parantez açıp, Kudüs’teki bu toplantının gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediği konusunun ihtilafı olduğunu söylememiz gerekir. Öyle ki; Kudüs havariler konsili sadece Luka tarafından aktarılmaktadır. Pavlus mektuplarında Kudüs’e ziyaretinden bahsetmekle birlikte, bu ziyareti Luka’nın aktardığı sebeple değil, Gentileler arasındaki faaliyetlerini kilisenin ileri gelenlerine sunmak için yaptığını ifade eder. Dolayısıyla ziyaretini sadece Musa Yasası’nın gerekli olup olmadığı ile sınırlamaz. Aynı zamanda Pavlus, Antakya’ya geri döndükten sonra Kefas, yani Petrus, Barnabas ve Antakya’da bulunan Yahudi-Hıristiyanların sünnet olmayanlara karşı tavrından bahsetmekte, kendilerini ikiyüzlülükle suçlamaktadır. Kudüs Konsilinde bu konu karara bağlanmış ve yazılı bir şekilde kayıt altına alınmış olsaydı en başta Petrus bu şekilde davranacak mıydı?⁴⁴ Kudüs havariler konsilinin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusuna verilecek cevap evet veya hayır olsa da her iki cevap da bizlere inananlar arasında İsa’nın ve mesajının nasıl anlaşılacağı konusunda tek bir ses olmadığı hatta bu çok sesliliğin bir mücadele alanına dönüştüğünü göstermektedir. Yahudi Hıristiyan yönelim varlığını sürdürmekte, ortaya çıkan yeni durumları kendi perspektiflerinden değerlendirmektedirler.

⁴³ Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, 35-36.

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017), 59-64.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız üzere Stefanos ile başlayan Helenist-Hıristiyan, Yahudi-Hıristiyan ikileminin zamanla erken kilise içerisinde derin bir ayrıma sebep olduğunu söyleyebiliriz. İsa'yı ve mesajını Yahudilik içerisinde algılayanlar ile içerisinde gelmiş oldukları Helenistik Yahudi kültürünün etkisiyle, İsa'yı insanüstü, evrensel bir kurtarıcı figür olarak algılayanlar arasındaki fark, zaman içerisinde derinleşmiş ve tarihsel süreç içerisinde Helenist-Hıristiyanların temelini atmış olduğu Yahudilikten bağımsız bir din anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kilise tarihi açısından Helenist-Hıristiyanların ve onların İsa'nın mesajını şekillendirmelerinin tarihi haline gelmiştir. Didache ise aşağıda değineceğimiz üzere bizlere kilise tarihine Yahudi-Hıristiyanların gözüyle bakmanın kapısını açmaktadır.

3. Didache'nin Tarihi, İçeriği ve Amacı

Didache kısaca tanımlanacak olursa; Yazarı belli olmayan, Hıristiyanlığın erken dönemine, apostolik döneme ait olduğu düşünülen bir metindir. En azından kitabın isminin iddiası bu şekildedir ki; Didache ismi Yunanca **Διδαχή** kelimesinden gelir ve "öğreti" anlamında olmakla beraber bu kısaltılmış isimdir. Tam ismi ise *Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* şeklinde olup *Tanrı'nın milletlere on iki havari aracılığıyla ulaştırdığı öğretiler* anlamına gelmektedir. 1883 yılında yayınlanmasından itibaren bu iddiası tartışılmış ve Hıristiyanlığın çok erken dönemi ile ilgili detay bilgiler verdiği, bu sebeple de derinlemesine araştırılması gerektiği hususunda araştırmacılar fikir birliği içerisinde olmuşlardır. Didache üzerine yapılan çalışmalar zaman içerisinde derinleştikçe, Hıristiyanlığın en erken formuyla alakalı farklı materyaller ve metodolojiler keşfedilmektedir. Özellikle Yahudi motifleri ve geleneklerinin etkinliği ortaya çıkartılmaktadır. Matta İncili ile paralellikler, Dağ Vaazı benzeri bir söylem tarzı, vaftiz, evharistiya gibi konularda çok arkaik formlara sahip olması Didache'nin araştırılmasının önemini ve hayatiliğini ortaya koymaktadır.

Didache'nin genel yapısı metnin ilk inananlar arasındaki Yahudi-Hıristiyan yönelimi ile ilgili olduğunu göstermektedir. Metin, Yahudi geleneklerine, oradan da Mesih İsa'ya atıfta bulunur. Bazı Yahudi uygulamalarını sürdürmenin öneminden bahseder ve ahlak anlayışını Tanah üzerinden şekillendirir. Liturjiden bahsetmekle birlikte, bu liturjiyi Yahudi geleneği içerisinde algılar ve aktarır. Didache'nin içeriği erken dönem Hıristiyanların Yahudi mirasını

nasıl devraldıkları ve nasıl uyguladıkları konusunda önemli bilgiler verir. İsa'nın ve mesajının Yahudi kökeninin erken dönemde nasıl içselleştirildiği hususunda somut bilgiler sunmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz, kilise içerisindeki Yahudi-Hıristiyan yönelimin erken dönemde bir topluluk olarak var olması, Pavlus ve Luka tarafından bu konu ile ilgili verilen bilgilerin alternatifi olduğunu göstermesi açısından incelenmeye değerdir. Aynı zamanda alternatif bir okuma yapabilmemiz için bizlere somut veriler sunmaktadır.

2.1. Didache'nin Tarihlendirilmesi, Yeri ve İşlevi

Didache 1873 yılında dönemin İzmit Metropoliti Philotheos Bryennios tarafından bugün Codex Hierosolymitanus olarak bilinen bir perşömen tomarının içerisinde İstanbul'un Fener semtinde bulunan Kudüs patrikliğine ait ve Patrik'in İstanbul'a geldiği zamanlarda ikamet ettiği Kudüs Manastırı adlı küçük bir yapının kütüphanesinde dokümanlar arasında bulunmuştur. Bu küçük kütüphanede 400 ila 600 arsında el yazması nadide eserin bulunduğu ifade edilmektedir. Kütüphanedeki eserler arasında en dikkat çekici olanı tek bir ciltte birleştirilmiş, siyah deriyle kaplı, aynı el tarafından iyi korunmuş perşömen üzerine küçük, düzgün, belirgin harflerle dikkatlice yazılmış ve toplamda 120 yaprak veya 240 sayfadan oluşan (yaklaşık 20,3 cm uzunluğunda ve 15,2 cm genişliğinde) numaralandırılmış el yazmalarından oluşan bir koleksiyondur. Koleksiyon, aralarında Didache'nin de yer aldığı yedi Yunanca belgeyi kapsar.⁴⁵ Bulunmasından on yıl sonra Bryennios, 1883 yılında Didache'yi yayınlamış ve araştırmacılar tarafından bugüne kadar büyük bir ilgi odağı olmuştur. Bryennios'un bulduğu tomar 11. yüzyıla tarihlenmiş olsa da Didache'ye erken dönemden itibaren Hıristiyan literatüründe "kayıp" kitap olarak farklı Hıristiyan yazarlar tarafından atıflar yapılmıştır. Öncelikle Eusebios *Kilise Tarihi* adlı eserinde "Havarilerin öğretisi olduğu iddia edilen" bir kitaptan bahsetmekte ve bu kitabı şüpheli kitaplar arasında değerlendirmektedir. Benzer bir durum Athanasius'ta da görülmektedir. Athanasius, kroniklerinde Eusebius ile benzer bir şekilde "havarilerin öğretisi olduğu söylenen" bir kitaptan söz etmektedir. Cyprian De Aleatoribus'unda "*Doctrina Apostolorum*"dan bahsederek, Didache 14:12 ve 15:13 bölümlerine atıf yapmıştır. Didache'nin Latince çevirisi oldu-

⁴⁵ Philip Schaff, *The Oldest Church Manual Called the Teaching of the Twelve Apostles the Didache and Kindred Documents* (New York: Charles Scribner's Sons 1885) 1-7.

ğu düşünölen *Doctrina Apostolorum*'a atıflar yapılması erken dönemde bilinirliğini göstermektedir. 5. Yüzyıldan itibaren Didache'nin şüpheli durumunun, tamamen apokrif olduğu düşüncesine evirildiğini görmekteyiz. Kilise'nin resmi öğretisi dışında bilgiler içermesi sebebiyle apokrif olarak nitelendirildiğı, yapılan son atıftan 19. Yüzyılda bulunmasına ve yayılmasına kadar olan süreçte Didache ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

1873 yılında Bryennios tarafından bulunan 11. yüzyıla tarihlendirilen Codex Hierosolymitanus tomarı bütün metni içeren tek tomardır. Bunun sonrasında 1922 yılında Mısır'da 4. yüzyıla tarihlendirilen, Codex Oxyrhynchus olarak adlandırılmış, iki adet tomar daha bulunmuştur. Bu tomar Didache'nin 1-3. bölümlerini içermektedir. Böylece Codex Oxyrhynchus Didache'nin metin açısından dayandırılabilceğı en eski kaynak olmuştur. Codex Oxyrhynchus'tan iki yıl sonra bulunan Kıptice bir papirüste ise Didache 10:3 ve 12:2 bölümlerine atıf yapıldığı görölmüştür. Kıptice papirüs 5. yüzyıla tarihlenmiştir.

Didache'nin tam olarak ne şekilde ve ne zaman oluştuğı ile ilgili bilgiler farklılık arz etmektedir. Öncelikle Bryennios'un bulunduğı kaynağın 11. yüzyıla ait olması ve buna rağmen arkaik bilgiler içeriyor olması bir tartışma konusu olarak ortaya çıkmıştır. Didache'nin kompoze ve redakte edildiğı konusunda araştırmacılar arasında bir ihtilaf bulunmamakla beraber, bu redaksiyonun kim veya kimler tarafından ne şekilde ve ne ölçüde yapıldığı tartışılmıştır. Niederwimmer, Didache ile ilgili yazmış olduğı açıklamanın hemen ilk sayfasında Didache'nin zaman içerisinde redakte edilmiş farklı katmanlardan oluştuğunu ifade etmekle beraber, bu redaksiyonun tek bir kişi tarafından yapıldığını söylemektedir.⁴⁶ Jonathan A. Draper ise Didache'nin tek bir redaktör tarafından değil, organik bir şekilde topluluk içerisinde ihtiyaca binaen yenilendiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Aaron Milavec de Didache'nin sözlü gelenekle ortaya çıktığını, zaman içerisinde yazılı hale getirildiğini ifade etmekte, aynı zamanda Draper gibi Didache'nin zaman içerisinde tek bir

⁴⁶ Kurt Niederwimmer, *The Didache: A Commentary*, trans. Linda M. Maloney (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 1.

⁴⁷ Jonathan Draper, "A Continuing Enigma: The "Yoke of the Lord" in Didache 6.2-3 and Early Jewish-Christian Relations", *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, ed. Peter J. Tomson Doris Lambers-Petry, (Tübingen: Mohr Siebeck 2003), 108.

kişinin değil kolektif bir çabanın ürünü olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁴⁸

Niederwimmer, Garrow, Milavec, Draper gibi modern dönem Didache araştırmacıları Didache'yi I. yüzyılın ortalarına veya sonlarına tarihlendirmektedir. Milavec biraz daha detay vermekte ve Didache'nin Pavlus'un faaliyetlerini sürdürdüğü dönemde Didache'nin var olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ II. ve IV. yüzyıla yapılan bazı tarihlendirmeler olmakla birlikte, bu görüşler pek karşılık bulamamıştır. Genel olarak araştırmacılar, Didache'yi ilk yüzyıl içerisinde 50-70 yılları arasında tarihlendirmişlerdir.

Didache'nin tam olarak nerede yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak erken Hıristiyanlık dönemindeki birçok Hıristiyan topluluğu arasında dolaşan bir metin olduğu düşünülmektedir.⁵⁰ Bazı araştırmacılar, Didache'nin doğu Akdeniz bölgesinde, özellikle Antakya veya Suriye civarında yazılmış olabileceğini öne sürmektedir. Öncelikle Didache'nin Yahudi-Hıristiyan karakteri ve Gentilelerle ilgili bazı pasajları üzerinden nerede yazıldığına dair birtakım teoriler üretilmiştir. Bunun yanında içerikle alakalı bazı detaylardan Didache'nin Mısır'da yazılmış olabileceği de iddia edilmiştir.⁵¹ Ardından yine içerikten hareketle Didache'nin Suriye veya Filistin coğrafyasında ortaya çıktığı görüşleri de bulunmaktadır. Diğer taraftan Niederwimmer, Yahudi-Hıristiyan karakterin Didache'nin yazıldığı bölge ile ilgili bir şey söyleyemeyeceği kanısındadır ve bu konuda tamamen karanlıkta olduğumuzu ifade etmektedir.⁵² Didache'nin tam olarak nerede yazıldığı konusunda bilgi sahibi olmasak da yazılma amacından hareketle bazı çıkarımlar yapılabilir. İçerikten anladığımız kadarıyla Didache, Gentilelerin yoğun bir şekilde kiliseye katıldığı bir ortamda yazılmıştır. -Zira Didache'nin başında milletler kavramı kullanılması cemaate yeni katılanlar olduğunu göstermektedir.- Bundan hareketle Milavec, Didache'nin yazılış amacının kiliseye yeni katılan yabancıların oryantasyonunu

⁴⁸ Aaron Milavec, *The Distress Signals of Didache Research: Quest for a Viable Future, The Didache Missing Piece of the Puzzle*, ed. Jonathan Draper (Atlanta: Clayton N. Jefford, SBL Press, 2015), 62.

⁴⁹ Aaron Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis and Commentary* (Minnesota: Liturgical Press, 2003), 1.

⁵⁰ Milavec, *The Didache*, 2.

⁵¹ Didache 9:4'te evharistia için kullanılacak ekmeğin κλάσμα olarak yazılması Mısır kaynaklarında da böyle olması sebebiyle ilişkilendirilmiştir.

⁵² Niederwimmer, *The Didache: A Commentary*, 53.

sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Milavec'in ifadesiyle Didache, aslında sosyal bir problemi çözmek için yazılmıştır.⁵³ Bu sosyal problem, Yahudi ve Gentilelerin bir topluluk içerisine girmesi ve farklı dini ve kültürel kökenden gelmelerine rağmen aynı paydada birleşmeleri esnasında ortaya çıkan uyum problemleridir. Huub Van De Sandt ve David Flusser de Milavec ile aynı kanıdadırlar. Didache'nin vaftiz öncesi yapılması gerekenleri açıklayan bir metin olduğunu ve kilise içerisindeki Yahudilerden çok, pagan gelenekten gelen ve kiliseye yani katılan Gentilelere hitap ettiğini söylemektedirler.⁵⁴ Thomas O'Loughlin ise farklı bir şekilde Didache'nin, hitap ettiği kitleye, Gentile ve Yahudi ayrımı gütmeksizin öğretici amaçlarla yaklaştığını ifade eder. Kerigma (Kerygma) ve didachenin literal anlamlarını birbiriyle ilişkilendirerek, Kerigma konusunda, kilise içerisinde herhangi bir ayrılık olmadığını, ancak bazı insanların, yeni Hıristiyan olanları Musa Yasası'na uymaya zorladıklarını, Didache'nin de bunu düzenlediğini ifade eder. Didache'nin İsa ile ilgili bir anlatı içermemesini de Didache'nin pratik öğretiler ile sınırlı olduğuna kanıt olarak gösterir. Ancak gerçekten Kerigma ve Didache birbirinden ayrılabilir mi? James H. McDonald Kerigma ve Didache'nin birbirlerini tamamladıklarını, birbirlerinden ayıramayacaklarını, her ikisinin de geleneği yani Parados'u tamamlayan iki yön olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda Didache'nin yansıttığı öğretilerin, O'Loughlin'in ifade ettiği kerigmayı, yani Musa Yasası'nı Pavluscu gelenekteki gibi yürürlükten kaldırması gerekir. Ancak Didache'de bunu gözlemleyememekteyiz. Didache, Pavluscu kerigmayı yani İsa'nın günahların kefareti olarak öldüğü düşüncesini yansıtmamaktadır. Didache yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kiliseye yeni katılan Gentilelerin, Yahudi-Hıristiyan didachesine uyumunu sağlamak için oluşturulmuştur. Bu bağlamda Didache'nin tam olarak nerede olduğu bilinemese bile Gentilelerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgede olduğunu ifade edebiliriz. Metinden Gentilelerin yoğun olarak kiliseye katıldığı ve kilisenin demografik yapı-

⁵³ Aaron Milavec, "The Pastoral Genius of Didache: An Analytical Translation and Commentary", *Religious Writings and Religious Systems, Systemic Analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel and Judaism 2: Christianity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs, A.J. Levine, (Providence RI: BSR-University of South Florida 1989). 121.

⁵⁴ Huub Van De Sandt, David Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press 2002), 31-33.

⁵⁵ James H. McDonald, *Kerygma and Didache* (New York: Cambridge University Press 2004), 129.

sının önemli bir değişikliğe uğradığı sonucunu çıkarabiliriz. Didache'de 4:2 ve 4:3'te Tanrı'nın temsilcilerine itaat emredilmiş ve ayrılık çıkarmak yasaklanmıştır.⁵⁶ Tam bu noktada Didache, inananlar arasında ortaya çıkan ayrılık ve ihtilafları sona erdirmek ve herkesin yeni oluşmakta olan Kilise'ye itaatini sağlamak amacıyla matuf olarak kalem alınmış bir eser olarak görünmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Antakya cemaati ile Kudüs cemaati arasında ve yeni harekete katılan Gentilelerden kaynaklanan bazı problemlerin olduğu bilinmektedir. Luka bu problemlerin bir kısmının Havari-ler/Kudüs Konsilinde çözüldüğünü söylemektedir. Ancak Pavlus'un Kudüs cemaati ya da Yahudi-Hıristiyanlarla sorunları halletmesinde aracılık yapan Barnabas ile daha sonra ilerleyen sorunlarda ayrılığa düşmeleri⁵⁷ de problemlerin bir çırpıda çözülecek kadar basit olmadığını, daha derin meseleler olduğunu ve harekete yeni katılımlar oldukça yeni sorunların ortaya çıktığını göstermektedir.

Greklere ve Helenistik Yahudilerden müteşekkil bir kilise bulunması, Kudüs cemaati ile aralarında Musa Yasasından kaynaklı bazı problemler bulunan ilk yer olması bakımından Antakya'nın Didache'nin ortaya çıktığı yer olma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Bu görüş Milavec ve Draper'ın yukarıda Didache'nin bir topluluk içerisinde ortaya çıkan problem ve ihtiyaçlara binaen yazıldığı görüşüyle beraber okunduğunda daha isabetli görülmektedir.

3.1. Didache'nin İçeriği

Didache yapısı gereği, farklı temalardan oluşmaktadır. Ancak bu temalar araştırmacılar tarafından genel olarak dört tema şeklinde aktarılmıştır.⁵⁸ Ana temalar şu şekildedir;

1. Doktrinal ve ahlaki bilgilerin verildiği bölüm (1-6. bölümler).

2. Liturjik bilgi ve esasların aktarıldığı bölüm (7-10. ve 14. bölümler).

⁵⁶ Buradaki ayrılık kelimesi Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birbirinden ayrılmasında kullanılan $\sigma\chi\iota\sigma\mu$ (Schizma) kelimesi ile ifade edilmiştir.

⁵⁷ Bk. Cengiz Batuk, *Bir Polemik Aracı Olarak Barnabas İncili* (Ankara: Eski Yeni Yayınları 2018), 38-52.

⁵⁸ Schaff, *Didache*, 16.

3. Kilise düzeni ve yönetimi ile ilgili bölüm (11.-13. ve 15. bölümler).

4. Eskatolojik beklentilerle ilgili bölüm (16. Bölüm).

Birinci kategori olan doktrinal ve ahlaki bilgilerin verildiği bölümde Didache ileride daha geniş bir şekilde değineceğimiz “İki Yol” öğretilerinden hareketle, bazı ahlaki ilkeler ortaya koymaktadır. Hayatın yolu ve ölümün yolu şeklinde ayırdığı bu öğretilerde yapılması gereken iyi işleri hayatın yolu, sakınılması gerekenleri de ölümün yolu teması altında aktarmıştır.

Hayatın yolunun alt temaları ise şu şekildedir;

1. Tanrıyı ve komşuyu sevmek.
2. Kötülükten, şehvetten uzak durmak gibi bireysel yükümlülükleri yerine getirmek.
3. İnananlarla barış içerisinde yaşamak, yoksullara yardım etmek, çocukları ve hizmetindekileri sevmek gibi sosyal birtakım yükümlülüklerle uymak.
4. Günah işlendiğinde itiraf etmek.

Ölümün yolu ise basitçe günah olarak addedilen, zina, yalancı şahitlik gibi günahların işlenmesi olarak aktarılmıştır.

İkinci kategori olan Liturjik bilgi ve esasların aktarıldığı bölümde de vaftiz, evharistia, oruç gibi konularda bazı esaslardan bahsedilmektedir. Burada öne çıkan nokta Didache'nin bu liturjik bilgi ve esasları tamamen Yahudi geleneği içerisine konumlandırmasıdır. Örneğin; Evharistia konusunda Didache, İsa'nın bedeni ve kanı metaforunu kullanmamıştır. Aktarmış olduğu Evharistia duasında İsa Tanrı'nın hizmetkârı olarak anılmıştır.

Üçüncü kategori olan kilise düzeni ve yönetimi ile ilgili bölümde vaizlerin, cemaat üyelerinin uyması gereken bazı esaslardan bahsedilmektedir.

Dördüncü kategoride yani son bölümde ise, Tanrı'nın dönüşü ile alakalı bazı eskatolojik ve apokaliptik bilgiler verilmektedir.

Didache farklı temalarla oluşmuş olsa da genel olarak erken Hıristiyanlık konusunda önemli bilgiler vermektedir. Bu bilgiler O'Loughlin ve bazı araştırmacılar tarafından ifade edildiğinin aksi-

ne, sadece pratiklerden ibaret değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dini pratikler inançlardan ayrılabilir mi sorusuna cevabımız olumsuzdur. İddiamız çalışmanın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere Didache'nin içerdiği dini pratiklerin bir kerigmanın tezahürü olduğu şeklindedir. Buna göre Didache, erken Hıristiyanlığa ait arkaik bir takım dini pratikleri içerdiği gibi bu dini pratiklerin arka planında bulunan kristolojiyi de yansıtmaktadır.

4. Didache ve Yahudi Hıristiyanlık

1883 yılında yayınlanmasından bugüne kadar geçen süreçte Didache'nin geneline hakim olan Yahudi-Hıristiyan karakter araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmış, Didache'nin vermiş olduğu bu alışılmışın dışındaki bilgilerin doğruluğu ve geçerliliği araştırılmış, ardından var olan bilgilerin Hıristiyanlık tarihi açısından ne anlam ifade ettiği tartışılmıştır. O'Loughlin gibi araştırmacılar Didache'nin amacının sadece pratiklerle ilgili bilgi vermek olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre Didache, sadece yeni inananlar için bir tür kısa eğitim amacıyla yazılmıştır. Yeni inananların kompleks meselelere hemen sokulmaması için inanç esaslarıyla ilgili bazı pratik bilgiler içermektedir. Bu araştırmacılara göre bugünkü Hıristiyan inanç esaslarını içermiyor oluşu o inanç esaslarının paylaşılmadığı anlamına gelmemektedir. Milavec, Draper gibi bazı araştırmacılar ise Didache'nin içerdiği verilerin özellikle erken dönem Hıristiyanlık tarihinin büyük ölçüde yeniden ele alınması gerekliliğini ortaya çıkardığını ifade etmektedirler. Buna göre Didache, Pavlus'un misyon seyahatleriyle aynı dönemde ortaya çıkmışken, Pavluscu geleneğin savunmuş olduğu yasanın gereksizliği, kefarete, Evharistiya gibi konularda bilgileri ya içermemekte veyahut da tamamen farklı bir bağlamda değerlendirmektedir. Bu bilgileri içermiyor oluşu, onun Pavlus öncesi bir geleneğin uzun bir dönem daha devam ettiğinin bir kanıtı olabileceğini göstermektedir.

Elçilerin İşleri kitabında Luka'nın inananların Yahudi geleneğinden kopuş sürecinin basit ve neredeyse sancısız bir şekilde anlatılıyor olması ile Didache bir bütün olarak karşı karşıya konulduğunda bazı farklılıklar karşımıza çıkmaktadır. İsa'dan sonrası için çizilen genel tarih algısı içerisinde Yahudi-Hıristiyan geleneğinin olumsuz tasviri ve zaman içerisinde tamamen kaybolması durumunun aksine Didache'nin bu geleneğin yaşadığını göstermesi durumu ortodoks öğretinin dışındadır. Bu kısımda bizler Didache'nin içeriğinden hareketle, Evharistiya örneği üzerinden onun erken Hıristi-

yanlık tarihi ile alakalı vermiş olduğu bilgileri değerlendirip, Yahudi-Hıristiyan geleneğin niteliklerini kavramaya çalışacak, Pavluscu gelenekle karşılaştırma yapma gayretinde olacağız.

4.1. Didache ve Evharistiya

Evharistiya günümüzde de bütün Hıristiyan kiliseleri için temel bir sakramentir. Kabaca tanımlayacak olursak, Hıristiyanlıkta İsa ile bütünleşmeyi, İsa'da olmayı simgelemektedir. Sinoptik İncillerde anlatılan İsa'nın son akşam yemeğindeki ifadeleri ve sonrasında Pavlus'un bunu sistemleştirmesi ile önemli bir ritüel haline gelmiştir.

Didache'de de Evharistiya adında bir yemek ritüeli bulunmaktadır. Evharistiya öncesinde yapılması gereken duaları detaylı bir şekilde içermekte ve tıpkı Sinoptik İncillerde ve Pavlus'ta ifade edildiği gibi ekme ve şarap öğelerinden oluşmaktadır. Ancak Sinoptik gelenek, Pavlus ve Didache'nin Evharistiya ile ilgili vermiş olduğu bilgiler bazı konularda birbirlerinden farklılaşmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına Pavlus'un Korintlilere birinci mektubu ve Didache'de bulunan Evharistiya ile ilgili metinlerini incelemek önem arz etmektedir. Pavlus, Sinoptik İncillerde haber verilen, İsa'nın son akşam yemeği anlatisini yorumlamış ve farklı bir bağlamda yeniden aktarmıştır. Pavlus, Korintlilere mektubunda Evharistiya ile ilgili şunları söylemektedir; *"Siz eylettiğimi ben Rab'den öğrendim. Ele verildiği gece Rab İsa eline ekme aldı, şükredip ekmeği böldü ve şöyle dedi: "Bu sizin uğrunuza parçalanan bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın." Aynı biçimde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: "Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın." Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâseden her içtiğinizde, Rabbin gelişine dek Rabbin ölümünü ilan etmiş olursunuz."*⁵⁹ Pavlus burada Evharistiya ritüelini aktarmış, Hıristiyan dünyası için önemini vurgulamıştır. Ancak burada net olarak görülmektedir ki Pavlus, İsa'yı "κύριος Ἰησοῦς" (kırrios İsus) şeklinde nitelendirerek İsa'nın ilahi doğasını öne çıkartmaktadır. Bunun yanında da evharistiyayı kefarete doktrine ile birlikte değerlendirmekte, İsa'nın çektiği acıları ön plana çıkartmaktadır. Burada özellikle ἄρτος (artos) ve κλῶμενον (klomenon) kavramlarını ve ἔκλασεν (eklasen) fiilini incelemek konumuz açısından son derece önemlidir. Pavlus İsa'nın ekmeği eline almasını aktarır-

⁵⁹ 1. Korintliler, 11: 23-26

ken *artos* kavramını kullanmıştır. *Artos* kelimesi Grekçede bütün ekmeğe anlamına gelmektedir. Pavlus, sonrasında İsa'nın bu bütün ekmeği kırdığını, *eklasen* fiiliyle nitelemektedir. Bu fiil de parçalamak/bölmek anlamına gelmektedir. Ardından Pavlus, İsa'nın parça ekmeği havarilere uzatırken "...*bu benim parçalanmış bedenimdir.*" diyerek *eklasen* fiiliyle aynı kökten gelen *klamenon* yani bölünmüş sıfatını kullanmaktadır. Buna göre İsa bütün olan ekmeğin, parçalanmış halini öğrencilerine sunarak çekmiş olduğu acıları aktarmıştır.

Didache 9'da Evharistiya ve Evharistiya esnasında yapılacak dualar ile ilgili şunlar söylenmektedir; *Evharistiya konusuna gelince, şu şekilde şükredin; Önce şarap için: "Babamız, hizmetkarın İsa aracılığıyla bize tanıttığın Davud'un kutsal bağı için sana şükrediyoruz; Yücelik sonsuza dek senin olsun!"* Sonra parça ekmeğe için: *"Babamız, oğlun İsa aracılığıyla bize verdiğin yaşam ve bilgiler için sana şükrediyoruz. Yücelik sonsuza dek senin olsun! Bu parça ekmeğe bir zamanlar nasıl tepelerin üzerinde dağılmış olup da bir tek ekmeği oluşturmak suretiyle toplandıysa; aynı şekilde Kilisen dünyanın dört bucağında egemenliğinde toplansın. Çünkü güç ve yücelik İsa aracılığıyla sonsuzlara dek senindir."* Rabbin adına vaftiz olanların dışında Evharistiya sofrasından hiç kimse yemesin ve içmesin. Çünkü bununla ilgili Rab şöyle demiştir: *"Kutsal olanı köpeklere vermeyin."*

426 | db

Görüldüğü üzere Didache'de Evharistiya ile ilgili detaylı bilgiler bulabilmekteyiz. Didache, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Evharistiya adlı, ekmeğe ve şaraptan oluşan bir yemek ritüelinden bahsetmektedir. Ancak Didache Evharistiya ile ilgili bilgileri verirken Pavlus'un aktardığı kavramlardan farklı kavramlar kullanmıştır. Bu kavramsal farklılık aynı zamanda evharistiyanın farklı bağlamlarda algılanıp uygulandığını bize göstermektedir. Öncelikle Didache sinoptik incillerin ve Pavlus'un aksine Evharistiya'yı ekmeğe değil, şarapla başlatmaktadır. Ancak asıl fark yukarıda ifade ettiğimiz kavramlarda kendisini göstermektedir. Pavlus'un İsa'yı *kirios* olarak nitelendirdiğini ifade etmiştik. Didache ise İsa'yı *paidós* (*Paidos*) yani *hizmetkar* şeklinde nitelendirmektedir. *Paidos* kelimesinin oğul anlamı da bulunmakla birlikte genel kullanımı hizmetkar şeklindedir. Nitekim Didache Davud'u da aynı sıfatla nitelendirmiştir. Bunun haricinde Didache içerisinde oğul kelimesi *τέκνον* (*teknon*) şeklinde defalarca kullanılmaktadır. Eğer Didache İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirmek isteseydi bunu *teknon* veya *uios* kelimesi

ile ifade ederdi. Paidos nitelemesi, Didache'nin Pavlus'un aksine İsa'yı ilahi bir tabiatta algılamadığı şeklinde yorumlanabilir.

Evharistiyada kullanılan ekmeği Pavlus'un artos (bütün ekmek) şeklinde ifade ettiğini söylemiştik. Didache'de ise ekmeğin karşılığı klasma (dilim ekmek) olarak yazılmıştır. Bu da yine yukarıda açıkladığımız üzere parça ekmek anlamına gelmektedir. Didache, Pavlus'un evharistiyayı kefarete doktrini ile bütünleştirmek amacıyla bütün ekmeğin parçalanması metaforunu kullanarak İsa'nın çarmıhta acı çekmesini ön plana çıkarmasının aksine bütün ekmekten bahsetmemekte ne şarabı İsa'nın kanı ile ne de ekmeği İsa'nın bedeni ile bütünleştirmemektedir.⁶⁰ Peki Didache'deki Evharistiya ile Pavlus'un evharistiyası arasındaki fark neden kaynaklanmaktadır? Bultmann, Didache'de geçen evharistiyanın net bir şekilde Yahudi geleneğinin devamı çabası olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Didache'nin ortaya çıktığı toplum Pavluscu anlayışın aksine Evharistiya, yani şükür geleneğini Yahudi kökeni içerisinde algılamıştır. Didache hiçbir şekilde İsa'nın ölümü ve dirilişine bir atıfta bulunmamış bunun üzerinden bir inanç esası ortaya koymamıştır.⁶²

db | 427

Birçok araştırmacı Didache'de geçen Evharistiya deyiminin Pavluscu gelenekten farklı olduğunu ikisi arasında bir bağ olmadığını ifade etse de Niederwimmer gibi bazı araştırmacılar Didache'de geçen Evharistiya ile Pavlus'un Evharistiyası arasında bir bağ olduğunu ve Didache'deki formun Hıristiyanlık açısından en arkaik Evharistik uygulamayı ifade ettiğini söylemektedirler.⁶³ Didache'de Evharistiya deyiminin net olarak kullanılması, ekmek ve şarabın kutsal olarak nitelendirilmesi, vaftiz edilmeyenlerin bu ritüele katılmasının yasaklanması gibi etkenler, Didachedeki Evharistiya'nın net olarak kutsal bir yönü olduğunu, herhangi bir yemek ritüeli olmadığını göstermektedir.⁶⁴ Bunun yanında Didache'de Evharistiya sırasında yapılan dualarda da net olarak Yahudi kutsal yemek geleneğindeki birtakım dualarla paralellik görebilmekteyiz. Özellikle

⁶⁰ Huub van de Sandt, "Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?", *Vigiliae Christianaer*, 1/65 (2011), 3.

⁶¹ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 151.

⁶² Jonathan A. Draper, "Pure Sacrifice in Didache as Jewish-Christian Exegesis", *Neotestamentica*, 42/2 (2008), 238.

⁶³ Niederwimmer, *The Didache: A Commentary*, 139.

⁶⁴ Taras Kyomch, "Another Gospel: Exploring Early Christian Diversity With Paul and the Didache", *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle*, eds. Jonathan A. Draper, Clayton Jefford (Atlanta: SBL Press, 2015), 473-474.

Didache 10'da yemek sonrası yapılacak dua ile Yahudi geleneğinde bulunan yemek sonrası dua olan *Birkat Ha-mazon* **ברכת המזון** ile büyük benzerlikler göstermektedir. Bu benzerlik, Didache'nin Evharistiya'yı Pavlus'un anladığı ve aktardığından farklı olarak Yahudilik içerisinde algıladığını gösteren önemli bir diğer veridir.

Özetleyecek olursak Didache, Pavlus ile yakın zamanlara tarihlendirilmekle beraber Evharistiyayı kutsal bir yemek olarak görmüş, ancak bunu Pavlus ve Pavluscu gelenekten farklı olarak Yahudi geleneği içerisinde ifade etmiştir. Didache'nin oluştuğu toplum İsa'yı Yahudi-Hıristiyan geleneğine uygun olarak, tanrısal bir doğaya sahip biri olarak algılamamış, onu "Tanrı'nın hizmetkârı" olarak nitelendirmiştir. Didache içerisindeki Evharistiya'da Pavlus'un aktardığının aksine, İsa'nın çarmıhı, ölümü, insanlığın günahları için akıtmış olduğu kefareti kanı gibi durumlar söz konusu değildir. Didache, Evharistiyayı Yahudi geleneğindeki *Birkat Ha-mazon*'dan alarak, Mesih İsa söylemi haricinde hemen hemen bir değişiklik yapmadan olduğu gibi devam ettirmiştir.

428 | db

Aynı zamanda Didache 9'un sonunda vaftiz olmayan kimselerin Evharistiya'ya katılamayacağı ifade edilmektedir. Bu cümle de Pavluscu gelenekten farklılık arz etmektedir. Özellikle Antakya'da yeni oluşmakta olan kilise içerisinde Luka'nın Elçilerin İşlerinde aktardığı bilgilerde vaftiz olmamanın yemeklere katılmada bir problem yarattığı aktarılmamaktadır. Pavlus, Galatyalılara Mektubunda ise Petrus ile yaşamış olduğu sorunda Petrus'u Kudüs'ten gelen, bazı inananların yanında yabancılarla yemek yememesi sebebiyle suçlamaktadır. Bu durumun gerçekliği bir yana, Pavlus yabancılarla, Yahudi inananlar arasında bir problem olduğunu aktarmaktadır. Bu bilgilerden hareketle söylenebilir ki; Didache Yahudi temizlik ilkelere kutsal bir yemeğe katılacak olan herkese uygulamakta, Pavluscu geleneğin aksine bu konuda bir sınırlamadan bahsetmektedir.

4.2. Didache ve Yasa

Pavlus'un Yasa konusunda İsa'dan farklı bir tutum izlediği, Kudüs cemaatiyle arasındaki en temel sorunun Yasa konusundaki yaklaşım farklılığı olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu bağlamda Didache'nin Yasa karşısında Pavlus'tan farklı bir tutum sergilediği bariz olarak görülmektedir. Ölüm ve Hayat arasında iki yol olduğunu söyleyerek başlayan birinci bölümden altıncı bölümün sonuna kadar çoğunluğu On Emir'dekiler olmak üzere temel Yasa hüküm-

leri ve ahlaki ilkeler sıralanır. Öncelikle Tanrı'yı sevmekten bahsederek sağ yanağına tokat atana sol yanağını çevirme, intikam için uğraşmama, düşmanını bile sevmek ve onun için dua etmek şeklinde genel ilkeler ortaya konulur. Sonrasında ise cinayet işlemeyeceksin, zina yapmayacaksın, oğlancılık yapmayacaksın, çalmayacaksın, büyü ve büyücülük yapmayacaksın, doğmadan önce ve doğduktan sonra çocuk öldürmeyeceksin şeklinde On Emir'in yanı sıra Tevrat'ta geçen pek çok hükmü sıralayarak Gentilelerin bu emirlere uymasını talep eder. Oysa Pavlus'a göre Yasa suç çoğalsın diye araya girmiş⁶⁵ ve Tanrı'nın gazabını arttırmaktan⁶⁶ başka bir şeye yaramamıştır. *Pavlus'a göre: "Öyleyse neyle övünebiliriz? Hiçbir şeyle! Hangi ilkeye dayanarak? Yasa'yı yerine getirme ilkesine mi? Hayır, iman ilkesine."*⁶⁷

Açıkça görüldüğü üzere Pavlus, Yasa'yı icra etme ilkesinin yerine İman ilkesini (imanla aklanma) getirdiğini söylediği gibi Yasa'nın gereklerini yaptığı için güvende olduğunu düşünenlerin tümünün lanetlendiğini⁶⁸ ifade etmektedir. Lakin Didache, Pavlus'un günahı artıran bir araç olarak gördüğü Yasa'nın bazı kısımlarını Gentilelerin de uyması gereken hususlar olarak vazetmektedir. Yasa konusundaki Yahudi Hıristiyanların farklı tutumları ilk bölümde değerlendirildiği için burada tekrar tartışılmayacaktır. Didache'nin bir kısım konularda yer yer Antakya cemaatinin yaklaşımına benzer olduğu düşünülebilecek ifadeleri kullansa da Yasa konusunda farklı bir tutum takındığı çok açıktır. Doğrudan Koşer dememekle birlikte putlar adına kesilen hayvanların etinden yenilemeyeceğini ifade ederek kısmen de olsa yeme içme kurallarını hatırlatması ve buna vurgu yapması anlamlıdır. Nitekim Elçilerin İşleri kitabında Luka, Kudüs'teki ihtiyarlarla Pavlus'un görüşmesini aktarırken onların Pavlus'a "*görüyorsun kardeş, Yahudiler arasında binlerce imanlı var ve hepsi Kutsal Yasa'nın candan savunucusudur*" dediklerini aktardıktan sonra Pavlus'un Gentileler arasında yaşayan Yahudilere çocuklarını sünnet etmemelerini, törelerini terketmelerini ve Yasa'ya uymamalarını söylediğinin⁶⁹ duyulduğunu bunun ise cemaatte huzursuzluğa sebep olduğunu söylerler. Bu durumun telafisi için Pav-

⁶⁵ Romalılar 5:20

⁶⁶ Romalılar 4:15

⁶⁷ Romalılar 3:22-27.

⁶⁸ Galatyalılar 3:10.

⁶⁹ Örneğin, Pavlus Galatyalılara Mektubunda (5:2-6) açıkça sünnet olmamaları konusunda uyarır.

lus'tan bir dizi talepte bulunan ihtiyarlar, Didache'ye işaret ederek: "Öteki uluslardan olan imanlılara gelince, biz onlara, putlara sunulan kurbanların etinden, kandan, boğularak öldürülen hayvanlardan ve fuhuştan sakınmalarını öngören kararımızı yazmıştık."⁷⁰ derler. Bu ise açıkça Pavlus'un Yasa konusundaki tavrına muhalefet ettiklerini ve bunu da yazılı bir metinle –ki bu metnin Didache olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir– yeni cemaate ilettiklerini göstermektedir. Ancak Pavlus'un Kudüs'teki görüşmede ve Didache'de ifade edilen kararlara uyma konusunda farklı tutum takındığı sonraki konuşmalarında da açıkça görülmektedir. Korintlilere mektubunda putlara sunulan kurbanların etlerini tartışma konusu yapar. Dünyada put diye bir şeyin olmadığını, sadece Tanrının olduğunu, olmayan bir şeye kurban sunmanın da bir anlamı olmadığını ima ederek "Yiyecek bizi Tanrı'ya yaklaştırmaz. Yemezsek bir kaybımız olmaz, yersek de bir kazancımız olmaz."⁷¹ diyerek putlara sunulan kurban etini yemenin bir mahsuru olmayacağını ifade eder. Kurban etini yemekten sadece zayıf imanlı/vicdanlı birisinin görüp meseleyi yanlış anlama ve imanın zarar görme ihtimali varsa kaçınılacağını⁷² belirtir.

430 | db

Dolayısıyla Pavlus, açıkça putlara sunulan kurban etinden yemenin yasak olduğunu ve bunun Yasa'dan kaynaklandığını, bunun bir Tevrat hükmü olduğunu söylemez. Tam tersine daha esnek bir tutum takınır. Aynı şekilde Romalılara mektubunda Yahudilerin Yasa konusundaki ısrarını eleştirir ve gerçek sünnetin bedensel sünnet olmadığını ifade eder.⁷³

Sonuç

Sonuç olarak Didache, birçok hususta ısrarla, Yahudi geleneğini devam ettiren, en azından bunu amaçlayan bir topluluğun haberi bizlere vermektedir. İlk İsa cemaatinin uzantısı olan bu topluluğun Antakya merkezli oluşan yeni öğretiyeye karşı direnç gösterdiği yer yer çatışma olsa da bir şekilde sürece müdahil olarak İsa'nın mesajına tabi olmak isteyen yeni cemaatin mensuplarını özellikle gelenek ve Yasa konusunda uyararak onları da kazanmaya çalıştıkları topyekûn bir ret yoluna gitmedikleri de anlaşılmaktadır. Dolayı-

⁷⁰ Elçilerin İşleri 21:25.

⁷¹ 1 Korintliler 8:8.

⁷² 1 Korintliler 8:9-13.

⁷³ Romalılar 2: 17-29.

sıyla Didache, Pavlusçu anlayışa muhalif bir metin gibi durmakla birlikte hitap ettiği kitleyi de bir şekilde kazanmak istemesi onları bütünüyle dışlamaması, bazı Tevrat emirlerini hatırlatarak ortak bir çizgiye getirme çabasını göstermesi bakımından anlamlıdır. Diğer taraftan söz konusu metin her hâlükârda bir Yahudi-Hıristiyan metni olarak durmakta olup Kudüs merkezli cemaatle Antakya merkezli cemaat arasında teolojik bir farklılık olduğunu da gözler önüne sermektedir. Her ne kadar metindeki bazı ifadeler Kilise anlayışı doğrultusunda yorumlanmaya çalışılsa da metnin Pavlusçu anlayışı birebir benimsemeyen insanlar tarafından kaleme alınmış olma ihtimalini göz ardı etmeye yetmemektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus ü Düşünmek*. ed. C. Batuk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, 303-332.
- Aydın, Mahmut. *Hıristiyanlık, Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınları 2018.
- Aydın, Mahmut. "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2010, 38/575.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Batuk, Cengiz. *Bir Polemik Aracı Olarak Barnabas İncili*. Ankara: Eski Yeni Yayınları 2018.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik, Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: İz Yayıncılık 2006.
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*. İstanbul: İz Yayıncılık 2003.
- Baur, Ferdinand Christian. *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works His Epistles and Teachings*, trans. A.P. Massachusetts: Hendrikson Publishers 2003.
- Bultmann, Rudolf. *Primitive Christianity*. trans. Reginald H. Fuller. Philadelphia: Fortress Press 1983.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. trans. Kendrick Grobel. New York: Charles Scribners's Sons 1951.
- Casey, P. Maurice. *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*. Cambridge: James Clarke & Co. 1991.
- Draper, Jonathan. "A Continuing Enigma: The "Yoke of the Lord" in Didache 6.2-3 and Early Jewish-Christian Relations". *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. ed. Peter J. Tomson Doris Lambers-Petry. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 106-123.
- Draper, Jonathan A. "Pure Sacrifice in Didache as Jewish-Christian Exegesis", *Neotestamentica*, 42/2 (2008), 223-252.
- Gruen, Erich S.. *Diaspora Jews Amidst Greeks and Romans*. London: Harvard University Press, 2002.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism*. trans. J. Bowden, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Kyomch, Taras. "Another Gospel: Exploring Early Christian Diversity With Paul and the Didache", *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle*. eds. Jonathan A. Draper - Clayton Jefford. Atlanta: SBL Press, 2015. 455-476.

- McCray, John. "Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı", çev. Süleyman Turan, *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, 269-280.
- McDonald, James H. *Kerygma and Didache*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Milavec, Aaron. "The Distress Signals of Didache Research: Quest for a Viable Future". *The Didache Missing Piece of the Puzzle*. ed. Jonathan Draper. Atlanta: Clayton N. Jefford, SBL Press, 2015, 59-83..
- Milavec, Aaron. "The Pastoral Genius of Didache: An Analytical Translation and Commentary", *Religious Writings and Religious Systems, Systemic Analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel and Judaism 2: Christianity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs, A.J. Levine, Providence RI: BSR-University of South Florida 1989, 89-125.
- Milavec, Aaron. *The Didache: Text, Translation, Analysis and Commentary*. Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- Niederwimmer, Kurt. *The Didache: A Commentary*. trans. Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Sanders, Parish (ed.). *Paul, The Law and The Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Sandt, Huub van de - Flusser, David. *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press 2002.
- Sandt, Huub van de. "Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?", *Vigiliae Christianaer*, 1/65 (2011), 1-20.
- Schaff, Philip. *The Oldest Church Manual Called the Teaching of the Twelve Apostles The Didache and Kindred Documents*, New York: Charles Scribner's Sons 1885.
- Schoeps, Hans-Joachim. *Yahudi-Hıristiyanlığı*. çev. E. Sarıkçioğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Tcherikover, Avigdor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. trans. S. Applebaum. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959.
- Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.



ENSURING PEACE, PUBLIC ORDER AND STABILITY IN THE CONTEXT OF PREVENTING VIOLENCE IN ISLAMIC URBAN DESIGN AND CITY PLANNING*

Mehmet Emin DEMİR**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 06 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Demir, Mehmet Emin. "İslam Şehir Tasarımı ve Şehirciliğinde Şiddetin Önlenmesi Bağlamında Huzur, Asayiş ve İstikrarın Sağlanması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 433-458.

DOI: 10.33415/daad.1476512

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 May 2024, **Accepted:** 06 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Demir, Mehmet Emin. "Ensuring Peace, Public Order and Stability in The Context of Preventing Violence in Islamic Urban Design and City Planning". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 433-458.

DOI: 10.33415/daad.1476512



Abstract

Islamic cities exhibit distinctive features aimed at preventing violence, promoting human well-being, and safeguarding the rights of individuals. These characteristics encompass deliberate choices in urban planning and governance. Key attributes include a mosque-centric layout, expansive public squares, green spaces, or-

* Bu makale, 23-24 Aralık 2023 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde düzenlenen "Şiddet Döngüsü ve Çözüm Önerileri Sempozyum"unda sunulan ve bildiri kitabında yayımlanmayan "Şiddeti Önleme Açısından İslam Şehir Mimarisi ve Şehircilik Anlayışı" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. / This article is a revised and expanded version of the paper titled "Islamic City Architecture and Urbanism Understanding in terms of Violence Prevention", which was presented at the "Violence Cycle and Solution Suggestions Symposium" held at Ondokuz Mayıs University on 23-24 December 2023 and not published in the proceedings book.

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmet.demir@selcuk.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9949-7592> / Res. Assist., Selcuk University Faculty of Theology, mehmet.demir@selcuk.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9949-7592>

ganized urban fabric, and efficient administrative management. The maintenance of public order was entrusted to the head of state in the capital and governors in other regions, with additional officials such as commanders, *kağis* (judges), *Muhtasib* (market overseer), *Şahib al-Şhurta* (chief of police), and *'asas* (security officers) appointed to ensure security and peace. Akhism provide additional assistance at this stage. This research will delve into Islamic cities' physical infrastructure and institutional framework, focusing on violence prevention. Given Islamic urbanism's diverse geographical spread and historical evolution, the study will analyze select early-period cities, considering urban plans and administrative systems to facilitate comparative analysis.

Keywords: History of Islam, City Architecture, State Organization, Violence, Prevention.

İslam Şehir Tasarımı ve Şehirciliğinde Şiddetin Önlenmesi Bağlamında Huzur, Asayiş ve İstikrarın Sağlanması

Geniş Özet

Şiddeti önlemenin çeşitli yol ve yöntemleri bulunmaktadır. Şiddetin ve dolayısıyla suçun önüne geçilmesi için atılan adımlardan bir tanesi şehirdeki tasarımın ve çevrenin bu amaca göre düzenlenmesidir. İnsanları suça ve şiddete yönlendirmeyecek ya da buna cesaret edemeyecek şekilde inşa edilecek şehir tasarımları ve şehirde gerçekleştirilecek yönetimle ilgili uygulamalar bu noktada büyük katkı sağlamaktadır.

Kendine özgü bazı hususiyetlere sahip olan İslam şehri gerek mimari oluşumuyla gerekse idari yapısıyla şiddeti önleme noktasında bazı unsurları içerisinde barındırmaktadır. İslam şehri ve idari yapısı; insan yaşamını önceleyen, onun refahını ön plana çıkaran, kişilik haklarını koruyan, haksızlığa uğramaması ya da haksızlığa uğradığı zaman hakkını iade etmek için uğraşan bir yapıya sahip olduğu için bünyesinde bu özelliği bulundurmaktadır. Şiddetin varsayılan sözlük manasından yola çıkarak İslam şehrinde sadece fiziki anlamda değil psikolojik olarak da insanların şiddete maruz kalmalarını engelleyecek bazı adımların atıldığı gözlemlenebilir.

İslam şehirlerinin tasarımının merkezinde, toplum yaşamı için odak noktası görevi gören ve maneviyatın önemini sembolize eden camilerin yerleştirilmesi yer alır. Pazar yerlerinin stratejik konumlandırılması, sıkışıklığı en aza indirirken rahat erişime olanak tanır ve huzurlu bir kentsel ortama katkıda bulunur. Şehirde yaşayan nüfusun daha sağlıklı bir şehirde yaşaması için insana zarar verebilecek bazı esnaf grubunun şehrin en yoğun bölgesi olan meşit çevresinden dışarıya doğru konumlandırılması bu konuda zikredilebilecek bir diğer husustur. Şehrin en yoğun ve kalabalık bölgesinin hemen yanında yönetim binasının -dârülmâre- yer alması caydırıcı bir unsur olarak nitelendirilebilir. Büyük cami ve şehrin içerisinde yer alan mezarlıklar ise insanları Allah'ı hatırlatması açısından manevi anlamda rol oynar. İnsanların manevi ihtiyaçlarından sayılan ruhi anlamda ferahlamaya ve stresten uzaklaşmak için park ve bahçe düzenlemelerinin oluşturulması şiddetin önüne geçilmesi için yapılabilecek mimari düzenlemelerdir. Şehirdeki evlerin insanların mahremiyet duygusuna ve refahına zarar vermeyecek şekilde konumlandırılması halk arasında ortaya çıkabilecek şiddet olaylarının önüne geçebilecek özelliklerden bir başkasıdır. Bu sayılanlar insanların İslam şehrinde şiddete meyletmemeleri veya şiddete maruz kalmamaları için sayılabilecek mimari özelliklerin başında yer alır.

İdarecilik anlamında başta devlet başkanı olmak üzere valiler, kadılar, şurta, muhtesipler gibi devlet tarafından görevlendirilen kişi veya kurumlar bulunmaktadır. Bu kişilerin en temel görevleri arasında şehirde asayiş sağlama, insanların rahat, huzur ve güven içerisinde yaşayabilecekleri bir ortam oluşturmak sayılabilir.

Devlet başkanı ve onun vilayetlerde kendi adına yönetimle görevlendirdiği valiler güvenliği sağlamak ve asayiş temin etmekten sorumlu olanların başında gelir. Bundan dolayı çeşitli görevliler tayin edebilirler. Bu ikisi haricinde komutanlar da şiddetin önlenmesi noktasında yardımcı olan bir diğer görevlidir. Komutanların görevleri sadece savaş zamanı düşmana karşı muharebe etmek değil aynı zamanda iç siyasette karşılaşılan problemleri çözmek ve ortadan kaldırmaktır. Özellikle halka zarar verebilecek isyancıların ve yol kesen eşkıyaların cezalandırılması noktasındaki görevleri bu konuda sayılabilecek önde gelen görevlerdendir.

Şehirde görevlendirilen bir diğer önemli kişi kadıdır. Kadının mahkemelerde vereceği caydırıcı hükümler diğer insanların aynı konudan muzdarip olmasının önüne geçebilir. Kadı, mahkemede hakimlik yapmasının yanı sıra şehrin emniyetiyle alakalı olarak zaman zaman şehir içinde, çarşı pazarda dolaşarak teftiş yapabilmekteydi. Hatta İslam tarihi boyunca kadınların buldukları şehri dış düşmana karşı savundukları da görülmüştür.

İnsanların gözetlendiğine dair olan inancı şiddete meyil anlamında engelleyici bir unsur olmuştur. Bunun için teftiş mekanizmaları oluşturmak son derece önemlidir. İslam medeniyetinin bünyesinde ortaya çıkan şurta teşkilatı ve bu teşkilata bağlı birimler şehirdeki asayişten sorumlu olarak görevlendirilmişlerdir. Şurta bugünkü anlamıyla polis ile eşleştirilebilecek bir kurumdur. Bunun yanında şurtanın zamanla hüküm verme yetkisini de barındırdığı görülmektedir. Şurtaya bağlı asesler geceleri şehirde dolaşarak insanların başına gelebilecek çeşitli kötü durumlar için önleyici bir güç olmuşlardır. Bu anlamda bugünkü bekçilik kurumuyla ilişkilendirilmesi mümkündür.

Hisbe teşkilatı, İslam medeniyetinin bünyesinde özgün olarak ortaya çıkan önemli bir müessesedir. Hisbe teşkilatı İslam'ın önemli ilkelerinden olan emri-bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker'i (iyiliği emredip kötülükten alkoymak) uygulamakla sorumlu bir kurumdur. Bunun yanında bugünkü zabıta gibi çarşı pazarları denetleyerek buralardaki düzeni sağlarlardı. Komşusuna eziyet eden kimseleri uyarmak; yüksek binalarla insanların mahremiyetlerine gölge düşürenlere yaptırım uygulamak; yolları daraltacak yapılaşmadan insanları menetmek; esnaf ile halk arasındaki ilişkiyi adaleti gözeterek kontrol altına almak, çarşıda insanlara zarar verecek alet ve edevat taşıyanlara engel olmak gibi çeşitli görevler muhtesibin insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleme ve bu konuda şiddete yer bırakmıyacak şekilde halkın huzurunu sağlama noktasındaki görevleridir.

Devlet tarafından görevlendirilmeden toplumun kendi bünyesi içerisinde oluşturulmuş ve bir manada şehirde şiddetin önüne geçmek için de mücadele eden toplumsal oluşumlar da devletin resmî kuruluşlarına yardımcı olan önemli unsurlardır. Bu kurumların başında da esnaflar arasındaki düzeni sağlayan ve manevi anlamda müreffeh bir toplum oluşturmayı hedefleyen Ahilik gelir.

İslam şehirlerinde diğer medeniyetlerde olduğu gibi şiddetin hem vuku bulmasından önce hem de vuku bulduktan sonra bir daha ortaya çıkmaması için önlemler olduğu gözlemlenmiştir. İslam medeniyetinin içerisinde yer alan bu şehir planlamasının ilk özellikleri Hz. Peygamber döneminde kadar götürmek müm-

kündür. İncelemelerimiz sonucunda İslam şehir planlamasının ve şehirdeki yönetim anlayışının bazı özelliklerinin şiddeti önleme noktasında katkı sağladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Şehir Mimarisi, Devlet Teşkilatı, Şiddet, Önlem.

Introduction

Islamic civilization possesses a distinctive comprehension of urbanism, with manifestations ranging from overt to intricate nuances.¹ These expressions are discernible in the city's architectural landscape, including its zoning, construction methods, and administrative structures. Additionally, they are reflected in the governance principles guiding urban management and the delineation of duties among administrative personnel. Examination of a civilization's urban environment offers insights into its conception of human nature and worldview. While the human agency is instrumental in city construction, the reciprocal influence between cities and their inhabitants underscores the potential for urban environments to shape behavior and cultural norms over time.²

436 | db

Within the paradigm of urbanism unique to Islamic civilization, specific initiatives emerge as proactive measures to prevent violence or mitigate its recurrence. An examination of the various forms of violence reveals a subset precipitated by psychological pressures such as verbal aggression, anger, and insinuation.³ In Islamic urban architecture and governance, deliberate steps are taken to address both forms of violence, encompassing pre-emptive measures and punitive actions. The prioritization of preventive strategies over post hoc punitive measures is underscored as a more efficacious approach.⁴ Consequently, efforts directed at pre-empting violence assume paramount importance within the Islamic urban worldview, notably in the realm of urban planning.

During the emergence of Islamic civilization, two significant ancient civilizations were encountered: the Roman and Sassanid (Persian) empires. The Roman civilization, with a history extending

¹ For studies on Islamic urbanism, see: Nezar Alsayyad, "The Study of Islamic Urbanism: An Historiographic Essay", *Built Environment* 22/2 (nd.), 91-97.

² Hasan Elik, "Kur'an'da Şehir Tasarımının Nitelikleri (Mekke Örneği)", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (Mayıs 1998), 40.

³ Necmi Karşlı, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 65-66.

⁴ Karşlı, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", 82, 83.

over a thousand years, generally adopted a grid-type structure for city planning. Romans constructed cities in environments and climates conducive to human health and equipped these cities with robust structures and roads. The urban layout centered around the forum, agora, and public buildings, with the forum serving both as a commercial and political hub. Shops conducting similar businesses were grouped. Hippodromes, theatres, and baths, which facilitated both cleanliness and social interactions, were notable urban features that facilitated social life.⁵ Roman cities were designed to offer their inhabitants a prosperous life, considering their needs, which arguably contributed to reducing violence. In terms of urbanism, Islamic civilization was predominantly influenced by the Sassanids. The circular city structures, inner city buildings, gardens, green spaces, and urban management represent the areas in which Sassanid influence on Islamic civilization was most profound.⁶

Contemporary studies, both domestically and internationally, have emphasized the significant role of urban architecture and planning in violence prevention. The structures created within cities are identified as crucial elements in preventing violence. The steps taken in this regard can substantially enhance urban security. It is recognized and anticipated that, despite architectural advancements, individuals prone to infringing on others' rights have existed historically and will continue to exist. Therefore, establishing institutions and organizations that enhance urban security and address grievances is imperative. The influence of environmental factors on reducing crime and violence has been observed over the years, with positive impacts being highlighted. Research on the environmental effects on crime dates back to 1961,⁷ with a notable article published in 1984 advocating for environmental planning as a means of crime prevention.⁸ Prominently, the concept of Crime Prevention Through Environmental Design (CPTED), pioneered by criminolo-

⁵ For more information on the Roman urbanization concept, see: Ceren Altunbeğ Turgut, "Roma Dönemi Şehircilik Anlayışı", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 26 (2019), 273-302.

⁶ Ahmet Altungök, "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 451-453.

⁷ Julie Samia Mair - Michael Mair, "Violence Prevention and Control Through Environmental Modifications", *Annual Reviews Public Health* 24 (2003), 212.

⁸ George Rand, "Crime and Environment: A Review of the Literature and its Implications for Urban Architecture and Planning", *Journal of Architectural and Planning Research* 1/1 (1984), 3-19.

gist C. Ray Jeffery in 1971, focuses on preventing crime and the fear of crime through environmental modifications. Over time, this concept has been developed further through contributions from various scholars.⁹

Research informed by these principles has demonstrated that adherence to CPTED guidelines can either prevent or reduce crime and violence, whereas neglecting these guidelines can create environments conducive to violence. For instance, a study focused on Al al-Bayt University in Jordan found that areas of the campus designed without considering CPTED principles were inadequate in preventing violence.¹⁰ Another study investigates the implementation of the CPTED framework in Malaysian cities. At the same time, a separate analysis explores the application of these principles in English towns, offering a critical perspective on their effectiveness.¹¹

Numerous strategies have been proposed to prevent violence, which manifests in various forms. It is highlighted that urban design and management play a crucial role in preventing such violence. From their inception, this study explores the benefits and positive impacts of design and city management practices on their roles in violence prevention in Islamic cities. This study will attempt to address ensuring peace, order, and security in Islamic towns within the context of preventing violence, based on the plans and administrative systems of some selected Islamic cities.

1. Mechanisms of Violence Prevention within the Traditional Urban Framework of Islamic Cities

1.1. Urban Planning

The architectural configuration of urban environments can significantly influence the spiritual well-being of its inhabitants. Residents of cramped quarters often experience heightened levels of

⁹ For information on CPTED, see: The International CPTED Association (ICA), "The International CPTED Association (ICA) - Primer in CPTED - What is CPTED?" (Accessed 15 April 2024).

¹⁰ Safa A.M. AlHusban - Ahmad A.S. AlHusban, "The Role of Built Environmental Design in Violence Prevention in Universities' Campuses: Al al-Bayt University in Jordan as a Case Study", *Property Management* 38/4 (2020), 481-496.

¹¹ Poorang Piroozfar et al., "Crime Prevention in Urban Spaces through Environmental Design: A Critical UK Perspective", *Cities* 95 (Aralık 2019), 102411.

stress and distress, potentially escalating their propensity for violent behavior. Furthermore, the psychological need for spaces that provide respite from the rigors of daily life is crucial. Thus, a primary consideration in urban planning should be the creation of environments that minimize boredom and stress. It is essential to incorporate areas within the city that offer opportunities for relaxation and rejuvenation.

In Islamic urban planning, roads are regarded as communal resources that must be utilized without causing material or moral disturbance to others. To this end, placing constructions or materials that could disrupt the general city plan or cause harm to pedestrians is strictly prohibited.¹² Moreover, the Prophet Muhammad provided specific guidelines to ensure that public spaces, such as roads, did not become sources of inconvenience. He initially forbade his companions from sitting on roads but later allowed it under certain conditions following their objections. These conditions included the removal of harmful objects from the roads and avoiding actions that could spiritually distract passersby, such as looking at forbidden things (haram).¹³ This guidance protects individuals from physical harm and shields them from psychological pressures in public spaces.

db | 439

The origins of urban planning in Islamic contexts can be traced back to the foundational actions the Prophet Muhammad took following his migration to Medina. Upon his arrival in Yathrib, the Prophet initiated transformative urban developments by delineating territorial boundaries and constructing significant structures. These initial projects laid the groundwork for subsequent urban planning endeavors. In the following periods, particularly under the governance of the al-Khulafā' al-Rāshidūn, these principles and practices pioneered in Yathrib were adopted and adapted in the development of newly established or conquered cities by Muslims.

¹² Ali Şafak, "İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 10.

¹³ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, critical ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, 'Ādil Muḥşid et al. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1421), 17/411; Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ismā'il b. İbrāhīm al-Bukhārī, *Şaḥīḥ al-Bukhārī*, critical ed. 'Izz al-Dīn Dallī et al. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1439), "Maḏālim", 22; Abū al-Ḥasan Muslim b. al-Ḥajjāj Muslim, *Şaḥīḥ Muslim*, critical ed. Yāsir Ḥasan et al. (Beirut: Müessesetü'r-Risāle, 1437), "Libās wa-Zinat", 114; "Salām", 3.

In the design of cities established or restructured by Muslims, particular elements were incorporated to foster a life free from stress, enhance comfort, and maximize spatial use, effectively reducing societal inclinations toward violence. An analysis of the physical layouts of Islamic cities reveals their role in promoting social unity, solidarity, and cohesion, which are crucial in mitigating violence.¹⁴ This correlation is evident in the scholarly examination of Islamic urban design's spatial characteristics and social outcomes. Such urban planning principles have significantly contributed to preventing violence within these communities.

1.1.1. Urban Squares and Landscape Design

Islam emphasizes the importance of creating spaces within urban environments that facilitate relaxation and stress relief. Typically, these spaces, such as squares and parks, are strategically located adjacent to mosques, although it is not uncommon to find multiple such areas scattered throughout a city. These squares may serve various purposes; they can be landscaped as parks and gardens or utilized as muşallās, expansive areas where community members gather to perform eid prayers collectively.

The need for individuals to occasionally escape the more strenuous aspects of urban life underscores the significance of incorporating landscape arrangements within city planning. Providing ample, accessible open spaces where people can freely move and unwind is crucial. In the absence of such spaces, the urban populace may experience overwhelming stress, leading to adverse psychological and physical repercussions, including potential violence towards others. Thus, thoughtful urban design that includes green spaces and recreational areas is essential for maintaining the well-being and harmony of the community.

Since the era of the Prophet Muhammad, Muslims have intentionally incorporated open spaces within urban layouts. These areas are primarily utilized for conducting eid prayers, which typically see significantly higher participation than regular weekly prayers. Including such spaces accommodates residents and those from surrounding towns who travel to participate in eid celebrations. Pares were designated during the Prophet's time to facilitate these gather-

¹⁴ Nureddin Nebati, "İslâm ve Batı Kültürü Açısından Kent, Muaşeret ve Uygarlık İlişkileri", *Diyanet İlimi Dergi* 56/2 (2020), 595.

ings, recognizing mosques' limitations to holding such large congregations, ensuring that worship could be conducted comfortably.

The adaptability of this practice is also evident when considering geographical and climatic differences. For instance, while the climate of al-Madīna supports the use of outdoor spaces for prayer, other regions with harsher winter conditions during eid may not find this feasible. In such cases, modifications are necessary to ensure that a substantial portion of the population can still partake in these communal prayers. This flexibility in urban and religious planning reflects a deep understanding of the need to accommodate diverse environmental and social conditions.

During his lifetime, the Prophet Muhammad established public squares that hosted various activities, including camel races, archery, wrestling, and other sports.¹⁵ This practice of designating communal spaces for recreational activities was continued in subsequent Islamic cities, such as Sāmarrā, one of the critical cities developed during the Abbasid period.¹⁶ These squares facilitated physical activities and played a crucial role in providing excitement, enthusiasm, and stress relief for the population. Moreover, the organization of activities appealing to diverse community segments further underscores the importance of inclusivity in urban planning. In addition to recreational areas, constructing parks and gardens is essential, as these green spaces contribute significantly to mental well-being and stress reduction. They also enhance the city's overall aesthetic and provide safe, serene environments for relaxation and social interaction.¹⁷

The construction of green spaces has been a critical aspect of urban planning in Islamic cities, as emphasized in early Islamic traditions.¹⁸ For instance, during the Prophet Muhammad's time, Abu Talha donated his cherished garden to his relatives as a charity, inspired by the Quranic verse encouraging almsgiving (sadaqa). Whether privately owned or communal, these gardens provided vital spaces for relaxation and community engagement. In Medina,

¹⁵ Şafak, "İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", 7.

¹⁶ For detailed information see: Murat Bıyıklı, *Sāmerrâ* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 432-438.

¹⁷ Işık Sezen - Başak Aytatlı, "Kentsel Peyzaj Planlamasında Yeşil Alanların Suçun Önlenmesindeki Rolü: Erzurum Örneği", *Kent Akademisi* 12/4 (2019), 832.

¹⁸ Şafak, "İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", 7.

the abundance of date gardens meant public parks were less necessary, as the populace could already access numerous green spaces.

In the Abbasid city of Sāmarrā, the garden of the Marmācurcus Monastery served a similar communal function, offering a comprehensive recreational area for city dwellers.¹⁹ Similarly, during the Abbasid period, al-Basra featured designated promenade areas contributing to public welfare and social activities.²⁰ In the context of the Anatolian Seljuks, green areas known as “gok-meydan” (lit. sky-square) were common, serving as venues for public strolls and various ceremonies.²¹

Today, the need for such spaces is particularly acute in metropolitan areas. The research underscores the role of green spaces in reducing crime rates and enhancing social and cultural opportunities. Creating parks, sports facilities, and green regions has reduced crime rates and improved urban well-being.²² Further studies have explored the relationship between urban vegetation and crime, affirming the positive impact of green spaces on urban safety.²³ This study underscores the essential requirement for such areas, highlighting the critical need for accessible green spaces to support the population's well-being. The Holy Qur'an frequently emphasizes the

¹⁹ Bıyıklı, *Sāmerrā*, 275, 439-440.

²⁰ Kadir Kan, “Abbāsi Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri: Irak Bölgesi”, *Bilim-name* 1 (2016), 120-121.

²¹ Tuncer Baykara, “Türkiye Selçuklularında Şehir/Kent ve Şehirliler/Kentliler”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 1/284; Tülay Metin, “Türkiye Selçuklu Şehirlerinde ‘Meydan’ Kültürü”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28/1 (2013), 213.

²² Sezen - Aytatlı, “Kentsel Peyzaj Planlamasında Yeşil Alanların Suçun Önlenmesindeki Rolü: Erzurum Örneği”, 831.

²³ See: Ming Kuo - William Sullivan, “Environment and Crime in the Inner City: Does Vegetation Reduce Crime?”, *Environment and Behavior - ENVIRON BEHAV* 33 (Mayıs 2001), 343-367; Sungmin Lee, “Does Tree Canopy Moderate The Association Between Neighborhood Walkability And Street Crime?”, *Urban Forestry & Urban Greening* 65 (2021), 127336; Tania Schusler et al., “Research note: Examining the association between tree canopy, parks and crime in Chicago”, *Landscape and Urban Planning* 170 (2018), 309-313; Austin Troy - J. Morgan Grove, “Property values, parks, and crime: A hedonic analysis in Baltimore, MD”, *Landscape and Urban Planning* 87/3 (2008), 233-245; Zander S. Venter et al., “Is green space associated with reduced crime? A national-scale study from the Global South”, *Science of The Total Environment* 825 (2022), 154005; Mary K. Wolfe - Jeremy Mennis, “Does vegetation encourage or suppress urban crime? Evidence from Philadelphia, PA”, *Landscape and Urban Planning* 108/2 (2012), 112-122.

importance of a well-maintained, orderly, and verdant environment in various passages.²⁴

1.1.2. Location of Bazaars and Markets

In Islamic urban planning, the spatial relationship between mosques and commercial areas is carefully considered to balance spiritual and economic activities. The Prophet Muhammad himself exemplified this approach when establishing the market in Medina, positioning it neither too far nor too close to the mosque.²⁵ This strategic placement has been mirrored in subsequent Islamic cities, where marketplaces established or adapted by Muslims are often located near mosques.²⁶ The proximity of commercial zones to religious sites serves a dual purpose: it facilitates ease of access for buyers and sellers while reminding them of their spiritual duties and the hereafter. This arrangement not only benefits commerce but also reinforces ethical conduct, as the constant presence of the mosque encourages people to refrain from unjust practices out of reverence for Allah.²⁷

In the Islamic city, trade and commerce are organized around specialized guilds, each of which is strategically positioned within distinct zones of the city. This zoning ensures that similar trades are grouped together, facilitating a more efficient market system. For instance, areas are explicitly designated for booksellers, fragrance vendors, butchers, and other artisan groups according to their nature and societal function. Notably, trades like bookselling and fragrance sales, perceived as less disruptive and more aligned with the spiritual and educational atmosphere, are located near mosques. Conversely, butchers and leather sellers, whose activities might be considered more odorous and unsightly, are positioned further from the religious and communal centers of the city.²⁸

²⁴ Elik, "Kur'ân'da Şehir Tasarımının Nitelikleri (Mekke Örneği)", 53.

²⁵ Tahsin Koçyiğit, "-Medine'deki Uygulamalarından Hareketle- Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013), 82.

²⁶ Mesut Can, *Kubbetü'l-İslâm Belh (Doğu Horasan'da Tarih, Toplum ve Medeniyet)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 196.

²⁷ Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *İSTEM* 2 (2003), 139.

²⁸ Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 139; Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 6 (2005), 225, 233-234.

The organized placement of bazaars around mosques according to a specific pattern is a distinctive characteristic of Islamic urban design. This arrangement, evident in the earliest cities, persisted into later centuries. A notable example is Qaşr Ibn Hubayra, renowned for its meticulously arranged marketplaces encircling the mosque.²⁹ However, the central positioning of shops associated with occupations that could be physically or mentally disruptive presents a problem. When such trades are located in the core areas where people congregate daily, it may cause discomfort and provoke violent conflicts between the occupational group and the community. Moreover, the negative psychological impact on individuals can deteriorate social relationships.

For several reasons, the congregation of similar merchant groups in one location within Islamic cities is significant. Primarily, this arrangement gives consumers a comprehensive awareness of the market for specific goods, thus reducing the likelihood of them being exploited. When consumers can compare products and prices within a single area, they are better equipped to make informed purchasing decisions. Additionally, this proximity of similar trades enhances the ability of consumers to seek redress or enforce their rights through various means should they encounter unfair practices. Ultimately, such a structured marketplace not only minimizes the risk of consumer victimization but may also reduce trade-related disputes and potential violence. This demonstrates the practical wisdom in consolidating merchant groups and supporting economic fairness and social harmony.

444 | db

1.1.3. Prioritization of the D̄jum'a Mosque and Administrative Buildings in Urban Planning

In Islamic urban design, the central mosque, or masjid, is centrally located, fundamentally influencing the city's spatial organization. Adjacent to the mosque typically stands the dār al-emāra, the city's administrative building. This architectural and functional configuration traces its origins back to the time of the Prophet Muhammad, who initially used the mosque as a hub for religious and administrative activities. Over time, this dual-use evolved, leading to the distinct placement of administrative buildings directly beside mosques. This design principle was exemplarily implemented in the

²⁹ Kan, "Abbāsi Şehirçiliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri: Irak Bölgesi", 113.

city of Kufa, established during the era of the *Khalifa* 'Umar. The proximity of the *dār al-emāra* to the mosque in al-Kūfa remained consistent through subsequent Umayyad and Abbasid periods, highlighting its enduring importance in Islamic city planning.³⁰

Given its central role in the community, the mosque is typically one of the most bustling and densely populated areas within an Islamic city. This activity concentration, especially when compounded by adjacent bazaars teeming with people, can potentially elevate the risk of conflicts and violence. The proximity of commercial hubs to the mosque intensifies the crowd density, thereby increasing the likelihood of disputes. However, strategically situating the administrative building next to the mosque is a preventive measure against such disturbances. The presence of the administration, and by extension, security forces, provides a rapid response capability to any arising conflicts. This proximity enables immediate intervention, effectively curtailing significant disturbances and preventing larger grievances from developing. This thoughtful urban planning manages crowd control and reinforces public safety and order.

db | 445

The central positioning of the mosque within Islamic cities holds profound significance. In Islam, which views its adherents as brethren, the mosque emerges as a pivotal unifying force within the community. Beyond serving as a venue for worship, mosques facilitate diverse social, cultural, and scientific engagements,³¹ fostering social cohesion and unity. Such interactions within the mosque's confines enable community members to reaffirm their bonds of brotherhood, even in times of dispute.³² This congregation is crucial in cultivating social virtues like unity and solidarity. Furthermore, the mosque's central location is a continual reminder of the divine, potentially enhancing tolerance and reducing aggressive behaviors in social and commercial interactions. Neighborhood mosques, although smaller and less central than the main city mosque, are equally vital. They bolster local community ties through regular

³⁰ Kan, "Abbâsi Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri: Irak Bölgesi", 109-110.

³¹ Yavuz Selim Göl, "İslam Şehirlerinde Caminin Konumu ve Cami Mimârîsine Yansımaları", *Çağımızda Cami Mimarisinde Araştırmalar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Yılmaz et al. (Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2016), 497.

³² Nebati, "İslâm ve Batı Kültürü Açısından Kent, Muaşeret ve Uygarlık İlişkileri", 594.

congregational prayers, fostering familiarity, cohesion, and a sense of solidarity among residents. This network of neighborhood mosques contributes to developing a community-based self-regulation mechanism, enhancing the overall social fabric of the city.³³

1.1.4. Location of Houses

The focus of this discussion is not merely the placement of houses within the city but rather their orientation and relation to one another. A key aspect that merits exploration is the principle of tribalism that influenced neighborhood formation in the earliest cities. This tribal organization played a significant role in these neighborhoods' layout and social dynamics, impacting how communities interacted and were structured within the urban environment.

Respecting individuals' sense of privacy is a fundamental consideration in urban planning, as its violation can lead to stress and potentially violent behavior. The concept of privacy varies among individuals and families, and its infringement can escalate into domestic violence.³⁴ Therefore, strategically placing residential units to safeguard privacy rights is crucial in preventing violence within urban settings. Moreover, adherence to zoning regulations and building height restrictions plays an essential role in ensuring that the rights of others are not infringed upon. The design of houses in Islamic cities is carefully considered to maintain privacy and uphold other related rights, reflecting a deep understanding of the importance of privacy in fostering a peaceful and respectful community environment.

Adjusting the height of buildings relative to the street width is crucial for ensuring adequate ventilation and natural light within homes.³⁵ This architectural consideration is also reflected in the teachings of the Prophet Muhammad, as found in the hadiths. He emphasized the importance of constructing homes at a height that

³³ Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 143-144.

³⁴ Ali Bayer, "Mahremiyet Algısının Aile İçi Şiddetin Ortaya Çıkmasına ve Sürekliliğine Etkisi", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu 27-29 Mart 2015*, ed. Yavuz Ünal et al., 2016, 2/278-283.

³⁵ Kemal Topalan, "Sıhî Bir Şehir Nasıl Olmalıdır?", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/8-9 (Eylül 1963), 45.

did not block the neighbor's access to wind and advised against cooking odors that might disturb neighbors.³⁶ These guidelines aim to prevent discomfort among neighbors and mitigate potential conflicts arising from such nuisances. Additionally, the Prophet's recommendations extend to the broader planning of cities to promote wind circulation, which can help prevent disease transmission.³⁷

2. State Organization and Civil Society Structure

The second step in the Islamic approach to urbanism for preventing violence pertains to organizing the administrative structure, security forces, and the emergence of non-governmental organizations that support them. The stability of the country and its cities necessitates the presence of administrative and official roles such as viziers, governors, commanders, police, inspectors, and judges.³⁸ Additionally, the existence of self-managed organizations within the populace assists the administration and receives state support, reinforcing the overall governance framework.

This organization contributed to a sense of safety among city inhabitants and acted as a deterrent against violent individuals. Security is among the paramount needs of humans residing in urban areas and is a foundation upon which societies thrive.³⁹ Furthermore, by fulfilling their responsibilities in safeguarding the rights of individuals victimized by violence, these organizations have pre-empted potential violent occurrences that might have ensued subsequently.

An additional aspect worth noting is the prohibition of alcohol in Islam, with violators subject to the *ḥadd* punishment. Alcohol is frequently identified as a principal contributor to most injuries, deaths, and instances of domestic violence.⁴⁰ It is incumbent upon both senior and regular civil servants to enforce this prohibition diligently.

³⁶ Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn 'Alī b. Abī Bakr al-Haythamī, *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, critical ed. Ḥusām al-Dīn al-Qudṣī (Cairo: Maktabat al-Qudṣī, 1414), 8/165.

³⁷ Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 636.

³⁸ Abū al-Ḥasan Ḥabīb al-Māwardī, *Siyaset Sanatı (Kitâbü'l-Nasihâtü'l-Mülûk)*, trans. Mustafa Sarıbiyik (İstanbul: Özgü Yayınları, 2016), 307.

³⁹ Elik, "Kur'ân'da Şehir Tasarımının Nitelikleri (Mekke Örneği)", 52.

⁴⁰ Karsh, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", 84.

2.1. Khalīfa and Governor

The head of state bears the overarching responsibility for the security of the entirety of the Islamic territory under his governance, including the capital city. Consequently, he should be deemed the principal authority in preventing violence. The governor acts as the representative of the head of state in provinces or cities, endowed with analogous responsibilities. The distinction lies in the scope of their authority; At the same time, the head of state is accountable for national security, the governor's responsibilities are confined to the specific region to which he is appointed. Thus, the governor is also responsible for maintaining security within his jurisdiction. This framework posits that preventing violent acts, cruelty, and injustice within urban environments and ensuring the punishment of perpetrators constitute fundamental duties of rulers and governors. This commitment to security and justice is observable in practice, as both heads of state and governors typically prioritize these responsibilities.⁴¹

448 | db

The responsibilities of the head of state include the imposition of punishments on oppressors and mischief-makers, facilitating a comfortable life for the populace, and the application of ḥadd punishments (A fiqh term denoting a kind of penal sanctions determined in the Qur'an and Sunnah.) to those adjudged guilty.⁴² These duties are intrinsically linked to the concept of violence and underscore the role of the head of state in maintaining societal order and justice.

The executive authority vested in the head of state or the governor may not extend absolute control over all aspects within the regions under their jurisdiction. Nonetheless, it is incumbent upon them to select, at the very least, the institutions to be established and the individuals appointed to these institutions from a pool of competent and morally upright individuals. In the historical context of the caliphate, the khalīfa possessed the authority to appoint certain officials who assisted in municipal administration, while others

⁴¹ Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 189-203; Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 156-159.

⁴² 'Alī b. Muḥammad Ghazālī, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi Tahrîrû's-Sülûk fî Tedbîrî'l-Mülûk*, trans. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 53-54.

were delegated to the governors for appointment.⁴³ During the Umayyad era, municipal administrative appointments were conducted by appointed governors; furthermore, in addition to auxiliary elements such as *kaği*, *Muhtasib*, and *Shurta* responsible for maintaining security and order, *khalifas* such as 'Umar (I) b. al-Khaţţāb exhibited a profound sense of responsibility in upholding order by personally patrolling the city at night, a duty traditionally performed by guards. This proactive engagement underscores their commitment to ensuring order, particularly within the vicinity of their residency.

In addition to preserving public order within the urban setting, administrators were entrusted with the dual responsibility and authority to serve as judges in the judicial system. Specifically, the administrator overseeing the *maţālim* courts, which functioned as a superior tribunal, assumed a pivotal role in redressing grievances endured by the oppressed. Through this mechanism, the administrator endeavored, at the very least, to rectify injustices suffered by individuals subjected to violence. It is stipulated within the responsibilities of heads of state to designate dedicated sessions for such courts, attend to the welfare of the populace, and meticulously evaluate the competence and integrity of appointed judges, particularly in the pursuit of equitable dispensation of justice.⁴⁴

db | 449

2.2. Commander

Commanders entrusted with the leadership of military forces during periods of conflict constituted integral components in maintaining public order within urban centers and across the broader expanse of the nation. Their responsibilities encompassed the enforcement of law, prevention of unlawful acts, suppression of insurrections, and mitigation of oppression through the imposition of roadblocks.⁴⁵ The role of commanders transcended mere combat operations during wartime, extending to the resolution and mitigation of domestic political challenges. Historical records attest to instances wherein rebels and obstructors of thoroughfares infringed upon the rights of individuals and perpetrated acts of violence.

⁴³ Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 94.

⁴⁴ Gazzâlî, *Siyaset Rehberi*, 54.

⁴⁵ Abū al-Ĥasan Ĥabīb al-Māwardī, *el-Ahkāmü's-Sultaniye İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*, trans. Şafak Ali (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 121-136.

Thus, the imperative arises for soldiers and commanders to undertake counterinsurgency operations aimed at quelling rebellious elements and brigands who impede transit routes, thereby safeguarding the rights of those subjected to violence.

Additionally, one of the obligations incumbent upon the commander entails maintaining discipline and preserving public order within the military contingent under his jurisdiction.⁴⁶ In this capacity, commanders assume a dual role, serving as both supplementary and primary agents in the prevention of violence within Islamic urban centers. The potential for a military unit to deviate from control directly threatens public welfare. Internal tensions among soldiers hold the potential to escalate into significant altercations. The commander acts as a bulwark against such occurrences by fostering discipline among his troops. Failure to uphold discipline within the ranks may precipitate grave incidents involving innocent civilians.

Furthermore, throughout Islam's early and later epochs, the institution of military governors emerged and persisted. These officials, initially appointed as commanders for conquest purposes, subsequently assumed the mantle of governance within the conquered territories. Concurrently acting as administrators and military leaders, the role of military governors encompassed directing military campaigns during periods of conflict and administering the region during times of peace, akin to traditional governors. Given the parallel responsibilities shared with governors, military governors were likewise charged with ensuring security and upholding public order within the conquered domains.

2.3. Kādī

As the principal component of the judicial system, the primary responsibility of the kādī was to uphold justice within the judicial courts. However, during the era of the al-Khulafā' al-Rāshidūn, it is noted that the kādī was additionally tasked with responsibilities about security. Subsequently, in the following periods, a majority of kādī in the Egyptian region were entrusted with roles related to security and the Shurṭa agency. Furthermore, the kādī were assigned a variety of other responsibilities, including fiscal management, military duties, and educational and training functions. The

⁴⁶ al-Māwardī, *el-Ahkāmü's-Sultaniye*, 103.

responsibilities assigned to the *qāḍī* fluctuated across different historical periods, exhibiting both expansions and contractions in their scope.⁴⁷ From our perspective, it is crucial to recognize that the *qāḍī*'s responsibilities extended beyond the judicial to encompass the maintenance of city-wide security.

The *qāḍī* is typically associated with the judiciary within the state apparatus. Nevertheless, historical accounts reveal that the *qāḍī*'s responsibilities extended beyond judicial duties, encompassing roles such as inspection within the Islamic city and even defense and protection tasks commonly reserved for the governor. The implementation of deterrent punishments by the *qāḍī* for violent incidents played a significant role in curbing violence. Moreover, historical records indicate that the *qāḍī*, prominent in the capacities previously mentioned, was also capable of mitigating external threats to the city. Following the Battle of Köse Dağ, for instance, *Qāḍī Naḍīm al-Dīn* greeted the advancing Mongol forces near Sivas with valuable offerings to forestall the invasion. Although he failed to prevent the plunder, he succeeded in safeguarding the lives of the populace; similarly, post-battle, a notable figure from the Seljuk State who negotiated with the Mongols was the *Qāḍī* of Amasya.⁴⁸ Another illustrative case is that of *Qāḍī İyâz*, who, despite being relieved from his judicial duties, effectively defended the city of Ceuta against the Almohads, preventing their entry into the city.⁴⁹ These instances underscore that the *qāḍī*'s concerns encompassed not only the internal security of the city but also its external safety.

As a principal responsibility, the *qāḍī* possesses the authority to mete out varied punishments in judicial proceedings, contingent upon the gravity of the offense, which may range from brief detentions to imprisonment in instances of violence. For example, in matters of domestic violence, depending on the severity of the act, the *qāḍī* may exercise discretionary powers, including verbal admonishments, suspension, corporal punishment, or the issuance of a

⁴⁷ Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 174-179.

⁴⁸ Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 139-140.

⁴⁹ M. Yaşar Kandemir, "Kādî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116; Yavuz Selim Göl, *Kādî İyâz* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 44.

divorce to the offending party.⁵⁰ The legal framework within which the *ḳāḏī* operates here pertains to discretionary punishments that are not explicitly specified by the definitive penalties laid out in the Qur'an and Sunnah.

2.4. Muḥtasib (Market Overseer)

The *Ḥisba* organization constitutes a pivotal entity within the administrative and urban framework of the Islamic city. This body functions analogously to the judicial organization. It traces its origins to the era of the Prophet. The primary aim of the *Ḥisba* organization, generally articulated as *al-amr bi al-ma'rūf* (enjoining good) and *nahy an al-munkar* (forbidding evil), is to uphold these foundational Islamic principles.⁵¹ Furthermore, this institution fulfills roles comparable to contemporary policing, specifically in overseeing and maintaining the order of bazaars and marketplaces. These marketplaces, characterized by high human density, frequently become locations for distress and tension. Consequently, bazaars and markets often have scenes of intense disputes and altercations, both among traders and between traders and consumers. In this context, one of the responsibilities of the officials of the *Ḥisba* is to mitigate and prevent these disputes from escalating into violence.

The *Muḥtasib's* responsibilities extended beyond the bazaars to encompass various city sectors. His duties were not confined merely to worldly affairs; he also played a role in admonishing the populace on matters related to the hereafter. However, his responsibilities in managing interpersonal relations and fostering a social atmosphere devoid of violence are pertinent to our discussion. Specific tasks included admonishing those who harassed their neighbors, imposing sanctions on individuals whose construction projects invaded others' privacy or obstructed sunlight, enforcing bans on building activities that could narrow public pathways, ensuring fair interactions between tradespeople and the public, and prohibiting the possession of harmful tools or equipment within the bazaar.⁵²

⁵⁰ Şevket Topal - Yunus Emre Küçük, "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 34-35.

⁵¹ Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Taymiyya, *al-Ḥisba fī al-Islām aw Wazīfat al-Ḥukūma al-Islāmiyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyya, 1387), 9-10.

⁵² Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba*, critical ed. Delegation (Kuveyt: Benkü'l-Kuveyt es-Sinâi, 2001), 207-209; Yusuf Ziya

While these activities might not initially appear linked to violence, they are crucial in averting scenarios that could precipitate violent outcomes. Additionally, the Muhtasib implemented security measures when the streets were less populated and maintained oversight of the bazaar, market, and streets by deploying watchmen.⁵³

2.5. Shurta

The Shurta organization, bearing similarities to contemporary police forces, stands as a crucial entity for maintaining security and order within the city. The leader of the Shurta is referred to as the sahib al-Shurta. This organization is tasked with preserving public order, safeguarding individuals, and thwarting illegal activities.⁵⁴ Historically, the Shurta intervened in situations that jeopardized internal security or posed harm to citizens, patrolling settlements and bazaars to enforce law and order. Thus, it is recognized as a primary unit responsible for city security. Over time, the significance of the Shurta organization grew, and it expanded its role to enforce punishments on criminals and exercise the authority of qiyas—determining specific punishments on a case-by-case basis.⁵⁵ This development allowed the Shurta to respond to incidents promptly, administering immediate punishment to offenders. Alongside the Shurta, another significant security entity was the institution of Ahdath. Particularly after the era of Khalifa Umar, the Ahdath were tasked with security duties in the provincial regions.⁵⁶

At night, the 'asas, functioning as night guards within the Shurta organization, were charged with maintaining security and public order in the city. They played a crucial role in preventing crimes that might escalate under the cover of darkness, mitigating

Kavakçı, *Hisbe Teşkilâtı Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi* (Ankara: Baylan Matbaası, 1975), 72-80; Mustafa Hizmetli, *Endülü's'te Hisbe Teşkilatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 163-174, 177-180, 182, 202.

⁵³ Abdurrahman b. Nasr Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilatı*, trans. Abdullah Tunca (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993), 38.

⁵⁴ Metin Yılmaz, "Şurta, Hares, Ases/İç Güvenlik", *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 185.

⁵⁵ Yılmaz Çelikkol, "Emeviler Dönemi Şurta (Polis) Teşkilatı ve İstihbarat Birimi Olarak Berid Teşkilatı", *New World Sciences Academy* 6/2 (2011), 326-327; Michael Ebsstein, "Shurta Chiefs in Basra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study", *Al-Qanṭara* 31/1 (2010), 111.

⁵⁶ M. Hanefi Palabıyık, "İslam'ın İlk Yıllarında Emniyet ve Asayiş İşleri", *İSTEM* 6 (2005), 169.

the resultant harm to citizens, and redressing grievances by apprehending offenders. The origins of these ‘asas, although not explicitly named as such, can be traced back to the Prophet’s era, with their presence continuing in subsequent periods. Notably, during the reign of *Khalīfa Umar*, the *khalīfa* himself participated in nocturnal patrols to ensure that the residents of Medina experienced peaceful and secure nights.

2.6. Akhism

The establishment of the Akhi, identifiable as an artisan guild, is grounded in the concept of future. While some suggest that the term 'ahi' derives from the Turkish word “akı”, connoting generosity and open-handedness, and argue that it represents a unique community that originated in Anatolia, distinct from futuwwa, this interpretation, based solely on linguistic analysis, is somewhat limited.⁵⁷

454 | db

The Akhi organization, which serves as a self-regulatory mechanism among tradesmen, not only regulated the commercial activities of its members but also their social and familial lives. The primary objective of this organization was to cultivate individuals who adhere to religious mandates and prohibitions, exhibit respect toward others, and abstain from injustice and cruelty. The overarching goal was to foster a secure society composed of well-educated individuals.⁵⁸ The Akhis performed crucial social control functions such as safeguarding social order, enforcing social discipline, and promoting peace within their communities.⁵⁹ Mainly during periods of state fragility, they played a significant role in sustaining societal order.⁶⁰ In this context, it is evident that the Akhi organization was instrumental in preventing violence within the Islamic city.

⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/262-263.

⁵⁸ Zerrin Fırat, “Ahilik ve Halk Eğitimi”, *Ahilik ve Meslek Ahlâkı*, ed. Ömer Akdağ - Meltem Kurtuluş (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 207-208.

⁵⁹ Mustafa Demirci, “Ahi Zaviye ve Vakıflarının Eğitim ve Toplumsal Dayanışmadaki Rolü”, *Ahilik ve Meslek Ahlâkı*, ed. Ömer Akdağ - Kurtuluş (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 196-197.

⁶⁰ Demirci, “İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, 142.

Conclusion

One measure employed to mitigate violence and consequent criminal activity is the strategic design of urban layouts. Urban planning that discourages criminal and violent behavior and related administrative practices significantly contribute to this objective.

Each civilization has devised its unique city planning approach. In Islamic cities, like other civilizations, preventive measures against violence are integrated both pre-emptively and responsively. The foundational elements of urban planning in Islamic civilization can be traced back to the Prophet's era. Our analyses indicate that certain aspects of Islamic urban planning and managerial practices in cities effectively prevent violence.

Features such as maintaining wide main roads during city construction, strategic positioning of houses relative to one another, placement of the grand mosque within the city, and the layout of bazaars and markets are designed to pre-emptively curb violence. The width of the main roads is crucial for reducing stress as people travel to densely populated areas like mosques and bazaars, thus minimizing potential conflict points. Including large squares adjacent to the grand mosque in the city center and establishing bazaars within these squares facilitates unencumbered movement and reduces feelings of constriction among the populace. The proximity of the administrative building —*dār al-emāra*— to the mosque materially supports the resolution of issues in the bazaar. In contrast, the large mosques and cemeteries play a spiritual role by invoking the presence of Allah, thus influencing social behavior.

Moreover, urbanism in Islamic civilization emphasizes the creation of green spaces, which contemporary studies also find to be conducive to reducing violence. Attention to developing recreational areas within cities has been a consistent feature since the early periods of Islamic history.

Administratively, appointed officials such as governors, *qāḍī*, *Shurṭa*, *Muhtasibs*, and the head of state are tasked with maintaining public order and fostering an environment of comfort, peace, and security. The perception of being monitored by these authorities is a deterrent against violent inclinations. Additionally, social structures not appointed by the state but organically formed within

the society also play a crucial role in aiding state institutions to prevent violence in the city.

Bibliography

- Ahmad b. Hanbal. *al-Musnad*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūt, 'Ādil Murshid et al. 45 Vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1421.
- AlHusban, Safa A.M. - AlHusban, Ahmad A.S. "The Role of Built Environmental Design in Violence Prevention in Universities' Campuses: Al al-Bayt University in Jordan as a Case Study". *Property Management* 38/4 (2020), 481-496. <https://doi.org/10.1108/PM-10-2019-0058>
- Alsayyad, Nezar. "The Study of Islamic Urbanism: An Historiographic Essay". *Built Environment* 22/2 (n.d.), 91-97.
- Altunbeğ Turgut, Ceren. "Roma Dönemi Şehircilik Anlayışı". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 26 (2019), 273-302.
- Altungök, Ahmet. "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 445-487.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı., 2020.
- Bayer, Ali. "Mahremiyet Algısının Aile İçi Şiddetin Ortaya Çıkmasına ve Sürekliliğine Etkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu 27-29 Mart 2015*. ed. Yavuz Ünal et al. 2/269-285, 2016.
- Baykara, Tuncer. "Türkiye Selçuklularında Şehir/Kent ve Şehirliler/Kentliler". *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*. 1/275-292. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Bıyıklı, Murat. *Sāmarrā*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- al-Bukhārī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ismā'il b. İbrāhīm. *Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Ed. 'Izz al-Dīn Dallī et al. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 3rd ed., 1439
- Can, Mesut. *Kubbetü'l-İslâm Belh (Doğu Horasan'da Tarih, Toplum ve Medeniyet)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Can, Yılmaz. "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM* 6 (2005), 215-235.
- Çelikkol, Yılmaz. "Emeviler Dönemi Şurta (Polis) Teşkilatı ve İstihbarat Birimi Olarak Berid Teşkilatı". *New World Sciences Academy* 6/2 (2011), 321-330.
- Demirci, Mustafa. "Ahi Zaviye ve Vakıflarının Eğitim ve Toplumsal Dayanışmadaki Rolü". *Ahilik ve Meslek Ahlakı*. ed. Ömer Akdağ - Kurtuluş. 194-206. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Demirci, Mustafa. "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri". *İSTEM* 2 (2003), 129-146.
- Ebstein, Michael. "Shurta Chiefs in Basra in the Umayyad Period: a prosopographical Study." *Al-Qanṭara* 31/1 (2010), 103-147. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2010.v31.i1.110>
- Elik, Hasan. "Kur'an'da Şehir Tasarımının Nitelikleri (Mekke Örneği)". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (Mayıs 1998), 40-55.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Fırat, Zerrin. "Ahilik ve Halk Eğitimi". *Ahilik ve Meslek Ahlakı*. ed. Ömer Akdağ - Meltem Kurtuluş. 206-214. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ghazālî, 'Alī b. Muḥammad. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi Tahrîrî's-Sülûk fî Tedbîrî'l-Mülûk*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Göl, Yavuz Selim. "İslam Şehirlerinde Caminin Konumu ve Cami Mimârisine Yansımaları". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Ki-*

- tabı. ed. Ali Yılmaz et al. 496-500. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2016.
- Göl, Yavuz Selim. *Kâdî İyâz*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- al-Haythamî, Abû al-Hasan Nûr al-Dîn 'Alî b. Abî Bakr. *Majma' al-zawâ'id wa-manba' al-fawâ'id*. critical ed. Hûsâm al-Dîn al-Qudsî. 10 Cilt. Cairo: Maktabat al-Qudsî, 1414.
- Hizmetli, Mustafa. *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- (ICA), The International CPTED Association. "The International CPTED Association (ICA) - Primer in CPTED - What is CPTED?" Erişim 15 Nisan 2024. <https://www.cpted.net/Primer-in-CPTED>
- Ibn Khaldûn, Abû Zayd 'Abd al-Rahmân. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Ibn Taymiyya, Abû al-'Abbâs Aḥmad. *al-Hisba fî al-İslâm aw Wazîfat al-Ḥukûma al-İslâmiyya*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyya, 1387.
- Kan, Kadir. "Abbâsî Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri: Irak Bölgesi". *Bilimname* 1 (2016), 97-138.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karlı, Necmi. "Psiko-Sosyal Açından Şiddet ve Çözüm Yolları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 63-89.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Hisbe Teşkilâtı Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi*. Ankara: Baylan Matbaası, 1975.
- Kılıç, Ünal. *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Koçyiğit, Tahsin. "Medine'deki Uygulamalarından Hareketle- Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013), 73-88.
- Kuo, Ming - Sullivan, William. "Environment and Crime in the Inner City: Does Vegetation Reduce Crime?" *Environment and Behavior - ENVIRON BEHAV* 33 (Mayıs 2001), 343-367. <https://doi.org/10.1177/00139160121973025>
- Lee, Sungmin. "Does Tree Canopy Moderate The Association Between Neighborhood Walkability And Street Crime?" *Urban Forestry & Urban Greening* 65 (2021), 127336. <https://doi.org/10.1016/j.ufug.2021.127336>
- Mair, Julie Samia - Mair, Michael. "Violence Prevention and Control Through Environmental Modifications". *Annual Reviews Public Health* 24 (2003), 209-225. <https://doi.org/10.1146/annurev.publhealth.24.100901.140826>
- al-Mawardî, Abû al-Hasan Ḥabîb. *al-Aḥkâm al-Sultâniyya. el-Ahkâmü's-Sultaniye İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*. çev. Şafak Ali. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2. Baskı., 2018.
- al-Mawardî, Abû al-Hasan Ḥabîb. *al-Aḥkâm al-Sultâniyya. Siyaset Sanatı (Kitâbü'l-Nasihati'l-Mülûk)*. çev. Mustafa Sarıbyık. İstanbul: Özgü Yayınları, 2. Baskı., 2016.
- al-Mawardî, Abû al-Hasan 'Alî b. Muḥammad b. Ḥabîb. *al-Rutba fî Ṭalab al-Hisba*. critical ed. Heyet. Kuveyt: Benkü'l-Kuveyt es-Sinâî, 2001.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 10. Baskı., 2015.
- Metin, Tülay. "Türkiye Selçuklu Şehirlerinde 'Meydan' Kültürü". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28/1 (2013), 209-222.
- Muslim, Abû al-Hasan Muslim b. al-Ḥajjâj. *Şahîḥ Muslim*. critical ed. Yâsir Ḥasan et al. Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 2nd ed., 1437.
- Nebati, Nureddin. "İslâm ve Batı Kültürü Açısından Kent, Muaşeret ve Uygurluk İlişkileri". *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2020), 577-600.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Palabıyık, M. Hanefi. "İslam'ın İlk Yıllarında Emniyet ve Asayiş İşleri". *İSTEM* 6 (2005), 147-175.
- Piroozfar, Poorang et al. "Crime Prevention in Urban Spaces through Environmental Design: A Critical UK Perspective". *Cities* 95 (Aralık 2019), 102411. <https://doi.org/10.1016/j.cities.2019.102411>
- Rand, George. "Crime and Environment: A Review of the Literature and its Implication for Urban Architecture and Planning". *Journal of Architectural and Planning Research* 1/1 (1984), 3-19.
- Schusler, Tania et al. "Research note: Examining the association between tree canopy, parks and crime in Chicago". *Landscape and Urban Planning* 170 (2018), 309-313. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2017.07.012>
- Sezen, Işık - Aytatlı, Başak. "Kentsel Peyzaj Planlamasında Yeşil Alanların Suçun Önlenmesindeki Rolü: Erzurum Örneği". *Kent Akademisi* 12/4 (2019), 823-834.
- Shuhana Binti Shamsuddin, Natasha Azim Binti Hussin. "Safe City Concept and Crime Prevention Through Environmental Design (CPTED) for Urban Sustainability in Malaysian Cities". *American Transactions on Engineering & Applied Sciences* 2/3 (2013), 223-245.
- Şafak, Ali. "İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 1-23.
- Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr. *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilatı*. çev. Abdullah Tunca. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Baskı., 1993.
- Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Topal, Şevket - Küçük, Yunus Emre. "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 11-41.
- Topalan, Kemal. "Sihhî Bir Şehir Nasıl Olmalıdır?" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/8-9 (Eylül 1963), 45-46.
- Troy, Austin - Grove, J. Morgan. "Property values, parks, and crime: A hedonic analysis in Baltimore, MD". *Landscape and Urban Planning* 87/3 (2008), 233-245. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2008.06.005>
- Tüjibî, Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥamdün. *Risâla fî al-qaḍâ' wa-l-ḥisba*. critical ed. Fâtima al-İdrîsî. Beirut: Dâr İbn Ḥazm, 2009.
- Venter, Zander S. et al. "Is green space associated with reduced crime? A national-scale study from the Global South". *Science of The Total Environment* 825 (2022), 154005. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2022.154005>
- Wolfe, Mary K. - Mennis, Jeremy. "Does vegetation encourage or suppress urban crime? Evidence from Philadelphia, PA". *Landscape and Urban Planning* 108/2 (2012), 112-122. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2012.08.006>
- Yılmaz, Metin. "Şurta, Hares, Ases/İç Güvenlik". *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*. ed. Eyüp Baş. 185-206. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.



KÂBİL İLLETLER NİÇİN SONLU OLMALI? ARİSTOTELESÇİ AÇIKLAMAYA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER KARŞISINDA İBN SİNÂ'NIN YAKLAŞIMI

Kübra BİLGİN TIRYAKI*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 30 Temmuz 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Bilgin Tiryaki, Kübra. "Kâbil İletler Niçin Sonlu Olmalı? Aristotelesçi Açıklamaya Yöneltilen Eleştiriler Karşısında İbn Sînâ'nın Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 459-488.

DOI: 10.33415/daad.1487619

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 May 2024, **Accepted:** 30 July 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Bilgin Tiryaki, Kübra. "Why Should The Potential Causes Be Finite? Ibn Sînâ's Approach To Criticisms Of The Aristotelian Explanation". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 459-488.

DOI: 10.33415/daad.1487619



Öz

Aristotelesçi felsefenin temelinde yer alan illiyet/nedensellik fail, gâî, maddî ve surî illetler olan dört nedenin tespiti üzerine kuruludur. Dört neden için zorunlu olarak kabul edilmesi gereken ilkelerden birisi illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ve onların bir İlk İlet'e dayanması gerektiğidir. Maddî illet, sureti kabul etmesi bakımından kâbil illet olarak da isimlendirilir. Bu bağlamda Aristoteles *Metafizik/ Alfa Elatton*'da iki örnek durum üzerinden kâbil illetlerin sonluluğunu ortaya koyar. İbn Sînâ ise *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'ta illetlerin sonluluğu meselesini ele alırken Aristoteles'in bahsettiği iki durum üzerinden hareket eder ancak bu açıklamayı kendi cevher teorisi çerçevesinde ortaya koyar. Bu bağlamda İbn Sînâ, Aristotelesçi açıklamanın kâbil illetlerin sonluluğunu eksiksiz ve kuşatıcı bir şekilde açıklayamadığına yönelik dört eleştiriyi, eleştiri sahiplerinin kim olduğunu belirtmeksizin, ayrıntılı bir şekilde cevaplar ve Aristotelesçi açıklamanın tutar-

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, k.bilgin610@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6694-0834> / Phd., Independent Researcher, k.bilgin610@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6694-0834>.

lı ve yeterli olduğunu tespit eder. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin açıklamanın, "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdî*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Eleştirileri birbirine bağlayan temel hususlardan birisi cevherdeki değişime yönelik isti'dâdın, değişim sonrasındaki unsurla ilişkisinin nasıl kurulacağını belirginleştirememesidir. Bu makale, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair açıklamasına yöneltilen eleştirilerin, bizzat İbn Sînâ tarafından Aristoteles'in anlatısında tespit edilen boşluklar olarak yorumlanabileceği ve filozofun söz konusu eleştirileri kendi cevher ve isti'dâd teorisini tahkim etmek üzere kurgulayıp cevapladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Alfa Elatton, Şifâ /el-İlâhiyyât, İlliyyet, Cevher, İsti'dâd.

Why Should The Potential Causes Be Finite? Ibn Sînâ's Approach To Criticisms Of The Aristotelian Explanation

Extended Abstract

Causality, at the heart of Aristotelian philosophy, is based on determining four causes: efficient, potential, material, and formal causes. One of the principles that must necessarily be accepted for the four causes is that the causes cannot go on forever and must be based on a First Cause. The material cause is also called the capable cause because it accepts form. In this context, Aristotle in *Metaphysics/Alpha Elatton* reveals the finiteness of potential causes through two examples. In *al-Shifâ/ al-İlâhiyyât*, Ibn Sînâ, on the other hand, deals with the finiteness of causes through the two cases mentioned by Aristotle. Still, he presents this explanation within the framework of his theory of substance. In this context, Ibn Sînâ responds in detail to the four criticisms that the Aristotelian explanation fails to explain the finitude of the potential causes completely and comprehensively, without specifying who the critics are, and determines that the Aristotelian explanation is consistent and sufficient. According to Avicenna, the main reason for Aristotle's criticisms is that the explanation of the finitude of the potential causes is based on the "principles of substance (*mabâdî*) in terms of its being substance." The main issue that binds the criticisms together is the lack of clarity on establishing the relationship between the isti'dâd for change in the substance and the element after the change. One of the main issues that binds the criticisms together is the lack of clarity on establishing the relation between the isti'dâd for the change in substance and the element after the change. This article aims to show that Ibn Sînâ's criticisms of Aristotle's account of the finitude of the potential causes can be interpreted as gaps identified by Ibn Sînâ himself in Aristotle's account and that the philosopher constructs and responds to these criticisms to fortify his own theory of substance and isti'dâd.

In this context, the article will first present Avicenna's approach to the necessity of the finiteness of the causes to give the framework of the issue. Then, following the Aristotelian explanation, the finiteness of the potential causes, which Avicenna explains using his philosophical concepts, will be presented. In the second step, to identify the origins of Aristotle's criticisms, the two extant commentaries on the Small Alpha, Alexander of Aphrodisias's commentary on the *Metaphysics* and Yahya ibn 'Adî's independent commentary on the Small Alpha, will be

analyzed to determine whether the aforementioned criticisms are included in these texts. In the third step, the criticisms against Aristotle and Avicenna's responses to them will be analyzed through Avicenna's narration. As a result of this analysis, the nature of Avicenna's responses to these criticisms and their relation to his philosophical system will be revealed.

In his *Metaphysics*, Aristotle briefly discusses the finiteness of potential causes through two examples. One of these is the emergence of the adult human from the child and the other is the emergence of air from water. In the first, the child turns into an adult human being. In the second, air, one of the four essential elements, turns into water. Based on these two examples, Ibn Sînâ divides the finiteness of the potential cause into (i) the transformation in the substance and (ii) the transformation of the substance, and he frames the Aristotelian explanation in the context of the substance's essential existence and its existence as a part by saying that during the transformation in the substance, the substance continues in the thing that is formed from it in its essential form, whereas in the transformation of the substance, the previous substance does not exist in its actualized state but exists as an essential part of the thing that is formed from it. Ibn Sînâ refutes the criticism of "inadequacy and incompleteness" against the Aristotelian explanation with a comprehensive explanation in the context of this approach developed within the framework of his theory of substance and material *isti'dād*. According to Avicenna, who categorizes the aforementioned criticisms under four main headings, the main reason for Aristotle's criticisms is that the explanation of the finiteness of the potential causes is "the principles (*mabâdi*) of substance in terms of its being substance". The main issue that binds the criticisms together is the failure to clarify how to establish the relationship between the *isti'dād* that occurs in the substance regarding change and the element after the change. One of the main issues that binds the criticisms together is the lack of clarity on how to establish the relationship between the *isti'dād* that occurs in the substance regarding the change and the element after the change. Ibn Sînâ clarified the points that remained ambiguous in Aristotle's classification of the finiteness of the component in change by the means of the theory of substance and *isti'dād*, and thus demonstrated the necessity of the finiteness of the potential in substance and in all kinds of change and transformation that occur from the substance in a way that proves the necessity of its finiteness.

Keywords: Islamic Philosophy, Alpha Elatton, *Shifâ'* /*al-Ilâhiyyât*, Causality, Substance, *Isti'dād*.

Giriş

Aristotelesçi felsefenin temelinde yer alan illiyet/nedensellik fail, *gâî*, *maddî* ve *surî* illetler olan dört nedenin tespiti üzerine kuruludur. Felsefî bilimlerin çatısı altındaki her bir bilimde illetlerin tespiti farklılaşabilse de Aristoteles (ö. 322 MÖ) *Metafizik*'inde tüm bilimlerin için geçerli olacak illiyet prensiplerini vaz eder. Dört neden için zorunlu olarak kabul edilmesi gereken ilkelerden birisi illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ve onların bir ilk illet'e dayanması gerektiridir. Her bir illet grubu da kendi içerisinde bir ilk illete da-

yanmak zorundadır. İletlerin sonsuza kadar gideceğinin varsayılması teselsül doğuracağı için böyle bir şeyin felsefi açıklama içerisinde geçerli kabul edilmesi mümkün değildir. Aristoteles illetlerin sonluluğunu ele aldığı *Metafizik/Alfa Elatton* 'da maddî/kâbil illetlerin sonluluğunu da inceler ve buna ilişkin kısa bir açıklama ortaya koyar. Buna mukâbil İbn Sînâ (ö. 428/1037) *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'ta illetlerin sonluluğunu incelemesinin ardından oldukça geniş bir biçimde kâbil illetlerin neden sonlu olması gerektiğini ispat eder. Dikkat çekici husus İbn Sînâ'nın Aristoteles'in açıklamasını takip edeceğini söylemesi ve ardından Aristotelesçi açıklamaya yöneltilen "kâbil illetlerin sonluluğunu hakiki anlamda ispat edemediği" yönündeki eleştirilere cevap vermesidir.¹ Makalenin temel iddiası, Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair açıklamasına yöneltilen eleştirilerin, İbn Sînâ'nın varsaydığı farazî eleştiriler olduğu ihtimalinin üzerinde durulması gerektiği ve filozofun söz konusu eleştirilere kendi cevher ve isti'dâd teorisinden hareketle yeni bir çerçeveye içerisinde cevap verdiği'dir.

462 | db

Bu bağlamda makalede öncelikle meselenin çerçevesini vermesi açısından illetlerin sonlu olmasının gerekliliğine ilişkin İbn Sînâ'nın yaklaşımı ortaya konulacak ve ardından Aristotelesçi açıklamayı takip eden ancak İbn Sînâ'nın kendi felsefi kavramlarını kullanarak açıkladığı kâbil illetlerin sonlu oluşu ortaya konulacaktır. İkinci adımda Aristoteles'e yöneltilen eleştirilerin kökenlerini tespit etmek adına elimizde bulunan iki *Alfa Elatton* şerhi olan Afrodisiaslı İskender'in (ö. III. Yüzyılın ilk yarısı) *Metafizik* şerhinde yer alan kısım² ile Yahya b. Adî'nin (ö. 364/975) müstakil olarak kaleme aldığı *Alfa Elatton* şerhinde³ konuyla ilgili kısımlar incelenecek ve

¹ İbn Sînâ'nın neden böyle bir yaklaşımı tercih ettiği filozofun Aristotelesçi felsefe ve Meşşâî geleneğe ilişkin tutumunun ayrıntılarında gizlidir. İbn Sînâ zaman zaman Aristotelesçi paradigmanın sınırları içerisinde kalarak Meşşâî felsefi teorilere dair itirazlarını ve kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Aristoteles *Metafizik*'inin İbn Sînâ tarafından alınması ve *Metafizik* biliminin yeniden inşasını ayrıntılı olarak analiz eden bir çalışma için bkz. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, (Leiden-Boston: Brill, 2006); *Metafizik*'in İskenderiye Yeni Platonculuğu üzerinden İslam coğrafyasındaki felsefi birikime intikali ve bunun üzerine İbn Sînâ'nın nasıl bir yorum geliştirdiğine dair tasvir için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, (Leiden-Boston: Brill, 2014), 270-288.

² Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*; çev. William E. Dooley-Arthur Madigan, (New York: Cornell University Press, 1992), 34-43.

³ Yahya b. Adî, "Aristâtâlis el-Hakîm Elifü's-suğrâ meâ-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî", *Nüşateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ*

mezkur eleştirilerin bu metinlerde yer alıp almadığı tespit edilecektir. Üçüncü adımda ise İbn Sînâ'nın anlatımıyla Aristoteles'e yöneltilen eleştiriler ve onlara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar incelenecektir. Bu inceleme sonucunda İbn Sînâ'nın mezkûr eleştirilere verdiği cevapların mahiyeti ve onun felsefî sistemi ile ilişkisi ortaya konulacaktır.

1. İletlerin Sonlu Oluşu Bağlamında Kâbil İletlerin Sonluluğu

İbn Sînâ illetlerin sonluluğu meselesini *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât VIII.1'*de ele almaktadır. Bu konunun incelenmesinin temel sebebi, hem varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alan İlk İlke'nin (*el-mebdeu'l-evvel*) nihai ilke olduğunun hem de illetlerin sonsuz kabul edilmesi durumunda sonsuza dek giden bir yapıda mevcutların meydana gelmesinin mümkün olamayacağının ispatlanmasıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ illetlerin bütün yönlerden sonlu olduğunu; maddî/kâbil, sûrî, gâî ve fâil illetten her birinin kendi illet tabakasında bir ilk illetinin bulunduğunu söylemektedir. İlet tabakalarından hepsinin bütün diğer mevcutlardan farklı olarak "kendisinde zorunlu" olan tek bir ilkesi bulunmaktadır. Bütün mevcutların varlığı, bu Zorunlu İlke'den gelmektedir.⁴ İbn Sînâ illetlerin sonluluğu meselesini varlık veren İlk ilke olan fail ilke üzerinden ele almakta ve bu açıklamanın diğer illet tabakalarının sonluluğunun açıklanmasında kullanılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla aşağıda ele alınacak olan, fail illetin bir sonda durmasının gerekliliğini gösteren

bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd, tahkik ve Farsça'ya çeviri. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 44-60.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, thk. G. Kanavâtî-S. Zâyed, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), 327, 4-14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 70-71, 6-6. İbn Sînâ *Uyunu'l-hikme*'de illetlerin sonluluğu meselesi bağlamında cisimlerin neden sonlu olması gerektiğini ortaya koyar: "Bütün tabakalardaki hareketliler, hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşır. Aksi takdirde hareket ettiriciler ve hareketliler sonsuza dek bitişik olurdu. Dolayısıyla cisimler, sonsuza dek bitişik olurdu ve cisimlerin bütünlüğünün sonsuz bir hacmi olurdu. Ancak bu imkansızdır. Bkz. İbn Sînâ, *Uyunu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûat, 1980), 17. İbn Sînâ'nın illiyet teorisini kavramsal, ontolojik ve teolojik yönleriyle inceleyen bir çalışma için bkz. Mehmet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2021). İletlerin sonluluğu ve nihayetinde İlk İlke'ye dayanmasının zorunluluğuna ilişkin İbn Sînâci filozof Necmeddîn el-Kâtîbî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn*'i ve ona yazılan şerhler üzerinden ele alan bir çalışma için bkz. Zeynelabidin Hüseyini, *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023), 278-309.

illetlerin sonluluğu temellendirmesi, hususi olarak kâbil illetlerin sonlu oluşuna dair açıklama için bir ön kabul teşkil eder.⁵ Bu itibarla İbn Sînâ'nın illetlerin sonluluğu meselesi içerisinde kâbil illetin sonluluğuna ilişkin ortaya çıkabilecek kuşkuları da dikkate alan ayrıntılı bir açıklama yaptığı görülmektedir. Nitekim kâbil illetin sonluluğunun ispatlanması, oluş ve bozuluşun bilkuvve sonsuzluğu kabulünün ortaya çıkardığı sorunların cevaplanması açısından da kritik bir öneme sahip bulunmaktadır.

Her ma'lûlun bir illeti olduğuna göre o illetin de bir illeti bulunacak ve geriye doğru illetin illetinin illeti diye devam edecektir. Geriye doğru giden illetlerin belli bir noktada durması gerekmektedir. Bu durumda aradaki ilişki ilk illet, aracı illet (ilk illetin ma'lûlü, kendisinden aşağıdakinin illeti), ma'lûl şeklinde üçlü bir yapı üzerinden anlaşılabilir. Son ikisinin ilk illete ma'lûl olma nispetlerinde farklılık bulunmaktadır. Nitekim son ma'lûl bir aracıyla (*vasat*) ma'lûl olurken kendisi aracı olan ma'lûl, İlk illetin aracısız ma'lûlü olmaktadır. Ma'lûl olmakta ortak olan ancak aracılı ve aracısız olmak bakımından farklılaşan ortada ve sonda bulunan illetlerin her birinin kendisine özgü bir özelliği bulunmaktadır. Sonda bulunan ma'lûl hiçbir şeyin illeti değildir. Öte yandan ortada bulunan ise sona nispetle aracı illet iken ilk illete nispetle malûldür. İlk ise kendisi dışında her ikisinin illetidir.⁶

⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329, 7-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 16-20. İbn Sînâ *es-Semâu't-tabî'î*'de sonsuzluğun cisim ve cisme ilişkin durumlarda mümkün olup olamayacağını inceler; kendisi ve hareketi itibariyle sonsuz bir cismin olmayacağını, etkileneni sonsuz bir şekilde etkileyen bir unsurü cismin olmayacağını ayrıca bilfiil sonsuz sıralamaya sahip sayıların olmayacağını ve cisimlerde sonsuza nispetle bir büyümeden söz edilemeyeceğini ispat eder. bkz. İbn Sînâ, *eş Şifâ/ es-Semâu't-tabî'î*, thk. Sa'îd Zâyed, (Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb,1975), 212-232; krş. İbn Sînâ, *Fizik II*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 49-76.

⁶ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 327-328, 12-3; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71, 4-17. İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta da kendisi illet olmayan mutlak anlamda en son ma'lûlün, aracı bir illete muhtaç olduğunu belirtir: "Ma'lûl mutlak olarak en son olduğunda yani mutlak olarak illet olmadığı ve bir ma'lûlün illeti olmadığı, o ma'lûl için başka bir illet bulunması gerekir. Bu illet sonsuza kadar gitsin yahut gitmesin aracı hükmündedir. Dolayısıyla bu illetin varlığı, mutlak anlamda ma'lûl olmayan bir taraf ilişmediği müddetçe doğru olmaz." bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984), 39. Benzer açıklama için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dâru'l-maârif, 1992), III, 26-27; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 129.

İlk illet ile son ma'lûlün ortasındaki aracı illetin/ma'lûlün sonsuz diziliş (tertîb) sahip olması mümkün müdür? İbn Sînâ farklı açılardan aracı illetlerin sonlu ve sonsuz olma durumlarını değerlendirir. Aracı illet bir veya birden fazla olabilir. Buna göre, birden fazla kabul edildiğinde aracı illetin sonlu bir diziliş sahip olması ile sonsuz bir diziliş sahip olması ihtimalleri ortaya çıkar. Aracılar sonlu bir diziliş sahip kabul edilirse, ilk ve son arasındaki aracılardan sayısının toplamı, tek bir aracı hükmünde olur. Bu durumda bu aracının özelliği, İlk'e nispetle ma'lûl, sona nispetle illet olmaktır. İki uçtan İlk'in özelliği sadece "illet"; sonun özelliği ise sadece "ma'lûl" olmaktır. Bu durumda illet-ma'lûl arasındaki ilişkinin sonluluğu açıklanabilmektedir. İkinci ihtimal olarak, illetlerin sonsuz bir şekilde dizildiği, ilk ve son anlamında bir sınıra sahip olmadıkları varsayılabilir. Böyle olunca her iki ucun tamamı sonsuz olacak; ilk ve son belirlenemediği için tüm illetler aracı olacaktır. Nitekim bu dizilimdeki her bir illet kendisinden öncekinin ma'lûlü, sonrakininse illeti olmaya devam edecek ve dolayısıyla sonsuz dizilim bir ma'lûller yığına dönüşecektir. Bu durum sonsuza kadar geriye götürülebilir.⁷

İbn Sînâ bu anlatımın bir illet-ma'lûl ilişkisi için mümkün olmayacağını söyler. Çünkü burada bir illetler topluluğu üzerine düşünülmemektedir; ancak ilk ve son olarak bir sınır tayin edilmediği müddetçe illetler sonsuza kadar gidecektir. Bu sebeple bu aracı illetlerin var olabilmesi için, "kendinde ma'lûl olmayan bir İlk illet" in bulunması zorunludur.⁸ İbn Sînâ bu bağlamda üçüncü bir

⁷ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328, 4-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71, 13-22.

⁸ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328, 8-15; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71-72, 18-7. İbn Sînâ *Dânişnâme-i Âlâî*'de de bilhassa fail illet bağlamında illetlerin sonluluğu meselesi üzerinde durur ve *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'daki açıklamayı sürdürür. Buna göre illet-ma'lûl dizilimi içerisinde biri illet, diğeri o illetin illeti olduğunda öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde dizilen bu nedenlerin bir ilk nedeni/fâil illeti olmak zorundadır. Birinin kendinden sonrakine göre illet, kendisinden öncekine göre ma'lûl olduğu her sıralamada bir ilk illet bulunmak durumundadır. Eğer illetlerin sonsuza kadar geri gitmesi düşünülse ya onlardan hiçbirinin nihai illeti olmaz ya da onlardan birisi ma'lûl olmayan bir illet olur. Bir illetin kendisi illetsiz olursa, bu durumda o, sonsuz değil; sonlu olur. Bu dizilimin (tertîb) sonsuza kadar geri gittiği varsayılrsa, kendileri ma'lûl olanların, ma'lûl olmayan bir ilk illette durmaları gerekeceği için mutlaka illetlerinin bulunması gerekir. Ma'lûller bir bütün oluşturduğu için ma'lûllerin nedeninin o bütünü dışında –yani ma'lûl olmayan sadece illet- olması zorunludur. Hem illet hem ma'lûl olan o bütünü içerisinde yer aldığından bunun dışında ilk illet bulunmalı ve bu da illet-ma'lûl zincirinin "sonu" olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 206, 208; Avicenna, *The Metaphysics of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Parwiz Morewedge, (New York: Co-

ihtimale yer verir. İki ucun varlığı kabul edilerek, bu sınır arasında sonsuz sayıda aracı illetin var olduğu söylenebilir mi? Çünkü her iki taraftan sınırı bulunan aracı illetlerin kendilerinde sonlu oldukları varsayımı, arada sonsuz sayıda illet olduğu varsayımı ile çelişir. Bir şeyin ucu yani sınırı olması onun sonlu olduğunu göstermektedir. Aracı illetlerin sayılması durumunda sayan kişi bunun bir sonuna ulaşamıyorsa bu durum illetlerin sonlu oluşuna bir hanel getirmez. Çünkü bu, sayan öznenin nihai bir sayıya ulaşamaması ile alakalı bir durumdur. İki sınır arasındaki illetlerin sonsuz sayıda olması varsayıldığı durumda dahi –ki aslında dikkatle incelendiğinde bu kabul sınır fikrinin kendisine terstir- sınırın başında bulunan İlk İlet, sonsuz olanların illetidir ve ma'lûl değildir.⁹ Varlık verici fail illeti “İlk İlet” olarak kabul eden İbn Sînâ, neden İlk İlet’in illetlerin bir sınırdan durmasının nihai ilkesi olarak kabul edilmesi gerektiğini bu üç durumu inceleyerek temellendirir. Bunun neticesinde İbn Sînâ, İlk illet ve diğer illetler arasındaki ilişkiyi şu şekilde vazeder:

466 | db

“İlk Fail İlke’nin hatta mutlak olarak İlk İlke dediğimizde onun bir olması gerekir. Fakat ‘ilk unsurî illet’, ilk sûrî illet ve diğerlerini dediğimizde, Zorunlu Varlık’ta birliğin gerekli oluşu gibi bunların da bir olması gerekmez. Çünkü o illetlerden hiçbirisi mutlak olarak ilk illet değildir. Zira Zorunlu Varlık Bir’dir ve fail ilke mertebesindedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık olan Bir, aynı zamanda öteki illetlerin ilkesi ve illetidir”.¹⁰

Görüldüğü üzere İbn Sînâ bu pasajda nesnelere dışta oluşlarını varlık vermektan ayrıştırmasının bir sonucu olarak da okunabilecek şekilde şunu iddia etmektedir: Her nesnenin kendi hazırlayıcı ve hareket verici fail, maddî, sûrî ve gâî ilkelerinin ötesinde bulunan, ilk unsurî ve surî illetleri de önceleyecek şekilde fâil ilke olan Zorunlu Varlık, “Bir” ile nitelenmelidir. Bu bağlamda illetlerden hiçbirisi mutlak olarak ilk illet değildir. İlk illet varlık hiyerarşisinde en üstte bulunan ve varlığı kendinde zorunlu olan İlk Varlık’tır. Sudur teorisinin bir gereği olarak İlk’ten gelen varlık verme/feyz, ay-altında

lumbia University Press, 1973), 45. Açıklamanın *İşârât*’taki versiyonu için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 26-27.

⁹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328-329, 17-9; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 8-20.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 342, 1-5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 85-86, 23-3.

bulunan cisimlerin varlık ilkesi olan Faal akıl aracılığıyla ay-altı aleme ulaşır.¹¹

Bununla birlikte İbn Sînâ varlık verme açısından değil, varlık almaya dönük hazırlık ve oluşa gelme dikkate alındığında ise oluşa gelmeye yardımcı (*mu'înetun*) ve hazırlayıcı olan (*mu'iddetun*) “hareket veren fail illetler”i sonsuz olarak düşünmenin mümkün olduğunu ve hatta oluşun sürekliliği açısından bu şekilde olması gerektiğini belirtmektedir. Hareketler bilfiil olarak sonsuz olmasa da çeşitliliğe dair bir belirlenim olmadığı için bilkuvve olarak sonsuzdur. Bu temel açıklamaların ardından kâbil illetlerin sonluluğu meselesinin sistem içerisinde nerede durduğunun incelenmesi gerekmektedir.

2. İbn Sînâ'nın Kâbil İletlerin Sonluluğuna İlişkin Açıklaması

İbn Sînâ tarafından kâbil illetlerin sonluluğu, meydana gelen nesnenin başka bir şeye dönüşmesi bağlamında incelenmektedir. O, kâbil illetin sonlu oluşunu **cevherdeki dönüşüm** ile **cevherin dönüşümü** olmak bakımından ikiye ayırır ve cevherdeki dönüşüm esnasında cevherin kendisinden meydana gelen şeyde zâtî olarak devam ettiğini; cevherin dönüşümünde ise önceki cevherin tahakkuk etmiş hali itibariyle mevcut olmadığını, kendisinden meydana gelen şeyin zâtî parçası olarak bulunduğunu söyleyerek Aristotelesçi açıklamayı cevherin zâtî mevcudiyeti ile parça olarak bulunuşu bağlamında bir çerçeveye kavuşturur. İbn Sînâ kâbil illetleri “*Bir şeyin varlığının zâtî parçası olan ve o şeyden zaman bakımından önce gelen illet*” olarak tanımlar. Kâbil illetler, “zâtî parçası olması bakımından nesnenin kendisinden olduğu illetlerdir.”¹² İbn Sînâ bu bağlamda “Bir şeyden olma (*min şey'in*)” lafzı üzerinden nesnenin, yani maddî ve sûrî illetin birleşiminden oluşan cevherin meydana gelişini ele alır. Burada cevaplanması amaçlanan sorular şu şekildedir:

a) Kâbil illet, bileşik cevherin hangi açılardan parçasıdır?

¹¹ Meşşâî felsefenin temel ilkelerinden birisi olan alemin sınırlı ve belirli entitelerden oluştuğu fikri mevcutların bilfiil sonluluğu, mevcutlara ilişkin yüklemelerin sonluluğu ve onlara ilişkin kesin bilgiyi verecek olan illetlerin sonluluğu üzerinden temellendirilir. Bu üç bağlamı Farâbî felsefesi içerisinde inceleyen çalışma için bkz. Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 127-138.

¹² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329, 7-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 16-19.

b) Bu parça-illet olma durumu, kâbil illetin sonluluğunun açıklanmasında ne şekilde elverişlilik sağlamaktadır?

Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair örnekler üzerinden yaptığı açıklamanın, maddî illetin sonlu oluşunu ispatlayamadığı, boşluklar bıraktığı yönündeki kuşuklara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar, Aristotelesçi yaklaşımı takip eden anlatımın devamında ele alınacaktır. Böylece İbn Sînâ'nın yaptığı kritik düzeltmeler (ta'dîl) ve Aristotelesçi açıklamayı tasrih eden yorumları daha açık bir şekilde takip edilebilecektir. Aristoteles kâbil illetin sonluluğunu şöyle açıklar:

“Bir [maddî] nedenin en üstte bulunan bir başlangıç noktasından -mesela suyun ateşten, havanın sudan- aşağıya doğru sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Aynı şekilde bir cinsin diğer bir cinsten daimi olarak sonsuz bir şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. Nitekim 'bir şeyin bir şeyden' meydana gelmesi iki açıdan olur. Ancak bu bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi 'Buhardan sinek oldu' denilmesindeki anlamında değildir. [Bir şeyden bir şey oldu] denilmesinin birincisi 'Çocuktan yetişkin oldu' [örneğindeki gibidir]. İkincisi ise 'Sudan hava oldu' dur.”¹³

Pasajda da görüleceği üzere İbn Sînâ'nın takip ettiğini söylediği¹⁴ *Metafizik/ Alfa Elatton (el-Elifu's-suğrâ)* kitabında Aristoteles “bir şeyin bir başka şeyden çıkması”nın ancak iki şekilde olabileceğini¹⁵ söyler: Birincisi, çocuktan yetişkin bir insanın meydana gel-

¹³ Aristütâlîs, *Mâ ba'de't-tabî'a II*, İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a içinde*, nşr. M. Bouyges, (Beirut: Dâru'l-maşrık, 1938), 22-24, 1-5; İbn Rüşd'ün kullandığı *Mâ ba'de't-tabî'a* nüshası ile Türkçe çevirilerde esas alınan nüshaların farklarını görmek için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017), 994a18-34; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 994a18-34.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 332, 4-7; kş.İbn Sînâ, *Metafizik II (eş Şifâ/ el-İlâhiyyât)*, 75, 1-5.

¹⁵ Bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesinin ancak “zikredilen iki şekilde olduğu” ve tüm oluşların bu iki örnek üzerinden açıklanabileceğine ilişkin vurgu İshak bin Huneyn tarafından yapılan çeviride bulunmakla beraber Fransızca'dan yapılan Arslan veya modern Yunanca edisyondan Türkçe'ye yapılan Gurur Sev çevirisinde yer almaz. Kş. İshak bin Huneyn, *Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd (Yahya b. Adî şerhi içinde)*, tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 48; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 994a20-23; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, 994a23-27, 49. Aristoteles'in illetlerin sonsuzca geriye gidişine ilişkin yaklaşımına Philoponus'un yönelttiği eleştiriler için bkz. Philoponus, “Contra Aristotelem ap

mesi; ikincisi ise havanın sudan çıkması/ona dönüşmesidir. Yetişkinin çocuktan meydana gelmesi, oluşmuş ve tamamlanmış olan şeyin yani yetişkin bir insan olma durumunun, erişkinliğe ulaşması henüz tamamlanmamış çocuktan çıkması ile olmaktadır. Nitekim buradaki olma hali, var olma ile var olmama arasında aracı durumlar varsaymayı gerektirir. Bir bilgiyi öğrenme sürecinde olan kişi, sürecin sonunda “bilen” olur. Dolayısıyla bilen, öğrenenden çıkmıştır/meydana gelmiştir. Öte yandan sudan havanın çıkması halinde ise su, havaya dönüşür. Çocuktan yetişkin bir insanın meydana gelmesi durumunda geriye dönüş olmaz. Zira tamamlanmış olan, oluşmakta olana geri dönemez. Oysa unsurlar birbirlerine dönüşebilir. Suyun havaya dönüşmesi gibi hava da tekrar suya dönüşebilir. Unsurlar, oluşun nihai yapıtaşları olduğu için onların birbirleri arasında dönüşümleri mümkündür; ancak onlardan daha alt basit bir unsura inmek mümkün değildir.¹⁶ Aristoteles her iki durumda da kâbil illetin sonsuza kadar geriye gitmesinin mümkün olmadığını söyler.¹⁷

Aristotelesçi açıklamanın kâbil illetlerin sonlu oluşunu mevcut örnekler üzerinden ispat ettiğine yönelik kuşkulara geçmeden önce bu meselede İbn Sînâ öncesinde dile getirilen farklı yorumlar olup olmadığını incelemek gerekmektedir. *Alfa Elatton* kitabına yönelik ulaşabildiğimiz iki şerh bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Afrodisiaslı İskender'in *Metafizik* şerhinde ilgili bölüme ilişkin kısımdır. İkincisi ise Yahya b. Adî'nin doğrudan *Alfa Elatton* metnine yazdığı şerhtir. Afrodisiaslı İskender'e göre Aristoteles'in kâbil illet anlamında bir şeyin bir şeyden meydana gelmesinin iki şekilde oluşuna ilişkin açıklaması nesnelere nasıl meydana geldikleri ve onların birbirlerinden nasıl ayrıştıklarına ilişkin bir açıklamadır. Çocuğun yetişkin olması ve büyümede bir yetkinliğe ve tamlığa ulaşma onda gerçekleşen niceliksel (*auksêsis*) bir değişimdir. Cevherdeki niteliksel (*aloiôsis*) değişim de aynı şekilde gerçekleşir. Bu durum öğrenme

Simplicium in Phys. 1178, 7-35 (fr. 132 Wildberg)", *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: a Sourcebook: Logic and Metaphysics*, haz. Richard Sorabji, (Ithaca : Cornell University Press, 2005), 179-180.

¹⁶ Benzer açıklama için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 332b31-333a14.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 994a18-994b6; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 994a27-994b8, *Metafizik*'in İshak b. Huneyn tarafından yapılan Yunancadan Arapçaya çevirisi ile karşılaştırmak için bkz. İshak bin Huneyn, *Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ bin Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*, s. 44-58.

sürecinde olan birinin sürecin sonunda bilme niteliğine sahip olması üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla İskender'e göre Aristoteles'in her iki durumda da kâbil illetin bir sonu olduğu ve sonsuza dek gitmediğine ilişkin argümanını ortaya koyduğu ilk durum, niceliksel ve niteliksel bir değişim geçirerek yetkinleşme süreci içerisindeki nesnede bulunan kâbil/hypokeimenon'un sonsuz bir geriye gidiş içerisinde bulunmadığını gösterir. Havadan suyun meydana geldiği ikinci durumda ise öncekinin, yerini diğerine bırakması, dolayısıyla havanın suya dönüşmesi (*hê protê metabolê*) söz konusudur. Çocuğun yetişkin olması veya niteliksel bir değişimde, mevcut olan varlığını sürdürür ve değişimler onun üzerinde gerçekleşirken havanın suya dönüşmesinde havanın maddesi yerini suyun maddesine bırakır. Anlaşılacağı üzere İskender'in yaptığı açıklama, Aristoteles'in yaptığı tasnifin ayrıntılandırılması ve söz konusu değişimler üzerinden taşıyıcı olan illetin sonluluğunun ispat edilmesine yöneliktir.¹⁸

Yahya b. Adî, Aristotelesçi açıklamayı örnekler üzerinden vermesinin ardından metnin bir başka Arapça çevirisinde konuyla ilgili burada olduğundan daha fazla bilgiye ulaştığını söylemektedir. Buhar/sıcaklıktan sineğin meydana gelmesi örneği bunlardan birisidir.¹⁹ Benzer şekilde Süryanice bir nüshada²⁰ bu örneğin yerine

¹⁸ Afrodisiaslı İskender'in söz konusu pasaja dair açıklamaları için bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, 34-43.

¹⁹ İbn Rüşd, şerhinde kullandığı *Metafizik* çevirisinin İshak b. Huneyn tarafından yapılan çeviri olduğunu söylese de Yahya b. Adî'nin başka bir çeviride olduğunu söylediği bu örnek onun kullandığı metinde de yer alır. Bu durum İbn Rüşd'e ulaşan İshak çevirisine önceki *Metafizik* çevirilerinden eklemeler yapıldığını gösteriyor olabilir. İbn Rüşd'ün kullandığı metinde geçen aynı örnek için bkz. İbn Rüşd, "Ma-ba'det-tabî'ati Te'lifu Aristâtâlis el-Hakîm ve Tefsîrâni Telifu İbn Rüşd", *Nüshateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*, tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 23.

²⁰ Yahya b. Adî ve İbn Rüşd'ün *Elifü's-suğra* üzerine yazdığı şerhe dair tasviri bir makale kaleme alan Peter Adamson, Yahya b. Adî'nin bahsettiği *Metafizik* çevirisinin Ustâz (Eustathius) tarafından yapılan çeviri olduğunu; Süryanice metnin ise *Metafizik*'e dair şerh olduğunu söyler. Bkz. Peter Adamson, "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*/21, (2010), 348. Ustâz tarafından yapıldığı söylenen çeviri Kindî başkanlığında yapılan tercüme hareketinin ikinci evresine tekâbüle eder. Şu an elimizde olan İshak b. Huneyn tarafından yapılan çeviri ise Kindî döneminde yapılan çevirilerin gözden geçirilip tahkik edildiği bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Yahyâ b. Adî'nin içerisinde bulunduğu dördüncü çeviri evresi ise çevirilerin karşılaştırmalara konu olduğu ve bizzat felsefî üretimin, farklı tercihlerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Dolayısıyla Yahya b. Adî'nin söz konusu çeviriler üzerinden bulunduğu tercihler onun mütercim ve felsefeci pozisyonu üzerinden açıklık kazanabilir. Çeviriler dönemine ilişkin tasnif için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristote-

dağın denize dönüşmesi örneğinin bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Yahya b. Adî, bu tarz örneklerin kuşatılmaması bakımından İshak bin Huneyn'in çevirisi üzerinden gelen *Alfa Elatton* metninin eksik olduğunu belirtmektedir. Ona göre İshak çevirisinden farklı bir Arapça çeviri -Ustâs'ın çevirisi- ve Süryanice çeviri üzerinden gelen bu iki örnek her ne kadar birbirinden farklı olsa da birbirine dönüşen şeylerde genleşme ve dağılmanın ardından yoğunlaşmış bir araya gelen parçalar bulunması bakımından benzeşmektedir.²¹

Yahya b. Adî'nin Aristotelesçi kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin yaptığı şerh, büyük oranda Aristotelesçi açıklamanın yeniden ifade edilmesinden oluşmaktadır. Aristoteles'in verdiği örnekler üzerinden değişim ve dönüşüm içerisinde maddenin sonluluğunun ispatlanması yoluyla ilerleyen açıklama, örneklerin açıklayıcı çerçeveye kavuşturulmaması sebebiyle İshak b. Huneyn'in çevirisinde eksikler bulunduğu iddiasını barındırır. Şerhin örnekler üzerinden sürdürülmesi, değişim içerisinde bulunan maddenin başka durumlarına ilişkin eksiklik meselesini gündeme taşır. Ancak söz konusu eksiklik ait olduğu Geç dönem Yeni Platonculuğu içerisinde şekillenen Meşşâî bilim paradigmasına bağlılık sebebiyle Aristoteles'e atfedilemeyeceğinden onun eksik çevrilmiş metnine nispetle yapılmaktadır.²² Aşağıda ayrıntısıyla ele alınacağı üzere İbn Sînâ'nın Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin iki örnek üzerinden verdiği mevcut tasnifinin illetlerin sonluluğunu ispatlamada yeterli olmadığı ve taksimin eksik olduğu noktasında toplanabilecek muhtemel kuşku ve eleştirilere yönelik açıklaması da bu bağlam içerisinde okunmalıdır. İbn Sînâ cevherin zâtî parçası olan kâbil illet anlayışı ile Aristoteles'in açıklamasını bir çerçeveye kavuşturur ve akla gelebilecek böylesi kuşkuları bertaraf eder.

telesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 74-79. Her ne kadar Yahya b. Adî, İshak b. Huneyn tarafından yapılan çevirideki *Alfa Elatton* kısmının eksik olduğunu söylese de İbn Sînâ tarafından tercih edilmiş çeviri İshak b. Huneyn'inkidir. Bkz. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, 312.

²¹ Yahya b. Adî, "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî", 48-50.

²² Yahya b. Adî'nin kâbil illetlerin sonluluğuna dair şerhinin tamamı için bkz. Yahya b. Adî, "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî", s. 44-60.

İbn Sînâ “Bir şey bir şeydendir (*şey’un min şey’in*)” denildiği zaman “birinciye ait olan bir şeyin, ikincinin varlığına girmesi”nin kastedildiğini söyler. O, Aristotelesçi örnekleri devam ettirerek ikili bir ayrım yapar ve “Bir şeyin bir şeyden olması”nı ya cevherin zatının sürdürülmesi yahut cevherin zatının bir parçasının meydana gelen şeyde bulunmasını dikkate alarak açıklar. Buna göre: **a)** Birinciden ikinciye giren, “parça” değil cevherin zâtıdır. “Çocuktan yetişkin olur” örneğinde olduğu gibi ikincideki şey, çocuğun cevherî birliğinin devam ederek yetkinleşmesidir. **b)** Birinciden ikinciye giren, birinci cevherin bir **parçası** olan heyûlâdır.²³ İlk durumda cevherin, doğası gereği ikinciyle yetkinleşmeye (*el-istikmâl*) doğru “hareket etmesi” ve kendi cevherî birliğini devam ettirmesi söz konusudur. Çocuk, yetişkin olma sürecinde zâtî varlığını korumaya devam eder. Çocukluktan yetkinliğe doğru değişim cevherde meydana gelir. Yetişkin haline geldiğinde onun cevherî birliği bozulmamakta; sadece çocukluktan adamlığa geçerek büyümektedir. İkinci durumda ise, birincinin cevherinde ikinciye doğru bir hareket bulunmaz. Çünkü heyûlâ, kendinde doğal bir harekete sahip değildir. Dolayısıyla cevherin bizzat mahiyeti yönünden değil, mahiyetinin taşıyıcısı açısından ikinci şeyin suretini “kabule isti’dâdı (*isti’dâdun li-kabûlin*)” vardır. Cevherin parçası olan heyûlâ, kendisinin gereği (*lâzım*) olarak ortaya çıkan kâbillik isti’dâdını, kendisinden meydana gelen şeyde parça olarak devam ettirir. Hava sudan olduğunda, suluk cevherinin bir parçası olan heyûlâ, havaya dönüşmeye yönelik isti’dâd ile birlikte havanın heyûlâsını teşkil etmektedir. Suda bulunan, suyun mahiyetinin taşıyıcısı olmasından (*hâmil*), havanın suretini kabul isti’dâdıdır. Cevherin parçası olan ve ikinci olarak oluşan şeyde yani havada devam eden, kuvveye bitişik (*mukârin*) olan heyûlâdır. Sudan hava olması için suyun heyûlâsından suluk suretinin (*es-sûretu’l-mâiyye*) sıyırılması ve havaya yönelik tam bir hazırlık olması (*teheyyü’*) ve nispet kazanan heyûlâda havalık suretinin (*es-sûretu’l-hevâiyye*) meydana gelmesi gerekmektedir.²⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta unsurların birbirlerine dönüşümlerinin (*istihâle*) bir sureti gerektiren isti’dâdî durumun ortadan kalkıp bir diğerrinin meydana gelmesinin oluş-bozuluş olarak anlaşılması gerekliliğidir. Unsurî suretlerin birbirlerine dönüşmeleri için her ne kadar maddesel hazırlık ve

²³ İbn Sînâ, eş Şifâ/ *el-İlâhiyyât*, 329, 10-15; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72-73, 19-4.

²⁴ İbn Sînâ, eş Şifâ/ *el-İlâhiyyât*, 329-330, 16-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 73, 5-19.

isti'dâdın oluşması söz konusu olsa da bir suretin gidip diğerinin gelmesi oluş-bozulmuş olarak anlaşılabilir. Zira unsurlar, oluşun nihai yapı taşlarıdır ve onlardan geriye doğru bir çözülme-bozulma olamaz. Bu sebeple onlardan birinin suretinin giderek başka bir suretin gelmesi unsurların birbirlerine dönüşmeleri olarak ifade edilmektedir.

İlk duruma bakılacak olursa birinciye ait olan cevher, ikincide de cevher oluşu itibariyle var olmaya devam etmektedir. Yani çocuğun yetişkin bir insan olması örneğinde çocuğun zati, yetişkin olduğunda da varlığını sürdürmektedir. İkinci durumda ise cevherin kendisi yerine heyûlâ olan "parçası" ikincide bulunmakta ve ilk cevher dönüşerek yerini ikinci bir cevhere bırakmaktadır.²⁵ Yani sudan hava olması örneğinde, suluk cevherinin parçası olan heyûlâ, havada "havanın maddesi" olarak meydana gelmekte; suluk sureti yerini havalık suretine bırakmaktadır. İkinci durumda şeyin cevherinin parçası, daha sonra meydana gelen şeyde bulunurken, ilk durumda ilkinden olan ikinci şey (çocuğun yetişkin olması), çocuğun zatının ve süreç içerisinde onda ortaya çıkan yetkinliğin toplamıdır. Bilfiil mevcut olan sonlu şeyin hem anlam hem de ölçü (*miktar*) bakımından sonsuz bir tertibe sahip olarak bilfiil olması mümkün değildir.²⁶ Bu sebeple bilfiil mevcut olanın, sonsuza dek bir konudan (*mevzû*) önce olması imkânsızdır. Çocuktan yetişkin olması durumunda bilfiil tahakkuk etmiş olan konunun (*mevzû*), yetkinleşme sürecinden geriye dönmesi düşünülemeyeceği için İbn Sînâ buradaki kâbil illetin sonlu olduğunun açık olduğunu söylemektedir.²⁷

Sudan havanın olması durumunda da kâbil illetler sonludur. Zira suyun sureti ile havanın sureti arasında karşılıklılık (*mukâbele*) birbirine dönüşmesini bilkuve gerektirir. Zira dönüşüm (istihâle), iki uçla sınırlanmıştır. İkisinden birisinin konusu olan heyûlâya, bir

²⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 330, 9-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 73-74, 19-5.

²⁶ İbn Sînâ bu konuyu *et-Ta'likât*'ta şöyle açar: "Bilfiil mevcut olan şeyin sonsuz boyutları olamaz. Boyutlar bir tertibe sahip olduğunda, bu boyutlar miktarlı yahut mana açısından böyledir. [Boyutların] miktarlı olması durumu açıktır. Zira miktarlı olan sonlu olacaktır. Mana bakımından ise boyutların bir tertibi vardır. Zira ilk olarak bu boyut, ikinci olarak şu boyut, üçüncü olarak şu boyut [olmak üzere] bir tertibi bulunur. Böylelikle tertib, bir sınırdan nihayete erer. Çünkü iki mertebeli iki taraf arasındaki araçların sonsuz olması mümkün değildir. Aksi takdirde şey, bilfiil mevcut olmazdı. Böylece şey bilfiil var olduğunda onda tertibin olması [gerektiği] doğrudur. Şey'in bir tertibi yoksa onun sonsuz olması mümkündür ve bu durumda o şey, bilkuve olur" bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 39.

²⁷ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 330, 10-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 74, 1-5.

suretin kalkıp diğerinin gelmesiyle karşılıklı dönüşüm sağlanır. Burada suyun havadan çıkması yahut havanın sudan çıkmasının birbirine zâtî bir önceliği yoktur. Onların cevherî dönüşümde birbirlerini öncelemeleri herhangi su yahut hava ferdinin ortaya çıkmasına ilişkin arazî bir durumdur. İbn Sînâ kâbil illetlerin sonluluğu bağlamında unsurların birbirlerine dönüşümlerinde aralarında bilkuvve sonsuz olarak gerçekleşecek dönüşümün arîzî olduğunu; unsurî fertlerin geçmiş ve gelecekte bilkuvve sonsuz oluşunun onların kendinde sonlu oluşlarına bir halel getirmeyeceğini belirtir.²⁸

İbn Sînâ'nın kâbil illetlerin sonlu oluşuna ilişkin geliştirdiği çerçeveyi verdikten sonra Aristotelesçi örnekler üzerinden yapılan açıklamaya yönelik "eksiklik" kuşkusunun yol açabileceği eleştirilere dair geliştirdiği çözümlere geçebiliriz.

3. Kâbil İletlerin Sonluluğuna Yönelik Aristotelesçi Açıklamaya Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Sînâ'nın Çözümleri

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat VIII.2'*de kâbil illetlerin sonluluğuna dair Aristoteles'e yöneltilmiş olan eleştirileri serdederek bunlara dair kendi çözüm önerilerini sıralamak suretiyle Aristotelesçi anlamı yeniden inşa eder. İbn Sînâ, Aristoteles'e yöneltilmiş dört ayrı eleştiriyi zikrettikten sonra bu eleştirilerin cevaplanmasına geçer. Onun buradaki amacı Aristoteles'in *Alfa Elatton*'daki anlatımının kâbil illetlerin sonlu olması gerektiğini bütünüyle ortaya koyduğunu ispat etmek ve bu eleştirileri geçersiz kılmaktır. Bu başlıkta öncelikle İbn Sînâ'nın Aristotelesçi ikili taksim kâbil illetlerin sonlu oluşunu ispatladığına ilişkin açıklamasına yer verilecek ve yöneltilen eleştirilerin Aristotelesçi çerçevenin gerçek sınırlarının anlaşılmasından kaynaklandığı vurgulanacaktır. Ardından dört eleştiri zikredilerek İbn Sînâ'nın eleştirilere dair geliştirdiği argümanlar analiz edilecektir.

İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, 1) O'nun burada "bir şeyden bir şeyin olması"na yönelik yaptığı taksim, cevherin cevherliğini var kılmayan, cevheri yetkinleştirmeyen ve cevhere ilişkin şey bakımından cevher hakkında değil; "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdî*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla cevherin türü veya cevherin türünün yetkinliğine ilişkin yapılacak

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 330-331, 13-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 74, 5-20.

açıklama, cevherin ilkelerine ilişkin açıklamaya nispetle ikincildir. İşte bu sebeple tasnifte cevherin bazı türlerinin meydana gelişinin veya bazı yetkinliklerin “eksik” bırakıldığına yönelik ithamlar, tasnifin cevher olması bakımından cevherden meydana gelişin ilkelerine dair yapılması sebebiyle geçersiz olmaktadır.²⁹

2) İbn Sînâ'nın eleştirilerin cevaplanması bakımından dikkat çektiği ikinci husus, tasnifteki unsurun “zâtî bir parça” olarak dikkate alınması gerektiğidir. Aristoteles tasnifinde yapay değil doğal oluş hakkında konuşur. Her doğal oluşta unsur, **olanda** (*vücûdu'l-kâin*) ve **unsurdan oluşanda** (*vücûdu'l-mütemekkin minhu*) zâtî bir parça olarak bulunur. İbn Sînâ unsurun zâtî parça oluşunu belirginleştirmek amacıyla onun kendisi ve suretten bileşik olan bütünün varlığı için zorunlu oluşunu kastetmediğini söyler. Zira tıpkı beyazlaşan cisimdeki unsur örneğinde olduğu gibi, unsurun bileşiğin varlığı için zorunlu bir parça oluşu, zâtî olmayan oluşlardaki unsur için de geçerli olmaktadır. Nitekim cismin beyazlaşması o cismin cevherine ilişkin arazi bir durumdur. Unsurun parça olması, onun bileşiğin parçası oluşuna nispetle değil kendisine nispetle zâtî bir durum olarak anlaşılması gerekmektedir. **Unsurun bilfiil var olması** ise parçası olduğu şeyin mahiyetinin veya o şeyin dışta bilfiil tahakkuk etmesiyle doğal yetkinliği olduğu nesnenin parçası olduğunda gerçekleşir. Netice olarak unsurun zâtî olarak parça oluşu, bir parçası olduğu bileşiğe nispetle değildir. Kendi zâtı itibariyle onun parça oluşundan ayrılması mümkün değildir.³⁰

db | 475

3) Unsurun bulunuşu belirginleştiğine göre üçüncü aşamada İbn Sînâ konunun (*mevzu'*) ancak iki durum üzere bulunacağını söyler: **a)** Konunun sürekliliğinin halihazırda mevcut olan şey ile veya onun yerine gelen başka bir şeyin varlığının sürdürülmesi ile sağlanmasıdır. Meydana gelecek ikinci suretin orada bulunuşundan önce konuyu birinci suret var kılacak; birincinin yerini ikinciye bırakmasıyla konu sürekliliğini koruyacaktır. Böylelikle unsurdan bir suret giderken başka bir suret gelmiş olacaktır. Unsurların birbirlerine dönüşleri ve ileride ikinci eleştiride görüleceği üzere unsurların imtizacı sonucunda meydana gelen suretler bu şık kapsamına girmektedir. **b)** İkinci bulunuş şeklinde ise unsur, türsel doğası gereği sahip olduğu özellikler bakımından yetkinleşmemiş fakat maddesini

²⁹ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335, 3-6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78, 4-8.

³⁰ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335, 7-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78, 9-19.

bilfiil var kılmış olan suretle var olmaktadır. Cevher meydana gelmiş olsa dahî onun doğası bakımından sahip olduğu ikincil yetkinlikler meydana gelmemiştir. Cevherde bulunan doğal güç (*el-kuvvetü't-tabî'îyye*) o cevherin türsel doğası gereği olan yetkinliğe ulaştırılan hareketin ilkesi olduğu için, yetkinleşmeye isti'dâdı olan cevherin ona doğru hareket etmesi gerekmektedir. Anlaşılacağı üzere unsurun ikinci bulunuş şekli, çocuğun yetişkin insan olması örneğine tekâbül etmektedir ve cevherde bulunan unsurda meydana gelen doğal yetkinleşmelerin tamamı bu yolla açıklanabilir. Dolayısıyla her iki bulunuş şekli, oluş halindeki cevherin ve dolayısıyla bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesine ilişkin durumların tamamını kapsamaktadır. Her iki durumda da **kâbil illet, hem kendi zâtına nispetle hem de bileşiğe nispetle zâtî bir parça olmaktadır.**³¹

İbn Sînâ'nın Aristoteles tarafından verilen her iki örneğin cevher olması bakımından cevherdeki değişimin ilkelerine ilişkin tüm durumları kapsadığına dair ispatının ardından, zikredilen dört eleştiri ve İbn Sînâ'nın çizdiği çerçeve doğrultusunda bu eleştirileri nasıl çürüttüğüne ilişkin argümanlara geçebiliriz.

Birinci eleştiri, Aristoteles'in "bir şeyin başka bir şeyden olmasına (*kevenu'ş-şey'i min şey'in*)" dair taksiminde eksiklikler bulunduğu yöneliktir. Aristoteles'in yaptığı taksimde bir şeyin bir başka şeyden olması iki kısımdır. Birincisinde, bir şey kendisine zıt olan başka bir şeyden olmaktadır. Zıt niteliklere sahip olan unsurların birbirlerine dönüşmesi (*istihâle*) bu bağlamda açıklanır. İkincisinde ise, yetkinleşmiş olan ikinci şey, kendisine doğru hareket eden ve oluş sürecinde cevherî olarak varlığını devam ettiren şeyden olmaktadır. Bu eleştiri sahiplerine göre bu ikili taksim "bir şeyin bir şeyden olması"nın bütün kısımlarını içermemektedir.³² Taksimde eksik kalan kısmın gösterilmesi için şöyle bir argümantasyon süreci yürütülür: Bir şeyden olan her şey ancak iki şekilde olabilir: **a)** Kendisinden ikinci şeyin olduğu birinci şeyin zâtı varlığını sürdürür. Bu durumda sadece ikincinin olmasına yönelik isti'dâd anlamı ortadan kalkar. **b)** Birinci şeyden ikinci şeyin olmasının, birinciden bir şeyin gitmesiyle olması durumudur. Birinci kısımda isti'dâd anlamının ortadan kalkması dikkate alındığında iki ihtimal bulunur: **a.i)** Her-

³¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335-336, 17-12; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78-79, 20-15.

³² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 332, 1-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 75, 1-11.

hangi bir süreç geçirmeksizin birinci şeyden defaten, isti'dadlı olduğu şeyin meydana gelmesidir. Defaten olma halini ifade eden bu durumda oluşan şey “tek bir halden” olmaktadır. Bu durumun örneği bilgisiz olan kişinin bilen olmasıdır. Şöyle ki bir kişinin bilen olması öncesinde bir bilme süreci bulunmakta, ancak kişide tasavvur sürecinden sonra tasdikın gerçekleşmesi defaten olmaktadır. Dolayısıyla o an itibarıyla buna “bir süreç olmaksızın bilme hali gerçekleşti” denilmektedir. **a.ii)** Birinci şey saf isti'dâd durumundayken bitişik hareket ile yetkinleşme ortaya çıkar. Bu durumda hareket, saf isti'dâd (*el-isti'dâdu's-surf*) ile saf yetkinleşme (*el-istikmâlu's-surf*) arasında bir süreç içerisinde gerçekleşir. Buraya nispet edilecek iki durum bulunmaktadır. Nitekim “Çocuktan adam oldu” örneğindeki gibi, yetişkin olmaya yönelik isti'dâdı taşıyıp bu süreçte yetişkin olan kişiye çocuk denilmektedir. Burada yetkinleşmeye götüren hareket bir süreç içerisinde devam etmektedir. “Spermden adam oldu” örneğinde görülecek ikinci durumda ise hareket, salt insan olmaya ilişkin isti'dâdı meydana getirir. “Çocuktan adam oldu” ibaresinde çocuk, adam olmaya isti'dâdı olup o süreç içerisinde bulunana denilirken; “Spermden adam oldu” ibaresinde sperm, “süreç içinde bulunma şartı olmaksızın (*lâ bi-şartı en-yekûne fi'sulûki*)” insan olmaya isti'dâdli olana söylenir. Bu durumda “bir yetkinleşmenin olduğu ancak kendisinden oluşun yetkinleşmeye yani sonuçtaki duruma nispet edilmediği” “spermden adam olma” hali, Aristotelesçi açıklamada eksik bırakılmıştır.³³ Buna bağlı

³³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhîyyât*, 332-333, 12-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 75-76, 12-13. Dikkat edilirse bu eleştiri yukarıda bahsi geçen Yahya bin Adî'nin İshak bin Huneyn çevirisinde yer alan söz konusu taksimin eksik olduğu, zira *Metafizik*'in bir başka çevirisi ve Süryanice şerhinde başka örneklerin bulunduğuna yönelik değini ile örtüşmektedir. Bkz. Yahya b. Adî, “Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ me'a tefsîri Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Adî”, 48-50. Wisnovksy İbn Sînâ'nın yetkinliği ele alırken kemâl ve istikmâl arasında bir ayrım yaparak, hareket doğurmayan geçişlere “istikmâl”, neticesinde hareket doğuran veya hareketli değişim veya dönüşümün bizzat kendisine nispet edilen yetkinlik türünü kemâl olarak adlandırdığını söylemektedir. Wisnovksy burada Aristoteles'e yöneltilen eleştiriye atıfla İbn Sînâ'nın “birşeyi bilmemekten bilmeye doğru” olan defaten ve hareket doğurmayan geçişleri ve “çocuktan adam olması” örneğindeki gibi belli bir süreçte gerçekleşen (*sâliken*) geçişlerin her ikisini ifade ederken –ikinci örnekte gördüğümüz değişimi de içine alacak şekilde- istikmâl kavramını kullandığını belirtir ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'i bu iki durumu yeterince açıklamadığı yönünde eleştirdiğini söyler. Oysa İbn Sînâ Aristotelesçi taksimin yeterli olduğunu göstermek üzere zikredilen eleştiriye çürütmektedir. Ayrıca eleştiri bilgisizlikten bilmeye geçiş ile çocuktan adam olması durumlarının yeterince açıklanmamasına yönelik değil; yetkinleşmenin kendisini ortaya çıkartan harekete nispet edilemediği “spermden insan olması” örneğinin taksimin dışında kalmasına yöneliktir. Bkz. Ro-

olarak eksik bırakıldığı düşünülen bir diğer husus, her saf isti'dâd durumundan fiile çıkışın yetkinleşme olamayacağıdır. Zira insanın bilgi edinme süreci, yanlış bir tasavvur edinerek bunun üzerinden yanlış bir tasdik ile kuvveden fiile çıkmak suretiyle olabilmektedir.³⁴

Birinci eleştiride öne çıkan husus, başlangıçtaki durumun yetkinleşmeye yönelik harekete nispet edilmemesi ve yetkinleşmeye yönelik bazı hareketlerin yetkinleşme ile sonuçlanmaması dolayısıyla bu kapsamda yer alan durumların tasnifin ilk kısmına dahil edilemeyeceğine yöneliktir. İbn Sînâ bu eleştirinin, nesnede bulunan doğal gücün (*el-kuvvetu't-tabî'iyye*) yetkinleşmeye doğru hareket edebilmesi için gerekli şartların oluşması veya harekete engel olacak bir şey bulunmaması gerektiğini söylemekle savuşturulamayacağını belirtir. Nitekim tohum ve çekirdekler yeterli güneş ışığı olmadığında büyüme hareketi yapamaz. Vücutta halsizlik veren bir hastalık olduğu durumunda da hastalık büyümenin engeli olarak ortaya çıkar. İbn Sînâ, Aristoteles'in tasnifinin her ne surette olursa olsun mutlak olarak hareket eden hakkında olmadığını söyler. Ona göre çocuğun yetişkin olması örneği üzerinden yapılan tasnif, yetkinliğe doğru hareket etmesi için doğası açısından herhangi bir engel bulunmayan ve "doğası gereği doğasına zıt doğal sebepler (*el-esbâbu't-tabî'atu el-muzâddetu bi't-tab'i li-tabî'atihî*)" bulunmayan şeye dairdir. Dolayısıyla onun dışında kalanların neden tasnifin dışında olduğuna dair eleştiri yöneltmek anlamsızdır. Zira bu bağlamda o kısımlara yönelik bir açıklama yapılmamaktadır. İbn Sînâ birinci eleştiride isti'dâda yönelik yapılan tasnifin de doğru olmadığını söyler. Hatırlanacağı üzere tek bir isti'dâdın defaten yahut hareket yoluyla süreç içerisinde kuvveden fiile çıkması şeklinde iki yol olduğu söylenmişti. Ancak İbn Sînâ cevherin meydana gelmesi haricinde konuda meydana gelen arazî şeyler için ardarda isti'dâd

bert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî: Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 156. (ayrıca bkz. Sayfadaki 5 nolu dipnot).

³⁴ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333, 12-17; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 76, 14-17. Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de bu durumun bir problem olduğuna dikkat çeker. Mahalde bir sıfatın, bilgiye yönelik yanlış bir 'itikâd' anlamının ortaya çıktığı söylene de bunun başka bir itikâdın gitmesiyle olmadığı gibi (yani cevheri bir dönüşüm ile olmadığı), aynı şekilde bir yetkinleşme meydana getirmediği için bu yanlış bilgidен dönmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Ayrıca eğer yetkinlik gerçekleşmiş olsaydı ondan geriye dönmek mümkün değilken yanlış bir itikâttan geriye dönüş mümkündür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabî'iyyât I*, thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1990), 639.

oluşmasının mümkün olduğunu belirtir. Örneğin ahşabın masa olmasına yönelik ona bir şekil verilmeye başlandığında o masalık suretini almaya isti'dâdli hale gelirken; masa olduktan sonra ondan başka bir ahşap nesneye dönüşümü mümkün kılacak başka herhangi bir şeye yönelik isti'dâd kazanabilir. Nitekim nefis mâkulleri elde etme sürecinde bir mâkule yönelik hazırlığında ona yönelik isti'dâd kazanırken; o mâkulü elde etmesi sonrasında başka bir mâkulü kazanmaya yönelik isti'dâdı edinebilir.³⁵

Aristotelesçi tasnife yönelik **ikinci eleştiri**, unsurlardan oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar gibi bileşik cevherlerin nasıl meydana geldiğinin Aristoteles'in "havanın sudan olması" örneğinde gösterdiği kısmın altına girmediğine dairdir. Bileşiklerin meydana gelmesi için unsurlar karıştığında (*imtizâc*) her bir unsur zâtî suretini korumaktadır. Unsurların birbirlerine dönüşmeleri bir unsurun mizâcının bozulup yerine başka bir unsurun niteliklerinden oluşan bir mizâcın meydana gelmesi ile unsurî suretin başka bir unsurî surete dönüşmesidir. Yine itiraz sahiplerine göre unsurlardan bileşiklere ilişkin mizâcın meydana gelmesi, Aristotelesçi taksimin ilk kısmında yer alan "çocuktan adam olması" örneği kapsamında da değerlendirilemez. Çünkü bu örnekte çocuk yetişkin olduktan sonra yetişkinin tekrar çocuğa dönmesi şeklinde aksi alınamıyordu. Oysa bileşiklerin mizâc oluşumunda böylesi bir dönüşümden söz edilebilir. Haliha-zırdaki bir bileşiğin mizâcının bozulmasının ardından unsurların yeni bir karışımından (*imtizâc*) mizâc oluşabilir.³⁶ Dolayısıyla bileşiklerin meydana gelişi iki kısımdan birisi altına girmemektedir.

İbn Sînâ bu eleştirinin basit unsurlar ve unsurların imtizâcı sonrasında bileşiklerin meydana gelmesine dair açıklama ile bertaraf edileceğini söyler. Zira bu eleştiri unsurlar ile bileşikler arasındaki nispetin doğru kurulamamasından ve unsurlardan mizâcın nasıl oluştuğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre unsur kendinde bileşik bir cevherin meydana gelmesini sağlayacak şekilde hayvânî veya bitkisel suretleri (*es-suveru'l-hayevâniyye ve'n-nebâtiyye*) kabul etmeye yönelik bir isti'dâda sahip değildir ve bu açıdan da basittir (*müfred*). Canlılık suretine (*es-sûretu'l-hayevâniyye*) yönelik bir isti'dâd ise, unsurların mizâcı sayesinde oluşan nitelikte birlikte meydana gelir (*ve-huve enne'l unsura*

³⁵ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 336-337, 17-6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 79-80, 19-7.

³⁶ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333, 12-17; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 76, 13-20.

müfraden leyse musta‘idden li-kabûli’s-suveri’l-hayevâniyeti ve’n-nebâtiyyeti, bel yahsulu le-hû zâlike el-isti‘dâdu bi’l-keyfiyyeti’lleti yahdusu fîhi bi’l-mizâci).³⁷ Mizâç esnasında unsurlar suretlerini korusalar dahî niteliklerine dair doğal durumlarında bir dönüşüm meydana gelmektedir. Zira suretleri karışımında korunurken nitelikleri eksiltilmiş fiil halinde bulunmaktadır.³⁸ Dolayısıyla unsurun mizâca nispet edilmesi “suyun havaya dönüşmesi” örneğindeki dönüşüm kısmına girmektedir. Unsurlardaki niteliklerin karışması sonucunda sureti almaya yönelik hazırlık tamamlanarak mizâç meydana geldiğinde, canlılık suretinin (*es-sûretu’l-hayevâniyye*) kabulüyle o mizâç yetkinleşir. Buradaki yetkinlik meydana gelme anlamında birincil yetkinliktir. Dışta tahakkuk eden canlılık doğası, sahip olduğu mizâçla ikincil yetkinleşmeye yönelik hareketini sürdürür. Böylece canlılık suretinin yetkinleşmeye yönelik hareket eden doğaya nispeti ile “çocuğun yetişkin olmaya” nispeti örtüşmekte ve mesele birincil yetkinlik olan canlılık suretinin ardından o suretin gereği olarak ortaya çıkacak ikincil yetkinliklere yönelik hareket kapsamında açıklanmış olmaktadır. Dolayısıyla yetişkin insanın tekrar çocuğa dönüşmemesi gibi, canlılık sureti de bozulduğunda mizâca dönüşmez. Canlılığa ilişkin mizâç bozulduğunda basit sureti gerektiren unsurlara dönüşür.³⁹ İbn Sînâ buradan unsurların basitliği ve onların karışımından meydana gelen bileşiğin mizâcı arasındaki ilişkiye dair şunu söyler:

“Öyleyse karışım (*imtizâc*) ve basitlik, aynı konuda izle-şirler (*yeteâkibâni*). Basitlik, unsurların cevherini var etmez ancak [unsurların her birinin] doğasını yetkinleştirir. Bu nedenle ateş, kendisinde bulunan ve suretinin gereği olan nitelikte sırf ateştir. Su da böyledir. Aynı şekilde unsurlardan her biri böyledir. Öyleyse canlılığın oluşu, iki oluşla ilgilidir. İki oluştan her birinin sonlulu-

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 7-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80, 8-15.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-fesâd*, thk. Mahmûd Kâsım, (Kum: Mektebetü’s-semâhatu Ayetullah Uzmâ el-Mera’sî, 2012), 131, 12-13; krş. İbn Sîna, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 51, 15-17. İbn Sînâ’nın mizâcta unsurların bulunuş keyfiyetini nasıl açıkladığı ve buna dair Antik-Helenistik yorumlardan farklılaşan bir açıklama geliştirmesine ilişkin bkz. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizâç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 110-121.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 11-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80, 13-19.

ğün [zorunlu oluşu bakımından] kendisine özgü hükmü vardır. Dolayısıyla o da zikredilen iki kısma dahildir⁴⁰.”

Pasajda görüleceği üzere İbn Sînâ nihâî olarak bileşiklerin meydana gelişinin, iki farklı açıdan kâbil illetin her iki oluş tarzının altında değerlendirilebileceğini düşünür. Unsurların karışımı sonucunda yeni bir niteliği ortaya çıkartacak imtizâcın oluşumu tasnifin ilk kısmı yani suyun havaya dönüşmesi gibidir. Nitekim unsur olması bakımından her bir unsurdan bileşiğin meydana gelmesi mümkün değildir. Canlılığa sahip olacak bir suretin gelebilmesi için ona yönelik hazırlığa sahip olan mizâcın oluşması gerekmektedir. Canlı meydana geldikten sonra canlılığa nispetle ortaya çıkacak yetkinleşmeye yönelik her tür hareket de tıpkı çocuğun yetişkin insan olmasına yönelik yetkinleşme gibidir.

Aristoteles'in kâbil illetlerin sonlululuğuna dair yaptığı ikili tasnife yöneltilen **üçüncü eleştiri**, tasnifin kâbilin konu (*mevzu'*) olması bakımından konu oluşuna yönelik yapılmaması sebebiyle, oluşanın konuya nispetlerinin tamamını kuşatmamasıdır. Eleştiriye göre Aristoteles konu olması bakımından konu hakkında konuşmak yerine, “bir şeyden olma (*el-kevnu min şey'in*)” lafzının delaletine dair konuşmuştur ancak konunun bütün nispetlerini tasnife dahil edememiştir. Çünkü “isti'dâdlı olan bir şeyden olma” anlamı düşünüldüğünde bunun konuya lafız bakımından nispeti mümkün değildir. “Şeyin yetkinleşmek suretiyle kendisinden olduğu isti'dâdlının, isti'dâdlı olması bakımından ismi yoktur ve kuvveden fiile çıkmadan önceki halinde bir değişme ona ilişmez (*fe-inne mâ kâne mine'l-musta'iddâti'leti yekûnu minhâ eş-şey'u bi'l-istikmâli lâ isme lehû min cihetin mâ huve musta'iddun*).⁴¹ Bu sebeple “Şey ondan oldu” denilemez. Nesnenin isti'dâdlı olduğu gayeye yönelik hareket etmesi, o şey meydana gelmeden önce konuya nispet edilememektedir. Dolayısıyla değişimin konuya nispet edilemediği bu durum tasnifin dışında kalmaktadır. “İnsandan adam oldu” yerine “Çocuktan adam oldu” denilmektedir. Zira çocuğun adam olarak yetkinleşmesi, onda adam olmaya yönelik eksikliğin ortadan kalkmasıdır. Ancak “Çocuktan adam oldu” örneğinde “çocuk olması bakımından çocuktan” adam olması mümkün değildir. Çünkü adam olmaya isti'dâdlıdır ve isti'dâdlı olduğu şey bilfiil olduğunda adam-

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 17-21; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80-81, 20-4. (parantez içindeki kısımlar çeviriye eklendi).

⁴¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333-334, 18-4; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77, 1-7.

lığa isti'dâdlı olmak anlamındaki “çocukluk” ortadan kalkar. Eleştiriye göre buradaki bir diğer sorun, çocuk adama dönüştüğünde orada çocukluk anlamı ortadan kalkıp adamlık anlamı geldiği için “çocuktan olma”, *sonradan* olma anlamına gelmekte ve böylece bilaraz konu hakkında konuşulmuş olmaktadır.⁴² Oysa kâbil illetin sonluluğunun ispatı konunun konu olması bakımından yani bizzat olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

İbn Sînâ bu eleştirinin Aristoteles'in “Şey ondandır” denildiğinde meşhur olan unsurları dikkate alan bir tasnif yaparak, isimlendirilemeyen durumları tasnif açısından dikkate almamasından kaynaklandığını söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre bu eleştirinin cevabı bir şeyin bir diğer şeyden olmasına ilişkin açıklanan hükmün, farklı durumlar ve isimlendirilemeyenlere göre değişmeyeceği, aynı anlam açıklamada korunduğu sürece söz konusu tasnifin tüm durumlar için geçerli olduğu yönündedir. Dolayısıyla İbn Sînâ isimler değişse de hükmün aynı kalacağına ve kapsama itibariyle bir sorun olmayacağına dair bir argüman geliştireceğini söyler.⁴³

482 | db

Buna göre bir şeyin kendisinden olduğu unsurun (sudan havanın olması örneğindeki gibi) yahut konunun (çocuktan adam olması örneği) kendisinden oluşan ve zaman bakımından kendisinden sonra gelen ikinci şey meydana geldiğinde ortadan kalkan özelliğine (*hâsiyye*) güçlü/tâm isti'dâd (*el-isti'dâdu'l-kaviyyu*)⁴⁴ denir.

İkinci olarak meydana gelen cevherin o unsur yahut konudan meydana gelmesini hazırlayan şey, ilkinde bulunan, ikincinin cevherinin suretini kabul etmeye yönelik isti'dâddır. **Yukarıda eleştirilen kısım şurasıdır:** İkinci cevher bilfiil olduğunda ona yönelik isti'dâd ortadan kalkar. Bu durumda cevherin varlığı itibariyle o isti'dâddan olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bu eleştiri aslında cevherde bulunan bir duruma yönelik isti'dâd anlamının o şey meydana geldikten sonra ortadan kalkması sebebiyle, meydana gelmenin o isti'dâda nispet edilmesinin

⁴² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 334, 4-19; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77, 7-22.

⁴³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 1-4; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81, 5-9.

⁴⁴ Bu kavram *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât* metninin Litera Yayınları ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEK) Yayınları nüshalarında “bilkuvve isti'dâd olarak çevrilmiş; dolayısıyla metindeki ibare “el-isti'dâdu'l-kuvâ” olarak okunmuştur. Çevirideki anlamın uyumsuzluğunun yanı sıra hem metnin bağlamı hem de TYEK Yayınlarındaki Fatih nüshasında “el-isti'dâdu'l-kaviyyu” olarak harekelenmesine dayanarak bu kavramın “el-isti'dâdu'l-kaviyyu” olarak okunması gerektiğini düşünüyoruz.

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 5-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81, 10-14.

sorun oluşturduğuna yöneliktir. Bu durum cevherde bulunan isti'dâd anlamından olmanın lafızdaki hükmü ile anlamdaki hükmünün karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ itiraz noktalarını dikkate alarak eleştiriyi birkaç aşamada değerlendirir:

1) Bu eleştiriyi analiz etmek ve cevaplandırmak üzere ilk olarak İbn Sînâ nesnenin varlığının tahakkuk etmiş halindeki unsur veya konu (mevzu') ile varlığa gelmesinden önceki unsur ve konuyu birbirinden ayırır. Nitekim nesnenin dışta tahakkuk etmiş zatındaki unsur veya konusu, oluşum halinde olmadığından dolayı isti'dâd açısından isimlendirilemez. İsti'dâd anlamının tahakkuk etmesiyle o anlam ortadan kalkar. Bu sebeple o konunun tahakkuk etmesine nispetle böylesi bir isti'dâddan olduğunu söylemek lafzen doğru değildir ancak isti'dâd anlamı tahakkuk etmeden önceki hali ile tahakkuk etmiş anlam hüküm bakımından aynıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ cevherin varlığa gelmeden önceki oluşumu dikkate alındığında “..İsti'dâdlı olandan oldu” denmesi suretiyle konudan/unsurundan oluştan bahsetmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Mesela “Akleden nefis, *akletmeye isti'dâdli cahil nefsten* oldu” denilmesi akleden nefsin tahakkukunu önceleyen oluşum süreci dikkate alındığında söylenebilecekken; böyle bir kayıt konulmaksızın bilfiil varlığının ondan olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Sonuç olarak İbn Sînâ cevherin oluşumu bakımından ona “Şey ...'a isti'dâdli konudan/unsurdan oldu” denilebileceğini söylemektedir.⁴⁶

2) Yukarıdaki eleştiride ikinci husus, isti'dâda ilişkin açıklamanın “bir şeyin sonradan olması” anlamına geldiğini, Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğunun ispatlanmasında sonradan olma anlamını, konu bağlamının dışında bırakması sebebiyle bu durumun bir çelişki oluşturduğudur. Oysa Aristoteles'in kastettiği sadece zamansal olarak sonradan olmanın dikkate alındığı durumların bu konu bağlamında incelenmeyeceğine yöneliktir. Yoksa tüm “bir şeyden oluş”larda olan şey, kendisinden oluştuğu konudan sonra olmaktadır. Bu sebeple herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.⁴⁷

3) Eleştirideki bir diğer husus Aristoteles'in tasnifinin bizzat değil bilaraz unsura dair olduğuyula ilgilidir. İbn Sînâ bu eleştirinin konudan saptırıcı (*muğalata*) olduğunu söyler. İbn Sînâ bu sorunu

⁴⁶ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 9-19; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81-82, 15-7.

⁴⁷ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 7-14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 82, 8-14.

unsurun oluşu ve varlık halini dikkate alarak çözüme kavuşturur. Değişime konu olması anlamında unsur ile varlığı dışta tahakkuk etmiş unsur, zât bakımından aynı olsa da itibarî olarak farklıdır. Yukarıda da açıklandığı üzere değişime konu olan unsur kuvveyle birlikte olan zât iken; dışta tahakkuk etmesi bakımından nesnedeki bilfiil olmuş unsurdur. Aristoteles bu tasnifinde dışta bulunması anlamında unsurdan değil değişimin unsurdan nasıl meydana geldiğinden bahsetmektedir. Bu sebeple söz konusu eleştiri geçersizdir. Nitekim değişimdeki unsur, tahakkuk etmiş nesne açısından bilaraz unsurdur. Mesela çocuk adamın varlığının bir unsuru değildir. Adam dışta tahakkuk ettiğinde çocuk olmak bakımından hiçbir unsur onun yapısında bulunmamaktadır. Bu sebeple adamın varlığı *çocuktan* olmamıştır. Bundan dolayı varlığı bakımından çocuk, adam olmanın ancak bilaraz unsuru olmaktadır. Fakat çocuğun “adama dönüşmesinin unsuru” olduğunu söyleyebiliriz zira adam çocuğun büyümesiyle/çocuktan meydana gelmektedir.⁴⁸

484 | db

İbn Sînâ buradaki çözümle ilgili olarak akla şöyle bir soru gelebileceğini söyler: Aristoteles mutlak olarak cevherin ilkelerinden söz ettiği halde niçin cevherin unsuru ve konusunu ele alırken göğün konusu gibi cevherin varlık unsuru olan konuyu dikkate almamıştır? İbn Sînâ bu soruya şöyle cevap verir: Cevherin varlığının unsuru onun bilfiil olarak dışta tahakkuk etmiş bir parçasıdır. Bilfiil mevcut olan bir şeyin sahip olduğu sınırlar itibariyle sonlu olması gerekir. Bu sebeple unsurların sonluluğu meselesinde dışta nesnenin parçası olarak mevcut olan unsur dikkate alınmaz. **Unsur ve konunun sonluluğu bahsinde esas mesele bilkuvve anlamındaki kâbil illetin değişim içerisindeki sonluluğunun nasıl ispatlanacağı meselesidir.**⁴⁹

Aristoteles'e yöneltilen **dördüncü eleştiri** ise suyun havaya dönüşmesi durumunda tekrar birbirlerine geri dönmeksizin unsurlar arası dönüşümlerin sonsuza kadar geri gitmesini mümkün gördüğüne dairdir. Nitekim bu durumda kâbil illetin sonluluğunun zorunlu olduğu ispatlanmamış olacaktır. Yaşlık niteliğinde ortak olan su ve hava, ilkinin soğukluk ikincisinin sıcaklık niteliğine sahip olmasıyla ayrışır. Sıcaklık ve soğukluk onlardaki fail niteliklerdir. Nitekim birbirlerine dönüşmeleri de onların bu fail niteliklerinin dö-

⁴⁸ İbn Sînâ, eş Şifâ/ el-İlâhiyyât, 339, 7-14; krş. İbn Sînâ, Metafizik II, 82-83, 15-2.

⁴⁹ İbn Sînâ, eş Şifâ/ el-İlâhiyyât, 339-340, 15-2; krş. İbn Sînâ, Metafizik II, 83, 3-10.

nüşmesi ile olur.⁵⁰ Suyun havanın unsuru olması durumunda havanın fail niteliği olan “sıcaklık”, suyun fail niteliği olan “soğukluğa” dönüşür. Böylece suyun havanın unsuru olduğu bu durumda diğer niteliğin yani yaşlığın dönüşmesi gerekmez, zira her ikisi de aynıdır. Bu durumda hava, başka bir şeyin unsuru olabilir. Mesela hava tekrar suya geri dönmeksizin ateşin unsuru olabilir. Nitekim ateş, kuruluk niteliğiyle havaya karşı iken sıcaklık niteliğinde ortaktır. Bu sebeple havanın ateşe dönüşmesi mümkündür. Havanın suya dönmeksizin ateşe dönüşmesi, unsurların sonluluğuna ilişkin bir problem doğurur. Nitekim Aristoteles unsurların birbirlerine dönüşmesine dair yaptığı açıklamada unsurların birbirleri arasında dönüşmelerinin zorunlu olduğunu söylemişti. Oysa örnekler üzerinden bir geriye dönüş olmadan başka unsurların birbirlerine dönüşmelerinin mümkün olduğu görülmektedir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre bu eleştiri oluş ve bozulmuş meselesinde unsurlara dair açıklamanın anlaşılmasıyla ortadan kalkar. Nitekim İbn Sînâ *el-Kevn ve'l-fesâd*'da unsurların her birinin cevherî suretlerine sahip olmaları bakımından doğal cisim olarak olmaları, dışta bilfiil olarak alemin asıl unsurlarından biri (*ustukus*) olmaları ve karışım (*mizac*) esnasında niteliklerindeki eksilme (*inkisâr*) bakımından bileşikte (*mürekkeb*) bir unsur olarak bulunmaları açısından sahip oldukları üç boyuta dikkat çeker.⁵² Kâbil illetlerin sonluluğunun ispatı bağlamında ise bir şeyin “bizzat şeyden” olmasından söz edilmektedir. Bizzat cevherin kendisinden gerçekleşen tüm tegayyürler o iki şey arasındaki tek bir zıtlık ile sınırlıdır. Bu sebeple zıtlığın bir ucundan olan şey, bozulmuşu uğradığında zıtlığın diğer ucuna dönüşmektedir. Zıtlığın diğer ucu oluştuğunda onun bozulmuşunda da aynı şey geçerlidir. Yukarıdaki örnek üzerinden gidilecek olursa, fail niteliği soğukluk olan su, havaya dönüştüğünde havanın fail niteliği olan sıcaklık, soğukluğun karşı ucundaki zıtlık olarak ortaya çıkar. Havanın ateşe dönüşmesi durumunda ise havadaki yaşlık niteliği yerini, karşı ucunda bulunan kuruluğa bırakır. Dola-

⁵⁰ İbn Sînâ dokunulur niteliklerin (*el-keyfiyyâtü'l-melmûse*) dört olduğunu kabul ederek bunlar arasında bir ayırım yapar. Sıcaklık ve soğukluk fail niteliklerken; yaşlık ve kuruluk münfail niteliklerdir. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 71, 10-23. İbn Sînâ'ya göre doğal cisim olmaları bakımından dikkate alındığında unsurlar, sahip oldukları cevherî suretleri (*sûretü'l-cevheriyye*) yönünden soğukluk yahut sıcaklık niteliklerine; suretle birlikte olan maddesi yönünden ise yaşlık ve kuruluk niteliklerine sahip olurlar. Bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 49-50, 24-5.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 334-335, 12-2; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77-78, 16-3.

⁵² İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 51, 15-27.

yısıyla bu karşıtlık dönüşümdeki her bir unsurun zıt niteliği üzerinden gerçekleşeceği için birbirleri ile sınırlı olmak durumundadır. Suyun havaya, havanın da ateşe dönüşmesinde, her bir dönüşüm iki zıt uçla sınırlıdır ve dolayısıyla sonlu olmak zorundadır.⁵³ Bu nedenle Aristoteles'e yöneltilen "kâbil illetin sonlu oluşu"nun zorunlu değil ancak mümkün olduğunu gösterdiğine yönelik iddia geçersiz olmaktadır.

Sonuç

Aristoteles *Metafizik*'i içerisinde kabil illetlerin sonluluğunu iki örnek durum üzerinden kısaca ele almaktadır. Bunlardan birisi yetişkin insanın çocuktan çıkması diğeri de havanın sudan çıkmasıdır. İlkinde çocuk, yetişkin insana dönüşür. İkincisinde ise dört temel unsurdan birisi olan hava suya dönüşür. İbn Sînâ ise bu iki örnekten hareketle kâbil illetin sonlu oluşunu (i) cevherdeki dönüşüm ile (ii) cevherin dönüşümü olmak bakımından ikiye ayırır ve cevherdeki dönüşüm esnasında cevherin kendisinden meydana gelen şeyde zâtî olarak devam ettiğini; cevherin dönüşümünde ise önceki cevherin tahakkuk etmiş hali itibariyle mevcut olmadığını, kendisinden meydana gelen şeyin zâtî parçası olarak bulunduğunu söyleyerek Aristotelesçi açıklamayı cevherin zâtî mevcudiyeti ile parça olarak bulunuşu bağlamında bir çerçeveye kavuşturur. İbn Sînâ kendi cevher ve maddî isti'dâd teorisi çerçevesinde geliştirdiği bu yaklaşımı bağlamında Aristotelesçi açıklamaya yöneltilen "yetersizlik ve eksiklik" eleştirisini kapsamlı bir açıklamayla çürütür. Mezkûr eleştirileri dört temel başlık altında toplayan İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, kabil illetlerin sonluluğuna ilişkin açıklamanın, "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdi*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Eleştirileri birbirine bağlayan temel hususlardan birisi cevherde değişime dair meydana gelen isti'dâdın, değişim sonrasındaki unsurla ilişkisinin nasıl kurulacağına belirginleştirilememesidir.

Söz konusu eleştirilerin muhtemel kaynaklarına ilişkin yaptığımız araştırmada, Alfa Elatton'a dair Afrodisiaslı İskender ve Yahya b. Adî tarafından yazılan iki şerhi inceledik. Ancak her iki metinde de doğrudan İbn Sînâ'nın zikrettiği eleştirilere dair bir kaynağa rastlanmadığımız için, İbn Sînâ'nın yönelttiği bu eleştirilerin, metni okuyanlar tarafından filozofa yöneltilen sorular veya İbn Sînâ'nın

⁵³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 340, 3-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 83, 15-25.

muğlak kaldığını düşündüğü noktaları açma sadedinde cevapladığı farazî sorular olma ihtimali üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz. Her ne surette olursa olsun İbn Sînâ cevher ve isti'dâd teorisinin verdiği imkanla Aristoteles'in değişim içerisindeki unsurun sonlu olmasına ilişkin yaptığı tasnifte kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturmuş ve böylece cevherde ve cevherden meydana gelen her türlü değişim ve dönüşümde bulunan kâbildeki sonluluğun zorunluluğunu ispatlayacak şekilde göstermiştir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 343-374.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. çev. William E. Dooley-Arthur Madigan. New York: Cornell University Press, 1992.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Aristütâlîs. *Mâ ba'de't-tabî'a II*. İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a içinde*, nşr. M. Bouyges. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1938.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Avicenna. *The Metaphysica of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâf*. çev. Parviz Morewedge. New York: Columbia University Press, 1973.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabî'iyât I*. thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1990.
- Hüseyni, Zeynelabidin. *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- İbn Rüşd. "Ma-ba'det-tabî'ati Te'lifu Aristâtâlîs el-Hakîm ve Tefsîrâni Telifu İbn Rüşd". *Nüşateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hi Makâletü Elifû's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*. tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti. Tahran: y.y, 1968. 1-54.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Âlâf*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *Fizik II*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-maârif, 1992.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*. thk. G. Kanavâtî-S. Zâyed. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *eş Şifâ/ es-Semâ'u't-tabî'î*. thk. Sa'îd Zâyed. Kahire, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*. thk. Mahmûd Kâsım. Kum: Mektebetü's-semâhatu Ayetullah Uzmâ el-Mera'sî, 2012.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûat, 1980.

- Philoponus. "Contra Aristotelem ap Simplicium in Phys. 1178, 7-35 (fr. 132 Wildberg)". *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: a Sourcebook: Logic and Metaphysics*. haz. Richard Sorabji. Ithaca: Cornell University Press, 2005, 179-180.
- Kılıç, Mehmet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. Mehmet Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Yayınları, 2.basım, 2022, 127-163.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yahya b. Adî. "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî". *Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*. tahkik ve Farsça'ya çeviri. Seyyid Muhammed Mişkâti. Tahran: y.y, 1968, 2-101.



EXPLORING THE NEXUS BETWEEN RELIGIOSITY AND ENVIRONMENTAL BEHAVIORS INCLUDING WASTE MANAGEMENT AND ACTIVE ENVIRONMENTALISM: EMPIRICAL FINDINGS FROM TURKISH AND JORDANIAN MUSLIM SAMPLES

Ali AYTEN^{*}
Hamza FARHAN^{**}
Amjad Mahmud HUSSAIN^{***}

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 13 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 05 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Ayten, Ali. Farhan, Hamza. Hussain, Amjad Mahmud. "Dindarlık ile Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Türk ve Ürdünlü Örneklemeler Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 489-507.

DOI: 10.33415/daad.1483106

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 13 May 2024, **Accepted:** 05 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Ayten, Ali. Farhan, Hamza. Hussain, Amjad Mahmud. "Exploring the Nexus between Religiosity and Environmental Behaviors including Waste Management and Active Environmentalism: Empirical Findings from Turkish and Jordanian Muslim Samples". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 489-507.

DOI: 10.33415/daad.1483106

^{*} Sorumlu yazar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aliyten@marmara.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Professor at Department of Psychology of Religion, The Faculty of Theology, Marmara University, Istanbul/Turkey, aliyten@marmara.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>, Contribution rate: 50%

^{**} Din Sosyolojisi Doktoru, TRT Arapça, hamzah_f@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0858-9107>, Katkı oranı: %25 / PhD holder at the Department of Sociology of Religion from Marmara University, hamzah_f@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0858-9107>, Contribution rate: 25%

^{***} Dr. Öğ. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, amjad.hussain@marmara.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7625-5796>, Katkı oranı: %25 / Assistant Prof. at Department of Religious Education, The Faculty of Theology, Marmara University, Istanbul / Turkey; amjad.hussain@marmara.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7625-5796>, Contribution rate: 25%

Abstract

This article investigates the nuanced interplay between religiosity and environmental behaviors, specifically waste management and active environmentalism, within the context of two distinct Muslim societies. Drawing upon correlational survey methodology and employing questionnaire techniques, data were collected from 355 individuals aged 18 to 59, with a demographic composition comprising 50.4% Turkish Muslims ($N=179$) and 49.6% Jordanian Muslims ($N=176$). The mean age of the sample is 25.6 ($SD= 7.75$). Utilizing measures such as the "Environmental Behavior Scale", and "Brief Religiosity Scale", the study sheds light on the differential impact of religiosity on environmental practices across socio-cultural contexts. Results revealed a positive correlation between religiosity and both waste management and active environmentalism among the Jordanian sample, whereas a positive association was observed solely between religiosity and waste management within the Turkish sample. The implications of these findings are discussed, alongside recommendations for future research endeavors in this domain.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Climate Change, Global Warming, Environmental Behavior Scale, Waste Management, Active Environmentalism.

**Dindarlık ile Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi:
Türk ve Ürdünlü Örnekler Üzerine Nicel Bir Araştırma****Geniş Özet**

490 | db

Arka Plan

Bu çalışma, dindarlık ile çevre dostu davranışlar arasındaki ilişkileri, özellikle israfa kaçınma ve aktif çevreciliği odak noktasına alarak incelemektedir. Bu çalışmada, dindarlık, bireylerin önemli kararlar alırken (sosyal ilişkiler, giyim tercihleri, beslenme alışkanlıkları ve arkadaş seçimi gibi) dini öğretileri dikkate alma sıklığı ile operasyonel olarak tanımlanmaktadır. İsrafa kaçınma, bireylerin enerji tasarruflu teknolojileri kullanma ve su, gıda ile enerji tasarrufu yapma eğilimlerini kapsamaktadır. Aktif çevrecilik, çevre sorunları üzerine bilgilendirme toplantılarına katılım ve kirliliğe karşı protestolar gibi çevre dostu davranışları içermektedir.

Amaçlar ve Hipotezler

Bu çalışmanın amacı, dindarlık ile hem aktif çevrecilik hem de israfa kaçınma arasındaki potansiyel olumlu ilişkiyi Türk ve Ürdünlü Müslüman örnekleri üzerinden incelemektir. Dindarlık ile çeşitli çevreci davranış boyutları arasındaki ilişkileri keşfetmeyi hedeflemektedir. Dindarlık ve çevre dostu davranışlar arasındaki ilişki, Yahudi-Hristiyan geleneğinde kapsamlı bir şekilde incelenmişken, İslam ülkelerinde bu konuda yapılan araştırmalar sınırlıdır. Özellikle, farklı Müslüman ülkelerde dindarlığın çevresel davranışlardaki rolünü inceleyen karşılaştırmalı çalışmalar neredeyse yoktur. Bu bağlamda, bu araştırma literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Mevcut çalışmada aşağıdaki hipotezler formüle edilmiş ve ampirik olarak test edilmiştir.

H1: Türk Müslümanlarının, Ürdünlü akrabalarına kıyasla daha düşük dindarlık seviyelerine sahip olmaları beklenmektedir.

H2: Türk Müslümanlarının, Ürdünlü Müslümanlardan daha yüksek düzeyde aktif çevrecilik ve israfa kaçınma eğilimi göstermeleri öngörülmektedir.

H3: Hem Türk hem de Ürdünlü Müslüman örnekleminde dindarlık ile hem aktif çevrecilik hem de israftan kaçınma eğilimi arasında pozitif bir ilişki beklenmektedir.

Yöntem

Bu araştırma kesitsel bir çalışmadır ve araştırmacılar veri toplamak için tarama yöntemi ve anket tekniğini kullanmışlardır. Hipotezleri test etmek için Pearson korelasyonu, çoklu regresyon analizi (enter yöntemi) ve tanımlayıcı istatistiksel analizler gerçekleştirilmiştir. Veriler, Türkiye (İstanbul) ve Ürdün (Amman)'dan lisans öğrencilerinden küme örnekleme teknikleriyle toplanmıştır. Örneklemin %50,4'ü (N=179) Türk Müslümanları, %49,6'sı (N=176) ise Ürdünlü Müslümanlardır. Çalışma verileri, Ocak 2022'de Türkiye ve Ürdün'den Sünni Müslümanlardan toplanmıştır. Öğrencilere üniversite dersleri sırasında Kısa İslami Dindarlık Ölçeği ve Çevresel Davranışlar Ölçeği içeren formlar dağıtılmıştır.

Sonuçlar

Araştırmanın bulguları, Ürdünlü Müslümanlar ile Türk Müslümanları arasında dindarlık açısından anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Araştırma bulguları, israftan kaçınma boyutunda ulusal farklılıkların etkisini doğrulamış, ancak aktif çevrecilikte böyle bir etki bulamamıştır. Dolayısıyla, bu bulgular Araştırma Hipotezi 2'ye kısmi destek sağlamıştır. Bulgular, Ürdün örnekleminde dindarlık ile hem atık yönetimi hem de aktif çevrecilik arasında pozitif bir korelasyon olduğunu, Türk örnekleminde ise yalnızca dindarlık ile atık yönetimi arasında pozitif bir ilişki gözlemlendiğini ortaya koymuştur. Bu bulgular ayrıca Araştırma Hipotezi 3'ü kısmen desteklemiştir.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, İklim Değişikliği, Küresel Isınma, Çevresel Davranış Ölçeği, Atık Yönetimi, Aktif Çevrecilik.

Introduction

Across a spectrum of religious traditions, numerous teachings underscore the interconnection between human beings and the environment, with adherents often expressing a favorable perspective toward nature within their faith. Within Buddhism, Christianity, Hinduism, and Islam, among others, diverse religious beliefs emphasize the paramount significance of environmental stewardship. Their sacred scriptures urge adherents to embrace the responsibility of being custodians, ensuring the protection of the Earth and its diverse biodiversity.¹ Indeed, teachings and writings concerning the relationship between humanity and nature are preva-

¹ E. Woodrum - T. Hoban, 'Theology and Religiosity Effects on Environmentalism', *Review of Religious Research* 35/3 (1994), 193-206; Ali Ayten, *Doğa Bize Emanet: Dinî ve Psikolojik Yönleriyle İnsan-Doğa İlişkisi. [Nature as Amanah: Exploring the Relationship Between Humanity and the Environment from Religious and Psychological Perspectives]* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 38-42.

lent across the majority of religions, with many emphasizing the importance of nature and its protection. Yet, recent studies suggest that different denominations and groups within Judeo-Christian traditions hold varying attitudes towards environmental stewardship and the dominion ethic.

Thus, in the literature on environmentalism and religiosity, there are multifaceted debates and conflicting findings. The relationship between religion and environmentalism in the Judeo-Christian West lacks clear understanding, and some of the findings of studies reveal a contradictory result that most religious beliefs have negative effects on private environmental behaviors but at the same time have positive effects on public environmental behaviors. While some studies emphasize the positive aspects² of religiosity on environmentalism, most appear to suggest a more negative impact. It is noteworthy that despite the abundance of studies examining the Judeo-Christian perspective on religion and the environment, scant attention has been devoted to exploring the non-Judaic Christian viewpoint on this subject, especially with more and more data on the ground level. In fact, an examination of primary Islamic sources reveals numerous Qur'anic verses and Prophetic traditions emphasizing the importance of environmental protection, including directives to plant trees and conserve natural resources.³ Moreover, many Muslim scholars, in their theological and philosophical writings, characterize nature as a "Living Revelation" that leads people to recognize the existence of God.⁴

492 | db

In contemporary times, the interplay between environmentalism and religiosity has emerged as a significant area of research across disciplines such as the sociology of religion, psychology of religion, religious education, and environmental studies. In these aforementioned fields, the subject of the environment has been studied with various facets such as environmental behaviors, environmental orientations, purchasing environmentally friendly products, environmental engagement, environmental values, environ-

² Y. Yang - S. Huang, 'Religious Beliefs and Environmental Behaviors in China', *Religions* 9/72 (2018), 9.

³ M. Izzī Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*. (Cambridge: The Lutterworth Press, UK, 2000), 25-35.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat [The Human Being and Nature]* (İstanbul: 1982, Yeryüzü Yayınları), 13-20.

mental concern, etc.⁵ The subject of environmental behaviors has been studied in relation to various variables such as personality, ideology, lifestyle, socioeconomic status, and religiosity/spirituality.⁶ These issues have been subjects of study and debate for a considerable period. Yet, as stated earlier, the bulk of scholarly investigations on this subject have predominantly centered on Judeo-Christian samples. Thus, research in the psychology of religion and the sociology of religion concerning the environment has involved the analysis of largely Judeo-Christians drawn from Western societies. For instance, Briguglio, Garcia-Muñoz & Neuman⁷ investigated the relationship between religiosity, spirituality, and environmental engagement. Their study revealed that while the ritualistic dimension of Roman Catholic religiosity (e.g., church attendance) demonstrated no discernible impact on environmental engagement, conversely, the social dimension of religiosity (e.g., involvement in socio-cultural religious activities) and self-assessed spirituality exhibited a positive correlation with environmental engagement. Another recent study is that of Arli, Pentecost & Thaichon,⁸ which delved into a conservative Christian religious group. Their findings indicated that while consumers within this religious group exhibited motivation, commitment, and a deep affinity for nature stemming from their religious beliefs, their religiosity did not necessarily translate into environmentally friendly behaviors. In other words, although their religiosity heightened their attitudes toward the environment, it did not correspondingly increase their engagement in environmental behaviors. Thus, there is a clear imperative for further research to extend beyond the Judeo-Christian contexts in order to attain a more comprehensive understanding of the relationship between religiosity and environmental attitudes. Furthermore, conducting cross-cultural studies across the Muslim world is imperative to comprehensively grasp the intricacies

⁵ Ayten, *Doğa Bize Emanet*, 33; Ayşe Büşra Aydemir, 'Yetişkinlerde İklim Değişikliği Endişesi Dini Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi [The Link Between Religiosity, Religious Coping and Worry about Climate Change: A Study on Adults] (Master Thesis, İstanbul: Marmara University Social Science Institute, 2022).

⁶ Ayten, *Doğa Bize Emanet*, 130-132.

⁷ Marie Briguglio- Teresa Garcia Muñoz- Shoshana Neuman, 'Environmental Engagement, Religion and Spirituality in the Context of Secularization' *Environ. Res. Lett.* 15 (2020), 10.

⁸ Denni Arli- Robin Pentecost - Park Thaichon, 'Does religion make consumers more environmentally friendly?' *Marketing Intelligence and Planning* 39/8 (2021), 1034.

of the relationship between religiosity and environmentalism, as well as environmental behaviors. This necessity arises from the diverse modernization, industrialization, and urbanization processes unique to individual nations within the Muslim world, which contribute to the complexity of these dynamics.

Expanding research that endeavors to encompass non-Judeo-Christian traditions will facilitate a broader examination of cultural and religious influences on environmental beliefs and behaviors. This inclusive approach will enable scholars to uncover diverse perspectives, practices, and dynamics that may not be adequately captured within the current literature. Ultimately, such research holds the potential to enhance our understanding of the complex interplay between religion, culture, and environmentalism on a global scale. In fact, recent studies have unveiled compelling findings that provide a more comprehensive understanding of this issue. For example, some research conducted in nations with Hindu and Muslim majorities suggests a decreased inclination to address climate change. Conversely, regions with larger populations of religiously unaffiliated individuals are seen to play a significant role in contributing to climate change, notably through dealing with heightened greenhouse gas emissions. These recent revelations underscore the importance of not only exploring diverse religious perspectives but also cultural perspectives to fully grasp the complexities of environmental attitudes and behaviors.⁹ Indeed, recent investigations into environmental values and behaviors have explored a plethora of factors, encompassing gender, age, socioeconomic status, ideological backgrounds, religiosity, personality, and lifestyle. For instance, Karimi, Liobikiene & Alitavakoli¹⁰ in a study conducted in the city of Qom, Iran, on a sample of Muslims, indicated that there is a direct and indirect relationship between religiosity and pro-environmental behaviors and also there is a link between religiosity and pro-environmental intentions. Moreover, in a study of cultural activities such as religious celebrations and practices in Nigeria, the study found eleven variables that represented important ways in which religious activities caused environmental

⁹ V.Skirbekk et al., 'Religious Affiliation and Environmental Challenges in the 21st Century'. *Journal of Religion and Demography* 7 (2017), 20.

¹⁰ Karimi, Liobikiene & Alitavakoli, 'The Effect of Religiosity on Pro-environmental Behavior Based on the Theory of Planned Behavior: A Cross-Sectional Study among Iranian Rural Female Facilitators', *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1.

discomfort. It found that “religious activities have negatively impacted the urban environment.”¹¹ A further study conducted in China exploring the relationship between religious beliefs and environmental behaviors found that while most religious beliefs negatively impact private environmental behaviors, they tend to positively influence general environmental behaviors.¹²

Thus, the present study aims to investigate the potential positive relationship between religiosity and both active environmentalism and waste management within Turkish and Jordanian Muslim communities, exploring correlations between religiosity and dimensions of environmental behaviors. Therefore, the current research seeks to expand on this general inquiry by collecting more data from the broader Muslim world to gain a comprehensive understanding of Muslim environmental attitudes and contribute to a broader comprehension of human perceptions regarding the environment. For instance, a study conducted by al-Hodhaif¹³ among physical education students at Qassim University in the Kingdom of Saudi Arabia found a strong positive correlation between religiosity and environmental values among participants. Notably, a study investigating the influence of religious values on environmental behavior among Christians and Muslims in Nigeria challenged Lynn White's (1967) thesis of "dominion-over-nature," revealing a strong opposition to the dominion-over-nature theology among both groups.¹⁴ Yet it is important to note that despite significant empirical research on the relationship between environmentalism and religiosity, findings have often been inconclusive or shown a negative correlation. For instance, a study found that consumers with high levels of intrinsic and extrinsic religiousness are more likely to be motivated by economic factors, suggesting that religiosity does not necessarily correlate with increased environmental friendli-

¹¹ T. O. Ogunbode - F. E. Oyekan, 'Religious Practices and Its Impacts on a Sustainable Urban Environment in Nigeria: The Way Forward', *Hindawi The Scientific World Journal* (2023), 6.

¹² Yang - Huang, 'Religious Beliefs and Environmental Behaviors in China', 9.

¹³ Fahd al-Hodhaif, 'Environmental Values Among Students of Physical Education and Movement Sciences at Qassim University and Their Relationship to The Level of Religiosity', *Journal of The Faculty of Education- Ain Shams University :Education And Psychology* 35/9 (2019) 603.

¹⁴ M. Shehu, 'Religious Influence on Environmental Attitudes and Behavior: Dominion or Stewardship?' *Annals of Social Sciences & Management Studies* 8/2 (2023), 9-10.

ness.¹⁵ Another study indicated that a majority of religious individuals exhibit a lesser commitment toward environmental issues and climate change.¹⁶ Yet, Ayten & Hussain's¹⁷ cross-cultural studies on minority British Muslims in the UK and majority Muslims in Turkey showed a positive correlation between religiosity and waste management within both samples. Research conducted on both Jewish-Christian samples¹⁸ and Muslim samples¹⁹ has revealed that religiosity fosters a perception of stewardship and conscientiousness, encouraging pro-environmental behaviors. Baylor & Brandhorst²⁰ found that the sense of stewardship instilled by religion and trust in sacred scriptures positively supports environmentally friendly behaviors. Additionally, Çiçek & Ayten²¹ observed that religiosity positively influences the purchasing of environmentally friendly products.

However, other studies indicate no significant relationship between religiosity and environmentalism.²² Thus, due to differing results from environmental studies on religiosity, the literature demonstrates mixed findings. However, it is important to continue to highlight that the majority of this literature is still based on Judeo-Christian samples, as research has predominantly focused on Europe and the USA. With more studies taking place in non-Judeo-

¹⁵ Arli- Pentecost - Thaichon, 'Does religion make consumers more environmentally friendly?', 1034.

¹⁶ D. Arli - P. van Esch- Y. Cui, 'Who Cares More About the Environment, Those with an Intrinsic, an Extrinsic, a Quest, or an Atheistic Religious Orientation? Investigating the Effect of Religious Ad Appeals on Attitudes Toward the Environment', *Journal of Business Ethics* 185 (2023), 441-442.

¹⁷ Ali Ayten- Amjad Hussain, 'The Relationship Between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2017), 27-44.

¹⁸ R. J. Baylor - S. R. Brandhorst, 'Religiosity and Environmental Attitudes: Engagement in Proenvironmental Behavior', *Journal of Psychological Research* 20/2 (2015), 58-64.

¹⁹ Ali Ayten, "Sahip olma'mi 'Emanet Görme' mi? Çevre bilinci ve dindarlık üzerine bir araştırma [Possession or Custodianship: An Empirical study on the relationship between environmental orientation, environmental behaviours, and religiosity]", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 203-233.

²⁰ Baylor - Brandhorst, 'Religiosity and Environmental Attitudes', 58.

²¹ Şule Çiçek - Ali. Ayten, 'Religiosity, Economic Status, Environmental Concern, and Perceived Behavioral Effectiveness as Predictors of Buying Environmentally Friendly Products: A Quantitative Study of Turkish Muslims' *İlahiyat Studies* 14/2 (2023), 395-417.

²² Aydemir, 'Yetişkinlerde İklim Değişikliği Endişesi...' 67.

Christian contexts, researchers anticipate the literature will begin to show a more positive relationship between religiosity and environmentalism. Moreover, the current research will offer a cross-cultural comparison of diverse environmental behavior amongst Muslim samples. The present study sought to address the aforementioned gaps in the existing literature. Consequently, based on these objectives and the extant literature, the following hypotheses were formulated and empirically tested in the research.

H₁: Turkish Muslims are anticipated to exhibit lower scores in religiosity compared to their Jordanian counterparts.

H₂: It is expected that Turkish Muslims will demonstrate higher scores in both active environmentalism and waste management compared to Jordanian Muslims.

H₃: There will be a positive relationship between religiosity and both active environmentalism and waste management within both Turkish and Jordanian Muslim samples.

Method

db | 497

The current study employed the survey method, questionnaire technique, and correlational design to investigate the relationship between religiosity and environmental behaviors, specifically focusing on waste management and active environmentalism. Data analysis was conducted utilizing independent sample t-tests, Pearson's correlation, and regression analysis.

Participants

The sample consists of 355 university students recruited from İstanbul (Turkey) and Amman (Jordan) through cluster sampling techniques. 50.4 % ($N= 179$) of the sample are Turkish Muslims and 49.6 % ($N= 176$) are Jordanian Muslims. The gender of the participants is as follows; 54.4 % ($N= 193$) are females and 45.6 % ($N= 162$) are males. 77% ($N=273$) of the sample are single and 23% ($N=82$) are married. Participants' ages range between 18 to 59 years old. The mean age of the sample is 25.6 ($SD= 7.75$).

Measures

Demographic Variables Form. The researchers added four questions on the form concerning the respondents' nationality, gender, age, and marital status.

Religiosity. In order to assess the level of religiosity of the respondents, The Brief Islamic Religiosity Scale (BIRS) was utilized in this current research study. Ayten²³ developed the scale and carried out the analyses of validation and reliability for the Turkish form. Moreover, Ayten & Yıldız²⁴ modified the scale further by adding a fifth column and Ayten & Hardal²⁵ carried out the confirmatory factor analysis for the scale. The BIRS contains 10 items. The scale was further translated by researchers into the Arabic script to be used for the Jordanian sample. In the current survey, researchers conducted a new reliability analysis and found that Cronbach's alpha coefficients of the measurement were satisfactory for both the Jordanian and the Turkish samples [Turkish Script of Religiosity Scale $\alpha = .831$; Arabic Script of Religiosity Scale $\alpha = .669$].

Environmental Behavior Scale (EBS). To evaluate the degree of environmental behaviors among the participants, the Environmental Behavior Scale (EBS) was employed. Initially developed and validated by Ayten,²⁶ the scale underwent subsequent adaptation and validation for employment with Turkish and British Muslim populations by Ayten and Hussain.²⁷ The measurement entails 14 items and two sub-dimensions entitled 'active environmentalism' and 'waste management'. In the present investigation, the scale was linguistically translated into Arabic by the researchers to accommodate the Jordanian sample. Furthermore, within this study, a novel reliability analysis was conducted by the researchers, revealing satisfactory Cronbach's alpha coefficients for both the Jordanian and Turkish samples [Arabic Script of EOS total $\alpha = .856$, Turkish Script of EBS total $\alpha = .810$; Arabic Script of active environmental-

²³ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* [The Role of Religiosity and Empathy on Prosocial Behaviors]. (Doctorate Thesis, Istanbul: Marmara University, 2009), 100.

²⁴ Ali Ayten - Refik Yıldız, 'Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerinde Bir Araştırma [What is the Role of Religious Coping Activities on the Relationship between Religiosity and Life Satisfaction? A Study On Retirees]' *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

²⁵ Ali Ayten - Fatma Hardal, 'Ruhsal Rahatsızlıklara Yönelik Bilgi Düzeyi ve Dindarlığın Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama İle İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma [The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity, and stigmatization: A Quantitative Study among Undergraduate Students]' *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 551-571.

²⁶ Ayten, 'Sahip olma'mı 'Emanet Görme' mi', 211-15.

²⁷ Ayten- Hussain, The Relationship Between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors, 27-44.

ism sub-dimension $\alpha = ,877$; Turkish Script of active environmentalism sub-dimension $\alpha = ,810$; Arabic Script of waste management sub-dimension $\alpha = ,696$; Turkish Script of waste management sub-dimension $\alpha = ,653$].

Procedure

The data for this study was collected from Sunni Muslims from Turkey and Jordan during the month of January in the year 2022. In Turkey, the data was collected from students of the theology faculty at Marmara University located in Istanbul, and from students of engineering faculty at Al-Balqa'a Applied University located in Amman. Cluster sampling was used to collect samples from both locations. Questionnaires containing the *Brief Islamic Religiosity Scale*, and the *Environmental Behaviors Scale* were distributed to participants within the universities during their classes.

Researchers informed the participants about the objectives of the study and the importance of their participation, as well as by making some clarifications when the participants brought up some inquiries related to the questionnaire. It took about 25 minutes for the participants to respond to the survey form. Participation was voluntary and there were no objections or problems related to the questions while the questionnaires were being filled in.

Results

Divergent Levels of Religiosity and Environmental Behaviors across Nationalities

An independent sample t-test was performed to assess Research Hypothesis 1, investigating the disparities between Turkish Muslims and Jordanian Muslims concerning levels of religiosity (e.g., the influence of religion on social interactions, adherence to religious rituals such as Quran reading, prayer, fasting, etc.) and dimensions of environmental behaviors (e.g., energy conservation, water conservation, sustainable food practices, recycling, advocacy for environmental causes, tree planting, etc.). Table 1 displays the ranges, means, and standard deviations of the primary variables in the study.

Table 1. Range, mean, and standard deviations for Turkish and Jordanian Muslims.

	Turkish Muslims (N=179)			Jordanian Muslims (N=176)		
	Range	M	SD	Range	M	SD
1. Active environmentalism	1-5	2.68	0.716	1-5	2.62	1.041
2. Waste management	2.4-5	4.22**	0.510	1.2-5	3.84**	0.749
3. Religiosity (total)	1.7-5	4.46	0.457	3-5	4.51	0.360

** $p < .001$

As depicted in Table 1, Jordanian Muslims exhibited higher levels of religiosity compared to their Turkish counterparts. However, the disparity in religiosity between the two groups did not achieve statistical significance ($p > .05$). Conversely, Turkish Muslims demonstrated higher scores on two sub-dimensions of environmental behaviors—active environmentalism and waste management—compared to Jordanian Muslims. The distinction between the two groups reached statistical significance ($p < .05$) only for the waste management sub-dimension.

These findings suggest that national differences did not significantly influence religiosity. Moreover, they did not support Research Hypothesis 1, which posited that Jordanian Muslims would score higher than Turkish Muslims in religiosity. Additionally, the findings confirmed the impact of national differences in waste management ($t(355) = -5.561$; $p < 0.01$), but not in active environmentalism ($t(355) = -0.527$; $p > .05$). Consequently, these findings offer partial support for Research Hypothesis 2, suggesting that Turkish Muslims exhibit elevated levels of both active environmentalism and waste management practices relative to their counterparts in the Jordanian Muslim community.

Correlational Analyses for the Main Variables of Study for both Turkish and Jordanian Samples.

The researchers conducted correlation analysis to examine the links between the main variables of their study. In Table 2, they presented a correlation matrix that includes these variables. They found significant positive correlations between religiosity and waste management ($r = 0.242$; $p < 0.01$), as well as between religiosity

and active environmentalism ($r = 0.262$; $p < 0.01$) within the Jordanian sample. However, within the Turkish sample, they only found a significant positive correlation between religiosity and waste management ($r = 0.2429$; $p < 0.01$), while there was no statistically significant correlation between religiosity and active environmentalism ($r = 0.031$; $p > 0.05$)

Table 2. Correlation Matrix

Turkish Sample (N=179)			Jordanian Sample (N=176)		
Variable	WM	AE	Variable	WM	AE
Religiosity	.249**	.031	Religiosity	.242**	.262**

Note: WM=Waste Management, AE=Active Environmentalism ** $p < 0.01$

These findings largely supported hypothesis H3, which suggests a positive relationship between religiosity and both active environmentalism and waste management within both Turkish and Jordanian Muslim samples.

The Effect of religiosity on environmental behavior

In the present study, the method of simple linear regression analysis was employed to examine the potential impact of religiosity on environmental behaviors, specifically focusing on waste management and active environmental behaviors. Religiosity served as the independent variable in this statistical model, while waste management and active environmentalism were considered dependent variables. The findings of the regression analysis are delineated in Table 3, offering comprehensive insights into the relationships between religiosity and environmental behaviors, as outlined below:

Table 3. Regression Analysis for Religiosity on Environmental Behaviors (Waste Management and Active Environmental Behaviors)

Turkish Sample (N=179)		Jordanian Sample (N=176)	
IV: Religiosity		IV: Religiosity	
	$\beta=.249^{**}$ $t=3.419$		$\beta=.242^{**}$ $t=3.288$
DV: Waste management	$\Delta R^2 = .057^{**}$ F=11.68	DV: Waste management	$\Delta R^2 = .053^{**}$ F=10.81
DV: Active Environmentalism	$\beta=.031$ $t=.418$ $\Delta R^2 = .005$ F=.175	DV: Active Environmentalism	$\beta=.262^{**}$ $t=3.576$ $\Delta R^2 = .063^{**}$ F=12.78

Note. IV: Independent Variable; DV: Dependent Variable **p<0.01

The findings presented in Table 3 reveal significant insights into the relationship between religiosity and environmental behaviors within both Jordanian and Turkish samples. In the Jordanian context, religiosity emerged as a noteworthy predictor of both waste management and active environmentalism. However, its explanatory power was found to be relatively modest, elucidating merely 5% and 6% of the variances in waste management and active environmentalism, respectively, within the Jordanian sample.

Regarding beta coefficients, a positive association was discerned between religiosity and both waste management ($\beta = .242$, $t = 3.288$, $p = .000$) and active environmentalism ($\beta = .262$, $t = 3.576$, $p = .000$) among Jordanian participants. These results suggest that religiosity exerts a positive influence on both waste management practices and active engagement in environmental issues within the Jordanian context.

Conversely, within the Turkish sample, religiosity emerged as a significant predictor solely for waste management, failing to demonstrate a significant relationship with active environmentalism. Religiosity accounted for 5% of the variance in waste management within the Turkish sample. The beta coefficient analysis revealed a significant positive correlation between religiosity and waste management ($\beta = .249$, $t = 3.419$, $p = .000$), while no significant association was observed between religiosity and active environmentalism ($\beta = .031$, $t = .418$, $p > .05$) within the Turkish context.

In summary, the regression analysis findings provide partial support to hypothesis 3, indicating that while religiosity positively impacts waste management practices in both the Jordanian and Turkish contexts, its influence on active environmentalism is observed solely within the Jordanian sample.

Discussion and Conclusion

Numerous investigations within the domains of psychology and sociology of religion have delved into the nexus between religiosity and environmental behaviors, encompassing waste management and active environmental engagement, such as participation in protest organizations addressing environmental issues and climate change, as well as the procurement of environmentally sustainable products. Nevertheless, a predominant focus on Judeo-Christian cohorts characterizes extant literature, with scant attention afforded to cross-cultural inquiries within Muslim societies. This research endeavors to address this gap by elucidating the interplay between religiosity and environmental attitudes within traditions beyond the Judeo-Christian milieu. Specifically, it seeks to furnish empirical insights into the interface of religiosity and environmental comportment within diverse Muslim cultures, thereby augmenting the corpus of cross-cultural scholarship in this domain. To this end, the study recruited samples from distinct Muslim cohorts situated in Jordan and Turkey. In addition to exploring the association between religiosity and environmental behaviors, including waste management and active environmentalism, the investigation aspired to enhance academic understanding of the nuanced dynamics at play within Muslim communities in relation to environmental stewardship.

The findings of the study revealed that national distinctions did not exert a statistically significant influence on the religiosity levels of individuals. Notably, despite Jordanian participants hailing from an engineering faculty and their Turkish counterparts from a Theology faculty, no significant disparity emerged between the two groups. This means that the cohort studying engineering compared to the cohort studying theology shows no difference in their religious attitudes and behaviors. This observation prompts us to conclude that the prevailing influence of the Arab culture on Jordanian students might predominantly shape their religious attitudes and

behaviors.²⁸ Thus, this outcome diverges from the expectations outlined in Research Hypothesis 1, which hypothesized higher religiosity scores among Jordanian Muslims compared to their Turkish counterparts.

Moreover, the research outcomes underscored the impact of national distinctions on waste management practices, albeit not on active environmentalism. Turkish Muslims demonstrated superior waste management behaviors, encompassing prudent resource utilization such as paper, water, energy, and food conservation, relative to their Jordanian counterparts. Consequently, these findings provide partial validation for Research Hypothesis 2, positing heightened levels of both active environmentalism and waste management practices among Turkish Muslims compared to their Jordanian counterparts within the Muslim community.

The inquiry into the influence of religiosity on environmental behavior, encompassing waste management and active environmentalism, has garnered attention across numerous studies. However, prevailing investigations have predominantly focused on elucidating this relationship within Judeo-Christian samples.²⁹ While some studies have extended their analyses to incorporate data from Muslim populations,³⁰ a dearth of cross-cultural inquiries within Muslim communities persists.³¹ Insights gleaned from these investigations have yielded varied findings, with some positing a positive correlation between religiosity and environmentally friendly behaviors,³² while others suggest either a negative³³ or neutral impact on

²⁸ For further details, Hamza Ferhan, *İstanbul ve Amman'daki Üniversite Öğrencilerinin Dini Hayatı [Religious Practices Among Students Residing in Istanbul and Amman]* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

²⁹ C. L. Kanagy – F. K. A. Willits, "Greening' of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample' *Social Science Quarterly* 74/3 (1993), 674-683; Baylor-Brandhorst, 'Religiosity and Environmental...' 58; Briguglio at al., 'Environmental Engagement', 10.

³⁰ Ayten, 'Sahip olma'mi 'Emanet Görme' mi? 203-233; Hilal Nur Kavalcı, 'Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi [The Link between Religiosity and Environmental Behaviors]' (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

³¹ Ayten – Hussain, *The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors*, 27-44.

³² e.g., Çiçek & Ayten, 'Religiosity, Economic Status, Environmental Concern, 395-417.

³³ "e.g., C. Tsimpo - Q. Wodon, 'Faith affiliation, religiosity, and attitudes towards the environment and climate change' *The Review of Faith - International Affairs* 14/3 (2016), 51-64.

environmental attitudes and behaviors.³⁴ In this current study, the role of religiosity on environmental behaviors has been investigated in both Turkish and Jordanian samples. The findings from the regression analysis revealed that religiosity significantly predicted both waste management and active environmentalism within the Jordanian sample. In contrast, religiosity emerged as a significant predictor solely for waste management within the Turkish sample. The findings provided partial validation for Research Hypothesis 3. These outcomes also were partially consistent with the findings of Ayten & Hussain.³⁵ The observed disparity in predictors between the two samples appears to be influenced by ideological considerations, particularly stemming from the political context surrounding the Gezi Park incident in Turkey. Specifically, among religious individuals in Turkey, there arose a perceived alignment between active environmentalism, including participation in green protests, and an anti-state stance.³⁶

Research limitations and directions for future research

This study represents a pioneering endeavor in investigating the relationship between religiosity and environmental attitudes and behaviors, employing cross-cultural Muslim samples. However, several limitations warrant consideration. Firstly, the composition of the sample may not be fully representative, given its skewed distribution towards a mean age of 25.6 years and potential homogeneity in religious backgrounds. Additionally, this study underscores the necessity for cross-cultural Muslim samples to comprehensively apprehend the multifaceted processes of industrialization, modernization, and urbanization unfolding within Muslim societies.

Furthermore, it is crucial to acknowledge the potential mediating and moderating influences of political and ideological attitudes towards environmentalism on the association between religiosity and environmental issues, encompassing behaviors, interests, and orientations. For future research endeavors, integrating these variables into quantitative models is imperative to enhance our understanding of this complex interplay.

³⁴ Aydemir, 'Yetişkinlerde İklim Değişikliği Endişesi', 67.

³⁵ Ayten-Hussain, 'The Relationship Between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors', 27-44.

³⁶ For further details, Ayten, *Doğa Bize Emanet*, 120-130.

References

- al-Hodhaif, F., 'Environmental Values Among Students of Physical Education and Movement Sciences at Qassim University and Their Relationship to The Level of Religiosity'. *Journal of The Faculty of Education- Ain Shams University: Education and Psychology* 35/9 (2019), 579-606.
- Arli, D. - Pentecos, R. - Thaichon, P. 'Does religion make consumers more environmentally friendly?'. *Marketing Intelligence and Planning* 39/8 (2021), 1024-1041.
- Arli, D. - Van Esch, P. - Cui, Y. 'Who Cares More about the Environment, Those with an Intrinsic, an Extrinsic, a Quest, or an Atheistic Religious Orientation? Investigating the Effect of Religious Ad Appeals on Attitudes toward the Environment'. *Journal of Business Ethics* 185 (2023), 427-448.
- Aydemir, Ayşe Büşra. 'Yetişkinlerde İklim Değişikliği Endişesi Dini Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi [The Link between Religiosity, Religious Coping and Worry about Climate Change: A Study on Adults] (İstanbul: Marmara University Social Science Institute, Master Thesis, 2022).
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* [The Role of Religiosity and Empathy on Prosocial Behaviors]. (Doctorate Thesis, İstanbul: Marmara University, 2009).
- Ayten, Ali. 'Sahip olma'mi 'Emanet Görme' mi? Çevre bilinci ve dindarlık üzerine bir araştırma [Possession or Custodianship: An Empirical study on the relationship between environmental orientation, environmental behaviours, and religiosity]'. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 203-233.
- Ayten, Ali – Yıldız, Refik. 'Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerinde Bir Araştırma [What is the Role of Religious Coping Activities on the Relationship between Religiosity and Life Satisfaction? A Study on Retirees]'. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Ayten, Ali - Hussain, Amjad. 'The Relationship Between Religiosity, Environmental Orientation, and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2017), 27-44.
- Ayten, Ali – Hardal, Fatma. 'Ruhsal Rahatsızlıklara Yönelik Bilgi Düzeyi ve Dindarlığın Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama İle İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma [The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity, and stigmatization: A Quantitative Study among Undergraduate Students]'. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 551-571.
- Ayten, Ali. *Doğa Bize Emanet: Dinî ve Psikolojik Yönleriyle İnsan-Doğa İlişkisi. [Nature as Amanah: Exploring the Relationship between Humanity and the Environment from Religious and Psychological Perspectives]* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 203-233.
- Baylor, R. J. - Brandhorst, S. R. 'Religiosity, and Environmental Attitudes: Engagement in Proenvironmental Behavior'. *Journal of Psychological Research* 20/2 (2015), 58-64.
- Briguglio, M., Garcia Muñoz, T. – Neuman, S., 'Environmental Engagement, Religion and Spirituality in the Context of Secularization', *Environ. Res. Lett* 15 (2020), 1-12.
- Çiçek, Şule - Ayten, Ali. 'Religiosity, Economic Status, Environmental Concern, and Perceived Behavioral Effectiveness as Predictors of Buying Environmentally Friendly Products: A Quantitative Study of Turkish Muslims'. *İlahiyat Studies* 14/2 (2023), 395-417.

- Ferhan, Hamza. *İstanbul ve Amman'daki Üniversite Öğrencilerinin Dini Hayatı* [Religious Practices among Students Residing in Istanbul and Amman]. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Izzi Dien, M. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2000.
- Kanagy, C. L. - Willits, F. K. A. 'Greening' of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample. *Social Science Quarterly* 74/3 (1993), 674-683.
- Karimi, S. - Liobikiene, G. - Alitavakoli, F. The Effect of Religiosity on Pro-Environmental Behavior Based on the Theory of Planned Behavior: A Cross-Sectional Study among Iranian Rural Female Facilitators. *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1-12.
- Kavalcı, H. N. *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi* [The Link between Religiosity and Environmental Behaviors]. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Nasr, S. H. *İnsan ve Tabiat* [The Human Being and Nature]. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.
- Ogunbode, T. O. - Oyekan, F. E. Religious Practices and Its Impacts on a Sustainable Urban Environment in Nigeria: The Way Forward. *Hindawi The Scientific World Journal* (2023), 1-8.
- Shehu, M. Religious Influence on Environmental Attitudes and Behavior: Dominion or Stewardship? *Annals of Social Sciences & Management Studies* 8/2 (2023), 1-11.
- Skirbekk, V. - Sherbinin, A. - Adamo, S. B. - Navarro, J. - Chai-Onn, T. Religious Affiliation and Environmental Challenges in the 21st Century. *Journal of Religion and Demography* 7 (2017), 238-271.
- Tsimpo, C. - Wodon. Q. Faith affiliation, religiosity, and attitudes towards the environment and climate change. *The Review of Faith - International Affairs*. 1/3 (2016), 51-64.
- White, L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155/3767 (1967), 1203-07.
- Woodrum, E. - Hoban, T. Theology and Religiosity Effects on Environmentalism, *Review of Religious Research* 35 /3 (1994), 193-206.
- Yang, Y. - Huang, S. Religious Beliefs and Environmental Behaviors in China. *Religions*. 9/3 (2018), 1-12.



A THEMATIC ANALYSIS OF SUFI CRITIQUES WITHIN IMAMI SHĪ'ISM DURING THE SAFAVID ERA*

Sinan YILMAZ**
Tahir ULUÇ***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 12 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Yılmaz, Sinan. Uluç, Tahir. "Safevîler Dönemi İmamiyye Şiasındaki Tasavvuf Eleştirilerinin Tematik Bir Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 509-541.

DOI: 10.33415/daad.1478659

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 May 2024, **Accepted:** 12 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Yılmaz, Sinan. Uluç, Tahir. "A Thematic Analysis of Sufi Critiques Within Imami Shī'ism During The Safavid Era". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 509-541.

DOI: 10.33415/daad.1478659



Abstract

This study provides a thematic analysis of some of the criticisms of Sufism within the Iranian-Shi'i tradition since the Safavid period. These criticisms primarily focus on the origin of Sufism and argue that Sufism is alien to Shi'i thought. In ad-

* Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM danışmanlığında hazırlanan "Şiî Geleneğe Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkik Örneği" adlı tezden üretilmiştir.

** Sorumlu yazar, Arş. Gör. Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi, yilmazsinan44@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7385-6801>, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, PhD, Research Assistant, Mustafa Kemal University, yilmazsinan44@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7385-6801>, Contribution rate: 50%

*** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, tuluc@erbakan.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-3164-4194>, Katkı oranı: %50 / Prof. Necmettin Erbakan University, tuluc@erbakan.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-3164-4194>, Contribution rate: 50%

dition, “waḥdat al-wujūd” (unity of existence), some Sufi practices that are claimed to be “bid’ah” (unorthodox innovations), and the method of “kashf” (unveiling), which is the method of obtaining knowledge in Sufism, are among the subjects of criticism. Furthermore, the Sufi concepts of “ittiḥād” (union), “ḥulūl” (incarnation), “fanā” (annihilation), and “tajallī” (theophany) are criticized on the basis of the assumption that God and human beings belong to fundamentally different ontological categories. Finally, Sufism is also subjected to criticism regarding “karāmāt” (miracles) which lack rational certainty. This study also aims at times to question the validity of the criticisms based on various arguments and to address the issues objectively.

Keywords: Sufism, Anti-Sufism, Criticism of Waḥdat al-Wujūd, Criticism of Kashf, Criticism of Bid’ah.

Safevîler Dönemi İmamiyye Şîasındaki Tasavvuf Eleştirilerinin Tematik Bir Analizi

Geniş Özet

Bu çalışma, İmamiyye Şîası'na bağlı Safevîler döneminde Şîi-İran geleneğindeki tasavvuf eleştirilerini konu odaklı bir perspektifle analiz etmektedir. Bu söylemde yer alan tasavvuf karşıtı önemli şahsiyetleri ele almayı, onların spesifik argümanlarını ve ele aldıkları temel konuları aydınlatmayı, bu konular hakkında bazı tespitler ve değerlendirmeler sunmayı, böylece genellikle göz ardı edilen bu tartışmaları akademik ilginin ön saflarına taşımayı amaçlamaktadır. Şîilik içinde irfanî bir geleneğin öne çıkması, tasavvuf karşıtı düşünceleri gölgede bırakmış olsa da daha yakından incelendiğinde hem Safevî döneminde hem de İran'ın çağdaş dönemlerinde tasavvufun temel ilkelerini hedef alan belirgin bir eleştiri dokusu ortaya çıkmaktadır. Tasavvufa yönelik söz konusu eleştiriler öncelikle tasavvufun kökenini sorgulamakta ve tasavvufun genel anlamda İslam'a ve özel anlamda Şîiliğe yabancılığı vurgulanmaktadır. Kökene yönelik eleştirilerde amaç, tasavvufun “yabancı” bir unsur olarak İslam geleneğine dâhil edildiği ve sahih İslam itikadı açısından sorunlu bir anlayış olduğunu iddia etmektedir. Tasavvuf karşıtları bu sayede tasavvufun İslam ile meşru bağına koparmayı hedeflemektedirler. Bu amaçla onlar sıkça tasavvufun Hint, Antik Yunan, Yeni-Platoncu ve Ehl-i Sünnet kaynaklı bir uygulama olduğunu ve “gerçek” Şîilikle bir bağı bulunmadığını ortaya koymaya çalışırlar. Bunun yanında tasavvufun çeşitli meseleleri de eleştiri konusu yapılmaktadır. Bunlardan biri “vahdet-i vücūd” (varlığın birliği) meselesidir. Tasavvufun temel meselelerinden biri olan bu anlayışa göre varlığın birliği esastır. Bu anlayışa yönelik eleştiriler daha çok İslam'daki tevhid inancı endişesine dayandırılmaktadır. Söz konusu eleştirilere göre vahdet-i vücūd anlayışı kabul edildiğinde, Tanrı ile mahlukat aynı ontolojik kategoride değerlendirilmekte ve Tanrı “değersiz” varlıklar seviyesine indirgenmektedir. Buna karşın tasavvuf eleştirmenlerine göre İslam'ın Tanrı anlayışında Yaratıcı, hiçbir şekilde yaratılmışlar seviyesinde ya da onlarla ortak olarak görülemeyecek derecede aşkın ve yücedir. Bu sebeple bu anlayış biçimini kabul eden mutasavvıfların küfre düştükleri iddia edilir. Eleştiri konusu olan bir başka mesele bazı tasavvufî uygulamalardır. Buna göre bazı tasavvuf uygulamaları İslam şeriatında yeri olmadığı gerekçesi ile “bidat” olarak yaftalanmıştır. Özellikle sūfîlerin zikir ya da ibadet adı altında yaptıkları bazı hareketler, çıkardıkları ahenkli sesler, erkeklerin birbiriyle olan ilişkileri hem ahlakî açıdan sorunlu hem de bidat olarak değerlendirilmiş ve bunlar Kur'an ve hadiste bir temeli olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Tasavvufa yönelik bir başka eleştiri konusu da “keşf” yöntemi hakkındadır. Akıl ve duyuşsal bilginin yetersiz görüldüğü doğrudan/aracısız bilgi elde etme yöntemi olarak görü-

len keşf, tasavvuf karşıtları tarafından reddedilmiştir. Dolayısıyla bu yönetime yapılan eleştiri, keşf ile elde edilen bilgide doğruyu yanlıştan ayıracak nesnel bir ölçütün olmadığı iddiasına dayanır. Bu sebeple keşfi bilginin dinî bir bağlayıcılığı olmayacağı gerekçesiyle bu tasavvufî bilgi yöntemi de eleştiri konusu yapılmıştır. Ne var ki Şii düşünürler nesnel ölçütün yokluğu açısından keşf yöntemini eleştirirken, aynı illele malul imamların masumiyeti doktrinini görmezden gelmişlerdir. Dahası, keşf yöntemi, mutasavvıfların bireysel olarak başvurdukları ve dindar halkın geneli üzerinde bağlayıcılığı olmayan bir bilgi elde etme yöntemidir. Buna karşılık masumiyet iddiası söz konusu mezhebe mensup kimseler üzerinde bağlayıcılığı olan ve hiçbir nesnel veriyle denetlenemeyen bir iddia olarak kalmaktadır. Dolayısıyla Şii düşünürlerin nesnel verilere dayanmadığı gerekçesiyle keşfe yönelik eleştirileri ile aynı durumun geçerli olduğu masumiyet meselesi arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Ayrıca, tasavvufun “ittihâd”, “hulûl”, “fenâ” ve “tecellî” kavramları bir diğer eleştiri konusudur. Bu kavramlara yapılan tenkitler de vahdet-i vücûd eleştirilerine benzer şekilde, iki ayrı varlık kategorisi olan Tanrı ve insanın aynı düzeye indirildiği gerekçesine dayandırılır. Bu yöndeki eleştirilerde temel vurgu Tanrı ve insanın temelde iki farklı ontolojik kategoriye ait olduğu, aksi yöndeki bir anlayışın İslam Tanrı tasavvuruna aykırı olduğu varsayımına dayanır. Örneğin fenâ anlayışı ile ilgili olarak yapılan eleştirilerde, tasavvuf erbabının varlığın hakikatine dalarak elde edilen şuhûd ile varlığı görmeye çalıştıkları, böylece kendilerinden geçtikleri, buna karşılık varlıktan fânî olduklarını zannettikleri ve bu tecrübeye “fenâfillah” adını verdikleri söylenir. Dolayısıyla tasavvuf eleştirmenleri benliğin yok olması ve Allah ile insan arasında, bir damlanın denize ulaştığında yok olması anlamındaki birliği öz olarak imkânsız kabul ederler. Buna, zatıyla kâim, zatî olarak ezeli ve ebedî, saf ışık olan bir varlık olarak Tanrı ile yokluktan yaratılmış, başkasına bağlı, karanlık ve muhtaç bir varlık olarak insanın bir ve özdeş olmasının aklen imkânsız olduğu temelinde karşı çıkarlar. Son olarak tasavvuf “kerametler” konusunda bazı Şii düşünürler tarafından eleştiriye konu edilmiştir. Bu anlayışa yapılan eleştiriler temelde kerametlerin, velîliğin kesin kanıtı olarak görülemeyeceği ve kerametlerin akli kesinlikten yoksun olduğu esasına dayanmaktadır. Ayrıca bu eleştirilerde Uzakdoğu dinlerine mensup kimselerin de benzer kerametler gösterdikleri hatırlatılır ve kerametlere itibar edilmesi durumunda, Müslüman olmayan bu kimselerin hakikatin temsilcisi ya da evliya olarak takip edilmesinin gerekeceği vurgulanır. Dolayısıyla kerametler hem akli kesinliğe sahip olmadığı hem de kerametler ile hakikat arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gerekçesi ile eleştirilir. Bu çalışmada nitel verilerin incelendiği tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Bunun yanında Şii ulemânın tasavvufla ilgili görüşlerinin tespit edildiği kaynak taraması ve tasavvuf eleştirilerinde kullanılan delillerin geçerliliği analiz edilmeye çalışılmış, böylece Safevîler döneminden itibaren Şii-İran dinî geleneği içinde tasavvufun nasıl ve niçin eleştirildiğine dair kapsamlı bir tasvir sunulmaya gayret edilmiştir. Çalışma, bulguların özetlenmesi ve bu tartışmaların Şii-İran düşüncesinin daha geniş bağlamı içindeki önemini vurgulanmasıyla sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf Karşıtlığı, Vahdet-i Vücûd Eleştirisi, Keşf Eleştirisi, Bidat Eleştirisi.

Introduction: Examining the Contours of Sufi Critique

Sufism, encompassing theoretical and practical dimensions, often manifests most prominently in its practice. This practical dimension, commonly referred to as “Sufism” itself, prioritizes the inner world of the heart over external appearances. Sufi practice cultivates an inward focus, emphasizing spiritual transformation over superficial expressions.

While an emphasis on the inner reigns supreme, external differences emerge between various Sufi orders, notably in attire. During the Abbasid era, for example, black was a prevalent color amongst Sufis. In contrast, Alevites favored green, while young children and students often donned yellow. Older children, in turn, were distinguished by their specific trouser style. Despite these external variations, the heart of Sufism remains anchored in its inward journey and pursuit of spiritual development.¹

However, appearance is not the only factor that differentiates Sufi orders. Sectarian affiliation within Islam also plays a role. For instance, the Naqshbandiyya order is considered largely Sunni in orientation, while the Bektashiyya order is partially associated with Shi'ism.² This diversity in sectarian affiliation highlights the complex tapestry of beliefs and practices within Sufism.

The bloody Mongol invasions and subsequent social upheavals that brought great turmoil to the Islamic world³ significantly affected the relationship between Sufism and Shiism in Iran. Amidst widespread violence and unrest, many sought solace and spiritual refuge within Shi'ite-leaning Sufi orders, contributing to their proliferation amongst the Shiite populace⁴.

However, this burgeoning confluence during periods of crisis also underscores a long-standing tension between the two traditions. Critiques and condemnations of Sufi thought and practice marked early Shi'ism. Narrations attributed to prominent Shi'ite

¹ Kāmil Muṣṭafā al-Shā'ibī, *al-Şila bayna al-taşawwuf wa-al-taşayyu'* (Beirut: Dār al-Andalus, 1982), 1/455.

² Al-Shā'ibī, *al-Şila bayna al-taşawwuf wa-al-taşayyu'*, 1/13-14.

³ Hacı Ahmet Özdemir, “Moğol İstilâsından Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010), 25-29.

⁴ Doğan Kaplan, “Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları”, *Marife-Şîa Özel Sayısı* 3 (2008), 190.

Imams like Ja'far al-Şādiq (d. 765), 'Alī al-Riḍā (d. 818), and 'Alī al-Naqī (d. 868), for example, reveal sharp criticisms and accusations leveled against Sufis. This historical backdrop highlights the complexities inherent in understanding the evolving and often conflicting relationship between Sufism and Shī'ism within the Iranian context⁵.

The existence of independent works directly targeting Sufism within the Shī'ite tradition coincides primarily with the Safavid era (1501-1736), when Akhbarism reached its zenith. Nasr suggests that the Qizilbash rebellion and the infiltration of Sufi orders by individuals seeking worldly benefits led to a political and religious backlash against the movement.⁶ However, this reaction against Sufism that emerged during the Safavid era has persisted beyond the dynasty and continues to exist today. Studies conducted in this field have either explicitly focused on the Safavids or have been individual-centric, neglecting the period following the Safavids and lacking a subject-centered analysis.

During the waning years of the Safavid era, a period marked by the rise of a Sufi-influenced state,⁷ the term "Sufism" itself became a target. Especially against the Shī'iteization policy of the Safavids, Sufi orders, which presented a Sunnite appearance, became the target of Safavids.⁸ Therefore Shī'ite jurists, long opposed to the Sufi way, twisted its meaning, imbuing it with negativity and transforming it into a weapon of censure. In more precise terms, anyone who attracted unwanted attention risked being branded a Sufi, a label now synonymous with deviance.⁹ The pioneers of this mystical tradition were not spared, condemned with epithets such as "mis-

⁵ Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 272-273.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson - Laurence Lockhart (United Kingdom: Cambridge University Press, 2006), 6/662-663.

⁷ 'Abdulmuṭṭalib 'Abdullāh, "Din va Dawlat dar Aşr-i Şafaviyyah", *Rahyāft-i Inqilāb-i Islāmī* 1 (1386), 98-100.

⁸ Abdülcebbar Kavak, "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 40-42.

⁹ İmān Amīnī - Shahrām Pāzūkī, "Taşavvuf dar Şuratbandī Goftumānī Risāla-i Radd-i Şufiyyah", *Tārīkh u Tamaddün-i Islāmī* 29 (1398), 173-174.

guided deceivers,” “leaders of lying infidels,” “heretics,” “atheists,”¹⁰ “chieftains of bandits,” “disciples of Satan,” “malefactors,” and even “wolves in sheep’s clothing.”¹¹ From this point forward, Sufis have been criticized, often unfairly, in terms of issues such as “waḥdat al-wujūd” (unity of existence), “*kashf*” (unveiling), “ittihād” (union), “ḥulūl” (incarnation), “fanā” (annihilation), “tajallī” (theophany), and “bid‘ah” (unorthodox innovation or heresy).¹²

One of the most fervent critics of Sufism during this period was Muḥammad Tāhir al-Qummī (d. 1098/1687). Initially based in Mosul, he later settled in Qom after the city fell under Ottoman rule. However, his notoriety truly blossomed upon his appointment as Shaykh al-Islām. Not only did he vehemently oppose philosophy and Sufism, but he also denounced individuals within his own Akhbārī school of thought, such as Fayḍ Kāshānī (d. 1090/1679) and Mullā Khalīl Qazvīnī (d. 1089/1678), over specific theological disagreements.¹³

514 | db

Enjoying a privileged relationship with the ruling powers, Qummī embarked on a mission to reshape the religious landscape of the Shī‘ite world and reach a broader audience. Central to this endeavor was his desire to diminish the influence of Sufism. To achieve this, he strategically employed specific terminology and presented a Qur’ān-centric paradigm as an alternative. For instance, he championed the term “maḥabbah” (affection) over the Sufi concept of “*ishq*”¹⁴

Qummī’s preference for the term “maḥabbah” (love) over “*ishq*” (passionate love) when expressing love for God reflects a

¹⁰ Hasan b. ‘Alī al-Qarakī al-‘Āmilī, *Umdat al-maqāl fī kufri ahli al-ḍalāl*, ed. Sayyid Mahdī al-Rajā‘ī (Qom: Maktabat Samāḥat Āyatullah al-‘Azīmī al-Mar‘ashī al-Najafī al-Kubrā, 1389), 170.

¹¹ Ḥusayn ‘Ābidī - Sayyid Mahdī Zarqānī, “Taḥlīl-i Guftumānī-i Risāla-i Raddiya bar Taṣawwuf dar ‘Aṣr-i Ṣafaviyyah”, *Pajūhashī Adabīyyāt-i Irfānī Dānishgāh-i Zahrā* 16 (1396), 131-132.

¹² Aḥmad b. Muḥammad Ardabīlī, *Ḥadīqat al-Shī‘a*, ed. Ṣādiq Ḥasan-zadah - ‘Alī Akbar Zamānī Najād (Qom: Intishārāt-i Anṣāriyān, 1378), 1/755-815; Muḥammad Tāhir Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, ed. Dāvūd Ilhāmī (Qom: Ketabfurūshī Ṭabāṭabā‘ī, 1393), 62; Farzānah Ḥurr ‘Āmilī, *Naqd-i jāmi‘ bar taṣawwuf*, trans. ‘Abbās Jalālī (Qom: Intishārāt-i Anṣāriyān, 1382), 87-105.

¹³ Muhammed Tāhir Qummī, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mullā Muḥammad Tāhir-Qummī’s Ḥikmat al-‘Ārifīn)*, ed. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami (Boston: Brill, 2018), Introduction.

¹⁴ Qummī, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, Introduction.

long-standing debate within Sufi tradition. His stance is far from unprecedented, as many classical Sufi figures similarly avoided using the term “ishq” when describing devotion to the Divine.

Prominent Sufi authors like Abū Ṭalīb al-Makkī (d. 996), Hakīm al-Tirmidhī (d. 932), Muhammad bin Ibrāhīm al-Kalābāzī (d. 990), ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 1072), and al-Ḥujwīrī (d. 1072) either omitted “ishq” altogether or employed it sparingly in their works, favoring “maḥabbah” to articulate the nature of divine love. However, other Sufi thinkers like Aḥmad al-Ghazālī (d. 1126) and ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (d. 1131) embraced “ishq,” reflecting a diversity of views within the tradition¹⁵.

Given this historical context, Qummī’s claim of establishing a uniquely Qur’an-centered alternative paradigm by championing “maḥabbah” over “ishq” is problematic. This choice aligns him with a well-established strand of Sufi thought, making his proposed paradigm less of a departure and more of a continuation of an ongoing debate within Sufism.

Similarly, Qummī prioritized the Ḥadīth attributed to the Imams, “Whoever dies without knowing his Imam dies in a state of ignorance,”¹⁶ over the oft-repeated Sufi maxim, “He who knows himself knows his Lord.”¹⁷ Notably, Qummī’s semantic choices were not limited to Sufism; he applied the same strategy to philosophy, reinterpreting terms like “ḥikmah” (wisdom) to diverge from their established philosophical meanings.¹⁸

According to Qummī, the “ḥikmah” mentioned in the Qur’an differed significantly from the understanding of “corrupt” philosophers. In the Qur’anic context, “ḥikmah” signified obedience to God and the Imams of the time. It represented the knowledge possessed by the Imams, and the “ḥakīm” (wise) were those who recognized the “rightful Imams” and sought religious expertise from them. He asserted that the “infallible Imams” were the sole source of truth

¹⁵ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1991), 11-17.

¹⁶ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân, *Şaḥîḥu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnavûd (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 10/434.

¹⁷ Abū Zayd ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar ibn ‘Īsā al-Dabūsī, *Taqwīm al-Adilla ft Uşul al-Fiqh*, ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 452.

¹⁸ Qummī, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, Introduction.

and wisdom, having received it directly from the Prophet Muḥammad.¹⁹

Following his teacher's footsteps, Majlisī (d. 1110/1698) also cultivated close ties with the political establishment. He wielded considerable influence over the Safavid ruler Shāh Ḥusayn (1694-1722) and even drafted a decree aimed at furthering the Shī'ite sect's objectives, which the Shāh readily approved. This decree outlawed activities deemed contrary to religion and compelled Sufis to adhere to established religious regulations.²⁰

The stance adopted by figures like Qummī and Majlisī against Sufism cast a long shadow, establishing a precedent for their successors and placing Sufism firmly in the crosshairs of criticism. For example, Antonio, a Portuguese Augustinian monk who converted to Islam and took the name 'Alī-Qulu Jadīd al-Islām,²¹ harshly criticized Sufis after embracing the Akhbārī school of Shī'ism in Iran. Jadīd al-Islām argued that Sufis, by failing to condemn idolaters, fire-worshippers, and even those who worshipped oxen, essentially equated these practices with the worship of the Truth. He attributed to Ibn Arabī the statement that "*Sāmīrī made a statue of an ox and the Israelites worshipped it, and God did not prevent this because He desires to be worshipped in all forms.*" Based on this, he declared Ibn Arabī and those who failed to refute him as infidels.²²

This critical perspective persisted into the last century. Muḥtabā al-Qazvīnī (d. 1966), for instance, expressed the following opinion regarding Sufism:

"As for Irfan and Sufism, there is no doubt that from the emergence of Islam and the infallible Imams to the present day, jurists and Ḥadīth scholars have unanimously opposed and denied the claims of Irfan. They have abhorred the school of Sufism and Irfan. This is because the subjects of Irfan are, in reality, contradictory and opposed to the Qur'ān and the Ahl al-Bayt. These schol-

¹⁹ Qummī, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, 71-72.

²⁰ Khulyā Manshārī - Fahima Mahbar Duzfūlī, "Naqd-i Sufiyah dar Rūzgārī Safaviyah: Mukāyese-i Ārāi Mullā Muḥammad Ṭāhīr Kūmī va 'Allāma Majlisī", *Tārīkh ū Tamaddūn-i Islāmī* 31 (1399), 297-298.

²¹ Qummī, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, Introduction.

²² 'Alī-Qulu Jadīd al-Islām, *Risāla-i dar Raddiya bar Jamā'at-i Şūfiyān*, ed. Rasūl Ja'fariyān (Access December 6, 2022), 23.

ars have vehemently denied the pronouncements emanating from the topics of Irfan. The Sufis and Irfanis, on the other hand, have always been ostracized and subjected to accusations of disbelief.”²³

Ultimately, it becomes clear that criticisms directed towards Sufism often hinge on a strategy of othering. A stark division is created between “I” and “those who belong to me” on one side, and the “other” on the other. Within this framework, the “self” and its affiliates are portrayed as adhering to the path of the Qur’ān, Sunnah, and the Imams. At the same time, the opposing view, labeled as “foolish and deceitful,” is relegated to the position of the ostracized “other.”²⁴

1. Questioning the Roots of Sufism: Historical and Theological Perspectives:

One of the fundamental criticisms leveled at Sufism, often through the strategy of “othering,” focuses on its origins. These critiques typically dissociate Sufism from Shī'ism, instead linking it to various external sources such as Ancient Greece, Christianity, Sunnite Islam, or the Far East. For instance, Mujtabā al-Qazvīnī posits that the Sufi path transcends Islam and possesses ancient roots, claiming that Hindus, spiritual Christians, and even some contemporary Europeans adhere to this path.²⁵

With the express intention of demonstrating Sufism’s purportedly non-Islamic nature, Majlisī penned the treatise “Ayn al-Ḥayāt” as a refutation of Sufi practices. He begins by extolling the virtues of Abū Dharr and Salmān Fārsī, attempting to redirect individuals away from the diverse beliefs and practices of contemporary Sufism and instead anchoring the source of “true” Islamic gnosis in these figures.²⁶

Majlisī contends that Sufism, or mysticism, is a structure with tendrils reaching into all religions, existing in pre-Islamic traditions like those of Greece, Christianity, and India before infiltrating Is-

²³ Shaykh Mujtabā Qazvīnī, *Bayān al-furqān fī tawḥīd al-Qur’ān* (Mashhad: Mashhad-i Muqaddas, 1389), 1/746.

²⁴ ‘Ābidī - Zarqānī, “Taḥlīl-i Guftumānī-i Risāla-i Raddiyya bar Taṣawwuf dar ‘Aṣr-i Ṣafaviyyah”, 130-131.

²⁵ Qazvīnī, *Bayān al-furqān*, 1/45.

²⁶ Muḥammad Bāqir Majlisī, *‘Ayn al-ḥayāt*, ed. Sayyid Mahdī Rajā’ī (Qom: Intishārāt-i Anvār al-Hudā, 1382), 1/9-41.

lam. He argues that a specific verse is not necessary to refute non-religious Sufism, deeming it superfluous and comparing it to demonstrating the invalidity of a particular sect or school of thought. According to him, such practices, devoid of any connection to Islam, can be directly dismissed based on their doctrines without resorting to a specific verse.²⁷

While figures like Ḥurr Āmilī (d. 1692) have maintained that Sufism is a practice originating from Sunnite Islam,²⁸ this claim is more prominently voiced by Qummī. He argues that Sufi orders initially have no connection to the Shī'a sect. With this claim, he aims to demonstrate the supposed opposition of past Sufis to religion, thereby discrediting the Sufi understanding and practices of Shī'a Sufis in his own time.²⁹

This is because, according to Qummī, this entire understanding is purely Sunnite practice. He argues that Sunnite rulers have always held these orders in high regard and built "khanqahs"³⁰ for them. As evidence, he points to the absence of ancient khanqahs in cities with predominantly Shī'a populations, such as Qom, Astarabad, Jabal Amel, Sabzevar, and Hilla. Conversely, the abundance of "kumbads"³¹ in cities sacred to Shī'ism, like Qom, and the contrasting abundance of khanqahs in Sunnite settlements, is presented as proof of Sufism's absence in Shī'ism.³²

Contrary to Qummī's assertion, the historical record demonstrates that *khanqāhs* (Sufi lodges) existed in numerous regions of present-day Iran, including areas commonly identified as "Shī'ite towns," long before the periods he cites. These historical examples challenge Qummī's claim and invite a more nuanced understanding of Sufism's presence throughout Iran's history. In Tus, for example,

²⁷ Sayyid Qāshim 'Alī Aḥmadī, *Sharḥ-i Risāla-i I'tiqād-i 'Allāma Majlisī* (Qom: Intishārāt-i Dalīl-i Mā, 1395), 71-72.

²⁸ 'Āmilī, *Naqd-i jāmi' bar Taṣawwuf*, 227.

²⁹ Halil Işılak, "11/17. Asırda Bir Şii Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Qummî: Risāle-i Su'āl u Javāb -Critical Edition and Analysis-", *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (2022), 182.

³⁰ Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42-43.

³¹ Muhammet Kemaloğlu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti Dini Eserlerinden Kümbet, Türbe Ziyâretgâh, Nazamgâh ve Câmiler", *Akademik Bakış Dergisi* 39 (2013), 13.

³² Muḥammad Tâhir Qummī, *Radd-i Şu'fiyyah*, ed. Riḍā Mukhtârî Hüyî (Qom: I'tiqād-i Mā, 1439), 67-69.

Shaykh 'Abdullāh Gurjīstānī (d. 1332), a commander under 'Alā al-Dawla Simnānī (d. 1336), established a *khankāh*. In Shiraz, 'Aḍud al-Dawla (d. 983) constructed a *khankāh* for Sufis to reside. Taqiy-uddīn Dādā Muḥammad (d. 1300), following his *shaykh*'s instructions, founded multiple *khanqāhs* in and around Yazd. Even in Kirman, under the patronage of Seljuk rulers Qāwurd Beg (d. 1073) and his son Turanshah I (d. 1097), several *khanqāhs* flourished, underscoring a pattern of Sufi presence throughout these historically significant areas. This historical evidence underscores the need to approach Qummī's assertions regarding the absence of *khanqāhs* in Shī'ite areas with considerable caution. His claims are demonstrably contradicted by historical records, highlighting the complex and often intertwined histories of Sufism and Shī'ism within the Iranian context.³³

Associating Sufism with Sunnite Islam, Qummī criticizes this understanding through figures like Bāyazīd Bisṭāmī (d. 234/848?), Ḥallāj Manṣūr (d. 309/922), and Ibn 'Arabī (d. 638/1240), who are considered authorities in Sufism. He aims to eliminate the influence of Sufism on Shī'ism.³⁴ An example reflecting this objective is his statement: “*O Shī'as and lovers of the Ahl al-Bayt! This order in question is that of Ḥallāj, Bisṭāmī, and their followers and imitators. Beware of this style, conduct, and path!*”³⁵

db | 519

Similarly, Qummī targets Ibn 'Arabī (d. 638/1240). He quotes Ibn 'Arabī as saying, “*Christians did not become infidels because they said Jesus is God; rather, they fell into disbelief because they limited God to Jesus and said that there is no God but him.*” Qummī then argues that, according to this statement, all Muslims should be considered infidels because they believe in monotheism.³⁶

While often associated with the Sunnite branch of Islam, Sufism has also been linked to other religious traditions. One such proponent of this connection is Mirzā Jawād Agha Tahrānī (d. 1989). He posits that with the spread of Islam in Syria, Iraq, and

³³ Muḥsin Keyānī, *Tārīkh-i Khānqāh dar Īrān* (Tahran: Kutubkhāneh-i Tuhūrī, 1369), 193, 207, 219-220, 226.

³⁴ Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 14; Manshārī - Duzfūlī, “Naqd-i Şūfiyyah dar Rūzgār-Şafaviyyah: Muqāyasa-i Arā-i Mullā Muḥammad Ṭāhir Kūmī va 'Allāma Majlisī”, 294-295.

³⁵ Qummī, *Radd-i Şūfiyyah*, 55.

³⁶ Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 59.

Egypt, Muslims came into increased contact with Christian monks, adopting their customs, beliefs, and practices. Tahrānī argues that many practices entered Islamic Sufism through the Nestorian branch of Christianity.³⁷

Tahrānī also explores the historical connection between Sufism and Indian and Buddhist teachings. He suggests that trade flourished with Far Eastern countries with the expansion of Islam. Additionally, during the translation movement of the second century AH, works containing elements of Hindu and Buddhist thought were translated into Arabic. According to Tahrānī, these works contained practices such as asceticism and renunciation of worldly possessions, which form the basis of practical Sufism. Furthermore, Buddhist travelers who visited the Islamic world spread their teachings and influenced Muslim Sufis with their ascetic lifestyle. It is also noteworthy that Buddhism, with its ancient culture, was prevalent in eastern Iran, particularly in Balkh, Bukhara, and Transoxiana, before the advent of Islam.³⁸

520 | db

Tahrānī further identifies the Neoplatonists as another school of thought that influenced Islamic Sufism. He argues that this philosophical movement exercised the deepest impact on Sufism, providing it with a theoretical background that previously consisted primarily of practical applications. For example, Stephen Bar Sudhaile, a Neoplatonist who lived in the 5th century CE, was a mystic from Edessa (Urfa) who later migrated to Jerusalem and disseminated his teachings. According to Tahrānī, Stephen, who also wrote a commentary on the Torah, was declared an apostate by some for two reasons: his belief in the limited temporal punishment of sinners in the afterlife and his concept of waḥdat al-wujūd (unity of existence). Stephen asserted that the relationship of the entire world to God is like that of light to the sun, and all beings emanate from and return to God. In his view, the world emanates from a pure being, and the human mind must traverse various stages and states in pursuit of its perfection in this world. Upon reaching a pure being, humans must dissolve and return to it. Tahrānī argues that these ideas of Stephen spread in the regions of

³⁷ Mīrzā Javād Ākā Tahrānī, *‘Arif va Şūfī Chi Mī Gūyend?* (Tehran: Neshr-i Āfāq, 1389), 43-44.

³⁸ Tahrānī, *‘Arif va Şūfī Chi Mī Gūyend?*, 44-48.

Iraq and Syria during the Islamic era and influenced Sufism on a theoretical level.³⁹

Muḥammad Riḍā Ḥakīmī (d. 2021) is another scholar who believes the position of Sufism is problematic within the framework of Islam. He argues that Sufism's non-Islamic origins, Sufis' reluctance to observe religious practices and Sunnah, their neglect of social responsibility, and the overall incompatibility of Sufism with Islam demonstrate that it is not an authentic part of the religion. Ḥakīmī believes that Sufism is not a genuine school of thought within Islam but rather an adaptation of Stoic and Alexandrian philosophies that took on an Islamic guise during the Abbasid era.⁴⁰

Sufism's origins have been contested, with some utilizing traditions to argue for its non-Islamic roots. Qazvīnī, for example, cites pronouncements that portray Sufism as a deviation from Islamic orthodoxy, labeling its adherents as "caliphs of Satan," "Zoroastrians of the Islamic community," and even "enemies of Muslims."⁴¹

Given such criticisms, the persistence of Sufism from the early days of Islam to the present day raises a crucial question: why has it endured, despite allegedly lacking integral links to Islam in general and Shī'ism in particular?

db | 521

Tahrānī offers a multi-pronged response:

1. Emotional Resonance: Sufis often express their beliefs through evocative mediums like ghazals and poems, resonating with people's emotions and sensibilities.

2. Sharī'a Adherence: Sufis demonstrably adhere to the commandments of Sharī'a, the guiding framework for Muslims, while embracing asceticism and morality.

3. Freedom from Obligations: Sufism proposes that reaching spiritual perfection liberates one from conventional obligations and rules, a privilege typically reserved for prophets and spiritual guides.

³⁹ Tahrānī, *ʿArif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 52-59.

⁴⁰ Muḥammad Riḍā Ḥakīmī, *"Aql-i Sorkh"*, ed. Muḥammad Kāzīm Ḥaydarī - Muḥammad Asfandiyārī (Qom: Intishārāt-i Dalīl-i Mā, 1391), 370-371.

⁴¹ Qazvīnī, *Bayān al-furqān*, 1/61, 66.

4. Attainment of Truth: The Sufi path of spiritual wayfaring (sulūk) is presented as a means to achieve unveiling and access the ultimate truth.

5. Miraculous Attributions: Sufi shaykhs and guides are often attributed with miraculous powers, bolstering the tradition's appeal.

6. Compatibility with Scripture: Sufis assert that their practices and beliefs are compatible with the Qur'ān and Ḥadīth, grounding themselves within the Islamic framework.

7. Intellectual wayfaring: Some prominent figures argue that intellectual pursuits can lead to the Sufi conception of tawḥīd (monotheism).

8. Political and Theological Support: Certain caliphs have historically favored Sufism for political and theological reasons, lending it further legitimacy.⁴²

522 | db

Criticisms of Sufism's origins attempt to paint it as an import – Hindu, Buddhist, Greek, or even Sunnite – lacking any authentic connection to Shī'ism. However, dismissing these criticisms entirely is difficult. Even if certain practices originated outside of Islam, the human desire for deeper spiritual engagement beyond outward rituals or legalistic interpretations of fiqh is understandable. The presence of shared elements with other religions or cultures does not necessitate outright rejection. Instead, focusing on and cultivating the beneficial aspects of these practices can be a more constructive approach.

2. Contesting the Doctrine of Waḥdat al-Wujud: Theological and Philosophical Arguments

The concept of waḥdat al-wujūd (unity of being) is central to Sufi thought, which posits a singular, unified reality—one being and existence—underpinning the cosmos. This singular being manifests through a hierarchy of levels, where the multiplicity and diversity of the universe express Divine attributes and states emanating from God's essence. According to this perspective, the world serves as a dynamic locus for the unfolding of Divine manifesta-

⁴² Tahrānī, *'Arif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 70-71.

tion⁴³. Although recognized as the architect of waḥdat al-wujūd, Ibn 'Arabī did not use the term directly. It was his student, Şadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 1274), who first coined the phrase “waḥdat al-wujūd,” providing a philosophical articulation of his teacher’s intricate metaphysical vision.⁴⁴

Ibn 'Arabī’s teachings emphasize the inherent difficulty in categorizing existence. It defies simplistic classifications like universal or particular, general or specific, transcending the limitations of “one and many.” According to Ibn 'Arabī, these categories stem from the diverse levels, manifestations, and stations within existence itself. Moreover, existence cannot be neatly categorized as either substance or accident; it encompasses all—absolute, contingent, universal, particular, one, and many—within its essence and reality.⁴⁵

A central critique of waḥdat al-wujūd within specific segments of the Shiite-Iranian tradition stems from the conviction that this understanding fundamentally undermines the Islamic concept of tawḥīd. Critics within this school of thought perceive waḥdat al-wujūd as blurring the lines between the Creator and creation, thereby compromising God’s absolute oneness and transcendence. Ardabīlī (d. 1585), a prominent voice in this discourse, fiercely denounces waḥdat al-wujūd and labels its proponents as apostates, considering their interpretation a grave threat to orthodox Islam. He attributes this allegedly damaging Sufi perspective to their engagement with philosophical texts, arguing that Sufis prioritized the symbolic language of figures like Plato and incorporated ideas from heterodox philosophical schools, misconstruing them as waḥdat al-wujūd. Ardabīlī further asserts that this misinterpretation has led many astray from the true path of Islam.⁴⁶

Qazvīnī reiterates this concern, suggesting that the opposition to Sufism amongst jurists and religious scholars arises primarily from differing understandings of tawḥīd. He argues that advocates

⁴³ Tahrānī, *‘Arif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 172-190.

⁴⁴ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Istanbul: Dergah Yayınları, 1987), 1/Mukaddime.

⁴⁵ Dāvūd Qayşarī, *Fuṣūṣu’l-Ḥikem Şerhi*, trans. Tahir Uluç (Istanbul: Ketebe Yayınevi, 2023), 25.

⁴⁶ Aḥmad b. Muḥammad Ardabīlī, *Ḥadīqat al-Shī’a*, ed. Şādiq Ḥasanzāda - ‘Alī Akbar Zamānī Najad (Qom: Intisharat-i Ansariyan, 1378), 1/752-753.

of philosophical and mystical interpretations, including proponents of waḥdat al-wujūd, employ the concept in a manner divergent from mainstream Islamic thought, potentially causing confusion and misguidance, especially amongst those lacking in-depth theological knowledge.⁴⁷

Similarly, Tahrānī asserts that jurists, dedicated to understanding and preserving Islam, are engaged in a constant struggle against the tawḥīd espoused by the proponents of waḥdat al-wujūd. He argues that if the Qur’ān and Ḥadīth were revealed to guide humanity towards this specific understanding of tawḥīd, then the countless jurists who have diligently studied these texts should have naturally arrived at it. However, this is demonstrably not the case.⁴⁸

Tahrānī underscores a perceived divergence between the Quranic notion of tawḥīd (divine unity) and the concept of waḥdat al-wujūd (unity of being) frequently explored within Sufi circles. From his vantage point, a genuine understanding of fiṭra (innate nature) or a deep, scholarly engagement with the Qur’ān and Ḥadīth inevitably leads to a rejection of the Sufi interpretation of tawḥīd. He expresses apprehension regarding pronouncements within Sufi discourse, which he interprets as equating all beings in the universe with God, regardless of their moral or intellectual stature, ultimately culminating in the doctrine of waḥdat al-wujūd—a doctrine he deems problematic⁴⁹.

However, Tahrānī’s argument, while appearing straightforward, relies on a simplification of multifaceted theological concepts. His assertion that the Quran’s emphasis on tawḥīd intrinsically refutes waḥdat al-wujūd overlooks the rich diversity and nuance within Islamic thought regarding both. To suggest that fiṭra or religious knowledge guarantees a monolithic understanding of tawḥīd disregards the vibrant history of theological debates within both Sunnite and Shī’ite intellectual traditions.

Furthermore, Tahrānī’s claim that Sufis equate “all beings” with God presents a reductionist view of waḥdat al-wujūd. The concept, far from promoting simplistic equivalence, grapples with a more

⁴⁷ Qazvīnī, *Bayān al-furqān*, 1/747.

⁴⁸ Tahrānī, *‘Arif va Şūfi Chi Mi Güyend?*, 325.

⁴⁹ Tahrānī, *‘Arif va Şūfi Chi Mi Güyend?*, 172-190, 323-324.

profound ontological relationship between Creator and creation. By portraying waḥdat al-wujūd as a mere leveling of all beings, Tahrānī circumvents engagement with the subtle metaphysical dimensions embedded within this complex philosophical and mystical perspective.

As the critiques mentioned earlier demonstrate, a central concern lies in the potential for waḥdat al-wujūd to suggest an ontological resemblance between God and humans. This concern fuels much of the criticism directed towards the concept.⁵⁰ Critics argue that God, as an indivisible and absolute being, transcends all forms of division, whether in external reality, intellect, or even the realm of imagination. From this perspective, any notion of a partnership or resemblance between God and creation on an ontological level becomes inconceivable. Therefore, the relationship between God and the universe must be one of absolute and complete contrast, precluding any possibility of identity or even a generic similarity.⁵¹

Criticisms directed at Sufis concerning waḥdat al-wujūd (unity of being) and its perceived violation of the Islamic principle of tawḥīd (divine unity) appear to be misguided. This misinterpretation stems from a failure to grasp the subtle distinction between waḥdat al-wujūd and waḥdat al-mawjūd (unity of existents). These are not interchangeable concepts, and a closer examination of waḥdat al-wujūd reveals its profound affirmation of God's absolute oneness. Ibn 'Arabī, a pivotal figure in the articulation of waḥdat al-wujūd, asserts that existence itself is singular and belongs solely to God. There is no other existence besides that of Allah. Consequently, within his framework, only God possesses absolute existence⁵². This understanding is vividly illustrated in Ibn 'Arabī's use of mirror symbolism. He recognizes God as the ultimate reality while perceiving creation as a mere reflection or shadow of the Divine.¹ Conflating the essence of something with its reflection or mistaking its shadow for its reality would, therefore, constitute a fundamental misreading of this doctrine.

⁵⁰ Sinan Yılmaz, *Şiî Gelenekte Felsefe Karşılığı: Mekteb-i Tefkik Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 340.

⁵¹ Muḥammad Bayabānī Askūyī, *Tawḥīd va Jabr va Ikhtiyār dar Qur'an-i Karīm: Dars-i Guftārḥāy-i Āyatullāh Sayyid Ja'far Saydān* (Tehran: Intishārāt-i Dalīl-i Mā, 1394), 91-92, 108.

⁵² Konuk, *Fusūsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/276.

From the Sufi perspective, the existence of another absolute and independent being alongside Allah would inevitably lead to shirk (polytheism) – a concept fundamentally antithetical to Islamic belief. Furthermore, drawing a rigid boundary between God and other beings would ultimately limit God’s absolute existence⁵³.

Various theoretical arguments further support the unique nature of existence. The existence of two distinct beings possessing absolute existence would require a fundamental difference to distinguish them; otherwise, there would be no basis for discerning two separate existences. Conversely, if these beings shared all attributes, including necessity and existence, they would ultimately collapse into a single entity. Such an entity, composed of shared and distinct aspects, would imply dependence and negate their absolute nature. Therefore, the notion of two different, absolute existences in reality is logically untenable⁵⁴.

In conclusion, accusations of Sufis transgressing the principle of tawḥīd through waḥdat al-wujūd appear unfounded. Such criticisms stem from a lack of understanding of the intricate ontological nuances embedded within this Sufi doctrine. Rather than contradicting tawḥīd, waḥdat al-wujūd, when properly understood, offers a profound affirmation of God’s absolute and singular existence.

3. The Issue of Bid‘ah: Examining Sufi Practices and Beliefs

The criticisms leveled at Sufism within the Shī‘ite tradition revolve around the issue of heretic innovation (bid‘ah). Sufi opponents perceive any actions performed by Sufis for worship as practices lacking foundation in Islam and subsequently incorporated as extraneous elements. For instance, Qummī, in a poetic critique directed towards Sufis, denounces bid‘ah as follows:

“A group seeking to ensnare the foolish, they wear,
Hats, cloaks, and bray like donkeys.
Hearing the voice of a singing woman, they dance,
They sigh at the sight of fair-faced idols.
They sing songs like a songstress, but

⁵³ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/Mukaddime.

⁵⁴ Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 528-529.

Use God as a pretext for their Sunday revelry.
Not an atom of love for God exists in their hearts,
Though they speak of love day and night.
On their heads, nothing but the desire for forelocks and
curls,
While the Essence of the unseen realm was the guide for
the head.
This group made thirty of their number viziers on the
path of seeking religion,
And thus became disciples of the owner of dinars.⁵⁵

Qummī's criticisms of bid'ah extend beyond poetry; he also expresses his disapproval of Sufis in prose. He contends that Sufis have misconstrued practices such as shouting, clapping, jumping, whirling, and even affection for men as forms of worship and obedience, thereby straying from the intended purpose and path of religion.⁵⁶

Discussions and criticisms of the Sufis' practices go back even before Qummī. However, some criteria have been set to resolve these debates and doubts. For example, Abū Naşr al-Sarrāj al-Ṭūsī (d. 378-988) quotes them as follows:

- 1- Avoiding all sins, small and big, difficult and easy.
- 2- To fulfill all duty acts of worship (farḍ) completely.
- 3- Leaving all worldly possessions, including everything he has acquired through legitimate means, more or less, to those devoted to the world.⁵⁷

Furthermore, Qummī attempts to portray these individuals as leading immoral lives by citing various allegations regarding the relationship between Rumi and Shams, and the claim that Shihābuddīn Suhrawardī harbored affection for a young boy.⁵⁸

These statements of Qummī about the Sufi leaders remain as accusations. The fact that these people were not condemned or

⁵⁵ Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 32.

⁵⁶ Menshārī - Duzfūlī, "Naqd-i Şūfiyyah dar Rūzgārī Şafaviyyah: Muqāyasa-i Ārā-i Mullā Muḥammad Ṭāhir Kūmī va 'Allāma Majlisī", 192-193.

⁵⁷ Abū Naşr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma' fī al-Taşawwuf*, ed. Maḥmūd 'Abdulḥalīm - 'Abdulbāqī Surūr (Egypt: Dār al-Kutub, 1960), 519.

⁵⁸ 'Ābidī - Zarqānī, "Tahlil-i Guftumānī-i Risāla-i Raddiya bar Taşawwuf dar 'Aşr-i Şafaviyyah", 134-135.

punished for these relations in their own time shows that these accusations do not reflect the truth.

Majlisī, a student of Qummī, exhibits a similar critical approach. He argues that Sufis have invented a heretic innovation called “Sufism” and claim to worship through singing and chanting, despite the absence of any Qur’ānic verse, Ḥadīth, or tradition to substantiate these innovations. Majlisī refers to these individuals as “monks” and asserts that they have gone to extremes in this practice, defying God’s prohibition of monasticism. According to him, these practices are devoid of religious basis; they are bid’ah, and every bid’ah constitutes a deviation. Majlisī condemns this group, stating that they have abandoned true worship in favor of their own inventions.⁵⁹

Jadīd al-Islām considers Sufis to be in a worse state than Christians due to the innovations they label as “worship.” He argues that these individuals have turned away from the Ḥadīths of the “Imams” and instead follow “ignorant sages,” mistaking dancing, singing, and love poems for genuine worship. He compares the state of Sufis to children who refuse to drink milk from their mother’s breast and seek it from other sources.⁶⁰

Qummī’s categorical labeling of all Sufi practices as bid’ah (unorthodox innovations) based on a handful of selective examples represents a reductive approach that fails to acknowledge the diverse and complex nature of Sufism. Such generalizations oversimplify the rich tapestry of Sufi practices, many of which have evolved over centuries and hold significant spiritual and social importance for their adherents.

Moreover, without adequate contextualization and a sincere effort to explore the underlying reasoning and motivations behind these practices, dismissing them as blanket bid’ah risks stifling potentially valuable theological discussions and perpetuating a superficial understanding of Sufi traditions. This approach ultimately hinders the development of a more nuanced and informed appreciation of the diverse expressions within Islam.

⁵⁹ Muḥammad Bāqir Majlisī, *I’tiqādāt-i ‘Allāma Majlisī*, ed. Ḥamidreḡa Ājir (Isfahan: Markaz-i Taḥqīqāt-i Rāyāneh-i Qāimiyye-i Işfahān, 1387), 33-34; Muḥammad Bāqir Majlisī - Ḥusayn Dargāhī, *al-‘Aqā’id* (Tehran: Mu’assasat al-Hūdā, 1378), 26-29.

⁶⁰ Jadīd al-Islām, *Risāla-i dar Raddiya bar Jamā‘at-i Şūfiyān*, 21-22.

4. Unveiling the Truth: Critiques of Sufi Epistemology and the *Kashf* Method

Another point of contention within Shī'ite critiques of Sufism centers on *kashf* (spiritual unveiling). *Kashf* refers to the Sufi method of acquiring knowledge through spiritual revelation or unveiling. Shī'ite critics may express concerns about the validity of expertise obtained outside traditional Islamic channels of learning and scriptural interpretation. Tahrānī is among those who criticize this method, arguing that even if they are leaders of arts and Sufis, a person with reason and insight can never rely solely on *kashf* in matters of divine knowledge. He emphasizes that the Qur'ān and Sunnah are the benchmarks for discovering truths and acquiring religious knowledge. The acceptable guides on this path are the Qur'ān, which is protected from error and sin and sent by God as proof for humanity, sound reason, the Prophet, and the “infallible Imams.” These guides both protect individuals from dangers and lead them to the truth. Therefore, he believes that it is incorrect to blindly follow a philosopher or murshid (spiritual guide) simply because countless dreams or hundreds of other things have been confirmed in them, as *kashf* alone cannot be considered sufficient evidence for proving anything for a rational person.⁶¹

db | 529

In this context, Tahrānī also criticizes Ibn 'Arabī, arguing that Ibn 'Arabī praises himself with lofty language, both in his own words and through the words of the Prophet. According to Tahrānī, Ibn 'Arabī's true intention in his pronouncements about *kashf* is not to praise God or the Prophet but rather to elevate himself above all else.⁶²

In this critique, Tahrānī seems less interested in scrutinizing the validity of *kashf* itself and more focused on directing his criticism towards Ibn 'Arabī, claiming a paradoxical intent to praise him through this attack. However, it is essential to recognize that *kashf* within Sufism predates Ibn 'Arabī considerably, finding support and articulation among various Sufi thinkers before him.

For instance, Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, a prominent early Sufi, eloquently describes *kashf* as follows: “*Kashf* is a luminous knowledge that emerges without difficulty and is easily grasped; it

⁶¹ Tahrānī, *Ārif va Şūfi Chi Mī Güyend?*, 199-201.

⁶² Tahrānī, *Ārif va Şūfi Chi Mī Güyend?*, 216-219.

is as if one has seen it with one's own eyes."⁶³ This illustrates that *kashf*, as an epistemological tool within Sufism, possesses a historical lineage that extends far beyond Ibn 'Arabī's contributions.

Like Tahrānī, Ḥakīmī also takes issue with the validity of Sufi unveilings as evidence, drawing upon the ideas of Ibn 'Arabī. He argues that gnostic knowledge hinges on *kashf*, which itself is contingent upon sulūk (spiritual wayfaring) with its various components. However, Ḥakīmī points out that certain aspects of sulūk can be intertwined with satanic illusions and falsehoods, which Ibn 'Arabī terms "satanic thoughts." Discerning these deceptive elements, according to Ḥakīmī, is not readily achievable for everyone.⁶⁴

Consequently, Ḥakīmī asserts that *kashf* can only serve as evidence for the individual experiencing it and holds no weight for others. He further contends that basing reasoning on the data gleaned from *kashf* and spiritual practices lacks methodological soundness. Just as *kashf* itself is not evidence, Ḥakīmī argues, Sufi understandings built upon its claims amount to nothing more than a collection of unsubstantiated assertions. Accepting such claims as evidence without having personally experienced *kashf* constitutes mere imitation of the Sufi rather than the establishment of genuine knowledge.⁶⁵

Shahroudi, drawing on his interpretation of Ibn 'Arabī's writings, critiques the validity of *kashf* by attributing to it "satanic thoughts," arguing that the inherent fallacy of this method is revealed within the Sufi tradition itself. He highlights the Sufi recognition of both satanic and divine unveilings, claiming that distinguishing between these two sources requires proof—proof he asserts Sufis cannot provide⁶⁶.

However, Shahroudi overlooks the sophisticated discussions within Sufi discourse regarding this issue. Kalābāzī (d. 380/990), a prominent Sufi author, offers a detailed analysis of *kashf* through a framework of four distinct types:

⁶³ Al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 422.

⁶⁴ Ḥakīmī, *'Aql-i Sorkh*, 73-75.

⁶⁵ Ḥakīmī, *'Aql-i Sorkh*, 71.

⁶⁶ 'Alī Namāzī Shahrūdī, *Tārīkh-i Falsafe va Taṣavvuf: Yā Munāzere-i Doktor bā Sayyāh-i Piyāde* (Mashhad: Velāyat, 1392), 78.

1. Divine Inspiration: Awakening individuals from heedlessness.
2. Angelic Inspiration: Increasing one's zeal for worship.
3. Inspiration from the Lower Self: Leading to lustful desires.
4. Satanic Inspiration: Beautifying and glorifying sin.

Kalābāzī clearly distinguishes between these various sources of unveiling, asserting that only divine and angelic inspirations should be accepted while inspirations emanating from the lower self and the Devil must be rejected⁶⁷.

Therefore, Shahroudi's criticism, rather than highlighting a fundamental flaw in *kashf*, unwittingly points to an established discourse within Sufism on discerning genuine divine inspiration from deceptive satanic or ego-driven influences. This *sophisticated* internal debate underscores that Sufi tradition has grappled with the complexities surrounding *kashf*, rather than naively accepting all unveilings as inherently true.

db | 531

However, Shahroudi argues, we lack definitive proof regarding the nature of these unveilings, rendering them subjective and devoid of objective reality. He further points to the disagreements among Sufis not only in religious principles but also within their ranks regarding their beliefs. Despite relying on *kashf* and direct experience, each group accuses others of deviation. Shahroudi sees this discord as proof of their error, suggesting that Satan acts as their guide and companion, leading them astray from the true Sharī'a. He further contends that Sufis portray the Sharī'a and religious principles as impediments to attaining the truth.⁶⁸

Ja'far Saydan joins the chorus of scholars criticizing the method of *kashf*, drawing attention to the discrepancies among Sufi experiences. He argues that the inherent subjectivity of *kashf*, where one person's unveilings often diverge from and contradict another's, necessitates a criterion beyond *kashf* to distinguish truth from falsehood. Additionally, Seydan raises the possibility that what is unveiled in *kashf* may be a byproduct of spiritual practices and pre-

⁶⁷ Muḥammad bin Ibrāhīm Kalabāzī, *al-Ta'arruf li-madhhabi ahl at-taṣawwuf*, ed. Arthur John Arberry (London: Bayt al-Warrāq Publishing, 2010), 120.

⁶⁸ Shahrūdī, *Tārīkh-i Felsefe va Taṣavvuf*, 78.

paratory techniques rather than actual truths. He draws an analogy to using certain medications, which can induce experiences that feel real but lack objective reality. Similarly, Seydan argues, spiritual practices can lead to misperceptions of reality due to the altered state they induce.⁶⁹

In conclusion, the concept of *kashf* remains a focal point of contention within Shī'itete critiques of Sufism. Critics argue that the knowledge produced through *kashf* lacks a transparent and verifiable method, setting it apart from knowledge obtained through reason, sensory data, or even established practices within Sufism itself. *Kashf*, by its nature, hinges upon the personal, subjective experiences of the individual seeker. This emphasis on individual experience poses inherent challenges in achieving universal acceptance of *kashf*-derived knowledge as objective truth. The difficulties associated with objectively verifying knowledge attained through *kashf* underpin the sustained critiques directed at this central Sufi practice.

532 | db

However, the Shī'itete critique that knowledge derived from *kashf* lacks objective verification also applies to the Shī'itete doctrine of the infallibility of Imams –a cornerstone of Shī'itete theology. Shī'itete thinkers have substantiated the Imams' infallibility based on various arguments⁷⁰, claiming that continuing the Sharī'a until the Day of Judgment necessitates infallible Imams to safeguard its correct application⁷¹.

This claim, however, while binding for all members of the Shi'a sect, lacks grounding in verifiable objective data. The belief in the infallibility of the Imams, a fundamental tenet for Shī'itetes, cannot be assessed or validated through rational principles. Consequently, a critical inconsistency arises. While confident Shī'itete thinkers readily criticize Sufism for its reliance on the non-verifiable method of *kashf* –a method not obligatory for all individuals–they often overlook the similar lack of verifiability inherent in the doctrine of the Imams' infallibility, a belief binding for all members of their

⁶⁹ Sayyid Ja'far Saydān, "Maktab-i Tafkik Chi Mi Güyed?", *Sefir-i Nūr* 1 (1384), 69.

⁷⁰ Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi–", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (2007), 170-171.

⁷¹ Mustafa Yalçınkaya, "Şia'da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1572-1573.

own sect. This double standard underscores an objective inconsistency within Shī'ite critiques of Sufi epistemology.

5. Criticisms of Concepts Such As Union (Ittiḥād), Incarnation (Ḥulūl), Annihilation (Fanā), and Theophany (Tajallī)

Sufism often encounters criticism concerning certain vital concepts central to its tradition. While fanā' (annihilation) and tajallī (theophany) are established principles within Sufi thought, other notions like ittiḥād (union) and ḥulūl (incarnation) –often mistakenly attributed to Sufism– are frequently met with resistance and misunderstanding. It is crucial to distinguish between ittiḥād and waḥdat al-wujūd (unity of being) within this context. While ittiḥād typically refers to a transient psychological state where a Sufi experiences a feeling of complete oneness with God, waḥdat al-wujūd signifies a more profound ontological unity between God and the cosmos, often understood as God being the sole ontological source or ground of all existence.

Critics of these concepts often dismiss them as mere states experienced within the realms of imagination or dreams, products of spiritual practices but lacking inherent truth. These criticisms usually stem from a belief that such ideas constitute disbelief, associating them with heretical views. A notable example is Majlisī's vehement denunciation of ḥulūl. He draws a parallel between it and the Christian concept of God incarnating in Jesus, which he rejects, arguing that Sufis endorse similar and equally erroneous assertions.⁷²

db | 533

Furthermore, Majlisī argues that some Sufis, while avoiding the concept of ḥulūl, have embraced the even “more hideous” concept of ittiḥād, claiming that God unites with everything, manifesting in forms as diverse as a cat, a wave in the sea, or a human being. Majlisī asserts that these “blasphemies” uttered in the name of ittiḥād are borrowed from Indian traditions, and some “wretched” Shī'is have been misled into disbelief by mistaking them for truths.⁷³

Jadīd al-Islām, on the other hand, draws parallels between these Sufi concepts and Christianity. He argues that Christianity advocates for achieving union with the Father and the Holy Spirit

⁷² Aḥmadī, *Sharḥ-i Risāla-i I'tiqād-i 'Allāma Majlisī*, 206-207.

⁷³ “Majlisī, *'Ayn al-ḥayāt*, 1/89-91.

through asceticism, mirroring the Sufi claim of attaining union with God through similar practices and traversing various spiritual stages. Additionally, he sees a shared approach between the Christian concept of the Trinity (waḥdat al-thalūth) and the Sufi concept of waḥdat al-wujūd.⁷⁴

Similarly, the concept of tajallī, i.e., theophany, also raises theological concerns. Morvarid, for example, identifies four types of tajallī and highlights the associated issues. The first type refers to the reappearance of something, like the rising sun after its disappearance. The second type denotes the manifestation of the cause in its effect, like the sun being visible through its emanating light. The third type signifies the manifestation of a single reality in various states of its own, like water appearing as liquid, vapor, or ice, which parallels the Sufi belief in manifesting the reality of existence in particular and limited beings. The fourth type refers to the manifestation of the Creator through the subtlety and elegance He has instilled in His creations. In other words, God's existence and perfection are revealed in His creatures through their elegance and beauty, serving as His signs.⁷⁵

534 | db

Morvarid contends that applying the first three types of tajallī to God is theologically unsound. He argues that the first type, characterized by disappearance and reappearance, cannot be meaningfully applied to God in a general sense. The second type, involving concepts like emanation and origination, is deemed invalid for God from rational and Qur'ānic perspectives. Finally, the third type is rejected because it implies change and transformation within God's essence, which Morvarid deems incompatible with the Islamic understanding of God's immutability. He emphasizes a fundamental distinction between finite, limited beings and the infinite, self-existent God. For Morvarid, it is inconceivable for God, who exists through Himself, to transform into beings inherently characterized by limitations and dependence on others for knowledge and consciousness. Therefore, he asserts that only the fourth type of tajallī, which emphasizes God's self-disclosure without compromising His essence, is legitimate and reflected in relevant religious texts.⁷⁶

⁷⁴ Jadīd al-Islām, *Risāla-i dar Raddiya bar Jamā'at-i Şūfiyān*, 18.

⁷⁵ Mīrzā Ḥasan'alī Morvārīd, *Mabda' va Ma'ād dar Maktab-i Ahl-i Bayt*, trans. Abū al-Qāsim Tajrī Golestānī (Qom: Mu'assasa-i Intishārāt-i Dār al-'Ilm, 1383), 136-137.

⁷⁶ Morvārīd, *Mabda' va Ma'ād*, 137-139.

Similarly, the Sufi concept of fanā (annihilation) is viewed as problematic from a theological standpoint. For instance, Mirzā Mahdī Iṣfahānī (d. 1946) critiques the Sufi practice of attempting to apprehend existence by negating their individual selves and immersing themselves in the reality of existence through direct experience. He argues that this practice leads to the erroneous belief that they have been annihilated in fact, a state termed fanāfillah (annihilation in God). Iṣfahānī further criticizes the rigorous asceticism employed by Sufis to achieve this state, which they consider the pinnacle of spiritual perfection.⁷⁷

Echoing Iṣfahānī's concerns, Morvarid also addresses the impossibility of union with God's essence. He argues that if fanā implies the annihilation of the self and a union between God and humans akin to a drop disappearing into the sea, such unity is fundamentally impossible. This impossibility stems from the categorical difference between a created being – contingent, dependent, and limited – and the eternal, self-subsistent, and purely luminous God. Additionally, Morvarid posits that the notion of complete unity contradicts the state of witnessing, where acts of worship and hardship highlight our dependence on God and underscore the contrast between Creator and creation. Consequently, he deems such union claims invalid, suggesting that Sufis have conflated truth and falsehood in their mystical experiences.⁷⁸

Tahrānī further critiques the concept of fanā through the lens of dreams. He draws an analogy between the Sufi experience of annihilation in God and a dream where someone encounters his beloved. Even after waking, the dreamer experiences intense longing and ecstasy, but the dream's vividness does not validate its reality. Similarly, Tahrānī implies that the subjective experiences of Sufis do not necessarily reflect ontological truths.⁷⁹

Tahrānī posits a compelling correlation between the stages (maqāmāt) of Sufism and Buddhist practices. He argues that the Sufi's progression through various stations culminating in fanā, the annihilation of the self, bears a striking resemblance to a core Bud-

⁷⁷ Mirzā Mahdī Iṣfahānī, *Tarjama-i Abvāb al-Hudā*, trans. Ḥusayn Muḥīd (Tehran: Intishārāt-i Munīr, 1389), 162.

⁷⁸ Morvārīd, *Mabda' ve Ma'ād*, 195-196.

⁷⁹ Tahrānī, *'Arīf va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 143.

dhist practice. Notably, Buddhism identifies eight stations along the path to enlightenment, while Islamic Sufism employs a distinct nomenclature for analogous stages. Interestingly, the Sufi practice of murāqaba mirrors the Buddhist concept of dhyana, both culminating in the state of unification where the knower and the known coalesce.⁸⁰

Ḥakīmī aligns himself with Tahrānī's observations, proposing a discernible influence of Buddhist thought on Bāyazīd Bisṭāmī (d. 234/848). Ḥakīmī argues for a conceptual equivalence between Bāyazīd Bisṭāmī's concept of fanā fillāh, annihilation in God, and the Buddhist notion of nirvana.⁸¹

Criticisms directed towards Taṣawwuf concerning concepts such as ittiḥād (union), ḥulūl (incarnation), fanā (annihilation), and tajallī (manifestation) warrant a nuanced analysis. One line of critique stems from a literal interpretation of these concepts. If these terms are construed as signifying a literal union between God and man, or the incarnation of God in a human body, then the criticisms hold significant weight. Such an interpretation contradicts the established Islamic conception of God as a transcendent and absolute Creator, distinct from and infinitely superior to His creation.

Alternatively, these concepts can be interpreted in an abstract sense. If Sufis employ these terms metaphorically to convey the essence of absolute devotion on the path of God and the complete annihilation of the ego, then the criticisms may not be as theologically problematic as initially perceived.

6. The Question of Karāmāt: Assessing the Validity of Sufi Miracles

Sufis often designate individuals they deem as walīs (saints) as spiritual guides, attributing to them titles like pīr, murshid, shaykh, or perfect 'ārif. These individuals are believed to have attained inner truths and reached the stations of spiritual witnessing (shuhūd) and annihilation (fanā)⁸².

⁸⁰ Tahrānī, *Ārif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 44-48.

⁸¹ Muḥammad Riḍā Ḥakīmī, *Maktab-i Tafkik* (Qom: Intishārāt-i Dalīl-i Mā, 1383), 401.

⁸² Tahrānī, *Ārif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 112-120.

However, this understanding of a walī is also subject to criticism. Iṣfahānī, for example, argues that the mere display of miracles cannot be considered evidence of divine favor or sainthood. He emphasizes the need for reason and sacred knowledge to validate such claims, suggesting that miracles can even be a means of testing and deception. Therefore, even if a shaykh performs numerous miracles, Iṣfahānī maintains that this alone does not demonstrate his spiritual status. He further emphasizes the invalidity of submitting to others in matters of faith without critical examination⁸³.

Iṣfahānī's student, Shaykh Maḥmūd Ḥalabī, recounts a warning his teacher gave regarding Sufis:

“If a Sufi in a cloak comes to you and relates something that belongs to you, do not become his disciple and be deceived by this, saying, ‘This Sufi knows our hearts.’ For these are not the saints of God. Sufism is merely an art. Through asceticism, a person becomes strong and can gauge the thoughts of others.”⁸⁴

Tahrānī, like Iṣfahānī, rejects miracles as evidence of sainthood in Sufism. He identifies two key problems: firstly, the rational uncertainty surrounding the authenticity of miracles, and secondly, the observation of similar phenomena among non-Islamic traditions, which clearly cannot be considered evidence of divine favor⁸⁵.

Tahrānī's critique of Sufi miracles reveals two prominent concerns. First, he points to the epistemological problem surrounding these extraordinary events. From his perspective, the occurrence of miracles lacks rational certainty, meaning their authenticity cannot be established through objective data or verification methods. Consequently, we lack the capacity to discern genuine miracles from fabricated claims or illusions.

His second emphasis is more theologically rooted. Tahrānī argues that witnessing seemingly miraculous events performed by individuals outside the Islamic fold does not necessarily validate

⁸³ Iṣfahānī, *Tarjama-i Abwāb al-Hudā*, 361-362.

⁸⁴ 'Alī Akbar Kavtharī, *Shinākhtnāma-i Faqīh-i Ahl-i Bayt Āyatullāh Mīrzā Maḥdī Iṣfahānī*, ed. Mu'assase-i Ma'ārif-i Ahl-i Bayt (Qom: Nashr-i Ma'ārif-i Ahl-i Bayt, 1396), 302-303.

⁸⁵ Tahrānī, *Ārif va Şūfī Chi Mī Güyend?*, 112-120.

their spiritual authority or beliefs. He cautions against attributing inherent divine endorsement solely based on the performance of miracles.

However, this critique of miracles lack of objective verifiability inadvertently mirrors a similar problem within Shī'ite theology — the doctrine of the infallibility of Imams. While this tenet remains central to Shī'ims, it does not rest on empirically verifiable data. This presents a potential vulnerability for Shī'ite thinkers who criticize Sufism for the unverifiable nature of miracles, as they simultaneously uphold a core tenet within their own tradition that also lacks objective verification.

Ultimately, as Tahrānī rightly points out, discerning the true nature of miracles solely through reason poses inherent challenges. Illusions created by magicians, for instance, demonstrate how readily perceived miracles can be deconstructed and revealed as mere trickery. Likewise, witnessing extraordinary feats performed by those outside the Islamic tradition does not necessarily confirm their spiritual claims. Therefore, relying solely on miracles as a criterion for evaluating spiritual authenticity is fraught with complexities. This perspective lends credence to the critiques of Sufism that question the emphasis on miracles as a defining marker of spiritual authority.

538 | db

Conclusion

This study has traced the contours of Sufi critiques within the Imamite Shī'a tradition from the Safavid era to the present day, revealing a persistent pattern of questioning Sufism's place within Islam and, specifically, Shī'itesm. These criticisms often rely on a rhetoric of "othering," casting Sufism as a foreign import lacking authentic roots in Islamic tradition. While such pronouncements often neglect the historical reality of Sufism's complex relationship with Shī'itesm and other intellectual currents, they nonetheless highlight areas of genuine tension and disagreement.

Central to these critiques is the concept of tawḥīd (divine unity). From the origins of Sufism to its core doctrines, such as waḥdat al-wujūd (unity of being), Sufi thought and practice are seen as potentially blurring the line between Creator and creation, undermining God's absolute oneness and transcendence. While such critiques often resort to simplification and selective interpreta-

tions of Sufi thought, they forcefully articulate an enduring concern within Shī'ite theology.

Beyond tawhīd, Sufi practices labeled as bid'ah, the epistemologically contested method of *kashf*, and the difficult concepts of ittiḥād, ḥulūl, fanā, and tajallī, along with the issue of Sufi miracles, further fuel these critiques. What emerges is a multifaceted and often contentious discourse on authority, epistemology, and the permissible bounds of spiritual experience within Islam.

The persistent recurrence of these criticisms from the Safavid era to today underscores a deeply rooted concern within specific segments of Shī'ite thought. However, it's crucial to avoid over-generalization and recognize the inherent diversity of perspectives within Shī'itesm itself. Not all Shī'ite thinkers have adopted a wholesale rejection of Sufism, and many have sought reconciliations or engaged in more nuanced dialogues with Sufi ideas.

Instead of succumbing to essentializing categories and sweeping judgments, future scholarship should strive to engage with this complex intellectual landscape in all its diversity. Further exploration of these critiques' specific arguments, contexts, and motivations will contribute to a richer and more accurate understanding of the dynamic relationship between Sufism and Shī'itesm within Iranian intellectual history. Such an approach will pave the way for more constructive dialogues and help bridge artificial divides, fostering a deeper appreciation of the rich tapestry of Islamic thought.

Bibliography

- 'Abdullāh, 'Abdulmuṭṭalib. "Dīn va Dawlat dar 'Aṣr-i Ṣafaviyyah" [Religion and State in the Safavid Era]. *Rahyāft-i Inqilāb-i Islāmī* (1386), 94-118.
- 'Ābidī, Ḥusayn, and Zarqānī, Sayid Mahdī. "Taḥlīl-i Guftumānī-i Risāla-i Raddiyya bar Taṣawwuf dar 'Aṣr-i Ṣafaviyyah" [A Conversational Analysis of a Treatise Refuting Sufism in the Safavid Era]. *Pejūheshī Edebiyāt-i Irfānī Dānishgāh-i Zehrā* 16 (1396): 119-44.
- Aḥmadi, Seyyid Kašim 'Alī. *Sharḥ-i Risāla-i I'tiqād-i 'Allāma Majlisī* [Commentary on the Treatise on Belief by 'Allāma Majlisī]. Qom: Intishārāt-i Dalīl-i Mā, 1395.
- 'Āmilī, Farzānah Ḥurr. *Naqd-i jāmi' bar Taṣawwuf* [A Comprehensive Critique of Sufism]. Trans. 'Abbās Jalālī. Qom: Intishārāt-i Ansāriyān, 1382.
- 'Āmilī, Ḥasan b. 'Alī al-Karakī al-. 'Umdat al-makāl fi kufri ahli al-ḍalāl [The Mainstay of Discourse on the Disbelief of the People of Error]. Ed. Sayid Mahdī al-Rajā'ī. Qom: Maktabat Samāhat Ayatullāh al-'Azīmī al-Mar'ashī al-Najafī al-Kubrā, 1389.

- Ardabilî, Aḥmad b. Muḥammad. Ḥadīqat al-Shī'a [The Garden of the Shī'a]. Ed. Şadiq Ḥasanzadeh - 'Alī Akbar Zamānī Najād. 2 vols. Qom: Intishārāt-i Ansāriyān, 1378.
- Bedirhan, Muhammed. Vahdet-i Vücûdu Savunmak [Defending the Unity of Being]. Istanbul: Litera Yayıncılık, 2009.
- Dabûsî, Abû Zayd 'Ubayd Allāh ibn 'Umar ibn 'Isā al-. Takwīm al-Adilla fī Uşûl al-Fiqh [Organization of Proofs in the Principles of Jurisprudence]. Ed. Khalil Muḥyī al-Dīn al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Gökbulut, Süleyman. "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme" [The Role of Sufism in the Spread of Shī'itesm During the Safavid Period: An Evaluation from the Perspective of Sufi History]. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15, no. 30 (2016): 269-97.
- Ḥakīmî, Muḥammad Riḍā. 'Aql-i Sorkh [Red Intellect]. Ed. Muḥammad Kāzım Ḥaydarî - Muḥammad Esfendiyārî. Qom: Intishārāt-i Dahil-i Mā, 1391.
- Hakyemez, Cemil. "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi" [The Belief in Infallibility in Imami Shī'ism: First Manifestations, Formation, and Doctrinalization]. Marife Dini Araştırmalar Dergisi 1 (2007): 167-92.
- Ḥibbān, Abū Ḥatim Muḥammad b. Şaḥīḥu Ibn Ḥibbān. Ed. Shu'ayb al-Arnawūṭ. 18 vols. Beirut: Müessesetü'r-risāle, 1993.
- İşfahānî, Mirzā Mehdî. Tarjama-i Abwāb al-Hudā [Translation of the Gates of Guidance]. Trans. Ḥusayn Mufid. Tehran: Intishārāt-i Munir, 1389.
- İşlak, Halil. "11/17. Asırda Bir Şii Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Kummî: Risāle-i Su'âl u Cevâb -Neşir ve Tahlil-" [The Fatwas of a Shī'ite Scholar in the 11th/17th Century Regarding Sufism, Philosophy, and Medicine: A Publication and Analysis of the Risāle-i Su'âl u Cevâb]. Turkish Journal of Shiite Studies 4, no. 2 (2022): 173-200.
- Jadid al-Islām, 'Alī-Qulu. Risāle-i dar Raddiya bar Jamā'at-i Şūfiyān [A Treatise Refuting the Sufi Community]. Ed. Reaul Ja'fariyān. It was accessed June 12, 2022. <https://archive.org/details/radde-soofiaan>
- Kalābāzî, Muḥammad bin İbrāhīm. al-Ta'arruf li-madhhabī ahli't-ṭaşawwuf [The Unveiling of the Doctrine of Sufis]. Ed. Arthur John Arberry. London: Bayt al-Warrāq Publishing, 2010.
- Kaplan, Doğan. "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları" [Shiite Domination in Iranian Lands: Background Before the Safavids and the Shiitization Policies of the Safavid Period]. Marife-Şia Özel Sayısı [Marife-Special Issue on Shia] 3 (2008): 183-203.
- Kavak, Abdülcebbar. "Safevîlerin Şiîleştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri" [A Family Victim of the Safavids' Shi'iteization Policy: The Haidarids and Their Activities in Iraq]. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46, no. 46 (2018): 37-54.
- Kavtharî, 'Alī Akbar. Shinākhtnāma-i Faqīh-i Ahl-i Bayt Āyatullāh Mirzā Mahdi İşfahānî [Introduction to the Jurist of the Ahl al-Bayt Āyatollah Mirza Mahdi Isfahani]. Ed. Mu'assase-i Ma'ārif-i Ahl-i Bayt. Qom: Neşr-i Me'ārif-i Ahl-i Bayt, 1396.
- Kayānî, Muḥsin. Tārīkh-i Khānqāh dar Īrān [The History of Khanqah in Iran]. Tehran: Kutubkhāneh-i Tuhūrî, 1369.
- Kemaloğlu, Muhammet. "XI-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti Dini Eserlerinden Kumbet, Türbe Ziyâregâh, Nazamgâh ve Câmîler" [Kumbets, Tombs, Visitor Centers, and Mosques Among the Religious Buildings of the Anatolian Seljuk State in the 11th-13th Centuries]. Akademik Bakış Dergisi 39 (2013): 1-18.
- Konuk, Ahmet Avni. Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi [Translation and Commentary on Fusûs al-Hikam]. 4 vols. Istanbul: Dergah Yayınları, 1987.

- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 'Ayn al-ḥayāt [The Spring of Life]. Ed. Seyyid Mahdī Rajā'ī. 2 vols. Qom: Intishārāt-i Anvār al-Hüdā, 1382.
- Manshārī, Khulyā, and Duzfūlī, Fahime Mehber. "Naqd-i Şūfiyyah dar Rūzgār- Şafaviyyah: Muqāyasa-i Arā-i Mullā Muḥammad Ṭāhīr Qūmmī va 'Allāma Majlisī" [Critique of Sufism in the Safavid Period: A Comparison of the Views of Mulla Muhammad Tahir Qummi and 'Allama Majlisi]. *Tārīkh ū Tamaddūn-i Islāmī* 31 (1399): 289-303.
- Morvārīd, Mīrzā Ḥasan'alī. Mabda' va Ma'ād dar Maktab-i Ahl-i Bayt [The Origin and Return in the School of Ahl al-Bayt]. Ed. Abū al-Qāsim Tajrī Golestānī. Qom: Mu'assasa-i Intishārāt-i Dār al-'Ilm, 1383.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period." In *The Cambridge History of Iran*, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, 6: 656-696. United Kingdom: Cambridge University Press, 2006.
- Qazvīnī, Shaykh Mujtabā. Bayān al-furqān fī tawḥīd al-Qur'an [Exposition of the Criterion in the Monotheism of the Qur'an]. 5 vols. Mashhad: Mashhad-i Muqaddas, 1389.
- Qummi, Muḥammad Ṭāhīr. Tuḥfat al-akhyār [A Gift to the Righteous]. Ed. Dāvūd Ilhāmī. Qom: Ketabfurūshī Ṭabaṭaba'ī, 1393.
- Qummi, Muḥammad Ṭāhīr. Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Ṭāhīr-Kummi's Hikmat al-'Ārifīn) [Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Ṭāhīr-Kummi's Hikmat al-'Ārifīn)]. Ed. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami. Boston: Brill, 2018.
- Özdemir, Hacı Ahmet. "Moğol İstilâsından Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri" [Some Examples of Learned Helplessness from the Mongol Invasion]. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no. 29 (2010): 21-40.
- Shā'ibī, Kāmil Muştafā al-. al-Şilatu bayna al-taşawwuf wa-al-tashayyu' [The Connection Between Sufism and Shī'itesm]. 2 vols. Beirut: Dār al-Andalus, 1982.
- Tahrānī, Mīrzā Javād Ākā. 'Ārif va Şūfī Chi Mī Güyend? [What do the Arif and the Sufi Say?]. Tehran: Neşr-i Āfāk, 1389.
- Ṭūsī, Abū Naşr al-Sarrāj al-. al-Luma' [The Flash]. Ed. Maḥmūd 'Abdulḥalīm and 'Abdulbāqī Surūr. Egypt: Dār al-Kutub, 1960.
- Uluç, Tahir. İbn Arabî'de Sembolizm [Symbolism in Ibn 'Arabî]. Istanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk" [Love]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia], 4: 11-17. Istanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Hankah" [Khanqah]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia], 16: 42-43. Istanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yalçınkaya, Mustafa. "Şia'da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı" [The Perception and Background of the Infallibility of the Imams in Shī'itesm]. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5, no. 4 (2021): 1560-79.
- Yılmaz, Sinan. Şiî Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği [Opposition of Philosophy in Shiite Tradition: Example of Maktab-e Tefkîk]. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.



ÖMER B. SÂLİM BÂZMÛL'UN EL-KIRÂÂT VE ESERUHÂ FÎ'T-Tefsîr VE'L-AHKÂM İSİMLİ ESERİ BAĞLAMINDA KIRÂÂT-YORUM İLİŞKİSİ

Hatice ŞAHİN AYNUR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 08 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Şahin Aynur, Hatice. "Ömer b. Sâlim Bâzmûl'un *el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm* İsimli Eseri Bağlamında Kirâat-Yorum İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 543-572.

DOI: 10.33415/daad.1480407

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 08 May 2024, **Accepted:** 24 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Şahin Aynur, Hatice. "The relationship between Qira'at (Qur'an recitation) and Interpretation in the context of the treatise titled "el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm" by Ömer b. Sâlim Bâzmûl". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 543-572.

DOI: 10.33415/daad.1480407



Öz

Bu makalede, son dönem tefsîr-kirâat geleneğinde kirâat-yorum ilişkisi çerçevesinde kaleme alınan Ömer b. Sâlim Bâzmûl'un *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli eseri, kirâat meseleleri ve kirâat farklılıklarının âyetlerin yorumuna etkisi bağlamında ele alınacaktır. Bu çalışma; tarihi ve meseleleri etrafında kirâat ilmi ile kirâatlerin Kur'ân'ı anlamaya etkisi şeklinde iki ana bölümden oluşmaktadır. Bu çerçevede eser, ilk bölümde kirâat, tefsîr, ulûmu'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve nahiv kitaplarında muhtelif başlıklar altında yer alan kirâat birikiminin düzenlenip bir araya getirilmesi itibarıyla orijinallik arz etmektedir. Ayrıca alana katkı sağlayarak araştırmacıların hedeflenen bilgiye ulaşımını kolaylaştırmaktadır. Eserde birinci cildin neredeyse tamamını kapsayacak şekilde kirâat/kirâat meseleleri ve kirâat tarihine yer verilmektedir. İkinci bölümde ise kirâat-yorum bağlamında kirâatin âyetlerin yorumuna etkisi incelenmektedir. Eserin isminde

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, haticesaahin@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5214-7547>/ Assoc Dr., Ondokuz Mayıs University, haticesaahin@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5214-7547>

kırâatlerin ahkâm âyetlerinin tefsirine tesiri yer almış olsa da kitabın muhtevâsında kırâatlerin birçok boyutuyla âyetlere etkisi geniş bir perspektifle ele alınmaktadır. Esere bağlı olarak bu makalede kırâatlerin ahkâm âyetleri de dâhil olmak üzere âyetlere tesirinin incelenmesi çalışmanın ana hedefidir. Ayrıca çalışmada tevcihte bulunulan kırâatlerin sahih kırâatlere uygunluğunun yansıtılması da araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Kur'ân, Tefsîr, el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm, Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl.

The relationship between Qira'at (Qur'an recitation) and Interpretation in the context of the treatise titled "el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm" by Ömer b. Sâlim Bâzmûl

Extended Abstract

In this paper, the treatise titled "el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm" by Ömer b. Sâlim Bâzmûl, which was written within the framework of the recent tradition of tafseer (interpretation of the Qur'an) – qira'at (Qur'an recitation), will be discussed in the context of qira'at issues and the impact of different qira'ats on the interpretation of the verses. The treatise "El-Kirâât ve Eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm", is written by the contemporary researcher Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl who performs studies in the field of qira'at. Bâzmûl who was born in Mecca, completed his doctoral studies in the Department of Qur'an and Hadith Sciences at the Faculty of Da'vâ (Missionary work for Islam) ve Usûliddîn (Fundamentals of Religion) at Ümmü'l-Kurâ University in 1993. He is currently a faculty member in the Department of Qur'an and Sunnah at the same university. In addition to his academic responsibilities, Bâzmûl also serves as a member of the Saudi Qur'anic Sciences and Interpretation; Scientific Committees of Hadith and Sciences of Hadith; administrative board of Association of Qur'an Memorization. He is also a member of many of the committees that are founded by Da'wa, Qur'an and Sunnah department, and advisory committee of Ministry of Islamic Affairs.

The book titled "el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm" written by Bâzmûl is an academic work. The work is the doctoral dissertation of the author which was completed in 1993, subsequently published, and currently used as a textbook at Ümmü'l-Kurâ University. As understood from the very name, the treatise covers the qira'ats and their impact on tafseer and judgements. The author states the reasons that trigger his writing this treatise as: the utmost importance of the subject matter, the motive to serve the Qur'an and its recitation in terms of qira'at and tafseer, the aspiration to learn about the diverse meanings of the Qur'an facilitated by the qira'ats, and the effort to counteract the doubts and falsehoods of the disbelievers regarding the Qur'an and qira'ats. The most important aim and the result that makes a significant contribution to the field is to compile and organize the qira'at materials that are scattered in books of qira'at, tafseer, syntax, "ulûmu'l-Kur'ân" (sciences of the Qur'an), and "me'ânî'l-Kur'ân" (art of grandiloquence in the Qur'an) into one treatise. Thus, the treatise provides easy access to the relevant subjects for interested ones, the readers, and the researchers of qira'at and tafseer who make academic study at undergraduate or graduate level.

While the title of the book is “The impact of qira’ats to the tafseer and judgements”, there is extensive and significant amount of information on the Qur’an and the history of Qira’at at a broad level. The book comprises of two volumes, with the first volume primarily dedicated to Qur’anic and qira’at issues to establish the background of the second volume. There are two main chapters of the work “el-Kirâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm”: the science of qira’at regarding its history and issues, and the impact of qira’ats on the comprehension of the Qur’an. There is also a prelude in the book. The prelude carries the title “The definition of the Holy Qur’an, its revelation, and its compilation”. In addition to seven qira’ats and ten qira’ats, all necessary explanations and definitions of concepts are provided towards establishing the background of all forthcoming subjects relevant to the issues of the science of qira’at: First section is titled as Qira’ats with definitions and components. In addition, this section has an introductory part where the importance of qira’ats is mentioned. The first two topics of the first subsection of first chapter covers the definitions of qira’ats within the framework of lexical and technical meanings, the emergence and development of qira’ats in the context of narrations found in literature with reference to “companions of the Prophet” (sahâbe), “tâbiîn”(those who learned from the companions), the locations of reciters (kurrâ) after the time of “tâbiîn”. In the second chapter, the impact of qira’at on the interpretation of verses within the context of qira’at-interpretation is investigated. Although there are works in tafseer tradition that examine the impact of qira’ats on tafseer, a part of these only analyzes the impact of qira’ats on the interpretation of verses concerning legal judgements. Recent treatises have also been produced as a continuation of these works renowned by the accumulated knowledge of Islamic tradition. Written within this context, although the title “el-Kirâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm” includes the impact of qira’ats on the interpretation of verses of judgements, the content addresses the effects of the qira’ats on verses from various aspects through a broad perspective.

Keywords: Qira’at, Qur’an, Tafseer, el-Kirâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm, Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl.

Giriş

Sözlükte “okumak, tilâvet etmek”¹ gibi manalara gelen kırâat kelimesi, terim olarak Râgıb el-İsfehânî’ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre “tertilde harf ve kelimeleri birbirine katmak”² şeklinde tanımlanırken İbnü’l-Cezerî’ye (ö. 833/1429) göre “Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvîlerine nispet etmek suretiyle ilgili kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.”³ Bir bilim dalı olarak Kur’ân kırâatinin günümüze ulaşmasını sağlayan

¹ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrût: Dâru sâdır, t.y.), 11/79-82.

² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (Dımaşk: Dâru’l-kalem, 2011), 668.

³ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn ve mürcidü’l-tâlibîn* (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1980), 3.

kırâat ilminin; doğuşu, gelişimi ve sistematikleşmesini içeren tarihi sürecinde tefsîr, hadis gibi farklı disiplinlerle sıkı bir ilişkisi söz konusu olmuştur. Tedvîn dönemi ve sonrasında disiplinleşen alana özel eserlerin yazılmasıyla kırâat literatürü oluşmuş ve hâlihazırda da birçok çalışma yapılmaktadır.

Bu makalede ele alınacak olan *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli eser, kırâat alanında çalışmalar yapan çağdaş araştırmacı Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl⁴ tarafından kaleme alınmıştır. Mekke'de dünyaya gelen Bâzmûl, 1993 yılında Ümmül-Kurâ Üniversitesi Da'vâ ve Usûliddîn Fakültesi Kur'ân ve Hadis İlimleri Anabilim Dalında doktorasını tamamlamıştır. Hâlen aynı üniversitede Kur'ân ve Sünnet Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Bâzmûl, anabilim dalı başkanlığı görevinin yanında idarî görevlerde de bulunmaktadır. Ayrıca aynı üniversitede Bilimsel Araştırmalar ve Geçmişin/Mirasın Canlandırılması Enstitüsünde Geçmişin/Mirasın Canlandırılması Merkezi'nin direktörlüğünü yapmaktadır. Bâzmûl, akademik vazifelerine ilaveten Suudî Kur'ân İlimleri ve Tefsîri üyeliği, Hadis ve Hadis İlimleri Bilimsel Komiteleri üyeliği, Kur'ân Hafızlığı Derneği'nde yönetim kurulu üyeliği, Da'vâ, Kur'ân ve Sünnet bölümünün oluşturduğu komitelerin birçoğunun üyeliği, İslamî İşler Bakanlığı Danışma Komitesi üyesi gibi görevleri de üstlenmektedir. Bâzmûl, akademik yayınlarının yanında *Risâletü'n-nasîhatü* (Nasihat Mesajı), *Ahlâku't-tabîbi'l-müslim* (Müslüman Doktorun Ahlakı) ve *Silsiletü'l-ilmîyye* (Dinî Bilgilendirme Serisi) gibi İslâmî bilinçlenmeye hizmet edecek kitaplar da kaleme almıştır.⁵ Ayrıca dilimize çevrilmiş eserleri bulunan⁶ yazarın neşrettiği klasik eserler de söz konusudur.⁷

⁴ Yazarın ismi hem Bâzmûl hem de Bâzemûl şeklinde okunmaya müsait olduğu için bazı çalışmalarda Bâzemûl şeklinde (bk. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 324; Sibel Danacı Vehbe ez-Zühaylî'nin *et-Tefsîru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Manaya Etki Eden Kırâat Vecihleri ve Değerlendirilmesi*, 59) belirtilmekte, İSAM ve TDV İslâm Ansiklopedisinde ise Bâzmûl şeklinde geçmektedir. Esasen yazar da kendisini sosyal medya hesapları ve internet sitesinde Bazmool şeklinde tanıtmaktadır. Bk. <https://www.bazmool.net/Home/Bio> (Erişim 15 Şubat 2024)

⁵ <https://www.bazmool.net/Home/Bio> (Erişim 15 Şubat 2024)

⁶ Örnek olarak bk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *Nafile Namazlar*, trc. Seyfullah Erdoğan (İstanbul: Polen Yayınları, 2006).

⁷ Örnek olarak bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *İlmü'l-münâsebât fi's-süver ve'l-âyât*, nşr. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl (Mekke: b.y., 1423/2002).

Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl'un bu makalede incele-
yeceğimiz *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli kitabı ise
akademik bir çalışmadır. Eser, yazarın 1993'te tamamladığı doktora
çalışması olup sonrasında basılmış ve halen Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bâzmûl, kendisini bu
eseri yazmaya sevk eden temel sebebi; kırâat tarihi ve meseleleri ile
kırâatlerin âyetlerin yorumuna etkisini anlatan birikimin farklı içe-
riklere sahip çeşitli kitaplarda dağınık bir şekilde bulunması olarak
açıklamaktadır. Bu meyanda yazarın hedefi bu içerikleri bir araya
getirmek, konuya ilişkin meraklıların bilgiye erişimini kolaylaştı-
rmak ve alana katkı sağlamaktır.⁸ Yazarın ana hedefe bağlı diğer
amaçları ise konunun çok mühim olması, kırâât ve tefsir cihetinden
Kur'ân ve kırâatine hizmet etmesi, kırâatlerin katkısıyla Kur'ân'ın
çeşitli manalarını öğrenme arzusunun bulunması ve mühlidlerin
Kur'ân ile kırâatler üzerindeki şüphe ve yalanlarının önüne geçile-
bilme çabasıdır. İki ciltten oluşan eser, yoğun bir içeriğe sahip ol-
makla birlikte giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Muhtevâ
açısından genel olarak girişte eserde anlatılacak konuların altyapısı
sunulmakta ister bir imamın kırâatini ister birden fazla imamın
kırâatini içermesiyle sadece kırâât/kırâatlere tahsis edilen literatür
hakkında bilgi verilmekte ve kırâat tarihine ait birçok kitabın hem
isim hem de içeriği tanıtılmakta⁹ ayrıca onların tahrîr, tevcîh ve
ihtiyârları yansıtılmaktadır. İlk bölümde kırâât konuları detaylıca
anlatılmakta, ikinci bölümde ise kırââtin âyetlerin tefsirine etkisi
incelenmektedir.

Bu makalede *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli ese-
rin tercih edilme sebebi, alanın birçok kavram ve meselesini toplu-
yarak detaylıca inceleyen bir çalışma olmasının yanında yapılan
akademik araştırmalarda¹⁰ ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-

⁸ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/5.

⁹ Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*,
(Cezâir: Dâru'l-mîrâsî'n-Nebevî, 2015), 1/17-19; 335-385.

¹⁰ Örneğin Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* isimli
eserinin giriş kısmında, tezini hazırlarken en çok istifade ettiği kitabın Bâzmûl'un
eseri olduğunu ve özellikle ikinci bölümde işlenen konuların içerik açısından farklı
ele alınsa da başlıklarıyla Bâzmûl'un çalışmasıyla büyük oranda örtüş-
tüğünü belirtmektedir. Bk. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıkla-
rının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 9, 177-306; Ayrıca Ankara Yıldırım Beya-
zıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Sibel Danacı tarafından hazırlanan
"Vehbe ez-Zühaylî'nin et-Tefsîru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Manaya Etki Eden Kırâat Ve-
cihleri ve Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezinde kırâatlerin manaya etkisinin
incelenmesi bağlamında Bâzmûl ve Ünal'ın yöntemlerinin esas alındığı belirtilmekte-

pedisi¹¹ dâhil ansiklopedik eserlerde referans alınmasına karşın eseri inceleyen akademik bir çalışmanın bulunmamasıdır.

1. “el-Kırâât ve Eseruhâ fi’t-Tefsîr ve’l-Ahkâm” İsimli Eserin Genel Muhtevâsı

“*el-Kırâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*”, isminden de anlaşılacağı üzere hem kırâatleri hem de bunların tefsîr ve ahkâma etkisini ele almaktadır. Genel manada eser bir giriş ve iki ana bölüme ayrılmaktadır; giriş bölümü işlenecek konulara hazırlık sağlarken bölümlerden birincisi kırâatler, ikincisi bu kırâatlerin tefsir ve ahkâma etkisini incelemektedir. Kitabın adı “kırâatlerin tefsir ve ahkama etkisi” olmakla birlikte çalışmada oldukça ciddi ve geniş düzeyde Kur’ân ve kırâat tarihi hakkında bilgi verilmiş; iki cilt olan eserin birinci cildinin neredeyse tamamı ikinci bölüme altyapı oluşturma amacıyla Kur’ân ve kırâate dair meselelere ayrılmıştır. Fakat birinci cildin bu bölümü oldukça karmaşık bir planlamayla ele alınmıştır. Öncelikle ana başlıklarla başlayan bölümler verilmiş sonra bölümler alt başlıklara ayrılmış,¹² daha sonra da her alt başlık birçok alt başlığa ayrılmıştır. İlgili alt başlıklar işlenirken her alt başlık için bir giriş verilmiş¹³ ve ilerleyen başlıklarda zaman zaman geçmiş konulara geri dönülerek bilgi tekrarı yapılmıştır.¹⁴ Eserin bu karmaşık yapısı hem konu takibini zorlaştırmakta hem de içeriğin tekrarı sebebiyle akıcılığına gölge düşürmektedir.

dir. Bk. Sibel Danacı, *Vehbe ez-Zühaylî'nin et-Tefsîru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Manaya Etki Eden Kırâat Vecihleri ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 59.

¹¹ Bk. Abdulhamid Birşık, “Kırâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/431; Tayyar Altıkulaç, “Nâfi' b. Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 32/289; Tayyar Altıkulaç, “Ya'kûb el-Hadramî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 43/284. Kırâat terimleri dışındaki maddeler için de Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl'un farklı eserleri referans olarak kullanılmaktadır. Örnek olarak bk. Cengiz Kallek, “Miskîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 30/184; Ahmet Yücel, “Muztarîb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 31/422.

¹² Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/29, 31, 37, 71, 95, 97, 101, 103, 124 vd.

¹³ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/29, 97, 255, 405.

¹⁴ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/101-103, 137-140; 167, 169, 192.

1.1. Kırâât ve Kırâât Tarihine İlişkin Muhtevâ

Bu başlık altında öncelikle girişe, akabinde kırâât tarihi ve meseleleri muhtevâsıyla birinci bölüme yer verilecektir. Girişte, hem işlenecek konuların genel çerçevesi hakkında bilgi aktarmak hem de konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak adına bu çalışmadan önceki eserlerin kronolojik sırası tarihsel bir sunum şeklinde ele alınmaktadır. Bu meyanda eserin kaynakları arasında Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) *Kitâbü's-seb'a'sı*, İbn Mihrân'ın (öl. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kırââti'l-'aşr*'ı ve *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-'aşr*'ı, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*'i¹⁵, Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teyisîr*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *Hırzül-emânî*'si, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân*'ı, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*'ı, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i, *Tahbîru't-teysîr*'i, *Ğâyetü'n-nihâye*'si ve *Müncidül-mukriîn*'i, Dimyâtî'nin (öl. 1117/1705) *İthâf*'ı sayılabilir.¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm'in tanımı, nüzûlü ve cem'i başlığını taşıyan girişte, kırâât-ı seb'a ve kırâât-ı aşereye ilaveten gelecek bütün sair konuların tamamına altyapı oluşturabilmesi için kırâat ilminin meselelerine ilişkin gerekli açıklama ve kavram tanımlamaları yapılmıştır: İlk olarak k-r-e (قرا) kelimesinin kökeni tüm ihtilaflarıyla ele alınmış ve en nihayet ulemânın çoğunluğunun görüşü kabul cihetinden sunularak Kur'ân-ı Kerîm'in tanımı yapılmıştır.¹⁷ Sonra Kur'ân'ın nüzûlü; nüzûlün mahiyeti, tarih ve mekanları, sebep ve icazları başta olmak üzere yedi harf konusu da dahil olacak şekilde 'ulûmu'l-Kur'ân konuları otuz üç sayfa civarında işlenmiştir. Bu başlık altında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nüzûl devam ederken yaşadığı sıkıntılara, kendisine atılan iftiralara ve süreçte yaşadıklarına kaynakların verileri ve âyetlerin işaretleriyle dikkat çekilmiştir.¹⁸ Üçüncü olarak Kur'ân'ın, Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken hem sadırlarda hem de satırlarda muhafaza edildiği gerçeğinden hareketle Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem'i; Kur'ân, kırâat, İslâm tarihi ve hadis müdevvenatının referansı ile aktarılmıştır. Hz. Osmân dönemindeki istinsah faaliyetleri, istinsahla yedi harfin cem' edilmesi

¹⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/10.

¹⁶ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/10-12.

¹⁷ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/31-36.

¹⁸ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/37-70.

ve kırâate dair ihtilafların yok edilmesi, kırâati kabul şartları gibi meseleler de aynı müdevvenata başvurarak ayrıntılarıyla yirmi iki sayfa hacminde işlenmiştir.¹⁹

Birinci bölüm, *tarifi ve kısımlarıyla kırâatler* başlığını taşımaktadır. Birinci bölümün ayrıca bir girişi bulunmaktadır ve bu girişte kırâatlerin önemine değinilmektedir. Birinci bölümün ilk faslının ilk iki babında lügat ve ıstılah anlamları dahilinde kırâatlerin tanımı, literatürün rivâyetleri bağlamında kırâatlerin ortaya çıkışı ve oluşumu; sahâbe, tâbiîn ve tâbiîn sonrası kurrâ beldelerine atıfla aktarılmaktadır.²⁰ Bu bilgiler, Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Mekki b. Ebî Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî'nin eserleri başta olmak üzere ilgili müktesebatın referansı ile ele alınmaktadır.²¹ İlk faslın üçüncü babında ise öncelikle Kur'ân ve kırâat kelimeleri incelenerek aralarındaki farklara dikkat çekilmekte sonrasında ise rivâyet, tarîk ve vech kelimelerinin farklarına işaret edilmektedir.²²

550 | db

Birinci bölümün ikinci faslında kırâatlerin sayısı, kısımları ve yedi harf meselesi ele alınmaktadır. Bunun da ilk bahsinde kırâatlerin sayısı ve yedi harf ile bağlantısı, öncelikle mütevatir yedi kırâat ve imamlarının zikriyle aktarılmakta sonra ona tamamlayan üç kırâat imamlarıyla birlikte anlatılmaktadır. Ardından ilave dört kırâat alternatif seçenekleri ve imamlarıyla sıralanmaktadır. Bâzmûl, çalışmanın bu bölümünde mütevatir, şâz ve ahad kırâatlerin sayıları hakkında oldukça fazla sayı aktarmakta fakat bunları kırâat âlimlerinin görüşleri doğrultusunda elemeye tabi tutarak sahîh on kırâat dışındakilerin şâz kırâat olduğunda geçmiş ulemanın ittifak ettiğini belirterek ayrıca tercih sunmamaktadır.²³ Bunun dışında kırâat ve yedi harf meselesiyle ilgili İslam kültür tarihindeki tartışma ve görüşleri zikrettikten sonra aralarındaki bağlantıyı zikretmektedir.²⁴ Ayrıca kırâat tarihinde kırâatin naklinde tevatürün esas alınması, nakil ve kabul cihetiyle kırâatlerin kısımlarının açıklanması gibi konular da alanda temel kabul edilen kaynaklar eşliğinde ele alınmaktadır.²⁵

¹⁹ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/71-93.

²⁰ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/103-123; 138-148.

²¹ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/103-138.

²² Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/149-165.

²³ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/169-176.

²⁴ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/177-191.

²⁵ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/6-7, 15-18.

İkinci faslın ikinci bahsinde ise nakil ve kabul cihetiyle kırâat çeşitleri geçmiş rivâyet ve görüşler çerçevesinde işlenmektedir.²⁶ İkinci faslın son bahsinde ise kırâat ihtilafları, kırâat ihtilaflarının sebepleri ve faydaları, sahih ve şâz kırâatlerin izahı örneklerle aktarılmaktadır.²⁷ Birinci bölümde günümüze kadar asırlardır inkitâyâ uğramadan gelmeleri anlatılarak mütevatir kırâatlerinin tamamının te'kidi yapılmaktadır. Eserde kırâatlerin, Kur'ân'ın bir nevi mucizesi olduğu düşüncesinden hareketle kırâat ihtilaflarının tenakuz içermediği bilakis tefsir boyutuyla âyetlerin beyanına katkıları bulunduğu ve çeşitlilik sağladığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda kırâat farklılıkları tefsire etkisi olan ve tefsire etkisi olmayan şekilde ikiye ayrılmakta ve bu çalışmada ikinci bölümde daha ziyade tefsire etkisi bulunanların konu edileceği belirtilmektedir. Dolayısıyla eserin ikinci bölümünde kırâatin, mana ve tefsirine etki ettiği ayetlerin bir envanteri sunulmaktadır.²⁸

Birinci bölümün üçüncü babında kırâatlerin tedvîni ve gelişimi işlenmektedir. Burada bir giriş ve iki fasıl vardır ve girişte kırâat müellefatının tarihi hicrî birinci ve on dördüncü yüzyıllar bağlamında aktarılmaktadır.²⁹ Birinci fasılda kırâatlerin başlangıçta diğer disiplinlerin kitaplarında bulunması ve “Nasıl başladı?” ve “İlk aşamada nasıl ilerledi?” soruları bağlamında kırâatlerin sair kitaplarda yer almasının tarihi incelenmektedir. Bu aşamada öncelikle Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân* ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'ân* gibi ulûmu'l-Kur'ân eserleri; İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *el-Mesahîf*'i başta olmak üzere mesâhif kitapları; Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) *et-Tefsîr*'i, Nesâî'nin (ö. 303/915) *et-Tefsîr*'i Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'ân*'i gibi tefsirler;³⁰ Ferrâ'nın (ö. 207/822), Ahfeş'in (ö. 215/830 ?) ve Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Me'âni'l-Kur'ân* eserleri gibi Me'âni'l-Kur'ân kitapları; Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* ve Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab*'ı gibi nahiv kitapları³¹ ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i ve İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-*

²⁶ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/192-228.

²⁷ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/229-252.

²⁸ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/7, 15.

²⁹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/255-280.

³⁰ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/283-314.

³¹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/320-333.

Câmi'ü's-sahîh'i başta olmak üzere hadis müdevvenatı³² ikinci bölümde kullanılmak üzere kırâatler açısından tanıtılmaktadır. İlave-ten ilgili hadisler de tasnif edilerek sahih, hasen veya zayıf şeklinde sıhhat durumu cerh ve ta'dil kitaplarının verileri doğrultusunda incelenerek bulunduğu yere atfedilmektedir.

Bu bölümün ikinci faslında esas olarak öncelikle her bir imamın kırâatini içeren risâle ve eserler içerikleriyle birlikte tek tek tanıtılmıştır.³³ Akabinde muhtevâsında birden fazla imamın kırâati bulunan muharrer literatür hem isim hem de içeriğinin tanıtımıyla³⁴ kronolojik olarak sıralanmaktadır.³⁵ Ayrıca bu eserlerin tahrîr, tevcih ve ihtiyârları değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.³⁶ Yazar, bütün bunlarda, bugüne kadar kırâat tarihindeki âlim/kurrânın yazdıklarının izini sürdüğünü ve mümkün olduğunca redaksiyona tabi tuttuğunu belirtmektedir. Bunu yaparken de metodolojik açıdan karşılaştığı en büyük sorunun, bir yandan bilginin az, diğer yandan çokluğu olduğunu belirtmektedir. Zira bu durumda sahih bilgiye ulaşmak, derin araştırma, inceleme, tahrîr, redaksiyon ve enerji gerektirmektedir.³⁷

552 | db

Birinci bölümün üçüncü ve son babında kırâatler hakkında müsteşrikler başta olmak üzere mühlitlerin karalama çabalarının bertaraf edilmesine yönelik başlıklar bulunmaktadır. Bu başlıklarda Kur'ân, kırâatler ve resm-i Mushafa yöneltile eleştiriler, Kur'ân tarihinin verileri ve güncel delillerle tartışılmış ve söz konusu eleştirilerden maksadın bilimsel bilgiye ulaşmak değil Kur'ân'a zarar vermek olduğu düşüncesinden hareketle altmış dört sayfalık reddiye kısmına yer verilmiştir.³⁸ Kitapta birinci bölüm gelecek tüm konulara altyapı oluşturabilmesi için oldukça uzun tutulmuş ve iki ciltlik eserin neredeyse birinci cildini kapsamıştır.³⁹

³² Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/315-319.

³³ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/337-353.

³⁴ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/17-19; 335-385.

³⁵ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/353-385.

³⁶ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/386-402.

³⁷ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/21.

³⁸ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/413-477.

³⁹ Esasen oldukça karmaşık başlıklandırılmış eserin burada kısa bir anlatımla aktarılması zor olmakla birlikte daha geniş ele alınması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla ilgili eserin akademik tezlere konu olması ve ilgili konuların her birinin detaylı ve karşılaştırılmalı ele alınması şüphesiz alana katkı sağlayacaktır.

1.2. Kırâat- Tefsîr İlişkisi ve Kırâatlerin Ayetlerin Tefsirine Etkisine İlişkin Muhtevâ

İkinci bölüm kırâatin tefsîr ve ahkâma etkisini ele almaktadır. İkinci bölümün birinci faslında kavramsal çerçeve işlenmiş; eser, tefsîr ve hüküm kelimelerinin semantik analizi yapılmış, genel manada daha önce işlendiğinden kırâat kavramlarına değinilmemiştir.⁴⁰ İkinci fasılda ise kırâat-tefsîr ilişkisi ve tefsirde kırâatin yeri; tefsir cihetinden kırâatin kısımları; ulemânın bu konuya gösterdiği ihtimamın kısa özeti; kırâatin tefsire etkisi ve önemli kuralları aktarılmaktadır.⁴¹ Kırâatler manaya etki eden ve manaya etki etmeyenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Eserde anlama etki etmeyen kırâat farklılıklarının, ses ve telaffuz kapsamında fonetik boyutta olup Kur'ân'ın edâ şekliyle ilgili olduğuna dikkat çekilmektedir. Anlama etkisi olan kırâat farklılıklarının ise çoğu zaman âyetlere yorum zenginliği kattığı ve kimi zaman da hüküm farklılıklarına sebep olduğu hatırlatılmaktadır. Kırâatin manaya etkisi ise manayı tebyîn etmesi - yirmi iki örnek üzerinden incelenmiştir,⁴² genişletmesi - doksan sekiz örnek üzerinden incelenmiştir.⁴³ ve âyeti anlamadaki sorunları çözmesi - altı örnek üzerinden incelenmiştir.⁴⁴ boyutlarıyla işlenmektedir. Ayrıca umûmîlik ve icmâlle alakalı kırâat vecihleri de farklı başlıklarda ele alınmaktadır.⁴⁵ Bu bölümde kırâatlerdeki farklılıklar usûl,⁴⁶ sarf ve nahiv açısından ele alınmakta ve daha önce belirtildiği gibi usûlî farkların anlama etkisi bulunmadığından ferşî⁴⁷ ihtilaflar olarak meşhur olan sarf ve nahiv farklılıklarına yoğunlaşılmaktadır. Bu meyanda kitapta farklı okuyuşlarla oluşan kırâat vecihleri ve anlama katkıları; ma'lûm ve meçhûl kalıplarda okunan kırâat vecihleri; iltifat ile okunan kırâat vecihleri; haber ve inşâ olarak tezâhür eden kırâat vecihleri; fiilin farklı köke dayandırılması sebebiyle oluşan kırâat farklılıkları ve bunların anlama yan-

⁴⁰ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/485-491.

⁴¹ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/495-528.

⁴² Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/529-599.

⁴³ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/7-270.

⁴⁴ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/273-279.

⁴⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/295-324; 327-358; 361-483.

⁴⁶ Usûl kavramı kırâat literatüründe "birbirine benzeyen cüz'ıyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü" olarak tanımlanabilir. Bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1/358).

⁴⁷ Ferş kelimesi, kırâat literatüründe kelimelerin yapısına ilişkin değişiklikler sonucu oluşan kırâat farklılıkları ifade etmek için kullanılan *ferşu'l-hurûf* ifadesinin kısaltılmış halidir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/358.

sımaları;⁴⁸ fiillerin farklı kalıplarda okunmasıyla oluşan kırâat vecihleri ve anlama yansımaları; fiilin isim, ismin fâil, ismin tekil veya çoğul okunmasıyla ortaya çıkan kırâat vecihleri ve anlama etkileri;⁴⁹ ismin yapısının değişmesiyle oluşan kırâat vecihleri; kelimenin ism-i fâil veya ism-i mef'ûl okunmasıyla ortaya çıkan kırâat vecihleri gibi başlıklar mütevatir kırâatler çerçevesinde geniş bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.⁵⁰

İkinci bölümde yazar öncelikle İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* ile Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr* isimli eserlerinde ve diğer ulemanın kitaplarında aktardıkları şâz kırâatlerin yanında kırâat-ı seb'ayı kırâat-ı aşereye tamamlayan üç kırâati araştırdığını belirtmektedir. Bunun yanında Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'i, Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân el-Endülüsi'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhîr*'i gibi tefsir eserlerinin kırâatle ilgili bölümlerini ve müfessirlerin tevcihlerini de incelediğini bildirmektedir. İkinci bölümün muhtevâ bilgisi araştırmanın temel konusu olduğu ve aşağıda işleneceğinden burada, bölümle ilgili aktarılan bu kısa bilgilerle yetinilecektir.

554 | db

Bâzmûl, eserin sonunda çalışmanın önemli semeresi sayılabilecek çok kıymetli ve istifade edecekler adına büyük bir kolaylık sağlayacak bir indeks vermektedir. Bu indekste araştırmada incelediği ayetlerin tamamını hem sûre hem de âyetler açısından öncelikle mütevatir kırâatlere ait okuyuşlar⁵¹ sonra da şâz kırâatlere ait okuyuşlar şeklinde vermektedir.⁵² Ayrıca âyet ve sûre takibinde numaraları, elimizdeki Mushaf'taki tertibe uygun şekilde sunduğunu açıklamaktadır. İndekste ilaveten kırâatlere etkisi bulunan hadis ve râviler, eserde geçen ulemanın isimleri, referans gösterilen kitaplar ve yazarları, ilgili mekanların isim ve yerleri harf sırasına uygun olarak gösterilmektedir.⁵³ Çalışmanın fihristi ise eserin başında değil her cildin sonunda yer almaktadır.

⁴⁸ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/491-517; 518-562.

⁴⁹ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/565-614.

⁵⁰ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/6-7, 15, 17-19.

⁵¹ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/623-675.

⁵² Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/676-685.

⁵³ Bâzmûl, *el-Kurâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/686-806.

2. *el-Kirâât ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm'da Kirâatlerin Tefsîr ve Ahkâma Etkisi*

Bu başlık altında *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli eserin ikinci bölümünde yer alan kirâatin tefsir ve ahkâma etkisi eserin başlıklandırılmaları esas alınarak işlenecektir.

2.1. Kirââtin Manayı Tebyîn Etmesi, Genişletmesi ve Mübhem İfadeleri Çözmesi

Bu başlık altında kirâat farklılıklarının âyetin manasını tebyîn etmesi, genişletmesi ve mübhem ifadeleri çözmeye dair izahatı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

2.1.1. Kirâatlerin Manayı Tebyîn Etmesi

Eserde kirâatlerin manayı tebyîn etmesi ile ilgili yirmi iki ayet incelenmiş ve kirâat farklılıklarının âyeti anlamaya katkıları açıklanmıştır. İlgili âyetlerin her biri genişçe ele alınmış ve yirmi iki âyetin incelenmesi yetmiş sayfa sürmüştür.⁵⁴ Bu bağlamda şu ayeti örnek gösterebiliriz:

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

“Onlar (kendilerince), güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Halbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değildirler.”⁵⁵

يُخَادِعُونَ kelimesi, aşere imamları İbn 'Âmir, 'Âsım, Hamzâ, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefu'l-Âşir tarafından yâ'nın fethası, hâ'nın sükûnu ve elifsiz olarak örnekteki gibi mücerred olarak okunmuştur.⁵⁶ Elifsiz kirâatte fiilin sülâsi babda gelmesiyle “aldatma” anlamı ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle münafıkların kendilerini kandırmaları kastedilmiştir.⁵⁷ Bu anlamı destekler mahiyette

⁵⁴ Sayfa aralıkları için bk. Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/533-600.

⁵⁵ el-Bakara 2/9.

⁵⁶ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Mekkî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâati's-seb ve 'ilelihâ ve hiccihâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984),1/224; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât* (Kâhire: Dâru'l-mearif, 1400), 104; Ebû Amr Osmân b. Sâid b. Osmân ed-Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'* (Kâhire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008), 72; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/156; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer* (Kâhire: Mektebetü'l-meymeniyye, 1317), 128.

⁵⁷ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/539-540; ayrıca bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût:

Mekkî b. Ebî Tâlib “Kelime sülâsî kalıpta okunduğunda münafıkların kesin bir eylemi haber verilmiş olur.” derken⁵⁸ müfessir İbn Cuzeyy, sülâsî kalıpta elif’siz tilâvetin “aldatma” fiilinin meydana gelmesinin kesinliği açısından diğerine oranla daha belîğ olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ebû Amr ise yâ’nın dammesiyle, hâ’dan sonra zaid elifle ve dâl’in kesresiyle başka bir deyişle müşâreket manasında mufâale babı üzere malûm binasıyla **وَمَا يُخَادِعُونَ** şeklinde okumuşlardır.⁶⁰ Mufâale babından okuyuşa itibar edildiğinde, “onlar batıllarla kendilerini kandırıyorlar; bunda da nefisleri onlara eşlik ediyor”, manasındadır. Böylece kelimeye birbirini kandırmaya çalışanların efâline delâlet eden bir mana yüklenmiştir. Ayrıca anlam, bu kandırma eyleminde mübalağayı ifade etmek adına “onlar kendilerini kandırırlar ama cahilliklerinden bunu hissetmeyip kandırmamış gibi davranırlar. Doğrusu onlar Allah’ı aldattıklarını düşünürler fakat gerçekte sadece kendilerini kandırmışlardır”, şeklinde yorumlanabilir.⁶¹ Bunun yanında mufâale babında okuyanlara göre bu kelime, tıpkı ayetin başındaki yer alan **يُخَادِعُونَ** Allah’ın lafzında olduğu gibi “aldatma” fiilinin tek taraflı gerçekleştiği manasına gelebilir. Zira münafıklar, âyetlerde kafirlere yönelik katl, cizye vb. hükümlerden korunabilmek için inkârlarını gizleyerek başta Hz. Peygamber (s.a.s.) olmak üzere Müslümanları kandırmaya çalışmaktadırlar. Nitekim Nisâ Sûresi 142. âyette de münafıkların Allah’ı kandırmaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Halbuki başarısız oldukları malumdur ve bu durumun kandırmaya çalışanla alakası bulunmaktadır.

556 | db

Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 2004), 1/224; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-muhît* (y.y.: Dâru’l-Fikr, 1983), 1/58.

⁵⁸ Mekkî, *el-Keşf*, 1/225; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-marife, 1986), 1/283; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrût: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 2001), 1/90; Ebû Abdillâh Kâdi Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrût: Dâru’l-marife, 2007), 30.

⁵⁹ Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-tenzîl* (Beyrût: Mektebetü’l-‘Arabiyye, 2010), 1/102.

⁶⁰ Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207.

⁶¹ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, 1/539; Benzer yorumlar için bk. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t- tenzîl ve uyu’ni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-ihyâ, 1997), 1/66-67.

Aynı bağlamda Ebû Ubeyde mufâale babındaki fiillerin genellikle tek kişiden sadır olduğunu belirtmektedir.⁶²

Dilcilerin ise mücerred ve mufâale babında yaptıkları ayırma göre mufâale babında eylem gerçekleşmemesine rağmen bir yönelmeden bahsedilebilir fakat mücerredde eylem gerçekleşmiştir. Dolayısıyla mücerred okuyuşta kandırma işlemi tahakkuk etmiş; mufâalede fiil münafıkların kastını gösterse de eylem gerçekleşmiştir. Esasen yazar “mufâale babı daha uygun görünüyor olmakla birlikte âyetin başında fiil mufâale babı üzere kullanıldığı için eylem zaten ispat edilmiştir. Tekrar aynı bab kullanılırsa daha önce ispat edilen sonradan nefyedilmiş olur. Mamafih mücerred kullanılmış ve münafıkların bu aldatma fiillerinin kendilerine döndüğüne dikkat çekilmiştir,” diyerek tercihini belli etmektedir.⁶³ Sonuç olarak burada münafıkların Allah'ı kandırdıklarını zannetmelerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca kırâat farklılıklarının manayı daha açık hale getirmesine vurgu yapılmıştır.⁶⁴

2.1.2. Kırâatlerin Manayı Genişletmesi ve Teyit Etmesi

el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm'da kırâatlerin manayı genişletmesine dair doksan sekiz âyet işlenmiştir ve iki yüz altmış üç sayfa bu başlığa ayrılmıştır. Burada örneklik ifade etmesi için iki misal işlenecek ve ilk örnek Bakara Sûresi'nden seçilecektir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا
وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Sana şarap ve kumar hakkında sorarlar. De ki: Bu ikisinde de insanlar için büyük bir zarar ve birtakım faydalar vardır. Fakat her ikisinin de zararı faydasından daha büyüktür...”⁶⁵

⁶² Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/539-540; Müfessirlerin ve dilcilerin yorumları için bk. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kâhire, y.y, 1961), 1/31; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/283; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh* (Beyrût: 'Alemu'l-kütüb, 1988), 1/85; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhîdî en-Nîsâbüri, *el-Vasûl fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/86; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (Dâru'l-marife, 1987), 1/65.

⁶³ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/540-541; ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mekke: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, 1988), 89-90.

⁶⁴ Burada verilen örnek dışındaki tahliller için bk. Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/529-531.

⁶⁵ el-Bakara 2/219.

Ayetteki altı çizili كَبِير kelimesini Hamza ve Kisâî dışındaki kırâat imamları ب harfiyle; bu ikisi de كَثِير şeklinde ث harfiyle okumuşlardır. İki imama göre bu okuyuşun deliline dair şunlar söylenebilir: “كَبِير Kelimesinden önceki اِثْم lafzı ayette müfret olarak gelmiş olsa bile ondan kastedilen cemidir. Zira âyette bahsedilen وَمَنَافِعُ (faydalar) kelimesi çoğul olduğuna göre onun zıddı olan günah da mana itibarıyla çoğuldur.” demişlerdir. Bu durumda âyet “Onda birçok zarar ve birçok fayda vardır.” şeklinde takdir edilir. Bu hüccetle كَثِير kelimesiyle okumuşlardır ve “büyük günah” kelimesi “çok günah” manasına dönüşmüştür.⁶⁶

Diğer kırâat imamları ise hüccetlerini âyetin siyakındaki وَائْتُمَهُمَا cümlesiyle destekleyerek günahın büyüklüğünün boyutunu göstermek üzere كَبِير kelimesiyle okumuşlardır. Zira onlara göre günahın çok olması büyük olduğunu göstermemektedir.⁶⁷ Zaten şarap içmenin kebairden olduğunda icma vardır. Bu sebeple günahın büyük olarak nitelendirilmesi daha doğrudur.⁶⁸

558 | db

Kırâatlerin her ikisi de mütevatir kırâatler arasındadır ve bu ikisinin manaya katkısı anlamı zıt yönlerde değiştirme değil, genişletme bağlamındadır. Bâzmûl’un kanaatine göre de buradaki kırâat farklılıkları şarabın haram ve büyük günah olduğunu tekit etmektedir.⁶⁹

Kırâatlerin âyetin manasını genişletmesine dair diğer bir örnek Furkân Sûresi’nden seçilmiştir:

أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا

“Veya ona bir hazine verilmeliydi veyahut zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçesi olmalıydı. Ayrıca bu zalimler (müminlere) ‘siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adımın peşinden gidiyorsunuz’ dediler.”⁷⁰

⁶⁶ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/37-40; ayrıca bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 6/39; Endülüsi, *el-Bahru'l-muhît*, 2/157.

⁶⁷ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/36-40; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/39; Endülüsi, *el-Bahru'l-muhît*, 2/158.

⁶⁸ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/39; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/291.

⁶⁹ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/39.

⁷⁰ el-Furkân 25/8.

Ayetteki **يَأْكُلُ** kelimesi, kırâat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından örnekte olduğu gibi yâ harfiyle okunmuştur. Hamza, Kisâî ve Halef ise kelimeyi **نَأْكُلُ** şeklinde nûn harfiyle okumuşlardır.⁷¹ Birinci okuyuşta kelime muzari müfred müzekker ğaib sîgasında gelmiştir. Yani öznesi üçüncü tekil şahıstır ve "O" öznesi Hz. Peygamber'dir (s.a.s.).⁷² İkincisinde kelime nefis-i mütekellim meal-ğayr sîgasındadır. Yani öznesi birinci çoğul şahıstır ve müşrikler kendilerini kastetmektedirler. Bu sîga değişikliğinin anlama etkisi ise şöyledir: İlkinde "Zahmetsizce onun (Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yiyebileceği (istifade edebileceği) bir bahçesi olmalı...", sonrakinde ise "Zahmetsizce kendisinin ürününden bizim yiyebileceğimiz (istifade edebileceğimiz) bir bahçesi olmalı."⁷³ Anlam üzerindeki değişiklikten de anlaşılacağı üzere buradaki kırâat farklılığı anlamı genişletmektedir.⁷⁴

2.1.3. Kırâatlerin Anlama Dair Kapalılığı Gidermesi ve Mübhem İfadeleri Çözümlemesi

Bu başlık altında âyetlerdeki mübhem kısımları çözümlemek adına tefsir usûlünde "müşkilü'l-Kur'ân" ve "mubhemâtü'l-Kur'ân" başlıklarıyla ifade edilen noktalar ele alınmaktadır. Kırâat farklılıklarının ayetin anlamındaki mübhemâtı çözmeye katkıları burada bir örnek üzerinden değerlendirilecektir.

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ
قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Havariler: 'Ey Meryem oğlu İsa, Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?' diye sormuşlardı. O da şöyle cevap vermişti: 'Eğer iman etmiş kimselerseniz Allah'tan korkun.'⁷⁵

⁷¹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/209; bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'â*, 462; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kâhire: Matbaatü's-saade, 1331), 2/270; Ebû Amr Osmân b. Sâid b. Osmân ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 2/311; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/333; Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 327; Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Budûruz-zâhire fi'l-kirâati'l-aşera el-mütevâtira min tariykiş-Şâtibiyye ve'd-Durra*, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 2008) 2/626.

⁷² Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/209; bk. Mekkî, *el-Keşf*, 2/144.

⁷³ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/209; Açıklama için bk. Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/145; Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.) 3/152-153.

⁷⁴ Eserdeki diğer örnekler için bk. Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/5-271.

⁷⁵ el-Mâide 5/112.

Bu ayetteki altı çizili bölümü Kisâî, ت harfiyle تستطيع şeklinde muhatab sîgasıyla; رَبُّكَ ifadesini de fethayla رَبُّكَ şeklinde ve lam harfini tâ'ya idğam ederek okumuştur.⁷⁶ Lâm'ın tâ'ya idğam edilmesi iki harfin mahreçlerinin yakınlığı ile alakalıdır. İki harf de dil ucundan ve “senâyâ” dişlerinin kökünden çıkmaktadırlar. Dolayısıyla idğam edilmelerinde idğam kuralları açısından bir sakınca bulunmamaktadır. Kisâî'nin okuduğu hâliyle mana “Ey İsa, Rabbinden ... isteyebilir misin?” olmaktadır. Bu durumda havariler Allah'ın kudretine vakıf olduklarından Allah'ın kudretini sorgulamaktan ziyade Hz. İsa'dan şüphe edip onun talep etmesini istemektedirler ki bu durumda cümlenin faili Hz. İsa'dır ve mana “Ey İsa, Rabbine ... sormaya gücün yeter mi?” şeklinde olmaktadır. Bu mucizeyi de bir sonraki ayette ifade edildiği gibi mümin olarak ve sadece kalplerin tatmini için “... kalplerimiz mutmain olsun...” diye istemektedirler. Zira mucizeleri müşahede etmek, gönüllerde itmi'nân meydana getirebilir. Zaten bir önceki ayette “Bana ve elçime imân edin” buyrulmuş;⁷⁷ onlar “İnandık, bizim Müslümanlardan olduğumuza şahit ol” diye cevap vermişlerdi.⁷⁸ Buna göre Havariler, Hz. İsa'ya ve Allah'a imân etmekle birlikte zihinlerindeki birtakım endişe ve sorulara cevap aramaktadırlar.⁷⁹ Nitekim bir peygamber olarak Hz. İbrahim, Allah'a, ölüleri nasıl dirilttiğini sorduğunda Allah, “Ey İbrahim, yoksa imân etmedin mi?” diye karşı soru sormuş ve Hz. İbrahim “Bilâkis imân ettim. Ancak kalbim mutmain olsun...”⁸⁰ cevabını vermiştir. Bu durumu Hz. İbrahim'in iman noktasında yakînî seviyeye ulaşma arzusu olarak yorumlayan müfessirlerin⁸¹ varlığının yanında başka bir sûrede Allah, Hz. İbrahim'i “O, kuşkusuz Allah'a teslim olmuş bir mümindir”⁸² ifadesiyle salih bir mümin olarak nitelendirmektedir. Bu okuyuşu desteklemek üzere Dûrî, Abdurrahman b. Ganem kanalıyla Mu'âz b. Cebel'den, kendisinin Hz.

⁷⁶ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/273; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/256.

⁷⁷ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/677; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 2003), 6/234.

⁷⁸ el-Mâide 5/111.

⁷⁹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/273; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrût: 'âlemü'l-kütüb, 1983), 1/325; Mekkî, *el-Keşşâf*, 1/422.

⁸⁰ Bk. el-Bakara 2/260.

⁸¹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-vecîz* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1996), 45.

⁸² Bk. el-En'âm 6/77-81.

Peygamber'den (s.a.s.) defaatle bu okuyuşu duyduğunu aktarmaktadır.⁸³

Diğer kırâat imamları ise yukarıda geçtiği şekliyle yâ harfiyle, ğayb sigasıyla, idğam etmeksizin **يَسْتَطِيعُ** ve bâ'yı dammelerek **رَبِّكَ** şeklinde okumuşlardır. Bu durum ise Havarilerin Allah'ın kudretinden şüphe etmelerini ve “Rabbin bunu yapabilir mi, buna güç yetirebilir mi?” manasını taşımaktadır.⁸⁴ Oysa Havariler bir önceki ayette “... ‘İman ettik, bizim Müslümanlardan olduğumuza sen de şahitlik et!’ demişlerdi.” buyrulmaktadır. Bu durumda Allah'ın gücünden şüphe etmemeleri gerekmektedir. Lakin ayetin sibâkındaki ifadeyi Havariler kurmuştur fakat Allah'ın bu ifadelerini tasdik ettiğine dair bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla ifade, kendi iddiaları olabilir. İlaveten ayetin siyâkında da “...bize doğru söylediğini bilelim...” ifadesi ve yüz on ikinci ayetin sonundaki “İmân etmiş kimselerseniz Allah'tan korkun!” ifadesi onların imân konusunda zaafı bulduğunun göstergesidir.⁸⁵ Diğer bir deyişle cumhurun okuyuşuna göre Havariler hem imân ettiklerini beyan etmekte hem de Allah'ın gücünün sınırlarına dair şüphe duymaktadırlar. Oysa Kisâî'nin kırâatindeki değerlendirme esas alındığında âyette mübhem bir durum kalmamaktadır. Dolayısıyla bu iki kırâate ve anlama etkilerine bakıldığında söz konusu kırâatlerin anlama dair sorunları çözüldüğü ve yoruma olumlu katkıda bulunduğu görülmektedir.⁸⁶

2.2. Kırâatlerin Umûmîlik ve İcmâl İfade Etmesi

Bu başlık altında kırâatlerin âmm lafızları tahsîs etmesi, mutlak lafızları takyîd etmesi ve mücmel lafızları tafsîl etmesi örnekler üzerinden işlenecektir. Kırâatlerin âmm lafızları tahsis etmesine Tevbe Sûresi'nden örnek verilebilir:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ

⁸³ Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî, *Kırâatu'n-Nebî* (İstanbul: 1993), 22.

⁸⁴ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/273; Ayrıca bk. Mekkî, *el-Keşf*, 1/422; Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/53.

⁸⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/273; Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/174; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/677-678.

⁸⁶ Aynı başlıkta ele alınan diğer örnekler için bk. Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/271-291.

“Allah’a ortak koşanlar, inkarlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah’ın meşitlerini imar etmeye layık değillerdir. Onların yapıp ettikleri boşa gitmiştir ve onlar ateşte ebedî kalacaklardır.”⁸⁷

Âyetteki altı çizili مَسَاجِدَ kelimesini, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb مَسْجِدٍ şeklinde müfred (tekil) olarak okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise cemi (çoğul) olarak yani âyetteki şekliyle okumuşlardır. Tekil okuyanlara göre bu meşitten kasıt Meşid-i Haram’dır.⁸⁸ Bunun delili de yine aynı surenin yirmi sekizinci âyetindeki “... Bundan dolayı bu yıllarından sonra Meşid-i Haram’a yaklaşmasınlar!..” cümlesidir. Yine Ebû Amr, Tevbe sûresinin 19. âyetindeki “(Ey Müşrikler!) Siz hacılara su temin etmeyi ve Meşid-i Haram’ı onarmayı Allah’a ve ahiret gününe inanıp Allah yolunda cihat edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz?..” âyetiyle bu okuyuşu desteklemektedir.⁸⁹

Cemi (çoğul) okuyan kırâat imalarının ise birkaç hücceti bulunmaktadır:

562 | db

İlk olarak burada anlam umûm ifade etmektedir, meşitlerin cinsi kastedilmekte ve Meşid-i Haram’ın pozisyonu kinaye yoluyla anlatılmaktadır. Yani aslında Allah’a şirk koşanların Allah’ın hiçbir meşidini onarmaya ehliyetleri, hakları ve salahiyetleri yoktur. Elbette Meşid-i Haram, meşitlerin en şerefli ve en yücesi olduğundan onu imar edememeleri öncelik gerektirir. Normalde de “Falan Allah’ın kitabını okumuyor.” dediğin zaman o kişinin Kur’ân okumadığını bildirmiş olursun. İşte Kur’ân kinaye yoluyla bunu tekit etmektedir.

İkinci olarak burada Meşid-i Haram kastedilerek “meşid” kelimesi itlâk edilmiş olabilir. Zira o, bütün meşitlerin imamı ve kıblesi olduğundan kelime çoğul gelmiştir. Dolayısıyla onu imar edebilen hepsini imar etmiş gibi olur.

Dilcilere göre Araplar bazen cemî’ yerine müfred, bazen de müfred yerine cemî’ kullanmaktadırlar. Cemî’ yerine müfred kul-

⁸⁷ et-Tevbe 9/17.

⁸⁸ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’r-tefsîr ve’l-ahkâm*, 2/307-308; Ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278; ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi’l-beşer*, 240.

⁸⁹ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’r-tefsîr ve’l-ahkâm*, 2/308; Ayrıca bk. Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/191; ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi’l-beşer*, 240; Endülüsi, *el-Bahru’l-muhît*, 5/18.

lanmaları, “Falanca dirhemi, parası çok olan birisidir.” demelerindeki gibidir. Benzer şekilde cemî‘ yerine müfred kullanmaları da “Falanca krallarla düşüp kalkar.” demeleri gibidir. Aslında buradaki kişi tek bir kralla birliktedir; fakat cemî‘ kullanılmıştır.⁹⁰

Sonuç itibariyle müellifin yorumuna göre âyetteki kasıt, özel olarak Mescid-i Haram’ı imar etmeyi kapsamakla birlikte tüm mes-citlerin imarından müşrikleri nefyetmektir. Kırâat farklılıkları da bu yorumu desteklemektedir.⁹¹

Kitapta mutlak ifadelerin takyîd edilmesi başlığı altındaki tüm örnekler sahih kırâatler arasındaki farklı okuyuşlar çerçevesinde olmayıp sahih ve şâz kırâatlerin kıyasıyla işlenmiştir. Dolayısıyla burada aktarılacak örnek de bu meyanda olacaktır.

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“(Oruç) sayılı günlerdedir. İçinizden kim hasta veya yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde tutar...”⁹²

Ayette altı çizili bölüm mütevatir kırâatlerin tamamında yukarıdaki şekilde okunmuştur. Şâz kırâat olarak kabul edilen Übey b. Ka’b kırâatinde ise bu ibareye *متتابعات* kelimesi eklenmiştir. Bunun anlama etkisi ise şöyledir: Sahih kırâatlere göre ramazan ayında tutulamayan oruçların kazası arka arkaya tutulabileceği gibi münferit olarak da farklı günlerde tutulabilir. Übey b. Ka’b’ın kırâatinde ise “tutamadığı günler sayısınca peş peşe...” tutulması zorunludur. Bunu da “orucun kazası edâsının benzeridir, edâsı peş peşe ise kaza da öyledir”, şeklinde delillendirilmektedir.

Mütevatir kırââte göre ayetteki *فَعِدَّةٌ* kelimesi, ispat sadedinde nekra bir kelimedir. Dolayısıyla bu, oruç tutulmayan günler sayısınca mutlak anlamda oruç tutmayı âmir bir ifadedir. Aksi takdirde emir kayıt altına alınmış olur ve ayetin mutlak manası şâz kırâatle kısıtlanmış olur.⁹³

Eserde yer alan kırâatlerin mücmel lafızları tafsîl etmesi başlığı da diğer başlıklar gibi burada bir örnek üzerinden işlenecektir:

⁹⁰ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/308; Ayrıca bk. Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/191; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/178; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/7 ; Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/19.

⁹¹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/309.

⁹² el-Bakara 2/184.

⁹³ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/330-331.

لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ

“Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de ‘Belki de gözlerimiz döndürülmüştür. Hatta bize büyü yapılmış olmalı’ derler.”⁹⁴

Ayette yer alan سُكِّرَتْ kelimesi, İbn Kesîr tarafından kâf’ın tahfiifiyle, şeddesiz olarak سُكِّرَتْ şeklinde okunmuştur. Diğer imam-lar ise kâf’ı şeddeli olarak yukarıdaki gibi okumuşlardır.⁹⁵ İbn Kesîr’in okuyuşuna göre kelime, içkinin vermiş olduğu sarhoşlukla içki içen bir adamın görüşünün bozulması ve sarhoş bir adamın aklının karışması, ayrıca kızgınlık sebebiyle bakışının bulanması anlamlarını ihtivâ etmektedir. Bu durumda kelime de içkinin verdiği sarhoşluğu ifade eden es-sekru kelimesinden alınmıştır.

Kelime şeddelendiğinde ise “büyü ile gözlerin perdelenmesi, görüşün engellenmesi ve kapanması” manasına gelmektedir. Bu durumda kelimenin aslı ise “su fişkırmasın diye çatlak veya yarığı tıkamak” manasındaki السُّكْرُ (es-sekru) kelimesinden alınmıştır. Bu durumda sanki gözler tıpkı seddin suyun akışına mâni olması gibi bakmaktan men edilmiş olmaktadır. Fiilin şeddeli okunması ise aynı şeyin tekrar tekrar meydana gelmesini ve aynı mananın daha fazlasını iktizâ etmektedir.⁹⁶

564 | db

2.3. Kırââtin Dile Uygunluğu ve Kırâât-Dil İlişkisinin Anlama Etkisi

2.3.1. Malûm ve Meçhûl Kalıplarda Kırâât Vecihleri

Bu başlık altında kırâât vecihleri bağlamında aynı kelimenin malûm veya meçhûl kalıpta okuyuşunun anlama yansımaları işlenecektir.

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ حِينَ مَوْتِهِ وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

⁹⁴ el-Hicr 15/14-15.

⁹⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/433-434; Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/301; ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 274; Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâh 'anhâ* (Dimaşk: Dâru'l-ğavsânî 2018), 2/3.

⁹⁶ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/434; Ayrıca bk. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 4/386; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/3; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/132; Endülüsi, *el-Bahru'l-muhît*, 5/448.

“Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir zamana kadar salar. Şüphesiz bunda derin düşünenler için dersler vardır.”⁹⁷

Ayetteki altı çizili *قَضَى* kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef, kâfı dammeyle, dâd'ı kesrayla ve yâ'yı fethayla *قَضَى* şeklinde; *المَوْتُ* kelimesini de tâ'nın dammesiyle *المَوْتُ* şeklinde meçhûl okumuşlardır. Diğer imamlar ise yukarıdaki şekliyle malûm kiple okumuşlardır.⁹⁸ Malûm sîgasıyla mana “Allah, ölmelerine hükmettiği kişilerin ruhlarını tutar.” anlamındadır. Buradaki fiilin faili müstetir zamir olan *هو* dir ve *هو* fiil ile Allah'a işaret edilmektedir. Bâzmûl, bu örnekte Hamza, Kisâî ve Halef'in dışındaki imamların malûm okuyuşuna meyletmektedir.⁹⁹

Meçhûl okuyuşta ise “Allah, ölmelerine hükmedilen kişilerin ruhlarını tutar.” anlamı vardır ve burada fiil meful-ü bih üzerine bina edilmiştir. Fâil görevi *المَوْتُ* kelimesine verilmiş ve fiil ona isnat edilmiştir.¹⁰⁰ Nehhâs, buranın malûm veya meçhûl okunmasında bir fark olmadığını ancak malûm okunmasının Allah'ın ölüm kararını vermek gibi önemli bir fiilini vurgulaması açısından uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹

2.3.2. İltifât Sanatından Kaynaklanan Kırâât

Bu başlık altında Arap edebiyatında yer alan iltifât sanatının icrasıyla oluşan kırâat farklılıklarına örnek verilecektir. İltifât, kelime olarak “bilinen ve beklenen üslubun dışına çıkmak; terimsel olarak geniş bir betimleme alanına sahip olmakla birlikte, hitabet veya yazı esnasında cümlelerin manasını değiştirmemek koşuluyla anlamı zenginleştirmek” şeklinde tanımlanabilir.¹⁰² Söz sanatlarından birisi olan iltifât, söze güzellik katmak ve sözü tekdüzelikten çıkarmak gibi gayelerle kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in üslubunda sıklıkla

⁹⁷ ez-Zümer 39/42.

⁹⁸ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/508; Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 562-563; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, 1963), 3/206; Dâni *et-Teyisr*, 475; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239.

⁹⁹ Başlıkla ilgili diğer örnekler için bk. Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/487-495.

¹⁰⁰ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/508; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/131; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/248.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/263.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/84-85.

kullanılan iltifât sanatının ayetler içindeki konumu genel manada, “bir ayetin başlangıcı muhatab sîgasıyla gelen bir fiille başlayıp aynı cümlelerin gâib sîga ile tamamlanması” şeklinde özetlenebilir. Kırâât farklılıklarında da ayetin siyâk ve sibâkında iltifât sanatı icrâ edilebilmektedir.¹⁰³

أَفْتُوْمُنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّوْنَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا لِلَّهِ بِعَافٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ

“... Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şu hâlde içinizden böyle yapanların dünya hayatındaki cezası ancak rezil rüsvâ olmaktır. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine uğratılacaklardır. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”¹⁰⁴

Ayetteki altı çizili kelimeyi Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım’ın ravilerinden Ebû Bekir Şu‘be, Ya‘kûb ve Halef yâ harfi ile يعملون şeklinde gâib sîgasıyla okumuşlardır. Diğer imamlar ise tâ harfi ile تَعْمَلُونَ şeklinde muhatab sîgasıyla okumuşlardır.¹⁰⁵ Tâ harfiyle okuyanlar cümlelerin başındaki أَفْتُوْمُنُوْنَ ve تَكْفُرُوْنَ kelimelerindeki gibi hitab sîgasını baz almışlardır. İkinci okuyuşta ise cümlelerin sonu olması hasebiyle iltifât sanatı icra edilmiş, okuyucunun anlama dikkati çekilmiş ve hitâbdan gâib’e geçilmiştir.¹⁰⁶

566 | db

2.3.3. Ayetteki Cümlelerin İsti’nâf, Mufâ‘ale ve Teksîr İçermeyle Oluşan Kırâât

Bu başlık altında ayet içinde yer alan ibarelerden uygun olanlarının müste‘nef (yeni başlayan) bir cümle veya kendisinden önceki cümleye bağlı bir cümle olup olmaması kırâât vecihleri örneğiyle işlenecektir. İlk örnek Âl-i İmrân Sûresi’nden verilebilir:

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ

¹⁰³ İltifât sanatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hâtib Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *Telhişu’l-miftâh* (Dersâadet: Cemal Efendi Matbaası, 1306h.), 72.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/85.

¹⁰⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’r-tefsîr ve’l-ahkâm*, 2/528; Ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218; ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi’l-beşer*, 140.

¹⁰⁶ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’r-tefsîr ve’l-ahkâm*, 2/528.

“Onlar Allah’tan bir nimetle (hatta) daha fazlasıyla ve Allah’ın, müminlerin ecrini zayi etmeyeceği müjdesiyle de sevinç içerisinde-
dirler.”¹⁰⁷

Ayette altı çizili bölüm sadece Kisâî tarafından hemzenin kesra-
sıyla müste’nef bir cümle olarak **وَإِنَّ اللَّهَ** “Ve muhakkak ki Allah...”
şeklinde okunmuştur. Bu durumda cümle yeni başlamıştır ve cüm-
lenin îrâb açısından kendinden öncesiyile alakası bulunmamaktadır.
Diğer imamlar ise elifin fethasıyla **وَبِإِنَّ اللَّهَ** manasında olmak üzere
وَأَنَّ اللَّهَ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁸ Bu kırâate göre istibşâr, Allah’ın
rahmeti ve fazlı, mükafat elde etmekle olur. Halbuki Kisâî’nin
kırâatinde kulun, Allah’ın bizzat kendisini ve rızasını kazanmaya
çaba göstermesi, kendi amelinin karşılığını istemesinden daha tam
ve mükemmeldir. Bu durumda müellife göre birinci kırâatin mana-
sı, ikincisinden daha evlâ olmaktadır.¹⁰⁹

Kırâatlerin mufâ’ale babıyla manaya işteştik katması yine Âl-i
İmrân Sûresi’nden örneklendirilebilir:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ
النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

db | 567

“Allah’ın ayetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberleri
öldürenler ve insanlardan adaleti emredenlerin canına kıyanlar var
ya, onlara can yakıcı bir azabı müjdele!”¹¹⁰

Ayetteki altı çizili fiili, Hamza yâ’nın dammesi, kâf’ın fethası ve
elif ekleyerek, tâ’nın kesrasıyla “savaşırklar” manasında **يُقَاتِلُونَ** şeklin-
de okunmuştur. Diğer imamlar ise ayetteki şekliyle “öldürürler” an-
lamında okumuşlardır. Esasen burada iki kırâat işteştik ifade eder
ve anlamı tektir. Zira onlar peygamberleri bazen savaşarak bazen
de savaşmadan öldürürlerdi.¹¹¹

Kırâatlerin manaya azlık-çokluk yönünde katkıda bulunmasına
ise A’râf Suresi’nden örnek verilecektir.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/171.

¹⁰⁸ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/566; Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/244.

¹⁰⁹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/566; Ayrıca bk. Mekkî, *el-Keşf*, 1/365; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/175; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/389; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/78.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/21.

¹¹¹ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/566; bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 1/322; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/186-187.

إِنَّ الدِّينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

“Bizim ayetlerimizi yalanlayan, onlara karşı kibirlenip yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir. Suçluları işte böyle cezalandırırız.”¹¹²

Ayetteki altı çizili kelimeyi Ebû Amr te'nis tâ'sı, fâ'nin sükûnu, tâ'yı şeddesiz ve fethalı olarak لَا تُفْتَحُ şeklinde; Hamza, Kisâî ve Halef ise yâ ile, fâ'nin sükûnu, tâ'yı şeddesiz ve fethalı olarak لَا يُفْتَحُ şeklinde; diğer imamlar da ayette geçtiği şekliyle şeddeli ve tâ harfiyle okumuşlardır.¹¹³

Hamza, Kisâî ve Halef'in kırâatine göre okuyanlar, cemî' olan “ebvâb” kelimesini müzekker kabul ederek yâ harfi ile “açılmayacak” manasında okumuşlardır. Tâ ile okuyanlar ise aynı kelimeyi cemî' müennes kabul ederek “açılmayacak” anlamında okumuşlardır. Sonuç olarak anlamda bir farklılık olmamakta beraber tefil/sülâsî vezinlerinde okunmasında şu nüans bulunmaktadır: Tâ harfini şeddesiz okuyanlar hem azlık hem de çokluk ifade etmesi için şeddesiz (sülâsî) okumuş; diğerleri ise hem çokluk hem de peş peşe ve tekrar tekrar meydana gelmeyi ifade için şeddeli (tefil) okumuşlardır.¹¹⁴

2.3.4. Haberî-İnşâî Cümlelerde Kırâât

Bu başlık altında cümlenin haberî veya inşâî olmasında kırâat farklılıklarının etkisi işlenecektir.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

“Şüphesiz (Ey Peygamber) biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdecî ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin.”¹¹⁵

Nâfi' ve Ya'kûb, ayetteki altı çizili bölümü inşâî cümle kabul ederek tâ'yı fethayla ve lâm'ı cezimle وَلَا تُسْئَلُ şeklinde nehyi hâzır kipinde okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise cümleyi haber cüm-

¹¹² el-A'râf 7/40.

¹¹³ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/582; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 2/127; Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 224.

¹¹⁴ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/582; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/63; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/206.

¹¹⁵ el-Bakara 2/119.

lesi kabul ederek tâ ve lâm harflerini dammeli **وَلَا تُسْئَلُ** şeklinde meçhûl sîgayla okumuşlardır. Nâfi' ve Ya'kûb kırâati ta'zîm içeriği taşımaktadır ve cümlede kâfirlerin içine düştüklerin azabın büyüklüğüne dikkat çekilerek bir nevi "Onu hiç sorma!" demek istenmiştir. Veya "Ey haberi soran kişi, duyunca seni dehşete düşüreceği ve canını sıkacağı için bu haberi duymaya dayanamazsın, öyleyse sorma!" manasındadır.

Diğer imamların kırâatinde ise cümle "Onların varacağı yer cehennemdir, dolayısıyla onların inkârı sana zarar vermez. Sen bu durumdan sorumlu değilsin." manasındadır. Veya "Sen doğruyu bulmuşsun, senin için başka bir şey gerekli değil. Dolayısıyla onların inkârları ve Allah'ın azabına çarpılmalarından ötürü kederlenme!" demek istenmiştir.¹¹⁶

el-Kırâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-ahkâm isimli eserde yukarıda işlenen başlıklar dışında da başlıklar bulunmakta ve bu çerçevede de kırâatlerin âyetlerin yorumuna etkisi incelenmektedir. Fakat bu çalışmanın bir makale boyutunda olması hem tüm başlıkları işleme hem de işlenen örnekleri tüm boyutlarıyla sunabilmeye olanak sağlamamıştır. Dolayısıyla daha önce de dikkat çekildiği üzere ilgili eser, detaylıca incelenmek ve değerlendirilmek üzere lisansüstü düzeyde akademik çalışmayı hak etmektedir.

Sonuç

Mekke'de dünyaya gelen Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl tarafından kaleme alınan *el-Kırâât ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* isimli eserin işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Eser, kırâat ilmine dair içerik açısından oldukça zengin bir muhtevâyâ sahiptir. Kırâat ilmi ve bu ilme ait kavramların tanımlanması ve kullanım alanlarının belirlenmesi; nüzulünden itibaren Kur'ân ve kırâatlerin tarihi süreci; kırâatlerin imam ve beldelerine nispetle tanıtılması; günümüze kadar oluşan literatürün takdîmi ve kronolojik sıralanması; alana özgü olmasa dahi dinî ilimler çerçevesinde kaleme alınan eserlerde mevcut olan ve alan bilgilerini içeren müdevvenatın tanıtımı ve alana katkısı; mülhidlerin geçmişte ve günümüzde kırâatlerle ilgili eleştirileri ve bunlara hem tarihî veriler

¹¹⁶ Bâzmûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/591; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/28; Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/376-378.

hem de güncel delillerle reddiyelerin yazılması gibi meseleler kitabın içeriğine dair verilerden sadece birinci bölüme ait konulardır.

Eser; kırâat, tefsîr, ulûmu'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve nahiv kitaplarında dağınık bir şekilde bulunan kırâat materyallerinin düzenlenerek bir kitapta birleştirilmesi yönüyle hem orijinaldir hem de alana katkı sağlayarak araştırmacıların/İlgililerin bilgiye ulaşımını kolaylaştırmaktadır. Kırâatler; doğuş, gelişim ve yayılma dönemlerini içeren süreçler açısından farklı disiplinlere ait eserlerde bulunmakla birlikte tedvîn ve sınıflandırılma dönemlerinde kendi literatürünü oluşturmuştur. Bu meyanda yazılan eserler geçmişte olduğu gibi günümüz de devam etmektedir. Bu eser de bunlardan birisi kabul edilebilecek düzeydedir.

Eserin adında ahkâm âyetlerinin tefsirine kırâatlerin etkisi ön plana çıkartmış olsa da eserin içeriğinde kırâatlerin âyetlerin tefsirine etkisi geniş bir perspektifte ele alınmaktadır. İki ciltten oluşan eserin birinci cildinin bir kısmı ve ikinci cildin tamamında kırâatlerin âyetlerin tefsirine etkisi incelenmektedir. Bu incelemede sadece ahkâm âyetleri bağlamında hükmün değişmesi yönüyle değil, kırâatin âyetin anlamını tebyîn etmesi, genişletmesi, te'kîd etmesi; anlamın umûmîlik, genellik ve icmâl ifade etmesi; farklı üsluplarla okunan kırâat vecihlerinin anlama kattığı zenginlikler açısından da kırâat-tefsîr ilişkisi ele alınmaktadır.

el-Kırâât ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm isimli eser, içerik açısından oldukça zengin olmakla birlikte bölümlere ayrılma ve başlıklandırma açısından son derece karmaşıktır. Alt başlıkların incelenmesi esnasında çok fazla alt başlığın, bu başlıkların içinde de fazlaca alt başlıkların olması konuyu çok dağıtmakta ve neredeyse ilk ana başlığın unutulmasına sebebiyet vermektedir. Ayrıca başlık takibini zorlaştırmaktadır. İlâveten konular açısından da yer yer aynı konulara dönülmekte ve farklı başlıklarda aynı konular ele alınmaktadır.

Eserde kırâat meseleleri ve kırâat farklılıklarının âyetlerin yorumuna etkisinin bulunması, eserin akademik anlamda ders materyali olmasına olanak sağlamaktadır. İlgili konuların bir bütün olarak tek eserde yer alması öğretici ve öğrenci açısından kolaylık olarak değerlendirilebilir.

el-Kırâât ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm isimli eserin yazarının henüz hayatta olması ve akademisyen kimliği taşıması eserin hem

güncel hem de akademik güncelliğini koruması açısından önemlidir. Bu vesileyle eserin tüm boyutlarıyla akademik açıdan ele alınmayı hak ettiği yönündeki kanaatimizi belirtmeliyiz.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 32/287-289.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ya'kûb el-Hadramî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 43/282-284.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Cezâir: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, 2015.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *Nafîle Namazlar*. trc. Seyfullah Erdoğan. İstanbul: Polen Yayınları, 2006.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi't-tefsîri'l-Kur'ân*. Dâru'l-marife, 1987.
- Birişik, Abdulhamid. "Kirâât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 25/425-432.
- Danacı, Sibel. *Vehbe ez-Zühaylî'nin et-Tefsîru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Manaya Etki Eden Kirâât Vecihleri ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sâid b. Osmân. *Câmi'u'l- beyân fi'l-kirâati's-seb'*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sâid b. Osmân. *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'*. Kâhire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî. *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. Kâhire: Mektebetü'l-Meymeniyeye, 1317.
- Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer. *Kirâatu'n-Nebî*. İstanbul: 1993.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kâhire, b.y, 1961.
- Endülüsî, Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- <https://www.bazmool.net/Home/Bio>, Erişim 15 Şubat 2024.
- İbn Atyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi't-tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi't-tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh 'anhâ*. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî 2018.
- İbn Cuzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Beyrût: Mektebetü'l-'Arabiyye, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1400h.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kâhire: Dâru'l-Mısıriyye, 1963.

- Kâdî, Abdulfettâh. *el-Budûruz-zâhire fi'l-kurâati'l 'aşera el-mütevâtira min tariyki-Şâtibiyyeti ve'd-durâ.* Beyrût: Dâru'l-Küttabi'l-Arabî, 2008.
- Kallek, Cengiz. "Miskin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 30/183-184.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hâtib Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telhîsu'l-Miftâh.* Dersaâdet: Cemal Efendi Matbaası, 1306h.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân.* Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kurâati's-seb ve 'ilelihâ ve hicecihâ.* Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbu'l-Kur'ân.* Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Me'âni'l-Kur'ân.* Mekke: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1988.
- Nisâbüri, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd.* Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân.* Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb.* Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût.* Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1331h..
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Kâdi Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr.* Beyrût: Dâru'l-marife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* Beyrût: Dâru'l-Mârife, 1986.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü.* Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yücel, Ahmet. "Muztarib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 31/422.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seri b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh.* Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't- tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl.* Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-vecîz.* Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlü'l-irfân.* Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995.



TÜRKİYE'DEKİ ÇAĞDAŞ HADİS ARAŞTIRMALARINDA POLEMİKLERİN ZEMİNİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Muhammet Ali ASAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 06 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Asar, Muhammet Ali. "Türkiye'deki Çağdaş Hadis Araştırmalarında Polemiklerin Zemini Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 573-606.

DOI: 10.33415/daad.1479323

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 06 May 2024, **Accepted:** 15 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Asar, Muhammet Ali. "A Study on The Grounds of Polemics in Contemporary Hadith Studies in Turkey". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 573-606.

DOI: 10.33415/daad.1479323



Öz

Hadis ilmi eleştiri, tartışma, polemik vb. kavramlarla isimlendirilen zengin bir literatüre sahiptir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu eserlerde genellikle sünnetin mahiyeti, dindeki yeri vb. konuların yoğunlukla işlendiği görülmektedir. İman, sünne, red, tevhid, itisam vb. isimlerle anılan kaynaklar hadis ilminde tür edebiyatının da güzel örneklerini temsil etmektedir. Hadis ilminin sosyo-politik, ilmî, akademik, siyasî ve kültürel faktörlerle ilişkisini sergileyen polemik türü araştırmalar hadis tarihi boyunca görülmüştür. Bu tür çalışmaların Türkiye çağdaş hadis araştırmalarındaki varlığı da bilinmektedir. Günümüz hadis araştırmalarında tartışmalar sünnet ve hadisin dindeki yeri, hadis tespit yöntemleri, metin tenkidi, anlama ve yorumlama çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bu makalede; Türkiye'deki hadis araştırmalarında tartışmaların tarihi ve güncel nedenleri incelenerek, ortaya çıkış sebepleri üzerinde fikir yürü-

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muhammeta-li.asar@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885> / Assoc. Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, muhammeta-li.asar@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885>

tölmekte, polemiklerin tarihi ve çağdaş zemini ortaya konmaktadır. Çağdaş polemiklerin izi sürülerek ülkemiz hadis çalışmalarının Batı ve İslam dünyasındaki hadis çalışmaları ile etkileşimi irdelenmektedir. Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarındaki polemiklerin oluşumunda hadis ve sünnete dair tarihi tartışmaların, oryantalistlerin iddialarının, İslam dünyasında yaygınlaşan sünneti inkâr söylemlerinin ve sünnetin dindeki yeri tartışmalarının, toplumun ihtiyaçları ile akademisyenlerin ilgi alanlarının etkisi görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Cumhuriyet Dönemi, Modern, Tartışma.

A Study On The Grounds Of Polemics In Contemporary Hadith Studies In Turkey

Extended Abstract

When we look at the history of hadith, we see that the studies on hadith are concentrated in two main categories. The first of these is all methodological studies that aim to distinguish the sahih from the weak or to determine the reliability of the hadith, which can be accepted under methodology. The other is the studies such as commentaries, etc., which aim to understand the hadith texts largely accepted as belonging to the Prophet within the framework of generally accepted procedural rules. The type of these studies is determined by social needs and the scholar's academic interest. When contemporary hadith studies in Turkey are analyzed from this perspective, it is seen that in the first sixty years of the republic, translation activities, including basic hadith sources and their commentaries, were intensive. With the influence of the post-eighties academic hadithism, the number of studies on different fields of hadith science can be expressed in thousands. The concept of polemic, defined as 'a harsh discussion on political, scientific and literary issues', corresponds to uses such as 'pen debate, pen discussion, pen fight' in our language. More often, harsh intellectual struggles are defined by the concept of polemic. Polemic writings are written to weaken, wear out, devalue, and reject an idea, thought, or thesis. Polemic writings are essentially criticism writings. As in all scientific research, polemical works are not independent of the period's scientific, intellectual movements and sociological, economic, and political atmosphere. These works reflect the understanding of the science of their period. In this context, the reason for the emergence of the polemical literature of Ahl al-Hadith, which presents good examples of polemical works in history, is the reaction to the views of the sects, which were formed due to socio-political factors that do not reflect the tradition related to the Islamic belief system with the influence of different internal reasons and surrounding cultures. Ahl al-hadith, which is distinguished by its formal adherence to the Sunnah and bases its epistemology on transmission, has formed a collection of works under different names such as faith, rejection, sunna, tawhid, itisam, etc., to put forward its theses about the Islamic belief system within its hierarchy of knowledge and to refute the claims of its opponents. The reasons and topics of discussion that occupied the agenda of the Ahl al-hadith from the second century onwards led them to compose a series of works, and the reasons for the emergence and nature of the discussions in contemporary hadith studies in Turkey are largely similar. In particular, the topics of contemporary hadith debates are almost the same as the works of the 'sunna' genre, in which issues such as adherence to the sunnah, the theoretical value of the sunnah, and the place of the sunnah in religion are intensively covered, and the defense of the sunnah is exhibited. From the 19th century onwards, the orientalist's claims about hadith and sunnah, which were incompatible with the assumptions adopted by the Mus-

lim intellectuals for centuries, began to spread in the Islamic world and Turkey; since the middle of the twentieth century, both the studies of academics in the faculties of theology and the publication activities have made these claims known to the intellectual community in Turkey. In addition, some intellectuals and theologians' voicing of orientalist views prompted scholars who wanted to take the lead in this issue, reject orientalist claims, and correctly inform society to carry out studies in this direction. On the other hand, in the 19th century, in the ancient Islamic geographies invaded by the Westerners, such as India and Egypt, debates about the sunnah, many of which were seen in history or similar to them, flared up. Muslims were thrown to the extremes of extremism and extremism in the issues of hadith-sunnah and the position of the Prophet. While some reduced prophethood to a mere postal office, others adopted a conception of the Prophet that ignored the Prophet's human qualities. Some thinkers, who argued that the only way to eliminate the backwardness of Muslims in the face of the West was to return to the original of Islam, the Qur'an, and the Sunnah, criticized the classical methods of determining hadith and Sunnah by voicing discourses that differed from the traditional notion of hadith and Sunnah and experimented with new methods by drawing attention to the text. The debates in these geographies formed the basis of the polemics in contemporary hadith studies in Turkey. After the 1980s, all the main hadith sources were translated into Turkish, and the debates in the Islamic world were also brought to Turkey through translations. The masses of society, who had previously obtained religious knowledge through books on theology and ethics, could access the classical sources of both hadith and all branches of Islamic sciences through translations. Faced with narrations that contradicted each other and were thought to be contrary to reason and logic, skepticism about the authenticity of hadiths began to arise in the segments of society. Different polarisations and ideological divisions began to emerge around hadith and sunnah with the influence of the securities debates in the Islamic world, and these debates determined the direction of hadith research.

This article analyses the historical and contemporary reasons for the debates in hadith studies in Turkey, speculates on their emergence, and determines the historical and contemporary grounds of polemics. Tracing contemporary polemics reveals the interaction between hadith studies in Turkey and hadith studies in the West and the Islamic world. This study seeks to answer the following concrete questions: 'What are the factors that give rise to polemics in contemporary hadith studies in Turkey?', 'Do early hadith debates have an impact on the emergence of polemics in contemporary hadith studies?', 'Is the source of contemporary hadith debates in Turkey internal dynamics? Or are the ideas transferred to our country from the West and the Islamic world?', 'What are the contributions of contemporary hadith debates to the science of hadith?' In the formation of polemics in contemporary hadith studies in Turkey, the historical debates on hadith and sunnah, the claims of orientalists, the discourses of denial of sunnah that have become widespread in the Islamic world and the place of sunnah in religion, the needs of the society and the interests of academics are influential.

Keywords: Hadith, Sunnah, Republican Period, Modern, Discussion.

Giriş

Hadis tarihine bakıldığında hadis ile ilgili çalışmaların temelde iki ana kategoride yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan ilki, hadisin sahihini sakiminden ayırmayı ya da hadisin güvenilirliğini tespit etmeyi amaç edinen ve usul ismi altında kabul edilebilecek olan tüm metodoloji çalışmalarıdır. Diğeri de genel kabul görmüş usul kuralları muvacehesinde Hz. Peygamber'e aidiyeti büyük ölçüde kabul edilen hadis metinlerini anlamaya yönelik olan şerh vb. çalışmalarıdır. Bu çalışmaların türünü toplumsal ihtiyaç ve ilim adınının akademik ilgisi belirlemektedir. Türkiye'deki çağdaş hadis çalışmaları bu perspektiften incelendiğinde cumhuriyetin ilk atmış yılında temel hadis kaynakları ve onların şerhlerinin de dâhil olduğu tercüme faaliyetlerinin yoğunluğu görülmektedir. Seksen sonrası akademik hadisçiliğin de etkisiyle hadis ilminin farklı alanlarına dair yapılan çalışmaların sayısı binlerle ifade edilebilir. Akademik hadisçiliğin ilk yıllarında yapılan çalışmalar; Hz. Peygamber ve sünneti, biyografi, konu ve kavram ağırlıklıyken sonraki yıllardaki çalışmalarda hadis yorum teorisi, hadisin dindeki yeri, hadis tarihi ve metin tenkidi gibi konuların işlendiği görülmektedir.¹ Esasen Türkiye'deki çağdaş hadis çalışmalarının arka planında yatan düşünsel temeli göstermesi açısından çok erken dönemde Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesinde "Hadîs-i Şerîf" dersinin adının "Hadis Tarihi" olarak değiştirilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca tasavvuf kaynaklarındaki hadislerin güvenilirliği konusunda Şeyh Saffet Efendi (öl. 1950) ile girdiği polemiklerle de hatırlanan İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl. 1946) daha 1924 yılında ilk defa adında tarih kelimesinin geçtiği "*Târîh-i Hadîs*" isimli eserini kaleme alması çağdaş dönem çalışmalarının bir nevi yönünü de göstermektedir.²

Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarında tartışma ya da polemik olgusunun mantıksal arka planını ise Türkiye hadisçiliğine gerek eserleriyle gerekse yetiştirdiği talebeleriyle büyük katkılar sunmuş Tayyip Okiç'in (öl. 1977) şu açıklamalarında görmek mümkündür: "Herhangi bir müessesenin hayatiyeti, kendi kendisini kontrol etme kabiliyeti ile mütenasiptir. Tenkidin asıl kıymeti, ilim sahasında meydana çıkar. Tenkit fikrinden mahrum olan bir ilmî faaliyette ve bilhassa ilmî müessesede hakikî hayat kuvvetinden

¹ Selahattin Polat, "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 218.

² Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 26.

bahsetmeye imkân yoktur. Şu kadar var ki ilmin ve ilmî tenkidin hayatiyeti de, kendi şartlarına uygun olmasını gerektirir.”³ Merhum Okiç'in ilmî faaliyetin hayatiyetinin varlığı ve devamı ile özdeşleş-tirdiği tenkit kavramı aslında ilmî alandaki tartışma ve polemiklerin de çıkış noktasını oluşturur.

“Siyasal, bilimsel, yazınsal konularda yapılan sert tartışma” şek-
linde tanımlanan polemik kavramı dilimizde de “kalem münakaşası,
kalem tartışması, kalem kavgası” gibi kullanımlara karşılık gelmek-
tedir. Daha çok sert fikrî mücadeleler polemik kavramıyla ifade
edilir. Bir fikri, düşünceyi ya da tezi zayıflatmak, yıpratmak ve de-
ğersizleştirerek reddetmek için polemik yazıları kaleme alınır. Po-
lemik türü yazılar esasen tenkit yazıdır. Bu yazılar İslam ilim
geleneğinde mübâhese, münakaşa, takriz, muâheze ve tenkit şek-
linde tabir edilmiştir.⁴ Dilimizde polemik kelimesi ile benzer anlamları
murad etmek üzere cedel ve münazara kelimeleri yoğunlukla
kullanılır. Cedel; “bir düşünce ya da bir görüş üzerindeki çelişkileri
ortaya çıkarma ve bunları karşılıklı tartışma sanatı” olarak tarif
edilir. Kısacası cedel, herhangi bir konuda açıklamada bulunmak
veya karşı tarafa görüş ve düşüncelerini kabul ettirebilmek amacıyla
bazı kuralların belirlenmesi ve bu çerçevede işleyiş gösteren bir
metodoloji biçiminde tanımlanır.⁵ Cedel kelimesi ile ilişkilendirilen
ve onun alternatifi olarak da kabul edilen kavram ise münâzaradır.
Münâzara; “gerçeği ortaya koymak için birlikte düşünülerek yapılan
kuramsal bir araştırma” anlamına gelmektedir. Hatta münâzara;
“karşılıklı olarak söyleşide bulunan iki kişiden birisinin gerçeği açık-
lamayı, diğerinin de ona yardımcı olmayı üzerine aldığı ve sonuçta
da her ikisinin amacının ilim/bilgi elde etmek olduğu bir araştırma”
anlamına gelmektedir.⁶

Bu çalışmada öncelikle Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmala-
rındaki polemik olgusunu muhteva, yöntem, üslup, nedensellik vb.
tüm yönlerden araştırmak amaçlanmıştır. Konu incelendiğinde çağ-
daş hadis araştırmalarında polemik olgusunu içeren çok sayıda

³ Tayyip Okiç, “Bir Tenkidin Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2-3 (1953), 289.

⁴ Şenol Demir, “Tartışma ve Polemik Kavramlarına Dair”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Top-
lum Dergisi* 3/9 (2014), 184.

⁵ Hüseyin Doğan, “İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, *Sa-
karya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 164.

⁶ Hüseyin Atay, “Kur'an'a Göre Münazara Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakül-
tesi Dergisi* 17 (1969), 262.

çalışmanın varlığı tespit edildi. Bu çalışmalar özellikle sünnetin mahiyeti, dindeki yeri, teşrî değeri, Hz. Peygamber'in konumu, haber-i vâhidle amel, kabir azabı, cennet ve cehennem ebediliği gibi konularda yoğunlaşmaktadır.⁷ Genellikle bu konular üzerine inşa edilen polemik olgusundan önce polemikleri oluşturan tarihi ve güncel zeminin ortaya konması gerekmektedir. Bu çerçevede polemiklerin zemininin muhtasar olarak kaleme alındığında mevzunun bir makale boyutunda olduğunu müşahede ettik ve polemiklerin zeminini bir makalede, polemik olgusunu da ikinci bir makalede incelemeyi düşündük. Makalenin başlığında yer alan "Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmaları" ile cumhuriyet dönemindeki akademik çalışmaları kastettik. Elbette ülkemizde cumhuriyet dönemi hadis araştırmalarına dair çok sayıda değerli çalışma yapılmıştır. Özellikle Selahaddin Polat, Yavuz Ünal, Erdinç Ahatlı, Hüseyin Hansu ve Halit Özkan'ın çalışmaları cumhuriyet tarihi hadis ilminin serencamını göstermesi bakımından önemlidir.⁸ Bununla birlikte cumhuriyet dönemi hadis araştırmalarında polemikleri ve bunların oluşma nedenlerini konu edinen bir çalışma yapılmamıştır. Oysaki hadis tarihinde tür edebiyatının en güzel örneklerinden kabul edilen red, sünne, iman, tevhid gibi hadisçilerin polemiklerinin temerküz ettiği çok sayıda eserin varlığı bilinmektedir.⁹ Ayrıca temel hadis kaynak-

⁷ Çağdaş hadis araştırmalarındaki polemiklerin yoğunlaştığı konulardan birine örnek olmak üzere bk. Nihat Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması-Tahlil ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 273-298; Bünyamin Erul, "Bir Alan Taramasının Panoraması -Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 161-184.

⁸ İsmi sayılan akademisyenlerin Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları hakkındaki mülâhazaları için bk. Polat, "Modern Dönemde Hadis"; Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (1997), 174-177; Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2007), 229-248; Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 283-302; Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270; Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 7-30; Hüseyin Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 367-405; Halit Özkan, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 9-39.

⁹ Hadisçilerin polemiklerinin yoğunlukla yer aldığı eserlere örnek olarak bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân ve me'âlimühü ve sünenühü ve istikmâlühü ve derecâtühü*, thk. Muhammed Nasuriddin Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403); Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri

larında da hadisçilerin polemiklere yoğun olarak yer verdiği iman, kader, tevhid, sünne gibi bölümler yer almaktadır.¹⁰ Hadisin sosyal, siyasal, mezhepsel ve dini boyutlarını anlamaya yardımcı olan polemik türü çalışmaların günümüz hadis araştırmaları bağlamında yapılmaması büyük bir eksikliktir. Bu çalışmayla Türkiye'deki hadis araştırmalarında tartışmaların tarihi ve güncel nedenleri incelenip, ortaya çıkış sebepleri üzerine fikir yürütülmekte ve polemiklerin tarihi ve çağdaş zemini belirlenmektedir. Çağdaş polemiklerin izi sürülerek ülkemiz hadis araştırmalarıyla Batı ve İslam dünyasındaki hadis çalışmalarının etkileşimi de ortaya konmaktadır. Bu çalışmada şu somut sorulara cevap aranmaktadır: “Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarında polemikleri ortaya çıkaran etkenler nelerdir?”, “Çağdaş hadis araştırmalarındaki polemiklerin ortaya çıkışında erken dönemdeki hadis tartışmaların etkisi var mıdır?”, “Türkiye'deki çağdaş hadis tartışmalarının kaynağı iç dinamikler midir? Yoksa Batı ve İslam dünyasından ülkemize intikal eden fikirler midir?”, “Çağdaş hadis tartışmalarının hadis ilmine katkıları nelerdir?”

1. Klasik Hadis Literatüründe Polemik

db | 579

İslam ilimler tarihi, hususen hadis tarihi polemik, tenkit ya da tartışma kavramları çerçevesinde telif edilen bir literatür ve tür edebiyatının zengin örnekleriyle doludur.¹¹ Bu eserlerin ortaya çıkışı hicri ikinci asrın başları gibi çok erken sayılabilecek bir döneme tekabül etmektedir. Zira bu dönemde özellikle eser-rey çatışması belirginleşmeye başlamış, ehl-i eser sadece Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve onun yakın çevresini değil Mürciîler başta olmak üzere dönemin kendileri dışındaki bütün fikrî hareketlerini bu zümre içinde kabul etmiştir.¹²

Hadislere göre amel etmeye gayret eden, dini bilginin tek kaynağının haber, haberi elde etmenin yegâne yolu olarak da nakli

Selâme Şâhîn (Riyad: Dârü's-Sebât, 1424); Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve aşhâbi't-ı'tâ'ül*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Riyad: Dârü'l-Meârif, ts.); Ebû Bekir Muhammed İbn Huzeyme, *Kitâbü'tevhîd ve isbâti şfâti'r-Rabbi azze ve celle* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2004); Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saïd b. Sâlim el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406).

¹⁰ Muhammet Ali Asar, *Ehl-i Hadisin Polemik Edebiyatı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 211-269.

¹¹ Asar, *Polemik Edebiyatı*, 129-200.

¹² Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 236.

görenler, doğru İslam anlayışının rivayetler ve onların zahiri yorumuyla ortaya konulabileceğini düşünenlerden oluşan ve hicrî ikinci asırdan itibaren kendine has düşünce sistemiyle ortaya çıkan ehl-i hadis ekolü “Kitâbü’l-îmân”, “Kitâbü’r-red” “Kitâbü’s-sünne”, “Kitâbü’t-tevhîd”, “Kitâbü’l-i’tisâm”, “Esmâ ve’s-sıfât” gibi farklı isimler adı altında rivayetlere dayalı çok sayıda müstakil eser telif etmişlerdir.¹³ Ehl-i hadisin muhaliflerine karşı tutumları bu isimler altında cem edilen kaynaklarda tezahür etmektedir. Buna mukabil re’y taraftarlarının da kendi düşüncelerini ifade etmek ya da eser ehlini tenkit etmek için telif ettikleri eserlerin örneklerine ikinci asırdan itibaren rastlamak mümkündür. İmâm Ebû Yûsuf’un (öl. 182/798) “*er-Red alâ Mâlik b. Enes*” adlı eseri¹⁴ ile İmâm Muhammed’in (öl. 189/804) “*Kitâbü ictihâdi’r-re’y*” ve “*el-Hucce alâ ehl-i Medine*” adlı eserleri erken dönem eleştiri/polemik mahiyetinde çalışmalar arasında zikredilebilir.¹⁵ Hanefî fikhının iki önemli temsilcisinin ismi zikredilen eserleri re’yi pratikte kullanmakla yetinmediklerini ve re’y karşıtı grupların argümanlarını da nazârî olarak zayıflatmayı gaye edindiklerini göstermektedir.¹⁶

580 | db

Aslında hadis tarihinde polemik edebiyatının oluşumunun zeminini Müslümanların birbirleriyle yaptıkları savaşlarda ölen ve öldürenlerin dünya ve ahiretteki durumlarının ne olacağına dair farklı görüş ve düşüncelere dayanmaktadır. Bu bağlamda Hâricîler büyük günah işleyenin kâfir olduğu ve ebedi cehennemde kalacağı fikrini benimseyerek, iman; “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve bütün azalarla amel” şeklinde tanımlamışlardır. Böylece onlar iman nazariyesini iman-amel, büyük günah-iman ilişkisi çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Hâricîlerin katı tutumuna karşı Mürcîî iman nazariyesi teşekkül etmiştir. Buna göre iman “dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir.” Büyük günah işleyen de ebediyen cehennemde kalmayacaktır. Bu konudaki tartışmalar uzun süre devam etmiş ve yazın alanında iman konulu müstakil bir edebiyat oluşmuştur.¹⁷ Ehl-i hadis bu konudaki görüşlerini ve karşıtlarının fikirlerine muhalefeti ikinci asrın ortalarını

¹³ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 59.

¹⁴ Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü’l-marife, 1997), 253.

¹⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 254.

¹⁶ Özafşar, “Rey-Eser Çatışması”, 266.

¹⁷ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 73.

dan itibaren konulu eserlerde işlemeye başlamıştır.¹⁸ Daha sonra muhaddisler hadis kitaplarına iman başlıklı bölümler,¹⁹ iman nazariyelerini ifade eden ve tartışmalara delalet eden bâb başlıkları yerleştirmişlerdir.²⁰ Ehl-i hadis konu etrafındaki tartışmaları sadece musannef/konulu eserlerin ilgili bölümlerine hasır etmemiş mevzu-yu enine boyuna tartıştıkları müstakil eserleri ikinci asrın başından itibaren tasnif etmişlerdir. “Dahhâk b. Müzâhim’in (öl. 105/723), *Risâletü’l-îmân*; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (224/838), *Kitâbü’l-îmân*; Yahyâ b. Sâlih el-Belhî’nin (öl. 230/844), *Kitâbü’l-îmân*; İbn Ebû Şeybe’nin (öl. 235/849), *Kitâbü’l-îmân*; Kuteybe b. Saîd’in (öl. 240/854), *Kitâbü’l-îmân*” adlı eserleri bunlardan sadece bir kaçıdır.²¹

Hicrî ikinci asırdan itibaren “red” adı altında telif edilen eserlerin bir kitaba, yazara veya bir inanç ve düşünce sistemine karşı cevap vermek, onların iddialarını veya tezlerini çürütmek kendi gerçekliklerini ortaya koymak için yazıldığı görülmektedir. Söz konusu eserler *er-Red alâ ...* başlığı altında doğrudan muhalifini tayin etmektedir. Bu eserlerde karakteristik olarak, önce redde konu olan kişi veya grupların görüşleri, çürütülmek maksadıyla zikredilir. Akabinde ehl-i hadisin temsilcisi benimsediği görüşleri dile getirir ve muhalifinin de bu görüşleri benimsemesinin gerekliliği üzerinde durur.²² Bu eserler genellikle Cehmiyye ve Mu‘tezile’ye karşı telif edilmiş olmakla birlikte bazen zındıklar denilen bir grubu da kapsamaktadır. Red nitelikli eserlerin ana teması Allah’ın sıfatlarıdır.

¹⁸ Ebû Amr Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1403/1987), 11/126. Ma’mer b. Râşid’in eserinde bâb başlığının isminin iman ve İslam olması ve bu başlık altında ehl-i hadisin iman nazariyesine uygun nakillerde bulunması meselenin erken dönemde Müslümanların ve ehli hadisin gündeminde yerini alması açısından önemlidir.

¹⁹ Örneğin bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Zühry b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “İmân”, 1.

²⁰ Buhârî, “İmân”, 33. Nitekim Kütüb-i Sitte içinde, Buhârî ve Müslim’in *Sahih*lerinde, Tirmizî ve Nesâî’nin *Sünen*lerinde, “İmân” bölümleri bulunmaktadır. İbn Mâce’nin *Sünen* adlı eserinin “Mukaddime” bölümünün dokuzuncu bâbı “Bâbün fi’l-İmân” şeklindedir. Mahmut Yeşil, “Tarihî Süreçte Telif Edilen ‘Kitabu’l-İman’lar ve Günümüze Yansımaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 8.

²¹ *Kitâbü’l-îmân* adıyla yazılan eserlerin tam listesi için bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 22-28. Ayrıca iman konusunun işlendiği ve ehl-i hadis tarafından telif edilen tüm eserlerin listesi için bk. Tuğba Eruçar, *Hadisçilerin İman Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 34-52.

²² Ahmed Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 124.

Bu çerçevedeki tartışmalar Allah'a sıfat nispet edilmesi ve tevhidin muhafazası şeklinde iki grupta toplanmıştır. Bu iki temel esas üzerindeki tartışmalara göre kümelenenler birbirlerini ya Müşebbihe ya da Muattıla olmakla itham etmiş ve birbirlerinin görüşlerini reddeden müstakil eserler kaleme almışlardır.²³

Ehl-i hadis tarafından red niteliğinde telif edilen ve günümüze kadar ulaşabilmiş eser sayısı oldukça fazladır.²⁴ Türün en meşhur eserlerinden bazıları şunlardır: “Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855), *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*; Buhârî'nin (öl. 256/870), *Halku ef'âli'l-'ibâd*; İbn Kuteybe'nin (öl. 276/), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*; Dârimî'nin (öl. 280/889), *er-Red Ale'l-Cehmiyye* ve *Nakzu Osman b. Saîd ale'l-Merîsi*.”

Ehl-i hadisin polemiklerinin yer aldığı en önemli türlerden biri de “sünne” lerdir. Genellikle sünneti savunmak üzere telif edilmiş, sünnete bağlılık/itisâm ve bid'atleri terk etmek üzere kurgulanan bu eserler, hadisçilerin sünnet müdafaasının parametrelerini ortaya koyarlar.²⁵ Bu eserlerin sünnete ittiba, Allah'ın sıfatları, kader, hal-ku'l-Kur'an, rü'yettullah, deccal, kabir azabı, ba's, mizan, şefaah, havz, cennet-cehennem, sahâbenin fazileti, imamet-hilafet konularının yanında; Havâric, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye, Râfiziyye gibi muhaliflere reddiye gibi başlıkları muhteva olduğu da görülmektedir. Sünnelerdeki konuların ontolojik, eskatolojik ve epistemolojik olmak üzere üç alana teksif edildiği müşahede edilmektedir.²⁶ Ancak ilahiyat, nübüvvet ve ahirete dair konuların tamamından ziyade ehl-i hadis inanç sistemine aykırı olan, kelamcılar ve bid'at fırkaları tarafından yorumlanan konuların içerik oluşturmada öncelendiği görülmektedir. Bu türün en erken müellefatı arasında; “Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855), *Kitâbü's-sünne*; İbn Ebî Âsım'ın (öl. 287/900), *Kitâbü's-sünne*; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (öl.

²³ Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/516-521.

²⁴ Red literatürünün tâdat edildiği çalışmalar için bk. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 31-34; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 293-294; M. Hayri Kırbaçoğlu, “İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit 'Ashâbü'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (1987), 81-88; Özer, *Red Literatürü*, 34-124.

²⁵ Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 293.

²⁶ Hatice Saliş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünne'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 89.

290/903), *es-Sünne*; Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (öl. 294/906), *Kitâbü's-sünne*" adlı eserler zikredilebilir.

Hadis tarihinde polemik olgusu sadece tür edebiyatının mezkur örneklerinde görülmeyip temel hadis koleksiyonlarında da mühim bir yer işgal etmiştir. İlim tarihi boyunca telif edilen eserlerin içinde buldukları ortamdan etkilendiği gibi temel hadis kaynakları da bu genel geçer yargının yörüngesinde teşekkül etmiştir. Bu çerçevede düşünüldüğünde kendilerini dinin koruyucusu gören hadisçilerin,²⁷ hadisleri tasnif gayeleri arasında bid'atları ortadan kaldırmak, sünneti muhafaza etmek ve sünnete muhalif olan fırkaların görüşlerini çürütmek yer almaktadır.²⁸ Onların tasnif ettiği temel hadis kaynaklarının gerek bölüm/kitâb gerekse konu/bâb başlıklarında dönemin tartışma konularından iman, kader, halku'l-Kur'an, rü'yetullah, şefa'at ve sahâbenin fazileti gibi mevzuların yer aldığı görülmektedir.²⁹

2. Günümüz Hadis Araştırmalarındaki Polemiklerin Zemini

Hadis tarihi boyunca telif edilen eserler nasıl içinde buldukları şartlardan etkilenmişse günümüz hadis çalışmaları veya tartışmalarında da bu etki söz konusudur. Bu bağlamda günümüzde Batı'da veya Doğu'da yapılan hadis çalışmalarına küresel veya yerel siyasi mülahazalar ya da din politikaları üzerinden yürütülen stratejik planlamalar etki etmiş olabilir. Ancak bu makale bu ihtimalleri irdelemek üzere kaleme alınmış değildir. Bu başlık altında daha ziyade hadis alanında yapılan çalışmaların günümüz Türkiye'si hadis araştırmalarında ne gibi tartışmalara zemin hazırladığı üzerinde durulacak ve günümüz Türkiye hadisçiliğindeki polemiklerin zemininin izi sürülecektir. Yoksa Doğu'daki ya da Batı'daki hadis çalışmaları ya da oryantalistlerin hadise dair görüş ve fikirleri detaylı olarak aktarılmayacak, onların değerlendirmesi yapılmayacaktır.

²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatipoğlu (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünne, ts), 8.

²⁸ Hacı Musa Bağcı, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile İle Münakaşaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 22.

²⁹ Örneğin temel hadis kaynaklarındaki kader konusu ve Kaderiyye ile ilgili başlıklar için bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/111-117; Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvaftâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesü Zâyed b. Sultan, 1425), "Kader", 1-2; Buhârî, "Kader", 1; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975), "Kader", 13; Ebû Dâvûd, "Sünne", 17; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), "Mukaddime", 10.

Zaten sınırları mahdut bir makalede bunların işlenmesine imkân da yoktur.

Tasnif döneminde hadislerin tasnif gayeleri arasında sünneti korumak, bidatleri ortadan kaldırmak ve sünnet muhaliflerinin görüşlerini bertaraf etmek gibi etkenlerin varlığı bilinmektedir.³⁰ Nitekim musannifler bid'atleri ortadan kaldırma, hadis ve sünneti muhafaza etme motivasyonu ile polemiklere girişmişlerdir.³¹ Bu çerçevede erken dönem ile günümüz hadis tartışmalarının zeminini mukayese imkânı mümkün olabilecek, Cumhuriyet dönemi hadis tartışmalarıyla erken dönem hadis tartışmalarının benzeşen ya da benzeşmeyen yönleri görülebilecektir.

2.1. Batıdaki Hadis Çalışmaları

Son zamanlarda yapılan bir araştırmaya göre yaklaşık 620 oryantalistin hadis ve sünnet alanında çalışma yaptığı belirlenmiştir. Bunlardan bir kısmı oryantalist hadis anlayışının teşekkülünü sağlayan ve oryantalist hadis kavramlarını geliştiren Ignaz Goldziher (öl. 1921), Joseph Schacht (öl. 1969) ve Albert Juynboll (öl. 2010) gibi oryantalizmin önde gelen isimleridir. 19. asırdan itibaren oryantalistler hadis alanında pek çok çalışma yapmış özellikle hadislerin Hz. Peygamber'le ilişkisi ve hadisin temel meseleleri konusunda Müslüman alimlerden farklı görüşler ortaya koymuşlardır.³²

Goldziher'den itibaren oryantalistler tarafından yapılan çalışmaların İslam dünyasında makes bulduğu vakıadır. Özellikle 1950 yılından sonra Müslüman alimlerin oryantalistlerin hadise dair ileri sürdükleri iddialara yönelik değerlendirmeleri yoğunluk kazanmıştır. Bu çerçevede yapılan bir araştırmada Müslüman âlimlerin akademik çalışmalarının sayısının 450 civarında olduğu tespit edilmiştir.³³

Oryantalistlerin günümüz Türkiye'si hadis araştırmalarındaki polemiklere zemin oluşturan görüşlerine gelince; oryantalistler öncelikle hadis ve sünnet kavramlarının yerine kendi kültürel kod-

³⁰ Bağcı, "Kader", 22.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref*, 8.

³² Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 553.

³³ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 284.

larına uygun olarak tradation (gelenek) kelimesini kullanmaktadır. Çünkü onlara göre bu kavramın Hz. İsa ile ilişkisi yoktur. Tradition, kilise babalarının inançlarından konsil kararlarına varıncaya kadar geniş bir anlam dünyasını kuşatmaktadır.³⁴ Bu kavramın tercih edilmesi onların hadis ve sünnete bakış açılarının da en bariz göstergelerindedir. Nitekim onlar hadisin Hz. Peygamber'le ilişkisinin bulunmadığı, hadis olarak tanımlanan söz ve uygulamaların ancak birkaçının Hz. Peygamber'le doğrudan ilintisinin olabileceği kanaatini taşımaktadırlar. Onlara göre hadis, tarih, tabakât, ricâl vb. kaynaklarda hadis olarak nitelenen metinler; Müslümanlar arasında cereyan eden siyasi kavgalarda, fırka ve ekoller arasındaki derin görüş ayrılıklarında her grubun kendi ideolojisini Hz. Peygamber'in otoritesi ile güçlendirme arzusunun tezahürleridir. Yani İslam'ın ilk gününden başlayarak bir kaç asır devam eden oluşum sürecindeki dinsel, sosyal, siyasal, ekonomik etkilerin bütünü oluşturduğu bir sonucun adıdır.³⁵

Oryantalizmin kurucusu sayılan Goldziherin adı altında şekillenen bu görüş öğrencisi Schacht tarafından daha spesifik bir mahiyete büründürülmüştür. Ona göre sünnet kavramının anlam dünyası Şâfiî'ye (öl. 204/820) kadar toplumun örf, adet, uygulama ve İslam bilginlerinin görüşlerini kuşatmaktadır. Bu kelime ile Hz. Peygamber'in sünneti kastedilmemektedir. Şâfiî öncesi fakihlere göre de sünnet doğrudan Hz. Peygamber'le ilişkili bir kavram değildi. Hz. Peygamber'in örnek alınması ve uygulanması davranışları olarak sünneti belirleyen ilk kişi Şâfiî'dir. O, Hz. Peygamber'in sünnetini ondan nakledilen hadislerle özdeşleştirmiştir.³⁶

Oryantalistlerin önemli iddialarından biri de Müslümanların hadis yudurma eylemelerini engellemek üzere inşa ettikleri ve Müslümanlara aidiyetini iddia ettikleri bir metot olan isnad sitemine dairdir. Onlar öncelikle isnadın ortaya çıkış tarihi ile ilgili değerlendirmeler yapmışlar bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Goldziher-Schacht çizgisini sürdüren Juynboll Müslüman bilginlerin ravilerde adalet şartının Hz. Osman'ın şahadetinden sonra arandı-

³⁴ Hadis ve sünnet kavramlarının yerine Tradition kullanımının tercih edilmesi hakkında detaylı örnekleri incelemek için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 43-45.

³⁵ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihat Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 20.

³⁶ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford, 1950), 2-3.

ğına dair görüşlerini reddeder. Ona göre fitne Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) isyan hareketidir ve Müslümanlar bu olaydan sonra isnadı kullanmaya başlamışlardır.³⁷ Bu tarihi ikinci asrın ortalarına kadar götürülenler de vardır.³⁸

Hadisin iki temel unsurundan biri olan isnadların uydurulduğu fikri de oryantalistlerin ekseriyetine ait olan bir iddiadır. Özellikle Schacht müşterek ravi teorisi ile müşterek ravi ile Hz. Peygamber arasındaki isimlerin uydurulduğu, müşterek ravi ile hadisleri tedvin veya tasnif edenler arasındaki kısmın ise gelişigüzel düzenlendiğini vurgular. Ona göre isnadlar başlangıçta basit şekilde iken hicrî üçüncü asırda düzenli formlara dönüştürülmüştür.³⁹ Yine Schacht aile isnadı şeklinde isimlendirdiği aile üyelerinin birbirinden rivayetini esas alan isnadların da uydurma olduğunu belirtir.⁴⁰ Isnadların uydurma olduğu iddiasını dile getiren oryantalistler isnad zinciri içinde yer alan ve ricâl kaynaklarında tanıtılan ravilerin de gerçek kişiler olmayıp hayali şahsiyetler, uydurma kişiler olduğunu ifade ederler.⁴¹ Ravilerin tanıtıldığı rical kaynaklarında yüzlerce uydurma ravinin varlığını dile getirerek bu kaynaklara dair görüşlerini de ortaya koyarlar.⁴² Bu iddiayı dillendiren Juynboll'a göre, sened zincirlerindeki önemli halkalardan biri olan Nâfi' (öl. 117/735) doğum tarihi dahi bilinmeyen biridir.⁴³ Dolayısıyla tarihi bir şahsiyet olduğu şüphelidir. Juynboll benzer iddiayı hadis tedvin faaliyetinin öncü isimlerinden Zührî (öl. 124/742) hakkında da dillendirmektedir. O, araştırmaları neticesinde çok sayıda Zührî tespit ettiğini bunlardan sahtesiyle gerçeğinin ayırt edilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Böylece ona göre Zührî gerçek kişi değil hayali bir şahsiyettir.⁴⁴

Ricâl kaynaklarının gerçek kişiler olmayan ravilerle dolu olduğu için güvenilir olamayacağını dillendiren batılı araştırmacılar hadis kaynaklarında da Hz. Peygamber'e ve sahâbeye doğru düzgün

³⁷ G. H. Albert Juynboll, "İslamda İlk Büyük Siyasi Fitnenin Tarihi", çev. Mustafa Ertürk, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 57.

³⁸ Schacht, *Origins*, 71.

³⁹ Schacht, *Origins*, 163.

⁴⁰ Schacht, *Origins*, 170.

⁴¹ G. H. Albert Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 200.

⁴² Juynboll, *Hadis Tarihi*, 176.

⁴³ G. H. Albert Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", *İsnad Analiz Yöntemleri*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 110.

⁴⁴ Juynboll, *Hadis Tarihi*, 190.

bir şekilde isnad edilebilmiş bir hadis bulunamayacağını, bu kaynakların itikâdî ve fikhî mezheplerin görüşlerini yansıtan ve birbiriyle çelişen hadis malzemesi ile dolu olduğunu dolayısıyla güvenilirlikten uzak bulunduğunu ifade ederler.⁴⁵ Önceleri olmayan hadis metinleri sonradan ortaya çıkmış, önceleri kısa olan metinler zamanla uzamış ve daha mükemmel bir hal alarak tahrifin boyutları görünmüştür.⁴⁶ Hadis kaynaklarının çok sayıda hadis içinden seçki yapılarak az sayıda hadisle oluşturulması da onlara göre bu kaynakların güvenilirliği ile ilgili bir sorundur.⁴⁷

Oryantalistlerin günümüz Türkiye'sindeki hadis araştırmalarına en çok etki eden iddialarından biri de hadis kaynaklarında yer alan hadislerin metin tenkidi süzgecinden geçirilmediğidir. Onlara göre Müslümanlar hadislerin sıhhatini tespitinde isnadı dikkate almışlar metinle hiç ilgilenmemişlerdir. Müslüman muhaddislere göre bir hadisin senedi sağlamsa metnin içerdiği bilgi akla, tecrübeye ve tarihi verilere aykırı olsa dahi o rivayete sahih hükmü verilir. Buradaki temel kıstas hadisi nakleden ravinin güvenilir olup olmamasıdır. Hadisin kaynağına aidiyetinin en sağlam göstergesi ravilerin güvenilirliğidir.⁴⁸ Tabi buradan hareketle oryantalistler, temel hadis kitaplarındaki hadislerin güvenilirliğinin sorgulanması gerektiğini belirtirler.

Oryantalistlerin Türkiye'deki hadis araştırmalardaki polemiklere zemin olması cihetiyle kısaca değinilen temel görüşlerine dair özellikle 1950 yılından sonra gerek İslam dünyası gerekse Türkiye'de çok sayıda tenkit içeren çalışma telif edilmiştir.⁴⁹

2.2. İslam Dünyasındaki Hadis Çalışmaları

Günümüz Türkiye'sindeki hadis tartışmaları İslam dünyasındaki tartışmalardan bağımsız değildir. Türkiye'deki tartışmalara zemin oluşturma açısından Hint alt kıtasındaki ve Mısır'daki hadis çalışmalarının etkisi dikkat çekmektedir. Bu iki bölge on dokuzuncu asırda İngiliz ve Fransızlar tarafından istila edilmiş buralardaki Müslümanlar ilk defa batılı sömürgecilerle bu denli yakın bir şekil-

⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. R. Baber-M Stern (London: Unwin Ltd., 1971), 2/18.

⁴⁶ Schacht, *Origins*, 180.

⁴⁷ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 234.

⁴⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/141; Schacht, *Origins*, 3.

⁴⁹ Oryantalistlerin hadis ve sünnetle ilgili iddiaları karşısından İslam dünyasında yapılan tenkit çalışmaları için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 211-282.

de yüz yüze gelmişlerdi. Batılılarla iç içe yaşama karşılıklı etkileşim yanında Müslümanlar açısından bir iç muhasebeyi ve sorgulamayı da beraberinde getirdi. Neticede her iki coğrafyadaki Müslümanlar kendilerini içinde buldukları durumdan kurtaracak, kalkınmanın yolunu açacak, fikrî durağanlığı sonlandıracak ve İslam'ın evrensel mesajlarıyla Müslümanları ve insanlığı yeniden buluşturabilecek yollar aramaya başladılar. Bu arayışın sonunda Kur'ân etrafında birleşmek ve onu yeniden yorumlamak yeni yol haritasının en belirgin sonucu olarak ortaya çıktı. Bu süreçte hadislere ciddi tenkitler yapıldı. Böyle bir yöntemin tercih edilmesinde batıların öğretim faaliyetleri, Kur'an'dan ziyade hadis ve sünnetin güvenilirliği hakkında şüphe uyandıran iddialarla bunlara duyulan güveni zedeleme çabaları ve Batı'ya giden Müslüman münevverlerin Batı kültür ve medeniyetinden etkilenmeleri etkili olmuştur.⁵⁰ Ayrıca Müslümanları parçalayıp düzenlerini yıkmayı gaye edinen sömürgeciler hedeflerine ulaşabilmek için sünnet ve hadis hakkında çirkin düşünce ve fikirlerini yaymaya büyük çaba gösterdiler. Bunun için öncelikle Müslüman zihinlerde sünnetin hüccet oluşu, sünneti rivayet edenlerin dürüstlüğü ve güvenilirliği ile ilgili şüpheler uyandırmaya çalıştılar.⁵¹

2.2.1. Hint Alt Kıtasındaki Tartışmalar

19. asırda Hindistan'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi sonucunda bölgede İslam'ın doğru anlaşılması, özüne dönülmesi ve sömürge düzeninden Müslümanları kurtarmayı amaçlayan çok sayıda düşünce okulu ve ekolü oluştu. Müslümanların eğitim ve öğretimi öncelimesi gerektiğine inanarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akidesine sahip, Hanefi uygulamayı amelde esas alan ve Nakşibendi tarikatına mensup olan âlimler tarafından kurulan ekollerden biri belki de en yaygın ve etkili olanı Diyobend ekolüdür. Bunlar, Hanefilerin hadis anlayışını benimsemekte, ilk üç nesildeki isnad kopukluklarını dikkate almayarak mürsel hadisleri kabul etmekte, haber-i vâhidlerin zannî bilgi ifade ettiğini bildirmektedirler.⁵² Onlar hadis ilminde Buhârî'nin otoritesini kabul etmekle birlikte Ebû Hanîfe ile

⁵⁰ Enbiya Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 179.

⁵¹ Saffet Sancaklı, *Hadis İnkarcılığı: Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 31.

⁵² Hanefilerin hadis ve sünnete dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

görüşleri muaraza ettiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almaktadırlar. Kur'ân ve sünnetten aynı anda zâhir ve bâtın anlamlar çıkarabilirler. Metnin sadece zâhirine bağlı kalmadıkları gibi bâtınına da bağlı kalmazlar. Bu yönüyle Zâhirilerden de Bâtınilerden de ayrılırlar.⁵³

Diyobendîlerin aksine Kur'ân ve sünnetin yalnızca zâhirine göre hüküm vermeye yönelik re'y ve içtihadı tümünden reddeden, sünnetin zâhirini esas alarak Müslümanların meselelerine çözüm üretmeyi hedefleyen ekolün adı ehl-i hadistir. Bunlar fakihlerin ortaya koydukları fikhî görüşleri bid'at kabul ederek hadis ve sünnetin zahirinden çıkardıkları hükümlere göre amel etmişlerdir. Hadislerin sıhhatini tespitite selef âlimlerinin görüşleri dikkate alınmalı Buhârî ve Müslim eleştirilememelidir. Kur'ân'ı doğru anlamının yegâne yolu da sünnettir. Onlara göre kurtuluşa erecek tek grup ehl-i hadistir.⁵⁴

Ehl-i hadisin, hadislerin zâhiriyle amel ederek hadis ve sünneti hükmün kaynağı kabul eden anlayışının aksine; hadislerin Kur'ân gibi güvenilir olmadığı, bizzat Hz. Peygamber'in ifadelerini barındırmadığı, hadis âlimlerinin hadisleri metin tenkidine tabi tutmadıkları, kalabalık bir ravi grubunun şahadetinde gerçekleşen olayların tek ravi tarafından nakledildiği gibi sebeplerle sahih hadislerin yok denecek kadar az olduğunu ifade edenler Aligarh ekolünü oluşturur. Onlara göre hadisler İslam'ın yanlış anlaşılmasının sebebidir ve Kur'ân'la yetinilmelidir.⁵⁵

Aligarh ekolünün kurucusu Seyyid Ahmed Han'ın hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini hadisleri bütünüyle redderek bir adım daha ileriye taşıyan ekolün adı ise Ehl-i Kur'ân'dır. Onlara göre; "Allah'ın kitabı bize yeter. Sünnet, Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy değildir. Sünneti dikkate alarak hüküm vermek şirke götürür. Risaleet asrında sünnet şâri değildi. Hadisler, dönemin gerekleri ve sahâbenin ihtiyacını dikkate alarak söylenmiştir. Dolayısıyla hadis ve sünnet Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi ilgilendirmektedir. Peygamberin fiilleri kararları sözleri sonraki Müslümanlar için bağlayıcı değildir. Müslümanlar arasında ayrılığın ve tefrikanın temel

⁵³ Ömer Toy, "Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı", *Tasavvur* 7/2 (2021), 1278-1282.

⁵⁴ Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 251-257.

⁵⁵ Daudi, *Hindistan'da Hadis*, 297-301.

nedeni hadislerdir.”⁵⁶ Bu ekole göre Hz. Muhammed’in görevi Kur’ân’ı insanlara iletmekten ibarettir. Kur’ân Hz. Peygamber’in tefsirine ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Hadisler dinî kaynak olsaydı Hz. Peygamber onları da Kur’ân gibi yazdırırdı.⁵⁷

Bu ekol ve grupların yanında Mevdûdi (öl. 1979) ve Fazlurrahman (öl. 1988) gibi düşünürlerin hadise dair görüşleri de ülkemizdeki çağdaş hadis tartışmalarına zemin oluşturmuştur. Mevdûdi’ye göre sünnet İslamlaştırmanın en etkin unsurudur. Sünnet İslâm’ın temel kaynaklarından ve sünnet karşıtı tüm akımların hücumlarına karşı savunulmalıdır. Ancak sünnet ve hadisin sıhhatini tespitinde muhaddislerin öteden beri kabul ettiği usule yeni yöntemler eklenebilir.⁵⁸ Hadislerin dindeki yerini hiçbir şüpheye mahal bırakmadan kabul eden Mevdudî’ye göre; bir kişi bir hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit ettiğinde o konuda kendi içtihadı ile amel ederse imanı ile çelişkiye düşmüş demektir. Ona göre hadis ilmindeki en önemli sorun hadis ve sünnetin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespittir. Muhaddisler geçmiş dönemlerde bunu yaparken hadisin senedini dikkate almayı yeğlemişlerdir. Ancak ona göre sened sağlam ve sahih ise hadisin sahih olması bir gereklilik değildir. Hadisin sıhhatini tespitinde metin de dikkate alınmalıdır. Hatta senediyle ve metniyle bir hadis hakkında sahih hükmü vermek de yeterli değildir. Onu Kur’ân ve sünnet bütünlüğü içinde ele almak ve rivayetini tüm tariklerini bir arada görmek zarurettir. Ancak bu şekilde teferruatlı ve tüm etmenleri dikkate alarak yapılacak bir inceleme sonucunda hadisin Hz. Peygamber’e aidiyeti ile ilgili tatmin edici bilgiler elde edilebilir.⁵⁹ Kısaca Mevdûdî, hadisleri tamamen reddeden Ehl-i Kur’an ekolüne karşı şiddetle sünnetin dindeki yerini ve konumunu müdafaa ederken, hadislerin zâhiri manası dışında her türlü delili reddeden ehl-i hadise karşı da mücadele etmektedir.

Fazlurrahman’a gelince o, sünnet kelimesinin Hz. Peygamber’le kavram olarak kullanılmaya başladığını vurguladıktan sonra sünnetin ihmal edilmeyecek kadar önemli olduğunu ifade etmektedir.

⁵⁶ Şahin Güven, “Kur’âniyyûn Ekolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 390.

⁵⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 223.

⁵⁸ Ahmad Anıs, “Mevdûdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/29/435.

⁵⁹ Yavuz Köktaş, “Mevdûdî’nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 48.

Ona göre sünnet kesin kurallar manzumesi olmaktan ziyade rehberlik eden, yol gösteren çatı bir kavramdır. O, sünneti mutlak sünnet ve yaşayan sünnet olmak üzere ikiye taksim etmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve filleri mutlak sünnet; İslam toplumunun mutlak sünnet çerçevesinde hayata geçirdiği uygulamalar ise yaşayan sünnettir. Buradan da anlaşıldığına göre yaşayan sünnet sadece Hz. Peygamber'in değil ilk dönem Müslümanların yani sahâbe ve tâbiûnun içtihat ve uygulamalarını içermektedir. Ona göre hadis ile sünnet de farklı kavramlardır. Hadisler sünnetten sonra ortaya çıkmıştır. O, hadisi de teknik ve tarihi hadis olmak üzere iki kategoride ele almaktadır. Tarihi hadis Hz. Peygamber'in hayat hikâyesidir ve şüphe barandırmayacak düzeyde tespit edilmiştir. Teknik hadis ise, yaşayan sünnetin sonradan formüle edilmiş şekli ve Hz. Peygamber'e isnad edilmiş formlardır. Hicrî üçüncü asırda artan hadis rivayeti ve hadis ilminin teşekkülü yaşayan sünneti ortadan kaldırmaya matuftur ve bu çok zararlı olmuştur. Şâfiî, yaşayan sünnetin yerine hadisi ikame etmiştir. Fazlurrahman, hadislerin sıhhatini tespit sened tenkidini yeterli görmez. O, siyasi karışıklıklarla ilgili ya da gelecekte haber veren hadislerin senedleri mükemmel de olsa yer aldıkları kaynağa bakmaksızın kabul edilemez olduklarını ve reddedilmeleri gerektiğini belirtir.⁶⁰

2.2.2. Arap/İslam Dünyasındaki Tartışmalar

Hindistan'dan sonra hadis ve sünnet ile ilgili benzer yaklaşımların en yoğun olarak görüldüğü merkez Mısır'dır. Özellikle Hindistan'daki Kurâniyyûn ekolünden etkilenen Tefvik Sıdkî'nin (öl. 1920) sünnet ve hadis karşıtı söylemleri yayınlamasından sonra bu konudaki tartışmalar yaygınlaşmıştır.⁶¹ Sıdkî'nin hadis ve sünnetle ilgili görüşleri Ehl-i Kur'an ekolüyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ona göre dinin tek kaynağı Kur'ân'dır. Dini en temel ibadetlerinden olan namazın rekâtları bile Kur'ân'dan tespit edilebilir. O, bu söylemiyle hadislere ihtiyaç duyulmayacağını adeta ispatlamaya çalışmaktadır. Hem Hz. Peygamber hadisleri yazdırmamış, hadisler çok sonraları yazıya geçirilmiştir. Kur'ân'da Allah hiçbir

⁶⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 13-91; İsmail Hakkı Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/2 (1990), 286-294.

⁶¹ Muammer Bayraktutar, "Tefvik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnete Yönelik İtirazlarına Reşîd Rızâ'nın Yaklaşımı ve Eleştirileri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 252.

şeyi eksik bırakmadığı için onun anlaşılması ve açıklanmasında da sünnetin bir rolü olamaz. Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında hüküm koyma yetkisi olamaz. Haber-i vâhidler zan ifade ettiği ve zannın da dinen yerildiği için dini konularda dikkate alınması uygun değildir.⁶²

Sıdkî'den sonra ülkemizdeki hadis tartışmalarına zemin oluşturan en önemli isim Mahmud Ebû Reyve'dir (öl. 1970). Onun da sünnet ve hadise dair iddiaları hem müsteşriklerin hem de Hint alt kıtası ve Mısır'da onlardan etkilenenlerin görüşleri ile örtüşmektedir. O, hadislerin sonradan yazıldığı için raviler tarafından değiştirildiği, hadislerin çelişkilerle ve hadis kitaplarının hurafelerle dolu, sahih hadis sayısının oldukça az, *Sahihayn*'daki birçok hadisin uydurma olduğu, hadisin sıhhatini tespit için aklın hiç dikkate alınmadığı, sahâbenin adil olmadığı, Ebû Hüreyre'nin hadis uydurduğuna dair iddiaları dillendirmektedir.⁶³

Sıdkî ve Ebû Reyve'nin isimleri özelinde kristalleşen hadis ve sünnet karşıtı söz konusu görüşlerin aksine; sünnetin dinin temel teşrî kaynağı olduğunu savunan ve geleneksel hadis tespit sisteminin ortaya koyduğu isnad yöntemini benimseyen, isnad eksenli yaklaşımdan kaynaklı hadis tenkidinin yeterince yapılamadığı dolaşısıyla hadislere güvenilemeyeceği fikrini reddeden çok sayıda hadişçinin varlığı da bilinmektedir. Bu çerçevede Mustafa es-Sibâî, Ebû Zehv, Abdülgânî Abdülhâlık, Muhamed Acâc Hatîb, Gurmullah ed-Dümeynî, Nureddin Itr, Muhammed Ebû Şehbe, Subhi es-Sâlih, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Abdürrezzak Hamza gibi isimler sayılabilir. Bahsedilen kimselerin hadis ve sünnet savunusu yapan eserleri Türkçeye çevrilmiş, görüşleri çok sayıda bilimsel makalede dile getirilmiş, hadise dair yaklaşımlarının ele alındığı lisansüs-

⁶² Tefvik Sıdkî'nin sünnet hakkındaki görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârun", *Mecelletü'l-Menâr* 9/7 (1906), 515-525; Halil İbrahim Yıldız, *Muhammed Tefvik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁶³ Ebû Reyve'nin sünnet hakkındaki görüşleri için bk. Mahmud Ebû Reyve, *Advâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâün ani'l-Hadis* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1980). Söz konusu eserin Türkçe tercümesi için bk. Mahmud Ebû Reyve, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muzaffer Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988). İlgili tercümenin tenkidi için bk. Mehmet Emin Özafşar, "Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması Adlı Çeviri Üzerine Bir Aydınlatma", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 218-224.

tü tezler yapılmıştır. Böylece bu âlimler ülkemizdeki hadis tartışmalarında önemli bir etkiye sahip olmuşlardır.⁶⁴

İslam'ın dünyadaki rolünü yeniden canlandırmayı, mezhep taassubunu kırmayı, güncel meselelerin çözümünde mezhep görüşlerini dikkate almayarak maslahatı öne çıkarmayı içtihat ve aklın rehberliğine önem vermeyi gaye edinen ıslahatçı ya da Neo-selefi olarak adlandırılan Cemâleddin Efgânî (öl. 1897), Muammed Abduh (öl. 1905), Reşid Rıza (öl. 1935) gibi münevverlerin de hadis ve sünnet yaklaşımları dikkat çekmektedir. Geleneksel İslam anlayışının İslam'ın ilerlemesine engel olduğuna kanaat getiren Neo-selefilere temel ölçüsü akıl ve akla uygunluktur. Onlar akılla uyuşmayan nasları mecaz olarak yorumlamakta ya da tevil cihetine gitmektedir. Tevillerinde ciddi problemler olsa da akılla çelişkili görünen hadisleri tevil cihetine gitmeleri hadislerin kaynak değerini kabul ettiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bunlar kıyamet alametleri, nüzûlü İsa ve Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri gibi konularda geleneksel hadis anlayışından farklı görüşlere sahiptirler. Hadis ve sünnetin dindeki yerini reddetmemekle birlikte zayıf hadislere olduğu kadar âhâd hadislere de mesafelidirler. Şu var ki bu ekolün mensubu olarak nitelenebilecek her bir münevverin hadis ve sünnete dair görüşleri de birbirinden farklılık arz edebilmektedir.⁶⁵

Türkiye'deki çağdaş hadis çalışmalarına ve polemiklere etkileri açısından İslam dünyasındaki akımlar üç isim altında toplanabilir. Bunlar; dinin Kur'ân'dan ibaret olduğunu kabul eden Kur'âncılık; Kur'ân'ın indiği, sünnetin de varit olduğu çevre, örf ve kültürün ürünü olduğunu dillendiren tarihselcilik ile İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda ilk üç nesli model olarak kabul eden ve bunun mücadelesini veren selefiliktir. Bu akımlardan birincisi sünneti toptan reddederken ikincisi; sünneti İslam'ın içinde neşvü nema bulduğu tarih ve kültür olarak görmekte, üçüncüler ise sünneti çağımıza taşınması gereken bir örneklik değil, ilk üç nesille başlayıp biten bir olgu şeklinde anlamaktadır. Her üçü de modernizm ile gelenekçilik ihtilafından doğmuş ve modernizmden beslenip hikmetten uzak bir gelenekçiliği tahkim etmişlerdir.⁶⁶

⁶⁴ Özafşar, "Muhammedi Sünnet", 218.

⁶⁵ Fatma Kızıl, "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar", *İslami İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 151-153.

⁶⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 40.

2.2.3. Polemiklere Zemin Olma Açısından Türkiye'deki Hadis Çalışmaları

Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları genellikle “Cumhuriyete Geçiş Dönemi; 1924-1950”, “1950-1980 Arası Dönem” ve “1980 Sonrası Dönem” olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır.⁶⁷ İlk dönem Osmanlı'dan cumhuriyete geçiş dönemidir. Bu minvalde şu ifade edilmelidir ki; Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra yaşanan kaotik ortam ve bir milletin kurtuluş savaşını başarıyla taçlandırarak yeni cumhuriyeti ve onun kurumlarını oluşturma süreci hiç şüphesiz ilmi çalışmaları da olumsuz etkilemiştir. Bu perspektifle bakıldığında 1924-1950 yılları arası hadis çalışmalarında kısır bir dönemdir. Tabii bunda yeni kurulan devletin dini kurumlarının müesseseleşme süreci, din eğitimi kurumlarının açıldıktan kısa süre sonra kapatılması, özellikle Dârülfünûn bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'nin 1933 de öğrencisizlik sebebiyle kapanıp hocalarının emekli olması vb. sebepler etkili olmuştur.⁶⁸ Bu dönemin belki de cumhuriyet tarihinin özellikle hadis ilmi açısından en önemli çalışmalarından birinin *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* olduğu görülmektedir.⁶⁹

594 | db

1950-1980 arası dönemde bir önceki devre göre hadis çalışmalarının görece daha fazla olduğu, temel hadis kaynaklarının Türkçeye tercüme edilmeye başladığı bunun yanında hadis usulü ve tarihi ile ilgili tercümelerin yapıldığı, hadis tarihi, usulü ve literatürü ile ilgili eserlerin telif edildiği görülmektedir. Bunda 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin, 1951'de imam-hatip okullarının açılması ve ülkedeki siyasi atmosferin dini çalışmalara ve neşriyata imkan tanıyan bir yaklaşımı benimsemesi etkili olmuştur.

1980 sonrası dönemde İslami ilimler alanında özellikle hadis sahasındaki çalışmalarda gözle görülür bir artış dikkat çekmektedir. Bu dönemde imam Mâlik'in *Muvatta*'ından Nesâî'nin *Sünen*'ine temel hadis kaynaklarının tamamı Türkçeye çevrilmiş, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i gibi eserlerden bazılarının teferruatlı şerhleri yapılmış,⁷⁰

⁶⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 254.

⁶⁸ Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi”, 206.

⁶⁹ Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi”, 203. Geniş bilgi için bk. Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları”, 397-398.

⁷⁰ Hüseyin Kayapınar - Necati Yeniel, *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987).

hadis ıstılahları, hadis tarihi, hadis usulü ve hadis edebiyatına dair çok sayıda eser telif edilmiştir. Hindistan ve Mısır'da görülen ehl-i Kur'an ekolünün sünnetin delil olamayacağına dair görüşleri ve oryantalistlerin hadis ve sünnetle ilgili Müslümanların temel yaklaşımlarına tamamen ters düşen söylemlerinin etkileri görülmüş, sünnetin dindeki yeri ve konumu adı altında çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Bu konuda Arap dünyasında telif edilen pek çok eser de Türkçeye tercüme edilmiştir. Goldziher başta olmak üzere önde gelen oryantalistlerin eserleri Türkçeye çevrilmiş bunların hadise dair görüşlerini, yöntemlerini ve çalışmalarını değerlendiren eserler yazılmıştır. Hadislerin anlaşılması sorunu da hadis ile ilgili yapılan çalışmalarda önemli bir yekûn tutmaktadır. Hadislerin anlaşılma ilkeleri, bu konuda yeni metodoloji teklifleri ve Hz. Peygamber'in imamet, iftâ ve kazâ gibi farklı yön ve vasıflarına dikkat çeken çalışmalar bu kapsamda değerlendirilebilir. İlahiyat fakültelerindeki hadis kürsülerinin teşekkülü, fakültelerin sayısındaki artış, sosyal bilimler enstitülerinin kurulması, çok sayıda hadis akademisyenin yetişmesi ve buna bağlı olarak pek çok tez ve makalenin üretilmesi, yazılı görsel ve daha sonra dijital medyanın yaygın kullanımı, hadis karıştı söylemler ve bunlara karşı geliştirilen reaksiyonel tavırlar; bu dönemde hadis çalışmalarındaki nicel artış, yoğunluk, derinlik ve çeşitliliği etkileyen temel faktörlerdendir.⁷¹

İslam ilimler tarihine ya da hadis tarihine bakıldığında hadis çalışmalarını etkileyen, ona yön veren, istikamet çizen başat faktörlerden birinin toplumsal talep ve ihtiyaçlar olduğu görülmektedir. Kuşkusuz toplumsal talebi bazen toplum dile getirir bazen de ileri görüşlü alimler toplumun ihtiyaçlarını fark ederek bilgi üretimini ona göre planlar. Toplumsal talepleri dikkate alan çalışmaların otorite kazanma süreçlerinde hızla ilerlediği ve alanda belirleyici bir role büründüğü de olgusal gerçekliktir. Nitekim Buhârî hadis tarihinin en popüler eseri *Sahîh*'i toplumsal talebi dikkate alarak tasnif etmiştir.⁷² Talat Koçyiğit, Buhârî'nin eserini telif gerekçesini şu şekilde dile getirmektedir: “Buhârî dönemine kadar telif ve tasnif edilen hadis kitapları sahih, hasen, zayıf hadisleri veya mevkûf ve

⁷¹ Ünal, “Cumhuriyet Türkiye'si”.

⁷² Buhârî'nin *Sahîh*'i tasnif gerekçeleri için bk. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî şerḥu şaḥîhi Buḥârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 1/7; Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerḥi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts), 1/92.

maktu rivayetleri ihtiva ettiği için bunlar mücerred sahih hadisleri bir araya getiren eserler olarak görülmüyordu. Her arzu eden bu eserlerden dilediği gibi yararlanamıyor, sahih olan hadisleri olmayanlarından ayırt edemiyordu. Bu eserler, gelişigüzel sıralanmış hadislerin ezberlenmesini kolaylaştırmaya veya rivayet esnasında müracaat edebilmeye imkân tanıyan eserlerdi. Hâlbuki İslam'ın çizdiği yoldan sapmış çeşitli fırkaların saçtığı fesat tohumlarının filiz vermeğe başladığı, bid'atin alabildiğine yayıldığı bir devirde sahih hadislerden kolayca istifade imkânı sağlayacak, onların muarızlarına karşı birer delil ve hüccet olarak kullanılmasına imkân tanıyacak, mevzularına göre tanzim edilmiş sahih bir esere ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç Buhârî'yi harekete geçirdi ve eserini telif etti.⁷³ *Sâhîh*'in telifinde olduğu gibi kültür tarihimiz ya da hadis tarihi toplumsal talebe göre telif edilen, kemiyeti ve keyfiyetini bu talebin belirlediği eserlere şahittir. Cumhuriyet döneminin başlangıcında telif edilen *Elmalılı tefsiri* ve *Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi* bunun en güzel örneklerindedir. Bu bağlamda 23.02.1341 tarihli Abdullah Azmi Efendi'nin TBMM'ye sunduğu şu önerge dikkat çekmektedir: “Riyaseti Celileye, Bazıları tarafından Kur’ân-ı Kerim’in hatalı bir surette lisanımıza tercüme ve neşredildiği görülmektedir. Bu Kitâb-ı Celîl’in el-yevm mevcut olan Türkçe tefsirleri dahi ihtiva ettiği meanî-i dakîkayı ifadede kasır olduğu cihetle mütehasıs bir heyet-i ilmiyye tarafından Kur’ân-ı azîmüşşânın lisanımıza tercüme ve Türkçe tefsiri ve keza lisanımıza tercümesi elzem olan bazı âsâr-ı İslâmiye’nin nakil ve tercümesi ve dîn-i İslâm aleyhinde intişar eden âsâr-ı ecnebiyeye mukabeleten neşriyatta bulunmak üzere 214. fasla sekizinci madde olarak 20000 liranın zam ve tahsisini teklif eyleriz.” O gün yaklaşık iki buçuk saat süren görüşmelerde Diyanet tarafından Kur’an’ın Türkçe tercümesinin yapılarak ehliyetsiz kişilerin yaptığı tercümelemlerin engellenmesi, oryantalistler tarafından Hz. Peygamber ve sünnet-i seniyyeye yönelik itham ve iftiralara cevap verilmesi için bir hadis kitabının da tercüme edilmesi fikri benimsenmiştir. Yalan yanlış rivayetler üzerinden Hz. Peygamber’e ve sünnete yapılan saldırılara reddiyeler yazılması, ancak bu reddiyelerin tarihte Mu’tezile ve diğer bid’at fırkalarına karşı dile getirilen hususlara hasredilmeyip günün inkârcı akımlarına cevaplar verecek nitelikte olması özenle vurgulanmıştır.⁷⁴ Nitekim cumhuriyet dö-

⁷³ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 254-255.

⁷⁴ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları”, 371-373.

neminin resmi son hadis çalışması *Hadislerle İslam* adlı eserin esbab-ı mucibesi ifade edilirken toplumsal ihtiyaç detaylı bir şekilde ortaya konmuştur.⁷⁵

Toplumsal ihtiyacın gereksinimleri ile başlayan cumhuriyet dönemi hadis çalışmalarında tartışmaların zemininde de toplumsal etki doğrudan görülmektedir. Türkiye'de İslam düşüncesine asli kaynaklara, Kur'ân ve sünnete dönme ya da mealcilik fikrinin ege-men olmaya başladığı 1960'lı yıllardan itibaren temel tefsir ve hadis kaynakları Türkçeye tercüme edilmeye başlamıştır. Tabii güncel ilmihal bilgilerine ve ahlak-edep ağırlıklı hadis kültürüne sahip olan geniş halk kitlelerinin bir anda bütün hadis külliyatı ile karşı karşıya kalması anlama problemleri ve hadislerin sıhhati başta olmak üzere birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Özellikle İslam medeniyetinin Batı karşısındaki geri kalmışlığı, sosyal hayatta cereyan eden birçok olumsuzluklar ve oryantalist etkiyle İslam dünyasına yayılan oradan da Türkiye'ye sirayet eden sünnet inkârcılığı fikrinin etkisi gibi sebeplerle hadislerin güvenilirliği sorgulanmaya başlamış, hadisin dindeki yeri tartışmaları hadis ilmi çerçevesinde gündemin baş maddesi haline gelmiştir. Hadis ve sünnetin dindeki yeri vb. başlıklar altında çok sayıda eser neşredilmiştir.⁷⁶ Sünnet inkârcılığı çerçevesinde İslam dünyasında farklı kamplaşmalar oluşmuştur.

Türkiye'de hadis ve sünnetin dindeki yerine dair tartışmalar; sorunun membaı addedilen coğrafyalarda konu özelinde lehte ya da aleyhte kaleme alınan çalışmaların da Türkçeye çevrilmesine neden olmuştur. Bu çeviriler bir taraftan tartışmalara zemin oluşt-

⁷⁵ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/112-116.

⁷⁶ Hadis ve sünnetin dindeki yerini konu edinen eserlerden bazıları için bk. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000); Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı*; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000); Cemal Ağırman, *Sünnette İtaat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995); İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında 'Kitâb ve Sünnete Bağlılık' Üzerine Genel Bir Tetkik", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 325344; Bünyamin Erul, *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Bünyamin Erul, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: KURAMER, 2020), 13-46; Raşit Küçük, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", *Sünnetin Dindeki yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997).

durken diğer yönden polemiklerin taraftarlarını tahkim etmiştir.⁷⁷ Söz konusu tahkimat bir taraftan geleneksel hadis tespit yöntemlerinin yetersizliği başta olmak üzere öteden beri zikredilen etkenlerden kaynaklı olarak hadislerle güvenilmeyeceği tezini güçlendirmiş; diğer taraftan hadisin dindeki muhkem yerini göstermek üzere pek çok konunun hadislerle inşa edildiğini ve problemlerin hadislerle çözüldüğünü, Kur'ân'ın hayata hadislerle sirayet ettiğini dile getiren çalışmalara hız verilmiştir. Aslında Kur'ân'la yetinme, sünneti red, Kur'ân ve sünnet gibi asli kaynaklara dönüş ya da sünneti klasik usulden ziyade yeni bir usul ile değerlendirme çerçevesinde şekillenen tartışmalar farklı isimlerle anılan kamplar ve kutuplarda temerküz etmeye başladı. Özellikle Hz. Peygamber'in sünnetini günümüz toplumlarına ulaştırabilme ve çağdaş dünyaya aktarabilme noktasında birleşen, sünnetin dindeki yeri ve teşrideki rolünü savunan büyük topluluk, aralarındaki metodik ve yönlemsel farklılıklar nedeniyle gelenekçi-yenilikçi; muhafazakâr-modernist; Ankara-İstanbul; Marmara İlahiyat-Ankara İlahiyat gibi isimlerle anılan ayrışmaların tarafı oldu. Yavuz Ünal'a göre; "Hz. Peygamber'in söylediği her şeyin vahiy olduğu, hadisin korunmuşluğu, ashâbın adaleti, hadis tespit sisteminin mükemmelliği tezine dayanan muhafazakâr söyleme karşılık, hadis tespit sisteminin sened merkezli olduğu, hadislerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin yapılmadığı dolayısıyla hadis metodolojisinin yeniden yazılması ve hadislerin yeniden süzgeçten geçirilmesi gerektiği düşünceleri öne çıkarıldı."⁷⁸ Neticede hadis alanı mezkur konu başlıkları çerçevesinde polemik içeren çok sayıda neşriyata sahne oldu.

2000'li yılların başından itibaren "Gerede Hadis Meclisi" adı altında oluşturulan ve yaklaşık on yıl süren ilmi organizasyonlar dizisi farklı isimlerle anılan karşıt görüşlerin birbirini yakından tanımalarına vesile oldu. Özgür bir ilmi ortamda hadis ve sünnete dair fikir-

⁷⁷ Bu kapsamda bir taraftan Ebû Reyve'nin diğer taraftan Sıbâî'nin konu çerçevesindeki eserleri tercüme edilmiştir. Bk. Ebû Reyve, *Advâ*; Mustafa es-Sıbâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî teşrî'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982). Bu eserlerin yanında Türkiye'deki hadis tartışmalarına farklı boyutlar kazandıran, sünnetin dindeki yeri ile ilgili bir problemi olamayan ancak klasik hadis usulünü kıyasıya eleştiren ve klasik tespit yöntemlerinin yetersizliğini dile getiren, yeni yöntemler teklif eden ve yeni tanımlamalar yapan düşünürlerin eserleri de tercüme edilmiştir. Bk. Fazlurrahman, *Metodoloji*; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997). ne dair

⁷⁸ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ünal, "Hadis Çalışmalarının Serencamı", 230-248.

lerini tartışan akademisyenler birbirini anlamaya çalışmanın yanında taassuptan ve aşırılıklardan uzak tavırlarla meselelere daha makul bakmaya başladılar. Bu etkileşim hadis araştırmalarına bir seviye kazandırırken hadisçilerin “Konulu Hadis Projesi” adıyla ortak proje yapmaları sonucunu doğurdu.⁷⁹

2010’lu yıllardan itibaren İslam dünyası Arap baharı vb. olaylarla siyasi kargaşaların içine sürüklenip ülkelerdeki otoriter yönetimler yıkılırken, Müslümanların zihin ve düşünce dünyalarında da adeta parçalanmalar vuku bulmuştur. Müslüman ülkelerdeki içler acısı durumu gören vatandaşlarımız devlet ve vatan mefkûresine daha sıkı tutunmuş, milleti bir arada tutan en önemli mayanın Ehl-i sünnet inancı olduğu vurgusu daha güçlü dillendirilir olmuştur. Kimi gruplar, dini ilimlerle iştigal eden ve popülist dini söylemelerle geniş halk kitleleri nezdinde rüchaniyet kazanan çevreler de Ehl-i sünnet söylemini sahiplenmişlerdir. Kendilerini Ehl-i sünnetin hamisi olarak ilan ederken kendileri gibi düşünmeyenleri ya da özellikle hadis ilmi çerçevesinde kendilerinden farklı yöntemleri benimseyen ya da söylemlerde bulunan kişileri kolayca Ehl-i sünnet düşmanı olarak ilan edebilmişlerdir. Bütün bu herc-ü mercin içinde hadis tartışmaları yepyeni bir çehreye bürünmüştür. İlmî ve akademik zeminden uzaklaşan tartışmalar sosyal medya vb. alanlara da taşarak ahlaki sınırları aşmıştır. Klasik hadis kitaplarında yer almakla birlikte asırlardır bir sorun teşkil etmemiş konular televizyon ekranlarına taşınmış, sosyal medya mecralarında gündem yapılmış teknik hadisçilik bilgisinden yoksun geniş halk kitleleri taraf haline getirilmeye çalışılmıştır. Sünnetin hamisi sıfatını kendi elinde tutan çevreler kendilerinin medreseli/alaylı olduğundan bahisle mekteplilerin/ilahiyat hocalarının dini ifsat ettiğini, sünneti red ettiğini iddia etmiş, yüzlerce hadis akademisyeninin hizmet ettiği, onlarca hadis kürsüsünün bulunduğu ilahiyat fakültelerine öğrenci gönderilmemesi çağrısı yapabilmişlerdir. Hadis tartışmaları ideolojik bir çehreye bürünerek ifrat-tefrit döngüsü içerisinde sürdürülür olmuştur. Ehl-i sünnetin hamisi olduğunu dillendirenler zayıfıyla sahihiyle bütün hadis külliyatına iman, iman edilmesi gereken esaslara dahil ederken; bunun karşıtları bütün hadislerin uydurma olduğunu

⁷⁹ Abdullah Karahan, “Cumhuriyet Türkiye’si Akademik Hadis Araştırmalarında Önemli Bir Açılım: Gerede Hadis Meclisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 547.

belirterek asırların birikimini, tarifi mümkün olamayacak ilmi emek, gayret ve çabayı yok sayabilmişlerdir.⁸⁰

Bugünkü Türkiye’de “yeni-gelenekçilik” olarak adlandırabileceğimiz bir anlayış gün geçtikçe etki alanını genişletmektedir. Klasik gelenekten beslenen, akademiye karşı tavır takınan ve kendi içinde heterojen bir yapı arz eden akımın toplumsal tabanını ya da dini ilimlerle işgal edenler üzerindeki etkisini daha da artırması ülke düşünce dünyasının özgür fikirler ve özgün bilgi üretmesi açısından risk taşımaktadır. Bu yapılar Hz. Peygamber’in sünnetine hakaret kabul edilebilecek bazı bilgileri, sünnet ve hadis adı altında çeşitli kitle iletişim araçlarını da etkin bir şekilde kullanarak geniş toplum kesimlerine ulaştırmaktadır. Bu yapıların piyasaya sürdüğü gerçeklikten kopuk bilgileri hadis akademisyenleri henüz tashih edememiş, bu yapılara karşı gerekli muhalefeti sergileyememiştir. Bu yapıların siyasi-politik otoritenin kendilerini desteklediği izlenimini vermeleri, iletişim ağlarının güçlü olması ve kendilerine muhalefet edenlere karşı ihtilaf ahlakından yoksun davranarak her türlü çirkinliğe başvurabilecekleri endişesi akademisyen hadisçilerin bu yapılara gerekli reaksiyonel tavrı göstermesine engel olmaktadır. Ancak görünen o ki, gelecek birkaç yıl içinde odağında hadisin ve hadisçilerin olduğu çetin tartışmaların vukuu kaçınılmazdır. Bu tartışmalar içerik açısından büyük ölçüde doksanlı yıllardakinden farklı, üslup bakımından daha çetin ve geniş kitlelere sirayet eden bir mahiyet arz edecektir.⁸¹

600 | db

Sonuç

Tenkrit, tartışma, cedel, münakaşa, mübâhese, takriz ve muaheze gibi farklı terimlerle ifade edilebilen polemik olgusu hadis tarihinin yadsınamaz gerçeğidir. Bilimsel alandaki sert tartışmaları, kalem kavgalarını ifade eden polemiklere hadis araştırmalarında hicrî ikinci asrın başları gibi çok erken bir dönemden itibaren rastlamak mümkündür.

Tüm ilmî araştırmalarda olduğu gibi polemik türü çalışmalar da dönemin ilmî, fikrî hareketlerinden, sosyolojik, iktisadî ve siyasi atmosferinden bağımsız değildir. Bu eserler kendi dönemlerinin ilim anlayışını yansıtmaktadır. Bu bağlamda polemik türü çalışmaların güzel örneklerini tarihe sunan ehl-i hadisin polemik edebiyatı-

⁸⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadis*, 41-44.

⁸¹ Özkan, “Cumhuriyet Dönemi”, 31-32.

nın ortaya çıkma sebebi bizatihi sosyo-politik etkenlere bağlı olarak teşekkül eden fırkaların farklı iç sebepler ve çevre kültürlerin etkisiyle İslam inanç sistemiyle alakalı geleneği yansıtmayan görüşlerine tepkidir. Sünnete şekli bağlılığı ile temayüz eden ve epistemolojisini nakle dayandıran ehl-i hadis, kendi bilgi hiyerarşisi içinde İslam inanç sistemiyle alakalı tezlerini ortaya koymak ve muhaliflerinin iddialarını çürütmek için iman, red, sünne, tevhid, itisam vb. farklı adlar altında bir eser koleksiyonu oluşturmuştur. Ehl-i hadisin hicri ikinci asırdan itibaren gündemini işgal eden ve onları bir dizi eserler telif etmeye götüren sebepler ve tartışma konuları ile Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarındaki tartışmaların ortaya çıkış sebepleri ve mahiyeti büyük oranda benzerlik göstermektedir. Özellikle sünnete bağlılık, sünnetin teşri değeri ve sünnetin dindeki yeri gibi konuların yoğun olarak işlendiği ve sünnet savunusunun sergilendiği "sünne" türü eserler ile çağdaş hadis tartışmalarının konuları hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Türkiye'deki hadis araştırmalarındaki polemiklerin izi hadis tarihindeki tartışmalarda bulunabilmektedir. Günümüz hadis araştırmalarındaki polemikler hadis tarihindeki tartışmalardan soyutlanarak anlaşılabilir.

İlim tarihindeki çalışmaların alanını, konusunu, mahiyetini toplumsal ihtiyaçların ve ilim adamının bu ihtiyaca yönelik öngörülerinin belirlediği gibi Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarındaki polemik olgusunun altında yatan temel faktörlerden biri de toplumsal ihtiyaç ve bu çerçevede akademisyenlerde oluşan ilgidir. Bu bağlamda 19. asırdan itibaren oryantalistlerin hadis ve sünnete dair Müslüman telakkinin yüzyıllardır benimsediği kabullerle hiç uyuşmayan iddiaları İslam dünyasında ve Türkiye'de yayılmaya başlamış; yirminci yüzyılın ortalarından itibaren gerek ilahiyat fakültele- rindeki akademisyenlerin çalışmaları gerekse yayın faaliyetleri bu iddiaların Türkiye'deki entelektüel camiada bilinmesine imkân tanımıştır. Ayrıca oryantalist görüşlerin bazı entelektüeller ve ilahiyatçılar tarafından dillendirilmesi bu konuda ön almak ve oryantalist iddiaları reddetmek ve toplumu doğru bilgilendirmek isteyen ilim adamlarını bu yönde çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu yönüyle de söz konusu araştırmalar çağdaş polemiklerin zeminini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Hindistan ve Mısır gibi Batılıların istila ettiği kadim İslam coğrafyalarında 19. asırda sünnete dair aslında tarihte birçoğunun örneğinin veya benzerinin görüldüğü tartışmalar alev-

lenmiş hadis-sünnet ve Hz. Peygamber'in konumu mevzularında Müslümanlar ifrat ve tefrit uçlara savrulmuşlardır. Kimisi nübüvveti sadece bir postacılık makamına indirirken kimileri de Hz. Peygamber'in beşer vasfını yok sayan bir peygamber tasavvurunu benimsemiştir. Batı karşısında Müslümanların geri kalmışlığını ortadan kaldırabilmenin yegâne yolunun İslam'ın aslına, Kur'an ve sünnete dönmek olduğunu savunan kimi mütefekkirler hadis ve sünnetle ilgili geleneksel telakkiden farklı söylemleri dillendirerek klasik hadis tespit yöntemlerini eleştirmişler, metne dikkat çekerek yeni usul denemelerinde bulunmuşlardır. Bu coğrafyalardaki tartışmalar gerek tercüme gerek telif eserlerle ülkemize taşınmış ve Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarındaki tartışmaların zeminini oluşturmuştur.

Cumhuriyetin ilanından sonra 1950'li yıllara kadar Türkiye'deki hadis araştırmaları durağan bir görünüm arz etmektedir. Bu dönemin en önemli çalışması *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*'dir. Bu yıllardan sonra imam hatip okullarının ve ilahiyat fakültesinin de açılması ile hadis araştırmalarında artış gözlenmektedir. 1960'lı yıllardan itibaren temel hadis kaynakları Türkçeye tercüme edilmeye başlanmış; hadis usul, tarih ve tenkidi ile ilgili çalışmaların ilk nüveleri görülmüştür. 1980'li yıllardan sonra ilahiyat fakültelerinin sayılarının çoğalması ile hadis araştırmalarındaki artış doğru orantılıdır. Bu dönemde neredeyse bütün temel hadis kaynakları Türkçeye tercüme edilmiş, bunun yanında İslam dünyasındaki tartışmalar da tercümelerle Türkiye'ye taşınmıştır. Önceleri ilmihal ve ahlak kitaplarıyla dini bilgiyi elde eden toplum kitleleri tercümeler vasıtasıyla gerek hadis gerekse İslami ilimlerdeki tüm bilim dallarının klasik kaynaklarına ulaşma imkânı elde etmiştir. Birbiriyle çelişen, akıl ve mantığa ters olduğu düşünülen rivayetlerle yüze yüze gelen toplum kesimlerinde hadislerin sıhhatine dair şüpheler hâsıl olmaya başlamıştır. İslam dünyasından menkul tartışmaların da etkisiyle hadis ve sünnet etrafında farklı kutuplaşmalar ve ideolojik ayrışmalar ortaya çıkmaya başlamış, hadis araştırmalarının yönünü bu tartışmalar belirler hale gelmiştir. Özellikle sünnetin dindeki yeri, sünnetin mahiyeti, sünnetin tespit yöntemi vb. konular tartışmaların ana gündemini oluşturmuştur. Bu tartışmalar çerçevesinde reformist-gelenekçi, İstanbul ekolü-Ankara ekolü vb. adlarla anılan gruplaşmalar oluşmaya başlamış ve bu ayrışmaların gölgesinde hadis araştırmalarında polemikler ortaya çıkmıştır. 2010'lu yıllardan itibaren ise kendisini Ehl-i sünnetin

temsilcisi ve muhafızı gören kimi gruplar sahihiyle-zayıfıyla hadisleri imanın konusu haline getirerek kendileri gibi düşünmeyen tüm kesimleri sünnet düşmanı ilan ederek ötekileştirmişler, ilahiyat fakültelerini dışlayarak hadis akademisyenlerine yersiz ithamlarda bulunmuşlardır. Türkiye'deki hadis araştırmalarında polemiklerin yönünü buradan neşet edecek tartışmaların belirlemesi muhtemeldir.

Türkiye'deki çağdaş hadis araştırmalarındaki polemik olgusu, içerik, üslup, yöntem vb. tüm yönleriyle incelenmeli ve çağdaş hadis tartışmalarının Türkiye'deki hadis çalışmalarına katkısı ortaya konulmalıdır.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdurrahmân. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406.
- Ağırman, Cemal. *Sünnette İtaat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995.
- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270.
- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 7-30.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*. thk. Sabri Selâme Şâhîn. Riyad: Dârü's-Sebât, 1424.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Anıs, Ahmad. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Asar, Muhammet Ali. *Ehl-i Hadisin Polemik Edebiyatı*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Münazara Metodu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969), 259-275.
- Bağcı, Hacı Musa. "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile İle Münakaşaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 21-42.
- Bayraktutar, Muammer. "Tevfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnete Yönelik İtirazlarına Reşîd Rızâ'nın Yaklaşımı ve Eleştirileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 249-280.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Zühry b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında 'Kitâb ve Sünnete Bağlılık' Üzerine Genel Bir Tetkik". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 325344.
- Daudi, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demir, Şenol. "Tartışma ve Polemik Kavramlarına Dair". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* 3/9 (2014), 183-192.
- Doğan, Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 157-174.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ. Beyrut: Dârü'r-risâle, 1430/2009.

- Ebû Reyve, Mahmud. *Advâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâün ani'l-Hadis*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 5. Basım, 1980.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. çev. Muzaffer Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-îmân ve me'âlimühü ve sünenühü ve istikmâlühü ve derecâtühü*. thk. Muhammed Nasuriddin Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Eruçar, Tuğba. *Hadisçilerin İman Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erul, Bünyamin. "Bir Alan Taramasının Panoraması -Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 161-184.
- Erul, Bünyamin. "Sahâbenin Sünnet Anlayışı". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 13-46. İstanbul: KURAMER, 2020.
- Erul, Bünyamin. *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihat Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. R. Baber-M Stern. 2 Cilt. London: Unwin Ltd., 1971.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Güven, Şahin. "Kur'âniyyün Ekolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 385-408.
- Hansu, Hüseyin. "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 367-405.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerefü ashâbi'l-hadis*. thk. Muhammed Said Hatipoğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünne, ts.
- Hatipoğlu, Nihat. "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması-Tahlil ve Eleştiri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 273-298.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fetħu'l-bârî şerħu şaħîhi Buħârî*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü'tevħîd ve isbâti şifâti'r-Rabbi azze ve celle*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-marife, 2. Basım, 1997.
- Juynboll, G. H. Albert. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Juynboll, G. H. Albert. "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri". çev. Salih Özer. *İsnad Analiz Yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Juynboll, G. H. Albert. "İslamda İlk Büyük Siyasi Fitnenin Tarihi". çev. Mustafa Ertürk. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Karahan, Abdullah. "Cumhuriyet Türkiye'si Akademik Hadis Araştırmalarında Önemli Bir Açılım: Gerde Hadis Meclisi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 543-557.

- Kayapınar, Hüseyin - Yeniçel, Necati. *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer el-. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit 'Ashâbü'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı'". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (1987), 19-89.
- Kızıl, Fatma. "Hadis İliminde Modern Yaklaşımlar". *İslami İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. ed. İlyas Çelebi. 145-158. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Köktaş, Yavuz. "Mevdûdî'nin Hadîsle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003).
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Küçük, Raşit. "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnetin Dindeki yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 1997.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Amr. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1987.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Sünnetin Anayasal Niteliği*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Okiç, Tayyip. "Bir Tenkidin Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2-3 (1953), 219-291.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Özağşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Özağşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 225-273.
- Özağşar, Mehmet Emin. "Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması Adlı Çeviri Üzerine Bir Aydınlatma". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 218-224.
- Özer, Ahmed. *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özkan, Halit. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 9-39.
- Polat, Selahattin. "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri". *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*. 211-248. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Saliş, Hatice. *Hadis Edebiyatında Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünne'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İncarcılığı: Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford, 1950.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1982.
- Sıdkî, Muhammed Tefvik. "el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârun". *Mecelletü'l-Menâr* 9/7 (1906), 515-525.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 516-521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975.
- Toy, Ömer. "Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı". *Tasavvur* 7/2 (2021), 1275-1304.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/2 (1990), 284-294.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 283-302.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı". *İslami İlimler Dergisi* 2 (2007), 229-248.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (1997), 174-177.
- Yeşil, Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İman'lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 7-34.
- Yıldırım, Enbiya. "Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 155-189. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yıldız, Halil İbrahim. *Muhammed Tefkî Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 40. Basım, 2018.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 553-590. İstanbul: KURAMER, 2020.



DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNİN AHLAKİ KAZANIM AMACINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ (DKAB-AKÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI*

Abdullah DUMAN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 09 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Duman, Abdullah. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Ahlaki Kazanım Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği (DKAB-AKÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 607-637.

DOI: 10.33415/daad.1493303

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2024, **Accepted:** 09 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Duman, Abdullah. "Scale for the Level of Achieving the Purpose of Moral Acquisition of the Religious Culture and Moral Knowledge Lesson: Validity and Reliability Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 607-637.

DOI: 10.33415/daad.1493303



Öz

Çalışmanın amacı, din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersinden elde edilen ahlaki kazanımların düzeyini ölçen bir ölçek geliştirmektir. Çalışma, keşfedici sıralı desene göre tasarlanmıştır. Çalışma grubu, İstanbul'da öğrenim gören 411 lise öğrencisinden oluşmaktadır. Ölçeğin Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA)'da $KMO=0,879$ ve Bartlett Küresellik Testi $\chi^2(66)=2803,229$; $p<0,05$ olarak hesaplanmıştır. Elde edilen veriler, ölçeğin KMO değerinin örneklem büyüklüğü

* Bu makale, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 14 Eylül 2022 tarih ve 2022/99 sayılı etik kurul izni ve İstanbul Valilik Makamının 09 Mayıs 2023 tarihli ve E-59090411-20-75865327 sayılı Oluru ile hazırlanmıştır.

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, abдуман1001@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-7930-4060>

nün mükemmel ve Bartlett Küresellik Test sonuçlarının ise anlamlı olduğunu göstermektedir. İki alt boyuta sahip ölçekte 12 madde bulunmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarına, “Ahlâk Bilgisi Öğrenme” ve “Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüş-türme” adları verilmiştir. İki bileşenden birincisi toplam varyansın % 14,960’ını, ikincisi toplam varyansın % 55,529’unu açıklamaktadır. Faktörler toplam varyansa % 70,488 katkı sağlamaktadır. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA), AFA ile ulaşılan ölçeğin yapısını doğrulamaktadır. DFA uyum indeks bulguları, CMIN/Sd=1,266; GFI=0,917; AGFI=0,868; NFI=0,950; CFI=0,989; IFI=0,989; TLI=0,985 ve RMSEA=0,049 olarak bulunmuştur. Modelin uyum indeksleri ve maddelere ait faktör yükleri geçerlilik şartlarını sağlamaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri $\alpha=0,922$ ’dir. Elde edilen bulgulara göre, DKAB-AKÖ’nün geçerli ve güvenilir olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlaki Değerler, Ölçek Geliştirme.

**Scale for the Level of Achieving the Purpose of Moral
Acquisition of the Religious Culture and Moral Knowledge Lesson:
Validity and Reliability Study**

Extended Abstract

Introduction

Muslims learn moral rules and values from Islam. The primary sources of Islamic morality are the Qur’an and the Sunnah. Upholding moral values and living a moral life is a requirement of being a good Muslim. Morality has an essential place in human existence and in shaping social rules. It is necessary to teach morality, which has such a sensitive position in human and social life, and to transmit it from generation to generation. Morality is learned through factors such as family, school, and environment. Students achieve moral gains at different stages of education. Acquisition is the knowledge, skills, and behaviors a person acquires through education. Moral acquisition is gains related to morality and values. Moral issues are included in secondary education, religious culture, and moral education curricula, and these subjects are taught within a specific plan and program. With the implementation of the curriculum, students acquire several cognitive and affective moral gains, from learning the source of Islamic morality to acting reasonably.

The study aims to develop a scale measuring the moral gains obtained from the religious culture and moral knowledge lesson. How will students' moral attainment levels be measured at the end of high school education? In what dimensions do these gains come to the fore? How can the effectiveness and efficiency of moral teaching be determined? The questions constitute the problem of the research. When the literature on the field was examined, no scale was found that measured the moral gains obtained from the religious culture and ethics lessons in cognitive and affective dimensions. For this reason, it is thought that the scale developed within the framework of the mentioned fundamental problems can contribute to the field.

Methods and Techniques

An exploratory sequential design was used in the study. While developing the scale, a literature review was conducted first, and the subject was examined theoretically. Then, the problem was defined. The collection of qualitative data, creation of the item pool, obtaining expert opinions, and pilot implementation stages were carried out in a planned and orderly manner. The literature was

examined while creating the item pool. Then, a focus group interview was held with 10 students studying in the 12th grade of high school. An attempt was made to learn the students' perceptions of the moral issues covered in the religious culture and moral knowledge lesson. Later, based on these reviews, a draft form with 84 items was created. To determine the clarity and appropriateness of the items in the draft form, the items were edited within the framework of the opinions expressed by 3 field experts, 1 measurement expert, and 1 language expert. Then, similar items were identified and removed from the form, and a form with 34 items was created. To test the comprehensibility of the questions, questions were asked of the participants, and the content validity rate of the scale was found to be 1.0. The sub-dimensions of the scale are named "acquiring moral knowledge" and "transforming moral attitudes and behavior". In the scale, a 5-point Likert type was used as a rating scale. The research sample group consists of 411 students studying in different types of high schools affiliated with the Istanbul Provincial Directorate of National Education and participating in the research voluntarily.

Findings

The KMO value of the scale was 0,879, Bartlett Test of Sphericity $\chi^2(66)=2803,229$; $p<0,05$) was calculated. The sample size of the KMO value of the scale was found to be excellent, and the results of the Bartlett Sphericity Test were significant. The scale has 12 items. The first factor, "learning religious knowledge," consists of 5 items, and the second factor, "having attitude and behavior," consists of 7 items. The first of the two components explains 14,960 % of the total variance, the second 55.529 %, and the factors contribute 70,488 % to the total variance. In addition, when the relationship between the factors was examined, a moderately positive ($r=0,563$) and significant ($p<0,05$) relationship was found between the two factors. Confirmatory factor analysis confirms the structure obtained by explanatory factor analysis. The Cronbach Alpha value of the scale is $\alpha=0,922$.

Result

As a result, it is possible to say that the scale for achieving the purpose of moral acquisition of the religious culture and moral knowledge lesson, whose validity and reliability have been proven, has been developed. It is thought that the scale obtained from the research will contribute to the determination of the moral acquisition levels of high school students obtained from religious culture and moral knowledge lessons and to the study to be conducted in this direction.

Keywords: Religious Education, Moral Principles, Scale Development.

Giriş

Ahlaki değer ve kurallara göre bir hayat yaşamak insan olmanın bir gereğidir. Müslümanlar, ahlâk kurallarını ve değerlerini İslâm'dan öğrenirler ve İslâm ahlâkının temel kaynakları Kur'an ve Sünnettir.¹ Günümüz dünyasında genel olarak teknolojik gelişme-

¹ Ahlâk ile ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/83-263-274: Âl-i İmrân 3/110-134-159: en-Nisâ 4/29: el-Mâide 5/8-79: el-A'râf 7/85-199: en-Nahl 16/90: el-İsrâ 17/23-24-26-27: en-Nûr 24/21-30-31: el-Furkân 25/63: el-Ankebût 29/45: el-Ahzâb

lerden hayat refahının artmasına kadar bir takım avantajlı durumlar ortaya çıkmıştır. Fakat bu avantajlı durumlarla birlikte insanı insan yapan ahlaki bir takım değer ve yargılarda da bozulmalar yaşanmaktadır. Bu bozulmaların önüne geçilmesinde ve ahlaki bir hayat sürdürmede, bireyin aldığı eğitimin önemli bir yeri vardır. Bu açıdan bakıldığında; eğitim-öğretim hayatının bir kademesi olan liselerde, DKAB dersleri aracılığıyla ahlâk konuları belirli ve planlı bir şekilde öğrencilere aktarılmakta ve öğrencilerden birtakım kazanımlar elde etmeleri beklenmektedir. Öğrencilerin kazanım düzeylerinin sağlıklı bir şekilde ölçülmesi; öğrenme sürecinin etkililiğini olumlu yönde etkileyebileceği gibi eğitim-öğretimde hedef ve davranışların ne düzeyde gerçekleştiğinin belirlenmesini de kolaylaştırır. Bu bağlamda araştırmanın problemini; "Lise öğrenimi sonunda öğrencilerin ahlaki kazanım düzeyleri nasıl ölçülebilir? Bu kazanımlar hangi boyutlarda ön plana çıkmaktadır? Ahlâk öğretiminin etkin ve verimliliği nasıl tespit edilebilir?" soruları oluşturmaktadır. Araştırma ile öğrencilerin lise öğrenimi sonunda ahlaki kazanımlarının hangi düzeyde ve boyutta gerçekleştiğini ölçmek ve değerlendirmek için bir ölçme aracı geliştirilmiştir.

1. Ahlâk Eğitimi

Ahlâk ve eğitim kavramlarından oluşan ahlâk eğitimi, bireyin ahlaki tutum ve davranışlarında değişiklik oluşturma sürecidir.² Ahlâk eğitiminin amacı, bireyin kendisinin ve başkalarının mutlu, huzur ve mükemmelliğine olumlu yönde etki edecek şekilde hare-

33/21: ez-Zümer 39/10: el-Mü'min 40/76: el-Hucurât 49/11: es-Saf 61/2-3: el-Kalem 68/4; Ahlâk ile ilgili bazı hadisler için bk. Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Zühd", 52 (No. 2389): Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 62 (No. 2005): Tirmizî, "İmân", 12 (No. 2627): Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 15 (No. 1919): Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 33 (No. 1952): Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 55 (No. 1987): Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.), "Sünnet", 16 (No. 4682): Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 201 (No. 771): Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 5/251: Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 14/513: Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 20/343.

² Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008, 56-57; Ahlâk eğitimi kavramı için ayrıca bk. Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi -Kuramsal Bir Çalışma-* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 195-204.

ket etmesini³ ve insanların ahlaki olgunluğa ulaşmasını temin etmektedir.⁴ Ahlâk eğitimi, bireyin ahlaki kişilik geliştirmesine yardımcı olduğu gibi toplumda ahlâkın hâkim kılınmasını da kolaylaştırmaktadır.⁵

İslâm eğitiminin hedefleri açısından bakıldığında İslâm eğitimi; “ilim ve irfan, iman ve amel, ahlâk ve hikmet, ibadet ve itaat” şeklinde dört alanda yoğunlaşmaktadır. İslâmî kaynaklarda ahlâk konusuna çok önem verilmekte ve ahlâk kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. İslâm âlimleri tehzibu’l-ahlâk, mekarimu’l-ahlâk gibi adlarla eserler kaleme almışlar ve eserlerinde ahlâk eğitimi ile ilgili geniş bilgilere yer vermişlerdir. Bu durum eğitimin genel hedeflerinden birinin de ahlâk olduğunu göstermektedir.⁶ Din eğitiminde “karakter bütünlüğü sağlamak, bireyin yaşantısında itidal ve dengenin hâkim kılınması, mutluluğun elde edilmesi, bilgi ve düşüncelerin davranışa yansıtılması” gibi bazı ahlaki hedefler vardır.⁷ Bu hedeflerin içinde yalancılık, hırsızlık, haset, öfke, kin, kibir, gıybet, iftira, riyakârlık, dalkavukluk, tamahkârlık, cimrilik gibi bazı ahlaki kusurların giderilmesi ve onların yerine iyi ahlâk vasıflarının yerleş-
db | 611

tirmesi dinin de bir emridir.⁸

Eğitim-öğretim sürecinde çocuğun davranışları aile, okul ve sonra da toplum içinde değişmektedir.⁹ Bu açılardan bakıldığında din eğitiminin bir amacı da ahlâklı bireylerin yetiştirilmesi ve topluma kazandırılmasıdır.¹⁰ Din öğretimi sayesinde din ile ilgili bilgiler öğrenciye öğretilmekte, din eğitimi de öğretilen bu bilgilerin içselleştirilerek tutum ve davranışa yansımaları sağlamaktadır.¹¹ Bu nedenle; okullarda ahlaki bilgilerin sadece öğretilmesi değil aynı

³ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1991), 93.

⁴ Aydın, *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, 56-57; Ahlâk eğitimi kavramı için ayrıca bk. Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi - Kuramsal Bir Çalışma-*, 195-204; Ahlâk gelişimi ile ilgili kuramlar için bk. Aylin Sözer Çapan, *3-11 Yaş Çocuklarının Ahlak Gelişimlerinin Piaget'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 32-66.

⁵ Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2003), 127.

⁶ Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi - Kuramsal Bir Çalışma-*, 91.

⁷ Münir Ecer, *Din Eğitiminde Ahlâk (Van: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017)*, 61-71.

⁸ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi -Psikolojik ve Metodik Esaslar-* (Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998), 191.

⁹ Ahlâk eğitimi kavramı için ayrıca bk. Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi -Kuramsal Bir Çalışma-*, 195-204.

¹⁰ Ali Baha, “Çocuk Terbiyesi”, *İctihad* 17/141 (15 Kânunusani 1922), 2970.

¹¹ Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi -Psikolojik ve Metodik Esaslar-*, 14.

zamanda tutum ve davranışa yansımaları ve öğrencilerin belirli ahlaki değerler kazanma ahlâk eğitiminin tam olarak gerçekleşmesi ile mümkün olacaktır.

2. Lise DKAB Ders Programlarında Ahlâk Eğitimi

Cumhuriyet'e kadar ortaöğretim basamağında yer alan başlıca okul tipleri rüşdiye, idadiye ve sultanîyelerdir.¹² 1924 yılında II. Heyet-i İlmiye'de lisenin ortaokuldan ayrı bir okul olması kararlaştırılmış ve lise yükseköğretime öğrenci hazırlayan bir kademe haline gelmiştir.¹³ 15-17 yaş grubunu kapsayan bu kurumlar; kamu, sanayi, hizmet ve tarım sektörünün ihtiyacı olan insan gücünü yetiştirmede önemli rol oynamakta ve yükseköğretime de öğrenci yetiştirmektedir.¹⁴

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra lisenin birinci devresi olan ortaokullarda din dersleri, 1924 yılından 1927 yılına kadar öğretilmeye devam etmiştir. Daha sonra 1927-1956 yılları arasında ortaokullardan din dersleri kaldırılmıştır. 1956 yılından itibaren din dersleri yeniden ortaokullarda öğretilmeye başlanmış ve bu günümüze kadar devam etmiştir.¹⁵ 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Müfredatı Programında, İslâm Ahlâkı başlığı bulunmaktadır.¹⁶ Ahlâk eğitiminde önemli bir gelişim çağı olan liselerde ise din dersine 1967 yılına kadar yer verilmemiştir.¹⁷ 1967 yılında din dersinin liselerde okutulması TBMM'nin onayından geçmiş ve bu tarihten itibaren liselerde din dersleri okutulmaya başlanmıştır.¹⁸ Kabul tarihi 7 Kasım 1982 olan Türkiye Cum-

¹² Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 387.

¹³ Ayşegül Esener Taşpolatoğlu, *Türk Milli Eğitiminde Cumhuriyet'ten Günümüze Program Geliştirme Alanındaki Gelişmeler ve Bir Eğitim Programının Temel Özelliklerine İlişkin Uzman Görüşleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 57.

¹⁴ Fidan - Erden, *Eğitime Giriş*, 218-219; Ortaöğretimin amaç ve görevleri için Milli Eğitim Kanunu'na bk. Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 28.

¹⁵ Tuğrul Yürük, "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi (Din Dersleri)" *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan vd., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 135.

¹⁶ Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 104.

¹⁷ Yürük, "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi (Din Dersleri)", 135.

¹⁸ Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 69-70.

huriyeti Anayasası ile DKAB dersleri ilk ve orta öğretimde zorunlu hale getirilmiştir.¹⁹

Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı 1982 yılında yürürlüğe konmuştur. Programda bilgilerin bilişsel düzeyde öğrenilmesi üzerinde durulmuştur. Programın 1. sınıf üniteleri arasındaki “ahlâk ve sorumluluk”, 2. sınıftaki “mutluluk”, 3. sınıftaki “yeryüzündeki dinler ve İslâm dini” üniteleri, 1992 ilköğretim ve ortaöğretim programlarında yer almamıştır.²⁰ 1982 programında lise ve dengi okulların 1. sınıfında 4. üniteye yer alan “ahlâk ve sorumluluk” konusu 1992 programında lise ve dengi okulların 2. sınıflarının birinci ünitesi olan “İslâm güzel ahlâktır” ünitesinde “ahlâk-vicdan ilişkisi” başlığı altında yer almıştır.²¹ 2005 Orta Öğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) öğretim programında örgün eğitim kurumlarında din öğretiminin insanın bilişsel kabiliyetini geliştiren bir süreç olması vurgulanmıştır. 2005 Orta Öğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) Öğretim Programı’nda yapılandırmacı, çoklu zekâ ve öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar öncelenmiştir.²² 1982 Ortaöğretim DKAB öğretim programı sadece bilgi edinmeye dönük hazırlanmıştır. 2005 ortaöğretim DKAB öğretim programı ise daha çok biliş ve davranışa geliştirmeye yöneliktir. 2005 ortaöğretim DKAB öğretim programında ahlâk ve değerlendirme alanında “değerler ve aile, haklar, özgürlükler ve din, İslâm ve barış, tövbe ve bağışlama”, üniteleri yer almaktadır.²³

1992 DKAB Dersi Ortaöğretim Programı 2. sınıfın üniteleri ve 2005 Orta Öğretim DKAB Dersi Öğretim Programı 10. sınıf üniteleri arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. 1992 DKAB Dersi Ortaöğretim Programı 2. sınıfındaki “İslâm güzel ahlâktır”, “kötülüklerden kaçınma ve kötülükleri önleme”, “çalışmak ve üretici olmak” ile “öğretmenlik” ünitelerinde yer alan konular, 2005 Orta

¹⁹ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 156.

²⁰ Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, 133-150.

²¹ Osman Cingöz, *1924’ten Günümüze (2002) Lise ve Dengi Okullarda Din Öğretimi* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 84.

²² Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, 164-167.

²³ Canan Özbay, *1982 ve 2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Karşılaştırılarak 2005 Öğretim Programının Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 18-19.

Öğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nda hiçbir sınıfta yer almamıştır. 1992 DKAB Dersi Ortaöğretim Programı'nda 3. sınıf ünitelerinden "ahlaki görevlerimiz" ile "adalet, ahlâk ve din" üniteleri, 2005 Orta Öğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nda hiçbir sınıfta bulunmamaktadır.²⁴ 2010 DKAB Dersi Öğretim Programında ders kazanımlarının kapsamının bilgi, değer, beceri ve tutumlar olduğu ifade edilmiştir. Öğrenciler, ahlâk ve değerler alanında örneğin 9. sınıfta değerlerin neliği ve değerlerin oluşumunda dinin rolünü, birey ve toplum üzerinde değerlerin etkisini öğrenmektedirler. Programda eğitimsel yaklaşım ve din bilimsel yaklaşım benimsenmiştir.²⁵ 2012 yılı itibarıyla 4+4+4 Eğitim Yasası ile birlikte oluşturulan ders çizelgelerinde ve 2010'da değişen ilk ve ortaöğretim DKAB öğretim programlarında bir değişiklik olmamıştır. Ancak Millî Eğitim Bakanlığı, ilkokul 1. sınıftan başlayarak ahlâk, değerler veya karakter eğitimi gibi uygulama temelli derslere öğrencilerin gelişim özellikleri de dikkate alınarak yer verilebileceğini belirtmiştir.²⁶

614| db

2018 DKAB öğretim programında din ve ahlâkla ilgili temel kavramların öğretimi, temellendirilmesi ve kavramlar arası ilişkilendirmeler hedeflenmiştir. 2018 DKAB Dersi (9-12. sınıflar) Öğretim Programı'nda; yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Ahlaki kazanımlar açısından DKAB ders ünitelerine bakıldığında; örneğin 10. sınıf ünitesinde, öğrencinin "İslâm ahlâkının konusu ve gayesini açıklaması, ahlâk ile terbiye arasında ilişki kurması, İslâm ahlâkında yerilen bazı davranışları âyet ve hadislerle açıklaması, tutum ve davranışlarında ölçülü olması" hedeflenmiştir.²⁷

2024 yılına gelindiğinde içinde din kültürü ve ahlâk bilgisi dersinin de bulunduğu 26 dersin "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" öğretim programları hazırlanmıştır. Bu programın lise kısmında ahlâkla ilgili olarak öğrencilerin; "İslâm dininin iman, ibadet ve ahlâk esasları arasındaki ilişkiyi analiz etmeleri", "İslâm'daki temel ibadetlerin ahlaki gelişime katkılarını yorumlamaları", "Hz. Muhammed (s.a.s)'in beşerî ve peygamberlik yönünü ayırt ederek onun örnekli-

²⁴ Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, 168-169.

²⁵ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010), 18-11.

²⁶ Mehmet Bahçekapılı vd., *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 189-199.

²⁷ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 8-23.

ğini kendi hayatlarına yansıtmaları”²⁸, “dini ve ahlaki meseleleri İslâm’daki temel bilgi kaynaklarından yararlanarak çözümlenmeleri”, “ahlaki tutum ve davranışlarında doğru ve tutarlı kararlar almaları”, “millî, dinî ve ahlaki kavram ve değerlerin yorumlanmasında bilgi, dijital, finansal, görsel, kültür, vatandaşlık ve sanat okuryazarlıklarından faydalanmaları”, “millî, manevi ve ahlaki değerleri bireysel ve toplumsal hayata yansıtmaları”, İslâm’ın evrensel mesajlarından adalet, eşitlik ve barış ilişkisini sentezlemeleri”, “insanın çevre ve teknolojiyle olan ilişkisini ahlaki değerler perspektifinde çözümlenmeleri” gibi hususlar amaçlanmıştır. Bu öğretim programının temel yaklaşımları ise eğitim bilimsel yaklaşım ve din bilimsel yaklaşımdan oluşmaktadır.²⁹

Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde konu ve öğrenme merkezli program tasarımları davranışçı öğrenme kuramlarına dayanmakta idi. Bu kuram eğitim-öğretim programlarında da görüldüğü üzere yerini önce bilişsel sonrasında da yapılandırmacı öğrenme kuramlarına bırakmıştır.³⁰ DKAB öğretim programlarına genel olarak bakıldığında programlarda dönem dönem değişiklikler yapılmış ve öğretimin ahlâk eğitiminin ahlâk ve vicdan, ahlâk ve adalet ilişkisi gibi kavramlarla da ilişkilendirilerek belli başlı kazanımların sağlanması hedeflenmiştir. Tüm bunların yanında, 2024 yılında lise için hazırlanan DKAB öğretim programında bilgiye sahip olmanın ötesinde bilginin bireysel ve toplumsal hayattaki işlevselliği, transfer edilebilirliği ve sürdürülebilirliği daha önemli hâle gelmiştir. Ayrıca bu program; din ve inançların öğretiminde “dinden öğrenme” ve “din hakkında öğrenme” yaklaşımlarını temel alan bir anlayışla geliştirilmiştir.³¹ Bu programlar çerçevesinde Ahlâk öğretiminde belirli ilkeler bulunmaktadır.³² Bu ilkeler temel olarak şu şekilde zikredilebilir; ahlâk terbiyesi gerçek hayatı unutturmamalı, toplumsal

²⁸ Bu bağlamda Hz Muhammed’in örnekliliği için bk. Abdullah Koçak, “Kur’ân-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri”, *NİSAR Dini Tetkikler Dergisi* 3 (Kasım 2023).

²⁹ *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2024), 5-7.

³⁰ Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, 191.

³¹ *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 5-6.

³² Öğretim ilkeleri için bk. Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 9-14; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 268-269.

duygular zaafa dönüştürülmemeli, birey kendini ve başkasını sevmekten vatan sevgisine ulaşabilmeli, yüksek ve ince duygular yönlendirilmeli, irade güçlendirilmeli ve vicdan eğitimi sağlanmalıdır.³³

3. Din Eğitiminde Bilişsel ve Duyuşsal Kazanımlar

Kazanımlar, öğrenme ile bireyin sahip olduğu bilgi, beceri ve yetkinlikleri ifade etmektedir.³⁴ Bu tanıma göre öğrenme yaygın, örgün veya serbest şekilde gerçekleşebilir.³⁵ Eğitim programlarının temel bileşenleri vardır. Bu bileşenlerden biri de kazanımlardır. Kazanımlar, eğitim felsefesine göre şekillenen bir bileşendir ve öğrencilere öğrenme süreçlerinin planlanması ve uygulanmasında kılavuzluk eder. Ayrıca kazanımlar, öğretim ilke ve yöntemlerini, ders müfredatını ve öğrenme alanlarını da belirler.³⁶

2005 Orta Öğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nda amaç yerine kazanım ifadesi kullanılmaya başlanmış ve her bir ünite ile ilgili kazanımlara yer verilmiştir.³⁷ DKAB Dersi Öğretim Programı'nda amaç yerine kullanılmaya başlayan kazanım ifadesi, eğitim ve öğretim sürecinin sonunda öğrencilerin edindikleri bilgi, beceri, tutum ve değerleri kapsamaktadır.³⁸

Kazanımların sınıflandırılmasında bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor taksonomilerden faydalanılmaktadır.³⁹ Genel eğitimde amaçlar ya da hedefler bakımından benimsenen bu taksonomiler din öğretimi için de geçerlidir.⁴⁰ Eğitimde bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor davranışlar birbirinden kesin hatlarla ayrılmaz ve bir kaza-

³³ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi: Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1991), 98-103.

³⁴ Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinin Uygulanmasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik (TYÇÜİUEHY), *Resmî Gazete* 29537 (19 Kasım 2015), md. 3/h.

³⁵ *Öğrenme Kazanımları Rehberi*, haz. Berna Aslan vd. (Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2020), 5.

³⁶ Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), "Popüler Bilim Yayınları, Öğrenme Kazanımları", (Erişim 18 Şubat 2024).

³⁷ Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, 167.

³⁸ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 11.

³⁹ *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*, ed. Benjamin Samuel Bloom vd. (Canada: By David McKay Company, 1967), 7.

⁴⁰ Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Haziran 2013), 122; "Eğitim sisteminin bir parçası olarak din ve ahlâk öğretimi, bireyin bilişsel ve duyuşsal yeteneklerinin geliştirmesini sağlamakta ve kendisine sunulan önermeleri analiz edebilme becerisini kazandırmaktadır." bk. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 4.

nının ifadesinin hangi alanda yer aldığı baskın olan özelliklerine göre belirlenir.⁴¹ Eğitim programları sayesinde öğretmen ve yöneticiler ne yapacaklarını bilirler ve özünde aynı kalmak koşuluyla çalışmalarını planlayıp uygulamaya sokarlar. Programlar sayesinde hangi düzeyde öğrenciye hangi bilgilerin öğretilmesi, kazandırılacak davranışların türü ve kapsamı belli olur.⁴² Din öğretiminde bilişsel ve duyuşsal kazanımlar ön plana çıkmaktadır. Bilişsel yaklaşıma göre öğrenme, insanın zihni faaliyetiyle dünyayı idrak etme çabasıdır.⁴³ Bu konuda en yaygın ölçüde kabul gören yaklaşım Bloom, Engelhart, Furst, Hill ve Krathwohl (1956) tarafından geliştirilen bilişsel yeterlikler taksonomisidir. Duyuşsal kazanım bireyin içsel varoluşundan kaynaklanan duygu durumlarının ürünüdür. Bu alanda en çok kabul gören taksonomi; Krathwohl, Bloom ve Marisa (1964) tarafından geliştirilmiştir.⁴⁴ Devinişsel/psikomotor kazanım ise içsel koşullar, dışsal etkileri algılama ve motor faaliyetlerinin etkileşiminin bir neticesidir.⁴⁵ Organizma belli bir bilişsel ve duyuşsal yeterlik düzeyine sahip olduğunda bir deviniminde bulunabilmektedir. En yaygın ölçüde kabul gören ve Simpson (1972) tarafından geliştirilen yedi aşamalı devinsel beceriler taksonomisi de duyuşsal ve bilişsel süreçlere dayanmaktadır.⁴⁶ Devinişsel kazanımlara din öğretimi alanında doğrudan bir yer bulunmamaktadır. Bu kazanımlar, öğrenilen bilgilerin pratik yaşama aktarılmasına yöneliktir. Dolayısıyla din öğretimi ile elde edilen davranışlar bilişsel ve duyuşsal alanda yer almaktadır.⁴⁷ Bu anlamda, din öğretiminde ahlaki kazanımların bilişsel ve duyuşsal alan kategorisinde değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşımdır.

4. Konuyla İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar

DKAB derslerinin kazanımlarının gerçekleştirme düzeyi konusunda Akto bir ölçek geliştirmiş ve geliştirdiği ölçek maddelerini katkı

⁴¹ Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevî, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 179.

⁴² Ayla Oktay, "Eğitimin Temel Kavramları ve Eğitim Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi", *Eğitim Bilimine Giriş* ed. Ayla Oktay vd., (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 251.

⁴³ Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003), 18.

⁴⁴ Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 259-262.

⁴⁵ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi -Model, Strateji, Yöntem, Teknikler-* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2008), 70.

⁴⁶ Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 264.

⁴⁷ Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevî, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*, 183.

lımcılar üzerinde uygulamıştır. Yazar, Ortaöğretim DKAB Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Van İli Örneği) adlı doktora tez çalışmasında, öğrenci kazanımlarının gerçekleşme düzeylerini incelemiştir. “Ortaöğretimlerde DKAB Dersini Alan Öğrencilerin Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi” ölçeği 7 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin 5. boyutu “öğrencilerin ahlâk ve değerler öğrenme alanı ile ilişkili kazanımların gerçekleşme düzeyleri” şeklinde yapılandırılmıştır.⁴⁸ Çakmak ve Ay tarafından hazırlanan “Ortaöğretim DKAB Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” adlı çalışmada, ortaöğretim DKAB dersinin genel amaçlarına erişim düzeyini belirleyen bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçek “din hakkında bilgi, İslâm algısı, dinde aklın yeri ve içselleştirme” olarak 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin İslâm algısı boyutunda İslâm dini, insanlar arasında adaletin gözetilmesini ister; içselleştirme boyutunda da günlük hayatta Hz. Muhammed’in tavsiyelerine uyarım maddelerine yer verilmiştir.⁴⁹ Ay, “Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” adlı çalışması ile lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini tespit etmek amacıyla bir ölçek geliştirmiştir. Ölçek 17 madde ve tek boyuttan oluşmaktadır.⁵⁰ Bahçekapılı’nın “Ortaöğretim DKAB Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi (İstanbul Avrupa Yakası Örneği) başlıklı doktora tez çalışmasında DKAB dersinin öğrencinin dini duygu, düşünce ve davranışlarına ne ölçüde etki ettiği belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada, DKAB dersinin amaçları ve kazanımlarından oluşan 48 maddelik bir ölçek uygulanmış ve DKAB öğretim programının öğrenme alanlarından biri olan “ahlâk ve değerler öğrenme alanı” yer almıştır.⁵¹ Korkmaz ve arkadaşları, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Ünite Kazanımlarının

⁴⁸ Ortaöğretimlerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini Alan Öğrencilerin Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi Ölçeği için bk. Akif Akto, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Van İli Örneği)* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁴⁹ Ölçek maddeleri için bk. Ahmet Çakmak - Mustafa Fatih Ay, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 59.

⁵⁰ Ölçek maddeleri için bk. Mustafa Fatih Ay, “Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Bilimname* 43 (2020), 361.

⁵¹ Ahlâk ve değerler öğrenme alanı soruları için bk. Mehmet Bahçekapılı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 300.

Rokeach Değerler Envanterine Göre İncelenmesi” başlıklı makale ile 2010 yılında hazırlanan (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi programındaki öğrenme alanı konularını “Rokeach Değerler Envanteri”nde bulunan değer maddelerine göre incelemişlerdir.⁵² Kılıç, “Lise Öğrencilerinin Manevî - İnsani Değerler Eğilimi” adlı çalışmasında “Manevî - İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği” kullanmıştır. Araştırma ile lise gençlerinin manevî-insani değer eğilimleri incelenmiştir.⁵³ Bayraktar, “Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)” adlı çalışmasında lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile DKAB dersine yönelik tutumları incelemiştir. Araştırmada “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” ve “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği” kullanılmıştır.⁵⁴ Şengün, “Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi” adlı doktora tez çalışmasında, araştırmacı tarafından geliştirilen “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” kullanılmıştır.⁵⁵

Alan yazın taramasında, lise öğrencilerinin ahlaki doyum düzeylerini ölçen araştırmalar bulunmaktadır. Lise öğrencilerinin ahlaki doyum düzeylerini ölçen araştırmalar, öğrencilerin DKAB derslerinden elde ettikleri kazanımların yanında öğrencilerin içinde buldukları gelişim basamağında farklı etmenlerle de oluşabilen ahlaki doyum düzeylerini de kapsamaktadır. DKAB-AKÖ, lise öğrencilerinin DKAB derslerinden elde ettikleri ahlaki kazanımları ölçme ile sınırlandırıldığından, ölçek bu yönü ile ahlaki doyum düzeyi ölçeği çalışmalarından ayrılmaktadır. Diğer taraftan DKAB derslerinden elde edilen kazanımları ölçen başka çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda ahlaki kazanımlar bilişsel ve

⁵² 2010 Ortaöğretim DKAB öğretim programındaki üniteler, öğrenme alanları ve Rokeach envanterinde ilgili değerler için bk. Sadiye Korkmaz vd. “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ‘Ahlak ve Değer’ Öğrenme Alanına Ait Ünite Kazanımlarının Rokeach Değerler Envanterine Göre İncelenmesi”, *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 5-6.

⁵³ Araştırma neticesinde yapılan öneriler için bk. Ayşe İnan Kılıç, “Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020), 829.

⁵⁴ Araştırma neticesinde yapılan öneriler için bk. Güllü Manolya Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 151-154.

⁵⁵ Araştırmacı tarafından geliştirilen ölçeğin maddeleri için bk. Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 212-215.

duyuşsal gibi farklı boyutlarda ölçülmemektedir. Ayrıca istatistiki alanda yaşanan yeni gelişmeler de konu ile ilgili alan araştırmalarına destek sağlayabilecek bir ölçme aracının geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda; DKAB-AKÖ alanda yapılan diğer çalışmalardan ahlaki kazanımları farklı boyutlarda ölçen ve güncel bir ölçek olması yönü ile ayrılmaktadır.

5. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırma ile din öğretimi programları ve literatürden yararlanarak, DKAB derslerinin ahlaki kazanımlara erişim düzeyini ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmek amaçlanmıştır. Alanla ilgili literatür incelendiğinde DKAB derslerinden elde edilen kazanımlara yönelik nitel ve nicel çalışmalar bulunmaktadır. Fakat, DKAB derslerinden elde edilen ahlaki kazanımları bilişsel ve duyuşsal boyutta ölçen bir ölçek çalışmasına rastlanılmamıştır. Ahlaki olgunluk ölçekleri ise doğrudan DKAB derslerinin kazanımlarına yönelik çalışmalar değildir. Bu bağlamda ölçme nazari olan ile nesnel olan arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğundan⁵⁶ ahlaki kazanımların ölçülmesi ve nesnel olarak ortaya çıkarılması önem taşımaktadır. Ayrıca, 2024 yılında “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” çerçevesinde yapılan program değişikliğinde öğrenilen bilgilerin yaşama yansımaları üzerinde önemle durulmaktadır. DKAB-AKÖ maddeleri daha önce hazırlanmış olmasına rağmen yapılan son program değişikliğine de uygun bir özellik taşımakta ve ölçek maddeleri programın amaçlarını desteklemektedir. Bu sebeplerle, geliştirilen DKAB-AKÖ'nün alana katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

620 | db

6. Yöntem

Araştırma süreci felsefi varsayım, teorik dayanak, metodolojik yaklaşım ve metotlardan oluşmaktadır. Bu süreçlerden biri olan metodolojik yaklaşım, tercih edilen araştırmanın yöntemidir. Nitel, nicel ve karma yöntemler kendi amacına göre bazı desenleri barındırmaktadır. Açıklayıcı/keşfedici sıralı desen karma yöntemler araştırmasına örnek olarak verilebilir.⁵⁷

⁵⁶ Bülent Bayat, “Uygulamalı Sosyal Bilim Araştırmalarında Ölçme, Ölçekler ve Likert Ölçek Kurma Tekniği” *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 16/3 (1 Aralık 2014), 23.

⁵⁷ Sinem Toraman, “Karma Yöntemler Araştırması: Kısa Tarihi, Tanımı, Bakış Açuları ve Temel Kavramlar”, *Nitel Sosyal Bilimler* 3/1 (2021), 7; Karma yöntemler araştırması temel desenler için bk. Toraman, “Karma Yöntemler Araştırması: Kısa Tarihi, Tanımı, Bakış Açuları ve Temel Kavramlar”, 16.

Çalışmada, keşfedici sıralı desen kullanılmıştır. Bu desende araştırma, nitel verilerin toplanması ve analizi ile başlamakta, ardından nitel bulguların test edilmesi veya genelleştirilmesi için nicel verilerin toplanması ve analizi ile son bulmaktadır.⁵⁸ DKAB-AKÖ'nün geliştirilme sürecinde öncelikle araştırmanın nitel boyutuna uygun bir şekilde literatür taraması yapılmış, odak görüşmeler gerçekleştirilmiş ve konu teorik olarak incelenmiştir. Daha sonra problemin tanımlanması yapılmıştır. Nitel verilerin toplanması, madde havuzunun oluşturulması, uzman görüşlerinin alınması ve pilot uygulama aşamaları planlı ve sistemli bir biçimde gerçekleştirilmiştir.

6.1. Ölçek Maddelerinin Yazımı

Madde havuzu oluşturulurken konunun teorik temeline dair alan yazında bulunan çalışmalar ve lise DKAB öğretim programları incelenmiştir. Daha sonra lise 12. sınıflarda öğrenim gören 10 öğrenci ile odak grup görüşmesi yapılmış ve böylelikle hedef kitlenin DKAB dersinde işlenen ahlâk konuları hakkındaki algıları konusunda fikir sahibi olunmaya çalışılmıştır. Bu incelemelerden hareketle 84 maddelik bir taslak form oluşturulmuş ve maddelerin dil ve kapsam geçerliliği aşamasına geçilmiştir. Dil ve kapsam geçerliği için “Ölçekteki maddeler, ihtiyaç duyulan olgusal ve/veya yargısal verileri kapsamada ve toplamada ne derece yeterlidir?” sorusunun cevabı aranır ve uzmanlara başvurulur.⁵⁹ Bu bağlamda, taslak formdaki maddelerin anlaşılır ve uygunluğunu tespit etmek amacıyla 3 alan uzmanı, 1 ölçme uzmanı ve 1 de dil uzmanının belirttiği görüşler çerçevesinde maddelerde düzenlemeye gidilmiştir. Ardından benzer nitelikteki maddeler tespit edilerek formdan çıkarılmış ve 34 maddelik bir form oluşturulmuştur. Soruların anlaşılabilirliğini test etmek amacıyla katılımcılara sorular yöneltilmiş ve ölçeğin kapsam geçerlik oranı 1.0 olarak bulunmuştur. Ölçek, “Ahlâk Bilgisi Öğrenme” ve “Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme” olmak üzere 2 alt boyuta göre planlanmıştır.

Ölçekte, dereceleme ölçeği olarak 5'li likert tip kullanılmıştır. Maddelere verilecek cevaplar; “Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum,

⁵⁸ Greg Guest - Paul Fleming, “Mixed Methods Research”, *Public Health Research Methods* ed. Greg Guest - Emily E. Namey (Los Angeles, Sage: 2015), 587.

⁵⁹ Şener Büyükoztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008), 121.

Kısmen Katılıyorum, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum”dur. “Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kısmen Katılıyorum 3, Katılmıyorum 2 ve Kesinlikle Katılmıyorum 1” şeklinde puanlanmıştır.

6.2. Çalışma Grubu

DKAB-AKÖ'nün geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı farklı lise türlerinde 12. sınıf ikinci dönemde öğrenim gören öğrencilerden online (çevrimiçi) ortamda elde edilen veriler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Madde analizi yapmak amacı ile ilk olarak 70 kişiye ulaşılmıştır. Daha sonra Açım-layıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için ayrı veri seti üzerinden uygulamalar yapılmıştır. Bu sayı AFA için 300 kişi, DFA için de 111 kişidir. AFA ve DFA örneklemi birbirinden farklı kişilerden oluşmaktadır. Çalışmada katılımcılardan onamlar alınmış ve veriler örneklemden gönüllülük esasına dayalı olarak titiz bir şekilde elde edilmiştir. Katılımcılara ölçek ve demog-rafik bilgi anketi maddelerini cevaplarken dikkat etmeleri gereken hususlar hatırlatılmıştır.

622 | db

Örneklemin büyüklüğü ölçeğin madde sayısı ile orantılı olarak farklılık gösterebilmektedir. Bir görüşe göre örneklem sayısı madde sayısının 5, 10 veya 15 katı kişiye uygulanması ile belirlenebilmektedir.⁶⁰ Diğer bir görüşte de sosyal bilimlerde örneklem büyüklüğü için asgari 100 sayısı uygun bir büyüklük olarak görülmektedir. Fakat bu çalışmanın evrenine göre daha az ya da daha çok da olabilmektedir. 30 ile 500 arası bir büyüklük birçok araştırma için geçerli bir büyüklüktür.⁶¹ Belirtilen bu görüşler çerçevesinde AFA ve DFA için anlamlı sonuçlar elde etmek için yeterli örnekleme ulaşılmıştır. Katılımcıların demografik bilgileri Tablo 1’de sunulmuştur.

⁶⁰ Ali Delice - Özkan Ergene, “Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği”, *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 64; Faktör analizi çalışmalarında örneklem büyüklüğünün soru sayısı/madde sayısının 5 katının yeterli olduğu konusunda ayrıca bk. Ömer Akbulut - Cantürk Çapkın, “Çok Değişkenli İstatistiksel Analizler İçin Örneklem Büyüklüğü”, *Journal of Nursology* 25/2 (30 Haziran 2022), 114.

⁶¹ Hamza Al, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 37.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

		AFA Grubu		DFA Grubu		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Cinsiyet	Erkek	166	55,3	76	68,5	242	58,9
	Kadın	134	44,7	35	31,5	169	41,1
Okul Türü	Fen Lisesi	47	15,7	0	.0	47	11,4
	Anadolu Lisesi	194	64,7	23	20,7	217	52,8
	Mesleki ve Teknik A.L.	59	19,7	88	79,3	147	35,8
Sınıf	12. Sınıf	300	100	111	100,0	411	100
Toplam		300	100,0	111	100,0	411	100,0

6.3. Verilerin Analizi ve İşlem

Verilerin toplanabilmesi amacıyla, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 14 Eylül 2022 tarih ve 2022/99 sayılı etik kurul izni ve İstanbul Valilik Makamının 09 Mayıs 2023 tarihli ve E-59090411-20-75865327 sayılı Oluru ile uygulama ve araştırma izni alınmıştır. Veriler, katılımcılardan 16 Mayıs 2023-12 Haziran 2023 tarihleri arasında farklı zaman dilimleri içerisinde toplanmıştır.

Geçerlik ölçülmek istenenin ölçülebilmiş olma derecesi ile alakalıdır⁶² ve ölçme araçlarının taşınması gereken bir özelliktir. Bilimsel çalışma sonuçlarının güvenilir olması ve araştırmalarda ortak bir sonuca ulaşmak için yapı geçerliliğinin test edilmesi gerekir. Yapı geçerliliği ölçekle ulaşılan sonucun ne ile bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Çalışmalarda yapı geçerliliğini test etmek amacıyla madde analizi, AFA ve DFA gibi birtakım analizlerin yapılması önem taşımaktadır.⁶³ Faktör analizi yapmanın temel nedeni büyük bir değişken guruptan daha küçük değişken gurubuna geçmektir.⁶⁴ AFA ve DFA olmak üzere iki tür faktör analizi söz konusudur. AFA büyük bir değişken kümesinin temel yapısını ortaya çıkarmak için tercih edilir.⁶⁵ DFA da AFA sonucu oluşturulan modelin yapısının doğru-

⁶² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 151.

⁶³ Hayriye Esra Akyüz, "Yapı Geçerliliği İçin Doğrulayıcı Faktör Analizi: Uygulamalı Bir Çalışma", *BEU Fen Bilimleri Dergisi* 7/2 (2018), 186.

⁶⁴ Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications* (California: Sage Publications, 2012), 127; Beril Sipahi, *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım, 2008), 73.

⁶⁵ Eda Eşmekaya, "Faktör Analizi (Factor Analysis)" *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 7/1 (2019), 26.

lanıp doğrulanmadığını saptamak için kullanılır.⁶⁶ Bu bağlamda, AFA için “SPSS 23.00 paket programı” ve DFA için “AMOS 23.00 istatistik paket programı” kullanılmıştır. AFA aracılığıyla ölçeğin örtük yapısı ortaya konulmuştur. DFA ile de ölçeğin model uyumu saptanmıştır. Sosyal bilimlerde daha çok tercih edilmesi ve verilerin daha kolay yorumlanması açısından AFA’da “Principal components, direct oblimin” çevirme tekniği tercih edilmiştir. Ölçeğin madde toplam korelasyon değerleri, Cronbach Alpha katsayıları ve iki yarı güvenilirliği sonuçları kabul edilebilir düzeyde bulunmuştur. AFA neticesinde 22 madde ölçekten çıkarılmış ve kalan 12 madde ve 2 faktörden oluşan geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmeye çalışılmıştır. Ölçeğin alt boyutları maddelerin hedeflediği kazanım alanına göre isimlendirilmiştir. Ayrıca uzman görüşlerinden de istifade edilerek ölçeğin birinci faktörü “Ahlâk Bilgisi Öğrenme”, ikinci faktöre de “Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme” şeklinde isimlendirilmiştir.

7. Bulgular ve Yorum

624 | db

7.1. Ölçeğin Kapsam Geçerliğine İlişkin Bulgular

Taslak ölçekteki kapsam geçerliliğini belirlemek maksadıyla, alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuş ve uzmanlardan elde edilen geri bildirimler doğrultusunda ölçeğin her bir maddesi incelenerek ölçeğin hedeflenen kavramları ne derece kapsadığı değerlendirilmiştir. Uzmanların görüşlerine göre, taslak ölçekteki maddelerin ilgili kavramları yeterli düzeyde kapsadığı tespit edilmiştir. Kapsam geçerliliğine ilişkin elde edilen bu bulguların ardından, ölçeğin yapı geçerliği ve güvenilirlik çalışmalarına geçilmiştir.

7.2. Ölçeğin Yapı Geçerliğine İlişkin Bulgular

7.2.1. Açımlayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular ve Değerlendirilmesi

Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerlerinde 0,50’den aşağısı kabul edilmez seviyelerdir. Diğer değerler; 0,80 ve yukarısı mükemmel, 0,70 ve 0,80 arası iyi, 0,60 ve 0,70 arası orta, 0,50 ve 0,60 arası ise kötü seviyedir. Bartlett Testi’nin p değeri 0,05 anlamlılık derecesinden düşük olması değişkenler arasında faktör analizi için yeterli

⁶⁶ Veysel Sönmez - G. Füsün Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 266-278.

düzye de bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.⁶⁷ AFA'da (KMO=0,879; Bartlett Küresellik Testi $\chi^2(66)=2803,229$; $p<0,05$) olarak hesaplanmıştır. Elde edilen veriler, belirtilen ölçütler çerçevesinde (0,80 ve yukarısı mükemmel) ölçeğin KMO değerinin örneklem büyüklüğünün mükemmel ve Bartlett Küresellik Test sonuçlarının ise anlamlı olduğunu göstermektedir.

Bir maddenin faktör yükünün yüksek olması ölçeğin yapısını daha güçlü hale getirir. Bir maddenin faktör yükü 0,30'un veya 0,40 ve 0,45'in altında olmamalıdır.⁶⁸ Korelasyon değerleri ise 0,30 ile 0,90 arasında olmalıdır.⁶⁹ Ölçeğin faktör yapısı, AFA bulguları ve madde toplam korelasyonları incelendiğinde, ölçekteki maddelerin ölçme kuvvetinin yeterli seviyede olduğu görülmektedir. Ölçeğin faktör yapısı ve maddelerin faktör yükleri Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Ölçeğin Faktör Yapısı ve Maddelere Ait Faktör Yükleri

Madde	Ortak Varyans	Faktör 1 Ahlâk Bilgisi Öğrenme	Faktör 2 Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme
M1	0,769	0,847	
M2	0,776	0,886	
M4	0,693	0,799	
M7	0,783	0,917	
M8	0,730	0,859	
M13	0,712		0,853
M14	0,621		0,770
M15	0,620		0,768
M16	0,763		0,855
M17	0,776		0,929
M18	0,656		0,790
M26	0,561		0,746
Özdeğer		1,795	6,663
Açıklanan Varyans (%)		14,960	55,529
Açıklanan Varyans Toplamı (%)		70,488	

db | 625

Öz değeri 1'den büyük olan değerler ölçeğin faktör sayısını göstermektedir.⁷⁰ Sosyal bilimlerde toplam varyans yüzdesi en az % 40

⁶⁷ Sipahi, *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*, 80.

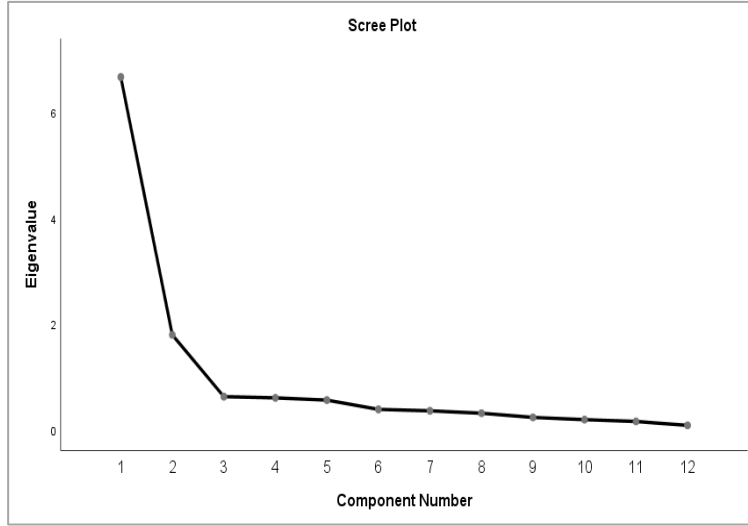
⁶⁸ Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 133.

⁶⁹ Yadiğar Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 92.

⁷⁰ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Desen, Spss Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2002), 479.

olarak kabul edilir.⁷¹ Ölçeğin 1'den büyük öz değere sahip iki faktörü bulunmaktadır. İki bileşenden birincisi toplam varyansın % 14,960'ını, ikincisi toplam varyansın % 55,529'unu açıklamaktadır. Faktörler toplam varyansa % 70,488 katkı sağlamaktadır.

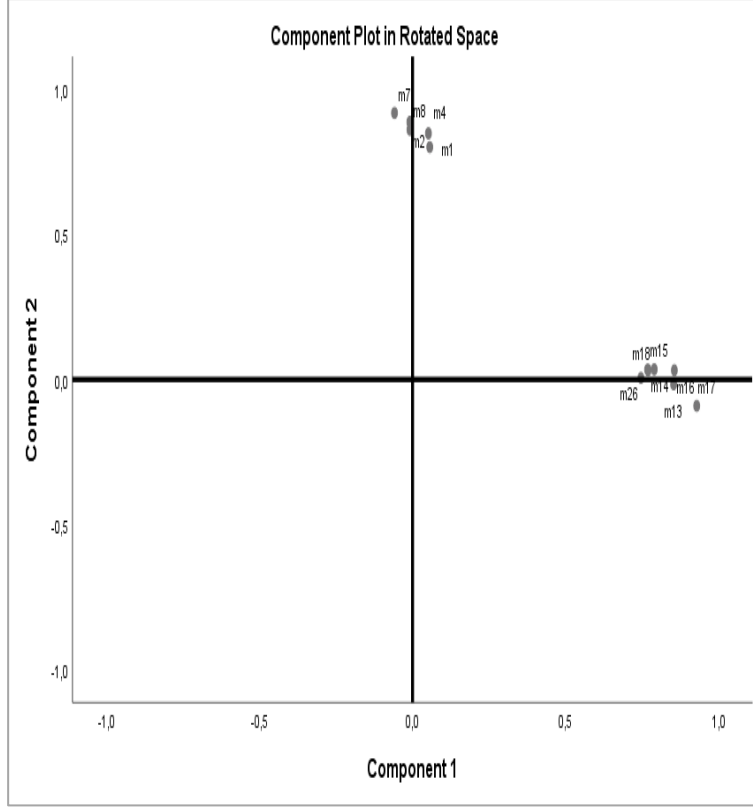
Toplam 5 maddeden oluşan birinci faktörün yük değerleri 0,799-0,917 arasında değişmekte olup bu faktör "Ahlâk Bilgisi Öğrenme" olarak adlandırılmıştır. İkinci faktör ise 7 maddeden oluşmuş ve faktör yük değerleri 0,746-0,929 arasındadır ve "Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme" olarak adlandırılmıştır. Ölçeğin faktör yapısına ait dağılım çizelgesi Şekil 1'de gösterilmiştir.



Şekil 1: Ölçeğin Faktör Yapısına Ait Dağılım Çizelgesi

DKAB-AKÖ'nün faktör sayısı, yamaç birikinti diyagramı (Scree Plot) incelenerek de kontrol edilmiştir. Şekil 1'de görüldüğü üzere, çizgi üçüncü noktadan itibaren yatay yönde hareket etmektedir. Dolayısıyla birinci noktadan sonraki ilk iki noktada düşüş eğilimi izlenmiş ve bu durum ölçeğin iki faktörden oluştuğunu doğrulamıştır. Döndürülmüş bileşen grafiği Şekil 2'de sunulmuştur.

⁷¹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 48.



Şekil 2: Döndürülmüş Bileşen Grafiği

Döndürülmüş bileşen grafiği de bu yapıyı açıkça göstermiştir. Faktörlere ait olan maddeler birbirinden kesin biçimde ayrılmış ve farklı eksenlerde toplanmıştır. Faktörler arasındaki ilişki Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Faktörler Arasındaki İlişki

Faktörler		(2) Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme
(1) Ahlâk Bilgisi Öğrenme	r	0,563
	p	0,000
	n	300

Tablodaki faktörler arasındaki ilişki incelendiğinde, iki faktör arasında orta düzeyde pozitif ($r=0,563$) ve anlamlı ($p<0,05$) ilişki bulunmuştur. Dolayısıyla, faktörlerin birbiriyle aynı yönde ve orta düzeyde ilişki içinde buldukları ve ölçtükleri özellik bakımından birbirinden farklılaştıkları söylenebilir.

7.2.2. Doğrulayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular ve Değerlendirilmesi

Elde edilen yapının doğrulanması ve uyum iyiliği değerlerine ulaşmak için DFA yapılmıştır. DFA sonucunda her iki alt boyutta ve ayrı boyutlarda olmak üzere ikişer defa toplam 4 adet modifikasyon ile ölçeğin yapısı doğrulanmıştır. Tablo 4'te uyum indekslerine ait bulgular sunulmuştur.

Tablo 4: DFA Uyum İndekslerine Ait Bulgular

	Mükemmel Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Tespit Edilen Değerler	Sonuç
CMIN/Sd	$\leq 3,00$	$\leq 5,00$	1,266	Mükemmel
GFI	$0,95 \leq$	$0,90 \leq$	0,917	Kabul edilebilir
AGFI	$0,90 \leq$	$0,85 \leq$	0,868	Kabul edilebilir
NFI	$0,97 \leq$	$0,90 \leq$	0,950	Mükemmel
CFI	$0,97 \leq$	$0,90 \leq$	0,989	Mükemmel
IFI	$0,95 \leq$	$0,90 \leq$	0,989	Mükemmel
TLI	$0,95 <$	$0,90 <$	0,985	Mükemmel
RMSEA	$\leq 0,05$	$\leq 0,08$	0,049	Mükemmel

628 | db

DFA uyum indeks bulguları, CMIN/Sd=1,266; GFI=0,917; AGFI=0,868; NFI=0,950; CFI=0,989; IFI=0,989; TLI=0,985 ve RMSEA=0,049 olarak bulunmuştur. Çokluk, Şekercioğlu ve Büyükoztürk'ün kriterleri dikkate alınarak değerlendirme yapıldığında; CMIN/Sd, NFI, CFI, IFI, TLI ve RMSEA değerlerinin mükemmel uyum gösterdiği, GFI ve AGFI değerlerinin ise kabul edilebilir düzeyde olduklarına karar verilmiştir.⁷² Tablo 5'te maddelerin faktör yüklerine (Yol Katsayıları) ait veriler sunulmuştur.

Tablo 5: Maddelere Ait Faktör Yükleri (Yol Katsayıları)

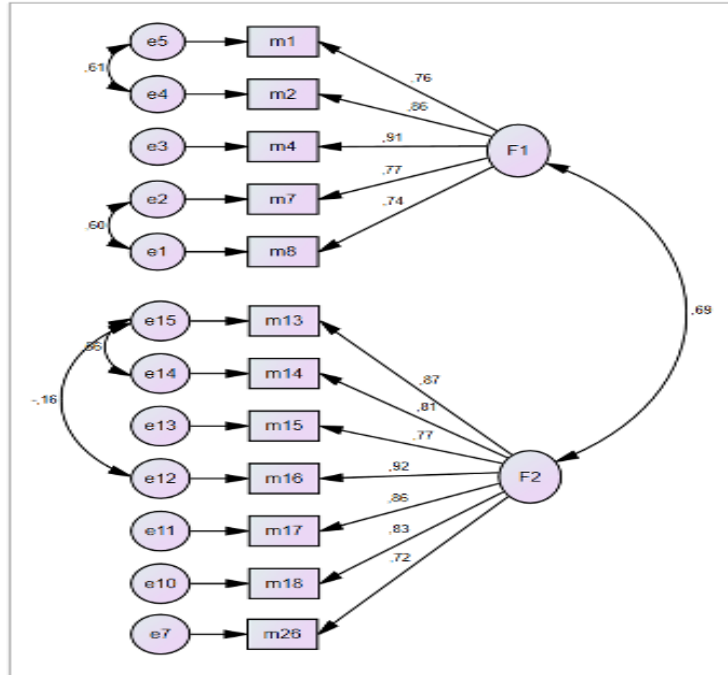
Madde	Yol	Faktör	S.E.	C.R.	p	Faktör Yüğü (Yol Katsayısı)
M1	<---	F1	0,092	7,853	<0,01	0,757
M2	<---	F1	0,097	9,051	<0,01	0,859
M4	<---	F1	0,135	9,463	<0,01	0,913
M7	<---	F1	0,078	12,779	<0,01	0,770
M8	<---	F1	0,744
M13	<---	F2	0,122	9,066	<0,01	0,868
M14	<---	F2	0,145	8,433	<0,01	0,806
M15	<---	F2	0,149	8,064	<0,01	0,770
M16	<---	F2	0,125	9,632	<0,01	0,916

⁷² Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 268-274.

Madde	Yol	Faktör	S.E.	C.R.	p	Faktör Yüğü (Yol Katsayısı)
M17	<---	F2	0,127	9,081	<0,01	0,862
M18	<---	F2	0,153	8,681	<0,01	0,826
M26	<---	F2	0,725

Maddeler ile örtük değişkenler arasındaki ilişkiyi gösteren maddelere ait faktör yükleri incelendiğinde bu değerlerin tamamının beklenen en düşük değer olan 0,70'ten büyük olduğu tespit edilmiştir.⁷³ M8 ve M26 maddelerinin olduğu yerde S.E., C.R. ve p değerleri hesaplanmaz. Çünkü bu analizde bir madde sabit regresyon değeri olarak 1 alır ve estimate değeri de 1 çıkar. Dolayısı ile bu maddelerin karşılığındaki değerler boş kalmaktadır. DFA sonucunda, AFA ile elde edilen ölçeğin yapısı doğrulanmıştır. Uyum indeksleri ve maddelere ait faktör yükleri bakımından ölçek, geçerlilik şartlarını taşımaktadır. DKAB-AKÖ'nün DFA ile ulaşılan yapısı yol (path) diyagramı Şekil 3'te sunulmuştur.

Şekil 3: DFA Analizi Sonucunda Ulaşılan Path Diyagramı



⁷³ Andy P. Field, *Discovering Statistics Using SPSS* (London: Sage Publications, 2009), 647.

Şekil 3'te faktörlerin kendi içlerinde olmak kaydı ile bazı maddelerde gizli bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkilerin literatürde karşılıkları bulunmaktadır. Örneğin; birinci faktörün 1. maddesi; "İslâm ahlâkının kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğunu bilirim.", 2. maddesi; "İslâm ahlâkının kaynağının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu bilirim.", 7. maddesi; "Âyetlerle, ahlâkın gerekliliğini açıklarım." ve 8. maddesi; "Hadislerle, ahlâklı olma konusunda örnekler veririm." şeklindedir. İslâm ahlâkının temel kaynakları Kur'an ve hadislerdir.⁷⁴ İslâm ahlâkının öğrenilmesi ve açıklanması genel olarak bu kaynaklar vasıtası ile gerçekleşir. Bundan dolayı 1. madde ile 2. madde arasında ve 7. madde ile 8. madde arasında modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. İkinci faktörün 13. maddesi; "Yardımlaşmayı severim.", 14. maddesi; "Fedakârlık yapmayı severim." ve 16. maddesi; "Dürüst olmanın önemini fark ederim." şeklindedir. Yardımlaşma ve fedakârlık, başkalarının iyilik ve mutluluğu için emek verme ve gayret gösterme yönü itibari ile benzer amaçlara hizmet etmektedir.⁷⁵ Ayrıca yardımlaşma, insanlar arasında güven duygusunu geliştirdiğinden yardımlaşma ve güven birbirini destekleyen erdemlerdir. Bundan dolayı bu maddeler arasında da modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir.

7.3. Ölçeğin Güvenirliğine Ait Bulgular

Ölçek geliştirmede geçerliliğin yanında ölçeğin bir diğer önemli özelliği de güvenilirliktir. Güvenirlik, ölçümün ölçmek istediği şeyi tutarlı ve doğru olarak göstermesidir.⁷⁶ Bu da ölçümün güvenilirliğinin tutarlılığına işaret etmesi anlamına gelir.⁷⁷ Cronbach Alpha ve iki yarı güvenirliliği ve madde-toplam puan korelasyonu ölçeğin güvenirliliğini gösteren analizlerdendir.

⁷⁴ İslâm ahlâkının temel kaynakları için bk. Yusuf Güneş, "İslâm Ahlâkının Temel Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 94-96.

⁷⁵ Yardımlaşma kavramı için bk. Mustafa Çağrı, "Yardımlaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/332-334; Fedakârlık kavramı için bk. Mustafa Çağrı, "İsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490-491.

⁷⁶ Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Savaş Yayınları, 2004), 120.

⁷⁷ Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists* (New York: Routledge, 2005), 76.

7.3.1. Cronbach Alpha ve İki Yarı Güvenirliği

DKAB-AKÖ'nün güvenirlığının tespiti kapsamında yapılan Cronbach Alpha ve İki Yarı (split-half) güvenirligi bulguları Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Cronbach Alpha ve İki Yarı Güvenirliği Bulguları

	Madde Sayısı	Cronbach Alpha	İki Yarı Güvenirliği
Ölçek Geneli	12	0,922	0,641
(1) Ahlâk Bilgisi Öğrenme	5	0,911	0,731
(2) Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme	7	0,915	0,786

Elde edilen verilere göre, DKAB-AKÖ'nün Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı $\alpha=0,922$ 'dir. Ayrıca "Ahlâk Bilgisi Öğrenme" alt boyutunun güvenirligi $\alpha=0,911$ ve "Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme" alt boyutunun güvenirligi $\alpha=0,915$ olarak tespit edilmiştir. Bu değerlerin tamamı 0,90'ın üzerinde olduğu için mükemmel düzeyde güvenilir olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Ayrıca iki yarı arasındaki korelasyon üzerinden hesaplanan iki yarı güvenirligi ölçeğin tamamı için $r=0,641$, alt boyutlar için sırasıyla $r=0,731$ ve $r=0,786$ olarak bulunmuştur. Buna göre ölçeğin genelinde, iki yarı arasında orta düzeyde ($0,29 < r < 0,70$) bir tutarlılık bulunmaktadır. Alt boyutlardaki iki yarı tutarlılığı ise güçlü düzeyde ($0,69 <$) bulunmuştur.

db | 631

7.3.2. Madde-Toplam Puan Korelasyonu

DKAB-AKÖ'nün güvenirlığının tespiti amacıyla ayrıca madde-toplam puan korelasyonu incelenmiş ve ulaşılan bulgular Tablo 7'da sunulmuştur.

Tablo 7: Madde-Toplam Puan Korelasyonu

Madde	Madde-Toplam Puan Korelasyonu
M1	0,734
M2	0,710
M4	0,695
M7	0,698
M8	0,690
M13	0,686
M14	0,652
M15	0,656

⁷⁸ Darren George - Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, (Boston: Allyn & Bacon, 2003), 231.

M16	0,736
M17	0,689
M18	0,672
M26	0,605

Elde edilen verilere göre madde-toplam puan korelasyonlarının tamamı pozitif ve minimum değer 0,605'tir. Büyüköztürk'e göre madde-toplam puan korelasyon değerlerinin 0,30 ve üzerinde olması kabul edilebilir seviyelerdir.⁷⁹ Bu bilgiler çerçevesinde; DKAB-AKÖ'nün maddeleri benzer davranışları örneklemekte ve ölçeğin iç tutarlılığı yüksek düzeydedir.

7.3.3. Madde Analizi

Madde analizi ile maddelerin özellikleri incelenmektedir. Madde analizinde madde gücü ve madde ayırt ediciliği istatistiği kullanılır.⁸⁰ Düzeltmiş madde toplam korelasyonunun 0,20'den daha düşük seyretmesi, maddenin iç güvenilirliğinin düştüğünü gösterir.⁸¹ Madde ayırt edicilik indeks değerleri açısından bakıldığında; madde 0,40'a eşit veya 0,40'tan büyükse çok iyi, arasında madde 0,30 ile 0,39 ise madde ölçekte tutulabilir, madde 0,20 ile 0,29 arasında ise maddede düzeltme yapmak önerilir. Madde 0,20'den küçük ise madde çok zayıf olduğundan ölçekten çıkartılmalı veya gözden geçirilmelidir.⁸² Bir madde birden fazla faktör altında yer alabilir, bu durumda faktör yükleri arasındaki farkın en az 0,10 olması gerekir. Faktör yükleri arasındaki fark 0,10'dan küçük olduğunda, maddeler binişik kabul edilir ve testten çıkarılabilir.⁸³ Maddeler ölçekten çıkarılırken belirtilen bu hususlara göre hareket edilmiştir. Alt kesme noktası olarak 0,40 değeri dikkate alınmış ve AFA neticesinde 34 maddenin 22 maddesi ölçekten çıkarılmış ve ölçekte 12 madde kalmıştır. DKAB-AKÖ'ye ait maddeler Ek'de sunulmuştur.

7.4. Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

Ölçek'te 12 madde ve 2 faktör bulunmaktadır. Maddelere ait puan değerlendirmesinde bir madde en yüksek 5 ve en düşük 1

⁷⁹ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011), 171.

⁸⁰ Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 112.

⁸¹ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*, 118.

⁸² Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 112.

⁸³ Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 133.

puan alabilmektedir. Buna göre ölçekten alınabilecek en yüksek puan ($12 \times 5 = 60$) 60, en düşük puan ise ($12 \times 1 = 12$) 12'dir. Bu puanlar 7 maddeden oluşan "Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme" alt boyutunda en yüksek ($7 \times 5 = 35$) 35, en düşük ($7 \times 1 = 7$) 7, 5 maddeden oluşan "Ahlâk Bilgisi Öğrenme" alt boyutunda en yüksek ($5 \times 5 = 25$) 25, en düşük ($5 \times 1 = 5$) 5'tir. Elde edilen bulgular, DKAB dersinin ahlaki kazanım amacına erişim düzeyi düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İnsan yaşamı boyunca bir eğitim süreci içindedir. Bu süreçlerden biri de lise öğrenimidir. Öğrenciler lise çağında gelişim basamakları ve ahlâk öğreniminde kritik bir dönemi yaşamaktadırlar. Bu anlamda; DKAB dersleri öğrencilerde ahlaki kazanımların oluşmasında ve kişilik gelişiminde önemli bir role sahiptir. Bu kazanımların ölçülmesi amacı ile 12 maddelik ve iki boyuttan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin "Ahlâk Bilgisi Öğrenme" boyutu 5 madde ve "Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme" boyutu da 7 maddeden oluşmaktadır. Ahlâk Bilgisi Öğrenme bilişsel kazanım boyutu, Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme de duyuşsal kazanım boyutu içinde değerlendirilmiştir. Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlık katsayısının $\alpha = 0,922$ olması maddelerin birbiriyle tutarlı olduğunu göstermektedir. AFA ve DFA bulguları ölçeğin geçerliliğine kanıt teşkil etmektedir.

Netice itibari ile geçerlik ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirilmiştir. DKAB-AKÖ'nün, lise öğrencilerinin DKAB derslerinden elde ettikleri ahlaki kazanım düzeylerinin belirlenmesine ve bu konuda yapılacak çalışmalar için geliştirilecek ölçme araçlarına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Ayrıca ölçeğin, DKAB derslerinin ahlaki kazanımlarına yönelik yapılacak nicel ve karma araştırmalarda da kullanılabilmesi öngörülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akbulut, Ömer - Çapkın, Cantürk. "Çok Değişkenli İstatistiksel Analizler İçin Örneklem Büyüklüğü". *Journal of Neurology* 25/2 (30 Haziran 2022), 111-116.
- Akto, Akif. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Van İli Örneği)*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi -Model, Strateji, Yöntem, Teknikler-*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2008.
- Akyüz, Hayriye Esra. "Yapı Geçerliliği İçin Doğrulayıcı Faktör Analizi: Uygulamalı Bir Çalışma". *BEU Fen Bilimleri Dergisi* 7/2 (2018), 186-189.
- Al, Hamza. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Ay, Mustafa Fatih. "Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Bilimname* 43 (2020), 349-364. <https://doi.org/10.28949/bilimname.669957>
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003.
- Baha, Ali. "Çocuk Terbiyesi." *İctihad* 17/141 (15 Kânunusani 1922), 2969-2971.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bahçekapılı, Mehmet vd. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Bayat, Bülent. "Uygulamalı Sosyal Bilim Araştırmalarında Ölçme, Ölçekler ve Likert Ölçek Kurma Tekniği". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/3 (1 Aralık 2014), 1-24.
- Bayraktar, Güllü Manolya. *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1991.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi: Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1991.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists*. New York: Routledge, 2005.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 2002.
- Büyüköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Cingöz, Osman. *1924'ten Günümüze (2002) Lise ve Dengi Okullarda Din Öğretimi*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çağrı, Mustafa. "Yardımlaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrı, Mustafa. "İsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çakmak, Ahmet - Ay, Mustafa Fatih. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 43-66.
- Çapan, Aylin Sözer. *3-11 Yaş Çocuklarının Ahlak Gelişimlerinin Piaget'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çokluk, Ömay. vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.

- Delice, Ali - Ergene, Özkan. "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği". *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 60-65.
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 2012.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 361-446.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ecer, Münir. *Din Eğitimi Ahlâk*. Van: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Eşmekaya, Eda. "Faktör Analizi (Factor Analysis)". *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 7/1 (2019), 26.
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.
- Field, Andy P. *Discovering Statistics Using SPSS*. London: Sage Publications, 2009.
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. Boston: Allyn & Bacon, 2003.
- Guest, Greg - Fleming, Paul. "Mixed Methods Research". *Public Health Research. Methods ed. Greg Guest - Emily E. Namey*. Los Angeles, Sage: 2015, 581-610.
- Gökçe, Birsen. *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınları, 2004.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi -Kuramsal Bir Çalışma-*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- Güneş, Yusuf. "İslâm Ahlâkının Temel Özellikleri". *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 93-104.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Haziran 2013), 104-125.
- Kılıç, Ayşe İnan. "Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020), 807-831.
- Koçak, Abdullah. "Kur'an-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri". *NİSAR Dini Tetkikler Dergisi* 3 (Kasım 2023), 83-112.
- Korkmaz, Sadiye vd. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 'Ahlak ve Değer' Öğrenme Alanına Ait Ünite Kazanımlarının Rokeach Değerler Envanterine Göre İncelenmesi". *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1-10.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 15 Şubat 2015. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf>
- Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şaḫîḫhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḫyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Okay, Ayla. "Eğitimin Temel Kavramları ve Eğitim Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi". *Eğitim Bilimine Giriş* ed. Ayla Oktay vd. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2024.
- Öğrenme Kazanımları Rehberi*. haz. Berna Aslan vd. Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2020.

- Özbay, Canan. *1982 ve 2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Karşılaştırılarak 2005 Öğretim Programının Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitimi -Psikolojik ve Metodik Esaslar-*. Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvanlık Denemesine Uygulanışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Sipahi, Beril. *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım, 2008.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, G. Fusun. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Taşpolatoğlu, Ayşegül Esener. *Türk Millî Eğitiminde Cumhuriyet'ten Günümüze Program Geliştirme Alanındaki Gelişmeler ve Bir Eğitim Programının Temel Özelliklerine İlişkin Uzman Görüşleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*. ed. Benjamin Samuel Bloom vd. Canada: By David McKay Company, 1967.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Toraman, Sinem. "Karma Yöntemler Araştırması: Kısa Tarihi, Tanımı, Bakış Açuları ve Temel Kavramlar". *Nitel Sosyal Bilimler* 3/1 (2021), 1-29.
- TÜBİTAK, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu. "Popüler Bilim Yayınları, Öğrenme Kazanımları". Erişim 13 Şubat 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/ogrenme_kazanimlari
- TYÇÜİUEHY, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinin Uygulanmasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 29537 (19 Kasım 2015). Erişim 18 Şubat 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=21&MevzuatNo=20158213&MevzuatTertip=5>
- Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevî, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Yürük, Tuğrul. "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi (Din Dersleri)". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Yürük, Tuğrul. *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.



Ek: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Ahlaki Kazanım Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği (DKAB-AKÖ)

Madde No.	Ölçek Maddeleri	Kesinlikle		Kısmen		Kesinlikle	
		Katılmıyorum	Katılmıyorum	Katılıyorum	Katılıyorum	Katılmıyorum	Katılmıyorum
Ahlak Bilgisi Öğrenme (Faktör 1)							
1	İslâm ahlâkının kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğunu bilirim.	1	2	3	4	5	
2	İslâm ahlâkının kaynağının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu bilirim.	1	2	3	4	5	
4	İbadetlerin insanı ahlaki yönden geliştirdiğini bilirim.	1	2	3	4	5	
7	Ayetlerle, ahlâkın gerekliliğini açıklarım.	1	2	3	4	5	
8	Hadislerle, ahlâklı olma konusunda örnekler veririm.	1	2	3	4	5	
Ahlaki Tutum ve Davranışa Dönüştürme (Faktör 2)							
13	Yardımlaşmayı severim.	1	2	3	4	5	
14	Fedakârlık yapmayı severim.	1	2	3	4	5	
15	Bencilikten hoşlanmam.	1	2	3	4	5	
16	Dürüst olmanın önemini fark ederim.	1	2	3	4	5	
17	Adil davranırım.	1	2	3	4	5	
18	Sözümde dururum.	1	2	3	4	5	
26	İsrafi sevmem.	1	2	3	4	5	



HAFIZLIK EĞİTİMİ ALAN BİREYLERİN TUTUM VE SOSYAL KAYGI DÜZEYLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

Hüseyin ALGUR**
Cemil OSMANOĞLU***
Ferda ASLAN****

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 07 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 12 Ağustos 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Algur, Hüseyin. Osmanoğlu, Cemil. Aslan, Ferda. "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 639-667.

DOI: 10.33415/daad.1479927

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 07 May 2024, **Accepted:** 12 August 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Algur, Hüseyin. Osmanoğlu, Cemil. Aslan, Ferda. "A Study on Attitudes and Social Anxiety Levels of Individuals Receiving Hizf Education". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 639-667.

DOI: 10.33415/daad.1479927

* Bu Makale, Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu 7 Mart 2024 tarih ve E-50288587-050.01.04-1229 sayılı etik kurul onayı ve Kayseri İl Müftülüğü 29.02.2024 tarih ve E-89750010-622.02-4824688 sayılı izni ile hazırlanmıştır.

** Sorumlu Yazar, Doç. Dr. Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.algur@giresun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>, Katkı oranı: %33 / Responsible Author, Assoc. Prof. Dr. Giresun University, Faculty of Theology, huseyin.algur@giresun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>, Contribution rate: 33%

*** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osmanoglu@erciyes.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-3088-8357>, Katkı oranı: %34 / Assoc. Prof. Dr. Erciyes University, Faculty of Theology, osmanoglu@erciyes.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-3088-8357>, Contribution rate: 34%

**** Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, ferdaasln@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6058-2442>, Katkı oranı: %33 / Quran Course Instructor, Presidency of Religious Affairs, ferdaasln@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6058-2442>, Contribution rate: 33%

Öz

Bu araştırmanın amacı 10-18 yaş grubu hafızlık öğrencilerinin hafızlık eğitimine yönelik tutumları ile sosyal kaygı düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemektir. Tarama modelinin esas alındığı çalışmada veri toplamak üzere kişisel bilgi formu, Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeği (ESKÖ), Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği (HEAS) kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini Kayseri il merkezindeki Kur'an kurslarında hafızlık eğitimine devam eden 659 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmada ulaşılan verilerin analizi SPSS 27 programı ile gerçekleştirilmiştir. ESKÖ ve HEAS ölçekleri ile alt boyutlarının normallik varsayımını karşıladığından parametrik testlerden "Bağımsız Gruplar t-Testi" ile "One Way ANOVA" kullanılmıştır. Ölçekler arasındaki ilişkiye "Pearson Korelasyon Analizi" ile bakılmıştır. Çalışma sonucunda katılımcıların hafızlık eğitimine yönelik yüksek oranda olumlu tutum geliştirdikleri, sosyal kaygılarının orta düzeyde olduğu görülmüştür. Çalışmada tutum ve sosyal kaygı düzeylerinin yaş, cinsiyet, hafızlık eğitim süresi, yatıllık, sosyal yaşantılardan yoksun olma düşüncesi ile çeşitli ilişkileri olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık, Sosyal Kaygı, Tutum.

A Study on Attitudes and Social Anxiety Levels of Individuals Receiving Hifz Education

640 | db

Extended Abstract

As in every educational activity, the student's prior learning, perception of readiness and self-efficacy, interest and motivation, social capacity, beliefs, and values, especially learning style and study habits are effective in hifz education. Attitudes and social anxieties should be added to these factors. It can be said that the phenomena of attitude and social anxiety affecting general education also affect hifz education. As a matter of fact, one of the important variables predicting success in hifz education is the student's attitudes towards this education. Social anxiety can also affect attitudes towards hifz education by limiting the student's relationships with his/her environment. The aim of this study is to examine the relationship between the attitudes towards hifz education and social anxiety levels of tahfiz students aged 10-18.

The study was based on the survey model. A "personal information" form was developed by the researchers to determine the characteristics that provide descriptive information about the participants and whose effect on the data set was investigated as an independent variable. This form includes some items such as age, gender, and boarding. In order to determine the social anxiety level of the sample, the Social Anxiety Scale for Adolescents consisting of 18 items developed by Aydın and Tekinsav Sütçü was used. The attitude levels of the sample towards hifz education were determined with the Hifz Education Attitude Scale developed by Osmanoğlu and Algur. Purposive sampling technique was preferred in the study. In this context, 569 students who received hifz education in various Qur'an courses in Kayseri city center were selected. Since the scales and sub-dimensions used in the study met the normality assumption, "Independent Groups t-Test" was used for variables consisting of two groups and "One-Way Analysis of Variance (ANOVA)" was used for variables consisting of three or mo-

re groups. The relationships between the scales were examined with "Pearson Correlation Analysis".

The attitude levels of the sample towards hifz education are highly positive. The high scores obtained from the relevant scale indicate that students who receive hifz education have a very positive attitude towards the education they receive. On the other hand, the social anxiety levels of the students were found to be moderate. This means that the social anxiety level of the sample is at a manageable level. It can be said that the Y-SKDH sub-dimension, which has the highest level of social anxiety (59%), is a general anxiety about encountering new situations, so it should be considered independent of hifz education. In the study, it was seen that the age variable was effective on the level of attitude towards hifz education. The fact that the attitude levels of individuals between the ages of 10-11 towards the education they receive are higher than the other age groups confirm the general opinion that hifz education should be done at a young age. The social anxiety levels of students receiving tahfiz do not differ significantly according to the age variable.

The attitude levels of the sample differed statistically significantly in the HEAS in general and in the Affective sub-dimension according to the gender variable. It was observed that male students obtained higher attitude scores in these dimensions. This may be related to male students' vocational preferences, career plans and future perceptions. As a matter of fact, tahfiz provides stronger motivation for men in this aspect. When the relationship between gender variable and social anxiety level is analyzed, it is seen that female students are more anxious than male students. This finding is also consistent with the literature. According to the results of the study, it was observed that individuals who had been practicing tahfiz for more than 24 months had lower attitude scores and differed from other groups. The gradual weakening of the positive attitudes of students who continue this difficult process for more than two years can be better understood when the difficulty of this education is considered. As the duration of hifz education increases, the negative feelings of the individual gradually increase, and moreover, this difficulty may result in dropping out of the Qur'an course in the long run. The time spent by tahfiz students in this education did not cause a difference in their social anxiety levels.

In the study, it was observed that individuals who received hifz education without boarding had higher attitude scores than those who boarded. This data can be interpreted as the fact that receiving boarding education causes the development of negative attitudes towards this education. Students who stated that they were deprived of social experiences had higher social anxiety than those who stated that they were not deprived. In the study, it was determined that there was not a strong relationship between the level of attitude towards hifz education and social anxiety. When the correlation results were analyzed, only weak negative correlations were found between the sub-dimension of social avoidance and uneasiness encountered in general situations (G-SKDH) and the Cognitive and Affective sub-factors of the HEAS scale.

Keywords: Religious Education, Hifz, Social Anxiety, Attitude.

Giriş

Hafızlık eğitiminin niteliğini etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bu kapsamda hafızlık eğitimini yürütenler, söz konusu eğitimin verildiği ortam vb. birçok unsurun etkisinden söz edilebilir. Hafızlık eğitiminde etkili olan önemli değişkenler arasında öğrencinin ön öğrenmeleri, hazıroluş ve özyeterlik algısı, bu eğitime dönük ilgisi ve motivasyonu, sosyal kapasitesi, inanç ve değerleri, bilhassa öğrenme stili ve bu çerçevede şekillenen çalışma alışkanlıkları da vardır.¹ Bu faktörlerle çeşitli biçimlerde etkileşim içinde olan hafızlığa yönelik tutumları da hesaba katmak gerekmektedir. Nitekim tutumlar bir öğrenme sürecinde elde edilen bilgi, beceri vb. karşı ilgiyi sürekli hale getirerek öğrenmenin niteliğini artırabilir.

Tutum, bireye atfedilen ve onun psikolojik bir nesne ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir şekilde oluşturan eğilimleri ifade eder.² Tutum, insanın olup biten şeylere nasıl tepki vereceğini, zorlukların üstesinden nasıl geleceğini, sosyal çevresiyle nasıl bağ kuracağını, nihayet nasıl öğreneceğini belirleyen önemli bir unsurdur. Araştırmalar, öğrenmeye yönelik tutumların, öğrencilerin hedef belirleme düzeylerini, problem çözme becerilerini ve inançlarını etkilediğini göstermektedir.³ Tutumlar pozitif yönde ve düzey itibarıyla yüksek olduğunda, öğrencinin belli bir ders, konu ya da öğrenme alanına dönük başarısını olumlu yönde etkilemektedir.⁴ Bir ders, konu ya da öğrenme alanına karşı olumlu tutumları güçlü olan öğrencinin söz konusu ders, konu ya da öğrenme alanına karşı daha ilgili olacağı, özen göstereceği, bu yöndeki öğrenmelerine daha titiz ve ilkel davranacağı düşünülebilir.

Tutumlar zaman içinde, birçok iç ve dış faktörün etkisiyle kökleşmekte ya da giderek zayıflamaktadır. Tutumların şekillenmesin-

¹ Cemil Osmanoğlu, "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk", *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 2065-2085; Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019); Fatma Asiye Şenat, "Hafızlık Sorumlulukları Açısından Hafız Adaylarının Özyeterlilik Durumları", *Akif* 52/2 (2022), 16-39.

² Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2008), 110.

³ H. Şenay Şen, "The attitudes of university students towards learning", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 83 (2013), 952.

⁴ Mustafa Aksoğan - Oğuzhan Özdemir, "Tutum ve Motivasyonun Akademik Başarı Üzerindeki Etkilerinin Yapısal Eşitlik Modellemesi ile İncelenmesi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022), 218-219.

de kişilik, alışkanlıklar, aile ve diğer yapılardan alınan eğitimler, toplumsal cinsiyet rolleri, çeşitli sosyal kontrol ve baskı mekanizmaları vb. etkilidir.⁵ Tutumlar genel olarak bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç temel bileşenden oluşur.⁶ Bilişsel öge tutum nesnesine yönelik bilgi, inanç ve değerleri; duygusal öge yine aynı ögeye yöneltilen duygu ve tavır alışları; davranışsal öge ise yine söz konusu nesneye yönelik eylemleri ya da eyleme geçme eğilimlerini içermektedir. Tutumların oluşmasında, gelişmesinde ya da giderek zayıflamasında genel olarak kaygıların, özelde ise sosyal kaygıların etkisi bulunmaktadır. Nitekim kaygı ve sosyal kaygı ile tutum arasındaki ilişkileri farklı yönleriyle işleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır.⁷

Sosyal kaygı, başkaları tarafından izlenmeye ve yargılanmaya yönelik yoğun ve sürekli bir korku halidir.⁸ Amerikan Psikiyatri Birliği'ne göre sosyal kaygı utanmaktan, küçük düşmekten-düşürülmekten, sosyal ortamlarda olumsuz şekilde değerlendirilmekten yoğun biçimde korkma ve korkulan durumlardan kaçınma eğilimi şeklinde tanımlanabilir.⁹ Bu tür kaygılar ortaya çıktığında yüzde kızarma, ellerde titreme, terleme, çarpıntı, konuşmada ve nefes almada güçlük çekme gibi fiziksel belirtiler oluşabilir. Bu tür durumların oluşmaması için kişi sosyal ortamlara ya hiç girmemekte ya da girdiğinde olanlara 'katlanmaya' çalışmaktadır.¹⁰

Sosyal kaygının oluşmasında erken dönem yaşantıları üzerinde durulmuş, bu kapsamda özellikle utandırıcı, eleştirici, aşağılayıcı, alaycı tavırların zamanla yerleşik hale gelerek kaçınma davranışla-

⁵ Meghali Nath vd., "Factors Affecting Attitude of University Students towards Gender Roles- A Study of Punjab, India", *Journal of Agricultural Development and Policy* 33/1 (2023), 110.

⁶ Ali Dönmez, "Tutum", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, thk. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBİTAK, 2022), 4/280.

⁷ Zülal Erkan vd., "Ergenlerin Sosyal Kaygı Düzeylerinin Ana Baba Tutumları ve Cinsiyet Açısından İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/10 (2002), 64-75; Abdülkadir Öztürk, "Sorumluluk Tutumu ve Aileden Algılanan Sosyal Desteğin Sosyal Kaygıyı Yordamadaki Rolü ve Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/3 (2017), 137-152.

⁸ NIH, *Social Anxiety Disorder: More Than Just Shyness* (Bethesda: National Institute of Mental Health, 2022).

⁹ Serap Tekinsav Sütcü - Arzu Aydın, "Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeğinin (ESKÖ) Geçerlik ve Güvenirliğin İncelenmesi", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 14/2 (2007), 79.

¹⁰ Ayşegül Durak Batıgün, "Kaygı Bozuklukları", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, thk. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBİTAK, 2022), 2/359.

rına yol açtığı vurgulanmıştır.¹¹ Sosyal kaygının arkasındaki dinamikleri açıklamak üzere çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir.¹² Nedenleri her ne olursa olursun, sosyal kaygının bireyin gelişimi üzerinde birçok olumsuzluğa yol açtığı bilinmektedir. Sosyal kaygı belirtileri gösteren çocukların, yaşadıkları huzursuzluk yanında okula devam etmede, akademik konularda, arkadaşlık ilişkilerinde güçlük çektikleri ifade edilmiştir.¹³ Ergenlik döneminde benlik imajı ve sosyal kaygı arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmada daha düşük sosyal yeterlilik, okulda daha fazla sosyal sorun, daha az arkadaşına sahip olma ve akranları tarafından daha az kabul görme olgularının yüksek sosyal kaygı ile bağlantılı olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Farklı eğitim kurumlarında öğrenim gören ve öğrenme güçlüğü olan ve olmayan ergenlerde sosyal kaygının niteliğinin araştırıldığı bir araştırmada öğrenme güçlüğü olan öğrencilerde, öğrenme güçlüğü olmayan akranlarına göre daha yüksek düzeyde sosyal kaygı görüldüğü belirtilmiştir.¹⁵

Genel eğitimi etkileyen tutum ve sosyal kaygı olgularının hafızlık eğitimini de etkilediği söylenebilir. Nitekim hafızlık eğitiminde başarıyı yordayan önemli değişkenlerden birisi öğrencinin bu eğitime yönelik tutumlarıdır.¹⁶ Literatürde, hafızlık eğitimine yönelik tutumlar üzerinde yeterince çalışma yapılmamıştır. Hafızlık eğitimi ve tutum olgusunu ele alan az sayıdaki yayının¹⁷ daha çok hafızlık eğitimine yönelik toplumsal yapıların söz konusu eğitime dönük

- ¹¹ M. Hakan Türkçapar, "Sosyal Fobinin Psikolojik Kuramı", *Klinik Psikiyatri* 2 (1999), 249.
- ¹² Gözde Özdikmenli Demir, "Sosyal Fobinin Etiyolojisinin İncelenmesi Amacıyla Gerçekleştirilen Araştırmalara Genel Bir Bakış", *Akademik İncelemeler* 4/1 (2009), 101-123.
- ¹³ Tekinsav Sütcü - Aydın, "Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeğinin (ESKÖ) Geçerlik ve Güvenirliğin İncelenmesi", 79; Karin Bakracevic Vukman vd., "Perceived Self-Efficacy And Social Anxiety Changes In High School Students With Learning Disabilities (LD) During First Year Of Secondary Vocational Education", *European Journal of Special Needs Education* 33/4 (2018), 590-591.
- ¹⁴ Maria Di Blasi vd., "The Relationship between Self-Image and Social Anxiety in Adolescence", *Child and Adolescent Mental Health* 20/2 (2015), 78-79.
- ¹⁵ Ora Peleg, "Social Anxiety Among Arab Adolescents With And Without Learning Disabilities in Various Educational Frameworks", *British Journal of Guidance & Counselling* 39/2 (2011), 168.
- ¹⁶ Cemil Osmanoğlu - Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Bilimname* 49 (2023), 1-30.
- ¹⁷ Bayramali Nazıroğlu - Vahap Vahapoğlu, "Halkın Kur'an Kurslarının Yönelik Tutumları Üzerine Betimsel Bir Araştırma: Of Bölgesi Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 103-140.

genel eğilimlerini yansıttığı söylenebilir. Hafızlık ya da hafız olmanın öğrenci nezdinde nasıl algılandığı, bu algının hafızı çevreleyen sosyal ilişkiler ağını nasıl yapılandırdığı¹⁸ ile hafızlık eğitimi alan bireylerin kişilik özellikleri ve psikososyal yetkinlikleri üzerinde genel hatlarıyla durulmuştur.¹⁹ Daha spesifik olarak literatürde hafızlık eğitiminin benlik saygısı²⁰, öz yeterlik²¹, üst bilişsel farkındalıklar²², iyimserlik²³, duygu durum²⁴, öğrenme²⁵, hazırbulunuşluk²⁶, motivasyon²⁷ ile ilişkisi incelenmiştir. Güngör tarafından yapılan çalışmada klasik ve modern sistemde hafızlık yapan bireylerde öznel iyi oluş ve sosyal kaygı ilişkisi incelenmiştir.²⁸ Ancak literatürdeki çalışmalarda sosyal kaygının hafızlık eğitimine dönük tutumları nasıl etkilediğine değinilmemiştir.

Literatürde yer alan bazı çalışmalarda hafızlık eğitiminde öğrencilerin çalışma ve başarılarını etkileyen faktörlere dikkat çekil-

¹⁸ Syed Hamza Rasool Quadri, *God Keeps His Promise: A Narrative Study of the Psychological and Spiritual Development of Memorizers of the Qur'an from an Islamic Hermeneutical Framework* (Chicago: Chicago School of Professional Psychology, Doktora Tezi, 2021); İhsan Toker, *Hâfızlık Anlam ve Deneyim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016); Sema Karagöz, "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi", *Bilimname* 49 (2023), 31-75.

¹⁹ Algur, *Hafızlık*; Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi", *Dergiabant* 9/2 (2021), 623-647.

²⁰ Ahmad Fathan Abidi vd., "The Relationship Between Self-Concept and Memory Motivation with Memory Procrastination on Students at Nurus Shofa Student Islamic Boarding School Malang", *Jurnal Manajemen dan Ilmu Pendidikan* 4/1 (2022), 31-40.

²¹ Devie Yundianto vd., "Memorizing the Quran: Exploring Academic Hardiness, Self-Efficacy, and Perceived Social Support in Islamic Schools", *International Journal of Islamic Educational Psychology* 4/2 (2023), 225-243.

²² Ragwan Alaydrus, "Adolescent Metacognitive Knowledge during the Quran Memorization Process", *Journal of Islamic Studies And Culture* 7/7 (2019), 12-25.

²³ Aurana Zahro El Hasbi vd., "The Role of Optimism on Self-Efficacy in Memorizing the Qur'an of Elementary School Students", *Journal An-Nafs: Kajian Penelitian Psikologi* 7/2 (2022), 283-298.

²⁴ Zeynep Bakaç - Mustafa Ulu, "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi", *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1703-1724.

²⁵ Necip Kutlu vd., "Hafızlık ve Beyin", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355-364.

²⁶ Osmanoğlu, "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk".

²⁷ Cemil Osmanoğlu - Ayşe Nur Göksun, "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 117-201.

²⁸ Öznur Güngör, *Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

miştir.²⁹ Bu bağlamda, hafızlık eğitimi verilen kursun mekânı, sosyal imkânları, kurs yönetimi ve çalışanları, özellikle öğreticilerin niteliği ile ilgili problemler ile hafız adayını çevreleyen sosyal faktörlerden kaynaklı kaygılara dikkat çekilmiştir.³⁰ Her ne kadar yapılan kimi araştırmalarda³¹ hafızlık eğitimine yönelik çeşitli farklılıkların hazırlık, ezberleme ve pekiştirme dönemlerinde anlamlı biçimde değişmediği ifade edilse bile söz konusu eğitime dönük tutumların sosyal kaygı türü psikolojik faktörlerle ilişkisinin irdelemesi anlamlı olabilir. Sosyal kaygının, sosyal çevrenin öğrenen üzerindeki olumlu etkisini kısıtladığı bilinmektedir.³² Araştırmalarda ebeveyn ve akran desteği benlik saygısının aracı etkisi yoluyla depresyon düzeyiyle dolaylı olarak ilişkili bulunmuştur.³³ Bir başka çalışmada olumlu akran ilişkilerinin arkadaşlık- akran kabulünü güçlendirerek akranlar arasında gelişen depresif hareketlerin akran mağduriyeti üzerindeki etkisini azaltarak koruyucu bir görev üstlendiği bildirilmiştir.³⁴

646 | db

Araştırmalar ebeveyn desteğinin hafızlık eğitiminde ezber yapan öğrenci üzerinde güçlü olumlu etkisi olduğunu göstermektedir.³⁵ Hafızlık eğitiminde sosyal desteğin, özellikle ebeveyn desteğinin akademik zorlanmanın öz yeterlilik üzerindeki olumsuz etkisini

²⁹ Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah vd., "Tahfiz Students' Experiences in Memorizing the Qur'an: Unveiling Their Motivating Factors and Challenges", *IJUM Journal of Educational Studies* 9/2 (2021), 42-63; İrem Doğan - Cemil Osmanoğlu, "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 149-174.

³⁰ Güngör, *Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma*, 75-78.

³¹ Adem Güneş - Sümeyye Avcılar, "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumlarının İncelenmesi", *International Social Sciences Studies Journal* 7/91 (ts.), 5111.

³² Weihua Fan - Cathy M. Williams, "The effects of parental involvement on students' academic self-efficacy, engagement and intrinsic motivation", *Educational Psychology* 30/1 (2010), 53-74.

³³ Vukman vd., "Perceived Self-Efficacy And Social Anxiety Changes In High School Students With Learning Disabilities (LD) During First Year Of Secondary Vocational Education", 133.

³⁴ Karen P. Kochel vd., "Do Positive Peer Relations Mitigate Transactions Between Depressive Symptoms and Peer Victimization in Adolescence?", *Journal of Applied Developmental Psychology* 51 (2017), 52.

³⁵ Mizanül Hasanah, "The Role Of Parents In Children Memorizing The Qur'an in Middle School Based On The Amanatul Ummah Islamic Boarding School", *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education* 2/2 (2021), 153-154.

hafiflettiği³⁶ ifade edilmiştir. Ezber yapamama, verememe kaygısının azaltılmasında ve ezber başarısının artırılmasında öz yeterliğin önemli bir faktör olduğu³⁷ hesaba katılırsa sosyal kaygı üzerinde çalışmanın anlamı daha iyi anlaşılabilir. Öte yandan sosyal destekle yakından ilgili bir olgu olan benlik saygısının yükseldikçe akademik erteleme eğiliminin azaldığı³⁸ gösterilmiştir. Tüm bu veriler ışığında sosyal kaygı ve buna bağlı etkilerin hafızlık eğitimine dönük tutumlarla ilişkisini irdelemenin anlamlı olacağı söylenebilir. Türkiye’de hafızlık eğitimi yaşının önemli ölçüde 10-18 yaş aralığı olduğu bilinmektedir. Bu durumda bu kuşağın sosyal kaygıları ile hafızlık eğitimine dönük tutumları arasındaki ilişkileri anlamak hafızlık eğitiminin niteliğinin iyileşmesine katkı sağlayabilir. Bu araştırmanın temel problemini 10-18 yaş grubu hafızlık öğrencilerinin hafızlık eğitimine yönelik tutumları ile sosyal kaygı düzeyleri oluşturmaktadır. Araştırmada her iki olgu hem kendi içinde yaş, cinsiyet gibi değişkenler bazında hem de kendi aralarındaki ilişkiler bağlamında incelenecektir.

1. Yöntem

db | 647

Araştırmada nicel araştırma yaklaşımlarından tarama modeli esas alınmıştır. Tarama modeli, sosyal olguların herhangi bir değişikliğe tabi tutulmadan kendi yalın gerçeklikleri içerisinde olduğu gibi incelenmesine dayanır.³⁹

1.1. Veri Toplama Araçları

Katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek üzere araştırmacılar tarafından geliştirilen “kişisel bilgiler” formu kullanılmıştır.

³⁶ Yundianto vd., “Memorizing the Quran: Exploring Academic Hardiness, Self-Efficacy, and Perceived Social Support in Islamic Schools”, 233-234; Sergeev Robert vd., “The Role Of Parents In Children’s Independence When Memorizing The Al-Quran Online”, *Journal Neosantara Hybrid Learning* 1/1 (2023), 63-65.

³⁷ Roisatul Mustaqimah, “The Influence of Intelligence Quotient (IQ), Self-Efficacy and Self-Regulated Learning on the Ability to Memorize Al-Qur’an”, *Didaktika Religia* 7/2 (2019), 421; Lilis Kurniawati vd., “Self Efficacy: Form of Self-Confidence of Madrasah Aliyah Students in Dealing Anxiety in Memorizing Surah Al-Qur’an”, *Educational Psychology Journal* 12/1 (2023), 48.

³⁸ Abidi vd., “The Relationship Between Self-Concept and Memory Motivation with Memory Procrastination on Students at Nurush Shofa Student Islamic Boarding School Malang”, 38-39.

³⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 14.

Örneklemin sosyal kaygı düzeylerini belirlemek üzere Aydın ve Tekinsav Sütçü tarafından geliştirilen 18 maddelik Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeği (ESKÖ) kullanılmıştır. Bu ölçeğin kullanılmasında ölçekte yer alan maddelerin araştırmanın hedef kitlesinin gelişim özellikleriyle uyumlu olması ve ölçeğin bu tür çalışmalarda sıklıkla tercih edilmiş olması etkili olmuştur. Ölçek, yükleri 0,57-0,48 arasında değişen 7 maddeli “Olumsuz Değerlendirilme Korkusu” (ODK), 0,45-0,68 arasında değişen ve 5 maddeli “Genel Durumlarda Sosyal Kaçınma ve Huzursuzluk Duyuma” (G-SKHD), 0,40-0,69 arasında değişen 6 maddeli “Yeni Durumlarda Sosyal Kaçınma ve Huzursuzluk Duyuma” (Y-SKHD) boyutlarından oluşmaktadır. 5’li Likert türündeki ölçeğin her bir maddesinden alınabilecek en yüksek puan 5, en düşük puan ise 1’dir.

ODK alt boyutunda alınabilecek en yüksek puan ($7*5=35$) 35, en düşük puan ise ($7*1=7$) 7’dir. Bu alt boyutta alınan yüksek puan olumsuz değerlendirilme korkusunun gücüne, düşük puan ise olumsuz değerlendirilme korkusunun zayıflığı ya da yokluğuna işaret etmektedir. G-SKHD alt boyutunda alınabilecek en yüksek puan ($5*5=25$) 25, en düşük puan ise ($5*1=5$) 5’tir. Bu alt boyutta alınan yüksek puan genel durumlarda sosyal kaçınma ve huzursuzluk duymanın gücüne, düşük puan ise sosyal kaçınma ve huzursuzluk duymanın zayıflığı ya da yokluğuna işaret etmektedir. Y-SKHD alt boyutunda alınabilecek en yüksek puan ($6*5=30$) 30, en düşük puan ise ($6*1=6$) 6’dır. Bu alt boyutta alınan yüksek puan yeni durumlarda sosyal kaçınma ve huzursuzluk duymanın gücüne, düşük puan ise yeni durumlarda sosyal kaçınma ve huzursuzluk duymanın zayıflığı ya da yokluğuna işaret etmektedir.

Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %48’dir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirliği ise 0,88 şeklindedir.⁴⁰ Bu araştırma kapsamında yapılan analizler sonucunda ölçeğin güvenilirlik değeri 0,86 bulunmuştur. Bu, ölçek ve alt boyutlarının oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir.⁴¹

⁴⁰ Arzu Aydın - Serap Tekinsav Sütçü, “Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeğinin (ESKÖ) Geçerlilik ve Güvenirliliğinin İncelenmesi”, *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 14/2 (2007), 79-89.

⁴¹ Burke Johnson - Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches* (California: Sage Publication, 2014), 234.

Katılımcıların hafızlık eğitim tutum düzeyleri Osmanoğlu ve Algur⁴² tarafından geliştirilen Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği (HEAS) ile incelenmiştir. Toplam 13 maddeden oluşan ölçekte yükleri 0,81-0,52 arasında değişen 6 maddelik “Bilişsel”, yükleri 0,85-0,69 arasında değişen 3 maddelik “Sosyal” ve yükleri 0,78-0,50 arasında değişen 4 maddelik “Duyuşsal” şeklinde üç alt boyut vardır. Ölçek ve alt boyutlarının açıkladığı toplam varyans %51,55’tir. HEAS ve alt boyutlarının güvenilirlik ölçümleri 0,60 ile 0,74 arasında değişmektedir. Bu veri, ölçek ve alt boyutlarının yeterli düzeyde güvenilir olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁴³ HEAS, bu araştırmada olduğu gibi hafızlık eğitimi alan öğrenciler üzerinde geliştirilmiştir. Bu çalışma kapsamında ölçeğin Cronbach Alpha değeri 0,76 olarak tespit edilmiştir.

Araştırmada kullanılan ölçekler ve alt boyutlarının normallik varsayımını karşılama durumları basıklık (Kurtosis) çarpıklık (Skewness) değerlerine bakılarak kontrol edilmiştir. Basıklık ve çarpıklık değerlerinin “-1,5” ve “+1,5” arasında olması gerekir.⁴⁴ Bu doğrultuda veri setinin normallik düzeyleri, ESKÖ’de Skewness 0,458, Kurtosis -0,059; ODK alt faktöründe Skewness 0,572, Kurtosis -0,167, G-SKHD alt faktöründe Skewness 0,699, Kurtosis 0,156; Y-SKHD alt faktöründe ise Skewness -0,058 Kurtosis -0,320 olarak tespit edilmiştir. HEAS’da Skewness -0,892, Kurtosis 0,336; Bilişsel alt faktöründe Skewness -1,226, Kurtosis 0,782, Sosyal alt faktöründe Skewness -,910, Kurtosis 0,410; Duyuşsal alt faktöründe ise Skewness -0,635 Kurtosis -0,278 olarak tespit edilmiştir. Basıklık ve çarpıklık değerlerinin referans değerler olan “-1,5” ve “+1,5” arasında olmasından hareketle ESKÖ, HEAS ve alt boyutlarının normallik varsayımını karşıladığı söylenebilir.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’na (DİB) bağlı Kur’an kurslarında öğrenim gören hafızlık öğrencileri oluşturmaktadır. DİB verilerine göre Türkiye’de 2022-2023 eğitim öğretim yılı itibarıyla 54.425’i kız, 70.572’si erkek toplam 124.997

⁴² “Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

⁴³ Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications* (California: Sage Publications, 2016), 49.

⁴⁴ Şerif Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın, 2014), 73.

öğrenci hafızlık eğitimi almaktadır. Bu öğrenciler söz konusu eğitimi toplam 16.921 Kur'an kursunda almaktadır.⁴⁵

Amacına uygun olarak, çalışmada amaçsal örnekleme yöntemi tercih edilmiştir.⁴⁶ Araştırmada Kayseri'de yer alan Kur'an kurslarına ulaşılmıştır. Bu kapsamda örneklem alınan kurumlar Kara Müftü Kur'an Kursu, Mümin Dulun Kur'an Kursu, Numan Cebeci Kız Kur'an Kursu, Hacı Şükrü Baktır Kur'an Kursu, Ravza Yatılı Kur'an Kursu, Mustafa Germirli Kur'an Kursu, Uhud Yatılı Kız Kur'an Kursu, Yusuf Dulda Yatılı Erkek Kur'an Kursu, Şehit Mustafa Sezgin Kur'an Kursu, Ahmet Poyraz Kur'an Kursu, Hisarcık Medine Erkek Kur'an Kursu, Necati Türkmen Kur'an Kursu, Özkoyuncu Kur'an Kursu, Taşçıoğlu Erkek Kur'an Kursu, Zeynelabidin Kur'an Kursu, Hacı Hasan Efendi Hafız Erkek Kur'an Kursu, Hacı Hasan Efendi Hafızlık Kız Kur'an Kursu, Hacı Ali-Emine Bayansar Kız Hafızlık Kur'an Kursu ve Yahyalı Erkek Hafızlık Kur'an Kursu olmak üzere toplam 19 Kur'an kursudur. Örneklem 265'i kız, 394'ü erkek olmak üzere 659 öğrenciden oluşmaktadır. Bu sayı evrenin yaklaşık %5'ine karşılık gelmektedir.

650 | db

Araştırma öncesinde Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 7 Mart 2024 tarih ve E-50288587-050.01.04-1229 sayılı etik kurul onayı, Kayseri İl Müftülüğünden 29.02.2024 tarih ve E-89750010-622.02-4824688 sayılı izin alınmıştır. Onaylar sonrasında araştırmanın veri toplama aracı ilgili kurum yönetimlerinin koordinasyonunda öğrencilere ulaştırılmıştır. Katılımcıların yaşı 18 altında olduğu için uygulama öncesinde velilerden onam formu alınmıştır.

Tablo 1: Örneklemin Özellikleri

Yaş	10-11	12-14	15-16	17-18	Toplam
Frekans	223	255	86	95	659
Yüzde	33,8	38,7	13,1	14,4	100,0
Cinsiyet	Kadın		Erkek		Toplam
Frekans	265		394		659
Yüzde	40,2		59,8		100,0
Eğitim Süresi	3-12 ay	13-24 ay	24 ay ve üzeri		Toplam
Frekans	377	176	106		659
Yüzde	57,2	26,7	16,1		100,0
Yatılı Olma	Yatılı		Yatılı değil		Toplam
Frekans	426		233		659
Yüzde	64,6		35,4		100,0
Sosyal Yaşant. Yoksun Olma	Evet	Hayır	Fikrim yok		Toplam
Frekans	277	181	201		659
Yüzde	42	27,5	30,5		100,0

⁴⁵ DİB, "İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur'an Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı" (Erişim 9 Ağustos 2024).

⁴⁶ Büyüktürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 90.

Tablo 1’de görüldüğü gibi katılımcıların %33,8’i 10-11 yaş aralığında (n=223), %38,7’si 12-14 yaş aralığında (n=255), %13,1’i 15-16 yaş aralığında (n=86) ve %14,4’ü de 17-18 yaş aralığındadır (n=95). Örneklemin cinsiyet değişkenine göre dağılımına bakıldığında %40,2’sinin kadın (n=265), %59,8’inin ise erkek olduğu (n=394) görülmektedir. Katılımcıların %57,2’si 3-12 ay (n=377), %26,7’si 13-24 ay (n=176) ve %16,1’i de (n=106) 24 ay ve üzeri süredir hafızlık eğitimi aldıklarını ifade etmişlerdir. Örneklemin %63,4’ü ortaokul ile birlikte (n=418), %25,3’ü lise ile birlikte (n=167) ve %11,2’si ise lise sonrasında (n=74) hafızlık eğitimi aldıklarını söylemişlerdir. Hafızlık eğitimi alınan kursun yatılı olduğunu söyleyen katılımcıların oranı %64,6 iken (n=426) yatılı olmadığını söyleyen katılımcıların oranı %35,44 tür (n=233). Araştırmaya katkı sunan katılımcıların %42’si kendilerini sosyal yaşantılarından yoksun olarak tanımlarken (n=277), %27,5’i böylesi bir yoksunluk olmadığını söylemişlerdir (n=181). %30,5 gibi azımsanmayacak orandaki katılımcı ise bu konuda kararsızlıklarını ifade etmişlerdir (n=201). Örneklemin %79,2’si hafızlık eğitimini isteyen herkese tavsiye edebileceğini söylerken (n=522), %5,5’i tavsiye etmeyeceğini (n=36), %15,3’ü ise kararsız olduğunu (n=101) zikretmiştir. Katılımcıların %89,2’si hafızlık eğitimini tamamlayacağını düşünürken (n=588) %0,9’u tamamlayamayacağını (n=6) ve %9,9’u ise bu konuda kararsız olduğunu (n=65) deklare etmiştir.

1.3. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin analizi SPSS 27 programı ile gerçekleştirilmiştir. ESKÖ ve HEAS ölçekleri ile alt boyutlarının normallik varsayımını karşıladığı için iki gruptan oluşan değişkenler için Bağımsız Gruplar t-Testi, üç ve daha fazla grubu olan değişkenler için de “One-Way ANOVA” kullanılmıştır. Ölçekler arasındaki ilişkiye “Pearson Korelasyon Analizi” ile bakılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde araştırmanın bağımlı ve bağımsız değişkenlerine ilişkin betimsel ve çıkarımsal istatistik bulgularına yer verilmiştir.

2.1. Yaşa Göre Hafızlık Öğrencilerinin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin tutum ve sosyal kaygıları üzerinde yaş değişkeninin etkisi One-Way ANOVA kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar “LSD” isimli test ile sınıanmıştır.⁴⁷ Elde edilen veriler Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Yaşa Göre Hafızlık Öğrencilerinin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri

	Tutum Düzeyi					Sosyal Kaygı Düzeyi							
	G	X	S	F	p	Grp.Ar. Fark*	G	X	S	F	p	Grp.Ar. Fark*	
HEAS Genel	1	58,68	5,48	7,61	,000	a	ESKÖ Genel	1	45,66	11,98	0,92	,432	a
	2	56,55	5,71			b		2	46,66	12,89			a
	3	56,56	5,82			b		3	45,42	12,25			a
	4	56,10	6,29			b		4	44,30	11,59			a
Bilişsel	1	28,33	2,36	4,81	,003	a	ODK	1	17,51	6,36	1,61	,185	a
	2	27,55	2,56			b		2	18,26	7,01			a
	3	27,52	2,62			b		3	17,97	6,05			a
	4	27,51	2,76			b		4	16,62	5,67			a
Sosyal	1	12,76	2,10	2,06	,104	a	G-SKDH	1	11,01	3,84	0,48	,694	a
	2	12,55	2,08			ab		2	11,31	4,07			a
	3	12,65	2,02			ab		3	10,95	4,22			a
	4	12,12	2,41			b		4	10,79	4,07			a
Duyuşsal	1	17,60	2,43	10,34	,000	a	Y-SKDH	1	17,14	4,44	0,51	,673	a
	2	16,44	2,57			b		2	17,09	4,13			a
	3	16,38	2,64			b		3	16,50	4,42			a
	4	16,47	2,57			b		4	16,88	4,65			a

Gruplar; 1: “10-11” (n=223); 2: “12-14” (n=255); 3: “15-16” (n=86); 4: “17-18” (n=95); sd 3/658
*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

652 | db

Tablo 2’de yer alan veriler incelendiğinde HEAS ve sosyal alt boyutu harici tüm alt boyutlarında yaşa göre farklılaşmaların olduğu görülmektedir (HEAS genel $p=0,000<0,05$; Bilişsel $p=0,003<0,05$; Duyuşsal $p=0,000<0,05$). Sosyal alt boyutunda farklılaşma istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde değildir ($p=0,104>0,05$). Gruplar arası farklılaşmanın kaynağını tespit etmek üzere yapılan LSD testi sonuçlarına bakıldığında farklılaşmanın 10-11 yaş grubu lehine olduğu görülmekte olup, bu sonuç küçük yaştaki bireylerin hafızlığa yönelik daha olumlu bir tutum geliştirdiği anlamına gelmektedir.

Sosyal kaygı düzeylerine dair tablodaki veriler incelendiğinde ESKÖ ve tüm alt boyutlarında yaşa göre anlamlı farklılaşmanın olmadığı görülmektedir (ESKÖ genel $p=0,432>0,05$; ODK

⁴⁷ Araştırmada LSD testi gruplardaki örneklemin eşit olmasını gerektirmemesi sebebiyle tercih edilmiştir. Bk. Murat Kayrı, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64..

$p=0,185>0,05$; G-SKDH $p=0,694>0,05$ ve Y-SKDH $p=0,673>0,05$).

2.2. Cinsiyete Göre Hafızlık Öğrencilerinin Sosyal Kaygı ve Tutum Düzeyleri

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin tutum ve sosyal kaygıları üzerinde cinsiyet değişkeninin etkisi “bağımsız gruplar t testi” ile sınanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Cinsiyete Göre Hafızlık Öğrencilerinin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri											
	Tutum Düzeyi					Sosyal Kaygı Düzeyi					
	G	X	S	t	p	G	X	S	t	p	
HEAS Genel	1	56,51	5,57	-2,54	0,011	ESKÖ Genel	1	47,28	12,92	2,50	0,013
	2	57,68	5,94			2	44,84	11,81			
Bilişsel	1	27,63	2,68	-1,47	0,143	ODK	1	18,43	6,74	2,26	0,024
	2	27,92	2,46			2	17,26	6,29			
Sosyal	1	12,43	1,95	-1,48	0,140	G-SKDH	1	11,31	4,14	1,17	0,242
	2	12,67	2,25			2	10,94	3,92			
Duyuşsal	1	16,45	2,42	-3,20	0,002	Y-SKDH	1	17,54	4,60	2,63	0,009
	2	17,08	2,67			2	16,64	4,13			

Gruplar; 1: “Kadın” (n=265); 2: “Erkek” (n=394); sd 657 (Sosyal alt boyutta 617,6).
P<0,05 ise gruplar arası anlamlı bir farklılaşma vardır.

db | 653

Tablodaki verilerde de görüldüğü üzere tutum düzeyleri ile ilgili bilgi veren HEAS geneli ($p=0,011<0,05$) ve Duyuşsal ($p=0,002<0,05$) alt boyutunda erkekler lehine istatistiksel açıdan anlamlı farklılık vardır. Bilişsel ($p=0,143>0,05$) ve Sosyal ($p=0,140>0,05$) alt boyutlarında ise cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılaşma yoktur.

Tablo 3’e göre ESKÖ geneli ($p=0,013<0,05$) ODK ($p=0,024<0,05$) ve Y-SKDH ($p=0,009<0,05$) alt boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Ortalama puanlar incelendiğinde ölçek ve alt boyutların tamamında kadınların sosyal kaygı düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu görülmektedir. G-SKDH alt boyutunda bu farklılık istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde değildir.

2.3. Hafızlık Eğitimi Süresine Göre Hafızlık Öğrencilerinin Sosyal Kaygı ve Tutum Düzeyleri

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin tutum ve sosyal kaygıları üzerinde bu eğitimi alma sürelerinin etkisi One-Way ANOVA kulla-

nılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da “LSD” isimli test ile sınıanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 4’te verilmiştir.

	Tutum Düzeyi					Sosyal Kaygı Düzeyi							
	G	X	S	F	p	Grp.Ar. Fark*	G	X	S	F	p	Grp.Ar. Fark*	
HEAS Genel	1	57,83	5,80			a	ESKÖ Genel	1	46,02	12,37		a	
	2	57,15	5,20	9,61	,000	a		2	45,60	12,42	0,12	,887	a
	3	55,07	6,37			b		3	45,47	12,08			a
Bilişsel	1	28,07	2,46			a	ODK	1	17,66	6,42		a	
	2	27,69	2,44	6,98	,001	a		2	17,85	6,52	0,06	,943	a
	3	27,05	2,88			b		3	17,79	6,78			a
Sosyal	1	12,63	2,15			a	G-SKDH	1	11,29	4,09		a	
	2	12,64	1,86	1,48	,228	a		2	10,88	3,96	1,14	,320	a
	3	12,25	2,49			a		3	10,73	3,80			a
Duyuşsal	1	17,13	2,59			a	Y-SKDH	1	17,07	4,49		a	
	2	16,81	2,40	11,8	,000	a		2	16,87	4,27	0,14	,869	a
	3	15,77	2,62			b		3	16,95	3,98			a

Gruplar; 1: “3-12 ay” (n=377); 2: “13-24 ay” (n=176); “24 ay +” (n=106); sd 2/656
*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

Tablo 4’te gözlendiği üzere HEAS ile Bilişsel ve Duyuşsal alt boyutlarında hafızlık eğitim süresine göre anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (HEAS genel $p=0,000<0,05$; Bilişsel $p=0,001<0,05$; Duyuşsal $p=0,000<0,05$). LCD sonuçlarına göre 24 ay ve üzeri süredir hafızlık yapan bireylerin daha düşük tutum puanı almak suretiyle diğer gruplardan farklılaştığı gözlenmiştir. Sosyal alt faktöründe ise anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir (Sosyal $p=0,228>0,05$).

Tabloda yer alan sosyal kaygı düzeyine dair veriler incelendiğinde ESKÖ ve tüm alt boyutlarında hafızlık eğitim süresine göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir (ESKÖ genel $p=0,887>0,05$; ODK $p=0,943>0,05$; G-SKDH $p=0,320>0,05$; Y-SKDH $p=0,869>0,05$).

2.4. Kursun Yatılı Olma Durumuna Göre Hafızlık Öğrencilerinin Sosyal Kaygı ve Tutum Düzeyleri

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin sosyal kaygı ve tutumları üzerinde yatılı eğitim alma değişkeninin etkisi “bağımsız gruplar t testi” ile sınıanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 5’te gösterilmiştir.

Tablo 5’te yer alan verilerde görüldüğü üzere HEAS geneli ($p=0,005<0,05$), Bilişsel ($p=0,012<0,05$) ve Duyuşsal ($p=0,000<0,05$) alt boyutlarında kursun yatılı olma durumuna göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık vardır. Puanlar incelen-

diğinde hafızlık eğitimini yatılı kalmadan alan bireylerin yatılı eğitim alanlara göre daha yüksek puana sahip oldukları görülmektedir. Her ne kadar ortalamalar arasındaki farklılık çok yüksek olmasa da bu veri, yatılı eğitim almanın söz konusu eğitime yönelik olumsuz tutumları belli ölçüde de olsa beslediği şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 5: Kursun Yatılı Olma Durumuna Göre Hafızlık Öğrencilerinin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri

	Tutum Düzeyi					Sosyal Kaygı Düzeyi					
	G	X	S	t	p	G	X	S	t	p	
HEAS Genel	1	56,73	5,92	-2,85	0,005	ESKÖ Genel	1	45,81	12,31	-0,02	0,982
	2	58,07	5,55			2	45,83	12,36			
Bilişsel	1	27,63	2,66	-2,52	0,012	ODK	1	17,85	6,47	-0,66	0,511
	2	28,13	2,32			2	17,51	6,56			
Sosyal	1	12,59	2,09	0,35	0,723	G-SKDH	1	11,09	4,04	0,04	0,965
	2	12,53	2,23			2	11,08	3,95			
Duyuşsal	1	16,51	2,59	-4,34	0,000	Y-SKDH	1	16,86	4,27	-1,09	0,277
	2	17,41	2,49			2	17,25	4,48			

Gruplar; 1: "Yatılı" (n=426); 2: "Yatılı Değil" (n=233); sd 657 (Bilişsel alt boyutta 534,3; Sosyal alt boyutta 617,6). P<0,05 ise gruplar arası anlamlı bir farklılaşma vardır.

Tablo 5 incelendiğinde ESKÖ ve tüm alt boyutlarında kursun yatılı olma durumuna göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmektedir (ESKÖ geneli (p=0,98>0,05), ODK (p=0,51>0,05), G-SKDH (p=0,97>0,05), Y-SKDH (p=0,28>0,05)).

2.5. Sosyal Yaşantılardan Yoksun Olma Durumuna Göre Hafızlık Öğrencilerinin Sosyal Kaygı ve Tutum Düzeyleri

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin sosyal kaygı ve tutumları üzerinde sosyal yaşantılardan yoksun olma durumunun etkili olup olmadığı One-Way ANOVA kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da "LSD" testi ile sınanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Sosyal Yaşantılardan Yoksun Olma Durumuna Göre Hafızlık Öğrencilerinin Tutum ve Sosyal Kaygı Düzeyleri

	Tutum Düzeyi					Grp.Ar. Fark*	Sosyal Kaygı Düzeyi					Grp.Ar. Fark*	
	G	X	S	F	p		G	X	S	F	p		
HEAS Genel	1	55,96	6,25			a	ESKÖ Genel	1	47,24	12,89		a	
	2	58,97	5,11	15,37	,000	b		2	42,15	11,26	11,39	,000	b
	3	57,34	5,38			c		3	47,15	11,80			a
Bilişsel	1	27,33	2,73			a	ODK	1	18,67	6,98		a	
	2	28,45	2,22	11,06	,000	b		2	15,71	5,79	12,72	,000	b
	3	27,88	2,46			c		3	18,25	6,02			a
Sosyal	1	12,38	2,25			a	G-SKDH	1	11,43	4,08		a	
	2	12,97	2,00	4,42	,012	b		2	10,07	3,88	8,30	,000	b
	3	12,48	2,06			c		3	11,53	3,88			a
Duyuşsal	1	16,25	2,73			a	Y-SKDH	1	17,14	4,40		a	
	2	17,55	2,42	14,99	,000	b		2	16,38	4,37	2,76	,064	a
	3	16,99	2,34			c		3	17,37	4,20			a

Gruplar; 1: "Evet" (n=277); 2: "Hayır" (n=181); "Fikrim yok" (n=201); sd 2/656
*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

Tablo 6'da görüldüğü üzere HEAS ve tüm alt boyutlarında sosyal yaşantılardan yoksun olma durumuna göre anlamlı bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir (HEAS genel $p=0,000<0,05$; Bilişsel $p=0,000<0,05$; Sosyal $p=0,012<0,05$; Duyuşsal $p=0,000<0,05$). Söz konusu farklılaşmalar sosyal yaşantılardan yoksun olmadığını düşünen bireyler lehinedir. Bu kapsamda kendisini sosyal yaşantılardan yoksun olarak tanımlamayan öğrencilerin aldıkları eğitime yönelik daha olumlu tutum geliştirildikleri gözlenmiştir. LSD sonuçları incelendiğinde gruplar arası farklılaşmaların tüm gruplar arasında gerçekleştiği görülmüştür.

Tablo 6'da yer alan veriler incelendiğinde ESKÖ ile ODK ve G-SKDH alt boyutlarında sosyal yaşantılardan yoksun olma durumuna göre anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir (ESKÖ genel $p=0,000<0,05$; ODK $p=0,000<0,05$; G-SKDH $p=0,000<0,05$). Y-SKDH alt boyutundaki farklılaşma ise istatistiki olarak anlamlı düzeyde değildir (Y-SKDH $p=0,064>0,05$). Puanlar incelendiğinde sosyal yaşantılardan yoksun olduğunu düşünen öğrencilerin yoksun olmadığını düşünenlerden daha yüksek sosyal kaygıya sahip oldukları görülmektedir. LSD sonuçlarında da bu durum daha net görülmektedir. Sosyal yaşantılardan yoksun olmadığını net olarak ifade eden "Hayır" seçeneğini tercih edenlerin anlamlı farklılaşma olan üç alt boyutta da diğer gruplardan ayrıştığı görülmektedir.

2.6. Hafızlık Eğitimine Yönelik Geliştirilen Tutum ve Sosyal Kaygı İlişkisi

Araştırmaya katılan öğrencilerin hafızlık tutum düzeyleri ile sosyal kaygı düzeyleri hakkında bilgi veren veriler Tablo 7'de görülmektedir.

Tablo 7: Örneklemin Hafızlık Tutumu ve Sosyal Kaygı Düzeyleri

		N	Min.	Max.	Ortalama	St. Sapma
Hafızlık Eğitimi Tutum Düzeyi	HEAS	659	36,00	65,00	57,21 (%88)	5,82
	Bilişsel	659	20,00	30,00	27,80 (%93)	2,55
	Sosyal	659	5,00	15,00	12,57 (%84)	2,14
	Duyuşsal	659	9,00	20,00	16,83 (%84)	2,59
Sosyal Kaygı Düzeyi	ESKÖ	659	18,00	85,00	45,82 (%54)	12,32
	ODK	659	7,00	35,00	17,73 (%51)	6,50
	G-SKHD	659	5,00	24,00	11,09 (%46)	4,01
	Y-SKHD	659	6,00	29,00	17,00 (%59)	4,34

Tabloda görüldüğü gibi örneklemin HEAS ortalama puanları oldukça yüksek değerler almıştır. Bu değer HEAS genelinde 57.1 (Min. 36; Max. 65), Bilişsel alt boyutunda 27,80 (Min. 20; Max. 30), Sosyal alt boyutunda 12,57 (Min. 5; Max. 15), Duyuşsal alt boyutunda ise 16,83 (Min. 9; Max. 20), olarak oluşmuştur. Belirtilen verilerden hareketle örneklemin genel olarak hafızlık eğitimine yönelik olumlu tutumunun olduğunu söylemek mümkündür. Örneklemin Sosyal kaygı düzeyleri için ESKÖ ile ilgili değerlere bakıldığında ortalama puanların orta düzeyde olduğu görülebilir. ESKÖ genelinde 45,82 (Min. 18; Max. 85), ODK alt boyutunda 17.73 (Min. 7; Max. 35), G-SKDH alt boyutunda 11,09 (Min. 5; Max. 24) ve Y-SKDH alt boyutunda ise 17,00 (Min. 6; Max. 29) olarak gerçekleşmiştir. Bu verilerden hareketle örneklemin orta düzeyde sosyal kaygılarının olduğu söylenebilir.

Hafızlık eğitimi tutum düzeyini tespit etmek üzere kullanılan HEAS ile öğrencilerin sosyal kaygı düzeyini ölçmek üzere kullanılan ESKÖ arasındaki ilişki korelasyon testi ile sınanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: HEAS&ESKÖ Korelasyon

		HEAS	Bilişsel	Sosyal	Duyuşsal	ESKÖ	ODK	G-SKHD	Y-SKHD
HEAS	Pearson Correlation	1	,847**	,691**	,842**	-,060	-,035	-,102**	-,024
	Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,123	,373	,009	,535
Bilişsel	Pearson Correlation	,847**	1	,377**	,608**	-,039	-,016	-,087*	-,005
	Sig. (2-tailed)	,000		,000	,000	,323	,673	,026	,905
Sosyal	Pearson Correlation	,691**	,377**	1	,357**	-,062	-,024	-,071	-,073
	Sig. (2-tailed)	,000	,000		,000	,114	,532	,070	,060
Duyuşsal	Pearson Correlation	,842**	,608**	,357**	1	-,046	-,042	-,086*	,011
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000		,236	,284	,028	,787

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed); * . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Tablo 8’de görüldüğü gibi 10-18 yaş arasındaki hafızlık öğrencilerinin sosyal kaygı düzeyleri ile tutumları arasında anlamlı bir

ilişki bulunamamıştır. Bununla birlikte HEAS ölçeği ile Bilişsel ve Duyuşsal alt boyutlarının ESKÖ ölçeği G-SKDH alt boyutu arasında istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönlü fakat zayıf bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (HEAS/G-SKDH $r=-102$, $p=0,009<0,05$; Bilişsel/G-SKDH $r=-087$, $p=0,026<0,05$; Duyuşsal/G-SKDH $r=-086$, $p=0,028<0,05$).

Sonuç

Hafızlık eğitimine yönelik tutum ve bu eğitimi alan bireylerin sosyal kaygı düzeylerini incelemek amacıyla gerçekleştirilen bu araştırmada nicel araştırma yaklaşımlarından tarama modeli benimsenmiş, hafızlık eğitimi tutum düzeyi ile sosyal kaygı düzeyi bağımlı değişken olarak alınmıştır. Araştırmada anılan değişkenler üzerinde yaş, cinsiyet, hafızlık eğitim süresi, hafızlık eğitimi alma zamanı, kursun yatılı olma durumu, sosyal yaşantılardan yoksun olma düşüncesi bağımsız değişkenlerinin etkileri incelenmiştir.

658 | db

Görüşlerine başvuru alan örneklemde hafızlık eğitimi tutum düzeyleri incelendiğinde alınan eğitime yönelik katılımcıların yüksek oranda olumlu tutum geliştirdikleri görülmüştür. HEAS ve alt boyutlarında alınabilecek en yüksek puanın %84'ü ile %92'si arasında ulaşılan yüksek oranlı puanlar, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin aldıkları eğitime yönelik oldukça olumlu yaklaşımlarının olduğunu göstermektedir. Hafızlık eğitiminin öğrencilerin kişisel çabaları, özverileri, kararlılıkları ve motivasyonlarıyla tamamlanabildiği düşünüldüğünde anılan eğitime yönelik tutumların olumlu olması istenen bir durumdur.

Öte yandan öğrencilerin sosyal kaygı düzeylerinin %50 civarında tespit edilmesi, söz konusu durumun yönetilebilecek düzeyde olduğu yönünde yorumlanabilir. Sosyal kaygı düzeyinin en yüksek çıktığı (%59) Y-SKDH alt boyutunun yeni durumlarla karşılaşmaya dair genel bir kaygı olduğu bu sebeple hafızlık eğitiminden bağımsız düşünülmesi gerektiği kanaati araştırmacılara daha makul gelmektedir. Hafızlık öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeylerini ele alan çalışmalarda onların orta düzeyde anksiyete yaşadıkları ifade edilmiştir.⁴⁸ Her ne kadar kimi araştırmalarda hafızlık yapan öğrencilerin %15'inin anksiyete ve umutsuzluk, %22'sinin depresyon açısın-

⁴⁸ Yasemin Çoban, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Öznel İyi Olma ve Kaygı (anksiyete) Durumu Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 193.

dan yüksek risk göstergesi sayılabilecek üst basamakta yer aldığını gösteren araştırmalar olsa da⁴⁹ bu durumun hafızlığın genelini yansıtmadığı söylenebilir. Nitekim bilimsel literatürde Kur'an okumanın, dinlemenin veya ezberlemenin depresyon, anksiyete, yaşam kalitesi, uyku kalitesi, zekâ bölümü ve fiziksel sağlık üzerinde olumlu etkilerinin olduğu bulgulanmıştır.⁵⁰

Araştırmada hafızlık tutum düzeyi üzerinde yaş değişkeninin etkili olduğu görülmüştür. Hafızlık eğitimi üzerine yapılan farklı çalışmalarda da yaşın önemli bir değişken olduğu vurgulanmıştır.⁵¹ Hafızlık eğitimine devam eden öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada yaş değişkeninin hafızların duygu durumlarına etki eden en önemli faktör olduğu, yaş ilerledikçe duygu durumunda olumsuz değişimler meydana geldiği, özellikle hafızlığa bakış açısının negatife dönmeye başladığı, anksiyete (kaygı), depresyon ve umutsuzluğun arttığı görülmüştür.⁵² Hafızlık eğitiminin özellikle ortaokulla birlikte yapılması öğrencilerin küçük yaşlarda bu eğitimi alabilmelerine olanak sağlamaktadır. Her ne kadar ileri yaşlara doğru hafızlık eğitiminde bilinçlilik ya da farkındalık artsa da psiko-sosyal durum puanları azalmaktadır.⁵³ Örneğin, hafızlık yapmakta olan “ortaokul” ve “lise ve dengi” mezunu öğrencilerin anksiyete puan ortalamalarının, “ilkokul” mezunu öğrencilerininkinden anlamlı olarak daha yüksek olduğu belirtilmiştir.⁵⁴ 10-11 yaş aralığındaki bireylerin aldıkları eğitime yönelik tutum düzeylerinin diğer yaş gruplarından daha yüksek olması hafızlık eğitiminin küçük yaşlarda yapılması yönündeki genel kanaati doğrulamaktadır. Piaget'nin bilişsel gelişim kuramında somut işlemler döneminin sonuna tekabül ederken 10-11 yaşlarının⁵⁵ hafızlık eğitimi için daha elverişli koşullar sağladığı söylenebilir. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin sosyal

⁴⁹ Bakaç - Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, 1718.

⁵⁰ Wan Nor Atikah Che Wan Mohd Rozali vd., “The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review”, *International Journal of Public Health* 67 (2022), 8-9; Ismarulyusda Ishak vd., “The Impact of Quran Memorization on Psychological and Health Well-Being”, *Review of International Geographical Education Online* 11 (2021), 342.

⁵¹ Algur, *Hafızlık*, 263-265.

⁵² Bakaç - Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, 1718.

⁵³ Algur, *Hafızlık*, 263-264.

⁵⁴ Çoban, *Öznel İyi Olma ve Kaygı*, 200.

⁵⁵ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam* (Ankara: Nobel, 2005).

kaygı düzeyleri yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.

10-18 yaş arasındaki hafızlık öğrencilerinin tutum düzeyleri cinsiyet değişkenine göre HEAS geneli ve Duyuşsal alt boyutunda istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Bu boyutlarda erkek öğrencilerin daha yüksek tutum puanları elde ettikleri görülmüştür. Erkek öğrencilerin tutum düzeylerinin kız öğrencilerden neden yüksek olduğu farklı çalışmalara konu edilebilir. Bununla birlikte öğrencilerin hafızlık eğitimi alma gerekçelerine dair farklı çalışmalarda yer alan veriler, mesleki gelişim ve gelecek kaygısı gibi hususlara yanıt olacağı düşüncesiyle erkek öğrencilerin hafızlık eğitimine daha üst düzeyde tutum geliştirdiklerini açıklar niteliktedir.⁵⁶

Cinsiyet değişkeninin sosyal kaygı düzeyi ile ilişkisi incelendiğinde kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek düzeyde kaygılı oldukları sonucuna ulaşılmıştır. İlgili literatürde gerek hafızlık eğitimi gerekse diğer eğitim alanlarında kadınların erkeklere oranla daha kaygılı ve stresli olduklarına dair veriler yer almaktadır.⁵⁷ Hafızlık öğrencilerini konu edinen araştırmalarda kızların erkeklerden daha fazla olumsuz duyguya sahip olduğu⁵⁸, anksiyete puan ortalamalarında yine onların erkeklerin ortalamalarından anlamlı olarak daha yüksek skorlar elde ettikleri belirtilmiştir.⁵⁹ Ergenlik dönemi hafızlık uygulamalarını konu edinen bir araştırmada ise erkek öğrencilerin, kız öğrencilere oranla hafızlık eğitimleri süresince ergenlik dönemine bağlı olarak (ergenlik kaynaklı) daha fazla sorun yaşadıkları belirtilmiştir.⁶⁰ Bu veriler, hafızlık eğitimi uygulamalarında cinsiyet değişkeninin dikkate alınarak hareket edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu tür farklılıkların oluşmasında toplumsal cinsiyet, kültürel algı ve sosyal baskılar yanında, genetik faktörler ve biyolojik yapıların etkisinden de söz edilebilir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre 24 ay ve üzeri süredir hafızlık yapan bireylerin daha düşük tutum puanı almak suretiyle

⁵⁶ Algur, *Hafızlık*, 259-260.

⁵⁷ Algur, *Hafızlık*, 260.

⁵⁸ Bakaç - Ülu, "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi", 1719.

⁵⁹ Çoban, *Öznel İyi Olma ve Kaygı*, 199.

⁶⁰ Fikret Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 169.

diğer gruplardan farklılaştığı gözlenmiştir. Hafızlık eğitimi gibi zor bir sürece iki yıldan daha fazla devam eden bireyin aldığı eğitime yönelik olumsuz tutum sergilemesi ya da olumlu yaklaşımlarının giderek zayıflaması, bu eğitimin zorluğu düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Hafızlık eğitiminin süresi uzadıkça bireyin olumsuz duygu gösterme düzeyinin de giderek arttığını,⁶¹ dahası bu tür bir zorlanmanın uzun vadede Kur'an kursu terkiyle sonuçlanabildiğini gösteren veriler bulunmaktadır.⁶² Nitekim ezber miktarı ve yoğunluğu arttıkça stres artmakta, bu durum akademik başarı üzerinde negatif bir stres oluşturmaktadır.⁶³ Öğrencilerin tutumlarını olumlu düzeyde tutmak adına hafızlık eğitimi uygulamalarının çok uzun süreler içerisinde yürütülmemesi, öğrencinin uzun eğitim süresini kendisi açısından rahatsız edici ya da başarısızlık olarak düşünmemesi elzem olacaktır. Bu kapsamda hafızlık süresinin uzayacağı anlaşılan ya da belirlenen sürede hıfzını tamamlayamayacağı düşünülen öğrencilerin “cüz/sure hafızlığı” gibi farklı uygulamalara yönlendirilmesi anlamlı olabilir. Böylece hıfzını tamamlayamama ya da yarıda bırakma ekseninde oluşan eleştirilerin bireyin psiko-sosyal gelişimi üzerinde oluşturması muhtemel olumsuz etkiler minimize edilebilir. Hafızlık öğrencilerinin aldıkları eğitim sürecinde geçirdikleri zamanın onların sosyal kaygı düzeylerinde farklılaşmaya sebep olmadığı anlaşılmıştır.

Türkiye’de, son yapılan güncellemeler ve yeni geliştirilen projelerle hafızlık eğitimi sadece yatılı kurslarda alınan bir eğitim olmaktan çıkarılarak kendi evinde ailesiyle birlikte ikamet eden öğrencilerin de bu eğitimi almalarına zemin hazırlanmıştır. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre hafızlık eğitimini yatılı olmadan alan bireylerin yatılı olarak alanlara göre daha yüksek tutum puanına sahip oldukları görülmüştür. Bu veri, yatılı eğitim almanın söz konusu eğitime yönelik bir takım olumsuz tavır alışları beslemiş olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Bu durum yatılı kalmanın hafızlık eğitimi üzerindeki etkisini daha derinlemesine araştırılmasının önemini göstermektedir. Sosyal kaygı açısından bakıldığında yatılı kalmanın anlamlı

⁶¹ Bakaç - Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, 1720.

⁶² Abdulkadir Şekerçi - Ahmet Çakmak, “Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 370.

⁶³ Prasetya Ajie Utama - M. Fakhri, “The Effect of Intensity of Memorize the Qur'an on the Level of Academic Stress and Academic Achievement at Qur'an Memorizers of the Qur'an”, *International Journal for Innovative Research in Multidisciplinary Field* 5/7 (2019), 212.

bir farklılaşmaya sebep olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim hafızlık öğrencilerinin öznel iyi oluş ve sosyal kaygı düzeylerini inceleyen bir araştırmada Kur'an kurslarında yatılı olarak kalan ve kalmayan öğrencilerin anksiyete algılarının benzer düzeyde olduğu belirlenmiştir.⁶⁴ Hafızlık eğitiminin erken yaşlarda yapılmasının anlamlı olacağı açıksa da, erken yaşlarda öğrencilerin evden uzakta, hafızlık eğitimi gibi zor bir eğitimi ailelerinden uzun süre ayrı kalarak tamamlamalarının çocuk ve ergen gelişimi açısından tartışılması gerektiği söylenebilir.⁶⁵

Hafızlık eğitimi niteliği itibari ile yüksek düzeyde motivasyon, çaba ve zaman istemektedir. Bu durum öğrencilerin yaşlarının gerçekleştirdiği bazı sosyal yaşantılardan uzak kalmasına sebep olabilmektedir. Ancak bunun farkında olan birçok eğitim kurumu öğrencilerin belirtilen ihtiyaçlarını gidermek için çeşitli önlemler almaktadır. Hafızlık eğitimi alan bir öğrencinin muhatap olduğu eğitim faaliyetleri sebebiyle yaşam standartlarının düştüğü yönündeki kanaatinin almış olduğu eğitime yönelik tutumları üzerinde benzer bir etkiye sahip olacağı öngörülebilir. Bu bağlamda katılımcılara hafızlık eğitiminin sosyal yaşantılarında yoksun olmasına sebep olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Elde edilen veriler incelendiğinde sosyal yaşantılardan yoksun olmadığını düşünen bireylerin daha yüksek tutum puanı aldıkları dolayısıyla kendisini sosyal yaşantılardan yoksun olarak tanımlamayan öğrencilerin aldıkları eğitime yönelik daha olumlu tutum geliştirdikleri gözlenmiştir.

Benzer durum sosyal kaygı bağımlı değişkeni için de geçerlidir. Sosyal yaşantılardan yoksun olduğunu ifade eden öğrencilerin yoksunluk olmadığını ifade edenlerden daha yüksek sosyal kaygıya sahip oldukları görülmüştür. Yapılan ayrıntılı analizlerde sosyal yaşantılardan yoksun olmadığını net olarak ifade eden "Hayır" seçeneğini tercih edenlerin anlamlı farklılaşma olan üç alt boyutta da diğer gruplardan ayrıştığı tespit edilmiştir. Bu durum alan yazındaki bilimsel bulgularla örtüşmektedir.⁶⁶ Hafızlık eğitimi bağlamında Kur'an kursundaki sosyal alanları yetersiz bulan, fiziki ve sosyal açıdan gereksinimleri karşılanamayan öğrencilerin ergenlik dönemine bağlı yaşadığı problemlerin daha fazla olduğu gösterilmiştir.⁶⁷

⁶⁴ Çoban, *Öznel İyi Olma ve Kaygı*, 201.

⁶⁵ Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde Yaşanılan Problemler*, 176.

⁶⁶ Algur, *Hafızlık*, 144-148.

⁶⁷ Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde Yaşanılan Problemler*, 170.

Bu durumda, hafızlık eğitimi ile ilgili planlamalar yapılırken, özellikle hafızlık öğretim programında yer alan sosyal ve kültürel etkinlikler uygulanırken öğrencilerin ilgi, kaygı ve motivasyonları hesaba katılarak adım atılması anlamlı olacaktır. Özellikle erken yaşlarda eğlenceli bir öğrenme ortamının hafızlık eğitiminin işlevselliğini artırdığı, oyun temelli aktiviteler yoluyla Kur'an ezberinin teşvik ve tavsiye edildiği görülmektedir.⁶⁸ Hafızlık öğrencilerinde dindarlık ve sosyal desteğin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisini ele alan bir araştırmada dindarlık ve sosyal destek ile hafızlık yapan lise öğrencilerinin psikolojik iyi oluşları arasında anlamlı bir ilişki olduğu, iki bağımsız değişkenin psikolojik iyi oluşa birlikte %52,6 düzeyinde katkı sağladığı gösterilmiştir. Bu durum dini, eğitsel ve sosyal içerikli aktivitelerin hafızlığı beslediğini göstermektedir.⁶⁹

Araştırmada hafızlık eğitimi tutum düzeyi ile sosyal kaygı arasında güçlü bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Her iki bağımlı değişken arası korelasyon sonuçları incelendiğinde sadece Genel durumlarda karşılaşılan sosyal kaçınma ve huzursuzluk (G-SKDH) alt boyutu ile HEAS ölçeğinin Bilişsel ve Duyuşsal alt faktörleri arasında negatif yönlü, istatistiksel olarak anlamlı fakat zayıf ilişkiler tespit edilmiştir. Beklenen ilişkinin değişkenler arasında güçlü ve belirgin biçimde gerçekleşmemiş olması, hafızlık eğitiminin genelde birebir etkileşime dayanan (hoca-öğrenci, belletmen-öğrenci, öğrenci-öğrenci gibi) bir pratik olmasıyla ilişkili olabilir. Ayrıca bu durum örneklemin sosyal fobisi düşük bir kitleden oluşmasıyla da ilişkilendirilebilir. Hafızlık öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmada sosyal kaygı değişkeni ile hafızların öznel iyi oluş düzeyleri arasında anlamlı bir korelasyona rastlanmamıştır. Alan yazında konuyla ilgili çeşitli ipuçları bulmak mümkündür. Örneğin hafızlık eğitimi alan ve almayan ergenler üzerine yapılan bir araştırmada hafız olan ve hafız olmayan popülasyon arasında içe yönelim, dışa yönelim sorunları ve benlik saygısı düzeyi açısından anlamlı fark olmadığı bildirilmiştir.⁷⁰ Her ne kadar hafız olanlarla olmayanlar

⁶⁸ Muchtar Hanafi vd., "Quran Memorization and Early Childhood Development: A Case-Control with Neuroscience Approach", *Bali Medical Journal* 10/2 (2021), 700.

⁶⁹ Shinta Sukmawati - Sabiqotul Husna, "The Impact of Religiosity and Social Support on Psychological Well-Being among Tahfidz Students", *Journal An-Nafs: Kajian Penelitian Psikologi* 8/2 (2023), 223-224.

⁷⁰ Zahid Mahmood Faiza - Mirrat Gul Butt, "Attachment Styles, Self-Esteem, Internalizing And Externalizing Problems Among Hafiz And Non-Hafiz Adolescents", *Journal of Positive School Psychology* 6/11 (2022), 1647-1648.

arasında psikolojik iyi oluş, benlik saygısı, içe yönelim ve dışa yönelim sorunları vb. açısından belirgin farklılıklar olmasa da hafızlık eğitimi gibi zor bir sürecin sağlıklı bir şekilde tamamlanabilmesi için öğrencilerin psikolojik açıdan desteklenmesi anlamlı olabilir.

Hafızlık eğitimi sürecinin tutumlar ve sosyal kaygılar çerçevesinde ele alındığı bu çalışmada ulaşılan sonuçların bir kısmı ilgili literatürle paralellik göstermektedir. Bununla birlikte sosyal kaygı düzeyi ile hafızlık eğitimi tutumları arasındaki ilişkinin nedensellik bağlamında irdelenmesi ayrıca her iki değişkeni açıklayan farklı sosyal ve kültürel olguları da hesaba katan daha bütünlüklü perspektiflerin geliştirilmesi anlamlı olabilir. Bu kapsamda sosyal kaygı ile hafızlık eğitime ilişkin tutumların aracı değişkenler üzerinden okunmasını mümkün kılan ilave çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Her ne kadar sosyal kaygı ile hafızlık eğitime ilişkin tutumlar arasında güçlü bir korelasyon tespit edilememiş olsa da her iki değişkeni tek başına yordayan nitel ve nicel değişkenlerle, birlikte yordayan değişkenlerin izini sürmek hafızlık eğitiminin niteliğini daha iyi anlamaya katkı sağlayabilir. Araştırmaya konu edilen eğitim faaliyetlerine dair yapılacak çok yönlü araştırmaların nicelik itibari ile artması, bu eğitim kapsamında yapılacak değerlendirme ve yorumların daha nitelikli hale gelmesine vesile olabilir. Böylece ilerleyen yıllarda hafızlık eğitime dair meta analizlerin yapılabileceği bir zeminden söz etmek mümkün olabilecektir.

664 | db

Kaynakça

- Abdullah, Nik Md Saiful Azizi Nik vd. "Tahfiz Students' Experiences in Memorizing the Qur'an: Unveiling Their Motivating Factors and Challenges". *IIUM Journal of Educational Studies* 9/2 (2021), 42-63.
- Abidi, Ahmad Fathan vd. "The Relationship Between Self-Concept and Memory Motivation with Memory Procrastination on Students at Nurus Shofa Student Islamic Boarding School Malang". *Jurnal Manajemen dan Ilmu Pendidikan* 4/1 (2022), 31-40.
- Aksoğan, Mustafa - Özdemir, Oğuzhan. "Tutum ve Motivasyonun Akademik Başarı Üzerindeki Etkilerinin Yapısal Eşitlik Modellemesi ile İncelenmesi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022), 207-222.
- Alaydrus, Ragwan. "Adolescent Metacognitive Knowledge during the Quran Memorization Process". *Journal of Islamic Studies And Culture* 7/7 (2019), 12-25. <https://doi.org/10.15640/jisc.v7n2a3>
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi". *Der-giabant* 9/2 (2021), 623-647.

- Aydın, Arzu - Tekinsav Sütçü, Serap. "Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeğinin (ESKÖ) Geçerlilik ve Güvenirliliğinin İncelenmesi". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 14/2 (2007), 79-89.
- Bakaç, Zeynep - Ulu, Mustafa. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi". *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1703-1724.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam*. Ankara: Nobel, 6. Basım, 2005.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2016.
- Che Wan Mohd Rozali, Wan Nor Atikah vd. "The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review". *International Journal of Public Health* 67 (2022), 1-10. <https://doi.org/10.3389/ijph.2022.1604998>
- Çoban, Yasemin. *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Öznel İyi Olma ve Kaygı (anksiyete) Durumu Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demir, Kevser. "Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma". *İZÜ Eğitim Dergisi* 1/2 (2019), 285-319.
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 4. Basım, 2016.
- Di Blasi, Maria vd. "The Relationship between Self-Image and Social Anxiety in Adolescence". *Child and Adolescent Mental Health* 20/2 (2015), 74-80.
- DİB. "İstatistik Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur'an Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı. Erişim 9 Ağustos 2024. "https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/3_3_istatistik_bolge_birimleri_siniflamasına_gore_Kuran_kursu_kursiyer_ve_bitiren_kursiyer_sayisi_2023.xlsx.
- Doğan, İrem - Osmanoğlu, Cemil. "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 149-174. <https://doi.org/10.53112/tudear.1359005>
- Durak Batıgün, Ayşegül. "Kaygı Bozuklukları". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. thk. M. A. Yekta Saraç. C. 2. Ankara: TÜBİTAK, 2022.
- Erkan, Zülal vd. "Ergenlerin Sosyal Kaygı Düzeylerinin Ana Baba Tutumları ve Cinsiyet Açısından İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/10 (2002), 64-75.
- Faiza, Zahid Mahmood - Butt, Mirrat Gul. "Attachment Styles, Self-Esteem, Internalizing And Externalizing Problems Among Hafız And Non-Hafız Adolescents". *Journal of Positive School Psychology* 6/11 (2022), 1641-1650.
- Fan, Weihua - Williams, Cathy M. "The effects of parental involvement on students' academic self-efficacy, engagement and intrinsic motivation". *Educational Psychology* 30/1 (2010), 53-74. <https://doi.org/10.1080/01443410903353302>
- Güneş, Adem - Avcılar, Sümeyye. "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumlarının İncelenmesi". *International Social Sciences Studies Journal* 7/91 (ts.), 5102-5118.
- Güngör, Öznur. *Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hanafı, Muchtar vd. "Quran Memorization and Early Childhood Development: A Case-Control with Neuroscience Approach". *Bali Medical Journal* 10/2 (2021), 697-700. <https://doi.org/10.15562/bmj.v10i2.2265>
- Hasanah, Mizanül. "The Role Of Parents In Children Memorizing The Qur'an in Middle School Based On The Amanatul Ummah Islamic Boarding School". *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education* 2/2 (2021), 139-156.

- Hasbi, Aurana Zahro El vd. "The Role of Optimism on Self-Efficacy in Memorizing the Qur'an of Elementary School Students". *Journal An-Nafs: Kajian Penelitian Psikologi* 7/2 (2022), 283-298. <https://doi.org/10.33367/psi.v7i2.2736>
- Ishak, Ismarlyusda vd. "The Impact of Quran Memorization on Psychological and Health Well-Being". *Review of International Geographical Education Online* 11 (2021), 337-344. <https://doi.org/10.48047/rigeo.11.08.33>
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches*. California: Sage Publication, 5. Basım, 2014.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 11. Basım, 2008.
- Kalaycı, Şerif. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2014.
- Karagöz, Sema. "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi". *Bilimname* 49 (2023), 31-75. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1229746>
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.
- Kochel, Karen P. vd. "Do Positive Peer Relations Mitigate Transactions Between Depressive Symptoms and Peer Victimization in Adolescence?" *Journal of Applied Developmental Psychology* 51 (2017), 44-54. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2017.04.003>
- Kurniawati, Lilis vd. "Self Efficacy: Form of Self-Confidence of Madrasah Aliyah Students in Dealing Anxiety in Memorizing Surah Al-Qur'an". *Educational Psychology Journal* 12/1 (2023), 43-50.
- Kutlu, Necip vd. "Hafızlık ve Beyin". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355-364.
- Mustaqimah, Roisatul. "The Influence of Intelligence Quotient (IQ), Self-Efficacy and Self-Regulated Learning on the Ability to Memorize Al-Qur'an". *Didaktika Religia* 7/2 (2019), 395-423. <https://doi.org/10.30762/didaktika.v7i2.1552>
- Nath, Meghali vd. "Factors Affecting Attitude of University Students towards Gender Roles- A Study of Punjab, India". *Journal of Agricultural Development and Policy* 33/1 (2023), 109-116.
- Nazıroğlu, Bayramali - Vahapoğlu, Vahap. "Halkın Kur'an Kursların Yönelik Tutumları Üzerine Betimsel Bir Araştırma: Of Bölgesi Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 103-140.
- NIH. *Social Anxiety Disorder: More Than Just Shyness*. Bethesda: National Institute of Mental Health, 2022.
- Osmanoğlu, Cemil. "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk". *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 2065-2085.
- Osmanoğlu, Cemil - Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Bilimname* 49 (2023), 1-30.
- Osmanoğlu, Cemil - Göksun, Ayşe Nur. "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özdikmenli Demir, Gözde. "Sosyal Fobinin Etiyolojisinin İncelenmesi Amacıyla Gerçekleştirilen Araştırmalara Genel Bir Bakış". *Akademik İncelemeler* 4/1 (2009), 101-123.
- Öztürk, Abdülkadir. "Sorumluluk Tutumu ve Aileden Algılanan Sosyal Desteğin Sosyal Kaygıyı Yordamadaki Rolü ve Etkisi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/3 (2017), 137-152.
- Peleg, Ora. "Social Anxiety Among Arab Adolescents With And Without Learning Disabilities in Various Educational Frameworks". *British Journal of Guidance & Counseling* 39/2 (2011), 161-177.

- Quadri, Syed Hamza Rasool. *God Keeps His Promise: A Narrative Study of the Psychosocial and Spiritual Development of Memorizers of the Qur'an from an Islamic Hermeneutical Framework*. Chicago: Chicago School of Professional Psychology, Doktora Tezi, 2021.
- Robert, Sergeev vd. "The Role Of Parents In Children's Independence When Memorizing The Al-Quran Online". *Journal Neosantara Hybrid Learning* 1/1 (2023), 54-66. <https://doi.org/10.55849/jnhl.v1i1.84>
- Sukmawati, Shinta - Husna, Sabiqotul. "The Impact of Religiosity and Social Support on Psychological Well-Being among Tahfidz Students". *Journal An-Nafs: Kajian Penelitian Psikologi* 8/2 (2023), 213-231. <https://doi.org/10.33367/psi.v8i2.3907>
- Şekerçi, Abdulkadir - Çakmak, Ahmet. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 359-392.
- Şen, H. Şenay. "The attitudes of university students towards learning". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 83 (2013), 947-953.
- Şenat, Fatma Asiye. "Hafızlık Sorumlulukları Açısından Hafız Adaylarının Özyeterlilik Durumları". *Akif* 52/2 (2022), 16-39.
- Tekinsav Sütcü, Serap - Aydın, Arzu. "Ergenler İçin Sosyal Kaygı Ölçeğinin (ESKÖ) Geçerlik ve Güvenirliğin İncelenmesi". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 14/2 (2007), 79-89.
- Toker, İhsan. *Hafızlık Anlam ve Deneyim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Türkçapar, M. Hakan. "Sosyal Fobinin Psikolojik Kuramı". *Klinik Psikiyatri* 2 (1999), 247-253.
- Utama, Prasetya Ajie - Fakhri, M. "The Effect of Intensity of Memorize the Qur'an on the Level of Academic Stress and Academic Achievement at Qur'an Memorizers of the Qur'an". *International Journal for Innovative Research in Multidisciplinary Field* 5/7 (2019), 206-213.
- Vukman, Karin Bakracevic vd. "Perceived Self-Efficacy And Social Anxiety Changes In High School Students With Learning Disabilities (LD) During First Year Of Secondary Vocational Education". *European Journal of Special Needs Education* 33/4 (2018), 584-594.
- Yıldız, Fikret. *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yundianto, Devie vd. "Memorizing the Quran: Exploring Academic Hardiness, Self-Efficacy, and Perceived Social Support in Islamic Schools". *International Journal of Islamic Educational Psychology* 4/2 (2023), 225-243. <https://doi.org/10.18196/ijiep.v4i2.19812>



ENDÜLÜSLÜ EBÛ AMR ED-DÂNÎ'NİN (Ö. 444/1053) HADİS USÛLÜ İLMİNDEKİ YERİ*

Zühal KILIÇ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Kılıç, Zühal. "Endülüslü Ebû Amr ed-Dânî'nin (Ö. 444/1053) Hadis Usûlü İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 669-700.

DOI: 10.33415/daad.1476471

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 May 2024, **Accepted:** 18 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Kılıç, Zühal. "The Place of the Andalusian Ebû Amr ed-Dânî (d. 444/1053) in the Science of Hadith Methodology". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 669-700.

DOI: 10.33415/daad.1476471



Öz

Endülüs, tarih boyunca birçok âlimin yetiştiği ve ilmî birikimin merkezi olmuş bir bölgedir. Bu bağlamda, bölgenin önemli âlimlerinden biri olan Ebû Amr ed-Dânî, daha ziyade kırâat ilmiyle tanınmaktadır. Ancak hadis ilmiyle de ilgilenen Dâni, bu ilme yönelik eserler de kaleme almıştır. Makalede Dâni'nin ilmî şahsiyeti hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra, onun hadisle ilgili eserlerine dair detaylı bilgi verilmektedir. Özellikle bunlar arasında yer alan *Cüz' fî ulûmi'l-hadîs fî beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkatt* adlı risale, hadis usûlü konularını müstakil bir şekilde ele alması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu itibarla, bahsi geçen mezkûr cüz merkeze alınarak Dâni'nin hadis usûlü meselelerine dair yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Dâni'nin

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Prof. Dr. Hayati Yılmaz danışmanlığında hazırlanan "Endülüs'te Hadis Usûlü'nün Gelişimi" adlı tezden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zulal.kilic@kocaeli.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9459-0387> / Res. Asist. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology, zulal.kilic@kocaeli.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9459-0387>.

kendinden sonraki hadis usûlü literatürüne etkisini anlamak amacıyla Meşrik literatüründen Dâni'ye yapılan atıflar ve onun hangi bağlamlarda referans gösterildiği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Endülüs, Dâni, hadis usûlü, muttasıl, münkati, mürsel, mevkûf.

The Place of the Andalusian Ebū Amr ed-Dānī (d. 444/1053) in the Science of Hadith Methodology

Extended Abstract

It is known that the scholars of the Andalusian region wrote works in the science of hadith, as well as many other sciences, and contributed to this science. It is seen in various sources that Ebū Amr ed-Dānī, one of the scholars who grew up in the region, was mainly proficient in the science of Quranic recitation but also wrote works on hadith and hadith methodology. Therefore, although his copyrights on this science are limited, his efforts and contribution to the science of hadith cannot be denied. However, it is seen that the research on Dānī is mainly shaped around his relationship with the science of recitation. In contrast, his connection with the science of hadith is generally left in the background and has not been examined sufficiently. Therefore, the article focuses on Dānī's relationship with the science of hadith and the works he compiled in this science.

670 | db

In the article, first of all, Dānī's life and scientific personality are briefly mentioned. Then, the works he wrote about hadith were identified. The works related to the hadith attributed to him in the sources are *Kıtab al-arba'at al-ehadis al-llati teteferra'a minha al-Sunan*, *al-Sunan al-warida fi al-fitan*, *al-Murtekā fi sharh al-Muntakā li-Ibn al-Jarūd*, *al-Ad'ya bi'l-āsār*, *Ma'rifat al-turuk al-hadith* ve *Juz' fi ulūm al-hadith fi bayān al-muttasil wa al-mursal wa al-mewqūf wa al-munkati*. Brief information about these works is given based on the explanations given in various sources. Among these works, the work named *Juz' fi ulūm al-hadith fi bayān al-muttasil wa al-mursal wa al-mewqūf wa al-munkati* has a particular importance. In this work, hadith methodology subjects such as muttasıl, munkati, mursal, mawkuף and tadtis are discussed. These issues, examined in detail in the work, are also present in various hadith method works. However, according to Dānī, no independent works were written on these subjects in the Maghreb and Andalusia geography until his time. Moreover, he finds the narrations of the hadiths on these subjects insufficient and disorganized. For this reason, Dānī wanted to bring together the mentioned topics in a single book and wrote this work. The work was among the few independent hadith methodology sources written in the Andalusia region in the 5th century Hijrī. The author created this work by making great use of the introduction part of Hākim al-Nisābūrī's *Ma'rifat al-ulūm al-hadith* and his teacher Kābisī's *Mulaḥḥiṣ al-Muwatta'*.

The article focuses on the author's approach to hadith methodology issues by centering on this work. Dānī's perspectives on muttasıl, musnad, munkati, mursal, mawkuף, muan'an and tadtis are discussed. He associates the concept of muttasıl with musnad. Initially, he defines muttasıl before examining the issue in six separate chapters, discussing which types of narrations can be considered muttasıl in each section, providing examples for clarification. Dānī indicates two different definitions of munkati, one of which refers to munkati as the opposite of muttasıl. He mentions that the other usage is synonymous with maqtu. Another

term he addresses in his work is mursal. After defining mursal, he discusses different types of mursal and illustrates them with examples. Regarding mawquf, Dānī refers to two types and discusses both kinds of narrations that can be considered mawquf. Regarding tadlis, he directly mentions the existence of six kinds of tadlis without providing a definition. Dānī explains these levels individually and provides general information about tadlis.

Another notable aspect is Dānī's work being included in the post-Dānī hadith methodology literature. His name is frequently encountered, especially in Eastern hadith methodology works. To understand his influence on the Mashriq literature, references made to Dānī by leading hadith scholars are examined, and the contexts in which he is cited are discussed. Particularly, the utilization of Dānī's views in subsequent literature while evaluating hadith methodology issues underscores the significance of his work. In this context, brief mentions are made of scholars such as Ibn al-Salāh, Nawawī, Ibn 'Asim, Suyūti, Zarkashī, Ibn Hajar, who refer to Dānī's views and the issues they reference his opinions on.

In conclusion, Dānī's work on hadith methodology, particularly its inclusion in the independent hadith methodology literature specific to the Andalusian region, highlights its importance. Furthermore, his influence on hadith scholars from the Eastern regions who authored foundational hadith methodology sources further underscores its significance. In particular, the references made to Dānī by these scholars demonstrate their awareness of his work and their utilization of his views in their own works.

Keywords: Hadith, Andalus, Dānī, hadith methodology, muttasil, munkati, mursal, mawquf.

Giriş

Endülüs bölgesi âlimlerinin birçok ilmin yanı sıra hadis ilminde de önemli eserler telif ettikleri ve bu ilme olan katkıları bilinmektedir. Bölgede yetişen âlimlerden biri olan Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) esasen kırâat ilminde tebârüz etmesine karşılık hadis ve hadis usûlüyle ilgili eserler telif ettiğine muhtelif kaynaklarda rastlanmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar bu ilme dair telifleri sınırlı olsa da onun hadis ilmine yönelik çabaları ve katkısı açıktır. Ancak Dānî ile ilgili yapılan araştırmaların daha çok kırâat ilmiyle münasebeti etrafında şekillendiği,¹ hadis ilmiyle irtibatının ise genellikle geri planda kaldığı ve yeterince incelenmediği görül-

¹ Dānî ve onun kırâat ilmindeki konumu ile irtibatlı yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kiraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar, 2015); Âdil Abdülazîz Hasnûnî, "Ebû Amr ed-Dânî râidü medreseti 'ilmi'l-kırâât bi'l-Endelüs: 371-444/981-1052", *Mecelletü'l-Ulûm ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 3 (2014), 20-40; Ali Çiftçi, "Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-tecvîd'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 287-317.

mektedir.² Bundan dolayı makalenin çerçevesini Dâni'nin hadis ilmiyle ilişkisi ve bu ilimde telif ettiği eserler oluşturmaktadır. Dâni'nin telif ettiği muhtelif hadis çalışmaları arasında bulunan *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati* eseri³ ise ayrı bir öneme sahiptir. Zira eser, hicrî V. asırda Endülüs bölgesinde hadis usûlüne ilişkin kaleme alınan müstakil bir

² Örneğin, Ali Vasfi Kurt, Dâni hakkında çok kısa bir şekilde bahsetmiş ve sadece *el-Murtekâ* isimli şerhi ile *Fehrese* isimli eserine değinmekle yetinmiştir. Yusuf Acar ise eserinin belirli bölümlerinde Dâni'ye atıfta bulunmuş ve özellikle onun İbn Abdilber'in çağdaşı olması ve hadis konusunda Hâkim'den etkilenmesi gibi hususlara yer yer dikkat çekmiştir. Endülüs'te hadis ilmi üzerine çalışmaları olan Mustafa Öztoprak, Endülüs'te hadis ilminin gelişim sürecini ele alırken, Dâni'yi anmamıştır. Endülüs ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Mehmet Özdemir ise, kırâat ilminde öne çıkan âlimler arasında zikrettiği Dâni'nin hadis ilmindeki bilgisine sadece kısa bir atıfta bulunmuştur. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel de Dâni'nin daha çok kırâat ilmindeki yönüne vurgu yapmış ve onun hadis ilmindeki bilgisine ve bu ilmi İbn Abdilber'den öğrendiğine işaret etmiştir. Mevcut çalışmalar incelendiğinde Dâni'nin usûlcülük yönüne ve hadis usûlüyle ilgili eserine genel olarak değinilmediği görülmektedir. Doğrudan Dâni'nin hadisçilik yönünü ele alan Mustafa Taş, onun usûlle ilgili görüşlerini Hâkim'le mukayeseli biçimde incelemiş ancak Meşrik ve Endülüs hadis usûlü ilmindeki konumu ve etkisini tam olarak ortaya koymamıştır. Onun eserine yapılan atıflara kısmen değinmiştir. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 291; Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 48, 195, 262; Mustafa Öztoprak, *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 43, 45; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 167; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 151-152; Mustafa Taş, "Ebû Amr ed-Dâni'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlmü'l-Hadis Eseri", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. M. Sait Uzundağ vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 1-28.

³ Kaynaklarda bu çalışmadan *Kitâb fi ilmi'l-hadîs*, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, *Cüz' ceme'ahu fi rusûmi'l-hadîs*, *Beyâni'l-müsne'd ve'l-mürsel ve'l-münkati*, *Cüz' fi ilmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati*, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati* isimleriyle de söz edilmektedir. Bz. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve'tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri Hamed (Amman: Dâru 'İmâr, 1421/2000), 17-41; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân (Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1427/2006), 37-38; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1604; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1932), 1/448-449; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-rattîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 2/135; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/206.

çalışmadır. Müellifin bazı hadis usûlü kavramlarını detaylıca ele aldığı bu kitabında, onun hadis usûlünün çeşitli konularıyla ilgili yaklaşımlarına ve temel prensiplerine rastlanmaktadır. Eserde mutasıl, müsned, münkatı, mürsel, mevkûf, muan'an ve tedlîs gibi temel hadis usûlü kavram ve meseleleri incelenmiştir. Dâni, kendinden sonra kaleme alınan hadis usûlü literatüründe bahsi geçen bu konuların her birinde referans gösterilen bir isim olmuştur. Özellikle Meşrik hadis usûlü eserlerinde⁴ Dâni'nin görüşlerine sıkça başvurulması ve onun yaklaşımlarının çeşitli bağlamlarda ele alınması, onun hadis usûlü ilmindeki konumunu ve sonraki literatüre etkisini gösterir. Bu durum, Dâni'nin bu ilme yaptığı katkıların önemini vurgulamaktadır.

Dâni'nin hadisle irtibatını ve hadis usûlüne dair görüşlerini ele almadan önce Endülüs bölgesinde hadis usûlü ilmine yönelik yapılan çalışmalardan kısaca bahsetmek, onun bu alanda bölgedeki konumunu tespit etme imkânı sunacaktır. Şöyle ki, Meşrik bölgesinde telif edilen hadis ve hadis usûlü ilmine dair çalışmalar, hac yolculukları ve rihleler vesilesiyle Endülüs'e intikal etmiştir. Bununla beraber Endülüs ulemâsı da hadis ilmine yönelik eserler telif etmişlerdir. Özellikle garîbü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs, ricâl, cerh, ta'dîl gibi alanlarda kaleme alınan çalışmalar müstakil hadis usûlü edebiyatının şekillenmesine katkı sağlamıştır. Endülüs'te erken dönemde ortaya konulan hadis ilminin çeşitli alanlarına yönelik bu türden eserler başlı başına birer hadis usûlü eseri özelliğini taşımamakla beraber müstakil hadis usûlü literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserlerin ardından sadece hadis usûlüne ilişkin konuları hedef alan çalışmalar yapılmıştır. Dâni'nin cüzü de bunlar arasında yerini almıştır ancak bölgedeki ilk müstakil hadis usûlü eseri değildir. Bundan dolayı Dâni'den önce Endülüslü âlimlerin yazdığı müstakil hadis usûlü kaynaklarına kısaca değinmek bölgedeki hadis usûlü literatürünün gelişimini görmek açısından önem ifade eder.

Dâni öncesinde Endülüs bölgesinde yaşayan muhaddislerden hadis usûlü ilminin meselelerine dair eser telif edenler arasında

⁴ İslam dünyasının doğu bölgesini ifade eden Meşrik, Arap Yarımadası'nın doğusunda kalan toprakları kapsar ve genellikle Irak, İran, Horasan, Orta Asya, Hindistan ve çevresindeki bölgeleri içerir. Meşrik bölgesi hadis usûlü âlimleri ile Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hacer (ö. 852/1149), Sehâvî (902/1497) ve Süyûtî (ö. 911/1505) başta olmak üzere Endülüs ve Mağrib coğrafyaları dışında yaşamış meşhur muhaddisler kastedilmektedir.

öncelikle Kâsım b. Muhammed el-Beyyânî (ö. 276/889) zikredilebilir. Her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da onun *Haberu'l-vâhid* isimli eseri,⁵ âhâd haber konusuna tahsis edilmesi sebebiyle müstakil bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Endülüs'te erken dönem hadis usûlü ilminin meselelerini ele alan bir diğer eser ise Velîd b. Bekir el-Gamrî'nin (ö. 392/1001) *el-Vicâze fî tecvizi'l-icâze*'sidir.⁶ İsminden yola çıkarak ve kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle hadis tahammül ve edâ yöntemlerinden biri olan icâzetin geçerli bir

⁵ Ebü'l-Velid Abdullâh b. Muhammed b. Yûsûf İbnü'l-Faradî, *Târîhü'l-ulemâ' ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 1/458; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî târîhi ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 484; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yân ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Ebü'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/143-144; Zirikî, *el-A'lâm*, 5/181; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/654.

⁶ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs - Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1389/1970), 88; Ebü Amr Takıyyüddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 171, 175; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 63; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc (Riyad: Edvâ's-Selef, 1419/1998), 3/515; Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Misrî İbnü'l-Mülakkın, *el-Muknî' fî Ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullâh b. Yûsuf el-Cedî (Riyad: Dâru Fevvâz, 1413/1992), 1/329; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ 'utlika ve uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1405/1984), 160; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Tebîra ve't-tezkire fî Ulûmi'l-hadîs*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Feryâtî (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428/2007), 137; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahmân b. Muhammed Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdürrahmân el-Hudayr, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd Âl-i Fühayd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426-2005), 2/494, 513; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekir Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 1/477; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekir Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1983), 419-420; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1989), 2/1123; Abdülazîz b. Abdillâh, *Ma'lemetü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs fî'l-Mağribi'l-aksâ* (Rabat: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1405/1985), 161; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/76; Mahmûd Tahhân, *Teystru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1425/2004), 200; Muhammed b. Abdillâh et-Telîdî, *Türâsü'l-Meğâribe fî'l-hadîsi'n-nebevî ve ulûmihi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 298.

metot olduğunu ortaya koymak için yazılmış bir eser olduğu söylenebilir. Benzer bir konuyu müstakil olarak inceleyen bir diğer Endülüslü âlim ise İbn Futays el-Endelüsî'dir (ö. 402/1011). Onun hadis alma ve nakletme yollarından icâzetin yanı sıra münâveleyi de incelediği çalışmasının ismi, *el-Kelâm 'ale'l-icâze ve'l-münâvele* şeklindedir. İbnü'l-Faradî el-Kurtubî'nin (ö. 403/1013) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-hadîs* ve *Kitâbü'l-ekâb*'ı da yine hadis usûlü edebiyatının birer ürünü sayılabilir.⁷ Kendinden öncekilerden farklı olarak hadis nakil yöntemlerinden semâ'ı esas alan Atıyye b. Saîd el-Endelüsî'nin (ö. 408/1017) *Shhatüs'semâ'* adlı telifi de hadis usûlünün belirli konularına tahsis edilen müstakil kaynaklardandır. Ancak eser, semâ ile rivâyete cevâz verdiği ve hadis alma yöntemleri arasında semâ'ı en üst mertebeye yerleştiği için kırâati semâdan üstün gören Mağribliler tarafından tasvip edilmemiştir.⁸

Burada zikredilen eserler, Dâni öncesinde Endülüslü âlimler tarafından doğrudan hadis usûlünün bazı meselelerine tahsis edilen küçük hacimli çalışmalardır. Mezkûr eserlerde özellikle hadis tahammül ve edâ yöntemlerine dair konuların ön plana çıktığı ve eserlerin bu meseleler etrafında şekillendiği dikkat çekmektedir. Bu âlimlerden sonra gelen Dâni ise kendinden önceki müelliflerden farklı olarak ilk defa hadis usûlünün birden fazla konusunu inceleyen bir çalışma ortaya koyması yönüyle büyük öneme sahiptir. Çünkü o, muttasıl, müsned, münkatı, mürsel, mevkûf, muan'an ve tedlîs gibi temel hadis usûlü meselelerini bu eserinde bir araya getirmiştir.

Dâni'nin muâsırı olan İbn Abdilber (ö. 463/1071), Endülüs usûl literatürü bağlamında zikredilmesi gereken en önemli isimler arasındadır. Zira *el-Muvatta'*da yer alan müsned, mürsel, muttasıl ve münkatı türünden merfû hadislerin tamamını şerh etmek için kaleme aldığı *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* adlı kitabına yazdığı mukaddimede çok sayıda hadis usûlü mesele-

⁷ Thomas B. Irving, "İbnü'l-Faradî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/39-40.

⁸ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 470; Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010), 2/69; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 17/414; Mustafa Muhammed Hamîdâtû, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2007), 2/489-490.

sini ele almıştır. O da Dâni ile benzer şekilde mürsel, müsned, münkatı, muttasıl, mevkûf ve tedlîs gibi kavramları mukaddimesinde incelemiştir.⁹

1. Ebû Amr ed-Dâni'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni el-Kurtubî olan müellif, 371 (981) senesinde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda doğum yeri tam olarak zikredilmemekle birlikte Zehebî'nin de kaydettiği üzere Kurtuba'da doğmuş ve ilim öğrenme gayesiyle seyahate çıkmadan önce Kurtuba şehrinde yaşamını sürdürmüştür.¹⁰ Ayrıca biyografi eserlerinde Ebû Amr ed-Dâni'den İbnü's-Sayrafi olarak da söz edilmektedir. Ancak hayatının son yıllarını Endülü's'ün doğu sahil şehirlerinden biri olan Dâniye'de geçirmesinden yola çıkarak "Dâni" nisbesi yaygınlık kazanmıştır.¹¹

Ebû Amr ed-Dâni ilim tahsiline başladığı Kurtuba şehrinde yer alan birçok âlimden istifade etmiştir. Sonrasında ilim öğrenmek için Endülü's'ün diğer beldelerini dolaşmış ve ardından hem ilim tahsilini tamamlamak hem de hac vazifesini yerine getirmek amacıyla 397 (1006) senesinde Meşrik'e rihle yapmıştır. Eş'arî ekolüne men-

⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't-Tab'âti ve'n-Neşr, 1429/2008), 1/5-69.

¹⁰ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 2/21; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 18/77; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 429; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/653; Gânim Kaddûrî Hamed, "Mukaddime", *et-Tahdîd fi'l-itkân ve'tecvid*, kitap editörü Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni (Amman: Dâru 'İmâr, 1421/2000), 7-9; Abdurrahman Çetin, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); F. Asiye Şenat Kazancı, "Endülüslü Kiraat Âlimi Dâni ve 'Teysîr'i", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 175-179.

¹¹ Zehebî, Dâni'nin yaşadığı dönemde İbnü's-Sayrafi ismi ile tanındığını ancak kendi yaşadıkları dönemde ise Ebû Amr ed-Dâni isminin kullanımının yaygınlık kazandığını belirtmektedir. Fakat Zehebî'nin döneminden çok daha önce İbn Hayr *Fihrist*'inde Ebû Amr'dan "el-Mukrî ed-Dâni" şeklinde söz etmektedir. el-Mukrî olarak anılması ise kiraat ilmine yönelik verdiği büyük önem sebebiyledir. Nitekim Dabbî onun "Kiraat ilminde döneminin imamı"; İbnü'l-Cezerî de "Kârî üstâdların üstâdi" olduğunu bildirmiştir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ el-Endelüsî Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989), 2/538; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 85; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1373/1954), 3/1120; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/206; Gânim Kaddûrî Hamed, "Mukaddime", 7-8.

sup olan Dâni hem Mağrib hem de Meşrik bölgelerini kapsayan rihlesi boyunca çeşitli alimlerden hadis ilmini de öğrenmiştir. Fakat Endülüs'te Berberiler'in harekete geçmesi ve fitnenin ortaya çıkması onu 399 (1008) yılında Kurtuba'ya dönmeye mecbur bırakmış ve 403 (1012) yılına kadar burada kalmıştır. Kurtuba'da şahit olduğu tahribat ve sıkıntılardan sonra bu şehirden uzaklaşmaya karar verip daha güvenilir bir mekân arayışına girmiştir. Buna binaen Endülüs'ün doğu şehirlerini gezmiş, uzun bir süre Sarakusta'da kalıp 417 (1026) yılında Dâniye'ye yerleşmiştir. Dâni, 444 (1053) senesindeki vefatına kadar yaşadığı 27 yılını burada geçirmiştir.¹²

Daha çok kırâat ilminde öne çıkan Dâni, hadis ilmiyle de ilgilenmiştir. Her ne kadar bu ilme yönelik çabası sınırlı olsa da telif ettiği eserlerle hadis ilmine katkı sağladığı görülmektedir. Dâni'nin hadisle alakalı kaleme aldığı başlıca çalışmalar şunlardır:¹³

-*Kitâbü'l-erba'ati'l-ehâdisi'lletî teteferre'a minha's-sünen*: Kâsım b. Muhammed et-Tücbî eseri bu isimle Dâni'ye nisbet ederken Muhammed b. Câbir el-Vâdî Âşî (ö. 749/1348) *el-Erba'atü'l-ehâdisi'lletî büniye 'aleyha'l-İslâm ve medârü'l-'ilm aleyhâ ve sâiru's-sünen hâric anhâ bi turukihâ ve vücûhihâ* şeklinde zikrettiği aynı telifi Dâni'ye isnad etmektedir.¹⁴

-*es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*: Eserde fitneler, zamanların değişmesi, kıyamet vakti ve alâmetleri konularında nakledilen hadisler bir araya getirilmiştir. Müellif eserinin mukaddimesinde kendi dönemindeki fitnelerden söz ederek bunun neticesinde ihtilafların arttığına dikkat çeker. Bu tür fitnelerle beraber sünnetlerin terke-

¹² İlim tahsili için çıktığı yolculukta öncelikle Kayrevân'a yönelen Dâni, dört ay kadar burada kaldıktan sonra Mısır'a, oradan da Mekke'ye gitmiştir. el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 445-446; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 2/20-21; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/538; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1603-1604; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 85; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1120; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/447; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 429; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135-136; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/653; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/206; Gânim Kaddûrî Hamed, "Mukaddime", 9-12; Ayşe Nur Yamanus, "Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimlerinin İlmî Hayatında Eş'arî Kelâmının Yeri: Hicrî 5. ve 6. Asır", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (2023), 287-288.

¹³ Müellifin eserlerinin ismine ulaşmak için bk. Dâni, *et-Tahdîd*, 24-41; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1604; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/447-449; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/653; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/206; Gânim Kaddûrî Hamed, "Mukaddime", 17-21.

¹⁴ Muhammed b. Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmec İbni'l-Vâdî Âşî* (Tunus: Matbaati'ş-Şeriketî't-Tûnusiyye, 1401/1981), 252; Abdülhâdî Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr ed-Dâni imâmü'l-kurrâ' bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib ve beyâni'l-mevcûd min-hâ ve'l-mefkûd* (Matbaatü'r-Refâ', 1421/2000), 13.

dilmesi ve bidatlerin yaygınlaşmasının da ortaya çıktığından yakın müellif bu eserini oluşturarak fitnelere karşı insanları uyarmak istemiştir.¹⁵ Zehebî (ö. 748/1348) *Kitâbü'l-fiten* ve *el-Fitenü'l-kâine* şeklinde zikrettiği bu eserin Dâni'nin hadis ilmindeki derinliğine işaret ettiğini belirtir. Farklı eserlerin fiten ve melâhim konularında bu esere atıfta bulunulduğu ve bazı hadislerin tahricinde esere dayanıldığı kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁶

-*el-Mürtekâ fi şerhi'l-Müntekâ li-İbni'l-Cârûd*: İbnü'l-Cârûd'un (ö. 307/919-20) 1114 ahkâm hadisini fıkıh konularını dikkate almak suretiyle tasnif ettiği *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede 'an Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem* isimli eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.¹⁷

-*el-Ed'iyetü bi'l-âsâr*: Dâni'ye nisbetle anılan ve onun hadisle ilgili telifleri kapsamında değerlendirilebilecek olan bu eserin muhtevasına dair bir bilgiye rastlanmamıştır.¹⁸

-*Ma'rifetü turuki'l-hadîs*: Dâni'nin hadis ilminde kaleme aldığı sayılı çalışma arasında bu eserden de bahsedilmektedir.¹⁹

-*Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı*: Müellifin bazı hadis usûlü meselelerini konu ettiği cüzüdür.²⁰ Eser hakkında müstakil bir başlıkta daha detaylı bilgi verilecektir.

Burada zikredilenler dışında İbn Hacer (ö. 852/1449) *Etrâfü'l-Muvatta'* adlı bir eseri sadece Dâni'ye nisbet etmekle yetinmiş, ancak müellifin kimliğini ortaya koyan ve ismini açıklayan herhangi

¹⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*, thk. Rızâullah b. Muhammed el-Mübârekfûri (Dâri'l-Âsime, ts.), 177-178.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 18/81; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/448; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/653; Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr*, 54-55.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993), 25; Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr*, 66.

¹⁸ Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr*, 11.

¹⁹ Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr*, 66.

²⁰ Dâni, *et-Tahdîd*, 24-41; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1604; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/448-449; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/206; Gânim Kaddûri Hamed, "Mukaddime", 17-21.

bir ifade kullanmamıştır.²¹ *Etrâfü'l-Muvatta*'ın müellifinin sadece Dâni olarak kaydedilmesi, bu nisbeyle tanınmasından dolayı telifin Ebû Amr ed-Dânî'ye ait olduğu izlenimi vermektedir. Ancak muteber kaynaklara müracaat edildiğinde zikredilen bu Dâni'nin, Dâniye ehlinden Ahmed b. Tâhir olduğu açığa çıkar. Örneğin Kâdî İyâz, *el-Ğunye* adlı eserinde onun biyografisine yer vermiş ve orada Ahmed b. Tâhir'in hadisle ilgili eserleri arasında *Etrâfü'l-Muvatta*'ı zikretmiştir. Dolayısıyla bu eser Ebû Amr ed-Dânî'ye değil, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Tâhir ed-Dânî'ye aittir.²² Nitekim eserin, Ahmed b. Tâhir'e nisbetle *el-İmâ' ilâ Etrâfi ehâdisi Kitâbi'l-Muvatta*' ismiyle baskısı mevcuttur.²³

2. Hadis Usûlü Konuları Hakkındaki Eseri

Müellifin bazı hadis usûlü meselelerini konu ettiği, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı* isminde bir eseri bulunmaktadır.²⁴ Kaynaklarda bu çalışmadan *Kitâb fi ilmi'l-hadîs*, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, *Cüz' ceme'ahu fi rusûmi'l-hadîs*, *Beyânü'l-müsned ve'l-mürsel ve'l-münkâtı*, *Cüz' fi ilmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı*, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı* isimleriyle de söz edilmektedir.²⁵

²¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 2/224.

²² Fatih Mehmet Yılmaz, söz konusu eserin müellifi olarak Alî b. İsmâ ed-Dânî'yi zikretmiştir. Ancak Yılmaz'ın da referans gösterdiği el-Ğunye'de eserin sahibi olan Dâni'nin tam adının Ahmed b. Tâhir b. Alî b. Şibrîn b. Alî b. İsmâ olarak kaydedilmesi Yılmaz'ın ismi kaydederken hata yaptığını göstermektedir. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Zühreyyr Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekir el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/43; Hammito, *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfîz Ebî Amr*, 76-77; Fatih Mehmet Yılmaz, "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 355.

²³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Tâhir ed-Dânî el-Endelüsî, *Kitâbü'l-İmâ' ilâ Etrâfi ehâdisi Kitâbi'l-Muvatta*, thk. Ebû Abdilbârî Rızâ Ebû Şâme el-Cezâirî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003), 111-115.

²⁴ Dâni, *et-Tahdîd*, 24-41; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1604; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/448-449; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/206; Gânim Kaddûrî Hamed, "Mukaddime", 17-21.

²⁵ Dâni, *et-Tahdîd*, 17-41; Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 37-38; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1604; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/448-449; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/206.

Eserde yer verilen muttasıl, mürsel, mevkûf ve münkatı kavramları birçok hadis usûlü âlimi tarafından ele alınmaktadır. Ancak Dâni'nin yaşadığı dönemde özellikle Mağrib ve Endülüs coğrafyalarında, bu konular üzerine müstakil eserler tasnif edilmemişti. Âlimlerin mezkûr meseleler hakkındaki sözlerinin dağınık ve yetersiz olduğunu fark eden Dâni, bu kavramları bir cüzde toplamaya karar vermiştir.²⁶ Dâni'nin bu cüzde kendisinden rivâyet ettiği hocalarının sayısı, on sekiz olmakla birlikte, müellifin bu cüzde en çok dayandığı ve sıkça atıf yaptığı iki kaynak, hocası Ebü'l-Hasen el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012) *Mûlahhisü'l-Muvatta'*ının mukaddime kısmı ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs* adlı eseridir. Hatta *Beyânü'l-muttasıl*'ın muhakkiki Alî b. Ahmed, Dâni'nin bu kitabında kullandığı ifadelerin neredeyse mezkûr iki âlimin eserlerinin bir nüshası gibi olduğunu belirterek, aralarındaki benzerliğe dikkat çeker.²⁷

3. Bazı Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri

Endülüslü ilim adamlarından Dâni'nin hadislerle ilgili eserleri arasında ulûmü'l-hadis'e dair yazdığı cüzü vasıtasıyla onun bazı hadis usûlü konularına ilişkin verdiği bilgilere ulaşılmaktadır. Dâni, söz konusu kitabında eserin isimlendirilmesinde de kullanılan muttasıl, münkatı, mürsel ve mevkûf konularını genişçe ele almaktadır. Ayrıca bu konuların içerisinde maktû' ve muan'an gibi kavramlara da kısaca temas eden müellifin tedlîs meselesine dair görüşlerine de rastlanmaktadır. Her bir konu hakkında Dâni'nin yaklaşımlarından bahsedilecektir.

Muttasıl

Dâni'nin muttasıl hadislerle ilişkin görüşleri, hadis usûlü literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Dâni'nin muttasıl konusundaki görüşlerinin nasıl ele alındığını ve müsned kavramıyla

²⁶ Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefî' şerhu Cüz fi ulûmi'l-hadîs fi beyânü'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkatı* (Dâru'l-Eseriyye, 1428), 6.

²⁷ Eserin muhakkiki, cüzün mahtût nüshasının haşiye kısmı hariç on dört levhadan oluştuğunu ve son levha dışında her bir levhada iki varak bulunduğunu söyler. O, varaklarının her birinin on yedi satırdan müteşekkîl bu nüshanın hattının okunaklı ve açık olduğunu kaydeder. Ayrıca nüsha üzerinde çok az hâşiye ve eserden düşen lafızlara rumuzlarla işaret edilen hâmiş kısmının bulunduğundan da bahseder. Muhakkik, esas aldığı bu nüshanın Ezheriyye Kütüphanesi 318226 numarada kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 6-7; 25-26.

bu meseleyi nasıl açıkladığını incelemek faydalı olacaktır. Dâni hadisin ittisâlinde söz ederken müned kavramıyla meseleyi ele alır. O, “muttasılığına dair herhangi bir kapalılık/şüphe bulunmayan hadis” şeklinde kısaca tanımladığı münedin, bir muhaddisin yaşı itibarıyla karşılaşma (likâ) ihtimali bulunan hocasından, benzer şekilde hocasının da kendi hocasından semâ'ını açıkça gösteren bir sîga ile rivâyet ederek isnadı sahâbeye ondan da Hz. Peygamber'e ulaşan hadis olduğunu belirtmektedir.²⁸ Bu müned tarifinde sahâbeye izâfe söz konusu olduğu için mürsel ve mürsele benzeyen türler bu tanımın dışına çıkarılmıştır.

Muttasil-müned kavramlarının çeşitlerine yer veren müellif, altı ayrı fasılda bu türleri incelemektedir. Bunlardan ilkinde o, sahâbenin “biz şöyle yapardık, şunu yapmakla emrolunduk, şundan nehyedildik, bu sünnettendir, bu fitrattandır, Rasûlullah (s.a.v.) aramızda iken şöyle söyledik, bunda bir beis görmüyoruz” vb. ifadelerinin özellikle sohbeti meşhur bir sahabî tarafından söylenmesi durumunda -sahâbe bunları söylerken Hz. Peygamber'i zikretmese de- o rivâyetin müned-muttasil sayılacağına yer verir.²⁹ Sahâbenin kullandığı bu minvaldeki lafızların iki yönü bulunmaktadır. Biri, sahâbeden sâdir olan fiil yönüdür ve haber bu haliyle mevkûf kategorisine dahildir. Diğeri ise emir, fiil ve nehy açısından Hz. Peygamber'e izâfe edilen ve ondan zuhur eden takrir yönüdür. Sahâbenin naklettiği bu gibi içeriklerin Hz. Peygamber'in muttali olamayacağı şekilde gizli kalması zayıf bir ihtimal olduğu için bu aktarımlar müned kabul edilmektedir.³⁰ Esasında burada önemli olan, eylemin Hz. Peygamber'den habersiz veya haberli yapılmasından ziyade, bu fiillerin Hz. Peygamber'e izâfe edilip edilmediği ve onunla ilgili olup olmadığıdır. Müellif, bu iki yönü değerlendirirken, özellikle Hz. Peygamber'in direkt etkisi veya izniyle ortaya

²⁸ Dâni muttasıl konusunda Zührî → İbnü'l-Müseyyeb → Ebû Hureyre; Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer; Ubeydullâh b. Ömer → Nâfi' → İbn Ömer gibi sened zincirlerini örnek vermektedir. Dâni, bu isnadlarda yer alan râvîlerin hepsinin semâlarının sıhhatinden dolayı bu senedlerin muttasıl ve müned olduklarını belirtir. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 48-49.

²⁹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 54.

³⁰ Ancak Endülüs bölgesi ilim adamlarından İbn Hazm buna karşı çıkararak sahâbenin “sünnet böyledir, bununla emrolunduk” sözlerinin Hz. Peygamber'den geldiğine dair bir kesinlik içermediği için müned sayılmadığını bildirir. Bundan dolayı ona göre, Hz. Peygamber'in söylediğine dair kesinlik taşımayan ve bununla ilgili bir delil bulunmayan haberler ona isnâd edilemez. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, ts., 2/72.

çıkan fiiller ile onun doğrudan etkisi altında olmayan ve cahiliye döneminden kalma fiiller arasında bir ayırım yapmaktadır. Müellifin bu kısımda bahsettiği, Hz. Peygamber'den doğrudan kaynaklanan ve onun izniyle ortaya çıkan fiil yönüdür. Sahâbenin “biz şöyle yaptık, şunu yapmakla emrolunduk, şundan nehyedildik” gibi ifadeleri, Hz. Peygamber'in etkisi altında olan, onun takrir ve emirleriyle şekillenmiş fiillerdir. Bu yüzden, müellif bu tür içeriklerin müsned-muttasıl olarak kabul edilmesini savunmaktadır. Dolayısıyla, müellifin burada dikkate aldığı fiiller, Hz. Peygamber'den doğrudan kaynaklanan ve onun etkisi altında olan fiiller olup, cahiliye döneminden kalma bağımsız fiillerle ilgili değildir.

Muttasıl hadisler dair ikinci tür, nakledenlerin “haddesenâ, ahbaranâ, enbeenâ, a'lamnâhû, semi'nâhu, kırâaten aleyh, karaehû aleyh” gibi ifadeler kullanmasıdır. Dâni, bu tür lafızların şüpheye yer bırakmayacak şekilde muttasıldır olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bununla birlikte o, “uhbirtü an fülân, huddistü an fülân, beleğanî an fülân, rafeahû an fülân, ezunnühû merfû” gibi lafızların isnadın ittisâlini ortadan kaldıracağını vurgular ve bu tür sîgaların müsnedlerde bulunmaması gerektiğini ifade eder.³¹ Ayrıca Dâni, nakledenin “an” kullanarak aktardığı muan'anı müsnedin üçüncü türü olarak sayar.³² Ancak burada râvînin, hadis aldığı şahısla muâsarâtının bilinmesi, tedlîs ile tanınmaması ve hadisi semâ' ettiğini belirtmemesi gibi şartların sağlanması gerektiğini öne sürer. Dördüncü tür muttasıl ise, hadisi nakleden kişinin, kendisinden o haberi aldığı şahıs hakkında “şöyle dedi, şöyle yaptı” vb. lafızlar kullanarak rivâyet ettiği, ancak “haddesenî ve lâ semi'tühû yekûlü” şeklinde sözler sarf etmediği durumları ifade eder. Fakat bu tür rivâyetlerin müsned olarak kabul edilmesi için, râvînin hadis aldığı kişiden rivâyetinin bilinmesi ve tedlîsten uzak olması gerekmektedir.³³ Râvî, kendisinden hadis aldığı kişiden hadis işitmediğini açıkça belirtmedikçe ve tedlîsten sâlim olduğu sürece bu hadisler muttasıl sayılmaktadır.

³¹ Eserin muhakkiki de râvînin kullandığı “uhbirtu, huddistu, beleğanî” gibi ibareleri ittisalin bulunmadığına delil görmektedir. Bu sigalar hadisin aslının sabit olmadığını veya inkıta ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak muhakkik, Dâni'nin müsned kabul etmediği “rafeahu fülân” lafzının musannifin söylediğinin aksine müsned muttasıl olduğunu açıklar. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 59.

³² Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 61.

³³ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 65.

Dânî muttasıl hadisler için ele aldığı beşinci fasılda, tabîînin Hz. Peygamber döneminde meydana gelen bir olaydan bahsederken ve bu konuda Hz. Peygamber'in sözlerini anlatırken Hz. Peygamber'in sözleriyle birlikte sahâbenin de ismine yer vermesinin Hadisin ittisâlini açıkça göstermediğini belirtir. Çünkü bu tür bir anlatım sahâbenin sözlerine dayanmaktadır. Dâni bu kısım ile ilgili verdiği örnekte, Amre bint Abdurrahmân'ın (ö. 106/724) "şunları yapma emri Nebî'dendir, bu konuda Hz. Aîşe Nebî'den şunu aktarmıştır" demesinin rivâyeti ref ya da vasl etmeyeceğini; ancak Amre'nin "Hz. Aîşe Nebî'ye şunu söylemiştir, şu mesele hakkında ona sorulduğunda bunu söylemiştir" sözleriyle nakletmesinin -her ne kadar "haddesenî an Aîşe" vb. lafızlar kullanmasa da- muttasıl sayılacağını bildirir.³⁴ Eğer sahabî re'î ve istinbatla söylenmesi mümkün olmayacak türden bir olayı Hz. Peygamber'e izâfe etmeksizin ve onun ismini söylemeksizin anlatırsa, hatta bu sözü kendisine dayandırarak yani mevkûf şekilde naklederse, sahabînin o meselede kendi görüşünü söylemekten kaçınacak olmasından bu rivâyet müsned muttasıl kabul edilir. Dâni'ye göre fiten ve melâhim haberleri, kabir azabı, cennet ve cehennem vasıfları, kıyamet saati vb. konularda gelen bu gibi haberler ancak tevkîf yoluyla bildirilebilir. Ayrıca sahabî bu mevzularda re'î ile konuşmaz ve bu konularda ictehad söz konusu değildir. Dolayısıyla bu haberler müsned kapsamına dahil edilmektedir.³⁵ Dâni'nin müsned konusunda yer verdiği son fasıl muttasıl olmayan bir tür üzerinedir. Şöyle ki, senedde kendisinden hadis naklettiği kişi ile muâsarâtı bilinmeyen bir râvî varsa bu hadisin ittisal ihtimali yoktur ve muttasıl olmayan bu rivâyet mutlak mânâda mürsel kabul edilir.³⁶

Dâni'ye göre, "müsned-muttasıl" terimi, özellikle merfû ve muttasıl hadisler için kullanılan bir kavramdır ve isnadı kopuk olmayan hadisler için geçerlidir. Bu bağlamda, muttasıl terimi, Hz. Peygamber'e doğrudan ulaşan ve isnadı kesintisiz bir şekilde devam eden rivâyetleri ifade eder. Ancak, bu terim mevkûf (sahâbe sözleri), maktû (tabîî sözleri) ve mürsel haberler için kullanılmaz. Dolayısıyla Dâni, müsned-muttasıl kavramını dar bir çerçevede tanımlar ve bu terimi sadece merfû hadisler için kullanır. Bu tanım, müsnedi merfû-muttasıl hadislerle sınırlayan Hâkim en-Nisâbûrî, Hatîb el-

³⁴ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 71.

³⁵ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 74, 79.

³⁶ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 80.

Bağdâdî ve İbnü's-Salâh gibi muhaddislerle benzerlik gösterir.³⁷ Ancak Dâni, müsned ile merfû terimlerini aynı anlamda kullanan İbn Abdilber'den ayrılır. Zira İbn Abdilber, hadisin muttasıl ya da münkatı olması fark etmeksizin sadece merfu olmasını müsned olması için yeterli kabul eder.³⁸ Buna karşın Dâni, bir hadisin müsned-muttasıl olabilmesi için merfû olmasının yanı sıra isnadda kopukluk bulunmamasını da şart koşar.

Münkatı

Muttasıl konusunu kapsamlı bir şekilde ele alan Dâni, aynı zamanda seneddeki inkıtayı da ayrıntılı olarak incelemektedir. O, münkatı terimini iki farklı anlamda kullanmaktadır. Bunlardan ilki, tâbiînin sözlerinden gelen haberler anlamındaki maktû kavramıyla örtüşmektedir.³⁹ Yani o, tabiîne dayanan nakiller için "maktû" terimi yerine "münkatı" ifadesini tercih etmiştir. Dâni, bu tür münkatı'nın "tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyeti" anlamını verdiği mürsel hadislerden farklı olduğunu belirterek, ikisi arasındaki farkı vurgular.⁴⁰ Ona göre münkatı'nın diğer mânası ise, senedde herhangi bir tabakadan kaynaklanan râvî düşmeleriyle ilgili tüm durumları ifade eder.

Dâni'ye göre münkatı'nın iki kapalı türü vardır. Biri senedde ismi açıkça zikredilmeyen mübhem-meçhul (an racül, an racüleyn vs.) râvî ya da râvîlerin bulunmasıdır. Fakat senedde meçhul olarak gelen râvînin isminin başka muhaddisler tarafından açıklanması, o hadisi münkatı kapsamından çıkarır. Ancak râvî mutlak biçimde isimsiz olarak kaydedilmişse sened münkatı sayılmaktadır. Dâni'nin bu şekilde başkaları tarafından ismi açıkça belirtilen mübhem râvî ile ismi mutlak surette zikredilmeyen mübhemin arasını birbirinden ayırdığı dikkat çekmektedir. Ayrıca Dâni, münkatı ve mürselin arasını ayırdığı için mübhem ve meçhul kimselerin bulunduğu isnadı münkatı kabul ederken onların mürsel olmadığına da işaret etmiş olmaktadır.⁴¹ Münkatı'nın ikinci türü ise isnadında irsâl konumu olan

³⁷ Acar, *Endülü's Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, 262.

³⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/21-22.

³⁹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 113-114; Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefi'*, 336.

⁴⁰ Hâkim en-Nisâbüri de münkatı'nın mürsel olmadığını söyleyerek bu iki kavramın arasını ayıran âlimlerin sayısının azlığına dikkat çeker. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 27.

⁴¹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 114-118; Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefi'*, 335-336.

tabîine ulaşmadan önce râvînin hadis işitmediği bir râvîden rivâyetinin bulunmasıdır. Ona göre bu tür nakillere mürsel yerine münkatı denilmesi gerekmektedir.⁴²

Müellif, muttasıl ve münkatı konularını açıklarken, mürsel kavramıyla karışma olasılığını önlemek için her birinin ayrıştığı yönlere dikkat çeker. Onun açıklamalarına göre, bazı muttasıl türleri ile münkatı tanımlarından biri mürselle benzerlik gösterse de aslında bu kavramlar birbirinden farklıdır.⁴³

Mürsel

Kavramın tanımıyla meseleyi ele almaya başlayan Dâni'ye göre mürsel, "muaddisin tabîine kadar muttasıl isnadla hadisi rivâyet etmesi ve tabîinin doğrudan Hz. Peygamber'den hadis nakletmesi"dir. Dâni, tabîinin bu tür bir rivâyette "kâle Rasûlullah (s.a.v.), an Rasûlillah (s.a.v.)" gibi lafızları kullandığını ifade eder. Mürsel haber için verdiği örnekte bulunan "Talha b. Amr → Atâ' → Ömer b. Hattâb" senedine dair Dâni, Atâ'ın Ömer b. Hattâb'dan irsâl yaptığını çünkü onun yaşadığı döneme yetişmediğini söyler.⁴⁴ Dolayısıyla hadisi nakleden râvînin kendisinden hadis aldığı kişiyle görüşmesinin (likâ) mümkün olmaması sebebiyle o ikisi arasında bulunan bir râvî düşmüştür.

Dâni mürselin farklı türlerinin varlığından söz etmektedir. Bunlar arasından zâhiren müsned gibi görüldüğü için ancak hadis ilminde derinleşen ve hadis nakil yollarını bilip ayırt edebilen kişilerin anlayabileceği zor bir kısma dikkat çeker. Bu türe verdiği Ma'mer b. Râşid → Muhammed b. Vâsi' → Ebû Sâlih örneğinde Ma'mer İbn Vâsi'den; İbn Vâsi' de Ebû Sâlih'ten irsâl yapmıştır. Hadis ilmiyle uğraşanlar dışında bir kimsenin bu isnada baktığında onun ittisâline dair şüphe duymayacağını ifade eden Dâni, aslında hadisin senedinin muttasıl olmadığını bununla beraber haberin iki noktadan hareketle mürsel sayılacağını belirtir. Çünkü Ma'mer sika olmasına rağmen İbn Vâsi'den; İbn Vâsi' de adâletine rağmen Ebû

⁴² Dâni münkatı'nın iki türünden söz ederken Hâkim münkatı'ı üçe ayırır. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 27-28; Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadis*, 114-118, 124-131.

⁴³ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadis*, 80, 114-118, 124-131.

⁴⁴ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadis*, 83-85.

Sâlih'ten hadis işitmemiştir. Dolayısıyla onlardan her biri arasında birer kişi yer almaktadır.⁴⁵

Kendisinden mürselleri en çok rivâyet edilenler içerisinde Medine'de Saîd b. Müseyyeb, Mekke'de Atâ' b. Ebî Rebâh, Kûfe'de İbrâhîm b. Yezîd en-Nehâî, Basra'da Hasen b. Ebî'l-Hasen el-Basrî, Şam'da Mekhûl ed-Dimeşkî ve Mısır'da Saîd b. Ebî Hilâl'i sayan Dâni, bunlar dışında birçok tâbiînin irsâl yaptığını ancak aralarında en sahihinin Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri olduğunu vurgular.⁴⁶

Mevkûf

Dâni, mevkûf konusunu ayrı bir başlıkta ele alırken iki ana türünü ayırt eder. Bunlardan ilki, "celî mevkûf" olarak bilinir ve ilim taliplerinin kolayca anlayabileceği, sahâbeye kadar ulaşan ama daha ileriye gitmeyen rivayetlerdir. Bu tür rivayetlerde isnad, sahâbeye kadar ulaşır ve sahâbe bu rivayetleri "o şöyle söylediler, yapardı, emrederdi" gibi ifadelerle aktarır.⁴⁷ İkinci tür ise "hafî mevkûf" olarak adlandırılır ve yalnızca ilim ehlinin anlayabileceği şekilde gizliliğe sahip rivayetleri ifade eder. Dâni, gizli mevkûf rivayetlerde Hz. Peygamber'in adı geçse de bu rivayetlerin müsned olarak değil, mevkûf olarak değerlendirildiğini belirtir.⁴⁸ Çünkü bu tür rivayetlerde, akranlarının yaptığı fiili bir sahâbiye dayandırma söz konusudur.

Sahâbenin âyetlerle ilgili açıklamalarının mevkûf kabul edilip edilmeyeceği noktasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Dâni, sahâbeden gelen bu minvaldeki açıklamaları sahâbe tefsiri kabul eder ve mevkûf kapsamında değerlendirir.⁴⁹ Aslında buradaki ay-

⁴⁵ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 87-88.

⁴⁶ Dâni, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerini en sahih olarak görmesinin sebeplerine değinir. Bunlardan biri İbn Müseyyeb'in, sahâbenin evlatlarından olmasıdır. Ayrıca onun babası Müseyyeb b. Hazn şecere ashabındandır. Bunun yanı sıra İbn Müseyyeb aşere-i mübeşşereden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Talhâ b. Ubeydullâh, Zübeyr b. Avvâm ve diğerlerine yetiştirilmiştir. Yine Dâni'nin belirttiği kadarıyla tâbiî neslinden olup da aşere-i mübeşşereye erişen, onları görüp kendilerinden hadis işiten İbn Müseyyeb'den ve Kays b. Ebî Hazm'dan başkası bulunmamaktadır. Tüm bunlara ilaveten o, Hicâz ehlinin fakihî ve müftüsü, fukahâ-i seb'a'nın ilkidir. Mâlik b. Enes onların görüş birliğine vardıkları hususları tüm insanların icmâi saymaktadır. Sayılan bu sebepler Dâni'ye göre İbn Müseyyeb'in Mürsellerinin sahih olmasına birer delildir. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 90-93.

⁴⁷ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 94.

⁴⁸ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 94-97.

⁴⁹ Örneğin Endülüslü âlimlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî sahâbenin Kur'ân'ı tefsir ettiği rivayetleri merfû hükmünde sayarken, Dâni'ye göre bu tür haberler mevkûftur. Dâni,

rım, âyetin sebab-i nüzûlüne dayanmaktadır. Şöyle ki, şer'î bir hükümle alakalı bir âyet sahâbe tarafından tefsir edildiğinde, bunun Hz. Peygamber'den alınmış olması muhtemeldir. Ancak garip bir kelimenin açıklanması, Hz. Peygamber'den alından bir bilgi yerine sahabenin dille ilgili beyânı olabilir. Dolayısıyla sahâbeden gelen âyet tefsirleri, nüzûl sebebi gibi ictihâda dayanmayan nakiller içeriyorsa, bunlar merfu olarak değerlendirilir. Fakat âyette geçen lafızları ve garib kelimeleri izah türünden ictihâd içeren açıklamalar barındırıyorsa, mevkûf olarak kabul edilir.

Daha önce de belirtildiği üzere mevkûfu başlıca celî ve hafî şeklinde iki kısımda inceleyen Dâni'ye göre mezkûr türler içerisine dahil edilebilecek farklı mevkûf çeşitleri de mevcuttur. Ona göre hafî kapsamında yer alanlardan anlaşılması ve bilinmesi en zor kısmı sahâbeye ulaşmadan önce irsâl yapılan mevkûflardır. Mevkûf ve mürsel olan bu haberleri ancak hadis ashâbından temyize ehil kimseler anlayabilirler.⁵⁰ Mevkûfun mürsel olan bu şeklinin dışında Dâni bir de müsned olan mevkûflardan söz eder. Bir şüphe içermesi, lafızlardan birinin zabt edilmemesi ve tahdîs esnasında dinç/uyanık olmamak gibi sebeplerden dolayı bazı râvîlerin sahâbeye dayandırmayarak başkasına isnad ettiği bu mevkûflar, esasında müsned olmasına rağmen râvîler tarafından kısaltılarak mevkûf biçiminde rivâyet edilmiştir. Çoğunluk tarafından merfû hükmü verilen bu tür hadisler, ancak hadis ilminde önce gelen hadis hâfizları tarafından veya hadis muhtelif tariklerinin araştırılıp incelenmesi yoluyla anlaşılmaktadır.⁵¹

db | 687

Tedlîs

Dâni doğrudan bir tedlîs tanımı yapmayarak sadece onun kötü bir durum olduğuna ve yalan sayıldığına işaret eder. Ardından tedlîsi altı kısma ayırır.⁵² İlk olarak tedlîsin, adâlet ve zabt sahibi

Cüz' fi ulûmi'l-hadîs, 100-110; Bû Fâtih et-Tayyib, *Ârâu İbni'l-Arabî ve ihtiyârâtühü fi ilmi'l-hadîs ve eseruha'l-fikhî min hildâli kitâbihî "el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î İmâm Mâlik"* (Câmiatü Vehrân Külliyyetü'l-İlmi'l-İnsâniyye ve'l-Hadâratü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 101-113.

⁵⁰ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 103.

⁵¹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 106-110.

⁵² Hâkim de tedlîsi altı kısımda inceler. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh tedlîsin iki türünden bahseder. Süyûtî'nin ise tedlîsin üç veya daha fazla çeşidine dikkat çektiği görülür. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 103-113; Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 133-158; Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003),

râvîlerden birini senedden düşürerek yapılan tedlîs türüne işaret eder. Bu tür tedlîs yapan kişilerin rivâyetleri makbûl sayılır ve delil olarak kullanılabilir. Dâni, sikalardan tedlîs yapan bu kişilere örnek olarak tabîinden Kâtâde (ö. 117/735) ve Ebû Süfyân Talhâ b. Nâfi'yi (ö. 124/742) zikreder.⁵³ Tedlîsin ikinci türü, bir râvînin görüp semâda bulunduğu şahıstan işitmediği bir hadisi “kâle fülân/falanca şöyle dedi” lafzını kullanmak suretiyle rivâyet etmesidir. Ancak bu türden tedlîs yapan kişiler kendilerine bu rivâyetleri işitip işitmedikleri bilgisi sorulduğunda gizlemeyerek gerçeği açıkça söylerler.⁵⁴ İlkinde güvenilir râvîlerin düşürülmesi, ikincisinde ise tedlîs yaptığı râvînin sorulması durumunda gerçeği açıkça belirtmesi nedeniyle tedlîsin bu iki çeşidi diğer tedlîs türlerinden daha uygun görülmüştür.

Üçüncü tedlîs şekli, kimlikleri ve nereden oldukları bilinmeyen meçhûl bir topluluktan tedlîs yapmaktır. Buradaki tedlîs, meçhûl kimselerden hadis nakledeken o meçhûlleri senetten düşürüp doğrudan sika hocalardan rivâyet etmek suretiyle gerçekleşmektedir. Dâni, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc'ı meçhûl kimselerden nakilde bulunup bu tür tedlîs yapanlar arasında sayar.⁵⁵ Tedlîs türlerinden dördüncüsü, mecrûh kimselerden hadis rivâyet ederken hadis aldıkları mecrûh râvîlerin tanınmaması amacıyla onların isim ve künyelerinin değiştirilmesidir.⁵⁶ Bu kısım hadis usûlünde “tedlîsü's-şü'yûh” ya da “tedlîsü'l-esmâ” olarak isimlendirilen türe karşılık gelmektedir. Burada esasında râvî hocasından semâ ettiği bir hadisi nakletmekte fakat bu hocadan bahsederken onun tanınmadığı bir isim, künye, nisbe veya vasfını kullanmaktadır.

Dâni'nin zikrettiği beşinci tedlîs türü, râvîlerin hadis işittikleri hocalardan bazı rivâyetleri duymamış ya da almamış olmalarından

2/371, 393; Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî Ulûmu'l-hadîs (Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi)*, çev. Abdullah Aydınlı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 77; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, ed. Arafat Aydın, çev. Muhammed Enes Topgül (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/478.

⁵³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 103-113; Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 133-137; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/371, 393; İbnü's-Salâh, *İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî Ulûmu'l-hadîs*, 77; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/478.

⁵⁴ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 137-142.

⁵⁵ Dâni, Süfyân'ın Ebû Hemmâm es-Sekûnî, Ebû Miskîn, Ebû Hâlid ed-Tâî gibi meçhûllerden rivâyetinin bulunduğunu bildirir. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 142-144.

⁵⁶ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 145-153.

dolayı, bu eksik kısımları farklı râvîler aracılığıyla aldıkları halde kendi hocalarından almış gibi göstermeleridir.⁵⁷ Tedlîsin son mertebesi ise, râvîlerin kesinlikle görmedikleri ve kendilerinden hadis işitmedikleri hocalardan hadis rivâyet etmeleridir. Bu kişiler, “falan der ki” sözlerini kullanarak hadis naklettiklerinde, bu ifadeler semâya hamledilir. Ancak aslında o kişilerden âlî ya da nâzil hiçbir semâları mevcut değildir.⁵⁸ Tedlîsi bu şekilde altı mertebede inceleyen Dâni, Hicâz, Harameyn, Mısır, Horasan, Cebel, İsfehân, Fârs, Hûzestân, Mâverâünnehr, Trablûs, Kayrevân, Mağrib ve Endülüs ehlinin mezheplerinde tedlîsin bulunmadığını, bu belde imamlardan birinin tedlîs yaptığına dair bilgi sahibi olmadıklarını belirtmektedir.⁵⁹

Dâni'nin tedlîs konusundaki açıklamaları, hadis ilminde önemli bir katkı sunmaktadır. Tedlîsi altı farklı türde ele alarak detaylandırması, onun hadis rivayetlerindeki doğruluk ve güvenilirlik konusundaki titiz yaklaşımını gösterir. Dâni'nin tedlîs yapan râvîler hakkında verdiği örnekler ve bu tür rivayetlerin kabul edilebilirliğine dair yaptığı ayrımlar, hadis ilmiyle uğraşanların bu konuda daha dikkatli olmalarına yardımcı olur. Ayrıca, çeşitli bölgelerde tedlîsin kabul edilmediğini belirtmesi, hadis usûlündeki evrensel standartların anlaşılmasına katkı sağlar.

4. Hadis Usûlü Bağlamında Dâni'nin Meşrik Literatürüne Etkisi

Dâni'nin hadis usûlü konularını ele aldığı kitabını kaleme alırken en çok etkilendiği isimler, Meşrik muhaddislerinden Hâkim en-Nîsâbûrî ve Mağrib ulemasından Kâbisî'dir. Özellikle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'inden bazı kısımları doğrudan alıntılamanın yanı sıra, bazen de Hâkim'in ifadelerine ilaveler yaparak kendi düşüncelerini ifade eder.⁶⁰ Hocası Kâbisî'nin ise *Kitâbü Mülâhhasi'l-Muvatta'* eserinin mukaddimesinden faydalanan Dâni, mür-

⁵⁷ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 153-157.

⁵⁸ Muhakkik, bu tür tedlîsin bir nevi irsâl olduğunu belirttiikten sonra maruf imamlardan birçoğu tarafından irsâl için tedlîs kavramının kullanıldığına dikkat çeker. Buradaki benzerlik, isnadda birinin düşmesindeki ortaklık yönüyledir. Bundan dolayı bu şekilde gerçekleşen bir tedlîs irsâli de kapsamaktadır. Ancak tedlîste işitmediği bir kimseden hadisi semâ ettiği hissini uyandırması söz konusu iken irsâl böyle bir durumu vehmettirmeyeceği için bu noktada ayrışır ve bu nedenle irsâl tedlîsi kapsamaz. Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 157-159.

⁵⁹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 159-164.

⁶⁰ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 6-7, 33-35, 48, 57, 60, 68, 97.

sel hadislerle ilgili konularda ve bir rivâyetin muttasıl kabul edilebilmesi için gereken şartlar da hocasının görüşlerine başvurur. Ancak Dâni hadis usûlü meselelerini hocasından daha kapsamlı bir şekilde inceler ve bazı hususlarda onun görüşlerinden ayrılır.⁶¹

Buna karşılık Dâni, Doğu hadis usûlü eserlerinin birçoğunda istifade edilen ve kendisine atıf yapılan Endülüslü âlimler arasında yer almaktadır. Doğrudan veya dolaylı biçimde Dâni'den nakilde bulunan Doğu hadis usûlü müelliflerinden biri İbnü's-Salâh'tır (ö. 643/1245). Zira *Ulümü'l-hadîs*'inde Dâni'nin ismine yer veren İbnü's-Salâh onun *Beyânü'l-muttasıl* isimli cüzünden aktarımda bulunur. Örneğin İbnü's-Salâh, muan'an hadisin muttasıl olduğu başka bir yolla açığa çıkmadıkça mürsel ve münkatı sayılmasını savunanlardan bahsederken, Dâni'nin an'ane ile rivâyet eden kişinin tedlisle tanınmaması ve hadis aldığı hoca ile görüşme (likâ) imkânının bulunması şartıyla muttasıl kabul edilmesinin sahih görüş olduğuna dair icmâin varlığından bahsettiğini kaydeder. Ayrıca Dâni'nin bu türden bir rivâyeti muttasıl saymasını talebenin hocadan rivâyetinin bilinmesi şartına bağladığını aktarır.⁶²

690 | db

İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-hadîs*'ini *el-Menhelü'l-revî fî 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* adıyla ihtisâr eden Bedreddîn İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333)⁶³ ve *Ulümü'l-hadîs*'in bir diğer muhtasarı olan *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*'in müellifi Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) Dâni'ye yaptıkları atıflara rastlanır.⁶⁴ Nevevî (ö. 676/1277), *Sahîh-i Müslim* şerhi *el-Minhâc*'ında Dâni'ye referansta bulunurken Bürhânüddîn el-Ebnâsî de (ö. 802/1400) *eş-Şeze'l-feyyâh* adlı eserinde ondan bahseder.⁶⁵ Sehâvî ise (ö. 902/1497) *Fethü'l-muğîs*'te Dâni'nin muan'an isnad konusundaki görüşlerinden söz etmiştir. Muan'an senedde râvînin kendisinden hadis aldığı hocasından hadis rivâyetinin bulunduğu bilinmesi şartını ileri sürenler arasında Dâni'nin ismine yer veren Sehâvî, bu meseleyi

⁶¹ Zülal Kılıç - Hayati Yılmaz, "Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülâhhi-si'l-Muvatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 113.

⁶² İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 61, 65-66; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/456.

⁶³ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 48.

⁶⁴ İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni'*, 148.

⁶⁵ Burhanüddîn el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 160.

önce İbnü's-Salâh'tan aktarmış ancak sonrasında bu ifadeleri aslında Zerkeşî aracılığıyla Dâni'den aldığını açıklamıştır. Yine Sehâvî buna ilaveten nakledenin kendisinden hadis aldığı kişiye erişmesinin açık olarak bilinmesinin de Dâni'nin muan'an hadiste aradığı koşullar içerisinde sayar.⁶⁶ Ayrıca o, farklı konularda da Dâni'nin yaklaşımlarına referansta bulunmaktadır.⁶⁷ Benzer şekilde Süyûtî de (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî*'de muan'an hadis ve şartları meselesinde Dâni'nin cüzünden nakiller yapmıştır.⁶⁸ Muan'an konusunda Dâni'den bahseden isimlerden biri de eden Emîr es-San'anî'dir (ö. 1182/1768). O, Süyûtî'den farklı olarak *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr* isimli eserinde müsned ve muttasıl arasındaki farkları ele alırken Dâni'den istifade etmiştir.⁶⁹

Yukarıda zikredilenler dışında Dâni'yi referans gösterip onun görüşlerine yer veren diğer Meşrik muhaddisleri Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer'dir (ö. 852/1449). Zerkeşî *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*'ının yedinci nev'inde ele aldığı mevkûf konusunda Dâni'ye referansta bulunur. Burada kaydedildiğine göre Dâni, bir haberin sahâbede sona ermesi durumunda, sahâbenin söylediği sözün tevkîfi olma ihtimalinden dolayı bu hadisin müsned sayılacağını belirtir ve buna örnek getirir.⁷⁰ Bunun yanı sıra Zerkeşî, muttasıl ve merfû olarak gelen rivâyetin aynı zamanda müsned olması meselesinde, maktû, muan'an ve mürsel haberden bahsettiği kısımlara Dâni'den alıntılar yapmaktadır.⁷¹ Zerkeşî Dâni'nin sözlerinden yaptığı nakillerde onun ismini "Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Mukri'i", "Ebû Amr ed-Dâni" biçiminde veya sadece nisbesiyle "Dâni" şeklinde kaydeder.⁷² Fakat o, Dâni'nin hadis usûlü konularını içeren eserinin ismini açıkça belirtmez. Sadece bir yerde Dâni'nin ulûmü'l-hadise dair bir cüzünün varlığından bahsederken başka bir yerde ise aynı kitaba "rusûmü'l-hadisi bir araya getiren cüz" şeklinde işaret eder.⁷³ İbn Hacer de *en-Nüket alâ Kitâbi*

⁶⁶ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1/290.

⁶⁷ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1/226.

⁶⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/456, 458.

⁶⁹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San'anî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011), 2/122.

⁷⁰ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/413.

⁷¹ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408, 425, 445; 2/23.

⁷² Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408, 413, 425, 445; 2/23.

⁷³ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408; 2/23.

İbni's-Salâh adlı eserinde Zerkeşî'nin atıfta bulunduğu konuların hepsinde Dâni'nin görüşlerine yer verir.⁷⁴

Zerkeşî ve İbn Hacer, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserine vâkıf olmasına rağmen İbnü's-Salâh'ın bazı meselelerde doğrudan Hâkim'i referans almak yerine Hâkim'in eserinden faydalanmış olan Dâni'yi kaynak göstermesini eleştirirler. Bu konuyla ilgili olarak İbn Hacer, "*Dâni bunu Hâkim'den almıştır. Hâkim hadis imamlarından olduğu ve hadis ilimlerine dair kitap telif ettiği için Dâni'nin ondan nakilde bulunmasının daha evlâ oluşunda şüphe yoktur. İbnü's-Salâh da Hâkim'in bu kitabından çokça nakilde bulunmuştur. Fakat asıl şaşılacak şey İbnü's-Salâh'ın Hâkim yerine nasıl Dâni'den nakil yaptığıdır.*" der.⁷⁵ Dâni'nin hadis ilimleri hakkındaki cüzünü *Behcetü'l-müntefî* ismiyle şerh eden Ebû Ubeyde bu hususu kitabında "*Dâni'nin ibareleri Hâkim ve Kâbisî'nin sözlerinden mürekkeptir. Dolayısıyla sadece onlardan birinin ifadeleri yoktur. Bu sebeple İbnü's-Salâh ondan nakilde bulunmuştur.*" ifadeleriyle açıklamaktadır. Ayrıca o, İbnü's-Salâh'ın Hâkim'den çokça nakilde bulunmasıyla beraber Dâni'den aktardığı ibarelerin doğrudan Dâni'den olduğunu çünkü Dâni'nin o meselelerde doğrudan Hâkim'in görüşlerini almakla yetinmeyip tasarrufta bulunduğunu, dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın bu alıntılardaki maksadının Hâkim'in konuya ilişkin ifadeleri olmadığını, bu nedenle de Dâni'den naklettiğini kaydeder.⁷⁶

Dâni'nin hadis usûlüne dair kitabında Hâkim en-Nîsâbûrî ve Kâbisî'den büyük ölçüde etkilenmiş olması, onun ilmi kökenlerini ve referanslarını açıkça göstermektedir. Dâni, bu iki önemli âlimin eserlerinden alıntılar yaparak ve kendi yorumlarını ekleyerek hadis usûlünde derinlemesine bir analiz sunar. Doğu ve Batı İslam dünyasında tanınan bir muhaddis olarak, Dâni'nin eserleri ve görüşleri birçok hadis usûlü müellifi tarafından referans alınmış ve aktarılmıştır. Bu durum, Dâni'nin hadis ilmindeki konumuna işaret etmesinin yanı sıra onun sonraki literatürdeki yansımaları ve tanınırlığını göstermesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte, Zerkeşî ve İbn Hacer gibi bazı usûlcüler, İbnü's-Salâh'ın Hâkim yerine Dâni'yi referans almasını eleştirmişlerdir. Bu durum, Dâni'nin özgünlüğünü ve hadis ilimleri üzerindeki etkisini göster-

⁷⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî b. Hâdî Umeyr (Medine, 1404/1984), 1/507, 583.

⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, 1/583.

⁷⁶ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 40; Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefî*, 201.

mektedir. Dâni, usûlcü kimliğiyle hem geçmişin birikimlerinden faydalanmış hem de kendi katkılarıyla hadis usûlü literatüründe bir iz bırakmıştır.

5. Dâni'nin Hadis Usûlü İlmindeki Yeri

Dâni, kendisinden önce ya da onunla aynı dönemlerde hadis usûlü meselelerine yönelik eser telif eden Gamrî, İbn Futays, Atıyye b. Saîd ve İbnü's-Sâbûnî gibi Endülüslü âlimlerden ayrılmaktadır. Çünkü onlar hadis tahammül ve eda yöntemlerinin sadece bir veya birkaçını merkeze alarak eserlerini oluşturmuşlardır. Ancak Dâni'nin onlardan farklı konulara yöneldiği ve hadis çeşitlerinden bazılarını eserinde incelediği görülmektedir. Onun eserinde müned, muttasıl, mevkûf, maktû, münkatı, mürsel, müdelles, muan'an ve mu'dal gibi birkaç hadis usûlü kavramına yer vermesi bir taraftan Endülüs bölgesi özelindeki hadis usûlü bağlamında konu yelpazesinin genişlediğini gösterirken diğer taraftan birden fazla hadis usûlü ıstılahının tek bir eserde bir araya getirilmesinin örneğini sunar.

Dâni ile birlikte dikkat çeken yeniliklerden biri de eser adında kullanılan lafızlardaki değişimdir. Kaynakların isimlerinde kullanılan "ilmü'l-hadîs, ulûmü'l-hadîs, rusûmü'l-hadîs" gibi terkipler, çalışmada esas alınan konuların hadis usûlü ilmi içerisinde değerlendirildiğine işaret etmesinin yanı sıra "hadis usûlü"nü ifade etmek için tercih edilen tabirleri de ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Dâni öncesi Endülüs hadis usûlü eserlerinin isimlendirilmesinde bu tür tamlamalara rastlanmaması, Endülüs'te ilk defa Dâni tarafından bu ifadelerin kullanıldığını göstermektedir.⁷⁷ Böyle bir başlıklandırma, eserin muhtevâsında bu ilme yönelik meselelerin işleneceğine dair ipuçları sunmaktadır. Sonraki süreçte bu tür kullanımlar yaygınlaşarak eserlerin içeriğinde hadis usûlü konularının bulunduğu doğrudan yansıtan başlıklar seçilmiştir.

Bahsi geçen hususlarda bölgede kendinden önceki diğer usûl müelliflerinden farklılaşan Dâni'nin eserinin içeriğinde ise bazı muhaddislerin görüşünü takip etmesinin yanı sıra bazı noktalarda ay-

⁷⁷ Meşrik'te ise bu terkip daha erken kullanılmıştır. Şöyle ki, günümüze ulaşmasalar da Alî b. el-Medîni'nin eserinin ismi *Ulûmü'l-hadîs*; Muhammed b. Abdullah b. Hakem'in ise *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'tir. Günümüze kadar gelenlerden ise Hâkîm en-Nisâbüri'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'i vardır. Hatîb el-Bağdâdî bu ilmi "ilmü'r-rivâye" şeklinde betimlerken; İbnü's-Salâh'ın eserin isminde "ulûmü'l-hadîs" lafzı mevcuttur.

rıftığı söylenebilir. Dâni muttasılın tanımı, bir hadisin muttasıl olması için gereken şartlar, hangi durumlarda hadisin muttasıl sayılmayacağı, râvînin tedlîsten sâlim olması için kullanacağı lafızlar ve tâbiînin Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir olayı nakletmesine ilişkin bilgiler meselesinde hocası Kâbisî'nin görüşlerinden nakillerde bulunmuştur.⁷⁸

Dâni, ıstılâhî tarif ve isim kullanımı açısından mürsel ve münkatı'nın arasını ayırmaktadır. Ona göre mürsel olmadığı halde münkatı sayılan isnadlar, tabiînin sözlerinden gelenlerdir.⁷⁹ Aslında burada "tabiîne dayanan nakiller" anlamına gelen "maktû" yerine "münkatı" terimini kullandığı görülen Dâni, inkıtı bununla sınırlandırmayıp hangi tabakadan olursa olsun iki râvî arasında gerçekleşen râvî düşmelerinin tamamına münkatı demektedir. Hadis usûlü âlimlerine göre münkatı isnadı muttasıl gelmeyen senedler için kullanılmakta iken Dâni, isminin verilmemesi şartı bulunan mübhem kişinin zikredilmesini de buna dahil etmektedir.⁸⁰

694 | db

Hadis usûlünde isnadda peş peşe râvî düşmeleri için kullanılan mu'dal terimine Endülüs'te ilk olarak Dâni de rastlanmaktadır. Ancak o mu'dala yönelik herhangi bir tanım yapmamış ya da açıklamada bulunmamıştır. Sadece mürsel meselesini ele alırken o, tebeu't-tabiîn ve ondan sonra gelenlerin irsâl yaptıkları hadislerin Kûfeliler tarafından mu'dal şeklinde isimlendirildiğini vurgulamıştır.⁸¹

Dâni, hadis usûlü alanında kendisinden önceki ve aynı dönemdeki Endülüslü âlimlerden farklılaşarak geniş bir konu yelpazesi sunmuş, bu alandaki yenilikçi yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. Gamrî, İbn Futays, Atıyye b. Saîd ve İbnü's-Sâbûnî gibi âlimler, hadis tahammül ve eda yöntemlerinden yalnızca birkaçını merkeze alırken, Dâni'nin eseri müsned, muttasıl, mevkûf, maktû, münkatı, mürsel, müdelles, muan'an ve mu'dal gibi birden çok hadis usûlü kavramını kapsamaktadır. Bu çeşitlilik, Endülüs bölgesinde hadis usûlü konu-

⁷⁸ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 59, 65, 69, 71-72, 80; Tâhâ Bûsrîh, "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyyeti bi'l-Endelüs", *Câmiatü'z-Zeytûniyye Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, (2010), 110-111.

⁷⁹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/113-114; Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefî*, 336.

⁸⁰ Dâni münkatı'nın iki türünden bahsederken Hâkim münkatı'ı üçe ayırmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, 27-28; Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/114-118, 124-131.

⁸¹ Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/83-85.

larının genişlediğini ve farklı istilahlara tek bir eserde toplanmasının örneğini sunmaktadır. Ayrıca, eser adlarında kullanılan “ilmü'l-hadîs, ulûmü'l-hadîs, rusûmü'l-hadîs” gibi terkipler, Dâni'nin hadis usûlü terminolojisine katkılarını ve bu tür başlıklandırmaların onunla birlikte yaygınlaştığını göstermektedir. Dâni ile ilgili aktarılan bilgiler, onun kendinden önceki âlimlerden faydalandığını, ancak aynı zamanda hadis usûlü literatürüne yenilikler kazandığını açıkça göstermektedir.

Dâni'nin hadis usûlü alanındaki yeri ve diğer eserlere etkisi değerlendirildiğinde, onun usûlle ilgili risalesinin hadis usûlündeki mütekaddimûn-müteahhirûn ayrışmasındaki konumu da önemlidir. Bu dönemlendirmede çeşitli ölçütler kullanıldığından, farklı yaklaşımlar mevcuttur.⁸² Özellikle isnâd esasına dayanan mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımında,⁸³ onunla aynı dönemde yaşayan Hatîb el-Bağdâdî gibi muhaddislerden farklı olarak Dâni'nin bilgileri kısmen isnâdsız olarak aktardığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, sadece isnâd bazında Dâni'nin konumunu belirlemek yeterli olmayacaktır; dolayısıyla farklı kriterler göz önüne alınarak daha doğru bir yer tespiti yapılması gerekmektedir. Bu nedenle, Dâni'nin konumunun detaylı bir şekilde ele alındığı ayrı bir çalışmanın yapılması daha uygun olacaktır.

Sonuç

Endülüslü Ebû Amr ed-Dâni, kırâat ilimlerinde kazandığı ün kadar hadis ilimlerinde de derin bir bilgiye sahip önemli bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Onun hadis ile ilgili kaleme aldığı eserler, özellikle hadis usûlü konularında derinlemesine bir anlayış sunduğunu ortaya koymaktadır. Dâni'nin *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı* isimli eseri, Endülüste hicrî V. asırda yazılan müstakil hadis usûlü kaynakları arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü müellifin bizzat kendisinin belirttiği üzere onun yaşadığı döneme kadar Mağrib ve Endülüs coğrafyasında bu konular üzerine müstakil eserlerin tasnif edilmediği görülmektedir. Bu nedenle onun eseri, hadis usûlünün temel kavramlarını bir araya getirerek, dönemin mevcut literatüründe bu

⁸² Muhammed İsâm İdû, *Neş'etü ilmi'l-mustalah ve'l-haddü'l-fâsil beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* (Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, ts.), 81-86.

⁸³ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 67-71.

konuların dağınık ve eksik ele alındığı bir dönemde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak Dâni ile aynı dönemde yaşayan İbn Abdilber *et-Temhîd*'in mukaddimesinde onunla benzer konuları ele almıştır. Fakat müsned kavramı başta olmak üzere bazı meselelerde birbirlerinden ayrıştıkları anlaşılmıştır.

Dâni, kendisinden önceki ve aynı dönemdeki Endülüslü âlimlerden farklı olarak, geniş bir konu yelpazesi sunmuş ve hadis usûlü konularını kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Gamrî, İbn Futays, Atıyye b. Saîd ve İbnü's-Sâbûnî gibi âlimler yalnızca birkaç hadis tahammül ve eda yöntemine odaklanırken, Dâni, müsned, muttasıl, mevkûf, maktû, münkâtı, mürsel, müdelles, muan'an ve mu'dal gibi birden sayıda hadis usûlü kavramını eserinde incelemiştir. Bu kapsam, Endülüs'te hadis usûlü literatürünün genişlemesini ve birden fazla ıstılahın tek bir eserde toplanmasının örneğini sunmaktadır.

Dâni'nin etkisi, kendisinden sonraki hadis usûlü literatüründe de belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Meşrik bölgesindeki hadis âlimlerinden İbnü's-Salâh, Nevevî, Ebnâsî, Sehâvî, Zerkeşî, İbn Hacer ve Süyûtî gibi önemli isimler, Dâni'nin görüşlerine ve onun hadis usûlü konularındaki yaklaşımlarına sıkça atıfta bulunmuşlardır. Bu durum, Dâni'nin hadis ilmindeki derin birikimini ve bu birikimin sonraki literatürdeki yansımalarını açıkça göstermektedir.

Zerkeşî ve İbn Hacer gibi bazı muhaddislerin, İbnü's-Salâh'ın Hâkim yerine Dâni'yi referans almasını tenkit etmeleri, Dâni'nin özgünlüğünü ve hadis ilmindeki etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca Dâni, kendinden önceki Meşrik ve Mağrib literatüründen istifade ederken bazı noktalarda diğer muhaddislerden ayrılmıştır. Bu ayrışma, onun hadis usûlü konularındaki katkılarını ve yeniliklerini açığa çıkarmaktadır. Sonuç olarak, Dâni'nin eserleri, hadis usûlü literatüründe önemli bir dönüm noktası oluşturmuş ve onun yöntemleri, sonraki dönem âlimleri tarafından dikkate alınmıştır. Bu durum, Dâni'nin hadis ilmindeki katkılarının ve etkisinin geniş bir yelpazede değerlendirildiğini ve hadis usûlü literatürüne yaptığı katkılarının önemini vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Abdülaziz b. Abdillâh. *Ma'lemetü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs fi'l-Mağribi'l-aksâ*. Rabat: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1405/1985.
- Acar, Yusuf. *Endülüs Hadîşçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Âlü Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. *Behcetü'l-müntefî şerhu Cüz fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtî*. Dâru'l-Eseriyye, Amman., 1428.
- Âşî, Muhammed b. Câbir el-Vâdî. *Bernâmec İbni'l-Vâdî Âşî*. Tunus: Matbaati's-Şeriketi't-Tünusiyye, 1401/1981.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ül-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bû Fâthî et-Tayyib. *Ârâu İbni'l-Arabî ve ihtiyârâtühü fi ilmi'l-hadîs ve eseruha'l-fikhî min hilâli kitâbihî "el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î İmâm Mâlik"*. Câmîatü Vehrân Külliyyetü'l-İlmî'l-İnsâniyye ve'l-Hadâratî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bûsrîh, Tâhâ. "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyyeti bi'l-Endelüs". *Câmîatü'z-Zeytûniyye Merkezü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye*, 85-122.
- Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar, 2015.
- Çiftçi, Ali. "Ebu Amr ed-Dâni'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-tecvîd'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 287-317.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ el-Endelüsî. *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtî*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleymân. Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2. Basım, 1427/2006.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*. thk. Rızâullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî. Dâru'l-Âsime, ts.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru 'İmâr, 1421/2000.
- Ebnâsî, Burhanüddîn. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*. thk. Salâh Fethî Helel. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tâhir ed-Dâni el-Endelüsî. *Kitâbü'l-İmâ' ilâ Etrâfi ehâdisi Kitâbi'l-Muvatta'*. thk. Ebû Abdilbârî Rızâ Ebû Şâme el-Cezâirî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'âni Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011.
- Gânim Kaddûrî Hamed. "Mukaddime". *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. kitap editörü Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni. Amman: Dâru 'İmâr, 1421/2000.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*. nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rîfeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

- Hamîdâtü, Mustafa Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2007.
- Hammito, Abdülhâdî. *Mu'cemü müellefâtü'l-Hâfiz Ebî Amr ed-Dânî imâmü'l-kurrâ' bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib ve beyâni'l-mevcûd minhâ ve'l-mefkûd*. Matbaatü'r-Refâ', 1421/2000.
- Hasnûnî, Âdil Abdülazîz. "Ebû Amr ed-Dânî râidü medreseti 'ilmi'l-kurrâat bi'l-Endelüs: 371-444/981-1052". *Mecelletü'l-Ulûm ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 3 (2014), 20-40.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ 'utlika ve uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1405/1984.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin. *et-Tebisira ve't-tezkire fi Ulûmi'l-hadîs*. thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Feryâtî. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2. Basım, 1428/2007.
- Irving, Thomas B. "İbnü'l-Faradî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed. 18 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't-Tab'âti ve'n-Neşr, 4. Basım, 1429/2008.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. *es-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti ayân ulemâi'l-mezheb*. thk. Ebû'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr. Medine, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1932.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekir el-Kudâî. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velid Abdillâh b. Muhammed b. Yûsûf. *Târîhü'l-ulemâ' ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Misrî. *el-Muknî fi Ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullâh b. Yûsuf el-Cedî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî. *İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî Ulûmu'l-hadîs (Hadîs İlminin Ana Konuları Bilgisi)*. çev. Abdullah Aydınlı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*. thk. Mâhîr Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdî's-semâ'*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs - Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1389/1970.
- Kazancı, F. Asiye Şenat. "Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve 'Teysîr'i". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 175-186.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müserrefe*. nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1993.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâlat*. nşr. İhsân Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1402/1989.
- Kılıç, Zülal - Yılmaz, Hayati. "Ebû'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülâhisi'l-Muvatta' İsmi Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 89-120.
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülü's'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Makkarî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu'r-tîb min gusni'l-Endülüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Muhammed İsâm İdû. *Neş'etü ilmi'l-mustalah ve'l-haddü'l-fâsil beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhürîn*. Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri-nezîr fi usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Özdemir, Mehmet. *Endülü's Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Öztoprak, Mustafa. *Farklı Yönleriyle Endülü's Hadisçiliği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdurrahmân el-Hudayr, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd Âl-i Fûheyd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426-2005.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tedrîbü'r-râvî -Hadis Usûlü-*. ed. Arafat Aydın. çev. Muhammed Enes Topgöl. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 10. Basım, 1425/2004.
- Taş, Mustafa. "Ebû Amr ed-Dânî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlmu'l-Hadis Eseri". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. M. Sait Uzundağ vd. 1-28. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Telîdî, Muhammed b. Abdillâh. *Türâsü'l-Meğâribe fi'l-hadîsi'n-nebevî ve ulûmihî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Yamanus, Ayşe Nur. "Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimlerinin İlmi Hayatında Eş'arî Kelâmının Yeri: Hicrî 5. ve 6. Asır". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (2023), 275-305.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 345-366.

- Yücel, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1373/1954.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



REFORMCU EPİSTEMOLOJİDE DİNİ DIŞLAYICILIK ALGISI: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ÇAKMAK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 08 Ağustos 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Çakmak, Mustafa. "Reformcu Epistemolojide Dinî Dışlayıcılık Algısı: Eleştirel Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 701-730.

DOI: 10.33415/daad.1477098

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 May 2024, **Accepted:** 08 August 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Çakmak, Mustafa. "The Perception of Religious Exclusionism in Reformed Epistemology: A Critical Assessment". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 701-730.

DOI: 10.33415/daad.1477098



Öz

Dinî çeşitlilik olgusu, geçmişle kıyaslandığında çok daha yoğun şekilde tecrübe edilmektedir. Birbirinden oldukça farklı metafizik ve teolojik iddialara sahip dinî geleneklerin varlığı onların hangisinin gerçek hakikati içerdiği sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü birbirinden farklı dinlerin hakikat anlayışlarının doğrulanabilirlik açısından epistemik bir eşitliğe sahip oldukları yadsınamaz. Fakat diğer taraftan dinî çeşitlilik olgusunun ürettiği sorular, doğal olarak meseleye dair birbirinden farklı epistemik yaklaşımların ortaya çıkışına vesile olmuştur. Bu makale bu farklı epistemik yaklaşımlardan biri olan dışlayıcı perspektifin William P. Alston ve Alvin Plantinga gibi reformcu epistemologlar tarafından ne şekilde savunulduğuna odaklanmıştır. Onlar herhangi bir dinî geleneğin diğer dinî veya dinî olmayan muarızları karşısında tek rasyonel tercih olabileceği iddiasının kısır

* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.cakmak@giresun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6833-9970> / Associate Professor, Giresun University Theology of Faculty, mustafa.cakmak@giresun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6833-9970>

döngü içermeyen objektif delillerinin olmadığı farkındadır. Fakat buna rağmen Alston ve Plantinga bir müminin, mensubu olduğu dinin başka dinlerle kıyaslandığında eşsiz bir biçimde hakikat içerdiğine inanmasının irrasyonel olmadığını iddia eder. Ancak böyle bir sonuca ulaşmanın zannedildiği kadar kolay olmadığı açıktır. Makale bu iki düşünürün genel dinî epistemoloji anlayışlarına paralel bir biçimde şekillenen dinî dışlayıcılık algıları ve bu bağlamda onlara yöneltilen temel eleştirileri değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Dinî Çeşitlilik, Reformcu Epistemoloji, Dinî Dışlayıcılık, Alston, Plantinga.

The Perception of Religious Exclusionism in Reformed Epistemology: A Critical Assessment

Extended Abstract

The new conditions of modern life make us feel the existence of religious diversity much more strongly. Our closer acquaintance with the religious other and the examples of sincere piety we observe profoundly affect our understanding of them. When it comes to the truth or reliability of religious traditions with quite different metaphysical and theological claims, a significant challenge arises. It is undeniable that the true conceptions of these various religions are in epistemic equality in terms of verifiability. On the other hand, the questions generated by the phenomenon of religious diversity have naturally led to the emergence of different epistemic approaches to the issue. Reformed epistemology, as is well known, was shaped in reaction to the main epistemological line of analytic philosophy, classical foundationalism, and the evidentialist challenge to this foundationalism. Evidentialism assumes that there are two essential criteria of rationality: First, it is always and everywhere wrong to believe anything based on insufficient evidence. Second, it is irrational to ascribe more power to something than the evidence produces. In this context, when it comes to the existence of the theistic God, belief in his existence cannot be considered rational because it does not fully satisfy these two conditions. Therefore, positive reasons for the truth of a belief are expected to be revealed. In reformed epistemology, however, the truth of a belief is not bound by inferential justification; such beliefs can be grounded in certain appropriate conditions without epistemic flaws or theoretical deficiency.

Alston and Plantinga agree that belief in God is a fundamental belief. Alston attempted to do this through the concept of *practical rationality* and Plantinga through the *theory of warrant*. It could be said that their primary aim was not so much to give non-believers a reason to believe that some people actually experience God but rather to show that it is not irrational for the (Christian) religious person to claim that the beliefs that are the product of their experience of God contain the only truth. The exclusivist who advocates such a perspective does not see it as problematic to claim that they can reasonably hold to their religious exclusivism even when they cannot produce an argument that convinces others with whom they disagree. But is this really the case? So, this epistemic equality, made all the more evident by the fact of human religious diversity, does not affect the certainty of his claim to the uniqueness of his own beliefs? Exclusivism, along the lines of Alston and Plantinga, thinks that in the absence of independent common criteria for determining who is right about possible religious disputes, there is no reason for a believer to lose confidence in their faith. It may be understandable for a person to continue believing as they do as long as they realize there is no other reason to change their beliefs. However, the implication

for a believer who recognizes the reality of epistemic equality produced by religious diversity is that instead of clinging to one's own beliefs, one should be more humble in claiming that all truth lies within one's religion alone.

In modern life, where religious diversity is so widespread and evident, the exclusivist perspective has very limited courage to confront the issue and restricted power to resolve it truly. Alston and Plantinga may be building grounds, justifications, or reassurances for Christian exclusivism through certain concepts (*doxastic practices, sensus divinitatis*, etc.). But on the other hand, their treatment of the issue says very little for non-Christians. Hence, they do not answer the real question at the heart of the matter. That question is this: Doesn't God's justice require that divine truth be equally accessible to all human beings and that there be a process in which the human mind, heart, and will are truly active? If a human being, even with a clear mind, a pure heart, and a strong will, cannot attain divine truth, then this raises serious questions about the nature of divine justice that are difficult to understand. It is inequitable to think that divine truth is given as a favor to a relatively small minority within the immense humanity. Moreover, it makes little sense for this minority to claim justification for their beliefs' uniqueness without convincing reasons for their uniqueness on common ground. This article first focuses on how religious exclusivism has been defended by reformed epistemologists such as Alston and Plantinga and then focuses on criticisms of this defense.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Diversity, Reformed Epistemology, Religious Exclusivism, Alston, Plantinga.

Giriş

Modern hayatın yeni şartları dinî çeşitliliğin varlığını çok daha güçlü şekilde hissetmemize vesile olmaktadır. *Dinî öteki* ile daha yakından tanışma fırsatı buluşumuz, gözlemlediğimiz samimi dindarlık örnekleri onlara dair kavrayış biçimlerimizi derinden etkilemektedir. Birbirinden oldukça farklı metafizik ve teolojik iddialara sahip dinî geleneklerin doğruluk veya güvenilirlikleri söz konusu olduğunda ise önemli bir zorluk gündeme gelir. Zira bu birbirinden farklı dinlerin hakikat telakkilerinin, doğrulanabilirlik açısından epistemik bir eşitlik içinde oldukları yadsınamaz bir gerçeklik gibi görünür. Fakat diğer taraftan dinî çeşitlilik olgusunun ürettiği sorular doğal olarak meseleye dair birbirinden farklı epistemik yaklaşımları gündeme getirmektedir.¹

Dinî çeşitliliğe verilebilecek olası yanıtlardan ilki, tüm dinî inançlara yönelik yadsıma veya şüpheciliktir. Dinlerin hakikat iddia-

¹ Bu farklı epistemik yaklaşımların daha ayrıntılı analizi için bk. Harold A. Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", *Faith and Philosophy* 21/4 (2004), 506-513.

ları arasındaki belirgin uyumsuzlukları tatmin edici bir şekilde kara-
ra bağlamak için açık bir kriter bütününden bahsedilemez. Bu hal
göz önüne alındığında, en makul tutum bu tür iddiaların tümünün
anlamsız olduğunu varsaymak ya da en iyi ihtimalle bunların doğ-
ruluğu veya yanlışlığı konusunda herhangi bir yargıda bulunma-
maktır. Dinî çoğulculuk, dinî çeşitlilik konusundaki farkındalığa
verilebilecek ikinci olası yanıttır. Dinî çoğulculuğu savunanlar dün-
yada dinî anlamda bir müphemlikten bahsederler. Bu müphemlik
herhangi bir dinin eşsiz bir doğruluğa sahip ve ilahi kurtuluşun
yegâne yolu olduğu iddiasını temellendirmeye izin vermemektedir.
Çoğulcular büyük dünya dinlerinin, aralarındaki bariz farklılıklara
rağmen, aynı ilahî gerçeklikle bir şekilde temas halinde olduklarını
ve dolayısıyla eşit derecede meşru dinî alternatifler olarak kabul
edilmeleri gerektiğini savunurlar. Dinî çeşitliliğe verilen üçüncü
yanıt, bir dinî inancın doğruluğunun rasyonel gerekçelerinin olabi-
leceği iddiası üzerine kuruludur. Örneğin Hıristiyan teizminin diğer
dinî ve dinî olmayan alternatiflerine göre daha rasyonel olarak ter-
cih edilebilir olduğunu göstermenin imkanına vurgu yaparlar. Bu
seçeneği savunanlar çoğulcuların dinî belirsizlik kavramına itiraz
ederlerken doğal teolojinin bu konuda önemli roller üstelenebilece-
ğine inanırlar.

Dinî çeşitliliğe verilen dördüncü yanıt Reformcu epistemoloji-
nin temel çizgilerini içinde barındıran delil karşıtlığı yaklaşımıdır.²
Bu perspektifte herhangi bir dinî geleneğin diğer dinî veya dinî
olmayan muarızları karşısında tek rasyonel tercih olabileceği iddia-
sının kısır döngü içermeyen objektif delillerinin olmadığı kabul

² Reformcu epistemoloji, temel olarak Aydınlanmacı rasyonel din anlayışına (*klasik temelcilik- classical foundationalism*) dönük bir reddiye içerir. Rasyonelliğin anlamı oldukça farklılaşmıştır. Reformcu epistemoloji Aydınlanma'nın rasyonel olarak temellendirilmiş din idealini yadsır, ancak rasyonalite talebini (güvence) reddetmez. Burada karşı çıkan şey, bir kişinin dinî inancının rasyonelliğinin bir bütün olarak çıkarımsal bir delillendirme ile kayıtlanması gerektiğindedir. Zira makuliyet ussal temellendirmeyle kayıtlanamaz. Nicholas Wolterstorff, "Reformed Epistemology", *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips - Timothy Tessin (New York: Palgrave, 2001), 43-45. Reformcu epistemologlar, Tanrı inancının temel olduğunu ve bir kimsenin Tanrı'nın varlığının doğruluğu için bir argüman getirmeksizin de Tanrı inancını doğru olarak benimseyebileceğine inanırlar. Yani Tanrı inancı önermeyle bir gerekçe ile desteklenmese bile rasyonel olabilir. Kemal Batak, *Tanrıyı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2022), 21. Reformcu epistemolojinin genel olarak din felsefesinin tüm konuları hakkında bir şey söyleme iddiasından çok, teistik inancın epistemik statüsü hakkında bir açıklama sunmak iddiasında olduğu söylenebilir.

edilir. Fakat buna rağmen bir mü'minin, mensubu olduğu dinin başka dinlerle kıyaslandığında eşsiz bir biçimde hakikati içerdiğine inanması oldukça makuldür. Bu bakış açısı, Hıristiyan gelenek içinde, epistemik alçakgönüllülük ile Hıristiyan inançlarının epistemik uygunluğunun tanınmasını bir araya getirme gibi bir iddiaya da sahip olmuştur. Wiliam Payne Alston (1921-2009) ve Alvin Plantinga (1932- ...) reformcu epistemolojinin iki etkili ismi olarak bu perspektifin varlık bulmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bu çalışma dinî çeşitlilik gerçeği karşısında verilen bu son yanıtı kendisi için temel zemin kabul etmektedir.

Reformcu epistemolojinin dinî çeşitlilik konusundaki tutumunu anlamaya çalışırken doğal teolojideki dönüşüme özellikle dikkat etmek gerekir. İlk olarak, teizmin doğruluğunu kesin olarak kanıtlamaya yönelik önceki girişimlerden, bir insanın uygun koşullarda belirli dinî inançlara sahip olmasının daha makul olabileceğini göstermeye yönelik daha mütevazı bir tutuma doğru açık bir yönelim olmuştur. Bu kısmen metafizikten (*Tanrı gerçekten var mıdır?*) epistemolojiye (*Tanrı'nın var olduğuna inanmak hangi koşullar altında makul olabilir?*) geçişi yansıtır. İkinci olarak, Hıristiyan inancının rasyonelliğinin temelini oluşturan dinî deneyime başvurmak lehine dedüktif teistik argümanlara yönelik kısmî bir şüphe belirmeye başlamıştır. Üçüncü olarak, geçmişte teizmin başlıca entelektüel muadilleri agnostisizm ve ateizm olarak görülürken, modern hayatın yeni şartlarının da etkisiyle son dönemlerde varlığını daha yoğun hissettiren dinî çeşitlilik olgusu dinlerin hakikatin yegâne sahibi olma iddialarını sorgulanır hale getirmiştir.³ Artık seçenekler yalnızca Hıristiyan teizmi, agnostisizm ya da ateizm değildir. Yani temel mesele sadece herhangi dinî geleneğin mensubu olup olmamakta değil hangi dinî inancın gerçek hakikati içerdiği ve bu iddianın epistemik geçerliliğinin ne olduğu soruları üzerinde düğümlenmektedir.

İnançsızlık karşısında inanmanın epistemik gerekçeleri üzerinde tartışılabilir. Fakat bu tartışmayı inanmak-inanmamak dikotomisi ile sınırlandırmak meseleyi çözmeyi zorlaştırabilir. Zira inanmanın, inançsızlıkla kıyaslandığında daha makul gerekçeleri olduğu gösterilebilse bile birbirinden farklı hakikat iddialarına sahip dinî geleneklerin varlığı başka sorunları beraberinde getirmektedir. Re-

³ Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", 504-505.

formcu epistemologlar olarak Alston ve Plantinga dinî çeşitlilik gerçeğinin dışlayıcılığın epistemik itibarını bir dereceye kadar zayıflat-tığını ya da en azından zayıflatabileceğini kabul etmiştir. Fakat bu gerçek dikkate alındığında bile Hıristiyan dışlayıcılığının bir tür epistemik statüye sahip olmaya devam ettiğini göstermeyi amaçla-yan argümanlar geliştirmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan Alston ve Plantinga'ya yöneltilen eleştirilerin odağı ise epistemolojilerinin dışsalci niteliğine dönüktür. Bir kimse bir inancı rakiplerine karşı niçin tercih ettiğine dair bir gerekçe sunabilmelidir. Oysa reformcu epistemolojinin dışsalci niteliği bu talebi tam olarak karşılayamaz, dolayısıyla doğal teolojiye (içselci sebeplere) ihtiyaç vardır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki dünyada var olan dinî çeşitliliğin varlığı iki farklı perspektiften ele alınır: Bunlardan ilki belirli bir dinî geleneği aşan evrensel bir bakış açısıyla meseleyi ele almayı denemektir. İkincisi ise dinî çeşitliliğin farkında olmanın ortaya çıkardığı epistemik güven sorununa karşılık olarak o dinin taraftar-larının nasıl bir tavra sahip olmaları gerektiğini göstermek amacıyla bazı dinlerin özel durumlarının analiz edilmesidir.⁴ Hem Alston'ın hem de Plantinga'nın izlediği yol çoğunlukla bu ikinci yoldur. Hıris-tiyanlığı merkeze alan ve doğal olarak büyük ölçüde Hıristiyanlara bir şeyler söylemek niyeti taşıyan bir anlayışa dayanmaktadır.

Bu makalenin temel hedefi Alston ve Plantinga isimleri üzerin-den dinî dışlayıcılık algısının reformcu epistemoloji geleneğinde nasıl bir mana taşıdığını irdelemektir. Dinî çeşitliliğin dinî episte-molojinin konusu olması İngilizce literatür açısından özellikle 1980'lerin ortalarından ve 2000'li yılların sonlarına değin yoğun şekilde sürmüştür. Türkçe literatürde ise özellikle Alston ve Plan-tinga'nın dinî epistemolojilerine dair son dönemlerde nitelikli ça-lışmalar yapıldığını görmekteyiz. Bu makalenin odak noktası Alston ve Plantinga'nın reformcu epistemoloji çizgisindeki dinî epistemolo-ji kavrayışlarını tartışmak değildir. Zira bu çok daha geniş bir çalış-mayı gerektirir. Kaldı ki yakın dönemde böylesi çalışmalar telif edilmiştir.⁵ Bu makalede iki düşünürün genel dinî epistemoloji an-

⁴ Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity* (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001), 94.

⁵ Batak, *Tanrıyı Bilmek*; Ferhat Akdemir, "Tanrı İncancının Temellendirilmesi ve Wil-liam Alston'ın Algı Tecrübesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2007), 167-178; Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi* (Anka-ra: Elis Yayınları, 2007); Musa Yanık, *Dinî Epistemoloji nedir?* (İstanbul: Düşün Ya-yıncılık, 2022); M. Sait Reçber, "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevsellik", *Çağdaş Epis-*

layışlarına paralel bir biçimde şekillenen dinî dışlayıcılık algıları eleştirel bir perspektif ile ele alınacaktır.⁶ Makale boyunca öncelikle iki ismin reformcu epistemoloji çizgisindeki dışlayıcılık algılarını, ardından onlara yöneltilen eleştirileri ve son olarak kendi değerlendirmelerimi paylaşmak istiyorum.

1. Alston'ın Dinî Çeşitliliği Mistik Tecrübe Üzerinden Değerlendirilişi

Alston, Tanrı inancının doğru bir şekilde temel olduğuna, yani Tanrı inancının başka herhangi bir önermeye dayanmaksızın rasyonel ve güvenilir olabileceğine inanmıştır. Reformcu epistemolojinin genel çizgisini takip eden Alston, Hıristiyan bakış açısıyla Tanrı'yı tecrübe etmenin⁷ ne demek olduğunu ve bu tür tecrübelerden kaynaklanan inançların hangi epistemik statüye sahip olduğunu ayrıntılı bir şekilde analiz etmiştir. Alston, Tanrı'yı tecrübe etmenin ona inanmak için epistemik gerekçeler oluşturacağı kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre bir mü'min, Tanrının kendisine lütufta bulunduğu, yol gösterdiğine veya ilahi bir çağrıda bulunduğuna inanabilir, bu inancını ise yaşadığı ilahî tecrübe ile epistemik bir temele bağlayabilir.⁸ Görüldüğü üzere Alston dinî çeşitlik olgusu karşısında en doğru tutumun ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken öncelikli olarak mistik tecrübe üzerinde durmaktadır.

Dinî çeşitlilik olgusu ile mistik tecrübe arasındaki ilişki iki farklı şekilde yorumlanabilir: Birincisi, mistik tecrübenin objektif geçerliliğini yadsımaktır. Öyle ki dünyanın pek çok yerinde böyle tecrübeleri yaşadıklarını iddia eden çok sayıda insan vardır. Fakat bu in-

temolojiye Giriş, ed. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 175-200; Nebi Mehdiyev, *Tanrı İnancın Rasyonelliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020); Taner Beyter, "Reformcu Epistemoloji ve Tanrı İnancı", *Öncül*, (2020). (Erişim 1 Aralık 2023). Yazı tipi Times New Roman, 10 punto, tek satır aralığında, iki yana yaslı, girinti yok, asılı 0,5 cm ve mutlaka İSNAD 2 atf sistemine göre yazılmalıdır. Dipnot numaralarıyla dipnot metni arasında mutlaka bir boşluk ve bir tab bulunmalı.

⁶ Nebi Mehdiyev'in Plantinga'nın dışlayıcılık algısına yönelik güçlü eleştirileri için bk. Nebi Mehdiyev, "Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 95-108.

⁷ Alston, meseleyi ele alırken "tecrübe etmek" kavramı yerine Türkçe'ye "algılamak" şeklinde çevrilebilecek "perceiving" kavramını tercih eder. Bu makalede tecrübe etmek, algılamak ve deneyimlemek fiilleri aynı muradı ifade eder şekilde kullanılmıştır.

⁸ Alston'un perspektifi özelinde Tanrısal tecrübenin epistemik değerine dönük değerlendirmeler için bakılabilir. Abdülatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 243-365; Akdemir, "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi", 167-178.

sanların birbirinden oldukça farklı paylaşımlarda buldukları görülmektedir. Ayrıca bu paylaşımların objektif bir gerçekliğinden bahsedilemez. Bu durum farklı psikolojik, sosyo-kültürel ve değer üretme biçimlerinden kaynaklanıyor olabilir. İkinci yorum, herhangi bir mistik tecrübenin objektif gerçekliğini inkâr etmeye çalışmaz. Dinî tecrübe kaynaklı farklı inançların hangisinin gerçekten güvenilir olduğunu belirleyebilecek nesnel gerekçeler sağlanabileceği iddiasına mesafelidir. Alston, ikinci yorumlama biçiminden hareketle, mistik tecrübenin bazı formları güvenilir olsa bile onların hangisinin gerçekten eşsiz bir hakikate sahip olduğuna dair kısır döngü içermeyen bir delili olabileceğinden kuşkuludur. Fakat bu durumun Alston açısından birtakım sonuçları olması beklenir.

Farklı dinî geleneklere mensup insanların kendi geleneklerine özgü dinî tecrübe paylaşımları hakikatin nerede olduğu sorusunu daha da karmaşık hale getirmektedir. Eğer dinî tecrübelerden birinin daha doğru olduğu ya da eşsiz bir hakikati içerdiği iddiası için objektif bir delillendirme yapılamıyorsa bu durumda ne olacaktır? Alston bu soruyu Hıristiyan mistik tecrübesi (*Christian mystical perceptual practice*) zemininde ele almayı tercih eder. Peki Hıristiyan mistik tecrübesinin diğer mistik tecrübelerden daha doğru olduğuna dair yeterli gerekçe yoksa, o zaman bu tecrübenin, muarızları karşısında tercih edilmesinin rasyonel bir zemini olabilir mi? Alston bu sorunun işaret ettiği durumu en kötü senaryo (*worst case scenario*) olarak tanımlar ve durumu şöyle ifade eder: “Başka dinî tecrübelerden birinin benimkinden daha doğru olduğunu varsaymak için harici bir nedenin yokluğunda, benim için tek rasyonel yol, aşına olduğum ve dünyadaki eylemlerimi yönlendirmede bana rehberlik eden inanç pratiğine sıkı sıkıya bağlı kalmaktır.”⁹ Alston’a göre mistik tecrübeyi ilahi gerçekliğe dair meşru bir deneyim olarak kabul etmek mümkündür. Hıristiyan mistik tecrübesinin ürettiği inançlara sahip kimseler, aksini gösterecek mülahazalar olmadığı sürece, inandığı şekilde inanmayı sürdürebilirler. Zira onların bu inançları sosyal olarak temellendirilmiş, önemli ölçüde kendi iç tutarlılığına sahiptir, ayrıca güvenilir olmadığına dair yeterli neden de gösterilebilmiş değildir.¹⁰ Alston, Hıristiyan mistik tecrübenin sonundaki ürün göz önüne alındığında bu tecrübenin ilahi gerçeklikle hakiki

⁹ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), 274.

¹⁰ Alston, *Perceiving God*, 224.

bir bağ kurmaya olanak sağladığına inanır. Bu durum elbette dinî çeşitlilik meselesinin nasıl çözülebileceğini herkesi ikna edecek şekilde göstermiyor olabilir, fakat yine de söz konusu çabanın anlamsızlığına işaret etmez.¹¹ Alston, Hıristiyan mistik tecrübe tercihini mümkün durumlar içinde epistemolojik olarak en mükemmel durum olmasa bile bir Hıristiyan için yine de makul bir seçim olacağı kanaatindedir.¹²

Alston farklı dinî iddiaların veya tecrübelerin doğruluğuna dair yargıda bulunurken ihtiyatlı olmanın daha akıllıca bir tutum olacağı kanaatindedir. Alston bu tavrını açıklamak için psikoloji biliminden faydalanır. Örneğin Psikanalistler ve davranışçılar arasındaki nevrozun teşhisi ve tedavisi ve daha genel olarak insan motivasyonu ile ilgili metodolojik karşıtlığı düşünmeyi önerir. Psikanalistik açıklamalar büyük ölçüde klinik içgörü ve yorumlamaya dayanır. Davranışçılar tipik olarak bunları veri olarak reddeder ve kendilerini kontrollü koşullar altında kolayca tekrarlanabilen nispeten daha net verilerle sınırlarlar. Psikanalistler, davranışsal verilerin meşruiyetini reddetmezler, ancak çözüm için yeterli olmadıklarını düşünürler. Sorun psikanalistlerin verilerinin statüsüyle ilişkilidir. Burada, psikanalistin klinik tanımlar oluşturma yönteminin güvenilir olduğunu varsaymak için bağımsız nedenler olmayabilir. Fakat bu durum klinik tanımlar oluşturmaya aynı şekilde devam edilmesinin irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde, ortak bir zeminin yokluğunda bir mü'minin kendi dinî tecrübesinin ürünü olan inançlara bağlılığını sürdürmesinin irrasyonel olduğunu söylemek aceleci bir yargıdır.¹³

Klasik rasyonellik tanımında bir inancın gerekçelendirilmesinin ancak çıkarımsal delillerle mümkün olduğu varsayılır. Alston'un savunduğu pratik rasyonellikte ise bir inancın gerekçelendirilmesi mistik tecrübenin ürünü olan inanç pratikleri (*doxastic practices*) ile mümkün hale gelmektedir. *Doxastic practices* kavramı çıktıkları ya da ürünleri inançlar olan bir tecrübe, eğilim veya eylem olarak tanımlanabilir. Peki bu inanç pratiklerinin epistemik güvenilirliği ile

¹¹ Alston, *Perceiving God*, 275-276.

¹² Deane-Peter Baker, "Perceiving God?: A Critical Analysis of William Alston's Reformed Epistemology", *Scriptura* 94 (2007), 120.

¹³ William P. Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn (New York: Oxford University Press, 2000), 202-203; Alston, *Perceiving God*, 272-273.

ilgili ne söylenebilir? Alston açısından, güvenilir olmadığını gösterecek yeterli delilin yokluğunda toplumsal olarak onaylanmış inanç pratiğinin rasyonel olduğunu düşünmek oldukça makuldür.¹⁴

Alston, belirli bir inancın pozitif epistemik statüye sahip olup olmadığı sorusunun cevabının, onu üreten inanç pratiğinin (mistik tecrübenin) genel olarak güvenilir olup olmadığı sorusuna verilen cevapta içerilmiş olduğunu savunur. Bu durumda Hıristiyan inanç pratiğinin güvenilir olup olmadığını sormak, doğru inançlar üretip üretmeyeceğini sormak anlamına gelecektir. İki farklı doğrulama anlayışı söz konusudur: Bir inanç pratiğinin doğruluğu ya bahse konu pratiğin güvenilirliğini gösteren yeterli gerekçesi varsa; ya da bu pratiğin güvenilir olmadığını gösterecek yeterli bir neden yoksa onaylanır. Daha yalın bir dille, onlar ya doğrulukları kanıtlanmadıkça yanlış ya da yanlışlığı kanıtlanmadıkça doğru kabul edilir. Doğrulama ilkesinden hareket edecek olursak çeşitli türden akıl yürütmeler içeren inanç pratiklerinin hiçbirinin *kısır döngü* olmayan bir biçimde güvenilir olduğu gösterilemez. O zaman bir inanç pratiğinin doğruluğu konusunda takınılabilecek en makul tavır, güvenilir olmadığı kanıtlanmadıkça doğruluğunu kabul etmektir.¹⁵

710 | db

Peki çıkarımsız doğrulama söz konusu olduğunda acaba duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında bir paralellik kurulabilir mi? Alston bu soruya olumlu cevap verir. Nasıl ki karşımdaki güzel kokulu bir çiçeği gördüğümde kokladığım ve gördüğüm şeyin gerçekten güzel kokulu bir çiçek olduğunu ispat etmek için başka bir gerekçeye ihtiyaç duymuyorsam inanç pratiklerimin doğruluğu için de başka bir gerekçeye ihtiyaç duymayabilirim. Duyu tecrübesi dış dünya hakkındaki duyusal inançlarımızın doğrulanması açısından bize bir gerekçe sağladığı gibi Tanrı tecrübesi de dinî inançlarımızın güvenilirliği açısından bir temel sağlar. Bu paralelde Hıristiyan dinî tecrübesinin ürettiği inanç pratiklerinin güvenilirliğini kısır döngü içermeyen bir şekilde gösterebilmek pek olası değildir.¹⁶ Dinî tecrübe kaynaklı inanç pratikleri, her ne kadar duyu tecrübesi kaynaklı pratiklerde söz konusu olan düzenliliğe, başarılı tahmin ve çıkarıma, evrenselliğe sahip olamasa da Tanrı'nın eşsiz mahiyeti nedeniyle yine de güvenilirdir. Fakat bununla birlikte Alston, bazen gündeme

¹⁴ Alston, *Perceiving God*, 153; Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, 89.

¹⁵ William P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Noûs* 16/1 (1982), 3-12; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 285-286.

¹⁶ Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", 198.

gelen, duyu tecrübesine özgü pratiklerin doğasına ait özellikleri dinî tecrübe için de geçerli kılma arzusunun anlamsızlığına işaret eder. Zira bu durum dinî tecrübenin bilişsel değerini yadsımak anlamına gelecektir. Alston bu tavrı epistemik emperyalizm (şovenizm) olarak nitelendirmiştir.¹⁷

Alston, natüralist açıklamalara yanıt olarak, Hıristiyan mistik tecrübenin duyu tecrübesi kadar güvenilir olmayabileceğini kabul etmekle birlikte, sunulan argümanların hiçbirinin Hıristiyan mistik tecrübesinin doğruluğunu zayıflatmadığını savunmaktadır. Hıristiyan mistik tecrübesi, Tanrının insanla konuştuğuna, onu aydınlattığına, ona rehberlik ettiğine ve ona cesaret verdiğine yönelik sezgisel inançlar doğurur. Alston, duyu tecrübesinde olduğu gibi dinî tecrübenin de bağımsız ve döngüsel olmayan şekilde doğrulanmasının mümkün olmadığını göstermeye çalışır. Bu sonuçtan yola çıkarak inanç pratiklerinin doğasının böyle olduğunu ve sadece içsel bir temelin onların güvenilirliği değerlendirmek için kullanılabileceğini iddia eder.¹⁸

Farklı mistik tecrübelerin ürünü inançların güvenilir olduğu iddiası makul bulunabilir. Ancak birbiriyle uyumsuz çok sayıda mistik tecrübenin olduğu göz önüne alındığında bunların hepsinin aynı ölçüde geçerli olduğunu söylemenin makuliyeti oldukça tartışmalıdır. Dolayısıyla burada iki alternatif gündeme gelir: (1) Yalnızca bir mistik tecrübe güvenilirdir. (2) Hiçbir mistik tecrübe güvenilir değildir. İlk durumda, Hıristiyan mistik tecrübesinin güvenilirliği ve diğer tüm mistik tecrübelerin göreceli olarak güvenilmezliği için bir kanıt gerekecektir. İkinci durumda, Alston'ın güvenilir inanç pratikleri yaklaşımının tüm mistik tecrübeler için geçerli olduğu iddiası zayıflayacaktır. Ancak Alston ne (1.) seçeneğini ne de (2.) seçeneğini onaylar. Bunun yerine, bir dizi örnek ve analojiye başvurarak, inançlı biri için döngüsel olmayan pozitif nedenlerle desteklenmesi bile, mistik tecrübeler tarafından üretilen dinî inançlarının güvenilirliğine inanmanın makul olduğunu savunur. Alston'a göre kişinin kendi dinî tecrübesinin ürettiği inançlarının doğruluğuna dair inancı, kısır döngü içermeyen bir delil olmadığı sürece, bir ölçüde zayıf-

¹⁷ Alston, *Perceiving God*, 14-20, 54-63.

¹⁸ Alston, "Religious Experience and Religious Belief", 4; Baker, "Perceiving God?: A Critical Analysis of William Alston's Reformed Epistemology", 119.

layabilir. Fakat bu azalma söz konusu inançları irrasyonel kılmak için yeterli değildir.¹⁹

2. Dinî Çeşitliği Mistik Tecrübe Üzerinden Değerlendirmenin Eleştirisi

Dinî çeşitlilik olgusu Alston'ın tezine, kendisinin de kabul ettiği gibi, iki yönlü bir meydan okuma içermektedir. Birincisi, onun argümanının Hıristiyan mistik tecrübesine dayanan inançlarının rasyonelliğini desteklerken, aynı zamanda prensipte diğer dinlerin mensuplarının kendi dinî tecrübelerine dayanan inançlarının rasyonelliğini de onaylaması beklenir. İkincisi ve daha da önemlisi, dinî çeşitliliğin kendisi aslında Alston'un dinî inanç oluşumu için vazgeçilmez olan tanrısal tecrübenin genel güvenilirliği hakkındaki tezini zayıflatıyor gibi görünmektedir. Çünkü dinî inanç oluşumunda tek bir tecrübenin eşsiz güvenilirliğe sahip olduğu kabul edilse bile, bu inancın hangisi olduğunu belirlemenin herkesi ikna edebilecek yolu var gibi görünmemektedir.²⁰ Mistik tecrübenin çeşitli formları arasındaki uyumsuzluklar onlardan birine inanmanın rasyonelliği için bir tehdittir. Bu tecrübelerden yalnızca biri güvenilir bir yol olabilir. Fakat bu noktada gündeme gelmesi muhtemel soru şudur: Bu, neden Hıristiyan mistik tecrübesi olsun? Alston Hıristiyan mistik tecrübesinin içsel nedenlerle muarızlarından daha güvenilir olduğunu söyleyecektir. Ancak Hıristiyan mistik tecrübesini güvenilir olduğunu kabul etmek rasyonel olacaksa bunun muarızlarından daha güvenilir olduğunu gösteren yeterli bağımsız gerekçelerinin var olması gerekmez mi? Kısır döngü içermeyen bağımsız delillerin yokluğunda Hıristiyan mistik tecrübesinin rasyonelliği tartışmalıdır. Diğer taraftan aynı gerekçeden yola çıkıldığında diğer tüm mistik tecrübelerin rasyonelliği tartışmalı hale gelmektedir.²¹ Alston'un Hıristiyan mistik tecrübesinin üstünlüğünü temellendirecek bağımsız argümanlar sunmadığı sürece bunu nasıl yapacağını bilemeyiz. Alston, tabii ki böylesi bir muhtemel itirazın gücünü kabul etmekle birlikte, Tanrı deneyimlerine dayanarak bir Hıristiyanın inancını aynı şekil-

¹⁹ Alston, *Perceiving God*, 270; William P. Alston, "Response to Hick", *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 87-88; Amir Dastmalchian, "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion", *Philosophy Compass* 8/3 (2013), 302.

²⁰ Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", 509.

²¹ Philip L. Quinn, "Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn (New York: Oxford University Press, 2000), 236.

de sürdürmesinin rasyonel olabileceği iddiasından vazgeçmeyecektir.

Bir mistik tecrübenin ürünü olan inanç pratiğinin güvenilir olduğunu düşünmek için iyi nedenler varsa bu pratiğe katılmak epistemik olarak elbette rasyoneldir. Ancak William J. Wainwright meseleye başka bir perspektiften bakılabileceği kanaatindedir. Öyle ki bir inanç pratiğini, güvenilirmez olduğunu düşünmek için iyi nedenler var olmasına rağmen onaylamanın epistemik olarak irrasyonel olduğu açıktır. Diğer taraftan bir inanç pratiğinin güvenilirliği lehinde ya da aleyhinde iyi nedenlerin yokluğunda ise onu onaylamak epistemik olarak yine de rasyonel değildir. Bu durumda açık olan şey bir dindarın öznel dinî tecrübesini hakikat kabul etmesi pragmatik açıdan rasyonel olabilir, fakat bu tecrübenin epistemolojik açıdan rasyonellik taşıdığı iddiası döngüsel olmayan, çok daha güçlü ve bağımsız gerekçeler gerektirir. Buna göre Alston'un bahsettiği şekilde Hıristiyan mistik tecrübesinin epistemolojik olarak rasyonel olduğu değil, sadece epistemolojik olarak irrasyonel olmadığı gösterilebilir.²²

db | 713

Hıristiyan mistik tecrübesine sahip biri için en makul tutum ona bağlı kalmak ve daha genel olarak, Hıristiyan inanç sistemini kabul etmeye ve bu sisteme uygun olarak eylemde bulunmaya devam etmektir. Fakat inanç pratikleri arasında epistemik eşitlik söz konusu olduğunda Hıristiyan inanç pratiklerinin güvenilir olduğuna inanmak ve bu pratiklere uygun eylemde bulunmaya devam etmek, rasyonel olsa da acaba takınılması gereken tek rasyonel tutum mudur? Quinn, öyle olmadığını düşünür. Dinî çeşitliliğin zorlayıcı sonuçları ortaya çıktığında kişinin pekâlâ kendi inanç pratiklerinin güvenilirliğini artırmak için belirli revizyonlar yapmaya açık olması bir başka rasyonel tutum olarak görülebilir. Quinn, Alston'un *en kötü senaryo* olarak adlandırdığı şeyin, insanlar dinî çeşitliliğin epistemik meydan okumasını ciddiye aldıklarında yaygın bir senaryo olacağını varsaymaktadır.²³

²² William J. Wainwright, "Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. Thomas D. Senor (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995), 188; William J. Wainwright, "Religious Experience and Religious Pluralism", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn (New York: Oxford University Press, 2000), 220, 223-224.

²³ Quinn, "Toward Thinner Theologies", 240-241; Philip L. Quinn, "Religious Diversity and Religious Toleration", *International Journal for the Philosophy of Religion* 50

Alston'un duyusal tecrübe ve dinî tecrübe arasında kurduğu paralellik itirazlara konu olmuştur. Burada duyusal tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki farkların görmezden gelindiği itirazı dikkate değerdir. Nitekim çeşitli coğrafyalarda birbirlerinden oldukça farklı inançlara sahip insanların dış dünya hakkındaki duyusal tecrübeleri benzer inançlar üretir. Oysa farklı dinî toplulukların dinî tecrübeleri çarpıcı derecede farklı, hatta uyumsuz inançlarla sonuçlanır. Bu fark görmezden gelinemez.²⁴ Yani farklı duyusal tecrübeler söz konusu olduğunda, bilimsel gözlemler veya kayıtlar kimin en azından daha haklı olduğuna dair güvenilir bir veri sunabilirken dinî tecrübeler için böylesi bir doğrulama işlemi anlamsız olacaktır.

Alston'un öngördüğü şekliyle Hıristiyan dinî tecrübesinin çıktıkları olarak tebarüz eden inanç pratiklerinin biricikliğine dair güven, başka dinî geleneklere mensup bireylerin dinî deneyimlerinin değerini göz ardı edebileceği ve dolayısıyla onlara dönük bir hürmetsizlik manası taşıyabileceği endişesini gündeme getirmektedir. John Hick'e göre dinî tecrübeye dayalı birçok inanç sisteminden yalnızca biri doğru olabiliyorsa, dinî deneyimin genellikle yanlış inançlar ürettiği ve bu nedenle inanç oluşumu için genellikle güvenilir bir temel olduğu neticesi çıkabilir. Bu, Alston'un ikna edici bir şekilde savunduğu, dinî tecrübenin inanç oluşumu için duyu deneyimi kadar meşru bir zemin oluşturduğu ilkesinin tersine çevrilmesidir. Ayrıca, kişinin kendi inanç pratiğinin genel bir kuralın tek istisnasını oluşturması mümkün olsa da bunun toplumsal bir temeli olduğu iddiası, güçlü argümanlarla desteklenmediği sürece keyfidir.²⁵ Alston'un dinî tecrübenin inanç oluşumu için geçerli bir sebep teşkil ettiği yönündeki temel argümanı dinî epistemolojiye katkıları açısından değerli olabilir. Ancak başka dinlerin inanç pratiklerini, gerçek tanrısal tecrübenin farklı fakat eşdeğer örnekleri olarak görmek çok daha hakkaniyete uygun bir değerlendirme olabilirdi.²⁶ Dolayısıyla Alston'un bu değerlendirmesi dinî çeşitlilik gerçeği karşısında, diğer büyük dünya dinlerinin epistemik olarak Hıristiyanlık kadar

(2001), 63; Philip L. Quinn, "Epistemology in Philosophy of Religion", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser (New York: Oxford University Press, 2002), 534.

²⁴ Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", 509; Peter Van Inwagen, "Abnormal Experience and Abnormal Belief", *Noûs* 16/1 (1982), 13.

²⁵ John Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 278; John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2004), 235.

²⁶ Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", 279.

iyi temellendirilmiş olduğu ve ayrıca ürünleriyle değerlendirildiklerinde ahlaki açıdan Hıristiyanlıkla eşdeğer görüldükleri gibi bir gerçeği açıklama konusunda yeterli değildir.

Eleştirilere karşılık olarak Alston'ın dile getirmesi muhtemel savunmasının özeti şöyle kurgulanabilir: Şu anda dünya dinlerinden hangisinin gerçek hakikati içerdiğini belirlemenin veya hissetmenin nötr bir zeminde döngüsel olmayan bir çözümü olduğu söylemi pek gerçekçi değildir. Buna mukabil kendi inancımız hem teorik hem de pratik olarak tatmin edici olduğunda, başka bir dinî yönelime ihtiyaç kalmaksızın sahip olduğumuz dinî tecrübe kaynaklı inanç pratiğini hakikatin en özel hali olarak kabul etmek ve onunla içsel bir bağ kurmak daha makul bir tercihtir.

3. Plantinga'nın Dinî Çeşitlilik Olgusu Karşısında Dinî Dışlayıcılık Savunusu

Alvin Plantinga, dinî çeşitlilik olgusu karşısında kendisiyle aynı fikirde olmayanları ikna edecek bir kanıtı olmamasına rağmen Hıristiyanlığın eşsiz bir hakikate sahip olduğuna dair güçlü bir inanca sahiptir. Ancak burada Plantinga'nın temel amacının, diğer inançların hakikat içerip içermediği tartışmasından öte Hıristiyan inancının hakikat oluşuna dair bir gerekçe -onun ifadesiyle güvence (*warrant*)- sağlamak olduğunu ifade etmek gerekir. Bilindiği üzere Plantinga kendi Hıristiyan dışlayıcılığının zeminini iki temel ilkeye dayandırır: (1) *Dünya, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel derecede iyi bir kişisel varlık olan Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu Tanrı amaçları ve niyetleri olan ve bu amaçları gerçekleştirmek için harekete geçebilen türden bir varlıktır.* (2) *İnsan kurtuluşu ister, Tanrı da enkarnasyon, çarmıhta kutsal ölüm ve Oğul Tanrının yeniden dirilişii ile eşsiz bir kurtuluş yolu sunmuştur.* Ayrıca bu iki temel ilke sonrasında üç tamamlayıcı şartı bu dışlayıcı perspektifi için vazgeçilmez görür: (1) *Dışlayıcı kimsenin diğer dinlerin varlığının tümüyle farkında olması,* (2) *Bu dinler içinde gerçekten adanmış hayatlar ve gerçek dindarlıklar olduğunun farkında olması,* (3) *Hiçbir argümanın diğer dinlerin entelektüel mensuplarının çoğunu veya tamamının ikna edemeyeceğini bilmesi beklenir.*²⁷

²⁷ Alvin Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn - Kevin Meeker (New York: Oxford University Press, 2000), 173, 176.

Dile getirilen iki temel ilkenin dinî dışlayıcılık açısından anlamını kavrayabilmek için Plantinga'nın kullandığı bazı kavramların öncelikli olarak açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu kavramlardan ilki Türkçe'ye "ilahilik duygusu" şeklinde çevrilebilecek *sensus divinitatis*.²⁸ İnsan doğasına mündemiç kabul edilen bu yeti Tanrı'nın dünyadaki varlığına ya da izlerine ilişkin deneyimler sağlar. Ayrıca çıkarımsal olmayan bir şekilde, Tanrı'nın var olduğu inancı da dahil olmak üzere temel dinî inançlara vesile olur. Peki bazı insanların Tanrıyı reddediyor oluşu bu yetinin varlığına dair bir şüphe oluşturmaz mı? Plantinga'nın bu şüphe karşısında açıklaması şöyledir: Günahın bilişsel yetiler üzerindeki olumsuz etkileri insanda yerleşik *sensus divinitatis*'in nispî deformasyonuna neden olabilir.²⁹ Kutsal Ruh'un bu deformasyonu onarması muhtemeldir, ancak bu ihtimal herkes için geçerli olmayabilir. Bu nedenle günahın bazı insanların bilişsel kavrayışlarını olumsuz etkilemesi hâlâ mümkündür. Diğer taraftan gündeme gelmesi olası bir başka soru, başka dinlere mensup insanların bu yeti ile Tanrı'nın varlığını tecrübe ederlerken niçin Hıristiyan olmayı tercih etmedikleridir. Plantinga bu soruya, Hıristiyanlık dışındaki, örneğin İslam gibi diğer teistik dinlere mensup insanların bilişsel yetileri işlese dahi İsa Mesih'ten yoksunluğun kusurlu bir bilişsel sürece sebep olduğu şeklinde yanıt vermektedir.³⁰

716| db

Plantinga, *sensus divinitatis*'in işlevini dinî epistemoloji algısını dayandırdığı *Aquinas / Calvin modeli* üzerinden açıklar. Bu model, özellikle Hıristiyan doktrinlerine inancın "Kutsal Ruh'un İçsel Teşviki" olarak adlandırılan başka bir bileşene başvurarak nasıl güvence

²⁸ Plantinga bu kavramı John Calvin'den ilhamla teorisinin bir parçası haline getirmiştir.

²⁹ Hıristiyan düşünce geleneğini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde günahın insan üzerinde olumsuz bir etkisinin olduğuna dair bir uzlaşmadan bahsedilebilir. Fakat insan üzerindeki bu etkinin neliği nispeten tartışmalıdır. Örneğin Linda Zagzebski, Plantinga'nın düşündüğü şekilde, günahın yıpratıcı etkisi bilişsel yetilerin etkin çalışmasını engelleyen değil, insanın ahlakî anlamda zafiyetlere sebep olan bir işlev görür. Linda Zagzebski, "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind", *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1993), 207-208.

³⁰ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 174, 203, 212, 278; Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason in Belief in God*, ed. Alvin Plantinga - Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 65-66. Bu bağlamda Reformcu epistemoloji ile İslam ilişkisine dair tartışmalar için bk. Yanık, *Dinî Epistemoloji nedir?*, 149-192.

altına alınabileceğini açıklamak için genişletilmiştir. Plantinga'nın niyetinin "Hıristiyan inancı güvencelenmiştir." iddiasının doğruluğunu savunmaktan daha çok "Eğer (dışlayıcı) Hıristiyan inancı doğruysa o zaman bu inanç büyük ihtimalle güvencelenmiştir."³¹ ilkesinin doğruluğunu göstermek olduğu söylenebilir. Bu durum Hıristiyan inancının doğru veya *sensus divinitatis*'in güvenilir olduğuna dair sebeplerin olmadığı anlamına gelmez, sadece bu inançların zaten temel inanç olduğuna işaret eder. Plantinga, *sensus divinitatis*'in özellikle yoğun bir şekilde hakikati arayan ve erdemliliğin yerleşik bir karaktere dönüştüğü insanlarda güçlü bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. İnsanlar Tanrı'nın varlığı ve özellikleri hakkında ve insandan beklenilenin ne olduğuna dair genel bir kavrayışa sahiptirler. Ancak insanın günahlardan uzak kalabilmesi kendi başına kolayca başarabileceği bir şey değildir, bu durum ancak onun Tanrı'nın lütfuyla Kutsal Ruh'un çağrısına karşılık vermesiyle gerçekleşebilir.³² Başka dinlere mensup insanların bu çağrıya doğru bir şekilde karşılık vermesi mümkün olmayacağı için Tanrı inancının epistemik anlamda güvence altına alınması ve ilahi kurtuluş için bir şansa sahip olması pek mümkün görünmemektedir.³³

Dünyada birbirlerinden farklı hakikat iddialarına sahip teistik veya teistik olmayan pek çok din mevcuttur. Bu dinlerin mensuplarından en azından bazıları güçlü entelektüel altyapılara sahip olsalar bile birbirlerini ikna edecek objektif gerekçelerden yoksundurlar. Bu çeşitlilik olgusu göz önüne alındığında, bunlardan herhangi birini diğerlerinden ayrı hakikatin merkezi olarak kabul etmek nasıl yorumlanabilir? Bir insanın kendi iradesinden bağımsız belirli bir coğrafyada var olan sosyo-kültürel ortamın içine doğduğu gerçeği inkâr edilemez. Bu doğumun ürettiği mensubiyetin elbette dinî bakış açılarını etkileyen sonuçları da olur. Bu sonuçların en bilinen ve eski olanı, insanın mensubu olduğu dinin tüm hakikati içerdiği ve onun yegâne kurtuluş yolu olduğuna inanmasıdır. Ancak bu tutumun birbiriyle ilişkili ahlaki ve epistemolojik birtakım zorlukları beraberinde getirmesi beklenebilir.³⁴ Dinî dışlayıcılık çoğu zaman insanın kendi iradesinden kaynaklanmayan bir mensubiyetin büyük

³¹ *If Christian belief is true, then Christian belief is likely to be warranted.*

³² Burada akla gelecek ilk soru lütfun anlamı ile ilgili olacaktır. Eğer Plantinga haklıysa, insanın ilahi lütfu kendi iradesiyle elde etmesi gibi durum söz konusu olmayacak, zaten günahın yıkıcı etkisi buna izin vermeyecektir.

³³ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 34, 204-206, 210, 241.

³⁴ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 437.

ölçüde inançlarını belirlediği gerçeğini yadsıyor gibi görünmektedir. Bu durum kullarına karşı adil ve sevgi dolu olan Tanrı kavramı ile çelişik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dışlayıcılık, seçkinci bir tutumla ayrıcalıklı bilgiye sahip olanları ya da entelektüel kapasitesi gelişkin insanları dinî bir elit haline getirirken, sözde doğru dinî görüşlere erişimi olmayanları ya da entelektüel kapasiteleri sınırlı olanları cezalandırmak gibi ahlaki açıdan sorunlu bir neticeye atıfta bulunur. Epistemolojik açıdan, herhangi bir dinin eşsiz bir biçimde ilahi hakikati temsil ediyor olduğu, diğer taraftan ilahi kurtuluşa giden yolu sağlayan tek bir kurumsal yapı olduğu iddiaları doğrulanması pek de mümkün olmayan bir keyfilik içermektedir. Dahası bu durum tüm dinlerin bir noktada dışlayıcı iddialarda bulunduğu gerçeğiyle daha da çözümü zor bir hal almaktadır.³⁵

718| db

Dışlayıcılığa yönelik ahlakî itirazda temel mesele, başka hiç kimsenin sahip olmadığı ayrıcalıklı bir konumdan hareketle öteki inanışların hakikatle çelişik olduğunu gereğinden fazla bir özgüvenle dile getiriyor oluşudur. Dışlayıcının, entelektüel olarak kibirli veya seçkinci bir tavra sahip olduğu düşünülür. Kendini dışlayıcı olarak tanımlayan bazı insanların bu ithamların bir kısmını bir dereceye kadar taşıyor olabilecekleri elbette ihtimal dışı değildir. Ancak buradaki asıl soru, bir kimsenin sadece dışlayıcı olduğu için bu ithamı hak edip etmediğidir. Plantinga, dışlayıcı tavrını temellendirirken bahsi geçen üç tamamlayıcı şartı bu ithamla baş etme konusunda oldukça önemli görür. Zira Plantinga'ya göre bir kimse eğer diğer inançların tamamen farkında değilse, ayrıca onların varlığı ve iddiaları bu kimsenin dinî çeşitlilik sorunu üzerine düşünmesine yöneltmemişse dışlayıcı sayılmaz. Plantinga bu nedenle, örneğin büyükannesinin bir dışlayıcı sayılmayacağını söyler. Büyükannesinin kendi deyimiyle *dinsiz* insanları elbette duymuş olabileceğini ama Hıristiyanların onlardan bir şeyler öğrenebileceği fikrinin aklının ucundan bile geçmediğinden bahseder. Dolayısıyla bu fikrin zihnini hiçbir şekilde meşgul etmemiş olması, büyükannenin ahlaki bir ihmali olarak değerlendirilemez. Bu vasıfları haiz insanların entelektüel kibir ya da diğer ahlaki kusurlarla suçlanması hakkaniyete uygun değildir.³⁶

³⁵ Joseph Runzo, "God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism", *Faith and Philosophy* 5/4 (1988), 348.

³⁶ Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", 175.

Plantinga kendisiyle çatışan hakikat iddialarına sahip başkalarını kendisi gibi inanmaya ikna edemeyeceğinin farkındadır. Fakat meseleyi iyi bir şekilde tahkik ettiğini, başkalarının itirazlarından haberdar olduğunu, ama yine de kendi dışlayıcı perspektifinin haklılığına inandığını söyler. Kendisine yöneltilmesi muhtemel ahlaki kusur ithamını ise reddeder. Böylesi bir durumda dışlayıcıya yöneltilen suçlama, seçkinci bir tavır içinde bir tercihte bulunduğu yöneliktir. Peki alternatif ne olabilir? Plantinga dışlayıcının üç farklı seçeneğe sahip olduğunu düşünür: (1) Herhangi bir tutum değişikliğine girmeksizin aynı şekilde inanmaya devam etmek. (2) İnanıklarından vazgeçip muarızlarının inançlarını benimsemek. (3) Hem kendisi hem de muarızlarının sahip olduğu inançlarla ilgili herhangi bir hüküm vermekten imtina etmek. Plantinga açısından bu üç alternatif tutumdan birincisini seçkincilik ile suçlamak zannedildiği kadar kolay değildir. Çoğulcu kimse bu koşullar altında kendi paradigmasına bağlı kalmaya devam ederse, bu durum onun kibir konusunda dışlayıcıdan daha az suçlu olmadığı anlamına gelir. Eğer çoğulculuk da tıpkı dışlayıcılık gibi kibir iması taşıyan bir tutumsa, bu durumda kibir ithamından kurtulmanın yolu hüküm vermekten imtina etmek mi olacaktır? Plantinga'ya göre, böyle bir pozisyon almak da kişinin kibir suçlamasından kurtulması için yetmez. Şüpheli, hüküm vermemenin daha iyi veya daha akıllıca olduğuna inanır, ancak aynı zamanda bu tür koşullarda hüküm vermekten imtina etmenin doğru tutum olduğunu gösteren argümanlara sahip olmadığını da farkındadır. Bu durumda, şüpheli, dışlayıcıya atfettiği aynı tür kibirden suçludur denilebilir.³⁷ Burada altı çizilmek istenen nokta dışlayıcılığın tek bir inancın hakikati içerdiği iddiasının yalnız başına seçkinci bir tavır olmadığı, eğer meseleye bu açıdan bakarsak bu konudaki her iddianın benzer bir ithamla yüz yüze kalabileceğidir.

Dışlayıcılığa yönelik ahlaki itirazlar ile dışlayıcılığın epistemik olarak gerekçelendirilemez olduğu itirazı arasında yakın ilişki vardır. Dışlayıcılığa dönük epistemik itiraz, dışlayıcı perspektifin doğruluğu veya haklılığının rasyonel bir gerekçelendirilmeden yoksun oluşudur. Dışlayıcının, inançlarının gerçek hakikati içerdiği iddiası

³⁷ Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", 175-179; Nathan L. King, "Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief", *Philosophy Compass* 3/4 (2008), 840; Joseph Kim, *Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity* (Cambridge: James Clarke & Co, 2011), 8.

için nötr bir zeminde güçlü bir argümana ihtiyacı vardır, aksi takdirde tutumu keyfi olur. Peki bu itham haklı mıdır? Dışlayıcılığın epistemik olarak gerekçeden yoksun olduğu ithamı dışlayıcılığın entelektüel olarak keyfi olduğu yönündeki sık sık tekrarlanan iddiayla ilintilidir. Dışlayıcı, kendisinin ve muarızlarının eşit biçimde inançlarının doğruluğuna ikna edildiğini ve hatta bu inançların içsel olarak denk olabileceğini kabul edebilir. Fakat hâlâ aralarındaki önemli bir epistemik fark olduğuna inanır. Onlar kendisinin sahip olduğu lütfâ sahip olmadıkları için inanç konusunda hatalı ve eksik insanlardır.

Plantinga dışlayıcılığa yönelik keyfilik ithamına karşı kendi tutumuna işaret eden bir örnek verir: Bir meslektaşınızla, yalan söyleyerek veya kurnazlıklar yaparak kariyer ilerletmenin ahlaki açıdan doğru olup olmadığı konusunda anlaşmazlık yaşadığınızı varsayalım. Siz bunu ahlak dışı, o ise bu durumu kabul edilebilir bir tercih olarak görüyor. Meslektaşınızın epistemik açıdan akranınız olduğunu, bu konuyu en az sizin kadar iyi değerlendirebilecek bir potansiyele sahip olduğunu düşünelim. Fakat siz ahlaki konularla ilgili olarak benzer içsel tutumlara sahip olmanıza rağmen meslektaşınızın yaklaşımının ahlaki nitelikten yoksun olduğuna inanıyorsunuz. Onun haklı olduğunu düşünmesi, yalan söyleyerek kariyerini ilerletmenin ahlaki açıdan yanlış olduğuna dair inancınızı sorgulamanız için iyi bir neden olabilir mi? Elbette hayır! Meslektaşınızın ahlaki zaafı olduğunu ya da böyle bir zaafa yol açan belirli bir ortamda yetiştiğini düşünürsünüz.³⁸ Dolayısıyla, dışlayıcı olmayan kişinin dışlayıcı ile aynı içsel eğilimlere sahip olması, konumlarının epistemik olarak aynı olduğunu ya da dışlayıcının inancına bağlı kalarak keyfi davrandığını göstermez. Yani dışlayıcı, kendisiyle aynı fikirde olmayanları, kendisinin epistemik olarak ayrıcalıklı olduğunu gösterecek güçlü bir argüman üretmese bile kendi doğruluğunu sürdürmeyi yeğler ve bu tercihin rasyonelliğini savunabilir.

Dinî inançların epistemolojik temellendirme anlamında birbirinden pek de farklı olmamasına rağmen, herhangi bir inancın hakikati tekelinde bulundurduğu ve onunla bağdaşmayan inançların yanlış olduğuna dair keyfi bir ısrar söz konusudur. Bu durumun keyfiliği bir kişinin bir dinin mensubu olmasında içine doğulan coğrafya ve kültürel ortamın ana belirleyicisi olmasına bağlanmaktadır.

³⁸ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 453.

O halde temel soru şudur: Eğer büyük dünya dinlerinin temel inançları epistemolojik olarak sağlam temellere dayandığı varsayılıyorsa, bu inanç ilkelerinin yalnızca birini kabul edip diğerlerini reddetmek keyfi bir tutuma işaret etmiş olmaz mı? Hick açısından bakıldığında büyük dünya dinlerinin epistemolojik açıdan iyi temellendirilmiş olması, dahası insan hayatındaki ahlaki sonuç ve ürünlerinin birbirinden pek de farklılaşmıyor oluşu dışlayıcı tutumun doğruluğu için daha güçlü gerekçeler gerektirmektedir.³⁹

Plantinga, Hick'in çoğulculuk tezinde dışlayıcılığa dönük keyfiliği itirazında bir belirsizlik olduğu kanaatindedir. Acaba o Hıristiyan inancı ile bu diğer inançlar arasında herhangi bir epistemik fark olmadığını ve bu nedenle dışlayıcının duruşunun keyfi olduğunu mu iddia ediyor? Yoksa dışlayıcının kendi inançları ile muarızlarının inançları arasında epistemik bir fark olmadığını kabul ettiğini, ancak yine de kendi inançlarını olduğu şekilde sürdürdüğünü, dolayısıyla keyfiliğe düştüğünü mü varsayıyor? Eğer ilki ise, o zaman muhtemelen Hick'in, dışlayıcı inançların muarız inançlardan epistemik olarak üstün olmadığı iddiası için bir argümana ihtiyacı olacaktır. Eğer Hick, Hıristiyan inancının muarızlarından epistemolojik olarak daha iyi temellendirilmediğini düşünüyorsa, bu sonuç için yani epistemik ayrıcalığın yanlışlığı için güçlü bir argüman sunmalıdır.⁴⁰ Plantinga açısından, eğer bu mümkün değilse dışlayıcılığa yönelik epistemik itirazın gücü önemli ölçüde azalır. Birtakım itirazlar olsa bile (Hıristiyan) dışlayıcılığın kendi açısından makuliyeti güçlü şekilde varlığını sürdürmektedir.

4. Dinî Çeşitlilik Olgusu Karşısında Dinî Dışlayıcılık Savusunun Eleştirisi

Dinî çeşitlilik olgusunun dışlayıcılık açısından ürettiği birtakım zorluklardan bahsetmek mümkündür. Bu zorluklardan ilki dışlayıcıların yaptıkları tercihin, çıkarımsal argümanlarla desteklenmesi bile rasyonel olduğu iddialarına ilişkindir. Richard Feldman bir inancın doğruluğuna inanmayı sürdürmenin belirli koşulları gerektirdiğini söyler ve iki temel ilkededen bahseder. Birincisi (A), önermeler üzerinde şöyle ifade edilebilir: *Eğer (1) Bir insanın X inancına sahip olmak için bazı güçlü içsel gerekçeleri varsa, fakat (2) başka insanların X ile çatışan inançlara sahip olmak için eşit derecede güçlü*

³⁹ Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", 280.

⁴⁰ Alvin Plantinga, "Ad Hick", *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 296-297.

*içsel gerekçeleri olduğunun da farkındaysa, o zaman bu kişinin, X inancını sürdürmesi makul değildir.*⁴¹

Örneğin Tıp alanında bir araştırmacının bir hastalığın tedavisinde örneğin W, X, Y ve Z isimli ilaçlarının etkinliğini incelemek için dikkatli bir çalışma yaptığını varsayalım. Çalışma W'nin en iyi sonucu verdiğini gösteriyor. İlk başta konuyla ilgili sahip olduğu tüm bilginin bu olduğunu düşünelim. Bu noktada, W'nin en iyi sonucu verdiğini düşünmekte makul ölçüde haklı olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca, üç başka araştırmacının da benzer çalışmalar yaptığını ve bir çalışmanın X'in, diğerinin Y'nin ve sonuncusunun da Z'nin en iyi sonucu verdiğini gösterdiğini düşünelim. Hiçbir araştırmacı kendi çalışması dışında başka bir çalışmadan haberdar değildir. Bu noktada, her birinin kendi çalışmasında en iyi sonucu veren ilacın aslında en etkili olduğuna inanmasını haklı çıkaracak yeterince iyi nedenleri vardır. Çünkü araştırmacımız yukarıda ifade edilen (2)'nin gerektirdiği diğer sonuçları bilmemektedir. Ancak eğer diğer tüm sonuçları bildiğini varsaydığımızda (2.) maddedeki koşullar yerine getirilmiştir. Yani kendi gerekçeleri vardır ve onların da benzer gerekçeleri olduğunu bilmektedir. Bu durumda eğer araştırmacı birbiriyle uyuşmayan, hatta çelişkili olan önermeler için eşit derecede iyi dört kanıt olduğunun farkına varır, ancak yine de başlangıçta kendisine ait olanı tercih ederse rasyonel davranmış olur mu? Feldman bu tercihi rasyonel bulmaz, zira başkalarının inançları hakkında bilgi sahibi olan dışlayıcıların da benzer bir hatayı yaptığını düşünür. Söz konusu durumda ikinci ilke (B) ise şöyledir: *Eğer (1) Bir kişinin X'e inanmak için içsel bazı iyi nedenleri varsa, ancak (2) bu kişi aynı zamanda başka insanların X ile çatışan şeylere inanmak için eşit derecede iyi nedenleri olduğunu biliyorsa ve (3) Bu kişinin onların gerekçelerini değil kendi gerekçesini tercih etmek için hiçbir nedeni yoksa, o zaman bu kişi X'e inanmakta makul değildir.*⁴²

Dışlayıcı, kendisinin ve muarızlarının inançlarının doğruluğuna eşit derecede ikna olduklarını kabul edebilir. Ancak yine de aralarında önemli bir epistemik fark olduğunu düşünmek zorundadır. Plantinga Hıristiyan dışlayıcının, muarızının bir şekilde hatalar yaptığını, kör bir noktası olabileceğini, kendisine bahşedilen ilahi lütfeleri almadığını veya bir şekilde epistemik olarak daha az şanslı ol-

⁴¹ Richard Feldman, "Plantinga on Exclusivism", *Faith and Philosophy* 20/1 (2003), 86.

⁴² Feldman, "Plantinga on Exclusivism", 87-88.

duğunu düşünür.⁴³ Feldman bu iddianın bir dereceye kadar anlaşılabilir olduğu kanaatindedir. Fakat dışlayıcının böyle düşünmek için iyi bir gerekçesi olup olmadığını sorgular. (B) ilkesinin (3.) maddesinin önemi tam da burada açığa çıkar. Plantinga, eşit derecede iyi desteklenen rakip görüşleri çürütmek için bir nedeni olduğunu iddia etmez. Buna karşılık, örneğin tıp araştırmacısı ile ilgili versiyonunda, diğer çalışmalardaki kusurları bildiği için, diğer araştırmacıların dışsal epistemik bir faktör nedeniyle yanlış yaptıklarını düşünmek için bir nedeni vardır. Dolayısıyla, Feldman burada dışlayıcılar hakkındaki çoğulcu itirazın omurgasını teşkil eden, (B) ilkesinin doğruluğunun, ancak (1), (2) ve (3)'ün hepsinin yerine getirildiği bir durumda dışlayıcı inançlar aleyhine haklı bir gerekçe oluşturabileceği kanaatindedir. Bu durumda dışlayıcı ancak ne zaman haklı olur? Kendimiz kadar kavrayışı güçlü olan başkalarının bizimle hemfikir olmamaları, başlangıçta doğru görünen şeylerden şüphe duymamız için bize sebep sunabilir. Bu gibi durumlarda inançlarımızda ısrarcı olmamız ancak onların içselci gerekçelerinin daha az ikna edici olduğunu gösterebildiğimizde ya da bazı dışsal epistemik faktörlerin onların yanlış inançlarını açıkladığını düşünmek için bir nedene sahip olduğumuzda haklı görülebilir.⁴⁴

Harold A. Netland, Plantinga'nın dışsalci temel inanç yaklaşımını doğal teolojinin gerekliliği bağlamında eleştirmiştir. Ona göre Plantinga'nın dışlayıcılık savunusunda Tanrı'ya inancın Hıristiyanlar için uygun bir şekilde temel olabileceği iddia edilirken, diğer dinlerin temel inançlarının kendi taraftarları için niçin temel olamayacağını açıklamamıştır. Örneğin pek çok Hindu ya da Budist, kişisel Tanrı inancının hem yanlış hem de hatalı işleyen bilişsel yetilerin ürünü olduğunu savunur. O halde, Hıristiyan ve Budist arasındaki anlaşmazlık yalnızca hangi inançların düzgün bir şekilde temel olabileceğine dair bir anlaşmazlık değildir. Bu aynı zamanda bilişsel yetilerin uygun işlevini neyin oluşturduyuyla da ilgilidir ve bu sorunun çözümü Hıristiyan ya da Budist geleneklerin bazı temel metafizik iddialarının doğruluk değerinin belirlenmesini gerektirir. Plantinga'nın uygun temel açıklaması Hıristiyan teizminin doğru olup olmadığını veya diğer alternatiflere rasyonel olarak tercih edilebilir olup olmadığını belirlemede pek işe yaramaz. Klasik doğal teolojinin gündeminden uzaklaşıp müntesiplerinin deneyimlerine dayana-

⁴³ Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", 182.

⁴⁴ Feldman, "Plantinga on Exclusivism", 88-89.

rak Hıristiyan inancının rasyonelliğini gösterme çabası bazı açılardan değerli ve anlamlı olsa da sonuçsuzdur. Tanrı inancının temel bir inanç olduğu iddiası natüralizmden Hıristiyan teizmine yöneltilen bazı eleştirilere etkili bir yanıt sağlayabilir. Ancak bu durum, Hıristiyan teizmiyle bağdaşmayan inançlara sahip olan başkalarının rasyonelliğini göz ardı eden oldukça zayıf bir rasyonellik kavramını içermektedir. Dahası, dinî deneyim ve pratiklere mesafeli olan bir insanın herhangi bir dinî benimsemesi için hiçbir neden sunmamaktadır.⁴⁵

Plantinga'nın dinî çeşitliliğe yönelik *sensus divinitatis* gibi belirli dışsalcı epistemik kavramlar üzerinden inşa etmeye çalıştığı yanıtı da bir açıdan yetersiz bulunmuştur. Örneğin Julian Willard dinî çeşitliliğin üretmesi muhtemel sorunları içselci epistemik rasyonalite olmaksızın çözmenin zorluğundan bahseder. Plantinga, teorisinde (1) ve (2)'nin entelektüel kabul edilebilirliğine ilişkin kendi dışsalcı yaklaşımının epistemik önemini abarttığı söylenebilir.⁴⁶ Plantinga'nın dinî epistemolojisini onaylayan biri, doğal teolojiyi doğrudan doğruya gerçeği keşfetme veya daha dolaylı olarak kişinin dinî inancının haklılığını güçlendirme aracı olarak kullanamaz. İşlevi en iyi ihtimalle, Tanrı'ya dair içsel keşfi psikolojik olarak kolaylaştırmaktır. Bu psikolojik kolaylaştırma da ancak akıl yetimize hitap etmeyen bir türde olabilir, aksi takdirde epistemolojik içselciliğin alanına girmiş oluruz. Bu ise Plantinga'nın dışsalcı yaklaşımını tutarlı bir şekilde savunamayacağı anlamına gelir. Sorun şu ki, Plantinga dinî çeşitliliğin farkındalığının bir Hıristiyan'ın (1) ve (2)'ye olan güven düzeyini azaltabileceği ihtimalini pek ciddiye almamakta ve bazı inananların bu entelektüel tepkisini açıklanamaz kaba bir gerçek olarak bırakmaktadır.⁴⁷ Anlaşılan o ki Willard, Plantinga'nın dinî çeşitlilik meselesine bakışını, dinî inançlar arasında varlığı tartışılmaz ihtilafları ve bu durumun inançların güven derecesine etkilerini açıklama açısından ayrıca başarısız bulmuştur.

Deane-Peter Baker'in eleştirisi ise Plantinga'nın genişletilmiş *Aquinas/Calvin* modeline yöneliktir. Bu modelin "Eğer (dışlayıcı) Hıristiyan inancı doğruysa o zaman bu inanç büyük ihtimalle güven-

⁴⁵ Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", 511-512.

⁴⁶ Julian Willard, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief and The Problem of Religious Diversity", *The Heythrop Journal* XLIV (2003), 288-289.

⁴⁷ Willard, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief and The Problem of Religious Diversity", 279, 281, 285.

celenmiştir.” ilkesinin doğruluğunu gösterme konusunda yetersiz olduğunu iddia eder. Çünkü Plantinga’nın Hıristiyan inancının aslında inanmayan biri için de güvencelenmiş olduğunu gösteren bir argüman getirmediğini düşünür. Yani Plantinga’nın güvencelenmiş Hıristiyan inancı, bırakın diğer dinlerin doğruluğunu tartışmayı, Hıristiyan inancının doğruluğunu bile koşullu bir şekilde kendine mesele yapmaktadır.⁴⁸ Plantinga’ya göre bir inanç, doğruluğu başarılı bir şekilde hedefleyen bir tasarım planına göre, bu yetilere uygun bir bilişsel ortamda düzgün bir şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından üretiliyorsa ancak o zaman bir güvenceye sahiptir. Hıristiyan olmayan birinin Hıristiyan inancının aslında güvencelenildiğini düşünmesi için gerçek bir nedeni yoktur ve Baker’a göre konunun asıl can alıcı noktası bu olmalıdır. Reformcu epistemolojinin Tanrı inancının temel inanç ve dolayısıyla güvencelenmiş olduğu iddiası, teknik olarak başarılı olsa bile, inanmayan birine inanan birinin muhtemelen güvencelenmiş bir inanca sahip olduğunu düşündürecek bir sebep sunmaz.⁴⁹

Reformcu epistemoloji çizgisindeki Hıristiyan dışlayıcılığına yönelik eleştirilerin odağı rasyonel tartışmaya zemin olabilecek argümanların eksikliğidir. Fakat bu talep reformcu epistemologların veremeyeceğini iddia ettiği bir şeyi ondan istemek anlamına bile gelebilir. İnançlı kişi, inancının rakiplerinden daha olası olduğunu gösteren ikna edici bir argüman üretmediğinde ve hatta kendisiyle çatışan bir inanca sahip epistemik akranları olduğunda bile bu inancını sürdürebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bilindiği üzere Reformcu epistemoloji, Analitik felsefenin ana epistemolojik çizgisi olan klasik temelcilik ve bu temelciliğe dayalı delilci meydan okumaya tepki olarak şekillenmiştir. Delilcilik, rasyonelliğin iki temel ölçütü olduğunu varsayar: Birincisi, herhangi bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak her zaman her yerde yanlıştır. İkincisi, bir şeye delilin ürettiği güçten daha fazla güç atfetmek irrasyoneldir. Bu bağlamda teistik Tanrı’nın varlığı söz konusu olduğunda onun varlığına dair inanç bu iki şartı tam olarak karşılamadığı için rasyonel kabul edilemez. Dolayısıyla bir inancın

⁴⁸ Batak, *Tanrıyı Bilmek*, 367.

⁴⁹ Deane-Peter Baker, “Plantinga’s Reformed Epistemology: What’s the Question?”, *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (2005), 94.

doğruluğunun pozitif sebeplerinin açığa çıkarılması beklenir. Fakat reformcu epistemolojide bir inancın doğruluğu çıkarımsal delillendirme ile kayıtlanmaz, böyle inançlar epistemik bir kusur veya nazari bir eksiklik içermeksizin belirli uygun şartlar içinde temellenebilir.

Alston ve Plantinga Tanrı inancının temel bir inanç olduğu konusunda hemfikirdir. Bunu Alston *pratik rasyonellik* kavramı ile Plantinga ise *güvence teorisi* üzerinden yapmayı denemiştir. Bu iki ismin öncelikli amacının, inançlı olmayan insanlara, bazı insanların gerçekten Tanrı'yı tecrübe ettiklerine inanmaları için gerekçe sunmaktan öte, (Hıristiyan) dindarın Tanrı'yı tecrübe ettiğinde bir ürün olarak ortaya çıkan inançların yegâne hakikati içerdiği iddiasının irrasyonel olmadığını göstermeye çalışmak olduğu söylenebilir. Böyle bir perspektifi savunan dışlayıcı kimse, aynı fikirde olmadığı başkalarını ikna edecek bir argüman üretmediği durumlarda bile kendi dinî dışlayıcılığın makul bir şekilde bağlı kalabileceğini iddia etmeyi sorunlu bir durum olarak görmez. Yani dinî çeşitliliğe dair farkındalığın Hıristiyan dışlayıcının inandığı şeye güvenini azaltması kaçınılmaz bir son olmak zorunda değildir. Peki gerçekten böyle midir? Yani insan dinî çeşitlilik gerçeğinin çok daha belirgin hale getirdiği bu epistemik eşitlik durumunun kendi inançlarının eşsizliğine yönelik iddiasının keskinliğine bir etkisi olmaz mı? Alston ve Plantinga çizgisindeki dışlayıcılık, muhtemel dinî ihtilaflar konusunda kimin haklı olduğunu belirleyecek bağımsız ortak kriterlerin yokluğunda, inançlı bir kimsenin kendi inancına olan güveninin azalması için herhangi sebep olduğunu düşünmez. Bir insanın inançlarını değiştirmeye sebep olacak başka bir gerekçenin idrakine varmadığı sürece, inandığı şekilde devam etmesi anlaşılabilir olabilir. Fakat dinî çeşitliliğin ürettiği epistemik eşitlik tezinin farkında olan bir mü'min açısından ortaya çıkabilecek tek netice kendi inançlarına sıkıca bağlanmak olmayabilir; bunun yerine tüm ilahi hakikatin yalnızca kendi inancı tarafından içerildiği iddiası konusunda daha tevazu içeren bir tavra sahip olmasıdır.

Dinî dışlayıcılığa yönelik farklı açılardan getirilen eleştirilerin dışlayıcılar tarafından çeşitli şekillerde savunulduğunu görürüz. Bu savunmaların önemli bir kısmında yansıtma ve hatta *ad hominem* (kişi karalama safsatası) bir çıkış yolu olarak kullanılır. Dışlayıcı, temel olarak muhatabına karşı şöyle bir savunma mekanizması geliştirmiştir: "Eğer bana bir ithamda bulunuyorsanız, bana yöneltti-

ğiniz ithamların büyük bir bölümü sizin için de geçerlidir.” Örneğin dışlayıcı kendisine seçkincilik ya da keyfilik ithamı yöneltildiğinde (çoğulcu) muhatabına, tabir yerinde ise “*Sen de benden farklı değilsin!*” şeklinde cevap vermektedir. Ya da üzerinde ittifak edilebilen bağımsız ve aynı zamanda kısır döngü içermeyen gerekçelerin yokluğunda muhatabına, “*Benim seni ikna etmeye ihtiyacım yok, zira sen de beni ikna edebilecek gerekçelerden mahrumsun!*” şeklinde bir yanıt vererek benzer bir tutum sergilemektedir. Burada dışlayıcı, kendisine çıkarımsal delil eksikliğine bağlı olarak yöneltilen irrasyonellik ithamına rasyonelliğe yüklediği anlamı dönüştürerek karşılık verir. Rasyonellik klasik temelciliğin sınırlarını çizdiği bir alanda olmak zorunda değildir, bunu aşan bir anlama da sahip olabilir. Fakat bu tercihler kanaatimce dinî çeşitliliğin ürettiği sorunları çözmeye yetmez.

Dinî çeşitlilik üzerinde düşünürken birbirlerinden oldukça farklı hakikat iddialarına sahip dinlerin hangisinin gerçek hakikati içerdiği sorusuna ortak bir zemin üzerinden cevap vermenin hiç de kolay olmadığı açıktır. Zira dinî inanç belirli öncüllerin belirli sonuçları doğurduğu bir çıkarımlar kümesinden ibaret değildir. Bir dinî geleneği benimsemiş ve bu mensubiyeti sürdürme süreçlerinin bilişsel tarafı yanında duygusal tarafının da olduğunu görmek zorundayız. Hatta bu süreçlerde insan iradesinin ne ölçüde etkin olduğu sorusunu da ciddiye almak gerekir. İçine doğduğumuz coğrafya, aile ve sosyo-kültürel ortamın dinî seçimlerimiz üzerindeki etkisini görmezden gelemeyiz. Hatta insanın bir dinî gelenek içinde dindar veya seküler bir hayat yaşamı tercih etme konusunda bile çevresel koşulların etkisi yadsınamaz. İnsanın dinî epistemolojiye dair tartışmaların sonucunda ortaya çıkan verilerden ilhamla, inandığı dinden vazgeçip bir başka dine inanmaya başlama ihtimali oldukça düşük görünmektedir. Bu durumda hakikat tek bir dinin tekelinde ise bizim o dinî geleneğin hangisi olduğuna epistemik tartışmaların sonucunda ulaşmamız pek mümkün görünmemektedir. Zira bu epistemik eşitlik sarmalını aşacak argümanlar geliştirmek hiç de kolay değildir.

Peki bu durumda ne olacaktır? Alston ve Plantinga, Hıristiyan dışlayıcıya inanç ilkelerine sarılmayı ve her ne kadar ortak zeminde gösterilemeyecek olsa bile, onu yegâne hakikat kabul etmeyi önermekte, ayrıca bunun da irrasyonel bir tercih olmadığını savunmaktadır. İlahi hakikate hangi dinî gelenek içinde ulaşabileceğine dair

ortak bir zeminin yokluğunda böylesi bir tutumun pragmatik bir işlerliğe sahip olduğu pekâlâ kabul edilebilir. Fakat bu tutumun gerçekten makuliyetini savunmak pek de kolay değildir. Zira dışlayıcının iddia ettiği şekilde, belirli bir dinin temel esaslarına bağlılık ilahi hakikate ulaşmak için gerekli bir koşulsuz, başka herhangi bir geleneğe bağlılık kusurlu olmak anlamına gelecektir. Bu durumda ilahi kurtuluşa kavuşacak kimseleri kurtulamayacak olanlardan ayıran sebep, birincilerin hakikat içeren belli inançlara sahip olmaları, ikincilerin ise böyle bir şanstın yoksun oluşlarıdır. Konuya Hıristiyan dışlayıcılık perspektifinden bakıldığında sorun daha da derinleşmektedir. Zira Hıristiyan dışlayıcılar açısından ilahi kurtuluşa kavuşması muhtemel olanlarla ilahi kurtuluştan mahrum olacakları ayıran şey birincilerin günahlarının affedilmiş, ikincilerin bu lütuf-tan mahrum kalmış olmalarıdır. Yoksa ikincilerin ahlaki kusur konusunda birincilerden çok daha kötü durumda olmaları değildir. Yani burada altı çizilen nokta başka dinlere mensup insanların ilahi kurtuluştan yoksun olmalarının sebebi ahlaki kusurlardan öte suçlarının affedilmemiş olmasıdır. Yani ortada her yönüyle berrak bir ilahi gerçekliğin bazı insanlarca bilinçli ve keyfi olarak reddedilmesinden bahsetmiyoruz.

İlahî adalete bakış açımız, insanların ilahi hakikatle olan ilişkisini anlama biçimimizi doğrudan etkileyecektir. Dinî çeşitliliğin böylesine yaygın ve belirgin olduğu modern hayat içinde dışlayıcı perspektifin meseleyle gerçek anlamda yüzleşme cesareti ve onu çözme gücü oldukça sınırlı görünmektedir. Alston ve Plantinga bir takım kavramlar (*doxastic practices, sensus divinitatis* vb.) üzerinden Hıristiyan dışlayıcılığı için zemin, gerekçe veya güvence inşa ediyor olabilir. Fakat diğer taraftan iki ismin meseleyi ele alış biçimleri Hıristiyan olmayanlar için çok az şey söylemektedir. Dolayısıyla meselenin özünü içeren gerçek soruya yönelik herhangi bir cevap üretebilmiş değildir. O soru şudur: Tanrının adaleti, ilahi hakikatin tüm insanlar için eşit şekilde ulaşılabilir olmasını ve gerçekten insan zihni, kalbi ve iradesinin etkin olduğu bir sürecin yaşanmasını gerekli kılmaz mı? Eğer bir insan, oluşması için emek verdiği salim bir zihin, saf bir kalp ve güçlü bir iradeyle bile söz konusu ilahi hakikate ulaşmayı başaramayacaksa, bu durum ilahi adaletin neliğine dair anlamakta zorlanacağımız ciddi soruları beraberinde getirebilir. İlahi hakikatin büyük insanlığın içinde nispeten küçük bir azınlığa bir lütuf olarak verildiğini düşünmek hakkaniyete uygun değildir. Dahası bu azınlığın kendi inançlarının eşsizliği için ortak bir zemin-

de ikna gücü yüksek gerekçeler sunmaksızın mâkûliyet iddiasında bulunması pek de anlamlı olmasa gerektir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Akdemir, Ferhat. "Tanrı İnanıcının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2007), 167-178.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Alston, William P. "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God". *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn. 193-207. New York: Oxford University Press, 2000.
- Alston, William P. "Religious Experience and Religious Belief". *Noûs* 16/1 (1982), 3-12.
- Alston, William P. "Response to Hick". *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 87-88.
- Baker, Deane-Peter. "Perceiving God?: A Critical Analysis of William Alston's Reformed Epistemology". *Scriptura* 94 (2007), 115-127.
- Baker, Deane-Peter. "Plantinga's Reformed Epistemology: What's the Question?" *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (2005), 77-103.
- Batak, Kemal. *Tanrıyı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2022.
- Beyter, Taner. "Reformcu Epistemoloji ve Tanrı İnancı". *Öncül*. <https://onculanalitikfelsefe.com/reformcu-epistemoloji-ve-tanri-inanci/>
- Dastmalchian, Amir. "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion". *Philosophy Compass* 8/3 (2013), 298-308.
- Feldman, Richard. "Plantinga on Exclusivism". *Faith and Philosophy* 20/1 (2003), 85-90.
- Griffiths, Paul J. *Problems of Religious Diversity*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2004.
- Hick, John. "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism". *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 277-286.
- Kim, Joseph. *Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity*. Cambridge: James Clarke & Co, 2011.
- King, Nathan L. "Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief". *Philosophy Compass* 3/4 (2008), 830-853.
- Mehdiyev, Nebi. "Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 95-108.
- Mehdiyev, Nebi. *Tanrı İnançının Rasyonelliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Netland, Harold A. "Natural Theology and Religious Diversity". *Faith and Philosophy* 21/4 (2004), 503-517.
- Plantinga, Alvin. "Ad Hick". *Faith and Philosophy* 14/3 (1997), 295-298.
- Plantinga, Alvin. "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism". *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. ed. Philip L. Quinn - Kevin Meeker. 172-192. New York: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality: Reason in Belief in God*. ed. Alvin Plantinga - Nicholas Wolterstorff. 16-93. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Quinn, Philip L. "Epistemology in Philosophy of Religion". *The Oxford Handbook of Epistemology*. ed. Paul K. Moser. 513-538. New York: Oxford University Press, 2002.

- Quinn, Philip L. "Religious Diversity and Religious Toleration". *International Journal for the Philosophy of Religion* 50 (2001), 57-80.
- Quinn, Philip L. "Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity". *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn. 226-243. New York: Oxford University Press, 2000.
- Reçber, M. Sait. "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevsellik". *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. ed. Nebi Mehdiyev. 175-200. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Runzo, Joseph. "God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism". *Faith and Philosophy* 5/4 (1988), 343-364.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Van Inwagen, Peter. "Abnormal Experience and Abnormal Belief". *Noûs* 16/1 (1982), 13-14.
- Wainwright, William J. "Religious Experience and Religious Pluralism". *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. ed. Kevin Meeker - Philip L. Quinn. 218-225. New York: Oxford University Press, 2000.
- Wainwright, William J. "Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism". *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. ed. Thomas D. Senor. 170-188. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.
- Willard, Julian. "Plantinga's Epistemology of Religious Belief and The Problem of Religious Diversity". *The Heythrop Journal* XLIV (2003), 275-293.
- Wolterstorff, Nicholas. "Reformed Epistemology". *Philosophy of Religion in the 21st Century*. ed. D. Z. Phillips - Timothy Tessin. 39-63. New York: Palgrave, 2001.
- Yanık, Musa. *Dini Epistemoloji Nedir?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2022.
- Zagzebski, Linda. "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind". *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. ed. Linda Zagzebski. 199-225. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1993.



ZİMNÎ TEŞBİHİ BELİRLEMEDE KULLANILACAK BİR ÇÖZÜMLEME ÖNERİSİ: GRICE'IN İLĞİ İLKESİ

Nazife Nihal İNCE*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 07 Ağustos 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** İnce, Nazife Nihal. "Zimnî Teşbihî Belirlemede Kullanılacak Bir Çözümleme Önerisi: Grice'ın İlgi İlkesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 731-750.

DOI: 10.33415/daad.1477131

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 May 2024, **Accepted:** 07 August 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** İnce, Nazife Nihal. "A Proposal of An Analysis to be Used in Diagnosing Implicit Simile: Grice's Maxim of Relevance". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 731-750.

DOI: 10.33415/daad.1477131



Öz

Bu çalışmada zimnî teşbihin belirlenmesinde Grice'ın *İlgi İlkesi*'nden yararlanma imkânı araştırılmıştır. Arapça teşbih sanatlarından biri olan zimnî teşbihte benzetme olayı açıkça ifade edilmez. Çalışma, açıkça ifade edilmeyen bu teşbihin ilgi ilkesi doğrultusunda yapılacak bir çözümlemeyle ortaya çıkarılabileceği varsayımından hareket etmekte ve söz konusu varsayımı örnek çözümlemelerle kanıtlamayı amaçlamaktadır. Zimnî teşbihte benzeyen ile benzetilen tarafların bağımsız görünen cümlelerden oluşması onun teşhis edilmesini zorlaştıran bir özelliktir. İlgi ilkesi ise sözlerin kastedilen anlamına ulaşmayı mümkün kılan konuşma ilkelerinden biridir. Çalışmada, belagat geleneğinde sık kullanılan beş zimnî teşbih örneği üzerinde ilgi ilkesi çözümlemesi test edilmiştir. Seçilen örneklerin ta-

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı, nihalince@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>/ Assoc. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, nihalince@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>

mamı şiidir. Zimnî teşbihi oluşturan cümleler birbirinden bağımsız görüldüğü için sezdirimin bulunduğu peşinen kabul edilerek çözümlenmeye doğrudan ilgi kurma adımıyla başlanmıştır. Çözümleme iki sözün anlamlarını ayrı ayrı belirlemek ve ardından ortak bir anlam bularak gerçekleştirilmiştir. Şiir özelinde zimnî teşbihin ilgi ilkesi kullanılarak teşhis edilebildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Teşbih, Grice'in İlkeleri, Konuşma Sezdirimi, Zimnî Teşbih.

A Proposal of An Analysis to be Used in Diagnosing Implicit Simile: Grice's Maxim of Relevance

Extended Abstract

This work investigates the possibility of utilizing Grice's *maxim of relevance* to diagnose *at-tashbeeh al-dhimnî* (implicit simile). In implicit simile the analogy between two parties is not explicit. This investigation proceeds from the assumption that an analysis using the maxim of relevance can identify the implicit simile. Accordingly, this study aims to prove this assumption by analysing some examples of implicit simile. In implicit simile, the subject (topic) and the object of analogy (vehicle) are sentences that seem to have different themes. This feature of implicit simile makes it challenging to diagnose. Hence, a tool to analyze the simile is needed. On the other hand, the maxim of relevance, which is one of the conversational maxims, provides a tool for analyzing conversations and revealing their intended meaning.

Like other types of similes, implicit simile contains two parties: the subject (topic) and the object (vehicle). The main difference of implicit simile is that the simile occurs between two sentences. In other words, the analogy is conducted between judgments rather than things. Another feature of implicit simile is that no preposition indicates the simile. The unique structure of the implicit simile is the reason behind its controversiality. Scholars of the classical period had different tendencies in classifying and defining this type of simile. It is pretty new for implicit similes to gain their place and name among the types of figurative expressions. The main feature that recent definitions draw attention to is that the simile is not explicitly stated in implicit simile. The implicit simile between two sentences can be subject to the *fasl-wasl* (conjunction) theory, a traditional theory. However, this theory is not concerned with determining the general meaning as much as it is concerned with different aspects of the use of conjunctions. No tool can be used to diagnose implicit similes among the traditional analytical approaches.

Conversational maxims are paraphrased from the cooperative principle developed by Paul Grice. According to the cooperative principle, the parties conduct their conversations in cooperation because it makes sense. One of these maxims is the maxim of relevance. Suppose a speech does not follow these maxims, and it is considered to contain an implicature. Implicature, conversely, refers to the signifier that triggers the discovery of non-obvious meanings in a speech or the non-obvious meaning itself. In conversations that contain implicature, meaning is derived by inference. This characteristic of the cooperative principle makes its natural domain conversations. However, focusing on the conjunctions between the speeches, the cooperative principle can be utilized in all types of speech. A cooperative principle is an approach that focuses on the connection between utterances, making it a suitable tool for analyzing non-conversational speeches as

long as they are independent statements. An implicit simile is one of the non-conversational speeches and needs a tool for its detection.

In this study, five selected poems containing implicit similes are examined. In the selected five examples, the simile's identifiability was tested using the maxim of relevance. Therefore, the analysis method used in the study is conversational maxim analysis, which is one of the linguistic analyses. The first step of the analysis is the search for relevance. Since the analogy contains two seemingly unconnected sentences, the relevance is determined by obtaining a common theme. The identified common theme represents the aspect of resemblance. In all five examples to that we applied the analysis, it was possible to establish a similarity between the two judgments in the poem, and the implicit simile was revealed. As the examples were from poetry, it was easy to understand that the relevance was to make the parties look alike. In poetry, the context is almost in the words. Whereas in process and particularly in conversations, the context is primarily non-verbal. The inferences made in some examples are also supported by data from classical sources. It seems that this inference process works as follows: Since the reader's mind is focused on understanding, the difference in subject matter between two sentences attracts his/her attention, and then he/she looks for a relationship between unrelated statements that follow each other. Thus, the reader or the listener comprehends the implication and the implicit analogy. It is worth mentioning that this analysis model can identify implicit simile in only one type of speech, and that is poetry. This model of analysis needs to be further tested in other speeches where the context is non-verbal.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tashbeeh (Simile), Grician Maxims, Conversational Implicature, al-Tashbeeh al-Dhimmî (Implicit Simile).

Giriş

Arapça söz sanatları beyân ve bedî' ilimlerinin konusudur. Söz sanatlarına ilişkin tasniflerde büyük oranda bir uzlaşma bulunsa da bazı sanatların gerek sınıflandırılmasında gerekse tanımlanmasında farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Zımnî teşbih, farklı görüşlerin bulunduğu söz sanatlarından biridir. Zımnî teşbih sanatının sınıflandırılmasında birlik olmadığı gibi bir teşbih türü olması da tartışmalıdır. Belagat uzmanlarının zımnî teşbihe ilişkin farklı tutumlar sergilemesi bu türün yapısından kaynaklanmaktadır. Zımnî teşbihin en belirgin yapısal özelliği, ifadenin bütününün birbirinden bağımsız görünen iki farklı hükümden oluşmasıdır. Zımnî teşbihi öğrenilmesi veya teşhis edilmesi zor bir ifade türü yapan da bu özelliktir. Söz konusu zorluk zımnî teşbihi teşhis etmeye yarayacak araç arayışına zemin oluşturmaktadır. Diğer yandan *Grice'in İlkeleri* olarak bilinen konuşma ilkeleri ve bu ilkelerin tamamlayıcısı olan ima/sezdirim (bundan sonra sadece sezdirim tabiri kullanılacaktır)

teorisi,¹ sözün bizzat söyleyeni tarafından kastedildiği anlama ulaşmayı mümkün kılan bir yaklaşımdır. Bu teori ister bağımsız görünsün ister bağlantılı olsun cümleler-arası²/sözler-arası (bundan sonra sadece cümleler-arası tabiri kullanılacaktır) belirli bağların bulunduğu varsayımına dayanır. Bu teorinin içerdiği ilkeler, zımnî teşbihi teşhis etmede kullanılabilir niteliğe sahiptir. Çalışmamız, Grice'in konuşma ilkelerinden 'ilgi' ilkesinin zımnî teşbihi belirlemeye elverişli bir araç olduğu hipotezini araştırmaktadır. Hipotezi doğrulamak üzere Arap şiirinden rastgele seçilen beş zımnî teşbih örneği ilgi ilkesi çerçevesinde çözümlenmiştir.

Grice'in ilkelerini veya ilkelerinden birini Arapçanın klasik söz analizi sistemleriyle karşılaştıran çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır ancak doğrudan çözümlene yapan araştırmalar sınırlıdır. Grice'in ilkelerini Arapça sözlerin çözümlenmesinde uygulayan çalışmalar diyalog biçimindeki konuşmalara ağırlık vermiştir. Örneğin *Conversational Implicatures in the Poetry of Majnun Layla (Selected Poems) A Pragmatic Study*³ ve *el-İstilizâmu'l-hivârî fi Râiyyeti Ömer b. Ebî Rabî'a: dirâse tedâvüliyye*⁴ başlıklı çalışmalarda şiir içerisindeki diyaloglar çözümlenmiştir. Diyalog dışındaki söz türlerini çözümlenen az sayıda çalışmada ise teorinin Kur'an ayetlerine uygulanması biçimindedir. Bu tür çalışmalarda ayet içeriğindeki sözler diyalog olup olmaması bakımından ayırt edilmemiştir. Kur'an'ın son on suresini çözümlenen *Conversational Imperative in The Qur'anic Discourse an Applied Study on The Last Ten Verses of Juz Amma*⁵ başlıklı makale ile Meryem suresinin bazı ayetlerini çözümlenen *el-İstilizâmu'l-hivârî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Âyâtün min*

¹ Grice'in söz konusu ilkelerden oluşan yaklaşımına teori de denmektedir, bk. D. Alan Cruse, *Meaning in language: an introduction to semantics and pragmatics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), 363.

² Arapça dilbilgisinde cümle, teknik anlamı itibarıyla, şart üslubunun şart cümlesinden oluşan kısmı gibi, tamamlanmamış sözleri de kapsar, makalemizde cümle kavramı tamamlanmış söze tekabül eden daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır.

³ Hanaa Abdeen Abdallah, "Conversational Implicatures in the Poetry of Majnun Layla (Selected Poems) A Pragmatic Study", *Mecelletü'z-Zehrâ* 31 (01 Ekim 2021), 2005-2056.

⁴ Abdalbâkî Yusuf, "el-İstilizâmu'l-hivârî fi râiyyeti Ömer b. Ebî Rabî'a: dirâse tedâvüliyye", *Havliyyetü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye* 32/3 (01 Temmuz 2019), 2889-2989.

⁵ Selma Chouit - Hanifa Bouzahzah, "Conversational Imperative in The Qur'anic Discourse an Applied Study on The Last Ten Verses of Juz Amma", *Journal of Emir Abd El Kader University of Islamic Sciences* 36/3 (2022), 199-214.

*sureti Meryem enmûzecen*⁶ başlıklı makale böyledir. Söz konusu çalışmalar, konuşma ilkelerini diyalog dışı sözlere uygulaması bakımından çalışmamıza benzemektedir. Çalışmamızın ayrıldığı nokta ise çözümleme uygulamasını bir esas/usul belirleme amacıyla test ediyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, çalışmamız çözümlemeyi beyitlerin anlamını çıkarsamak için değil, belirli bir yapıya sahip bir söz grubunun, ki burada zımnî teşbihtir, anlamını çıkarsamada konuşma ilkelerinin kullanılışlığını araştırmak için yapmaktadır.

1. İki İfadeyi Birleştiren Bir Söz Sanatı Olarak Zımnî Teşbih

Zımnî teşbih, biçim olarak teşbihin bilinen formlarına dahil edilemeyen ve teşbihi telmih yoluyla ifade eden bir teşbih türüdür. Bu teşbihin önemli özelliği teşbih taraflarının lafızlar değil cümleler oluşudur. Bu nedenle beyan ilminin konusu olan zımnî teşbih bahsi, meani ilminin *fasl-vasl* konusuyla kesişmektedir. Zımnî teşbihin fasl-vasl gibi cümleler arası bağla ilgilenen konularla kesiştiğini onu tanımlayan veya betimleyen ifadelerde rahatlıkla görmek mümkündür. Ne var ki fasl-vasl konusu ile zımnî teşbihin kesiştiği noktalar klasik çalışmalarda konu edilmemiştir.

Zımnî teşbihin tanımı veya betimlemesine geçmeden önce literatürdeki geçmişine kısaca değinmek tanımın arka planını göstermesi bakımından önemlidir. Arap dili belagati geleneğinde teşbih türleri biri biçim diğeri anlam olmak üzere iki husus dikkate alınarak sınıflandırılır. Teşbih içeren sözlerde teşbih unsurlarını dikkate alan tasnif, biçim yönünden; teşbihin bütünü veya gayesini dikkate alan tasnif ise anlam yönünden yapılmış bir tasniftir.⁷ Teşbih-i zımnî adıyla anılan teşbih türü literatürde bunlardan ikincisine dahil edilir. Başka bir ifadeyle teşbih unsurlarına göre yapılan tasnif içerisinde zımnî teşbihe yer verilmemiştir. Hemen hatırlatmak gerekir ki teşbih tasnifine ilişkin verilerin büyük çoğunluğu geç dönem belagat literatüründe yer almaktadır. Zımnî teşbihe ilişkin veriler de böyledir. Şu var ki geç dönemin temel kaynaklarında dahi zımnî teşbihe açıkça rastlamak pek mümkün değildir. Bazı eserlerde

⁶ Samiye Mahsûl, "el-İstîlâzâmü'l-hivârî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Âyâtün min sureti Meryem enmûzecen", *Mecelletü'l-Luğati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ* 5/1 (2017), 23-44.

⁷ Teşbih tasnifleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-belâğa: el-bedî', el-beyân ve'l-meânî* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 158-182; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-arabîyye: üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/172-208; Abdula-ziz Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1985), 77-109.

temsîlî teşbih türünün bir versiyonu olarak ele alınmakta⁸ bazılarındaki ise herhangi bir tasnifin içine konulmadan bir teşbih türü olarak türe isim önerilmektedir.⁹

Geç dönem klasik eserlerde tasnifi ve adı net olmayan zımnî teşbih, erken dönem belagat eserlerinde bambaşka bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Esrâru'l-belâğa*'da zımnî teşbihin nüvesini oluşturan bahisler teşbih-temsîl (yani darb-ı mesel) karşılaştırması biçiminde yer almaktadır.¹⁰ Öyle görünüyor ki zımnî teşbihe ilişkin ilk nüveler mesellerin kullanımına ilişkin tartışmalarda filizlenmiştir. Bu tartışmalarda mesel ile yerini tuttuğu düz söz arasındaki ilişki, müşebbeh-müşebbeh bih ilişkisi olarak nitelendirilmiştir. Benzer şekilde ilk sistematik belagat eserlerinde de zımnî teşbihin nüvesini görebileceğimiz bahisler mürekkep teşbih sınıfıdır. Mürekkep teşbih bahsi, teşbih taraflarının cümle olduğu gerçeğine odaklandığı için çoğu zaman istiareyi de tartışmaya dahil etmiştir. Bu nedenle ilgili bahislerde temsîlî istiarenden¹¹ söz edildiği halde zımnî teşbihten söz edilmediği görülür.¹² Zımnî teşbihten açıkça söz etmeyen eserlerin neredeyse tamamında teşbihin gayeleri bahsinde bir zımnî teşbih örneği yer alır ve buradaki teşbihte ikinci sözün birinciye delil oluşu anlatılır.¹³ Özetle, erken dönemde mesel ekseninde ortaya çıkmış olan zımnî teşbihin geç dönemde mesel ekseninden çıkarılarak bir teşbih biçimi mahiyetinde tartışmaya dahil

736 | db

⁸ Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 236.

⁹ Sübkî, manevi teşbih tabirini kullanmıştır, bk. Bahâüddîn Ahmed b. Ali es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/79. Teftâzânî ise zımnî veya meknî tabirlerinden birini isim olarak önermiştir, bk. Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 543.

¹⁰ Bk. Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 69-174.

¹¹ Temsîlî istiarenin en basit tanımı, bir meselin denk düştüğü olay üzerine söylenmesidir; başka bir ifadeyle zımnî teşbihin müşebbeh tarafı zikredilmemiş halidir.

¹² Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 231.; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/33.; İsamüddin İbrahim el-İsferâyînî, *el-Atvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/200-295.; Ahmed b. Muhammed el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h1424), 2/167 ve 348.

¹³ Bk. Ebu Ya'kub Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 448.; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/78.; İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/180.; Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh li Telhîsi'l-Miftâh* (b.y.: Mektebetü'l-âdâb, 2005), 3/413.; Meydânî, *el-Belâgatü'l-arabiyye*, 2/203.

edildiğini, isimlendirilme üzerindeki uzlaşının ise daha geç dönemlerde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Zımnî teşbihi bir tür olarak ele alan eserlerde çeşitli tanımlar da yapılmıştır. Muhtelif tanımlardan yola çıkarak zımnî teşbihe ait belli başlı ayırt edici özellikleri; a) teşbihin açıktan ifade edilmeyip telmih yoluyla yapılması, b) yüzey yapı itibariyle vechü'ş-şebeh'in ve edatın bulunmaması, c) teşbih taraflarının müfret bir kelime olmayıp hüküm içeren ifadelerden oluşması,¹⁴ d) hüküm ifade eden ifadeler arasında bazen kullanılan vâv ve fê harflerinin bağlaç olmaması,¹⁵ e) müşebbeh bih konumundaki ikinci ifadenin birinciyi kanıtlar nitelikte olması, f) müşebbeh bihin herkesin bildiği bir gerçeği yahut sağduyunun kabul edeceği bir durumu ifade ediyor olması, ve g) yüzey yapı itibariyle teşbih taraflarının birbiriyle bağlantısız görünmesi şeklinde özetleyebiliriz.¹⁶ Söz konusu yedi özellikten sadece b, c ve d maddeleri biçimsel özelliklerdir. Bu nedenle zımnî teşbihin tanımı genel itibariyle anlama dayalı öğelerden oluşmaktadır. Teşbihin en önemli unsurlarından biri olan “edat”ının bulunmaması başka teşbih biçimlerinde de karşılaşılan bir haldir. Buna mukabil teşbih taraflarının müfret kelime olmayıp hüküm içeren ifadelerden oluşması neredeyse sadece zımnî teşbihe mahsustur. Hüküm ifade eden söz ile kastedilen, teşbihin nesnelere veya varlıklar arasında kurulmayıp olaylar arasında kurulduğudur. Bir sözün hüküm ifade etmesi, yani bir olgu veya olay anlatıyor olması, onun biçimsel bir özelliği olsa da hüküm ifade eden iki sözün art arda gelmesi söz konusu olduğunda biçimden anlama doğru bir kayış kaçınılmaz olmaktadır. Ayırt edici özelliklerden anlama dayalı olanlar ise zımnî teşbihin hem tanımını hem de anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Hüküm ifade eden iki sözün art arda gelmesi yönüyle zımnî teşbih, cümleler-arası ilişki alanına geçmektedir. Bu doğrultuda Arapça belagat geleneğinde yer alan fasl ve vasl kavramları zımnî teşbihi çözümlemede başvurabileceğimiz araçlardan olabilir. Bir meani ilmi konusu olan fasl ve vasl, cümleler-arası bağları karşıla-

¹⁴ Zımnî teşbihin tanımında a, b ve c maddeleri veya maddelerin bir kısmının kullanımı için bk. Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 236-242.; Meydânî, *el-Belâğatü'l-arabiyye*, 2/202.; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/79.

¹⁵ Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâğa*, 175.

¹⁶ Zımnî teşbihin tanımında e, f ve g maddeleri veya maddelerin bir kısmının kullanımı için bk. Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh*, 3/413.; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, 2/166.; Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâğa*, 175.; Atîk, *İlmu'l-beyân*, 105.

yan kavramlardır. Cümleler-arasındaki bağların derecelendirildiği fasl-vasl bahsinde bağlaç kullanımına ilişkin şartlar tartışılmaktadır. Cümleler-arası ilişkiler; *kemâlü'l-inkitâ'* (tam ayrılık) ve *kemâlü'l-ittisâl* (tam bağlılık) olmak üzere iki temel ilişki ve bunların arasındaki ilişkiler (*şibhu kemâli'l-inkitâ'* ve *şibhu kemâli'l-ittisâl*) olmak üzere derecelendirilmiştir.¹⁷ Bu doğrultuda kullanılan başlıca kavramlardan *kemâlü'l-inkitâ'* ile *kemâlü'l-ittisâla* kısaca değinmek yerinde olacaktır. İki cümle arasında biçimlerinden kaynaklı bir benzemezlik veya anlamca bir alakasızlık varsa iki cümle arasındaki bu ilişkiye *kemâlü'l-inkitâ'* denmektedir. Biçim ve anlam yönünden birbirine uzak olan cümleleri bağlaç kullanarak birbirine bağlamak abes görülmüştür.¹⁸ İkinci cümlenin birinciye te'kid, bedel veya beyan olması durumunda ise iki cümle arasındaki ilişkiye *kemâlü'l-ittisâl* denilmiştir. İki cümlenin birbirine bu derece bağlı olması da onları bağlaçla bağlamaya ihtiyaç duyurmamakta çünkü bağlı olan cümle diğer cümlenin bir parçası durumundadır. Özetle bu iki durumda bağlaç kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bağlaçlar yukarıdaki durumların net olmadığı haller için geçerli olmaktadır.¹⁹

738 | db

Klasik literatürün sunduğu bu çözümleme aracını söz sanatlarıyla ilişkilendirme girişimi de olmuştur. Şantî, meani ilminde tezyîl, beyan ilminde teşbih-i zımnî üsluplarında ikinci cümlenin birinciye te'kid etmesi nedeniyle bunların fasl (dolayısıyla *kemâlü'l-ittisâl*) örnekleri olduğunu ifade eder.²⁰ Benzer bir şekilde Atîk, fasl örnekleri olarak zımnî teşbih içeren iki beyti örnek olarak vermektedir.²¹ Şantî ve Atîk'in ilişkilendirmesi kadar açık olmasa da klasik eserlerde de zımnî teşbih ile fasl-vasl veya tezyîl konusunun buluşturulduğuna rastlanabilmektedir.²² Bu noktada hatırda tutulması gereken husus ise fasl-vasl konusunda bugün zımnî teşbih olarak bilinen örnekler yer veren klasik eserlerin beyân ilmi bölümünde zımnî teşbihe bir tür olarak yer vermediğidir. Başka bir ifadeyle fasl-vasl konusunun teşbihle ilişkilendirilmesi oldukça yeni bir girişimdir. Cümleler-arası bağlara ilişkin yukarıda özetlenen esaslar,

¹⁷ Cümleler-arası bağların dereceleri için bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 439.

¹⁸ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 362.; Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh*, 2/283.

¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 360.; es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 1/482.; es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh*, 2/293.; el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-arabiyye*, 1/591.; Abdulaziz Atîk, *İlmu'l-meânî* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2009), 161-165.

²⁰ Muhammed Salih eş-Şantî, *Fennü't-tahrîri'l-arabi davâbituhu ve enmâtuh* (Hail: Dâru'l-Endelüs, 2001), 93.

²¹ Atîk, *İlmu'l-meânî*, 167.

²² Bk. el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, 2/665.

zımnî teşbihin iki tarafı arasındaki bağın varlığına ilişkin hüküm vermeye yardımcı olabilir türdendir ancak bu bağın mahiyeti hakkında hüküm vermeye dönük bir içeriğe sahip değildir. Söz konusu içeriğin muhtemel sebebi, fasl-vasl esaslarının bağlaç kullanımına odaklı geliştirilmiş olmasıdır. Netice olarak fasl-vasl aracı, benzerlik ilişkisini çıkarmak için elverişli görünmemektedir.

Cümleler-arası ilişkiler modern dilbilimin de üzerinde durduğu meselelerden biridir. Arapça özelinde cümleler arasında bağ kurma biçimlerine ilişkin birtakım kabuller oluşmuş bulunmaktadır. Bu kabullerden biri, iki cümlenin bağlaç kullanmadan birbirine bağlanmasını, daha doğru bir ifadeyle peş peşe dizilmesini, cümleler-arası bağın kuvvetine işaret ettiğini söyler. Konuşana göre söyleyecek olursak: konuşan art arda söyleyeceği iki cümlenin arasında sıkı bağ bulunduğunu dinleyiciye vurgulamak istediğinde bağlaç kullanmaz.²³ Cümleler-arası bağı ele alan klasik ve modern açıklamalar, bağlaç kullanımını açıklayan bir husus olarak iki söz arasındaki bağın gücüne odaklanmaktadır. Bu nedenle zımnî teşbihin tarafları arasındaki bağı çıkarma veya kavrama noktasında herhangi bir yol göstericiliği bulunmamaktadır.

Özetle, zımnî teşbih, teşbih edatı kullanmadan iki olgu/olay arasında benzerlik kuran bir teşbihtir. Biçim olarak ise zımnî teşbih-te iki olgu veya olay birbirinden bağımsız cümleler halinde ve art arda dizilir. Art arda dizilen cümlelerin ifade ettikleri olgu veya olayların birbirine benzetildiğine ilişkin açık sözler bulunmamaktadır. Bu söz türünde teşbih çıkarımı, dinleyicinin/okuyucunun ferasetine bırakılmaktadır. Zımnî teşbihin çıkarımı için cümleler-arası bağın gücünü açıklayan ilkelerden ziyade bağın kendisini açıklamaya elverişli bir çözümleme usulüne ihtiyaç duyulmaktadır. *Grice'in İlkeleri* birbirinden bağımsız görünen sözleri anlamlandırmaya yarayan bir çözümleme tekniği olması nedeniyle test edilmeye değerdir.

2. Bir Diyalog Çözümleme Aracı: Grice'in Konuşma İlkeleri

H. Paul Grice (ö. 1988), dil üzerindeki çalışmalarıyla meşhur bir filozoftur. Geçen yüzyılın ortalarında yaşamış olan filozof, dilbilimci ve filozofların dikkatini konuşma-anlam ayrımına yöneltme-

²³ Şantî, *Fennü't-tahrîrî'l-arabî*, 91.

siyle ve bu alandaki öncülüğüyle bilinmektedir.²⁴ Grice'ın ortaya attığı teori, konuşan tarafların adı konulmamış bir işbirliği içerisinde olduğunu ve bu *İşbirliği* gereği birtakım ilkelere riayet edildiğini savunur. Grice'ın İlkeleri olarak bilinen bu ilkeler çağdaş dilbilimin alt dallarından olan edimbilimin (pragmatics) başlıca konularındandır.²⁵ Edimbilim, sözlerin sentaks üstü/ötesi anlamlarına odaklanan bir dilbilim dalıdır. Edimbilimde, sözlerin yapısından yola çıkarak sözü sarf edenin niyetine erişilmeye çalışılır. Bu bilim dalında sözlerin yapısına yöneltilen dikkat, onların anlamlarını "sentaktik" ve "sentaks üstü" şeklinde ayırmaya yarayan ilkelere sınırlıdır ve sözü sarf edenin niyeti/maksadı bu anlamda önemlidir.²⁶ Edimbilimin sözü sarf edenin maksadını merkeze alması, onu söz çözümlemesine elverişli teori ve ilkeler üreten bir alan yapmaktadır. Grice'ın işbirliği ilkesi ve ona bağlı olan diğer ilkeler de sözlerden konuşanın maksadını çıkarsama mekanizması önermektedir.

Tarafların konuşmalarını işbirliği içerisinde sürdürdükleri varsayımından hareket eden işbirliği ilişkisine göre konuşmacılar bunu mantıklı olduğu için yapmaktadır.²⁷ Grice, konuşan tarafların farkında olmadığı işbirliği gereksinimini dört ana ilke biçiminde formüle eder. Bunlar: nitelik, nicelik, ilgi ve üslup ilkeleridir. Konuşanlar konuşma alışverişinde: a) gereken miktardan fazla bilgiye yer vermeme, b) doğruluğuna inandığı ve bildiği şeyleri söyleme c) konuya bağlı kalma ve nihayet d) anlaşılır ve düzenli bilgi akışına riayet etme temayülünde olur.²⁸ "Konuya bağlı kalma" şeklinde özetlenen ana ilkelerin üçüncüsü kısaca ilgi ilkesi olarak ifade edilmektedir. Tartışmalı bir ilke olan ilgi ilkesi aynı zamanda en önemli konuşma ilkesidir. İlgi ilkesinin diğer ilkelere bir önceliği söz konusudur çünkü diğer ilkelerin varlığını test etmek için önce onun varlığı şarttır.²⁹

Bütün konuşmalarda sözler söz konusu ilkelere göre dizimlenir. Konuşma ilkeleri olarak da bilinen bu ilkeler o kadar doğaldır ki

²⁴ Stephen Neale, "Paul Grice and the Philosophy of Language", *Linguistics and Philosophy* 15/5 (Ekim 1992), 509.

²⁵ Örnek için bk. Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 97-166.

²⁶ Cruse, *Meaning in language*, 363.

²⁷ George Yule, *Pragmatics* (New York: Oxford University Press, 2008), 35.; Levinson, *Pragmatics*, 103.

²⁸ Levinson, *Pragmatics*, 104.

²⁹ P. Swiggers, "The Supermaxim of Conversation", *Dialectica* 35/3 (1981), 305.

ilkelere aykırı dizilmiş sözler saçma addedilmez, onun yerine sözün sentaktik anlamı ötesinde başka bir anlama işaret ettiği kabul edilir. Grice'in yaklaşımında sözün başka bir anlama işaret etme potansiyeline *sezdirim* (implicature) denilmektedir.³⁰ Kısaca sezdirim diye tabir edilen *konuşma sezdirimi* (conversational implicature), ifadelerin sentaktik anlamına karşıt bir yerde durmaktadır.³¹ Bu itibarla konuşma sezdirimi sentaktik anlamdan farklı olan ve konuşanın konuşma bağlamı yardımıyla iletmek istediği anlam veya bu anlamın göstergesidir.³² Haddi zatında sentaktik yapı da sezdirim içerebilir ancak bu sezdirimleri cümlenin yapısından çıkarmak mümkün olduğu için ayrıca bir konuşanın maksadına ulaşma çabası gerektirmez. Bu tür sezdirimler için *uzlaşımsal sezdirim* (conventional implicature) terimi kullanılmaktadır.³³ Herhangi bir sözde “henüz” sözcüğünün kullanılması bir uzlaşımsal sezdirim örneğidir. Bu sözcüğü içeren sözün bağlamı bilinmese dahi sezdirim barındırır. Örneğin:

Ayşe henüz burada değil.³⁴

Bu cümle, sadece Ayşe'nin o yerde bulunmadığını anlatmaz, aynı zamanda Ayşe'nin orada olmasının beklenen bir durum olduğunu da anlatır. Henüz sözcüğü vasıtasıyla yapılan sezdirim konuşma anı ve ortamından değil sözcüğün kendinden kaynaklı bir sezdirimdir. Grice'in sezdirim teorisi, bağlamdan bağımsız (yani sentaktik) anlamların çıkarımıyla ilgilenmez. Konuşma sezdirimi, konuşmanın yapıldığı bağlamın belirlediği ve konuşanın kast ettiği anlamı çıkarmaya yarayan bir süreçtir.³⁵ Bu nedenle bağlamın bilinmediği durumlarda sezdirimler alternatifli anlamlar biçiminde kendini gösterir. Buna mukabil bağlamın bilinmesi durumunda alternatiflerden biri kast edilen anlama tekabül eder. Bu noktada bağlamın rolü alternatifleri elemeye sınırlandırılmış olmaktadır. Bağlamın bilinmediği hallerde ‘Ayşe yok’ sözünün onlarca anlamın-

³⁰ Kâmile İmer vd., *Dilbilim sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), “Sezdirim”, 223.

³¹ Cruse, *Meaning in language*, 363.

³² Daha teknik bir tanım için bk. David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), “implicature”, 238.

³³ Bk. D. Alan Cruse, *A Glossary of Semantics and Pragmatics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), “conventional implicatures”, 36.; İmer vd., “uzlaşımsal sezdirim”, 252.

³⁴ Örnek cümlenin İngilizce muadili için bk. Yule, *Pragmatics*, 45.

³⁵ Laurence R. Horn, “Implicature”, *The Handbook of Pragmatics*, ed. Laurence R. Horn - Gregory L. Ward (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 6.

dan söz edilebilir. Cümlelerin muhtemel anlamları, bilgi vermekten başlayıp, muhatabın gitmesini talep etme, tehdit etme veya alay etme gibi anlamlar arasında değişebilir.

Grice'in "konuya bağlı kalma" şeklinde formüle ettiği ilgi ilkesi, konuşanların sağlıklı bir konuşma yürütmek için riayet ettikleri bir ilkedir. Bu ilke konuşan tarafların konuşmanın amacına bağlı kalmaları şeklinde tanımlanabilir.³⁶ İlgi ilkesine riayet edilmeyen bir konuşmanın kargaşaya yol açacağı kesindir. Bununla birlikte bu ilkeye riayet edilmemektedir. Grice'in işbirliği ilkesi gereği, ilke ihlali esasında bir îmânın (sezdirim) varlığına işaret eder. İşbirliği ilkesinin ayaklarından herhangi biri ihlal edildiğinde de durum aynıdır. Dolayısıyla birbirinden kopuk konuşmalar esasında birbirine ima bağıyla bağlıdır. Sözler arasındaki bu bağın belirlenmesi çoğunlukla bağlam olarak ifade edilen konuşma ortamının ve şartlarının yardımıyla anlaşılır.

Şu hâlde, Grice'in konuşma ilkeleri daha ziyade anlamsız görünen konuşmaları çözümlenmeye yaramaktadır.³⁷ Zira konuşma ilkerinin ihlal edilmediği sözlerde, konuşan tarafları çıkarım yapmaya zorlayan bir durum bulunmamaktadır ve konuşma olağan seyrinde cereyan etmektedir. Buna mukabil konuşma ilkelerinin ihlal edildiği ve buna bağlı olarak sözler arasında orantısızlığın veya alakasızlığın bulunması, konuşan tarafları çıkarım yapmaya itmektedir.

3. Seçili Örnekleri İlgi İlkesi Doğrultusunda Çözümleme ve Tartışma

Teşbih bahsine yer veren, bilhassa geç dönem, belagat kitaplarında zımnî teşbih bir teşbih türü olarak ele alındığı için örnek vermeye de özen gösterilmektedir. Bu örneklerin büyük bir kısmı günümüz ders kitaplarında da sıkça kullanılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde meşhur olmuş zımnî teşbih örnekleri arasından rastgele seçtiğimiz dört örneği Grice'in ilgi ilkesi doğrultusunda çözümlüyoruz. Sözleri Mütenebbî'ye (ö. 354/965) ait olan şu beyit ilk örneğimizdir:

³⁶ Swiggers, "The Supermaxim of Conversation", 305.; Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, "maxims of conversation", 298.

³⁷ Horn, "Implicature", 31.

فإن تَفَقُّ الأَنَامِ وَأَنْتَ مِنْهُمُ * فَإِنَّ الْمَسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ³⁸
*Şayet halktan olduğun halde onlardan üstünsen. Bil ki
 misk ceylanın kanından bir parçadır (ondan yapılır).*

Beyitte iki söz öbeği bulunmaktadır. Bunlar:

2.a) Şayet halktan olduğun halde onlardan üstünsen.

2.b) Bil ki misk ceylanın kanından bir parçadır.

Birinci sözün (2.a) bir şart cümlesi olduğu çok açık ancak ikinci söz (2.b) anlam itibarıyla anılan şartın cevabı olamayacak biçimde şart cümlesinin konusundan bağımsızdır. Birinci sözde şair muhatbına “halktan olduğun halde onlardan üstünsen” dedikten sonra sözün devamını getirmemiş, ikinci sözde ise güzel koku saçan miskin ceylanın iç organlarından üretildiğiyle ilgili bir bahse geçmiştir. Grice’in teorisi dikkate alındığında, sözler belirli ilkeler çerçevesinde art arda dizilmiş olmalıdır. İlgili ilkesi özelinde ikinci sözün (2.b) birincisiyle (2.a) bir alakası olmalı, alakasız görünüyorsa da burada bir sezdirim aranmalıdır. Bir kimsenin bir topluluğa ait olduğu halde onlardan üstün olduğunu anlatan söz ile güzel kokulu bir şeyin kötü kokulu şeylerden çıktığını anlatan söz arasındaki alakanın benzerlik olduğu söylenebilir. Her iki sözden soyutlayabileceğimiz “bir gruba ait bir şeyin grubun diğer üyelerinden farklı ve üstün oluşu” ortak anlamı benzetme yönü olabilecek niteliktedir. Şu hâlde şair iki durum arasında benzerlik kurmuş fakat benzetmeyi edat kullanmadan ifade etmiştir. Ortak anlam olan benzetme yönü ikinci söz (2.b) olan müşebbeh bihde herkesin bildiği bir durumdur.

Mütenebbî'nin bu sözlerinde benzetme yapıldığı klasik eserlerde de ifade edilmiştir. İçerisindeki teşbihin tartışıldığı en eski örneklerden olan bu beyit, çoğunlukla teşbihin gayeleri bahsinde ele alınmıştır.³⁹ Örnekteki teşbihi tartışan bütün eserler müşebbeh bihi temsil eden ikinci sözün (2.b) müşebbehi temsil eden birinci sözü (2.a) delillendirme görevi üstlendiğini de ayrıca ifade etmiştir. Bazı eserler ikinci sözün (2.b) birinci sözdeki (2.a) şart ifadesinin cevabı olup olmadığını da tartışmıştır. Mütenebbî'nin yukarıdaki sözlerini

³⁸ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî bi şerhi Ebi'l-Bekâ el-Ukberî*, nşr. Mustafa es-Sekâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/20.

³⁹ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 448.; Kazvîni, *el-İzâh*, 180.; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/78.; İsferyânî, *el-Atvel*, 2/180.; Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh*, 3/413.; el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-arabiyye*, 2/203.

bu anlamda tartışan eserler ikinci sözün (2.b) şart cümlesi olan birinci sözün (2.a) cevabı olmayıp cevabın delili olduğu konusunda ittifak etmiştir.⁴⁰ Başka bir ifadeyle görünen şart cümlesinin cevabı mahzutfur; ikinci cümle (2.b) ise mahzuf cevabın delilidir. Klasik eserlerdeki bu tartışmalar ve yorumlar, Grice'ın ilgi ilkesi doğrultusunda yapılan çözümlemeyle bir noktada buluşmaktadır: Şairin art arda dizdiği bu iki söz ilk bakışta alakasız görünse de esasında anlamı tamamlayacak şekilde birbirine bağlıdır.

Çözümleyeceğimiz ikinci örneğin sözleri de yine Mütenebbî'ye aittir. Mütenebbî şöyle demektedir:

ومن يهن يسهل الهوان عليه * ما لجرح بميت إيلام⁴¹
Bir kimse zelil ise zillet ona normal gelir. Yara ölüye acı vermez.

Beyitte iki söz öbeği bulunmaktadır. Bunlar:

- 3.a) Bir kimse zelil ise zillet ona normal gelir.
- 3.b) Yara ölüye acı vermez.

Beyitteki iki söz öbeği anlam ve yapı itibariyle birbirinden farklıdır. Birinci sözde (3.a) zelile zilletin normal görüldüğü anlatılırken, ikinci sözde (3.b) yaranın ölü bedene acı vermeyeceği ifade edilmektedir. Ayrıca birinci söz öbeği (3.a) şart ve cevaptan oluşan bir yapıya sahipken diğer söz (3.b) menfi isim cümlesi biçimindedir. Grice'ın ilgi ilkesine göre iki kişi arasındaki konuşmada, konuşmanın parçası olan sözler bir alakada buluşur. İki söz şayet alakasız görünüyorsa orada bir sezdirim vardır. Beyitteki sözler iki kişi arasında cereyan etmemektedir ancak içerdiği anlam itibariyle birbirinden bağımsız iki sözdür ve art arda dizilmiştir. İlgili ilkesi gereği şairin bir avazda söylediği iki sözün alakasız olmaması gerekmektedir. Görünüş itibariyle sözler bağımsız olduğuna göre burada bir sezdirim bulunmaktadır. Her iki sözün özünde bir halin o hale sahip olan varlık tarafından fark edilmeyişi veya önemsenmeyişi anlamı bulunmaktadır. Söz konusu ortak anlam bize sezdirimin iki durumu birbirine benzetmek olduğunu göstermektedir. Buna göre zelil kimsenin aşağılanmayı algılamaması ile ölü'nün yaranın vereceği acıyı algılamaması birbirine benzemektedir. İki söz arasındaki

⁴⁰ Bk. Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/79.; el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, 2/166.

⁴¹ Ukberî, *Divânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, 4/94.

tek fark ise ikinci sözün ortak sağduyunun kabul ettiği bir gerçekten bahsediyor olmasıdır. Bu beyitte iki söz arasındaki ilginin anlaşılmasını zorlaştıran ilave bir husus bulunmaktadır. O da ikinci sözdeki genellemeye benzer bir şekilde birinci sözde de genelleme bulunmasıdır. Şu var ki birinci sözdeki (3.a) genellenenin özel bir şahıs kastedilerek söylendiği bilinmektedir.⁴² Benzer üsluptaki beyitlere yapılan açıklamalar doğrultusunda, yaranın ölüye acı vermediğini anlatan ikinci cümlelerin (3.b) muhataptan gelecek muhtemel itirazın cevabı addetmemiz de mümkündür. Bu yönüyle tek bir şaire ait olup art arda dizilmiş iki söz, adeta sesini duyamadığımız ikinci bir konuşanla karşılıklı bir konuşma içerisinde dizilmiş ve konuşma alış-verişinin tarafları konuya bağlı kalmışlardır. Her iki takdirde de sezdirim yoluyla birinci söz (3.a) ile ikincisi (3.b) arasında bir benzerlik kurulduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka örnek ise sözleri İbnü'r-Rûmî'ye (ö. 283/896) ait şu beyittir:

قَدْ يَشِيْبُ الْفَتَى وَلَيْسَ عَجِيْبًا * * أَنْ يُرَى النَّوْرُ فِي الْقَضِيْبِ الرَّطِيْبِ⁴³
Delikanlının saçları ağarabilir. Taze dalda ak çiçeklerin görünmesi de tuhaf değildir.

db | 745

Beyitte aralarında vâv harfi bulunan iki söz öbeği bulunmaktadır. Bunlar:

4.a) Delikanlının saçları ağarabilir.

4.b) Taze dalda ak çiçeklerin görünmesi de tuhaf değildir.

Beyitteki iki söz öbeği arasında bir vâv bulunsa da (Türkçeye de bağlacı olarak aktarılmıştır) bu vâvın bağlaç işlevi gören vâv olmadığı açıktır.⁴⁴ İki söz birbirinden farklı bir içeriğe sahiptir. Birincisinde (4.a) bir delikanlının saçının ağarmasından, ikincisinde (4.b) ise taze daldaki beyaz çiçeklerden ve bunun olağan oluşundan bahsediliyor. Şair durduk yere bir konudan diğerine geçmiş olamayacağı için Grice'ın ilgi ilkesi gereği burada bir sezdirim olmalıdır.

⁴² el-Ukberî, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*.

⁴³ Ebü'l-Hasen Alî İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, şrh. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/79.

⁴⁴ Cümlelerin atif harfiyle bağlanması için ortak bir konuda/temada birleşmesi gerekmektedir, konuyla ilgili esaslar için bk. Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 434-463. Benzer bir ifade türündeki fe harfinin îrabı için ayrıca bk. Hamid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga* (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 1/79.

İki sözün bulunduğu ortak anlam, koyu renkli bir şeyde beyazlığın oluşmasıdır. Birincisinde genç yaştaki bir insanın saçının ağarması, ikincisinde taze ağaç dalında beyaz çiçeklerin açması anlatılmaktadır. İkinci sözde (4.b) anlatılan herkesin bildiği olağan bir durumken birinci sözde (4.a) anlatılan olağandışıdır. Şair de negatif bir biçimde de olsa olağan dışı durumun hayret vericiliğine işaret etmektedir. Bu beyitteki sezdirim “tuhaf değildir” ifadesinin de yardımıyla kolaylıkla anlaşılabilir. Şairin ortak bir yönü bulunan iki durumu birbirine benzettiği ve dolayısıyla birinci duruma hayret etmemeyi öğütlediği anlaşılmaktadır. Klasik açıklamalar ise bu örnekteki ikinci cümlenin birinci cümleye delil olmak üzere getirildiğini söyler. Mütenebbî'nin beytinde olduğu gibi delillendirme aşaması esasında benzetme aşamasından sonradır. Edebi metinlerde bilimsel anlamda bir delilden söz edilemeyeceğini de unutmamak gerekir. Netice olarak, alakasız görünen iki sözün sezdirim yoluyla birbirine benzetildiği anlaşılmaktadır.

Meşhur zımnî teşbih örneklerinden bir diğeri ise sözleri Ebu Firâs'a (ö. 357/968) ait olan şu beyittir:

سَيَذَكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدُّهُمْ * * * وَفِي اللَّيْلَةِ الظَّالِمَاءُ يُنْفَعُونَ الْبَسْرَ⁴⁵
 İşler sarpa sardığında halkım beni hatırlayacak. Karanlık
 gecelerde dolunay özlenir.

Beyitteki iki söz öbeğini şöyle sıralayabiliriz:

- 5.a) İşler sarpa sardığında halkım beni hatırlayacak.
- 5.b) Karanlık gecelerde dolunay özlenir.

Ebu Firâs'ın bu beytinde iki ayrı hüküm cümlesi bulunmaktadır. Şairin birinci sözü (5.a) işlerin zorlaştığı anda halkının kendisini hatırlayacağını, ikincisi (5.b) ise karanlık gecelerde dolunayın özlendiğini anlatmaktadır. Birbiriyle alakasız gibi duran bu iki içerik beyitte art arda ve bir bütün gibi sunulmuştur. Aradaki ve harfinin bağlaç olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu harf bir isti'naf harfidir ve ikinci cümlenin diğerine bağlanmadığını, aksine yeni bir cümlenin başladığını gösterir. Şairin önce halkının tutumundan bahsedip sonra karanlık gece bahsine geçmesi tuhaf olacağından

⁴⁵ Ebû Firâs el-Hamdânî, *Dîvanu Ebî Firâs*, nşr. Halil ed-Düveyhî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 165.

Grice'in ilgi ilkesi gereği burada bir sezdirim olmalıdır. İki söz arasında ortak bir yön bulunması, sezdirimi bulmaya yardımcı olmaktadır. İki söz “olumsuz şartlarda bazı şeylerin arandığı” ortak anlamında buluşmaktadır. Birinci sözde (5.a) şair, halkının zor zamanlarda kendini hatırladığını; ikinci sözde (5.b) ise karanlık gecelerde insanların dolunayı aradığını anlatmaktadır. İki söz arasında benzetme kurulduğu çok açıktır. Şu hâlde iki durum arasında benzerlik kurulduğu, iki sözün yüzey yapı itibarıyla alakasız görünmesinden hareketle anlaşılmıştır. Alakasız görünen cümlelerin toplamında bir sezdirim olduğu kabul edilerek benzetme anlamına ulaşılmıştır.

Son zımnî teşbih örneği ise Ebu Temmâm'ın (ö. 231/846) şu beytidir:

لا تُنكرِي عَطْلَ الكَرِيمِ مِنَ الْغِنَى * فَاَلَسَّيْلُ حَرْبٌ لِّلْمَكَانِ الْعَالِي⁴⁶
Cömert adamın zengin olmamasına şaşırma. Sel yüksek yerlerin düşmanıdır (orada olmaz).

Beyitteki iki söz öbeğini şöyle bölebiliriz:

- 6.a) Cömert adamın zengin olmamasına şaşırma.
- 6.b) Sel yüksek yerlerin düşmanıdır.

Ebu Temmâm, kendini sorguladığı anları anlatan bu beytinde keline hitap etmektedir. İki cümleden oluşan beytin birinci cümlesinde (6.a) “cömert adamların zengin olmamasına şaşırma” diyerek kendine öğüt vermektedir. İkinci cümlede (6.b) ise selin yüksek mekanlarda durmadığını/duramadığını anlatmaktadır. İki söz arasında anlam ve yapı bakımından bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Birinci cümle (6.a) emir sîgasındaki (kipindeki) fiil vasıtasıyla talep bildiren bir söz, ikincisi (6.b) ise ihbârî, yani hüküm bildiren bir sözdür. Cümleler arasındaki yapı farkı nedeniyle aralarında bir in-kitâ' olduğu açıktır. Başka bir deyişle her biri ayrı bir sözdür. Dolayısıyla aralarındaki fe harfi bağlaç değildir. Bu iki sözün tematik birliği de bulunmamaktadır. Nitekim biri (6.a) cömert adamın halini diğeri (6.b) selin yahut yüksek tepelerin halini anlatmaktadır. Grice'in ilgi ilkesi gereği şairin iki cümlesi bir alakaya dayalı olarak art arda dizilmiş olmalıdır. Şu hâlde birinci cümle (6.a) ile ikinci

⁴⁶ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvani Ebî Temmâm*, thk. Raci el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 2/38.

cümle (6.b) arasında ilgi ilkesi ihlal edilmiş görünmektedir. İlgi ilkesi gereği, şairin sözleri arasında alaka görünmüyorsa sezdirim barındırıyor, zira doğal olan sözlerin alakalı olmasıdır. Birinci cümledeki (6.a) cömert adamın zengin olamaması bilgisi ile ikinci cümledeki (6.b) yüksek mekanlarda selin olmaması bilgisi arasında bir ortak yönden söz edilebilir ki o da bir şeyin bir şeyden yoksun olmaya mahkûm olmasıdır. Cömert adam zenginlikten, yüksekler ise selden yoksun olmaya mahkumdur. İkinci cümlelerin sağduyunun kabul ettiği bir hususu anlatıyor olması onu hem bir kanıt hem de benzetilen (müşebbeh bih) yapmaktadır. Şair esasında birinci cümlede anlattığı durumu ikinci beyitte anlattığı ve herkesin bildiği o gerçeğe benzetmektedir. Bu benzetme açıktan yapılmadığı için ilgi ilkesi aracılığıyla ortaya çıkarılabilmektedir.

Sonuç

Paul Grice'in geliştirdiği konuşma ilkelerinden biri olan ilgi/alaka ilkesini kullanarak zımnî teşbihin teşhis edilebilirliğini araştırdığımız bu çalışmada hipotezimizi doğrulayan sonuçlar elde edilmiştir. Rastgele seçilen beş zımnî teşbih örneği ilgi ilkesi çerçevesinde çözümlenmiş ve bu çözümleme yöntemiyle zımnî teşbihin teşhis edilebildiği görülmüştür. İlgi ilkesi doğrultusunda yapılan konuşma çözümlemelerinde sezdirimler, çoğu zaman, alternatifli anlamlar şeklinde verilir. Daha açık bir ifadeyle bu durumlarda birden fazla anlam çıkarılabilir ve bağlam bilinmiyorsa çıkarılan anlamlar arasında tercih yapmak çoğu zaman mümkün olmaz. Çözümlediğimiz örneklerde alternatif anlamlara neredeyse gerek kalmamıştır. Bunun sebebinin örneklerin ait olduğu yazın türü olması büyük olasıdır. Çalışmamızda seçilen örnekler birer beyitlik şiirlerdir ve her beyit tema olarak birbirinden farklı art arda dizilmiş iki söz ihtiva etmektedir. Tema olarak birbirinden farklı iki sözün alakasız bir şekilde art arda dizilemeyeceğinden hareketle beyitte bir sezdirim bulunacağı neticesine ulaşmak kolay olmuştur. Bir beyitte tema olarak birbirinden farklı iki sözün bulunması okuyucunun zihninde anlam geçişini zorlaştıran bir durumdur. Zira şairin bir beyit içerisinde bir şey söyleyip ardından alakasız başka bir konuya geçmiş olması beklenmez. Okuyucuyu duraksatan bu durum onun arayışa girmesini sağlamaktadır. Bu şartlarda beyitteki sözleri konuşma ilkelerinden ilgi ilkesi çerçevesinde analiz etmek çok makul ve kolay görünmektedir. Başka bir ifadeyle örneklerin şiirden seçilmiş olması zımnî teşbihin teşhis edilmesini kolaylaştırmıştır.

Düz sözlerde veya diyalog şeklindeki konuşmalarda yer alan zımnî teşbihin teşhis edilmesi, şiirdeki kadar kolay olmayabilir. Düz anlatımlarda zımnî teşbih, konuşmanın ardından değil o an cereyan eden bir olayın ardından kuruluyorsa teşbihin teşhis edilmesi daha da zorlaşabilir. Zira söz-olay arasındaki alakayı bulmak konuşmayı oluşturan sözler arasındaki alakayı bulmaya oranla daha zordur. Kaldı ki düz sözlerdeki benzetme istiare şeklinde yapılabilir ki bu da tartışmayı zımnî teşbihin dışına çıkarır. Bu bağlamda konuşma ilkelere ve bilhassa ilgi ilkesinin kullanılabilirliği düz anlatımlar için ayrıca araştırılmaya muhtaçtır. Çalışmamızda incelenen örneklerde ise gerek alakanın sözler arasında aranıyor olması gerekse sözlerin bir beyit biriminin içerisinde adeta bir bütün halinde bulunuyor olması zımnî teşbihin teşhis edilmesini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla ilgi ilkesi şiirlerdeki zımnî teşbihin belirlenmesi için bir araç olarak önerilebilir. İlgi ilkesinin şiirlerdeki zımnî teşbihi kesin olarak belirlediğine hükmedebilmek için terkip halindeki teşbih türlerinin tamamını test eden ayrı bir çalışma yerinde olacaktır.

Şiirlerdeki zımnî teşbihlerin belirlenmesi için kullanılacak ilgi çözümlemesinin karşılaşılabileceği küçük bir handikap bulunmaktadır. Bu handikap, bazı beyitlerde alakasız görünen iki söz arasında bulunan vâv veya fe harfleridir. Bu harfler her ne kadar bağlaç olmasa da okuyucuyu yanıltma ihtimali bulunmaktadır. Şu var ki bu handikap aşılabilir bir handikap değildir. Okuyucunun zihni anlama odaklı olduğu sürece söz konusu harfler ve onların bağlaç olma ihtimalinden ziyade iki söz arasındaki konu farkının dikkatini çekmesi ve art arda gelen alakasız sözler arasında alaka arayışına girmesi beklenir. Böylece alaka arayışına girecek okuyucu, ilgi ilkesi aracılığıyla sezdirime ve oradan zımnî teşbihe ulaşacaktır.

Kaynakça

- Abdallah, Hanaa Abdeen. "Conversational Implicatures in the Poetry of Majnun Layla (Selected Poems) A Pragmatic Study". *Mecelletü'z-Zehrâ* 31 (01 Ekim 2021), 2005-2056. <https://doi.org/10.21608/zjac.2021.204062>
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2009.
- Avnî, Hamid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Chouit, Selma - Bouzahzah, Hanifa. "Conversational Imperative in The Qur'anic Discourse an Applied Study on The Last Ten Verses of Juz Amma". *Journal of Emir Abd El Kader University of Islamic Sciences* 36/3 (2022), 199-214.
- Cruse, D. Alan. *A Glossary of Semantics and Pragmatics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

- Cruse, D. Alan. *Meaning in language: an introduction to semantics and pragmatics*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2nd ed., 2004.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishing, 6. ed., [Repr.], 2008.
- Cürcânî, Abdulkahir el-. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Hamdânî, Ebû Firâs el-. *Dîvanu Ebi Firâs*. thk. Halil ed-Düveyhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1994.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim el-. *Cevâhirü'l-belâğa fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Horn, Laurence R. "Implicature". *The Handbook of Pragmatics*. ed. Laurence R. Horn - Gregory L. Ward. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alî. *Dîvanu İbni'r-Rûmî*. thk. Ahmed Hasan Besec. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- İsferâyînî, İsamüddin İbrahim el-. *el-Atvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *Ulûmu'l-belâğa: el-bedî', el-beyân ve'l-meânî*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kazvîni, Celâlüddin el-Hatîb el-. *el-İsâh fî ulûmi'l-belâğa*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Mağribî, Ahmed b. Muhammed el-. *Mevâhibü'l-Fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h1424.
- Mahsûl, Samiye. "el-İstîlzâmu'l-hivârî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Âyâtün min sureti Meryem enmüzece". *Mecelletü'l-Luğati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ* 5/1 (2017), 23-44.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke el-. *el-Belâğatü'l-arabîyye: üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fîrânuhâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Neale, Stephen. "Paul Grice and the Philosophy of Language". *Linguistics and Philosophy* 15/5 (Ekim 1992), 509-559.
- Sa'îdî, Abdülmüteâl es-. *Buğyetü'l-izâh li Telhîsi'l-Miftâh*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-âdâb, 2005.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kub Yusuf es-. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Sübkî, Bahâüddin Ahmed b. Ali es-. *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Swiggers, P. "The Supermaxim of Conversation". *Dialectica* 35/3 (1981).
- Şantî, Muhammed Salih eş-. *Fennü't-tahrîrî'l-arabî davâbituhu ve enmâtu*. Hail: Dâru'l-Endelüs, 2001.
- Tebrîzî, Hatîb et-. *Şerhu Dîvani Ebi Temmâm*. thk. Raci el-Esmer. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd et-. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-. *Dîvanu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî bi şerhi Ebi'l-Bekâ el-Ukberî*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Yule, George. *Pragmatics*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Yusuf, Abdülbâkî. "el-İstîlzâmu'l-hivârî fî râ'iyyeti Ömer b. Ebi Rabî'a: dirâse tedâvüliyye". *Havliyyetü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabîyye* 32/3 (01 Temmuz 2019), 2889-2989. <https://doi.org/10.21608/jlt.2019.64839>



ADAY İMAM-HATİP VE MÜEZZİN-KAYYIMLARA GÖRE DİYANET AKADEMİSİ MESLEKİ EĞİTİM PROGRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

İdris ERTÜRK**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 09 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Ertürk, İdris. "Aday İmam-Hatip ve Müezzîn-Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Programının Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 751-787.

DOI: 10.33415/daad.1477156

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 May 2024, **Accepted:** 09 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Ertürk, İdris. "Evaluation Of The Diyanet Academy Vocational Education Programme According To Candidate Imam-Hatip And Muezzin-Kayyim". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 751-787.

DOI: 10.33415/daad.1477156



Öz

Bu çalışmada Diyanet Akademisi (DİYA) tarafından uygulanan Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı'nın (ADMEP) hedefleri, içeriği ve etkililiği araştırılmış; programın içeriği tahlil edilmiştir. Programın katılımcılar üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla Trabzon Ali Haydar Özak ve Samsun Aşıkutlu Dinî İhtisas Merkezleri'nde eğitime katılan aday imam-hatip ve müezzîn-kayyımlara anket uygulanmıştır. Araştırmanın temel problemini, "ADMEP'in içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda aday din görevlilerinin görüşleri nelerdir?" sorusu oluşturmaktadır. Araştırmanın temel amacı, DİYA tarafından düzenlenen meslekî

* Bu makale, Ordu Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu 07/12/2023 tarih ve 2023-244 sayılı izni ile Diyanet Akademisi Başkanlığı, 20/12/2023 tarih ve E-88331529-044-4548149 sayılı oluru ile hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, idriserturk@odu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6223-7367> / Asst. Prof. Ordu University Faculty of Theology, Department of Religious Education, idriserturk@odu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6223-7367>

eğitim programının önemini vurgulamak, programın başlangıcından sonuna kadar yapısal ve işlevsel sorunları imkânlar ölçüsünde tespit edip çözüm önerileri sunmaktır. Araştırma sonucunda aday din görevlilerinin meslekî hazırlık eğitimine ihtiyaç duydukları, ADMEP'in kendilerine yeterli düzeyde meslekî bilgi kazandırdığı, meslekî beceri kazandırmada kısmen yeterli olduğu tespit edilmiş; bu tespitler doğrultusunda aday din görevlilerine ve DİYA başkanlığına önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet Akademisi, Meslekî Eğitim, Personel Eğitimi, Aday Din Görevlisi.

Evaluation of The Diyanet Academy Vocational Education Programme According to Candidate Imam-Hatip and Muezzin-Kayyim

Extended Abstract

The Presidency of Religious Affairs (PRA) is a state institution in charge of conducting affairs related to the principles of belief, worship, and morality of the Islamic religion, enlightening the society on religion, and managing places of worship with the aim of solidarity and integration of the nation. Today, in addition to its services in Turkey, the PRA has become an international organization providing services to Muslims in every region of the world and carries out its services through the personnel it employs.

With the legal amendment made in 2022, a paradigm shift was made in the recruitment and training of the personnel of the Presidency; the recruitment of personnel, which was previously done through open appointments, was abolished, and in-service professional preparation training organized for newly appointed personnel were moved to pre-service. A new unit was established under the name of the Diyanet Academy (DIYA) to provide this training. With the establishment of the Presidency of DIYA, six months to 3 years of pre-vocational training was made compulsory for those who would serve as Imam-Hatip, Muezzin Kayyim, Qur'an Course Instructor and Preacher. With the new practice, those who have successfully completed the training at the DIYA have been appointed instead of direct appointment.

This study examined the "Candidate Religious Officers Vocational Education Program" organized by DIYA. In the curriculum program prepared by the Training Programs and Coordination Department of DIYA, the goal of the candidate religious officials' vocational training program is stated as "to train religious officials who are equipped with professional knowledge, who can apply this knowledge effectively in their duties, who are exemplary with their professional ethics and lives, which enlighten the society about religion, who have a high sense of belonging to the institution and self-confidence, which are open to innovation, who have developed communication and social participation skills, and who can use mass media effectively." This study, one of the first studies on the Religious Academy, is considered necessary in evaluating the level of realization of the training objectives, identifying the problems encountered during the process, and thus contributing to the program development processes.

In the study, the survey research method, one of the quantitative research models, was used to reveal the opinions of the candidate religious officials who par-

ticipated in the vocational training program of the DIYA about the program. The question “What are the opinions and thoughts of the candidate religious officials about the content, objectives, and effectiveness of the Vocational Education Program?” constitutes the main problem of the study. In this direction, the content of the program was examined in detail. Then, the effectiveness of the training program was evaluated in line with the participants' opinions.

The qualitative data obtained within the scope of the research were obtained by reviewing the relevant literature and were created using the content analysis method. Quantitative data were obtained through a questionnaire technique.

The research data is limited to the opinions of 254 candidate religious officials who participated in the vocational training program at the Religious Academy, and the survey questions were created for data collection.

The study group of the research consists of candidate religious officials (Imam-Hatip and Muezzin-Kayyims) who participated in the “1st Term Candidate Religious Officials Vocational Education Program (CROVEP)” organized between June 5, 2023 and January 19, 2024 in Trabzon Ali Haydar Özak and Samsun Aşıkutlu Religious Specialization Centers. Participants were selected through random sampling.

The study aims to draw attention to the importance of the vocational training program organized by DIYA, to determine the existing structural and functional problems from the beginning to the end of the program, and to offer solutions to these problems, if any.

As a result of the research,

1. Candidate religious officials, in general, do not consider the education they received from the schools they graduated from before the duty as sufficient to fulfill their profession, and for this reason, they need training that prepares them for the profession before the duty,
2. The vocational training program organized by DIYA partially meets the expectations and needs of the candidate religious officials; this is because the curriculum is quite intensive, the weekly course load is high, some courses are unnecessary, and the practices and internships are insufficient,
3. The lecturers who teach in the academy are generally considered adequate in terms of field knowledge, teaching methods, and teacher-student relations,
4. Candidate religious officials, although satisfied with the functioning of the program, complained about insufficient allowances, the uncertainty of the appointment process, the negative behavior of some school staff, too frequent exams, lacking leaves, the quality of the meals, and the length of the training period.

Keywords: Religious Education, Diyanet Academy, Vocational Education, Personnel Education, Candidate Religious Officer.

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle”¹ görevli bir devlet kurumudur. Günümüzde DİB, Türkiye’deki hizmetlerinin yanı sıra dünyanın her bölgesindeki Müslümanlara din hizmeti götüren uluslararası bir kurum hâline gelmiştir.² DİB, hayatın tamamını ve tüm insanlığı içine alan bir çerçeve ile hizmetlerini yürütmeye çalışmaktadır. Haddizatında böylesi hizmetlerin yürütülmesi, bilgili ve donanımlı personelin “gayretli” çalışmalarıyla mümkündür.³

Din görevliliği, mesuliyeti yüksek, buna karşılık en az hataya izin veren mesleklerden biridir.⁴ Bu görevi ifa edeceklerin, mesleğin sorumluluğunu kaldırabilecek bilgi ve becerileri haiz olması gerekir. Toplumun ihtiyaçları ve beklentileri değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla insanların ihtiyaçlarını karşılamak için hizmet verenler, bu değişkenliğe uygun bir şekilde kendilerini geliştirmek ve donanımlı olmak zorundadır. Özellikle de din gibi hassas bir alanda hizmet verecek bireylerin, bu hızlı değişim ve gelişmeler karşısında beklenti ve ihtiyaçları cevaplayabilecek nitelikte olmaları gerekmektedir.⁵

Türkiye’de din hizmetlerinde görev almayı düşünen bireyler için İmam-Hatip Liseleri (İHL) tesis edilmiştir.⁶ İlahiyat fakültelerinin her ne kadar doğrudan din görevlisi yetiştirme gibi bir amacı olmasa da bireylerin dinî yükseköğrenimlerinde önemli bir katkısı bulunmaktadır. Diğer taraftan çeşitli araştırmalarda, din görevlilerinin hizmet öncesinde aldıkları okul örgün eğitimlerinin meslekî

¹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA), *Resmî Gazete 17863 Mükerrer*, (09 Kasım 1982), Kanun No. 2709, md. 136.

² Ali Bardakoğlu, “3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet”, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 1/48.

³ Şükrü Öztürk, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*, ed. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 405.

⁴ Hasan Dam, “Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 293-294.

⁵ Fahri Kayadibi, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi”, *2. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/426.

⁶ Tevhid-i Tedrisat Kanunu (TTK), *Resmî Gazete 63*, (03 Mart 1924), Kanun No. 430, md. 4.

anlamda yeterli olmadığına, hizmetlerin daha verimli ve etkili olarak sunulabilmesi için din görevlilerinin ilave eğitimlerle desteklenmeleri gerektiğine işaret edilmektedir.⁷

DİB, hizmetlerinin kalitesini artırmak ve toplumun değişen ihtiyaçlarını karşılayabilmek için personelinin bilgi ve yeteneklerini geliştirmek amacıyla mutad eğitim programları düzenlemektedir.⁸ Bu eğitimler, farklı zaman dilimlerinde düzenlenmekte, DİB'in eğitimli personeli aracılığıyla hizmet içi eğitim için oluşturulmuş dinî yüksek ihtisas/dinî ihtisas merkezlerinde veya duruma göre mahallinde sunulmaktadır. İlahiyat fakültelerinin öğretim elemanları başta olmak üzere, çeşitli alan uzmanları da bu eğitimlerde görev almaktadır.

2022 yılı Mart ayında yapılan yasal değişikliğe kadar, göreve yeni atanan ya da görevde olan personele hizmet içi eğitim yoluyla bu şekilde meslekî eğitimler verilmiştir. Ancak söz konusu eğitimlerin ekonomik açıdan oldukça maliyetli olması, eğitim nedeniyle görevlilerin görev yerlerinden ayrılmak durumunda kalmasının halk nezdinde hoş karşılanmaması, hizmetlerin aksamasına neden olması, hizmet içi eğitimlere alınan personelin yerine vekil tayin etmedeki zorluklar, yine hizmet içi eğitimlerin sınırlı sayıda personelle ve kısa süreli olmasının getirdiği sıkıntılar,⁹ Başkanlığı personel eğitiminde paradigma değişikliğine sevk etmiş; uzun yıllardır Diyanet camiasında konuşulan Diyanet Akademisi'nin (DİYA) kurulması 16 Mart 2022 tarih ve 7383 numaralı kanunla gerçekleşmiştir. Bu kanunla, müstakil bir kuruluş kanunu yerine 633 sayılı DİB Kuruluş

⁷ Abdullah Özbek, "Günümüzde İrşat Görevi Yapacakların Eğitimi", *1. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 1/191-201; Osman Ayas, *Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet İçi Eğitim İhtiyaçları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 20; Mehmet Bulut, "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/563; Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 118; Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XII/1 (2012), 107; İdris Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 104.

⁸ Hüseyin Kayapınar, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri", *4. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 2/808.

⁹ Aday Din Görevlileri Mesleki Eğitim Programı (İmam-Hatip) (ADMEP), Diyanet Akademisi Başkanlığı (2023), 5.

ve Görevleri Hakkındaki Kanun'a (DİBKAN) eklemeler ve bazı maddelerinde değişiklikler yapılmak suretiyle DİYA'nın yasal zemini oluşturulmuştur. İlgili kanunla daha önce DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nce yürütülen tüm hizmet içi faaliyetleri ile ihdas edilecek pozisyonlara atanacak aday din görevlerinin meslekî eğitimi DİYA'nın uhdesine verilmiştir. Kanun gereğince, akademiye alınacak adaylar için sınav yapılmış ve adaylar belirlenmiştir. Ancak ülkemizde 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan ve elli bine yakın vatandaşımızın hayatını kaybettiği deprem nedeniyle akademinin eğitime başlaması gecikmiştir. Yapılan hazırlıkların tamamlanması neticesinde 5 Haziran 2023 tarihinde planlanan eğitimlere başlanmıştır. Akademi sisteminin getirdiği yeniliklerden biri, hizmet öncesi meslekî eğitim programlarının devreye alınmasıdır. Bu programlarla akademiye giriş sınavında başarılı olan aday Kur'an kursu öğreticilerine, imam-hatiplere ve müezzin-kayımlara meslekî hazırlayıcı eğitim verilmektedir. Söz konusu eğitimler için "Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı (ADMEDP)" hazırlanmıştır. Diğer taraftan daha önce hizmet içi eğitim adı altında yürütülen dinî yüksek ihtisas, aşere-takrip-tayyibe ve dinî musiki kursları aynı adla ve programla DİYA çatısı altında devam etmektedir.

Problem

Bu çalışmada ADMEDP'in etkililiği aday din görevlilerinin perspektifinden incelenmiştir. Bu doğrultuda, öncelikle programın içeriği detaylı bir şekilde incelenmiş, ardından katılımcıların görüşleri doğrultusunda eğitim programının etkililiği değerlendirilmeye çalışılmıştır. "ADMEDP'in içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda aday din görevlilerinin görüşleri nelerdir?" sorusu araştırmanın temel problemi oluşturmaktadır. Araştırmada şu alt problemlere cevap aranmıştır:

1. Aday din görevlileri, göreve başlamadan önce ADMEDP'e ihtiyaç duymakta mıdır?
2. Aday din görevlilerinin ADMEDP'e duydukları ihtiyaç düzeyi yaş, eğitim ve hafızlık durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
3. Aday din görevlilerine göre, meslek öncesi alınan eğitimler din hizmetlerini yürütmek için yeterli midir?
4. Aday din görevlileri, kendilerini en fazla hangi ders alanlarında eksik hissetmektedir?

5. Aday din görevlilerine göre, ADMEP'te verilen dersler, din görevlilerinin beklenti ve ihtiyaçlarını yeterli ölçüde karşılamakta mıdır?

6. Aday din görevlileri ADMEP'te ders veren eğitim görevlilerinin alan bilgisini ve eğitim-öğretim becerilerini yeterli görmekte midir?

7. Aday din görevlileri ADMEP'te ders veren eğitim görevlilerinin kendileriyle olan sınıf içi ve sınıf dışı ilişkilerini nasıl değerlendirmektedir?

8. Aday din görevlileri, eğitim merkezleri ve eğitim süreciyle ilgili hangi problemleri yaşamaktadır?

Amaç ve Önem

Araştırma, yukarıda ADMEP'le ilgili ifade edilen alt problemlere cevaplar aranarak ADMEP'in yapısal ve işlevsel problemlerini tanımlamayı, bu sorunlara çözümler sunmayı ve kaliteyi artırmak için önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışma, din görevlisi yetiştirme sürecinde yeni bir oluşum konumundaki DİYA üzerine yapılan ilk araştırmalarından biridir. Eğitim hedeflerinin gerçekleştirilmesinin değerlendirilmesi, süreç boyunca karşılaşılan sorunların belirlenmesi ve bu sayede program geliştirme süreçlerine katkı sağlama açısından çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

db | 757

Sınırlılıklar

Araştırma verileri DİYA Trabzon Ali Haydar Özak ve Samsun Aşikkutlu Dinî İhtisas merkezlerinde düzenlenen 1. Dönem ADMEP'e katılan 254 aday din görevlisinin görüşleri ve veri toplama amacıyla oluşturulan anket sorularıyla sınırlıdır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini 5 Haziran 2023- 19 Ocak 2024 tarihleri arasında düzenlenen 1. Dönem ADMEP'e katılan aday imam-hatip ve müezzin kayımlar oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise aynı dönemde Trabzon Ali Haydar Özak ve Samsun Aşikkutlu Dinî İhtisas Merkezlerinde eğitime katılan ve tesadüfi örnekleme¹⁰ yoluyla seçilen aday din görevlileri teşkil etmektedir.

¹⁰ Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı* (İstanbul: Güzem Yayınları, 2000), 39-41; Aslantürk, *Araştırma Metot ve Teknikleri*, 103-109.

Belirtilen tarihler arasında ilgili eğitim merkezlerinde eğitime 320 aday din görevlisi alınmış, bunlardan 254'ü araştırmaya katılmıştır. Aday din görevlilerinin 177'si aday imam-hatip, 77'si aday müezzin-kayımdır. Araştırmaya katılan aday din görevlilerine dair sayısal bilgileri tablo hâlinde göstermek mümkündür:

Tablo 1. Araştırmanın Yapıldığı Akademi Merkezleri ve Katılımcı Sayıları

Eğitim Merkezi	Kişi (N)	Yüzde (%)
Trabzon Ali Haydar Özak Dinî İhtisas Merkezi	149	58,7
Samsun Aşikkutlu Dinî İhtisas Merkezi	105	41,3
Toplam	254	100,0

Yöntem

Çalışmada ADMEP'e katılan aday din görevlilerinin, programa ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla, nicel araştırma modellerinden tarama araştırma modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, bir konu ya da olay hakkında katılımcıların görüşlerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan bir araştırma türüdür.¹¹ Bu tür araştırmalarda olayların daha önceki olay ve şartlarla ilişkileri dikkate alınarak durumlar arası etkileşim açıklanmaya çalışılır; verilerin analizi ve açıklanması suretiyle yorumlara, değerlendirme ve yeni durumlara uygulanacak şekilde genellemelere varma gibi daha yüksek seviyede işlemlere yer verilir.¹²

Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında elde edilen veriler, anket tekniğiyle¹³ elde edilmiştir. İlgili literatür taranarak ve uzman görüşlerine başvurulularak 60 soruluk bir anket geliştirilmiştir. Anketin 6 sorusu kişisel bilgilere ilişkindir. 7 soru açık uçlu, diğerleri ise kapalı uçlu olarak düzenlenmiştir. Ancak bu çalışmada -sınırlılıklardan dolayı- sadece alt problemlerle doğrudan ilişkili sorularla elde edilen veriler kullanılmıştır.

¹¹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 177.

¹² Zeki Aslantürk, *Araştırma Metot ve Teknikleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 101.

¹³ Aslantürk, *Araştırma Metot ve Teknikleri*, 110-116.

Verilerin Toplanması

Gerekli izinlerin¹⁴ alınmasının ardından anket formları, meslekî eğitim programının son haftasında bizzat araştırmacı tarafından yüz yüze uygulanmıştır. Katılımcılara araştırmanın amacıyla ilgili bilgi verilmiş, onamları alınmış, anlaşılmayan hususlarda kendilerine anlık geri bildirimde bulunulmuştur. Araştırmacının aynı zamanda programda eğitimci olarak görev alması,¹⁵ eğitim sürecine ilişkin gözlem ve görüşmeler yapmasına, böylelikle anket verilerinin desteklenmesine katkı sağlamıştır.

Verilerin Analizi

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri SPSS 22 istatistik paket programı ile yapılmıştır. ADMEP'e katılan aday din görevlilerinin demografik özelliklerine ve kurs programına yönelik değerlendirmelerine ilişkin veriler, betimsel istatistiklerden frekans dağılımı ile gösterilmiştir. Ayrıca eğitim programlarına ilişkin değerlendirmelerde, kategorik bir değişkenin düzeylerine giren birey ya da nesnelerin anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini test etmede, parametrik olmayan istatistiklerden tek örneklem ki-kare testi kullanılmıştır.

db | 759

İlgili Çalışmalar

Araştırma konusuyla ilgili literatür incelendiğinde DİYA tarafından düzenlenen meslekî eğitim programlarına ilişkin çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Bu durumun akademi eğitiminin henüz yeni olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bununla birlikte eski sistemde göreve yeni başlayan din görevlilerine "Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı" veya "Hazırlayıcı Eğitim Programı" adı altında verilen hizmet içi eğitimler üzerine birkaç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

Özdemir ve Arıcı'nın (2011) çalışmaları DİB'de göreve yeni başlayan din görevlilerinin eğitim merkezlerinde aldıkları hazırlayıcı

¹⁴ Araştırmaya ilişkin etik kurul izni Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan (Karar No: 2023-244) alınmıştır. Ayrıca DA Başkanlığı'ndan izin istenmiş ve bu izin 20.12.2023 tarihli E-88331529-044-4548149 nolu yazı ile verilmiştir.

¹⁵ Anket, araştırmacının görev aldığı eğitim merkezinde uygulanmamıştır. Araştırmacı ile katılımcılar arasında öğretmen-öğrenci ilişkisi olmadığından araştırmaya herhangi bir manipülatif etki söz konusu değildir.

eğitim kursları üzerine yapılmıştır. Araştırmada din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydukları, hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasını istedikleri, kurstan sonra kendilerini özellikle kıraat açısından yetersiz gördükleri, kursun süresini yeterli bulmadıkları, kursa ilişkin genel anlamda olumlu görüşe sahip oldukları ve kursu işleyiş ve program açısından beğendikleri sonuçlarına ulaşılmıştır.¹⁶

Dam ve Ertürk'ün (2019) alan araştırmasına dayanan çalışmalarında, din görevlilerinin büyük oranda hazırlayıcı eğitime ihtiyaç duyduklarını ve bu eğitimin göreve başlamadan önce verilmesini istediklerini tespit etmişlerdir.¹⁷

Ertürk'ün (2021) çalışması konuyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biridir. Din görevlilerinin mesleğe hazırlık eğitimlerine dair görüşlerinin çeşitli değişkenler açısından incelendiği araştırmada, din görevlilerinin görev öncesinde meslekî hazırlayıcı bir eğitime ihtiyaç duydukları, hâlihazırda verilen hazırlayıcı eğitimlerin süre ve içerik açısından din görevlilerinin ihtiyacını karşılamadığı, bu nedenle uzun süreli hazırlayıcı eğitime ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşılmıştır. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada DİYA'nın kurulmasının teklif edilmesi dikkat çeken hususlardan biridir.¹⁸

Kocaman ve Koyuncu'nun (2024) çalışması, bilindiği kadarıyla DİYA üzerine yapılan ilk araştırmadır. Çalışmada ilk dönem mezunu aday Kur'an kursu öğreticilerinin Diyanet Akademisi'ne ilişkin görüş ve deneyimleri değerlendirilmiştir. Aday imam-hatipler ve müezzin kayyımların görüşleri kapsama alınmamıştır. Araştırmanın sonucunda ilk dönem mezunu aday Kur'an kursu öğreticilerinin, öğrenim gördükleri mesleki eğitim programına ve Diyanet Akademisi'ne yönelik genel olarak olumlu kanaat taşıdıkları, eksikliklerin giderilmesi ve iyileştirmelerin sağlanması için eğitim programının

¹⁶ Şuayip Özdemir - İsmail Arıcı, "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri", *Dini Araştırmalar* 14/39 (01 Haziran 2011), 87-103.

¹⁷ Hasan Dam - İdris Ertürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 97-137.

¹⁸ İdris Ertürk, *Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık ve Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programlarının Etkililiğinin Değerlendirilmesi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021). Bu çalışma, "Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi" adıyla kitap olarak basılmıştır.

güncellenmesi gerektiğine yönelik görüş ve beklentiye sahip oldukları tespit edilmiştir.¹⁹

Kalay ve Bilen'in (2024) çalışmaları da yine DİYA üzerine yapılan ilk araştırmalardan biridir. Çalışmada DİYA'da okutulan "Seçme Hadisler" kitabının içeriğine dair tahlillerde bulunulmuş ve kitabın aday din görevlileri için yeterli içeriğe sahip olup olmadığını irdelemiştir. Akademi eğitiminin geneli üzerinde bir inceleme yapılmamıştır.²⁰

1. Programla İlgili Bilgiler

Eğitim programları, öğrenenlere okulda ve okul dışında verilmesi planlanan konuları, ders içeriklerini, çalışmaları, öğretim materyallerini, derslerin sıralanmasını, hedef ve davranışları içeren düzenekler olarak tanımlanmaktadır.²¹ Alan uzmanlarınca hazırlanan programlar, ihtiyaca göre şekillendirilip yenilenebilir ve değiştirilebilir niteliktedirler. DİYA çatısı altında personele yönelik düzenlenen gerek ADMEP gibi hizmet öncesi eğitimler gerekse hizmet içi eğitimler de belli programlar (müfredat) çerçevesinde yürütülmektedir. Bu programları hazırlamak ve yürütmek üzere akademi başkanlığı bünyesinde "Eğitim Programları ve Koordinasyon Daire Başkanlığı" oluşturulmuştur.

db | 761

1.1. Programın Hedefi ve Genel Amaçları

İlgili dairece hazırlanan müfredatta ADMEP'in hedefi, "meslekî bilgi donanımına sahip, bu bilgiyi görevinde etkin biçimde uygulayabilen; meslek ahlâkı ve yaşantısıyla örnek olan, toplumu din konusunda aydınlatan, kurum aidiyet bilinci ve özgüveni yüksek, yeniliğe açık, iletişim ve sosyal katılım becerileri gelişmiş, kitle iletişim araçlarını etkin bir şekilde kullanılabilen din görevlileri yetiştirmek"²² olarak ifade edilmiş; aynı müfredatta programın genel amaçları şu şekilde açıklanmıştır:

¹⁹ Kasım Kocaman - Mehmet Koyuncu, "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (15 Mart 2024), 539-590.

²⁰ İdris Kalay - Mehmet Bilen, "Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Ders Notu Seçme Hadisler Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme", *Haftıza* 6/1 (30 Haziran 2024), 20-32.

²¹ Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2000), 2.

²² ADMEP, 7.

Eğitim programının amacı “aday din görevlilerinin;

1. Kur’an-ı Kerim’i usulüne uygun ve güzel okuyan,
2. Din hizmetinin gerektirdiği temel bilgi ve becerilere sahip olan,
3. Kur’an ve sünnet temelinde İslam medeniyetinin geçmiş birikimini de dikkate alarak aşırılıklardan uzak, kuşatıcı bir dil ekseninde İslam’ın bir bütün olarak doğru anlaşılmasına katkı sağlayan,
4. Temel İslam İlimlerini kendi terimleri ile kavrayan,
5. İslam dininin inanç, ibadet ve ahlakla alakalı temel esaslarını delilleriyle açıklayan,
6. Dinî sorunları çözümlerken Kur’an, sünnet ve kültürel mirası birlikte değerlendirebilen,
7. Edindiği bilgi ışığında dini konularda toplumu aydınlatan, insanların sorularına ve ihtiyaçlarına cevap verebilen,
8. Bilgilerini günün şartları, toplumun ihtiyaçları ve sorunlarıyla ilişki kurarak güncelleştirebilen,
9. Tebliğ ve irşat görevini başta Kur’an ve sünnet olmak üzere sahih kaynaklara dayalı doğru bilgiler ışığında uygun yöntemler ve güzel bir üslupla yerine getirebilen,
10. Kelam, fıkıh, tefsir, hadis, siyer ve İslam tarihi gibi temel disiplinler ile ilgili Türkçe kaynakları kullanabilen,
11. Dini istismar eden düşünce ve hareketlere karşı Kur’an ve sünnet çerçevesinde etkin mücadele eden,
12. Cami dışı din hizmetleri ve yaygın din eğitimi hizmetlerini bilimsel veriler ışığında planlama ve yürütme becerisine sahip,
13. Bir arada yaşama kültürüne sahip olan, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinen,
14. Bilgi, beceri, görgü ve yaşantısıyla çevresine örneklik eden,
15. Temsil kabiliyeti yüksek, kurum kültürü ve aidiyet bilinci gelişmiş olan,

16. Bilgiye ulaşmada kitle iletişim araçlarından yararlanan, bu araçlardan gelen verilere karşı seçici olan ve din hizmetlerini yürütmede teknolojiyi etkin olarak kullanabilen,

17. Demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı, sosyal katılım becerisi gelişmiş, iletişim, rehberlik ve yorum yeteneğine sahip olan bireyler hâline getirmektir.”

1.2. Programın Alanları ve Ders Kredileri

ADMEP, 15 haftalık iki dönemden oluşmaktadır. 15 haftanın 14 haftasında ders haftası, 1 hafta ise sınav haftası olarak planlanmıştır. Haftalık ders yükü 38 saat olup toplam 1064 saat eğitim verilmesi öngörülmüştür. Programın öğrenme alanları, dersler ve krediler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 2. ADMEP: Alanlar ve Ders Kredileri

Alanlar	Dersler	1. Dönem	2. Dönem	Toplam Kredi
1 Kur'an-ı Kerim	Tecvit Bilgisi	28	-	336
	Yüzüne Okuma	112	112	
	Ezbere Okuma	56	56	
	Meal	28	28	
2 Temel İslam Bilimleri	Akaid-Kelam	28	-	308
	İlmihal	56	84	
	Hadis	28	28	
	İslam Ahlakı	-	28	
3 Din Hizmetleri	Davet ve Nebevî Metot	28	-	56
	İletişim ve Rehberlik	-	28	
4 Meslekî Bilgi ve Beceri	İmamlık-Müezzinlik Bilgi ve Becerisi	28	56	224
	Dini Musiki	28	28	
	Uygulama/Staj	28	28	
5 Devlet Teşkilatı ve Kamu Mevzuatı		28	-	28
6 Kültürel etkinlikler		56	56	112
Genel toplam		532	532	1064

Tabloda da görüldüğü üzere ADMEP, 6 öğrenme alanına ayrılmıştır. Her alanda yer alan derslerin kredileri ve ders içerikleri ilgili müfredatta ayrıntılı olarak gösterilmiştir.²³ İki dönem hâlinde uy-

²³ ADMEP, 10-74.

gulanması planlanan ve toplamda 1064 saatlik kredi tanımlanan program, ders saati ve çeşitliği açısından yüklü bir içeriğe sahip gözükmektedir.

Din hizmetleri oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Cami içi hizmetler, bu yelpazenin önemli, belki de en önemli unsurudur. Bu alanda Kur'an tilaveti, imamlık-müezzinlik becerileri ve hitabet yeterlilikleri hizmetin belkemiğini oluşturur. Aynı zamanda bu yeterlikler cami dışı din hizmetlerinde de etkili unsurlardır. Bu etki göz önünde bulundurularak müfredatta bu alanlara daha fazla yer ayrılmıştır. Din görevlilerinin, vatandaşların manevî sorunlarına çözüm üretebilecek bilgi ve donanımına sahip olmaları için programda temel İslam bilimleri ve iletişim alanına; kurum aidiyeti ve kamu görevlisi bilinci sağlamak adına devlet teşkilatı ve mevzuat bilgisine ve son olarak aday din görevlilerinin kültürel gelişimi için kültürel etkinliklere alan açılmıştır.

1.3. Programın Süresi, Yeri ve Katılım

764 | db

DİYA Meslekî Eğitim Yönetmeliği'ne (DAMEY) göre "Meslekî Eğitim, bir eğitim yılı içinde yer alan ve sınav haftaları da dâhil olmak üzere her biri on beş haftadan oluşan güz, bahar ve yaz eğitim dönemlerinde verilir."²⁴ Aynı yönetmelikte dört yıllık dinî yüksek öğrenim mezunu ve hafız olan aday imam-hatiplere meslekî eğitim süresi iki dönem, diğerleri için üç dönem öngörülmüş, bu süre müezzin kayyım olanlar için iki dönem olarak belirlenmiştir.²⁵ Yine aynı yönetmeliğe göre, başkanlığın zorunlu hâllerde ve ihtiyaç durumunda bu süreleri yeniden belirleyebileceği ifade edilmiştir.²⁶ Kaldı ki uygulamada tüm adaylara eğitim süresinin iki dönem olarak uygulandığı, müfredatın da ona göre hazırlandığı görülmüştür. Buna göre eğitim, her dönemde 14 hafta ders 1 hafta sınav olmak üzere toplamda 30 haftadır. Verilen aralarla birlikte bu süre 8 ayı bulmaktadır.

Meslekî eğitimlerin DİYA'ya bağlı eğitim merkezlerinde verilmesi esastır. Ancak şartlara göre kamu tesisleri başta olmak üzere farklı ortamlarda da eğitim verilebilir.²⁷

²⁴ Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Yönetmeliği (DAMEY), *Resmî Gazete* 32207 (31 Mayıs 2023), md. 10/1.

²⁵ DAMEY, md. 10/2.

²⁶ DAMEY, md. 10/4.

²⁷ DAMEY, md. 11.

Mesleğe hazırlık eğitimine katılım için aday din görevlisi olmak şarttır. Aday din görevlileri, DİYA Başkanlığı ve DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü'nce koordineli olarak belirlenen ölçütlere uygun olarak seçilir. Buna göre adayların KPSS'nin yanı sıra DİB tarafından yapılan sözlü sınavdan başarılı olması esastır. Başarılı olup kontenjana girenler DİYA Başkanlığı'nın koordinesinde eğitim merkezlerine yerleştirilir. Bu yerleştirmelerde adayların eğitime alınacağı gruplar önemlidir. Örneğin, İHL mezunlarıyla ilahiyat mezunları aynı grupta eğitime alınmamakta, bunlar kendi gruplarında farklı eğitim merkezlerinde eğitime katılmaktadırlar. Benzer uygulama aday Kur'an kursu öğreticileri, imam-hatipler ve müezzinler için de yapılmaktadır.

DAMEY'e göre, eğitime katılanların derslere devamlılığı zorunludur. Geçerli mazeretleri olsa bile adayların ya da kursiyerlerin bir dönemde toplam yedi gün devamsızlık yapmaları hâlinde programla ilişkileri kesilir. Bu durumda olanlar, DİYA Başkanlığı'nın değerlendirmesine göre bir sonraki eğitim programına alınabilir. Bu imkân, aday ve kursiyerlere bir defalığına mahsus olmak üzere verilmiştir.²⁸

Adayların kadrolu olarak göreve atanabilmeleri için akademi eğitimini başarıyla tamamlamaları gerekir. Mezunlara, mezun olduğu programı belgeleyen "Diyanet Akademisi Diploması" verilir.²⁹ Mezuniyetin akabinde sözlü bir sınav yapılır, bu sınav notu ile akademi diploma notunun ortalaması alınarak atamalar gerçekleştirilir.

2. Bulgular ve Yorum

2.1. Ankete Katılan Aday Din Görevlilerine Ait Kişisel Bilgiler

Bu başlık altında araştırmaya katılan aday din görevlilerinin kişisel bilgilerine ilişkin bulgular paylaşılmıştır.

²⁸ DAMEY, md. 27.

²⁹ DAMEY, md. 19.

2.1.1. Yaş Durumları

Tablo 3. Aday Din Görevlilerinin Yaş Durumu

Yaş Aralıkları	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
20-25 Arası	135	53,1
26-30 Arası	98	38,6
31-35 Arası	16	6,3
36 ve Yukarısı	5	2,0
Toplam	254	100,0

Tablo 3'te görüleceği üzere araştırmanın yapıldığı eğitim merkezlerinde eğitime katılanların çoğunluğunu 20-25 arasındaki aday din görevlileri oluşturmaktadır (%53,1). 26-30 yaş arası katılımcıların oranı %38,6'dır. 30 yaş üstü adayların oranı ise %8,3'tür. Bu sonuçlardan hareketle 30 yaş altı adayların akademiye giriş sınavında daha başarılı oldukları söylenebilir. 30 yaş üstündeki adaylar başka eğitim merkezlerine de dağıtılmış olabilirler.

2.1.2. Eğitim Durumları

Meslekî eğitime katılan aday din görevlilerinin mezun olduğu lise türü ile yükseköğrenim düzeyi ve türüne ilişkin bulgular aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

Tablo 4. Aday Din Görevlilerinin Lise Mezuniyet Durumu

Lise Türü	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
İHL	196	77,2
Diğer Lise	56	22,0
Cevapsız	2	0,8
Toplam	254	100,0

Tabloda görüldüğü üzere, aday din görevlilerinin büyük çoğunluğu (%77,2) İHL, %22'si ise diğer lise mezunudur. Aday din görevlilerinin büyük çoğunluğunun İHL mezunu olması tabii görülmelidir. Zira bu okulların kuruluş amaçlarından biri din hizmetlerini ifa edecek mükellef memurlar yetiştirmektir.³⁰ Ayrıca DİB, imam-

³⁰ TTK, md. 4.

hatiplik görevini üstlenecek adaylarda İHL mezunu olma şartı aramaktadır.³¹

Meslekî eğitimin planlaması yapılırken, adaylar yükseköğrenim mezuniyet durumlarına göre kategorize edilerek mümkün merteye homojen gruplar hâlinde eğitime alınmaktadır. Duruma göre farklı gruplar aynı eğitim merkezine yerleştirilebilmekte, ancak sınıfları ayrılmaktadır. Bu uygulama, adayların (hizmet içi eğitimde kursiyerlerin) hazır bulunuşluk düzeyleri açısından faydalı bir uygulamadır.³² Araştırmamıza katılan aday din görevlilerinin yükseköğrenim mezuniyet durumları tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5. Aday Din Görevlilerinin Yükseköğrenim Mezuniyet Durumu

Mezuniyet Türleri	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Ön Lisans (İlahiyat)	57	22,4
Ön Lisans (Diğer)	4	1,6
İlahiyat (Örgün)	140	55,1
İlahiyat (İLİTAM)	8	3,1
Lisans (Diğer)	10	3,9
Üniversite Tahsili Yok	19	7,5
Lisansüstü	5	2,0
Cevap Vermeyenler	11	4,3
TOPLAM	254	100,0

db | 767

Tablo 5'te görüleceği üzere, araştırmaya katılan aday din görevlilerinin %55,1'i örgün ilahiyat mezunu olduğunu belirtmiştir. Buna %3,1'lik İLİTAM mezunlarını dâhil ettiğimizde oran %58,2 olacaktır. İlahiyat ön lisans programından mezun olduğunu söyleyenlerin oranı %22,4'tür. Araştırmaya katılanların %3,9'u diğer lisans, %2'si lisansüstü programlarından mezun olduklarını belirtmiş, %7,5'i herhangi bir yükseköğrenim eğitimi olmadığını ifade etmiştir. Katılımcıların %4,3'ü soruya cevap vermemiştir.

Bu sonuçlara göre, aday din görevlilerinin büyük çoğunluğunun yükseköğrenim gördüğü, yaklaşık %60 civarında adayın 4 yıllık

³¹ Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzın Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği (VAKİMAY), *Resmî Gazete* 28151 (23 Aralık 2011), md. 11.

³² Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 91.

dinî yükseköğrenim mezunu olduğu anlaşılmaktadır. Geçmiş dönemlere bakıldığında bu oranların din görevlilerinin eğitim seviyesinin yükselmesi adına olumlu bir gelişme olduğunu söylemek gerekir.

DİB, son yıllardaki din görevlisi istihdamında dinî yüksek öğrenim mezunlarına öncelik vermektedir. Açılan kontenjanların büyük çoğunluğu dinî yükseköğrenim mezunlarına ayrılmakla birlikte bu konuda henüz ortak bir payda oluşturulamamıştır.³³ Oysa öğretmenlerin, doktorların, avukatların ve benzeri birçok mesleğin istihdamında adaylarda kendi alanında lisans mezunu olma şartı aranmaktadır. Din görevliliği, örnek verdiğimiz meslekler kadar değerlidir; ayrıca toplumun tüm kesimlerine hitap eden özellikli bir meslektir. Bu mesleğe talip olanların dinî yükseköğrenim mezunu olması hem kendilerine, hem mesleğe hem de kurum olarak DİB'e daha fazla değer katacaktır.

2.1.3. Hafızlık Durumları

768 | db

Türkiye'de ve İslam Dünyası'nın genelinde hafızlara önem verildiği bir gerçektir. Hafızlık, aynı zamanda DİB'in atama, görevlendirme yahut ihtisas kurslarına katılmada aradığı kriterlerden biridir.³⁴ Hafızlara istihdamda da öncelik tanınmaktadır. Kur'an'la iç içe olunan mesleklerde bu yeteneğin dikkate alınması isabetli bir tercihtir. Hafızlığın bu şekilde değer görmesi ve sahiplenilmesi, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in korunmasının yollarından biridir.³⁵ Araştırmamıza katılan aday din görevlilerinin hafızlık durumları şu şekildedir:

Tablo 6. Aday Din Görevlilerinin Hafızlık Durumu

Hafızlık Durumu	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Hafız	80	31,5
Hafız değil	172	67,7
Cevapsız	2	0,8
TOPLAM	254	100,0

³³ DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü, "2022 Yılı Diyanet Akademisi Aday Din Görevlisi (KKÖ, İ-H, M-K) Alımı" (Erişim 24 Nisan 2024).

³⁴ VAKİMAY, md. 11-14.

³⁵ Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 248.

Tablo 6’da görüldüğü gibi, aday din görevlilerinin ekseriyetini (%67,7) hafız olmayanlar oluşturmaktadır. Hafızların oranı %31,5’dir. Katılımcıların %0,8’i bu soruya cevap vermemiştir. Hafız katılımcıların düşük olmasının nedeni, hafız adayların daha ziyade belirli merkezlerde eğitime alınmasından kaynaklanmaktadır.

2.1.4. Adaylık Durumları

Aday din görevlileri, akademiye giriş sınavında müracaat ettikleri kadrolarla alakalı eğitim programına alınmakta, akademi eğitimini başarıyla tamamlamaları durumunda yine aday oldukları pozisyona atanmaktadırlar. Araştırma yaptığımız eğitim merkezlerinde eğitime katılan aday din görevlilerinin görev unvanlarının dağılımına bakıldığında şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Tablo 7. Aday Din Görevlilerinin Unvanı

Görev Unvanı	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
İmam-Hatip	177	69,7
Müezzin-Kayyım	77	30,3
Toplam	254	100

db | 769

Tablo 7’de görüleceği üzere, araştırmaya katılanların %69,7’sini aday imam-hatipler, %30,3’ünü ise aday müezzin-kayyımlar oluşturmaktadır. Akademi eğitimine Kur’an kursu öğreticileri de alınmıştır, ancak programlarının farklılığı ve çalışmanın sınırlılıkları gereğince aday Kur’an kursu öğreticileri bu araştırmaya dâhil edilmemiştir.

2.2. Programla İlgili Düşünce ve Değerlendirmeler

2.2.1. Programa Duyulan İhtiyaç

Araştırmamızda aday din görevlilerinin ADMEP’e ihtiyaç düzeyi ölçülmek istenmiş, bu amaçla katılımcılara, “Göreve başladığınızda böyle bir meslekî eğitim programına ihtiyaç duydunuz mu?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplar, tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Programa Duyulan İhtiyaç

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Evet, ihtiyaç duydum	122	48,0
Kısmen ihtiyaç duydum	98	38,6

Hayır, ihtiyaç duymadım	34	13,4
Toplam	254	100,0

Tablo 8’de görüldüğü üzere aday din görevlilerinin 48’i ADMEP’e ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Kısmen bu eğitime ihtiyaç duyduğunu belirten adayların oranı %38,6’dır. Adayların %13,4’ü böyle bir eğitime ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. “Evet” ve “kısmen” cevabını verenler (%86,6) birlikte değerlendirildiğinde adayların ekseriyetinin ADMEP’e ihtiyaç duydukları görülmektedir. Yapılan ki-kare analizlerinde adayların ihtiyaç düzeylerinde yaş, eğitim ve hafızlık durumuna göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Araştırmamızda elde edilen veriler benzer çalışmalarla mukayese edilmek istenmiş, ancak ADMEP üzerine yeterince araştırma olmadığı tespit edilmiştir. Bunda DİYA eğitimlerinin henüz yeni olmasının büyük etkisi olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte daha önceki uygulamalarda göreve yeni başlayan din görevlilerine yönelik düzenlenen ve ADMEP’le benzerlik taşıyan mesleğe hazırlık/hazırlayıcı eğitim programları üzerine yapılan araştırmalar vardır.³⁶ Adı geçen eğitim programlarının meslekî bilgi ve becerileri geliştirme amacı taşıması ve göreve yeni başlayan din görevlilerine yönelik olması itibarıyla kıyaslama yapmak mümkündür.

Ayas (1998), yaptığı araştırmada, imam-hatiplerin %81,1 gibi oldukça yüksek oranda meslekî hazırlık eğitimine ihtiyaç duyduğunu tespit etmiştir.³⁷

Özdemir ve Arıcı (2011), göreve yeni başlayan din görevlileri üzerine yaptıkları araştırmada benzer bir sonuca ulaşmışlardır.³⁸

Dam ve Ertürk (2020), din görevlilerinin %65,3’ünün göreve başladıklarında hazırlayıcı meslekî eğitime ihtiyaç duyduklarını, kısmen bu kursa ihtiyaç duyduğunu belirtenlerinin oranının ise %26,7 olduğunu tespit etmişlerdir.³⁹

³⁶ Geniş bilgi için bk. Ertürk, *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 65-195.

³⁷ Ayas, *Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet İçi Eğitim İhtiyaçları*, 42.

³⁸ Özdemir - Arıcı, “Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri”, 95.

³⁹ Dam - Ertürk, “Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı”, 117.

Yine Ertürk (2021), yaptığı araştırmada din görevlilerinin %71'inin görev öncesinde mesleğe hazırlık eğitimine ihtiyaç duyduklarını, %21,4'ünün kısmen böyle bir ihtiyaç hissettiklerini saptamıştır.⁴⁰

Bulgulara göre, aday ya da yeni göreve başlayan din görevlilerinin -eğitim düzeyi ne olursa olsun- meslekî hazırlık eğitimine gereksinim duydukları anlaşılmaktadır. Bu gereksinimin nedenleri sorgulandığında hizmet öncesi okul eğitimlerinin yeterliliğinin önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili aday din görevlilerine “Sizce mezun olduğunuz okullarda (lise ve üniversite) aldığınız eğitim, mesleğinizi ifa etmek için yeterli midir?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 9. Hizmet Öncesi Eğitimlerin Yeterlilik Durumu

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Görev öncesi okul eğitimleri yeterli	23	9,1
Görev öncesi okul eğitimleri kısmen yeterli	121	47,6
Görev öncesi okul eğitimleri yetersiz	110	43,3
Toplam	254	100,0

db | 771

Tablo 9'da görüleceği üzere, aday din görevlilerinin sadece %9,1'i mezun olduğu okullarda aldıkları eğitimi meslekî anlamda yeterli görürken, %47,6'sı kısmen yeterli, %43,3'ü ise yetersiz olduğunu söylemiştir.

Din hizmetleri özelinde görev öncesi eğitimlerin yeterliliği çeşitli araştırmalarda incelenmiştir. Örneğin Buyrukçu (1995) araştırmasında din görevlilerinin ekseriyetinin okullarda aldıkları eğitimin, görevlerini yerine getirmede yeterli görmediğini ifade etmiştir.⁴¹

Keyifli (1997) araştırmasında %24,8 oranında din görevlisinin okullarda aldıkları eğitimi meslekî anlamda yeterli, %43,4'ünün kısmen yeterli görürken, %29,6'sının ise yeterli görmediğini belirtmiştir.⁴²

⁴⁰ Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 99.

⁴¹ Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, 118.

⁴² Şükrü Keyifli, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 94.

Özdemir ve Arıcı (2011), din görevlilerinin sadece %6,8'inin aldıkları okul eğitimlerini meslekî olarak yeterli görürken, %38,6'sının kısmen yeterli bulduklarını ve %54,5'inin ise yetersiz olarak değerlendirdiklerini ortaya koymuştur.⁴³

Ertürk'ün (2021), araştırmasında din görevlilerinin %14,8'i mezun oldukları okulda aldığı eğitimleri görevi yerine getirecek yeterlilikte görürken, %36,7'si "hayır" cevabıyla aksini ifade etmiş, %48 oranında din görevlisi ise kısmen yeterli gördüğünü belirtmiştir.⁴⁴

Bu bulgular, din görevlilerinin genel anlamda görev öncesi okul eğitimlerinin meslekî olarak yetersiz buldukları düşüncemizi desteklemektedir. Problemin çözümü için İHL'lerde ve ilahiyat fakültelerinde din hizmetlerine yönelik ders ve uygulamalara ağırlık verilebilir. Özellikle ilahiyat fakültelerinde program çeşitliliği oluşturularak "din hizmetleri bölümü" açılabilir. Bir diğer çözüm olarak, nasıl ki fakültelerde öğretmen adaylarına pedagojik formasyon imkânı sunuluyor ve bu dersleri almak mecburî tutuluyorsa benzer imkân ve zorunluluk din hizmetleri için de sağlanabilir.

772 | db

2.2.2. Programın Meslekî İhtiyaçları Karşılama Durumu

Bir önceki başlık altında, aday din görevlilerinin büyük çoğunluğunun meslekî eğitim programına ihtiyaç duydukları ifade edilmişti. Peki, ADMEP adayların bu ihtiyaçlarını karşılayabilmekte midir? Bunu tespit için aday din görevlilerine birtakım sorular sorulmuştur. "Katılmış olduğunuz bu eğitimin, meslekî açıdan ihtiyaçlarınıza uygun olarak hazırlandığını düşünüyor musunuz?" sorusu bunlardan biridir. Soruya verilen cevapların dağılımı tabloda gösterilmiştir:

⁴³ Özdemir ve Arıcı, "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri", 94.

⁴⁴ Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 104.

Tablo 10. Programın Meslekî İhtiyaçlara Uygunluğu

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Program, meslekî ihtiyaçlara uygun	85	33,5
Program, meslekî ihtiyaçlara kısmen uygun	137	53,9
Program, meslekî ihtiyaçlara uygun değil	32	12,6
Toplam	254	100,0

Tablo 10'a göre, aday din görevlilerinin %33,5'i ADMEP'in, meslekî açıdan ihtiyaçları için uygun nitelikte olduğunu ifade etmiştir. %53,2 oranında din görevlisi soruya "kısmen" cevabını vermiş, %12,6 oranında din görevlisi ise programın ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmadığını belirtmiştir. Bu sonuçlardan hareketle ADMEP'in aday din görevlilerinin beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşılayacak nitelikte hazırlandığı söylenebilir.

Diğer taraftan bu sorunun devamı olarak, "ADMEP size yeterli düzeyde meslekî bilgi/beceri kazandırdı mı?" soruları sorulmuştur. Meslekî bilgi konusunda katılımcıların %69,5'i evet, %28,5'i kısmen, %2'si ise hayır cevabını vermiştir. Meslekî beceri konusunda ise katılımcıların %46,9'u evet, %42,9'u kısmen, %8,2'si ise hayır cevabını vermiştir.

Konuyla ilgili aday din görevlilerinin açık uçlu değerlendirmelerinden bir kısmı şu şekildedir:

"Müfredatın daha düzenli ve ihtiyaca uygun olarak hazırlanması gerektiğini düşünüyorum. Ders kaynakları noktasında çok fazla eksiklik var. Aynı şekilde sahaya inme, yani pratik noktasında bir eğitim olmalı."

"Bazı derslerde teorik kısım çok fazla. Usul konularına çok fazla yer verilmiş. Bu sebeple üniversitenin bir devamı niteliğini taşıyor. Staj noktasında eksik kaldığını düşünüyorum."

"Programın ihtiyaçlara yönelik hazırlandığını düşünmüyorum. Mesleğe yönelik olmayan çok fazla ders var."

"Kur'an-ı Kerim, tecvit, ilmihal, meal gibi dersler bizler için çok gereklidi. Ancak bunlara ayrılan süre yetersizdi. Bazı derslere ayrılan süre de gereğinden fazlaydı."

“Edindiğimiz bilgilerin yerleşmesi için yeterli uygulama yapılmıyor. Kur’an-ı Kerim, hitabet ve imamlık-müezzinlik uygulamaları daha fazla ve her kursiyere ayrı ayrı yaptırılmalı.”

“Ezberler çok fazla. Ezber yapmaktan diğer derslere zaman ayıramıyoruz.”

“Günlük ders saati çok fazla, dinlenecek vakit kısıtlı. Dersleri tekrar edecek zaman bulamıyoruz.”

“Aşırı detaylı, aşırı teorik bir müfredatla karşı karşıyaydık. Güncel meselelerden uzak, ilahiyat eğitiminin 7 aya sıkıştırılmış hâliydi. Bazı konuları dönem içinde ya da farklı zamanda defalarca yeniden işledik. Pratik hayatta bize lazım olacak bilgilere hâlen daha ulaşmış değiliz.”

Gerek sayısal veriler gerekse açık uçlu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla ADMEP’in müfredat ve işleyiş olarak aday din görevlilerinin beklenti ve ihtiyaçlarını karşılama noktasında kısmen yeterli olduğu anlaşılmaktadır. Bunda müfredatın önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Zira müfredat incelendiğinde oldukça yoğun bir içeriğe sahip olduğu, özellikle Kur’an ve hadis ezberlerinin çok fazla yer tuttuğu, bazı derslerin İHL’lerde ve ilahiyat fakültelerinde verilen ders içeriklerinin tekrarı olduğu anlaşılmaktadır. Yine katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak haftalık ders yükünün 38 saat olmasının yanı sıra akşamları mütalaa yapılması, aday din görevlilerinin derslerini çalışacak ve tekrar edecek zamanının kalmaması, yeterli staj ve uygulama yapılmamasının beceri temelli kazanımların elde edilmesine engel oluşturması ve sınavların sık sık yapılması gibi nedenlerin eğitimin etkililiğini düşürdüğü söylenebilir.

2.3. Programın Derslere Göre Değerlendirilmesi

2.3.1. Programa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Dersler

Aday din görevlilerinden programa katılmadan önce kendilerini yeterli görmeyip geliştirmek istedikleri alanları sıralama yaparak belirtmeleri istenmiştir. Konuyla ilgili verilen cevaplar şu şekilde bir dağılım göstermiştir.

Tablo 11. Programa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Alanlar

Alanlar	N	%
Kur'an-ı Kerim	133	52,4
Meslekî Bilgi ve Beceri	86	34,7
Din Hizmetleri Formasyonu	68	33,2
Mevzuat Bilgisi	62	30,4
Temel İslamî İlimler	64	26,7

Tabloya göre, aday din görevlileri yaptıkları sıralamada %52,4 oranında Kur'an-ı Kerim, %34,7 oranında meslekî bilgi ve beceri, %33,2 oranında din hizmetleri formasyonu, %30,4 oranında mevzuat bilgisi ve %26,7 oranında temel İslamî ilimler alanlarında gelişime ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. Araştırma verileri benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır.

Kayadibi (2000) araştırmasında müftülerin din görevlilerini yetersiz buldukları alanları kıraat (%41), dinî bilgiler (%31) ve halkla ilişkiler (%16) olarak sıraladığı görülmüştür.⁴⁵

Özdemir (2006), araştırmasında müftülerin %75,3'ünün din görevlilerini kıraat, %63,6'sının dinî bilgiler, %57,6'sının halkla ilişkiler, %56'sının hitabet, %54,3'ünün genel kültür, %36,6'sının ise pedagojik formasyon açısından yetersiz bulduklarını ifade etmiştir.⁴⁶

Doğan (2019), araştırmasında din görevlilerinin %22,7'sinin vaaz-irşat, %19,2'sinin bilim ve teknoloji, %12,1'inin kıraat ve %10,1'inin ise dinî danışmanlık ve rehberlik alanlarında kendilerini yetersiz gördüklerini belirtmiştir.⁴⁷

Ertürk (2021), göreve yeni atanan din görevlileri üzerine yaptığı araştırmada %34,9 oranında görevlinin Kur'an-ı Kerim, %21,4 oranındakilerin hitabet, %20,6'sının mevzuat bilgisi, %10,1'inin

⁴⁵ Fahri Kayadibi, "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler (Tarihçesi ve Sorunları)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 174.

⁴⁶ Şuayip Özdemir, *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri* (İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 82.

⁴⁷ Ahmet Doğan, *Hizmet İçi Eğitim ve Din Görevlisi* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 159.

temel dinî bilgiler ve %5,6'sının ise imamlık-müezzinlik formasyonu alanında eğitime ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir.⁴⁸

Elde edilen verilere göre aday din görevlilerinin en fazla geliştirmeye ihtiyaç duydukları alanların Kur'an-ı Kerim, meslekî bilgi ve beceri (imamlık-müezzinlik becerisi) ve din hizmetleri formasyonu olduğu anlaşılmaktadır. Din görevlilerinin örgün eğitimde meslekî olarak yeterli eğitim alamamalarının bu sonuçta önemli bir etken olduğu düşünülmektedir.

2.3.2. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

ADMEP'te verilen derslerin aday din görevlilerinin beklentileri karşılama durumu ölçülmek istenmiştir. Toplamda 6 öğrenme alanı ve 10 ders üzerine planlanan meslekî eğitimde, derslerin beklentileri karşılama düzeyi başlı başına değerlendirilmiştir. Programda yer alan kültürel etkinlikler ve staj dâhil edilmemiştir.

Tablo 12. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

776 | db

Dersler		Yeterli	Kısmen	Yetersiz	Toplam
Kur'an-ı Kerim	N	180	66	8	254
	%	%70,9	%26,0	%3,1	%100
Kur'an Meali	N	73	124	57	254
	%	%28,7	%48,8	%22,4	%100
Akait-Kelam	N	79	87	88	254
	%	%31,1	%34,3	%34,6	%100
Hadis	N	125	94	35	254
	%	%49,2	%37,0	%13,8	%100
İlmihal	N	196	46	12	254
	%	%77,2	%18,1	%4,7	%100
İslam Ahlakı	N	139	58	57	254
	%	%54,7	%22,8	%22,4	%100
Din Hizmetleri	N	106	77	70	254
	%	%41,9	%30,4	%27,7	%100
Meslekî Beceri (İmamlık-Müezzinlik Formasyonu)	N	148	83	19	254
	%	%59,2	%33,2	%7,6	%100
Dinî Musiki	N	74	125	55	254
	%	%29,1	%49,2	%21,7	%100
Mevzuat	N	173	55	26	254
	%	%68,1	%21,7	%10,2	%100

Tablo 12'de görüldüğü üzere, Kur'an-ı Kerim, ilmihal, mevzuat bilgisi ile meslekî bilgi ve beceri (imamlık-müezzinlik formasyonu ve hitabet) derslerinde beklentilere daha fazla cevap verildiği;

⁴⁸ Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 127.

Kur'an meali, akait-kelam ve dinî musiki derslerinin beklentileri yeteri oranda karşılayamadığı anlaşılmaktadır. Anket formunda ilgili derslerin karşısına aday din görevlilerinin yazdığı kısa gerekçeler kategorize edildiğinde “müfredat yoğunluğu”, “ezberlerin çokluğu” “dersin işlenme şekli”, “çok fazla ödev verilmesi”, “yeterli uygulama yaptırılmaması”, “konuları yetiştirmek için hızlıca geçilmesi”, “zaman yetersizliği”, “ders kitabı eksikliği” ve “ilahiyattaki dersin aynen tekrar edilmesi” gibi nedenlerin oldukça fazla dile getirildiği müşahede edilmiştir.

ADMEP'in hedefi, meslekî bilgi donanımına sahip, bu bilgiyi görevinde etkin biçimde uygulayabilen görevliler yetiştirmektir.⁴⁹ Daha ziyade görev öncesi eğitimlerde yetersizliği görülen ve sahada ihtiyaç hissedilen alanları geliştirmek için oluşturulan programın beklentileri hâlâ karşılayamıyor olması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Kaldı ki, din görevlileri ADMEP'e belli eğitimlerden geçerek gelmektedir. Onların hazır bulunuşluk düzeyleri akademi eğitiminin başarısı üzerinde doğrudan etkili olmakla birlikte, oluşturulan programın hedef ve kazanımlarının doğru belirlenmesi, içeriğin ihtiyaçları karşılayacak şekilde düzenlenmesi önemlidir. Bu nedenle, ADMEP'in sadeleştirilmesi, öncelikli ihtiyaçlara cevap verecek şekilde düzenlenmesi ve uygulamaya daha fazla ağırlık verilmesinin uygun olduğu ifade edilebilir.

2.4. Programın Diğer Boyutları ve Değerlendirilmesi

2.4.1. Eğitim Görevlileriyle İlgili Görüş ve Düşünceler

İlgili mevzuat gereğince, “DİYA'da ders vermek, araştırma ve uygulama faaliyetlerinde görev almak üzere, dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olup dinî yüksek ihtisas merkezinde eğitimini tamamlamış veya ilahiyat alanında doktora yapmış; dinî musiki, kıraat gibi özel yetenek gerektiren konularda ise dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunu; dinî yükseköğrenim dışında lisans mezunu olup yüksek lisans çalışmasını tamamlayanlar ise DİYA'daki eğitim görevlisi kadrolarının yüzde onunu aşmamak kaydıyla DİB tarafından yapılacak sınavda başarılı oldukları takdirde eğitim görevlisi kadrolarına atanabilir.”⁵⁰ Buna göre, akademilerde görev yapan eğitim görevlilerinin büyük çoğunluğunun dinî yükseköğrenim me-

⁴⁹ ADMEP, 7.

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKAN), *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 7/A.

zuniyetinin yanı sıra temel İslam bilimlerinde uzmanlığı ifade eden dinî yüksek ihtisas (yaygın kullanımıyla Haseki) mezunu veya musiki ya da kıraat alanlarında ihtisas sahibi veya DİYA Başkanlığı'nın aradığı ölçütte kendi alanında uzman (örneğin rehberlik ve psikolojik danışmanlık uzmanı) oldukları söylenebilir.

Araştırmada aday din görevlilerine eğitim görevlilerinin alan bilgisi, ders işleme yöntemleri ve iletişim yetkinlikleriyle ilgili sorular sorulmuştur. Eğitim görevlilerinin alan bilgisi yetkinliğiyle ilgili düşünceler şu şekilde bir dağılım göstermiştir:

Tablo 13. Eğitim Görevlilerinin Alan Bilgisi

Dersler		Yeterli	Kismen Yeterli	Yetersiz	Toplam
Kur'an-ı Kerim	N	231	17	3	254
	%	%92,0	%6,8	%1,2	%100
Kur'an Meali	N	200	44	7	254
	%	%79,7	%17,5	%2,8	%100
Akait-Kelam	N	122	80	47	254
	%	%49,0	%32,1	%18,9	%100
Hadis	N	176	51	24	254
	%	%70,1	%20,3	%9,6	%100
İlmihal	N	234	16	1	254
	%	%93,2	%6,4	%0,4	%100
İslam Ahlakı	N	148	63	40	254
	%	%59,0	%25,1	%15,9	%100
Din Hizmetleri	N	117	85	47	254
	%	%47,0	%34,1	%18,9	%100
Meslekî Beceri (İmamlık-Müezzinlik Formasyonu)	N	171	62	18	254
	%	%68,1	%24,7	%7,2	%100
Dinî Musiki	N	180	55	16	254
	%	%71,7	%21,9	%6,4	%100
Mevzuat	N	172	63	16	254
	%	%68,5	%25,1	%6,4	%100

Tablo 13 incelendiğinde, aday din görevlileri, eğitim görevlilerini alan bilgisi yönüyle ortalama %69,8 oranında yeterli, %21,4 kısmen yeterli, %8,7 oranında ise yetersiz olarak değerlendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim ve ilmihal derslerini veren eğitim görevlilerinin alan bilgisi çok yüksek oranda yeterli görülürken, akait-kelam ve din hizmetleri derslerini veren eğitim görevlilerinin alan bilgisi diğer derslere kıyasla daha düşük seviyede değerlendirilmiştir. Verilerden hareketle, eğitim görevlilerinin alan bilgilerinin büyük ölçüde yeterli olduğunu söylemek mümkündür.

Aday din görevlilerinin akademi eğitim görevlilerinin eğitim-öğretim becerilerini (pedagojik formasyon yeterliklerini) değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

Tablo 14. Eğitim Görevlilerinin Eğitim-Öğretim Becerileri

Dersler		Yeterli	Kısmen Yeterli	Yetersiz	Toplam
Kur'an-ı Kerim	N	213	34	4	254
	%	%84,9	%13,5	%1,6	%100
Kur'an Meali	N	169	69	13	254
	%	%67,3	%27,5	%5,2	%100
Akait-Kelam	N	99	91	61	254
	%	%39,4	%36,3	%24,3	%100
Hadis	N	150	70	31	254
	%	%59,8	%27,9	%12,4	%100
İlmihal	N	220	27	4	254
	%	%87,6	%10,8	%1,6	%100
İslam Ahlakı	N	121	83	45	254
	%	%48,6	%33,3	%18,1	%100
Din Hizmetleri	N	92	103	53	254
	%	%37,1	%41,5	%21,4	%100
Meslekî Beceri (İmamlık-Müezzinlik Formasyonu)	N	140	82	28	254
	%	%56,0	%32,8	%11,2	%100
Dinî Musiki	N	142	86	23	254
	%	%56,6	%34,3	%9,2	%100
Mevzuat	N	165	67	19	254
	%	%65,7	%26,7	%7,6	%100

db | 779

Tablo 14'teki veriler incelendiğinde aday din görevlilerinin eğitim görevlilerinin ders işleme becerilerini ortalama %60,3 oranında yeterli, %28,46 oranında kısmen yeterli olarak değerlendirirken %11,26 oranında yetersiz olarak ifade etmişlerdir.

Hoca-öğrenci iletişimiyle ilgili sorulan bir soruya cevaben, adayların %40,2'si eğitim görevlilerinin çoğunluğunu yeterli görürken %39,4 oranında aday bazı hocaları yeterli, bazılarını yetersiz gördüklerini belirtmiştir. Hocaların pedagojik formasyon ile iletişim becerilerinin alan bilgisi yeterliliklerine nispetle daha düşük olduğu söylenebilir. Benzer sonuçlara farklı araştırmalarda da ulaşılmıştır.⁵¹

⁵¹ Dam - Ertürk, "Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı", 127-129; Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçerisi Eğitimi*, 175-182; Kocaman - Koyuncu, "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi", 564-565.

Eğitim görevlileri hakkındaki açık uçlu değerlendirmeler de nicel verileri destekleyecek bilgiler sunmaktadır. Bunlardan bazılarını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

“Hocalarımızdan kendi egolarını tatmin etmek isteyenler vardı. İki de bir ‘atılırsınız ha’ tehdidiyle karşı karşıya kaldık. Motivasyonlarımızı bozdular. Bazı hocalarımız ise Allah razı olsun, abi gibi, baba gibi davrandılar. Onlardan çok istifade ettik.”

“Buraya gelen kişilere öğrenci psikolojisi yerine hoca psikolojisine girecek şekilde muamele yapılmasının daha faydalı olacağını düşünüyorum.”

“Hocalarımızdan Allah razı olsun. İlk olmamıza rağmen süreci ellerinden geldiğince iyi yönettiler. Ama Kur’an, tecvit, ezber, ilmihal ve meal derslerine daha fazla önem verilmeliydi.”

“Hocalardan bazıları alan hocası değildi. Notlardan anlatıp durdu. Sorularımızı geçiştirdi, cevap veremediğinde ‘fazla karıştırmayın’ dedi. Biz burada da öğrenemeyeceksek nerede öğreneceğiz? O yüzden derslere alan hocaları girmeli diye düşünüyorum.”

“Hocalarımızın eğitimcilik yönlerini güçlendirmeleri gerektiğini düşünüyorum. Bilgi açısından çok iyiler, ama eğitimcilik yönleri itibarıyla biraz zayıf kalıyorlar.”

“Her kabahati de hocaya yüklememek lazım. Bazı arkadaşlar hocanın iyi niyetini suistimal ediyor, olur olmaz sorularla hocayı test etmeye çalışıyor. Hep tek taraflı düşünmemek lazım.”

“En büyük problemin rehberlik olduğunu düşünüyorum. Bilgiyi ilahiyatta aldık zaten, okuma yaparak da bilgimizi artırabiliriz. Bizim için pratik önemli. Neyi nasıl yaparız bunu gösterebilir bize. Bilgi, bilgi, bilgi. Pratik ne olacak?”

Öğrencilerin ne kadar öğrendikleri, sadece ezberlemek yerine anlama seviyeleri ve konuyu farklı açılardan anlayıp anlamadıkları, öğretim ve eğitimin başarısını yansıtır. Başarı, bir dizi faktörün birleşimiyle gerçekleşir. Ancak bu faktörler arasında belki de en önemlisi öğretmendir. Çünkü öğretmen, eğitimin hayatî bir parçasıdır ve bu önem eğitimin her kademesi için geçerlidir. “Eğitim görevlisi” unvanlı eğitimciler, DİYA’daki eğitim süreçlerinde önemli rol üstlenmektedir.

Akademi eğitimi, planlı ve programlı olmaları, okul, öğretmen ve öğrenci gibi pek çok unsuru bünyesinde barındırmaları itibarıyla formel bir eğitimidir. Öğrencilerin tümü en az lise düzeyinde eğitime sahip, çoğu dinî yükseköğrenim mezunu, bunun yanında bir kısmı da hafızlık yeterliğine sahip yetişkin bireylerdir. Yetişkinler, gelişim özellikleri ve öğrenme gereksinimleri açısından çocuk ya da gençlerden farklıdırlar. Böyle insanları başarılı bir şekilde yetiştirmek ve onlara bir şeyler verilmek isteniyorsa, her şeyden önce yetişkinlerin çocuklardan farklı şekilde öğrendiklerini bilmek gerekir.⁵²

Öğretmenlik, yalnızca bilgi aktarmaktan ibaret bir meslek değildir. Bu meslek, öğrencilere sosyal, kültürel ve rehberlik etkinliklerini de içeren çeşitli sorumlulukları gerektirir.⁵³ Eğitimin etkili olması ve sürecin başarıyla sonuçlanması için öğretmen-öğrenci ilişkilerinin boyutu önemlidir. Herhangi bir düzeyde, hedef kitlenin gelişim ve öğrenme özelliklerini göz ardı eden bir eğitimin başarılı olması mümkün gözükmemektedir.⁵⁴ Etkili bir eğitim ve verimli sonuçlar elde edebilmek için eğitim görevlileri, öğrencilerin yetişkin bireyler olduklarını göz önünde bulundurmalı ve eğitimde ona göre yöntemler takip etmelidir.

2.4.2. Eğitim Merkezi ve Genel İşleyişle İlgili Görüş ve Düşünceler

Okulların eğitime uygunluğu, eğitimin verimliliğini etkileyen faktörlerdendir. Aynı şekilde eğitim süreçlerinin yönetimi ve işleyişi bu verimliliği etkilemektedir. DİYA'ya bağlı dinî yüksek ihtisas/dinî ihtisas merkezleri, personel eğitimi için özel olarak tesis edilmişlerdir. Okulların büyük bir kısmı, katılan personelin yetişkin olduğu öngörülerek farklı ihtiyaçları karşılayabilecek şekilde donatılmıştır. Bununla birlikte her okulun imkânları aynı düzeyde olmayabilir.

Aday din görevlilerine eğitim merkezlerinin durumu, eğitim süreci ve işleyiş ilgili bir soru yöneltilmiş, kendilerinden problemleri açık uçlu olarak ifade etmeleri istenmiştir. Cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

⁵² Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 183.

⁵³ Muhammet Yılmaz, *Etkili Öğretmenlik* (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 50-51.

⁵⁴ Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, 73.

“Eğitim çok uzun. Ben evli ve çocuklu biriyim. Maddî açıdan çok sıkıntı çektik. Ailevî anlamda da sıkıntı çektik. Harçlıklar bize yetmiyor, ailemize nasıl yetsin. Benim gibi birçok arkadaş var. Bunlar niye düşünülmemiş?”

“En büyük sorunumuz atanamama stresi. Maddî sıkıntı çok fazla çektik. Ailesini geçindiren arkadaşlar işlerinden ayrılıp akademiye başladı. Maddî olarak çok mağdur olundu. Akademiye başlayanlara tam maaş verilmesi gerekli.”

“Belirsizlik bizim en büyük problemimiz oldu. İlk olmanın verdiği bir muallaklık vardı. Biz bunun eksilerini gördük. Burada aldığımız puanlarla atanacak olmak bizi eğitimin tadını almaktan ziyade bir yarışa sürükledi.”

“Sürecin daha sistemli ve hızlı yürütülmesi gerekiyor. Kendi kurumumuzda bile akademi tanınmıyor. Bu konuda camia bilinçlendirilmeli.”

“Süre çok uzun, bıkkınlık yapıyor. 6 ay yeter de artardı.”

“Sınavla tehdit eğitimi verimsiz kılıyor. Verilen harçlık çok az ve gülünç.”

“Takip edeceğimiz adam gibi bir ders kitabı yoktu. Fotokopilerden yüzlerce sayfa gereksiz bilgi okuduk. Akademi için ders kitapları hazırlanmalı.”

“Ders saatleri çok fazla. Günde 4 blok ders yoruyor.”

“Sınav soruları merkezden gelmeli, akademiler arasında yapılan sınavlarda adalet olmalı. Öğrencilere bazı yerlerde yüksek puanlar verilerken diğer yerlerde mağdur ediliyor.”

“Mahremiyet açısından kadın-erkek farklı binalarda eğitim alırsa daha verimli olur. Erkeklerin ağırlıklı olduğu binada kadın personel çalıştırılması doğru değil.”

“Kimi okul personeli çok olumsuz davranıyor, bize çocuk muamelesi yapıyorlar.”

“Yemekler kalitesiz, sürekli aynı menü çıkıyor. Okulda kantin yok, ihtiyacımız olduğunda dışarıdan almak mecburiyetindeyiz.”

Sınırlılıklar nedeniyle bu kadarıyla yetinilebileceğimiz değerlendirmeler göz önüne alındığında problemlerin daha ziyade harç-

lıkların yetersizliği, günlük ders saatinin fazlalığı, izinler noktasında gösterilen tavır, eğitim ortamının durumu, personelin adaylara davranışı ve yemek kalitesi noktalarında yoğunlaştığı görülmektedir. Söz konusu problemlerin çözümü noktasında ilgililerin gerekli çalışmaları yapması beklenmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Diyanet Akademisi (DİYA), DİB'in bünyesinde başkanlık personelinin bilgi, beceri ve donanımlarını artırmak için tesis edilmiş yeni bir oluşumdur. İlgili birimin altyapı olarak geçmişe uzanan bir serüveni olsa da bazı süreçlerin henüz yeni olduğunu söylemek gerekir. Daha önce açıktan atama yoluyla yapılan personel istihdamı yerine akademi eğitimini başarıyla tamamlayanların göreve atanması bu yeniliklerden biridir.

ADMEP, akademi sisteminde din görevlisi namzetlerinin katılımının zorunlu olduğu ve eğitimi başarıyla tamamlamanın atanmak için yeterli kabul edildiği meslekî eğitim programıdır. İlk mezunlarını veren program üzerinde yapılan araştırmalar yeterli sayıda değildir. Yaptığımız bu araştırmanın, program üzerindeki ilk araştırmalardan biri olduğunu ifade etmek gerekir. Programın etkililiğini değerlendirme adına yapılan çalışmada, aday din görevlilerinin görüşleri doğrultusunda şu sonuçlar elde edilmiştir:

Araştırmaya katılan aday din görevlileri, genel olarak, mezun oldukları okullardan aldıkları eğitimin mesleklerini ifa noktasında yeterli gelmediğini düşünmekte, bu sebeple görev öncesinde kendilerini mesleğe hazırlayan bir eğitime ihtiyaç duymaktadırlar. Bu sonuç, mesleğe hazırlıkta akademinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Aday din görevlileri, ADMEP'in beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşılayacak bir nitelikte olduğunu ifade etmektedirler. Bu durumun programın oldukça yoğun ve haftalık ders yükünün fazla olması, bazı derslerde bilinenlerin tekrar edilmesi, ezberlerin çok olması, ders çalışacak yeterli zaman olmayışı, ders kitaplarının eksikliği, bazı derslerin gereksiz, uygulama ve stajların ise yetersiz olması gibi sebeplerden kaynaklandığını belirtmektedirler.

Aday din görevlileri, ADMEP'in kendilerine yeterli düzeyde meslekî bilgi kazandırdığını, ancak meslekî beceri noktasında kısmen yeterli olduğunu ifade etmektedirler.

Aday din görevlileri, en fazla Kur'an-ı Kerim, meslekî bilgi-beceri (imamlık-müezzinlik becerisi) ve din hizmetleri formasyonu alanlarında gelişime ihtiyaç duymaktadırlar.

Aday din görevlilerine göre, ADMEP'te yer alan Kur'an meali, akait-kelam ve dinî musiki dersleri beklentileri yeterli oranda karşılamamaktadır.

Aday din görevlilerine göre, akademide ders veren eğitim görevlileri genel itibariyle alan bilgisi, ders işleme yöntemleri ve hoca-öğrenci ilişkileri açısından yeterlidir. Bununla beraber bazı hocaların pedagojik formasyon eksikliği bulunmaktadır.

Aday din görevlileri, programın işleyişinden memnun olmakla birlikte, yetersiz harçlıklardan, atanma sürecinin belirsizliğinden, bazı okul personelinin olumsuz davranışından, çok sık sınav yapılmasından, derli-toplu ders materyali olmamasından, izinlerin yetersizliğinden, yemeklerin kalitesinden ve eğitim süresinin uzunluğundan yakınmaktadırlar.

784| db

Bulgulardan hareketle ADMEP üzerine maddeler hâlinde şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. ADMEP, içerik olarak sadeleştirilmeli, öğrencilerin daha önce örgün olarak aldıkları eğitimlerin gereksiz tekrarından kaçınılmalı, sahada ihtiyaç duyulan alanlara ağırlık verilmeli, öğrencilerin yükünü artıran ders ve uygulamalar programdan çıkarılmalıdır.

2. ADMEP'in daha fazla verim ve etkililiği için, programın haftalık ders yükü 30 krediyi aşmamalıdır. Öğrencilere ezber yapabilecekleri, derslerini mütalaa edebilecekleri ve dinlenebilecekleri yeterli zaman tanınmalı, bunun için gerekli düzenleme yapılmalıdır.

3. Gerek öğrencilerin çalışacakları gerekse eğitim görevlilerinin takip edecekleri akademiye özel ders kitapları en kısa zamanda hazırlanmalıdır.

4. Sınavlar, öğrenci motivasyonu bozmayacak şekilde düzenlenmeli, çok sık sınav yapmaktan kaçınılmalı, eğitim merkezleri arasında ortak sınav esasları belirlenip uygulanmalıdır.

5. Eğitimin yetişkinlere yönelik olması, evli ve çocuklu öğrencilerin bulunması ve yatılı eğitimin getirdiği zorluklar nedeniyle program süresi 6 ayla sınırlandırılmalıdır.

6. Aday din görevlilerinin bilgi ve becerilerin geliştirilmesi için gerek okul içi gerekse okul dışındaki meslekî uygulamalara önem verilmelidir.

7. Aday din görevlilerinin en çok yakındığı konulardan biri olan harçlık meselesi çözüme kavuşturulmalı, özellikle evli görevlilerin durumu göz önünde bulundurularak onlara aile yardımı desteği verilmelidir.

8. Aday din görevlilerinin yetişkin bireyler olduğu göz önünde tutularak yapıcı bir yaklaşım tarzı sergilenmeli, kendilerine çocuk muamelesi yapılmamalı, sınavla ya da okuldan atmakla korkutmadan kaçınılmalıdır. Aday din görevlileri de pozisyonlarının normal öğrencilikten farklı olduğunu ve özel sorumluluklarının bulunduğunu unutmamalıdır.

9. Aday din görevlilerine programın resmiyeti ve işleyişiyle ilgili gereken açıklamalar yapılmalı, işleyişle ilgili eğitim merkezleri arasında ortak hareket tarzı benimsenmelidir.

10. DİYA yetkilileri, eğitim ve atanma süreçleriyle ilgili takvimler belirlemeli, bilgi kirliliği oluşmaması için aday din görevlileri resmî kanallarla bilgilendirilmelidir.

11. DİYA üzerine akademik çalışmalar artırılmalı ve teşvik edilmelidir.

Kaynakça

- Aslantürk, Zeki. *Araştırma Metot ve Teknikleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Ayas, Osman. *Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet içi Eğitim İhtiyaçları*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet". *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Bulut, Mehmet. "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)". *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/542-565. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 15. Basım, 2013.
- Dam, Hasan. "Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 275-318. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Dam, Hasan. *Yetişkinlerin Din Eğitimi*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2015.
- Dam, Hasan - Ertürk, İdris. "Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 97-137.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.725115>
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2000.
- DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü. "2022 Yılı Diyanet Akademisi Aday Din Görevlisi (KKÖ, İ-H, M-K) Alımı". Erişim 24 Nisan 2024.
<https://insankaynaklari.diyamet.gov.tr/Detay/822/2022>
- Doğan, Ahmet. *Hizmet İçi Eğitim ve Din Görevlisi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Ertürk, İdris. *Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık ve Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programlarının Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Ertürk, İdris. *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Furat, Ayşe Zişan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XII/1 (2012), 83-110.
- Kalay, İdris - Bilen, Mehmet. "Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Ders Notu Seçme Hadisler Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme". *Haftıza* 6/1 (30 Haziran 2024), 20-32. <https://doi.org/10.56671/hafizadergisi.1413418>
- Kayadibi, Fahri. "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler (Tarihçesi ve Sorunları)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 143-192.
- Kayadibi, Fahri. "Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi". 2. *Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/426-432. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Kayapınar, Hüseyin. "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri". 4. *Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/808-832. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Keyifli, Şükrü. *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Kocaman, Kasım - Koyuncu, Mehmet. "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (15 Mart 2024), 539-590. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1429639>
- Köylü, Mustafa. *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2012), 229-251. <https://doi.org/10.14395/jdiv39>
- Özbek, Abdullah. "Günümüzde İrşat Görevi Yapacakların Eğitimi". 1. *Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 1/191-201. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Özdemir, Şuayip. *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Özdemir, Şuayip - Arıcı, İsmail. "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 14/39 (01 Haziran 2011), 87-103.
- Öztürk, Şükrü. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*. ed. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Seyidoğlu, Halil. *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*. İstanbul: Güzem Yayınları, 8. Basım, 2000.
- Yılmaz, Muhammet. *Etkili Öğretmenlik*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- ADMEP, Aday Din Görevlileri Mesleki Eğitim Programı (İmam-Hatip). Diyanet Akademisi Başkanlığı (2023).
- DAMEY, Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Yönetmeliği. Resmî Gazete 32207 (31 Mayıs 2023).

- DİBKAN, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). Resmî Gazete 12038, (22 Haziran 1965).
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- TTK, Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Kanun No. 430). Resmî Gazete 63, (03 Mart 1924).
- TCA, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). Resmî Gazete 17863 Mükerrer, (09 Kasım 1982).
- VAKİMAY, Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği. Resmî Gazete 28151 (23 Aralık 2011).



VAHDETİ MUHABBET MEYİ İLE ANLATMAK: ALÂİYEVÎ MUSTAFA HULÛSÎ EFENDİ VE LEMAÂTÜ'L-BERKİYYE'Sİ

Şeyda ÖZTÜRK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 12 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Öztürk, Şeyda. "Vahdeti Muhabbet Meyi ile Anlatmak: Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi ve *Lemaâtü'l-Berkiyye'si*". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 789-814.

DOI: 10.33415/daad.1478250

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 May 2024, **Accepted:** 12 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Öztürk, Şeyda. "Explaining Unity With The Wine Of Divine Love: Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi and His *Lemaâtü'l-Berkiyye*". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 789-814.

DOI: 10.33415/daad.1478250



Öz

Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi 19. yüzyılda yaşamış mutasavvıf bir Osmanlı âlimidir. İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i hamriyye'si* üzerine kaleme aldığı *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi Kasîdeti'l-mîmiyye'si* tek matbu eseridir. Alâiyevî Mustafa Efendi'nin İbnü'l-Fârız şârihleri arasında yer almasına neden olan şerhin en dikkat çeken yönü *Kasîde-i hamriyye'nin* tamamına yapılmış ilk Türkçe şerh olmasıdır. *Kasîde-i Hamriyye'nin* ittihad kavramına dâir beyitleri çoğu şârihin şerhlerinde yer almamakla birlikte Alâiyevî Mustafa Efendi söz konusu beyitleri şerh etmiştir. Şerh bu yönüyle İbnü'l-Fârız müdâfaası misyonunu üzerinde taşımaktadır. İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı mutasavvıf bir âlimin kaleminden yazılmış olan şerhte

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı, sydaozturk@hotmail.com, seydaozturk@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4861-3186> / Assoc. Prof. Akdeniz University Faculty of Theology Department of Foundations of Islamic Sciences Department of Sufism, sydaozturk@hotmail.com, seydaozturk@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4861-3186>.

“müdâme” metaforu vahdet-i vücûd düşüncesi için anahtar bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bu makalede Alâiyevî Mustafa Efendi'nin telif ettiği *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerh-i Kasîdeti'l-mîmiyye*'si incelenmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde İbnü'l-Fârız'ın hayatı ve tasavvufî şiirin tarihi seyri üzerinde durulmuş, *Kasîde-i Mîmiyye* şârihleri sıralanarak Alâiyevî Mustafa Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra *Lemaâtü'l-berkiyye* şekil ve üslup açısından değerlendirilmiş, şerhte var olan tasavvufî muhtevâ ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Fârız, Alâiyevî Kara Mustafa Hulûsî Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi Kasîdeti'l-mîmiyye*, vahdet.

Explaining Unity With The Wine Of Divine Love: Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi and His *Lemaâtü'l-Berkiyye*

Extended Abstract

The “*Kasîde-i hamriyye*” by Ibn al-Farid (d. 632/1235), belonging to the esteemed tradition of Hamriyye, holds significant importance in Anatolia's sufi context, especially among sufi practitioners nurtured in Anatolia. Ibn al-Farid, honored with the title “Sultânu'l-âşîkîn” is revered for his exploration of monotheism and divine love in his odes. Particularly, his compositions like *Kasîde-i tâiyye*, *Kasîde-i mîmiyye*, and *Kasîde-i râiyye* are highly regarded and have been extensively analyzed by scholars. Among these exegetical commentaries, the *Kasîde-i mîmiyye* renowned under the epithet of *Kasîde-i hamriyye* has been subjected to commentary in Arabic, Persian, and Turkish by a total of eighteen commentators, the majority of whom are esteemed figures within the sufi tradition. One of the commentaries in this commentary literature is *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi-i Kasîdeti'l-mîmiyye*, written by Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi. His life is documented in *Osmanlı Müellifleri* and *Hediyetü'l-Ârifîn*.

Alâiyevî Kara Mustafa Hulûsî Efendi was a Ottoman scholar who lived in the 19th century. Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, recorded as a knowledgeable and virtuous figure, only one printed work, which is his commentary on the poem “*Kasîdetü'l-mîmiyye*”, titled *Lemaâtü'l-berkiyye*. The most prominent feature of *Lemaâtü'l-berkiyye* is that it is the first Turkish commentary on all 41 couplets of the *Kasîde-i Hamriyye*. The commentary was published by Matbaa-i Osmâniyye in Istanbul in 1310/1893, a span of six years subsequent to the demise of Mustafa Efendi.

Lemaâtü'l-berkiyye explains many sufi concepts based on couplets. It metamorphoses the commentary into a compendium of introductory elucidations on sufi terminology. The concept of unity of existence, which is especially tried to be explained by sûfis through allegorical illustrations such as shadow, point, tree, carpet, mirror and water vapor, especially the theory of cycles, is explained in *Lemaâtü'l-berkiyye* through the metaphor of the divine intoxication felt before the grapes are created. While in most of the previous commentaries müdâme is discussed through the concept of divine love. Alâiyevî Mustafa Efendi explains the unity of existence through the concept of müdâme and approaches the couplets within the framework of the levels of existence. Despite the fact that most commentators do not explain the verses regarding the concept of itihad, Alâiyevî's particularly detailed commentary on these verses is indicative of his mastery of the subject.

Anchored within the conceptual framework of the unity of existence, the commentary exhibits a notable emphasis on key sufi tenets such as “merâtib-i vücûd” (the degrees of existence), “vahdet-i wujud” (unity of existence), “tawhid”, “it-tihâd” (unity), “dhikr”, divine love, “hakikat-i muhammediyyah”. The couplets pertaining to the discussed subject prominently feature a sufi framework elucidated through the concepts of unity of existence, oneness, differentiation, absorption, obliteration and consciousness, forming the foundational pillars of mystical discourse within the verses, encapsulating the intricate layers of metaphysical contemplation inherent in sufi thought. Within the commentary authored by a sufi scholar affiliated with the theological lineage of Ibn Arabi, the metaphorical construct of “müdâme” assumes a pivotal role as a fundamental concept underpinning the doctrine of the “vahdet-i wujud” unity of existence.

Notably significant is its status as the inaugural Turkish commentary dedicated to the comprehensive analysis of the entirety of *Lemaâtü'l-berkiyye fi şerh-i Kasîdeti'l-mîmiyye*. *Lemaâtü'l-berkiyye* is crafted primarily for madrasah students, aimed at unraveling the profound secrets veiled within the *Kasîde-i hamriyye*. Alâiyevî Mustafa Efendi's spiritual connection with Prophet Muhammad inspired the creation of this work, tailored for the audience he refers to as “tâlibân-ı Rûm.” It serves as a guide for those grappling with the Arabic complexity of the rich sufi text Alâiyevî's commentary on Hamriyye demonstrates an implicit acknowledgment of Davud-ı Kayseri's influence, particularly in thematic alignment, illustrative examples, and methodological approach. While refraining from explicit citation, Alâiyevî draws extensively from Kayseri's explanations, positioning himself within the lineage of Ibn al-Farid commentators, especially those influenced by İbnü'l-Arabi. Traces of the Bûrînî commentary are evident in verses discussing unity, while stylistically, Alâiyevî's work reflects awareness of Abdurrahman Câmî's *Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i hamriyye*, evident in its sûfî elucidations within the “lem'a” sections.

Alâiyevî delves extensively into sufi commentary throughout his explication, focusing particularly on the essence of “müdâme” within the ode. He pays special attention to beverages mentioned in the Quran, emphasizing their significance for the righteous and near ones to God in heaven. Alâiyevî analyzes terms like “ebrâr”, “ke's”, and “kafûr” found in Quranic chapters, supplementing his commentary with narrations from sufis. By correlating the nature of libations with the groups they are offered to, he illustrates a spiritual hierarchy between the abrâr and mukarrabîn, highlighting the nuanced dynamics within the ode.

Keywords: Sufism, Ibn al-Farid, Alâiyevî Mustafa Hulûsî Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye fi şerh-i Kasîdeti'l-mîmiyye*, unity.

Giriş

Osmanlı Tasavvuf dünyasına etki eden isimlerden biri de Eyyûbî döneminin Mısırlı mutasavvıfı İbnü'l-Fârız'dır (öl. 633/1235). Özellikle Hamriye geleneğini tasavvufî bir alana dönüştüren *Divân'ı* ve *Divân'ı* içinde yer alan *Kasîde-i tâiyye* ve *Kasîde-i hamriyye*'si aşk-ı ilâhî ve vahdet-i vücûd eksenli tasavvuf düşüncesinin izâhında manzum dilin sözcülüğünü üstlenmiştir.

Hüseyin Vassaf'ın "Künyesi Ebû Hafs, adı Ömer, kabilesi Benî Sa'd, Hamaviyyu'l-asl, Mısıryü'l-mevliddir" şeklinde takdîm ettiği İbnü'l-Fâriz (öl. 632/1235) tasavvuf dünyasında "Sultânü'l-âşikîn" lakabı ile tanınmıştır.¹ Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melikü'l-Azîz (öl. 595/1198) döneminde yaşayan mutasavvıf babasının mahkemede miras ve nafaka taksimi ile ilgili görevinden dolayı "İbnü'l-Fâriz" ismiyle meşhur olmuştur. Tarih ve tabakat kitapları İbnü'l-Fâriz'ın melâmî meşrep Pîr Bakkal isimli şeyhin işâretiyle tasavvuf yoluna girişini ve aradığı mânevî fethi ulaşmak gâyesiyle Mekke'ye yönelişini konu edinmektedirler. Mekke'de on yıl kalan İbnü'l-Fâriz arzu ettiği mânevî fetihlere ulaşmış ve bu sürenin sonunda vecd ve cezbisinin ürünü ünlü *Divân'ı Nazmü's-Sülûk*'le birlikte Mısır'a dönmüştür.² Kaynaklarda İbnü'l-Fâriz "vahdet ehlinin hücceti, şiir sancağının hâmilî" olarak takdîm edilmiştir.³

Yaşadığı dönemde zühd ve kerâmetleri ile öne çıkan İbnü'l-Fâriz salâh, vecd, tecrîd, aşk ve âriflerin hal ve makamlarına hamledilen şiirlerinde ittihâd bulunduğu iddiâsı ile kimi zaman tartışmaların öznesi olmuştur.⁴ Zehebî'ye göre İbnü'l-Fâriz şiirlerinde hem örtülü ve hem açık bir şekilde ittihâdı haykırmaktadır, bu büyük bir felakettir, onun şiirlerine dikkat edilmelidir.⁵ Bikâî, İbn Teymiyye, Zehebî gibi İbnü'l-Fâriz muârizlarının reddiyelerine rağmen tasavvuf dünyasına yakın âlimler sûfi lafızları içinde kabul ettikleri İbnü'l-Fâriz'ın şiirlerinin hüsn-i zan ile birlikte te'vîl edilme zorunluluğunu dile getirmekten çekinmemişlerdir.⁶ Nitekim dil ve edebiyat sahası başta olmak üzere tefsir⁷ ve tasavvufî eserlerin ço-

¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, thk. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1/208.

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn; Süyuti, *Hüsnü'l-muḥâdara Fi Tarihi Mısr el-Kahire*, thk. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967); Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Mülakkın, *Tabakatü'l-evliya*, thk. Nureddin Şüreybe (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 1/158; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/40.

³ Zehebî, *el-İber fî haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 3/213; Zehebî, *Kitâbu Mîzânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1382/1963), 3/214.

⁴ Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'etî'l-âşire*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/205.

⁵ Zehebî, *Kitâbu Mîzânü'l-İ'tidâl*, 3/214.

⁶ İbnü'l-Fâriz hakkındaki tartışmalar için bk. Ali Çoban, "XV. yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fâriz Tartışmaları: Taraflar-Tenkîtlere", *İslam Te'lîf Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 209-232.

⁷ İbnü'l-Fâriz iktibaslarına yer veren tefsir örnekleri için bk. Şehabeddîn Mahmud Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-me'ânî*, ed. Ali Abdülbârî

ğunda İbnü'l-Fâriz'ın şiirlerinden iktibaslar karşımıza çıkmaktadır. Şu bir gerçek ki söz konusu tartışmalar İbnü'l-Fâriz'ın tasavvufî şiir sahasına sunduğu önemli katkının önüne geçmemiş ve özellikle İbnü'l-Fâriz Anadolu havzasında gelişen tasavvuf düşüncesini derinden etkilemiştir. Nitekim İbnü'l-Fâriz'ın şiirlerinin ve bu şiirler arasında özellikle *Kaside-i taiyye*'sinin seyr ü sülûk erkanı, sûflilerin halleri ve tasavvufî zevkiyata dâir hakikatleri içerdiği konusunda sûfliler ittifak halindedirler. Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) her mecliste İbnü'l-Fâriz'dan bir beyitle dersini sonlandırması, öte yandan halifesi Şemseddin el-Eyki'nin (öl. 697/1298) *Kaside-i tâiyye* hakkındaki "Sûfiyyûna bunu ezberlemek farzdır" şeklindeki beyanı tasavvuf dünyasında İbnü'l-Fâriz ve şiirinin yerini göstermesi açısından önemlidir.⁸ İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri üzerine ilk Osmanlı müderrisi ve mutasavvıfı Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) ile başlayan şerh çalışmaları çoğunluğunu Ekberi ekole mensup sûflilerin oluşturduğu isimler tarafından devam ettirilmiştir.⁹ Saîdüddin Fergânî (öl. 699/1300), Abdürezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492), Salâhî Efendi (öl. 1197/1783), Mehmed Esad Dede (öl. 1911), Mehmed Nâzım Paşa (öl.1926) İbnü'l-Fâriz şâirleri olarak bilinen mutasavvıf isimlerin başında gelmektedir.¹⁰

Tasavvufî şiirin tarihi seyri üzerinde yoğunlaşan dil âlimleri Abdülmün'im Hafâcî'nin (1915-2006) beşli tasnifinden yola çıkarak İbnü'l-Fâriz'ın şiirini tasavvufî şiirin olgunluk dönemi olarak tanımladıkları dördüncü aşamada değerlendirmektedirler. 7. ve 8. asrı içine alan bu dönemde İbnü'l-Fâriz'ın ismi Muhyiddin İbnü'l-Arabi (öl. 638/1240), Mevlana Celaleddin Rumi (öl. 672/1273), İmam el-Bûsirî (öl. 690/1291), "ed-Dirini" adıyla bilinen Abdülaziz ed-Demirî (öl. 694/1294), İbn Ataullah İskenderî (öl. 707/1307) ve Mecdüddin el-Veterî (öl. 707/1307) gibi asrın önemli mutasavvıf şâirleri ile birlikte anılmaktadır.¹¹ Bu noktada Şevkî Dayf (1910-

Uteyye (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/46, 445; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili: (inceleme - tenkitli metin)*, ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021) 6/142, 604.

⁸ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 1/210.

⁹ Zeliha Öteleş, "Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbnü'l-Fâriz Etkisi", *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din"*ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci (Konya: NEÜ Yayınları, 2022), 570.

¹⁰ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 1/210.

¹¹ Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Edeb fi't-Türâsi's-süff* (Kâhire, ts.), 167-175; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Târîhi-IV Abbasîler Dönemi (132-750/656-1258)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021), 324.

2005) gibi alimler İbnü'l-Fâriz'ın şiirlerini daha çok ilâhi aşk, tecelli, fenâ-fillâh, vecd, heyemân kavramları çerçevesinde değerlendirerek her ne kadar vahdet-i vücûd ile telîf etmek istemeseler de¹² Makrîzî'den itibaren gelenek İbnü'l-Fâriz'ı İbnü'l-Arabî ile buluşturmaktadır. Bu metinlerde İbnü'l-Arabî İbnü'l-Fâriz'ın en yakın halefi iken İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri vahdet-i vücûda doğrudan işaret eden hakikat-i külliyyeden bahsetmektedir ve bu noktada onun şiirinde var olan tasavvufî vurgu İbnü'l-Arabî'nin şiiri ile aynı çizgidedir.¹³

Hicrî 5. yüzyılın sonlarına kadar şiirde şarap ve şarap sunma asıl manası ile kullanılırken tasavvufun yaygınlık kazanması ve tasavvufî fikirleri beyan için hamriyeler ve hamriye istilâhları mecâzî sûrette kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴ Fars Edebiyatında şarabın tasavvufî yorumları Senâî (öl. 525/1131 [?]), Feridüddîn Attar (öl. 618/1221), Hâfız-ı Şîrâzî (öl. 792/1390 [?]), Sebüşterî (öl. 720/1320) gibi mutasavvîf şâirlerin eserlerinde karşımıza çıkarken söz konusu sembolik dili açıklamak üzere mânâ ehli ve mârifet erbâbı için şerhler kaleme alınmaya başlanmıştır.¹⁵ Arap edebiyatında ise şarabın tasavvufî bir sembol olarak kullanımı Abbasilerin ikinci döneminde Mansur el-Hallâc (öl. 310/922), Nifferî (öl. 354/965), İbnü'l-Fâriz (öl. 633/1235) ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların şiir ve nesirlerinde işlenmeye başlanmıştır.¹⁶

Nitekim bu dönemde şarap ve şaraba dâir husûsiyetlerin gerçek anlamının dışında tasavvufî bir kimliğe dönüştüğünü ve istilâhî bir mâhiyet kazandığını görmekteyiz. Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Istilâh-ı ehli tasavvuf* adlı risalesinde bu husus yakînen takip edilebilmektedir. Öyle ki şarab, mey, bâde, şarâb-ı hum, şarâb-ı puhte gibi doğrudan şaraba müteallik kelimeler sâlikin seyr u sülûkünde kazanmış olduğu ilâhî aşkın farklı tecellilerine işaret ederken; meyhâne, meygede, humhâne, meclis gibi harâbat mekanlarına dâir kelimeler merâtib-i vücûd ile tercüme edilen kavramlara

¹² Şevki Dayf, *Aşrû'd-düvel ve'l-imârât: Mısır* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif (Târihü'l-uhubbü'l-Arabî ; 7, 1990), 359.

¹³ Yusuf Sami Yusuf, *İbnü'l-Fâriz şâiru'l-hubbi'l-ilâhi* (Dımaşk: Dâru'l-Yenâbî, 1994), 84.

¹⁴ Yekta Saraç, "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (Eylül 2003), 452.

¹⁵ Mecdüddin Keyvânî, "Fars Edebiyatında Hamriyye", çev. Çetin Kaska, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 117.

¹⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Târihi-IV Abbasîler Dönemi (132-750/656-1258)*, 135; İbn Kemal, *Şerhu hamriyyeti İbnü'l-Fâriz li-İbn Kemal Paşa el-Hanefî*, thk. İdris Makbul Kasuri (İrbid: Alemü'l-Kütübî'l-Hadis (Modern Books World, 1432/2011), 20-21.

dönüşmüştür. Öte yandan mestî, nîm mestî, humâr, huşyârî, harabât gibi sarhoşluk halleri sâlikin seyrinde uğradığı hal ve makamların remizleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁷

Şarabın zâhirisinden her hâlükârda imtinâ eden sûfiyenin bu remizleri bir terminoloji tutarlılığında kullandıklarını ve bu konuda bilinçli bir ısrar içinde olduğu söylenebilir. Bu tercihin farklı gerekçelendirmeleri mümkün olmakla birlikte son dönem Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Esad Erbilî (öl. 1931) *Divân*'ının başında konuyla ilgili muhtemel soruya içeriden bir cevap vermektedir. Erbilî'ye göre mutasavvıflar zevk ve tecellîye dayalı tasavvufî halleri bu yolun dışındakilere onların ünsiyet duyduğu harâbat metaforları üzerinden aktarmak istemişlerdir. Bununla birlikte bu tanıdık mecaz köprüsünün Kur'ânî teşbih ve temsillerden zevk duymayan bir zümre için her zaman beklenen neticeyi vermeyeceğini de tespitlerine eklemektedir.¹⁸

1. Kasîde-i Hamriyye ve Şârihleri

İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i mîmiyye*'si kâfiyesinden ziyâde muhtevâsını şekillendiren “müdâme” metaforundan dolayı *Kasîde-i hamriyye* ismiyle meşhur olmuştur. Hamriyye türü içinde değerlendirilen *Kasîde-i mîmiyye* şarabın zâhiri anlamını konu edinen gelenekten ayrılmaktadır. Şarap İbnü'l-Fârız'ın şiirinde tamamen tasavvufî bir remze dönüşmüştür. İlâhî aşkın teşbih edildiği mey, müdâme, şarap kelimelerinin sûfiî metinlerinde istîâreye dönüştüğü dikkate alındığında *Kasîde-i mîmiyye* tasavvufun semantik alanı içinde tasavvuf bağlamında kaleme alınmış bir metin olarak karşımızdadır. Bu noktada İbnü'l-Fârız'ın seleflerini ilahi aşkı tasavvufî düşüncenin merkezine yerleştiren Bâyezîd-i Bistâmî (öl.234/848) ve Râbia el-Adeviyye'ye (öl.185/801[?]) götürmek mümkündür¹⁹ Öte yandan halefleri; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Affüddin et-Tilimsânî (öl. 690/1291) gibi Ekberi ekolün mensupları olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

¹⁷ Fahreddîn-i Irâkî, “İstîlâhât-ı ehl-i tasavvuf”, çev. Nurettin Bayburtlugil, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 349-350.

¹⁸ Muhammed Esad Erbilî, *Divân-ı Es'ad* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 7.

¹⁹ Yusuf Sami, *İbnü'l-Fârız şâiru'l-hubbi'l-ilâhi*, 51-57.

²⁰ Zeliha Öteleş, *Abdülganî En-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 46.

İbnü'l-Fârız Arap edebiyâtı'ndaki sûfi şâirlerin tartışmasız en büyükleri arasında yer almakla birlikte özellikle *Kasîde-i tâiyye*'si ile birlikte *Kasîde-i mîmiyye*'si Türk edebiyâtına tesîrleri açısından da önemli bulunmuştur.²¹ “Fe’ûlün mefâ’îlün fe’ûlün mefâ’îlün” vezninde kaleme alınan *Kasîde-i mîmiyye* toplam kırk bir beyitten oluşmaktadır.²² İbnü'l-Fârız'ın en çok şerh edilen kasîdeleri arasında bulunan *Kasîde-i mîmiyye*'nin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok şerhi bulunmaktadır. Kasîdenin Arapça şâirlerini; Dâvûd-î Kayserî (öl. 751/1350), İbn Kemal (öl. 940/1534), Sibtu'l-Marsafî (öl. 965-66/1558-59), Bedreddîn el-Bûrînî (öl. 1024/1615), Abdulgani en-Nâblusî (öl. 1143/1731), İbn Acîbe (öl. 1224/1809), Emîn el-Hûrî (1338/1919) şeklinde sıralamak mümkündür. Kasîdeye Farsça şerh yazan isimler ise; Emîr-i Kebîr Hemedânî (öl. 786/1385), Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) ve İdrîs-i Bitlisî'dir (öl. 926/1520).²³

Kasîde-i Mîmiyye'nin tespit edilen Türkçe tercüme ve şerhlerini ise Muhammed İnce şu şekilde sıralamaktadır:

796 | db

“Abdüsselam b. Numan (öl. 1000/ 1591-1592?) ve *Kitab-ı Şerh-i hamriyye-i Fârızıyye*, İsmail Ankaravî (öl. 1041/1631) ve *Şerh-i Kaside-i hamriyye*, Abdülmecid Sivâsî (öl. 1049/1639) ve manzum *Kasîde-i hamriyye Tercümesi*, Vehbî-i Yemânî (öl. 1065/ 1654-1655'ten sonra) ve *Şerh-i Hamriyye-i Fârızıyye*, Şifâî Mehmed De-de (öl. 1082/1671-72) ve *Hediyetu'r-rahme*, Salâhî Abdullah Efendi (öl. 1197/1782) ve *Tercümetü'l-Aşk*'ı, Mustafa Hulûsi Alâiyevî (öl. 1304/1886) ve *Leme'âtü'l-Berkiyye fi şerhi Kasîdeti'l-Mîmiyye*, Mehmed Saîd Efendi (öl. 1896) ve *Tarab-engîz*, Mehmed Nâzım Paşa (öl. 1926) ve *İbnü Fârız Tercümesi*, Ahmed Sâfi Bey Tatlıdil (öl. 1926) ve *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i hamriyye Tercümesi*, Ali Selahattin Yiğitoğlu (öl. 1939) ve *el-Menhelü'l-fa'iz fi-tercemeti Divani İbni'l-Fârız*”.²⁴

²¹ Saraç, “Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları”, 446.

²² İbnü'l-Fârız, *Kitâbu Dîvan-ı Ömer İbni'l-Fârız*, nşr. Emin el-Hûrî (Beirut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1886), 79-81.

²³ Muhammed İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça Ve Türkçe Şerhleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018)17-74.

²⁴ İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça Ve Türkçe Şerhleri*, 75-112; Fatma Özçakmak, “Türk Edebiyatında Kaside-i Hamriyye Şerhleri ve Kitab-ı Şerh-i

Kasîde-i Mîmiyye'nin Türkçe şerhleri arasında Alaiyevî Kara Mustafa Hulusi Efendi'nin kaleme almış olduğu *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi Kasîdeti'l-mîmiyye* kasîdenin tüm beyitlerine yapılmış ilk Türkçe şerh olma özelliğini taşımaktadır. Kendisini takip eden Ahmet Sâfî Bey ve Mehmet Nâzım Paşa'nın *Kasîde-i Mîmiyye* şerhleri dışında kalan diğer Türkçe şerhler kasîdenin otuz üç beytini şerh etmekle iktifâ etmişlerdir. Bunun neden böyle olduğu ile ilgili şerhlerde herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Yusuf Yıldırım konuyla ilgili olarak şarihlerin kasîdenin tamamına ulaşamaması veya şerh edilmeyen beyitlerin vahdet-i vücûd, ittihad ve hulûl vb. akidelerle yorumlanabilme ihtimalinden dolayı şârihlerin şerhten çekindiği ihtimâli üzerinde durmaktadır.²⁵

İbnü'l-Fârız'ın ittihad ve hulûl ithamına uğramış bir mutasavvıf oluşu dikkate alındığında yukarıda yer alan yorumun ikincisinin daha kuvvetli bir çıkarım olduğu söylenebilir. Nitekim söz konusu beyitleri şerh eden şarihler şerhlerinde ittihadı tasavvufî açıdan tanımlamakta ve hulûl ithamlarına karşı çıkmaktadırlar. Bu noktada söz konusu beyitlerin şerhleri bir nevî İbnü'l-Fârız müdâfaasıdır da denilebilir.

2. Alaiyevî Kara Mustafa Efendi Hayatı ve Eserleri

Kasîde-i Mîmiyye şârihleri arasında yer alan Alaiyevî Kara Mustafa Efendi'nin hayatı ile ilgili kaynaklar Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* ve Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* ile sınırlıdır. Bağdatlı İsmail Paşa Mustafa Efendi'yi "el-Âlâyî" nisbesi ve Mustafa bin Abdullah el-Âlâyî, er-Rûmî, el-Hanefî künyesi ile tanıtmakta "Kara Mustafa" lakabı ile tanındığını belirtmektedir. Verdiği bilgilere göre Alaiyevî Kara Mustafa Efendi Mekke-i Mükerrreme'de mücâvir olup 1887 yılında vefat etmiştir. Alaiyevî Mustafa Efendi'nin İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye* ve *Kasîde-i mîmiyye*'si üzerine iki şerhi bulunduğunu ikincisinin ismini *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi Kasîde-i mîmiyye* şeklinde vermektedir.²⁶

Hamriyye-i Farziyye", *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 7/2 (27 Ağustos 2022), 106-126.

²⁵ Yusuf Yıldırım, "Abdülmeccid-i Sivâsî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Çevirisi", *İstem Dergisi* 13/25 (2015), 159.

²⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, tsh. Rifat Bilge Kilisli - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951)1/460.

Bursalı Mehmet Tahir ise *Osmanlı Müellifleri*'nin ulemâ faslında “Kara Mustafa Efendi” adı ile tanıtmakta ve “fuzâladan bir zât” şeklinde takdim etmektedir. Bağdatlı'ya ilâve verdiği bilgilerden hareketle Kara Mustafa Efendi Alanya'nın Kıvrasıl²⁷ köyüne mensuptur. Tahsilini Medîne-i Münevvere'de vefat eden Üsküdar müderrisi Kara Hüseyin Efendi'den tamamlamıştır. Kara Mustafa Efendi'nin 1304/1886 yılında Mekke-i Mükerrerme'de vefat ettiğini kaydeden Bursalı müellifin iki şerhini ismen zikretmektedir. *Lemaâtü'l-berkiyye fi şerhi Kasîdeti'l-mîmiyye*'nin matbu olduğunu belirten Bursalı Alâiyevî Mustafa Efendi'nin *Kasîde-i Tâiyye*'ye üzerine yazmış olduğu şerhin ise basılmadığını belirtmektedir.²⁸

Bu iki kaynak dışında Alâiyevî Mustafa Efendi'nin hayatı ve şahsiyetine dâir bizâtihi kaleme almış olduğu *Lemaâtü'l-berkiyye fi Şerhi Kasîdeti'l-Mîmiyye*'de kimi cümleler bizi aydınlatmaktadır. Kitabın kapak sayfasında Mustafa Efendi “Pişvâ-yı erbâb-ı fazîlet ve bedreka-i erkân-ı ma'rifet” kelimeleri ile takdîm edilmektedir. Şerhin girişinde ise Mustafa Efendi kendisini; “Bu fakîr-i pür-taksîr türâb-ı akdâm-ı cemî'i ulemâ ve kıtmîr-i utbe-i evliyâ Mustafa Hulûsi Alâiyevî” cümlesi ile tanıtmaktadır. Söz konusu ifâdeler ve *Lemaâtü'l-berkiyye*'nde izlediği üslup onun tasavvufun irfânî ve amelî boyutuna hâkim mutasavvıf bir müşid ve âlim olduğunu göstermektedir. Nitekim şerhi “tâlibân-ı Rûm” için kaleme aldığını ifade etmesi onun henüz şerhi kaleme aldığı 1887 yılında tedrîs ile meşgûl olduğunu teyîd etmektedir.²⁹

2.1. *Lemaâtü'l- Berkiyye fi Şerhi Kasîdeti'l- Mîmiyye*

Lemaâtü'l-berkiyye fi şerh-i Kasîdeti'l- mîmiyye Mustafa Hulûsi Efendi'nin vefâtından altı yıl sonra 1310/1893 yılında Maârif Nezâretin 374 numaralı ruhsatnâmesiyle İstanbul'da Matba-i Osmâniyye'de basılmıştır. Toplam altmış bir sayfadan oluşan eserin kütüphane kayıtlarında tespit edilen on altı nüshası şu şekildedir: Süleymaniye Ktp., Basma Bağışlar, 00176; Beyazıt Ktp., Beyazıt, BM5723; Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Tekkesi, 00389-001; Süleymaniye Ktp., Hazreti Nasuhi Dergahı Matbu, 00510-003; Sü-

²⁷ Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar adı Kıvrasıl köyü olarak bilinen yerleşim yeri bugün Antalya'nın Alanya ilçesinde yer alan Uğurlu mahallesidir.

²⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333/1915), 1/377.

²⁹ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye fi Şerhi Kasîdeti'l- Mîmiyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1310/1893) 3, 4, 61.

leymaniye Ktp., Mehmed Safayihî, 00828; Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürk, 00567-007; Süleymaniye Ktp., Gönenli Mehmed Efendi, 00601.; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, 01493; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, 01503; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, 01320; İBB Atatürk Kitaplığı, Depo, 892,71, AUE00462.; İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler 892.71, OE_Arp_0769/07; Milli Ktp, 06Mil EHT A 39317; DİB Ktp., PJ7515 M87 1892; M.Ü. Nadir Eserler Ktp., Basma Eserler, Celal Oktürk Koleksiyonu 892.71-297.72; M.Ü. Nadir Eserler Ktp., Basma Eserler Kit. Genel Koleksiyonu, 892.71-297.72.³⁰

Mustafa Hulûsî Efendi şerhin girişinde İbnü'l-Fârız'ı;

“Kutbu'l-ârifin ve mürşidü'l-âşıkîn ve'l-vâsılîn, mazhar-ı esrâr-ı hakka'l-yakîn, kâşif-i müşkilâtı't-tarîkati, vâzıh-ı muazzılâtı'l-ma'rifeti ve'l-hakîkâti, el-âlimu'l-âmil ve seyyidü'l-fâzıl, şerefü'l-mille ve'd-dîn”³¹

cümleleriyle takdîm etmektedir. Öte yandan otuz üçüncü beyitte yer alan “sekr” kelimesinden hareketle İbnü'l-Fârız'ın muhabbet şarâbını yudumlamakla sekrân ve cemâl-i ilâhîyyeye müştâk âşıklar zümresinden olduğunu belirtmektedir. Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Fârız'ın “Senden ayrılığım çok uzun sürdü / cemâlini görmek istiyorum”³² mealindeki beyti tebessümle okuduğu halde vefat ettiğini ve urefânın bu durumu İbnü'l-Fârız'ın merâmına kavuştuğu yönünde yorumladıklarını belirtir.³³

Alâiyevî İbnü'l-Fârız'ın takdîminden sonra şerhin yazım sebebi-ne geçmektedir. Ona göre *Kasîde-i hamriyye* 'nin nurlarla dolu manâsı kuds hazîrelerinin gizli sırlarının kâşifi, lafız ve yüce terkipleri ise üns sırlarının doğuş yeridir. Kasîdeyi gönül çelen bir güzele benzeten Alâiyevî Mustafa Efendi'ye göre bu güzellik Arapça peçeyle saklanmış olduğundan talebeleri bu güzelliğe kavuşamamaktadır. Bu nedenle *Kasîde-i hamriyye*'yi “tâlibân-ı Rûm” lafzıyla işaret ettiği İstanbul'daki talebeleri için kaleme aldığı ifade etmektedir. Mustafa Hulûsî Efendi birkaç kez kasîdeyi şerh etmek istediysede her seferinde güç yetirememesi ve istidatsızlık endişesi ile kendisini

³⁰ *Lemeâtü'l-berkiyye*'nin transkripsiyonlu metni için bk. İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça Ve Türkçe Şerhleri*, 340-403.

³¹ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 3-4.

³² Yaşar Seracettin Baytar, *Sûfî Şair İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Divânı* (Adıyaman: İksad Yayınevi, 2020), 120.

³³ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 53; Câmî, *Nefhatü'l-Üns*, 755.

bu arzusundan alıkoyduğunu dillendirir. Öte yandan vesveseden kaynaklanan bu derûnî engelini Hz. Peygamber'in ruhâniyyetine teveccüh ve istimdâdla aştığını belirtir. Mücevherlere benzettiği şerhine verdiği isim ise *Lemaâtün Berkiyye fi şerhi'l-Mîmiyyeti'l-Hamriyye*'dir.³⁴

Şerh ilk olarak *Kasîde-i hamriyye*'nin muhtevâsına uygun olarak şarâb-ı selsebîl, mizâc-ı zencebîl, şarâb-ı rahîk, esmâ ve sîfât sakîleri, meclis-i hazret-i ilâhiyye terkipleriyle donatılmış bir hamdele ile başlamaktadır. Hamdele âriflerin esrâr-ı ilâhiyye hazînesi ile irtibâtına yoğunlaşmaktadır. Âriflerin kalbi beşer sûretinde zuhurdan önce cemâlî nurlardan sekrân olup, sabahlamışlar ve içmiş oldukları şarâb-ı rahîke susamış tâliblerin kalbine bir yudum vermekle onları diriltmişlerdir. Alâiyevî Kara Mustafa Efendi'nin yapmış olduğu bu giriş Dâvud-i Kayserî'nin *Kasîde-i hamriyye Şerhi*'nin mukaddimesinden üslup ve muhtevâ yönünden benzemektedir.³⁵

Alâiyevî hamdeleyi takip eden tahiyyat kısmında Hz. Peygamber'in merâtib-i vücûd içindeki konumuna yer vermektedir. "Ka'b-ı kavseyn" terkininin yer aldığı Necm sûresinin 8. ve 9. âyetleri ile "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım", "eşyâyı senin için seni de kendim için yarattım" hadisleri bu bölümde Nûr-ı Muhammedî kavramı için getirdiği istişhadlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'e tasliye ve tahiyyatın yer aldığı son bölümde şârih dört halîfeyi velâyet asumânının yıldızları ve hidayet maşıklarının ayları şeklinde vâf eder. Şerh son beytin mazmununu içeren bir dua cümlesi ile tamamlanır. Söz konusu satırlarda kendisini ulemânın ayağının tozu ve evliya eşiğinin kıtmiri şeklinde tekrar takdîm eden şârih âriflerin makamı ve kemalleri ile rızıklanmayı ümid ederek şerhini 1887 yılında tamamladığını belirtir.³⁶

Lemaâtü'l-berkiyye'de el-lüga, el-irâb, ma'nâ-yı lügavî, ma'nâ-yı işâreti, lem'a, beyân ve bed'î gibi başlıklar bulunmaktadır. İlk yirmi beyitte yukarıdaki ilk beş başlık düzenli şekilde karşımıza çıkmaktadır. "El-lüga" kısmında beytin tüm kelimelerinin Türkçe karşılıkları verilmiş, "el-irâb" kısmında beytin irâbı yapılmıştır. 2., 3., 10., 20.

³⁴ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 3-4.

³⁵ Dâvud-i Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 01028, 028), 326; Dâvud-i Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 38.

³⁶ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 3-4, 60-61.

ve 26. beyitlerinde diğerlerinden farklı olarak “el-beyân” bölümü yer almaktadır. Şerhin ilk üç bölümünü oluşturan el-lüga, el-i'râb, ma'nâ-yı lügavî bölümlerindeki detaylı açıklamalar şarih'in şerhini kasîdenin tasavvufî yönü ile tanışmaktan Arapça nedeniyle çekinen talebeler için yazdığı bilgisini güçlendirmektedir.

“Ma'nâ-yı lügavî” kısmında beytin mensur Türkçe tercümesi verilirken “ma'nâ-yı işâretî” kısmında beytin tasavvufî yorumları yer almıştır. Bu bölüm 21. beyitten sonra “el-ma'nâ” başlığı ile ifade edilmiş olup kasîdenin tüm beyitlerinde bulunmaktadır. “El-ma'nâ” bölümünün alt başlığı olan “lem'a” bölümünde ince tasavvufî mânâlara yer verilmiştir. Şerhin tamamında 24 lem'a olup bunların dokuzu ilk beytin şerhinde yer almaktadır. Kasîdenin en çok lem'a içeren bölümü dokuz lem'a başlığı altında beytin tahlil edildiği birinci beyittir. Şârih bu lem'alarda müdâme, ittihâd, âriflerin içeceği şarabın mahiyeti, ebrârın içeceği kâfûrla karışık içeceğin mahiyeti, rahik ve mahtûm, tesnîm ve zikir kavramlarını tasavvufî açıdan şerh etmekte ve bir nevî şerhinin dibâcesini oluşturmaktadır.³⁷

Lemaâtü'l-berkiyye dil ve irab bilgilerindeki titizliğin yanı sıra istişhâd ettiği Farsça, Arapça ve Türkçe şiirler açısından da dikkat çekmektedir. Alâiyevî şerhinde şiir, beyt, nazm başlıkları altında yer verdiği şiirlerin müelliflerin adlarını verse de isimlerini zikretmeksiz in aktardıkları da olmuştur. Hz. Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) *Divân-ı Kebîr* ve *Mesnevî'si*, Abdurrahman Câmî'nin *Fâtihatü's-Şebâb*'i, Feridüddîn Attâr'ın (öl. 618/1221) *Divân*'ı Farsça şiir kaynakları arasında yer almaktadır. Arapça beyit ve şiir parçaları ise Hz. Ali (öl. 40/661), Hassan b. Sâbit (öl. 60/680 [?]), Ebû Nuvâs (öl. 198/813 [?]) ve İbnü'l-Fâriz'ın *Kasîde-i Tâiyye'si* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra şerhte “nazm” başlığı altında müellifi belli olmayan “*Senin zencîr-i ışkınla mukayyed olalı gön-lüm*”, “*Nice Mansûr ile uşşâk asılmış zülf-i dârına*”, “*Sırr-ı tevhîd ol zamân olur iyân*” ve “*İç şarâb-ı hubb-ı zâtî sâf ol hemçû sabâ*” mısra'ı ile başlayan dört Türkçe şiir yer almaktadır.³⁸ Öte yandan Alâiyevî Mustafa Efendi'nin şerhinde istişhâd ettiği kimi beyitleri de ayrıca şerh ettiği görülmektedir.³⁹

³⁷ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 4-12.

³⁸ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 18, 19, 20, 56.

³⁹ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 50.

⁴⁰ Uludağ, “İbnü'l-Fâriz”, 21/41.

2.2. Lemaâtü'l-Berkiyye'de Tasavvufî Kavramlar

İbn Fâriz'ın şiirlerinde tasavvufî temayı ve ilâhî aşkı öne çıkararak vahdet-i vücûda yabancı olduğu, kozmolojik bir varlık anlayışını ifade etmediği belirtilmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte Alâiyevî Mustafa Efendi'nin *Lemaâtü'l-berkiyye*'si genel olarak değerlendirildiğinde onun vahdet-i vücûd çerçevesinde kaleme alınmış bir şerh olduğunu söylemek yerinde olur. Tanrı-âlem ilişkisini sistematize eden ahadiyyet, vâhidiyyet, isti'dâd-ı ezeli, a'yân-ı sâbite, âlem-i sagîr, âlem-i kebîr, taayyün-i evvel, nûr-ı Muhammedî, rûhun babalığı ve tabîatın anneliği gibi İbnü'l-Arabî metafiziği içinde yer alan kavramlar şerhin anahtar kavramlarını oluşturmaktadır.⁴¹ İbnü'l-Fâriz kasîdenin ilk beytinde "Biz sevgiliyi unutmayıp hatırlayarak şarap içtik ve o şarap sebebi ile yaş üzüm yaratılmazdan evvel sarhoş olduk" derken Alâiyevî'ye göre sözün fâili uşşâk zümresidir. Uşşâk zümresi hazret-i ilmiyyede tecelliyât-ı ilâhiyyeye kâbil olmakla birlikte hazret-i ahadiyyette lisân-ı isti'dâd ile kemâlât-ı subhâniyyeye tâlib olmuşlar ve unsûrî sûretle halk olunmazdan önce esmâ ve sıfat sâkilerinin elinden sâfiye ve hâliya tâbir edilen içeceği yudumlamışlardır. Bu uşşâk zümresi muhabbet ve rahmetin mazharı olan insan nev'i içinde bulunan mü'minlerdir. Özellikle mü'min zümresi içinde yer alan evliyâullah şarâb-ı muhabbet ile hakîkî mahbûbu zikretmişler ve fiillerini ef'âl-i ilâhide, sıfatlarını sıfât-ı Hak'da ve zâtlarını zât-ı mutlakada müttehid kılmışlardır. Öte yandan sevgilinin zikriyle uşşâkı mest eden "müdâme" *Lemaâtü'l-berkiyye*'de "esrâr-ı ilâhiyye", "şarâb-ı vahdet", "mârifet-i ilâhiyye şarâbı", "muhabbet şarâbı", "şarâb-ı hakikat", "hamr-ı muhabbet" terkipleriyle ifade edilen vahdet şarabıdır.⁴²

802 | db

⁴¹ İbnü'l-Arabî metafiziği ve anahtar kavramları için başta Ekberî mektebe mensup âlimler tarafından hazırlanan geniş bir literatür oluşmuştur bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, haz. Mustafa Tahralı Selçuk Eraydın (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987); Dâvud el-Kayserî, *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997); Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004); Abdürezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2004); Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2012); Dâvud el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012); Dâvud Kayserî, *Fususul-Hikem Şerhi* (İstanbul: Ketebe, 2023).

⁴² Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 17, 23, 26, 27, 32.

Alâiyevî Mustafa Efendi kasîdenin ana metaforu olan “müdâme” (şarap, mey) başta olmak üzere beyitlerin genelini zengin işârî tefsir örnekleri ile şerh etmektedir. Ona göre İbnü'l-Fârız'ın “müdâme” ile işaret ettiği şey İnsan sûresinin 17. âyetinde yer alan şarâb-ı selsebîl ve ayn-ı zencebîldir. Bu şarap içeni enâniyyetten fânî kılar, sıfât-ı zâtiyyesinde bulunan rüsûm-ı halkıyyeyi mahv eyler, ikilik hükmü ortadan kaldırır. Bu hâl içinde zencebîl şarabını yudumlamış kimse zât-ı ilâhiyye nûru ile müttehid olur. Sâlikin içinde bulunduğu bu durum “Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu”⁴³ hadîsi ile açıklanan mânâyâ tekabül eder. ⁴⁴ Öte yandan şarâb-ı Zencebîl'in ebrârın içeceği olmasından hareketle İnsan sûresi 5. ve Mutaffifîn sûresi 25-28. ayetlerinde yer alan “ebrâr”, “şürb”, “ke's”, “hılt”, kâfûr”, “ibâdullah”, rahîkin mahtûm”, “hitâmuhû misk” ve “tesnîm” kelimelerini Hasan-ı Basrî ve İmam Dahhâk ve Ebu'd-Derdâ'nın rivâyetlerinden iktibasla şerh etmektedir. Öyle ki şerhin sonunda “kâfûr” ve “tesnîm” ile susuzlukları giderilen ebrâr ve mukarrabîn taifesi arasındaki derecelenme görünür hâle gelir. Alâiyevî'ye göre; ebrâra özelliğinde soğukluk bulunan kâfurla karışık bir içecek verilmesi yakîn serinliğini yudumlamaları sebebiyle ağyardan yüz çevirmeleri ve ruhlarını feraha ulaştırmalarıdır. “Tesnîm” ile kastedilen nükte ise rûhânî cennette marifetulla-ha ulaşmak ve müşâhededir. “Rahîk” bir cemâl-i ilâhiyyeye bir mahlûkata nazar etmek suretiyle sevinmektir. “Müdâme” bütün kâinata nûr ifâza eden mârifet-i ilâhiyyedir.⁴⁵

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin tasavvufî açıdan derinleştirdiği lafızlardan birisi de kasidenin 13. beytinde geçen “necm” kelimesidir. Alâiyevî'ye göre kadeh için istiâre edilen necm kelimesi insân-ı kâmilî anlatmaktadır. Bu noktada Alâiyevî'nin Dâvûd-i Kayserî'nin şerhini takip ettiğini söylemek gerekir. Kayserî de “ke's”i insân-ı kâmil şeklinde şerh etmektedir. Öte yandan Dâvud-i Kayserî'nin insân-ı kâmil için iktibas ettiği “Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar”⁴⁶ âyet-i kerîmesi ve “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine

⁴³ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas: amma iştehere mine'l-ehâdîs [ala elsineti'n-nas]* (Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1405/ 1985), 2/130-131.

⁴⁴ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 8.

⁴⁵ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 9-15.

⁴⁶ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), el-Nahl 16/16.

uyarsanız, doğru yolu bulursunuz"⁴⁷ hadîsi Alâiyevî'nin şerhinde de benzer şekilde yer almaktadır.⁴⁸

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin geçmiş şerhler içinde lügat bilgisi açısından Bedreddin Bûrînî'nin *Bahru'l-Fâiz fî Şerh-i Divân-ı İbn-i Fâriz*'den istifade ettiği Muhammed İnce tarafından ortaya konmuştur.⁴⁹ Bununla birlikte şerh yoğunlukla Dâvud-i Kayserî'nin *Kasîde-i hamriyye Şerhi*'nin etkisi altındadır. Nitekim Alâiyevî Mustafa Efendi'nin şerhinde tasavvufî tefsîre başvurduğu yerler başta olmak lafızlar üzerine yapmış olduğu tasavvufî yorumların çoğu Dâvud-ı Kayserî'nin şerhi ile muvafâkat etmektedir.⁵⁰ Örnek olarak *Kasîde-i hamriyye*'nin 10. beytinde yer alan "kerm" ve "hâit" lafızları Alâiyevî Mustafa Efendi ve Dâvud-i Kayserî tarafından ârifin kalbi, muhabbet-i ilâhî ile huylanmış rûhu ve bedeni şeklinde şerh edilmektedir.⁵¹ Abdurrahman Câmî, Bûrînî, İbn Acîbe ve Salahaddîn-i Uşşâkî ise söz konusu beyti müdâmenin mâhiyeti ve ârif-i kâmilin sâlikleri yakîne eriştirmesi çerçevesinde şerh etmeyi tercih etmişlerdir.⁵²

804 | db

Alâiyevî Dâvud-ı Kayserî'yi izleyerek beyitte yer alan "hâit/duvar" lafzı ile Kehf sûresinin 82. âyetinde yer alan "cidâr" ve "yetimeyn" kelimeleri ile bağlantı kurmaktadır. Şârihe göre "hâit"; mârifet-i ilâhiyye ile donanmış ârifin cismidir, ruh ve kalb yetimleri için onun katında mârifet ve ilim hazîneleri bulunmaktadır. Kalp ve rûhun iki yetim olması ise Hz. İbrâhim lisânından dökülen "Ben semâvî babamıza gidiyorum"⁵³ sözünde işaret edilen rûh-ı a'zâm-ı ilâhîdir. Söz konusu hakîkate Kur'ân-ı Kerîm'de ise "*Ruh Rabbimin emrindedir*"⁵⁴ âyetiyle dikkat çekilmektedir. İki yetîmin hazîneleri-

⁴⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 1/147.

⁴⁸ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 33; Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 13.

⁴⁹ İnce, *İbnü'l-Fâriz'in Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça Ve Türkçe Şerhleri*, 102-103.

⁵⁰ Mukayese için bk. Bedreddin el-Bûrînî, *el-Bahru'l-Fâiz fî Şerhi Divânî İbnü'l-Fâriz* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Reisulküttâb, 00951), 252b.; Dâvud-ı Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 327a.

⁵¹ Dâvud-ı Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 331b; Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 29.

⁵² Molla Cami vd., *Üzüm çubuğu yaratılmadan evvel*, 156; Bedreddin el-Bûrînî, *el-Bahru'l-Fâiz fî Şerhi Divânî İbnü'l-Fâriz* (Reisü'l-Küttâb, 00951), 256; İbn Acîbe, *el-Letaifü'l-ımaniyeti'l-melekutiyye ve'l-hakaikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberutiyye fî resaili'l-Arif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Haseni* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 35; Deliktaş, *Salâhaddîn-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 120.

⁵³ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Yuhanna 14/12.

⁵⁴ el -İsrâ 17/85.

ni çıkarmak ile kast edilen incelik ise muhakkik ârifin şevk ve iş-tiyâka muhtaç sâiklere ilim ve yakîn bahşetmesi ve onları cehalet karanlığından kurtarmasıdır.⁵⁵

Mutasavvıflarca Hakk'ın vücûdunu mutlak bir olarak şuhûd etmek anlamını ifade eden ittihad kavramı İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye* ve *hamriyye*'sinde lafzen geçmektedir.⁵⁶ Mutasavvıflar ittihadı âşıkın mâşukundan başka bir şey görememesi, sûfilerin eşyaya birlik gözüyle bakmaları, kurb-ı nevâfil neticesinde kulun Hak ile işi-tip, görmesi hâli çerçevesinde anlamlandırmakta ve ahadiyyetül-cem, sahv, mahv ve fark kavramlarıyla izah etmektedirler.⁵⁷ Çoğunluğu İbnü'l-Arabî mektebine mensup şârihler İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde yer alan "ittihad" ile şirk olan "ittihâd ve hulûl"ü murad etmediği konusunda müttefik olmakla birlikte ittihadı kesret kaydı ve izâfâtın gidip birliğe girmek anlamında şerh etmişlerdir. Bu durumda "ittihâd" İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde "fark", "ittihâd" ve "cem" şeklinde sıralanabilen sülûkünün bir merhalesidir ve fenâ hâlinin neticesidir. İttihâdın kemâli ise cem'ül-cem' makamıdır.⁵⁸

Alâiyevî Mustafa Efendi kendisinden önce ittihad kelimesinin geçtiği beyitleri şerh etmeyen şârihlerin aksine 23. ve 31. beyitleri arasında yer alan sekiz beyti Türkçe şerh etmiştir. Alâiyevî ittihadı; "âlemin ma'lûm ile ittihâddır ma'lum olduğu haysiyetten, ma'lûmun hâricde âlemin ilminden zuhûru haysiyetinden değildir" cümlesiyle tanımlamaktadır. Nitekim beyitlerde yer alan "kerm" lafzını mevcûd ve âlem-i imkân olarak şerh eden şârih mahlûkatın adem-i aslîleri itibârî ile mâdum ve fânî oluşlarına dikkat çekmekte ve mahlûkat üzerine zâhir olan vücûdun Hakk'ın vücûdu olduğunu tasrîh etmektedir.

Müdâmenin mâhiyetini tasvir eden bu beyitlere Alâiyevî merâtib-i vücûd açısından yaklaşır. Nitekim söz konusu beyitlerde

⁵⁵ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 14, 27; Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 331.

⁵⁶ İbnü'l-Fârız, *Kitâbu Dîvan-ı Ömer İbni'l-Farız*, 50, 67, 95.

⁵⁷ Abdürezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2004.), 31-35; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 395-396; Abdürezzâk Kâşânî, *İstîlâhatü's-sûfiyye*, çev. Abdürezzâk Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014) 3; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 235; Safer el-Muhibbî el-Cerrâhî, *İstîlâhât-ı sofîyye fî vatan-ı aslîyye* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi, 1998), 203.

⁵⁸ Zeliha Öteleş, "Dâvûd el-Kayserî'nin Tâiyye Şerhinde "İttihad Makâmı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23/45 (2020), 71-72.

şarâb-ı vahdet tenzihi bir dille betimlenirken devamında gelen beyitler harf ve ses cinsinden olmayan kelâm-ı nefis-i ilâhîyi vasfetmeye dönüşür. Eşya söz konusu müdâme ile bir yandan taayyüne kavuşurken aynı hikmete binâen bir yandan da Rabbini şuhûddan perdelenir. Bu temâzüc âlemin mâlûm ile olan ittihâdıdır, zâhirde zuhur etmez. Söz konusu ittihâd hulûlcülerin anladığı ittihad değildir. Alâiyevî ittihad kavramını *Kasîde-i Taiyye*'nin 159. beyti ile delillendirir. "Aşk aramızdaki bütün sıfatları ifna edip yok etti" şeklinde tercüme edilebilecek beyitten hareketle ittihâd; ifnâ-yı vücûd neticesinde ikilik perdelerini oluşturan sıfatların yok olmasıdır. Emr âleminde Hazretin muhabbetine erişerek kendinden geçen uşşâk bu halk âleminde de muhabbet-i ilâhi vasıtasıyla cânânı ile arasına giren ayrılık ve ikilikleri yok etmiş, "Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz"⁵⁹ âyetinde işaret edilen sırra ulaşmıştır.⁶⁰

806 | db

İbnü'l-Fârız *Kasîde-i Taiyye*'sinde ittihâd hâlinde ikiliğin kalkması ve hakîkî tevhdî kurb-ı nevâfil hadîsi, Cebrâil'in Dihye sûretinde görünmesi örnekleri ile anlatmakta ve şârihlerinden Dâvud-i Kayserî bunun tecellî ve zuhûr olduğunu hulûl olmadığını belirtmektedir.⁶¹ Alâiyevî ise tasavvuf ıstılâhında "ittihad" kavramının karşılığını bizâtihi *Kasîde-i Mîmiyye*'de kelimenin geçtiği 24. ve 25. beytin şerhinde açmaktadır. Vermiş olduğu örneklerde ittihâd hurma ağacının hurma çekirdeğinde gizlenişi sebebiyle oluşan vahdet haline benzetir. Rûhun muhabbet müdâmesine duyduğu aşk ve ihtilât; gül suyunun gülde bulunuşuna benzetilen hulûl gibi değildir. Çünkü gülün sıkılması durumunda gül ve gül suyu olmak üzere iki ayrı varlığın mevcudiyeti söz konusudur, bu durum İbnü'l-Fârız başta olmak üzere tasavvuf ehlinin işaret ettiği ittihadı anlatmaz.⁶² Alâiyevî Mustafa Efendi'nin ittihadı dâir yapmış olduğu tespit ve örnekler Dâvud-i Kayserî başta olmak üzere İbn Acîbe şerhinde de takip edilebilmektedir.⁶³

Şârihe göre sâlikin zât-ı ahadiyyet ile ittihâdı, zât-ı ahadiyyette ifnâ olup zât-ı ahadiyyetle bekâ bulmasıdır. Nitekim "Ondan doğan

⁵⁹ el - Enâm 6/94.

⁶⁰ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 8.

⁶¹ Öteleş, "Dâvud el-Kayserî'nin Taiyye Şerhinde "İttihad Makâmı", 76.

⁶² Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 44-45.

⁶³ Dâvud-i Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 327a; İbn Acîbe, *el-Letaifü'l-imaniyyeti*, 46.

sarhoşluk bir saat de sürse hüküm senindir; zamanın sana itaatkâr bir köle olduğunu görürsün” anlamındaki 31. beytin şerhinde itihâdı sekr ve cezbe kavramı çerçevesinde açıklamaktadır. Bir yudumu sâliki ittihad makamına ulaştıran bu sekre Kur’ân-ı Kerîm’de “-Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerlerde bulunanların hepsi düşüp ölecek”⁶⁴ âyetinde yer alan “saika” fiili ile işaret edilmiştir.⁶⁵ Tasavvufî istilâhta sa’k (bayılmak); sâlikin zâtî tecellî ile Hak’ta fenâ bulmasıdır.⁶⁶ Alâiyevî Mustafa Efendi de bu tanımı benimsemektedir. Ona göre sâliki mevt-i irâdî ile öldürüp neticesinde saâdet-i ebediyyeye eriştiren sekr; vâhid ve kahhar olan Allah’ın celâli tecelliyâtından meydana gelir. “Bugün hükümranlık kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümran olan Allah’ındır”⁶⁷ meâlindeki âyet-i kerîme söz konusu beytin mazmunu şerh edecek mânevî esrarla doludur. Ne var ki Alâiyevî Mustafa Efendi konuyla ilgili açıklamalarını makamın bu esrârın ifşâsına tahammülü olmadığı gerekçesiyle devam ettirmez.⁶⁸

Alâiyevî Mustafa Efendi’nin *Lemaâtü'l-berkiyye*'de üzerinde durduğu bir diğer tasavvufî kavram “sahv”dır. Sahv tasavvufta ittihad makamı ile ilgili bir makam olup güçlü bir vârid sebebi ile oluşan gaybet hâliden sonra sâlikin kendine gelmesidir. Söz konusu sahv “sahvu'l-cem”, “fark ba'de'l-cem”, fark-ı sâni” isimleri ile de tanımlanmıştır. Sahv’ın ilk mertebesini oluşturan bu makamın dışında bir de cem’ü'l-cem’ olarak da anılan sahv-ı mufik makamı vardır. Bu ikinci sahv en üstün makam olan yakîne ulaşanların sahvî olup “ahadiyyetü'l-cem” ismiyle bilinir, makam öncelikle Hz. Peygamber’e aittir.⁶⁹ Alaiyevî’ye göre beyitte yer alan sahv; sekr ve cem makamından önce oluşan sahv’dır ve sahvın makamının ilk derecesidir. Sekr ve cem’ makamına vusûlden sonra oluşan sahv ise makam itibârî ile ilkinden yüksek bir derece olup kâmil ve mükemmine aittir. Tasavvufî istilâhta sahv-ı sani olarak isimlendirilir.⁷⁰

⁶⁴ el-Zümer 39/68.

⁶⁵ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 59.

⁶⁶ Abdürezzak Kâşânî, *Istılâhatü's-sûfiyye*, çev. Abdürezzak Tek, 79; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 544.

⁶⁷ el-Mü'min 40/16.

⁶⁸ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 59.

⁶⁹ Abdürezzâk Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 327.

⁷⁰ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 60.

Kasîde-i hamriyye beyitlerinde bizâtihi yer alan şürb, zevk, sekr, sahv, mahv, zikir ve ittihad, hâtır ve vehim kelimeleri şârihlerin söz konusu kavramlarla ilgili tasavvufî yorumlarına münbit bir zemin hazırlamıştır. Şârihlerin çoğu tasavvufî müktesabâtlarını okuyucuları ile paylaşmışlar, muhabbet, tecelli, hayret, cem-tefrika gibi beyitlerin çağrışım yaptığı tasavvufî kavramlara da şerhlerinde yapmış oldukları uzun açıklamalarla yer vermişlerdir.⁷¹

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin bu noktada açıklamalarını zenginleştirdiği kavram zikirdir. Birinci beyitte yer alan “üzüm yaratılmazdan evvel sevgilinin zikriyle sarhoş olmak” metaforunu âşıkler zümresinin henüz ahadiyyet ve ilmiyye mertebesinde lisân-ı istidatları ile ilâhî tecellilere duydukları talep şeklinde şerh etmiştir. Öte yandan aynı beyitte yer alan “zikr-i habîb/ sevgilinin zikri” terkîbini ikinci beyitle de bağlantı kurmak suretiyle zikir, vahidiyyet mertebesi ve hakikat-i Muhammediyye merkezinde ele almıştır. Nitekim ikinci beyitte “habîb” için “bedr”, şarâb-ı rûhânî için “şems” ve sâkî için “hilâl” lafızlarının istiâre olunduğunu belirten Alâiyevî “bedr”i ârif-i kâmil olarak şerh eden şârihlerin aksine öncelikle nûr-ı Muhammedî şeklinde yorumlamayı tercih etmektedir. Alâiyevî'ye göre zikrinden dolayı üzüm yaratılmazdan evvel âşıkler zümresini sarhoşluğuna ve ifnâ-yı vücûdlarına sebep olan mahbûb/sevgili Hz. Peygamber'in “taayyün-i evvel” lafzıyla da ifade edilen hakikat-i Muhammediyesidir. Hz. Peygamber'in on sekiz bin âlemi nurlandıran taayyün-i evveli vahdet şarabının kâsesidir. Hakikat-i Muhammediyye mülk ve melekût âlemlerine olan füyuzâtı açısından güneş gibidir ve o bâkî meyân sâkîsi Hz. Ali'dir.⁷² Alâiyevî 12. ve 13. beyitlerde yer alan “şark” ve “mağrip” kelimelerini de şerhin ana temasını oluşturan ahadiyyet ve hakikat-i Muhammediyye kavramları çerçevesinde şerh etmektedir. “Şark” ile kast edilen rûh güneşinin doğuş yeri olan akl-ı küll olup rûh-ı küllî kendisinden zâhir olan zât-ı ahadiyyettir. Rûh-ı küllî; akıl, kalem ve nûr isimleriyle işaret edilen rûh-ı Muhammedîdir.⁷³ Alâiyevî'nin beyitte yer alan şems, bedr, mağrip ve şark kelimelerini rûh-ı Muhammedî çerçevesinde şerh etmesi; güneş, dolunay ve yıldız sembolizmine ruh, akıl ve nefis

⁷¹ Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 328a-335b; Molla Cami vd., *Üzüm çubuğu yaratılmadan evvel*, 110; İbn Acîbe, *el-Letaifü'l-ımanîyyeti*; Deliktaş, *Salâhaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 138-139.

⁷² Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 14.

⁷³ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 32, 57.

arasındaki ilişkinin izahında yer veren İbnü'l-Arabî'nin tanımlarıyla örtüşmektedir.⁷⁴

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin *Lemaâtü'l-berkiyye*'de müdâme çerçevesinde öne çıkardığı bir diğer tasavvufî kavram insân-ı kâmilidir. "Ârif-i kâmil-i muhakkik" terkihiyle de izah ettiği insân-ı kâmil müdâme ile işaret edilen hakikat ve muhabbet şarabının mahallidir. Kasîdenin muhtelif beyitlerinde müdâmeye mekan teşkil eden büyük küp "denân", müdâmeyi içinde saklayan zarfın bağı "hatm", üzümün sardığı duvar "hâit-i kerm", müdâmenin var olduğu meyhâne "lihân", kadehin içinde oluşan yıldız "necm", tiryâk özelliği bulunan "türâb", hastayı iyileştiren efsuncu "râk", muhabbet müdâmesinin isminin yazılı olduğu sancak "livâ", müdâme ile dolu testinin ağzındaki süzek "fidâm" istiârelerini insân-ı kâmil ile şerh etmiştir. Yine beyitlerde yer alan "ehl-i deyr" ve "kulûbü'n-nühâ" izâfetleri ile işaret edilen muhakkik ârifler ve onların gönülleridir.⁷⁵

Öte yandan vahdet şarâbına hem-bezm olan nedîm ve musâhibler Alâiyevî'ye göre aşk şarâbını yudumlamaya isti'dâtları bulunan sülûk ashâbı ve ilm ü yakîn erbâbıdır. O şarâbın devamı ve bağı âriflerin gönüllerinde saklıdır. Söz konusu vahdet şarabının ilim suyu ile karıştırılması aklî manâlar ve yakînî idrâklerin zuhuru-na sebep olduğu gibi mezkûr şarâbın ilim ile karıştırılmaması durumunda içeri ilhâd kapsamında kalır ve helâk olur. Vahdet şarâbının mevcudat âleminde zâhir olan muhabbet eserlerine uşşâk zümresi kayıtsız kalamaz. Vehim ve fehim aracılığı ile külliyâtı idrâk eder hâle gelir, mecâzî sevgiliden geçerek hakikî mahbûbda fânî olmaya bir imkan kazanır. Bu idrâk sûffilerin -âşık olmayan kimsenin sülûkü olmaz- nüktesiyle ilgilidir. Bu yüzden Hak yolunda bulunan hakikat yolcuları için aşk farz ve vâcib kabul edilmiştir.⁷⁶

Öte yandan müdâmenin mâhiyetine dâir bilgilerin yer aldığı beyitlerde de Alâiyevî tasavvufî yorumlarını devam ettirir. Müdâmenin hâlis ve sırf içilmesi; müridin vücûd-ı Hak ve vücûd-ı Hak müşahedesinin gayrisinden fânî olmasıdır. Müdâmenin meyhânede ve mûsîki nağmeleri eşliğinde içilmesi ise sâlikin vecd

⁷⁴ İbn Arabî, Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 1992), 90; Osman Nuri Karadayı, "İbnü'l-Arabî'de Güney-Ay-Yıldız Sembolizmi", *EKEV Akademi Dergisi* 25/86 (Bahar 2021), 457.

⁷⁵ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 15, 20, 23, 26, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 52.

⁷⁶ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 14, 27.

ve şevkini uyandıran Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, semâ'a teşvik eden zikir meclislerinde bulunmasıdır.⁷⁷

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebeleri çerçevesinde şerh ettiği ilk iki beyitte yapmış olduğu açıklamalar Dâvûd-ı Kayserî'nin *Kasîde-i hamriyye şerhi*'nden ilhamla devam etmektedir. Bu benzeşme "sâkî" lafzının Hz. Ali ile şerh edilmesi ve zikir kavramının tasnifine değin takip edilebilmektedir.⁷⁸ Nitekim Alâiyevî'de Kayserî gibi zikri; lisânî, kalbî, rûhî ve sırrî olmak üzere dörde ayırmaktadır. Söz konusu zikirlerin tamamı "*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*"⁷⁹ hadîsinden hareketle zikr-i Rahmânînin neticesidir ve abdin aynı ile ilgisi bulunan ilm-i zâtî-i ezelîden ibârettir. Öte yandan her iki şârih de "Ben sizin rabbiniz değil miyim?"⁸⁰ meâlini ihtivâ eden A'râf sûresinin 172. âyeti ile istişhâd etmektedir. Alâiyevî'ye göre *Kasîde-i hamriyye*'nin ilk beytinde yer alan "üzüm kütüğü yaratılmazdan evvel şarhoş olduk" ifâdesi uşşâk zümresinin mânevî hâllerini anlatmaktadır. Hak âşıkları misâl âleminde henüz unsûrî sûretler yaratılmazdan evvel esma ve sıfat sâkîlerinin elinden kemâlât-ı ilâhiyyenin sâfiyesini içmek sûretiyle sekrân olmuşlardır. Bunun nedeni ise ezel bezminde Hakkın cemâl ve celâli karşısında duydukları heyemândır.⁸¹

810 | db

Alâiyevî kasîdenin dördüncü beytinde "müdâmenin âkillerin sadırlarında gizli kalışı" metaforunu ilâhî esrârın âriflerin gönüllerinde saklı bulunuşu çerçevesinde şerh etmektedir. Âriflerin gönüllerinde bulunan esrâr-ı ilâhiyye Mehdî ve hâtemü'l-velâyeti'l-mutlakanın yeryüzünde zuhûruna değin zâhir olacaktır. Bu esrâr evliyânın hâtemü'l-velâye ve Mehdînin zuhûruna değin devam edecektir. Kasîdenin 6. beytinde mezkur müdâmenin halk arasında adından başka bir şey kalmamasının hikmetini ise nâkısların ebrar ve mukarrabîn sûretine bürünmelerinden dolayı evliyâ-yı kirâmın ihtifâyı tercih etmeleri şeklinde açıklamaktadır.⁸²

Alâiyevî Mustafa Efendi'nin *Lemaâtü'l-berkiyye*'de üzerinde durduğu son tasavvufî kavram "hâtır" dır. Tasavvufî bir ıstılâh ola-

⁷⁷ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 57.

⁷⁸ Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye* (01028, 028), 327a-328a; Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 14.

⁷⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 2/164.

⁸⁰ *Kur'an Yolu Meâli*.

⁸¹ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 14.

⁸² Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemeâtü'l-berkiyye*, 21-24.

rak hâtır; irâdesi olmadan kulun kalbine doğan mânevî hitaptır. Bu hitaplar Allah'tan, melekten, şeytandan ve nefisten kaynaklanabilir.⁸³ Mürîdin söz konusu hâtırları birbirinden ayırmaya duyduğu ihtiyaç susuzluktan dudakları çatlamış bir kimsenin duyduğu su ihtiyâcından daha fazladır.⁸⁴ Alâiyevî'ye göre "hâtır" kalb üzerine vârid olan nesne olup aynı zamanda kalbin isimlerindedir ve dörde ayrılır. Rahmânî, melekî, nefsânî ve şeytânî olarak dörde ayrılan her bir havâtırın kendine mahsûs özellikleri vardır. Sâlik bu alâmetleri kendi zevkiyle teşhis eder. Şâyet kalbe gelen hâtır kalbi Hakk'a cezbediyor, kalbe ibâdet, ilim, mârifet hâlinde sürûr veriyorsa havâtır rahmânîdir. Eğer hâtır ibadet esnasında kalbe ferahlık ve nefsi tâât ve temiz amellere yönlendiriyorsa melekîdir. Şâyet mübahalara dâir zevkler ilka ediyorsa nefsânîdir. Son olarak sıfât-ı zemîme, haram ve mefâside yönlendiriyorsa şeytânîdir.⁸⁵

Sonuç

Alâiyevî Kara Mustafa Efendi'nin *Lemaâtü'l-berkiyye fî şerhi Kasîdeti'l-mîmiyyesi*'nin İbnü'l-Fârız okumalarına sunduğu katkılarının neler olduğu sorusu çalışmamızın neticesinde takip edilebilir sonuçlar vermiştir. Tasavvuf edebiyatının öncü isimlerinden olan İbnü'l-Fârız'ın Anadolu sahasında gördüğü ilgi artarak devam etmiştir. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğini idrak etmiş mutasavvıf bir âlim olarak Alâiyevî Kara Mustafa Efendi Türk diliyle okuyup, yazan bir öğrenci kitlesini hedef almıştır. *Lemaâtü'l-berkiyye* muhtevâsı tasavvuf olan manzum bir metin hangi esas ve yöntemlerle anlatılır sorusuna cevap vermektedir. Müellifin mutasavvıf kimliği eseri yalnızca dil açısından yapılmış bir şerh olma darlığından çıkarmıştır. Tasavvufî neşveye sahip bir kalemden çıkmakla birlikte eserde lafızdan mânâyaya doğru ilerleyen tutarlı bir üslup izlenmiştir. *Lemaâtü'l-berkiyye*'de merâtib-i vücûdu Kasîde-i hamriyye'nin ana metaforu olan "müdâme"nin seyri üzerinden takip etmek mümkündür. Alâiyevî seleflerinden farklı olarak kasîdede ittihad lafzının yer aldığı beyitleri şerh etmiştir. Kasîdede zikredilen ittihadın ehlullahın sözlerini ta'n ve ayıplama konusu edenlerin anladıkları çerçevede bir ittihad ve hulûl olmadığını aklî örneklerle ortaya koymakta-

⁸³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 227; İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü-Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 345-353.

⁸⁴ Şehabeddin Sühreverdî, *Avarifu'l-Maârif* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 268.

⁸⁵ Alâiyevî Kara Mustafa Efendi, *Lemaâtü'l-berkiyye*, 24.

dır. Şerh esnâsında müdâmeye dâir pek çok husus Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan cennet içecekleri üzerinden okuyucuya aktarılmaktadır. Okuyucu bu noktada *Lemaâtü'l-berkiyye*'de müdâme metaforu üzerinden söz konusu içeceklerin işârî tefsiriyle buluşmaktadır.

Alâiyevî Mustafa Efendi *Lemaâtü'l-berkiyye*'de muhtevâ açısından ilk Osmanlı müderrisi mutasavvıf Dâvud-i Kayserî'den ilham almaktadır. İbnü'l-Arabî düşünce sisteminin en önemli temsilcilerinden olan Kayserî'nin vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûd çerçevesinde kaleme almış olduğu *Kasîde-i Mîmiyye* şerhinin izleri *Lemaâtü'l-berkiyye*'de yakînen takip edilmektedir. Bu noktada *Lemaâtü'l-berkiyye*'yi İbnü'l-Arabî ekolü altında yer alan İbnü'l-Fârız şerhleri arasında kabul etmek doğru olacaktır.

Lemaâtü'l-berkiyye'de yer alan Mevlânâ, Attâr, Abdurrahmân Câmî gibi sûfilere âit şiir iktibasları Osmanlı tasavvuf düşüncesinin kurucu metinlerini bir kez daha teyid etmektedir. Esere müellifin vefatından altı yıl sonra sahip çıkılarak Osmanlı matbaasında basılması, pek çok kütüphane kaydının bulunması ise gördüğü ilginin bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Kaynakça

- Abdürezzak Kâşânî. *Istîlâhatü's-sûfiyye*. çev. Abdürezzâk Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafa ve müzilül-ilbas: amma iştehere mine'l-ehâdis [ala elsineti'n-nas]*. 2 Cilt. Beyrut, 1405/ 1985.
- Ahmed Avni Konuk. *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. thk. Mustafa Tahralı Selçuk Eraydın. 1 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- Alâiyevî Kara Mustafa Efendi. *Lemaâtü'l-berkiyye fi Şerhi Kasîdeti'l- Mîmiyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1310/1893.
- Âlusî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-meşânî*. ed. Ali Abdülbârî Uteyye. 16 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l- ârifîn esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. thk. Rifat Bilge Kilisli - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Baytar, Yaşar Seracettin. *Sûfi Şair İbnu'l-Fârid, Hayatı ve Divânı*. Adıyaman: İksad Yayınevi, 2020.
- Bedreddîn el-Bûrînî (son). *el-Bahru'l-Fâ'iz fi Şerhi Dîvânî İbnü'l-Fârız*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Reîsü'l-Küttâb, 00951, 252b-269b.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333/1915.
- Câmî, Abdurrahman Câmî. *Nefahatü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*. çev. Mahmud Lamiî Çelebi. thk. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çoban, Ali. "XV. yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitletler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 209-232. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

- Dâvud el-Kayserî. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*. çev. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Dâvud el-Kayserî (son). *Mukaddemât*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Dâvud Kayserî. *Fusûs'u'l-Hikem Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe, 2023.
- Dâvud-ı Kayserî. *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 01028, 028, 326b-337a.
- Dâvud-i Kayserî. *Aşk Şarabı ve Hayat Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Dayf, Şevki. *Aşrû'd-düvel ve'l-imârât: Mısır*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif (Târihü'l-uhubbü'l-Arabî ; 7, 1990.
- Deliktaş, Süleyman. *Salâhaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Târîhi-IV Abbasîler Dönemi (132-750/656-1258)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021.
- Erbilî, Muhammed Esad. *Divân-ı Es'ad*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Gazzî, Necmeddin el-. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire*. thk. Halil Mansur. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- Hafâcî, Muhammed Abdül'mün'im Hafâcî. *el-Edeb fi't-Türâsi's-sûfî*. Kâhire: Mektebetü'l-Garîb, ts.
- Irâkî, Fahreddin. "İstulâhât-ı ehl-i tasavvuf". çev. Nurettin Bayburtlugil. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 345-361.
- İbn Acibe. *el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakaikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resaili'l-Arif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Haseni*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Arabî, Ahmed Avni Konuk. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. İstanbul: İZ Yayıncılık, ts.
- İbn Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *Tabakatü'l-evliya*. thk. Nureddin Şüreybe. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Fârız, Ebû Hafs. *Kitâbu Dîvan-ı Ömer İbni'l-Farız*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, ts.
- İnce, Muhammet. *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça Ve Türkçe Şerhleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayreddin vd. Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Kâşânî, Abdürezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2004.
- Kemal Paşazâde, İbn Kemal. *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fârız li-İbn Kemal Paşa el-Hanefî*. thk. İdris Makbul Kasûfî. İrbid: Alemü'l-Kütübü'l-Hadis (Modern Books World, 1432.
- Keyvânî, Mecdüddin. "Fars Edebiyatında Hamriyye". çev. Çetin Kaska. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 114-118.
- Molla Cami vd. *Üzüm çubuğu yaratılmadan evvel: Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye Levâmî tercemesi*. çev. Tahir Olgun. thk. Muhammet İnce. Fatih, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Osman Nuri Karadayı. "İbnü'l-Arabî'de Güney-Ay-Yıldız Sembolizmi". *EKEV Akademi Dergisi* 25/86 (ts.), 457.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülganî En-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Öteleş, Zeliha. "Sadreddîn Konevî ve Takipçilerinde İbnü'l-Fârız Etkisi". *Tasavvuf, Felsefe ve Din*. ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci. 566-573. Konya: NEÜ Yayınları, 2022.
- Özçakmak, Fatma. "TÜRK EDEBİYATINDA KASİDE-İ HAMRİYYE ŞERHLERİ VE KİTAB-I ŞERH-İ HAMRİYYE-İ FARİZİYYE". *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 7/2 (27 Ağustos 2022), 106-126. <https://doi.org/10.30568/tullis.1156519>

- Sadreddin Konevî. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İZ Yayıncılık, ts.
- Safer el-Muhibbî el-Cerrâhî. *İstîlâhât-ı sofiyye fî vatan-ı asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi, 1998.
- Saraç, Yekta. "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (2003), 445-468.
- Suad el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Sühreverdî, Şehabeddin. *Avarifu'l-Maârif*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Süyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn ; *Hüsnu'l-muḥâḍara Fi Tarihi Musr el-Kahire*. thk. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.
- Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fâriz". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ*. thk. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. 6 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'an dili: (inceleme - tenkitli metin)*. ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2021.
- Yıldırım, Yusuf. "Abdülmecid-i Sivâsî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Çevirisi". *İstem Dergisi* 13/25 (2015), 159.
- Yusuf Sami, Yusuf. *İbnü'l-Fâriz şâiru'l-hubbi'l-ilâhi*. Dimaşk: Dâru'l-Yenâbî, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-İber fî haberî men gaber*. thk. Ebu Hacer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Kitâbu Mîzânü'l-İtidâl*. thk. Ali Muhammed Basyûnî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1382.
- Zeliha Öteleş. "Dâvûd el-Kayserî'nin Tâiyye Şerhinde "İttihad Makâmı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23/45 (2020), 71-72.
- Abd-ar-Razzâq al-Qaşânî. *Tasavvuf sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. 1 Cilt. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2004.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.



SOSYAL YARDIM ALAN DÜŞÜK GELİRLİ AİLELERDE SOSYAL DEĞERLER VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞUN EVLİLİK YAŞAM DOYUMU ÜZERİNDEKİ YORDAYICI ETKİSİ*

Turgay ŞİRİN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 31 Temmuz 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Şirin, Turgay. "Sosyal Yardım Alan Düşük Gelirli Ailelerde Sosyal Değerler ve Psikolojik İyi Oluşun Evlilik Yaşam Doymu Üzerindeki Yordayıcı Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 815-840.

DOI: 10.33415/daad.1486599

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 19 May 2024, **Accepted:** 31 July 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Şirin, Turgay. "The Predictive Effect of Social Values and Psychological Well-Being on Marital Life Satisfaction in Low-Income Families Receiving Social Assistance". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 815-840.

DOI: 10.33415/daad.1486599



Öz

Bu çalışma, Türkiye'de devletten sosyal yardım alan düşük gelirli ailelerde psikolojik iyi oluş ve sosyal değerlerin evlilik doymu üzerindeki yordayıcı etkilerini incelemektedir. Araştırmanın çalışma grubunu kolayda örnekleme yöntemi ile

* Bu çalışma İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Etik Kurulu tarafından 26.05.2022 tarihinde onaylanmıştır. Onay ID:2022-05/E-20292139-050.01.04-28790.

** Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi ve Dinler Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, turgay.sirin@medeniyet.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4872-738666>, Web of Science Researcher ID: AAA-5464-2021; <https://ror.org/05j1qpr59> / Assoc. Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy and History of Religions, İstanbul, Turkey, turgay.sirin@medeniyet.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4872-738666>, Web of Science Researcher ID: AAA-5464-2021; <https://ror.org/05j1qpr59>.

seçilen, İstanbul'un Küçükçekmece ilçesinde yaşayan ve araştırmaya katılmayı kabul eden 104 erkek (%49,1) ve 108 kadın (%50,9) toplam 212 evli birey oluşturmaktadır. Çalışmada nicel araştırma modeli kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından oluşturulan "Kişisel Bilgi Formu" yanında geçerlik güvenilirlik çalışmaları yapılmış "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği, Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeği ve Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği" kullanılmıştır. Verilerin istatistiksel analizi için IBM SPSS-25 Programından istifade edilmiştir. Araştırma sonucunda "psikolojik iyi oluş, sosyal değerler ve evlilik yaşam doyumu" arasındaki yordayıcı ilişkiler çoklu doğrusal regresyon ile analiz edilmiş ve raporlanmıştır. Sonuçlar, çalışma grubunun psikolojik iyi oluş ve evlilik yaşam doyumu ölçek puanlarının ölçek ortalamasının üzerinde olduğunu gösterirken, çok boyutlu sosyal değerler ölçeği toplam ve alt boyutlarındaki puanların ölçek ortalamasının altında olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde bulgular istatistiksel olarak dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif, psikolojik iyi oluşun ise evlilik yaşam doyumunu pozitif yönde yordadığını, diğer sosyal değerlerin ise evlilik doyumunu üzerinde istatistiksel olarak anlamlı yordayıcı bir etkisi olmadığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yoksulluk, Sosyal Değerler, Psikolojik İyi Oluş, Evlilik Yaşam Doyumu.

The Predictive Effect of Social Values and Psychological Well-Being on Marital Life Satisfaction in Low-Income Families Receiving Social Assistance

816 | db

Extended Abstract

Introduction

This study examines the predictive effects of psychological well-being and social values on marital satisfaction in low-income families receiving social assistance from the state in Turkey. The study group consists of 212 married individuals, 104 men (49.1%) and 108 women (50.9%), who were selected by convenience sampling method, living in the Küçükçekmece district of Istanbul, Turkey, and who agreed to participate in the study.

We can say that the basic concepts related to "psychological well-being" consist of developmental theories that reveal the tasks of human beings in the development process, theories that reveal what concepts such as individualization, development, self-realization, functionality are, and the determinants of positive mental health measures. In short, psychological well-being and life satisfaction are related to many variables. One of the most critical variables is marital satisfaction, which is significantly associated with psychological well-being. When these studies are examined, there are significant relationships between marital life satisfaction and psychological well-being in the literature, and marital life satisfaction directly affects individual life satisfaction. Studies also report that factors such as emotional support and conflict management may indirectly affect the following. Therefore, it is thought that the relationship between the concepts of marital satisfaction and well-being and social values should be investigated in protecting individuals' mental and physical health.

In conclusion, poverty has significant consequences for individuals. In addition, poverty also affects poor individuals' view of life and values. However, in the

literature review, no study examining the predictive effect of psychological well-being and social values on marital life satisfaction in poor individuals receiving social assistance was found in the Turkish literature. This reveals the originality of the study. For all these reasons, the study was designed to examine the effects of psychological well-being and social values on marital satisfaction in low-income families receiving social assistance from the state.

Methods

For this purpose, the relational survey model, one of the quantitative research models, was used in the study. Structural equation modeling and path analysis methods were used to determine the causal relationship between dependent and independent variables. In addition to the "Personal Information Form" created by the researcher as a data collection tool, the "Psychological Well-Being Scale, Marital Life Satisfaction Scale, and Multidimensional Social Values Scale" were used. IBM SPSS-25 Program was used for statistical analysis of the data. Ethical permissions and other necessary permissions were obtained at the beginning of the study.

Findings and Discussion

The results showed that the psychological well-being and marital life satisfaction scale scores of the study group were above the scale average, while the scores in the total and sub-dimensions of the multidimensional social values scale were below the scale average. Likewise, as a result of the study, a positive significant relationship was found between marital satisfaction and psychological well-being. In contrast, a significant negative relationship was found with the total score on the social values scale. Likewise, a significant negative relationship was observed between the sub-factors of the social values scale, namely work values, religious values, traditional values, political values, and marital satisfaction. In contrast, no significant relationship was observed between family values, scientific values, and marital satisfaction. The study tested the causal relationship between the variables using multiple linear regression analysis. According to the results of the analysis, it was found that the predictors explained 50% of the variance in the dependent variable. The results showed that religious values predicted marital life satisfaction negatively, and psychological well-being predicted marital life satisfaction positively. In contrast, work, traditional, and political values they had no significant predictive effect on marital satisfaction.

It is recommended that this regression model, which was found to be significant, should be repeated in a different sample, renewed with varying tools of measurement, and tested whether similar research results can be reached with the results of this study.

Keywords: Psychology of Religion, Poverty, Social Values, Psychological Well-Being, Marital Life Satisfaction.

1. Giriş

Yoksulluk, tarihin her döneminde dünyanın en önemli sorunları arasında yer almıştır. Başlangıçta sadece az gelişmiş ülkelerin sorunu olarak görülürken, zamanla diğer ülkelerin de önemli bir sorunu haline gelmiştir. Literatürde yoksullukla ilgili ilk çalışmanın Seebohm Rowntree (1902) tarafından yapıldığı bilinmektedir. Rowntree yoksulluğu, insanların yeme, içme ve giyinme gibi temel fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayamaması¹ olarak tanımlamıştır. 1990'lara gelindiğinde yoksulluk, kalkınma ve ilerleme tartışmalarının merkezine yerleşmişti. Nitekim Birleşmiş Milletler tarafından 1997 yılında yayınlanan "İnsani Gelişme Raporu"na göre yoksulluk; "İnsanların kabul edilebilir bir çevrede, kendilerine ve başkalarına saygılı, özgür, onurlu ve üretken bir yaşam sürdürebilmeleri için gerekli araçlardan yoksun olmaları"² olarak tanımlanmaktadır.

Alanyazın incelendiğinde, yakın zamana kadar yoksulluk çalışmalarının yoksulluk kavramını sadece ekonomik ölçütler kapsamında ele aldığı; ancak son yıllarda sosyal ve kültürel ölçütlerin de yoksulluk kriterleri içerisinde ele alınmaya başlandığı görülmektedir³. Yine ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve vergi sistemleri, doğal afetler, fiziksel ve zihinsel engeller, bireysel yetenek farklılıkları, tekelci piyasa ekonomisi, enflasyon, işsizlik gibi birçok konu yoksulluğun sebepleri arasında sayılmaktadır.⁴ Ayrıca yoksulluğun yoksul bireylerde ruh sağlığı, öznel ve psikolojik iyi olma hali, hayata bakış, değerler ve tutumlar, fiziksel sağlık ve evlilik doyumu gibi birçok yönü etkilediği de bilinmektedir.⁵

Yoksullukla ilgili öne çıkan bir diğer kavram da değerler kavramıdır. Değerler, insanların sahip olduğu tutumların temelini oluş-

¹ B. Seebohm Rowntree, *Poverty: a Study of Town Life* (The Macmillan Company, 1902).

² Selim Jahan, *İnsani Gelişme Raporu* (Türkiye: United Nations Development Programme, 2015).

³ Ceren Uçar, *Kadın Yoksulluğu İle Mücadelede Sosyal Politika Araçları Ve Etkinlikleri* (Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2011).

⁴ Tuncay Güloğlu - Muharrem Es, "Bilgi Toplumuna Geçişte Kentleşme ve Kentsel Yoksulluk: İstanbul Örneği", *Bilgi Journal of Social Sciences* 1 (2004), 79-93.

⁵ Hikmet Gülçin Beken, *Yoksulluk Olgusuna Kavramsal Bir Bakış* (İstanbul: Marmara University, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Güloğlu - Es, "Bilgi Toplumuna Geçişte Kentleşme ve Kentsel Yoksulluk: İstanbul Örneği"; Semra Bulut - Bülent Dilmaç, "Üniversite Öğrencilerinin Sahip Olduğu Değerler Psikolojik İyi Oluş ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler", *OPUS International Journal of Society Research* 9/16 (25 Aralık 2018), 23-23.

turur. Bu nedenle değerler, insanları farklı seçenekler arasından seçim yapmaya zorlayan önemli güdüler olarak tanımlanabilir. Bu da birey aracılığıyla topluma nüfuz eder. Nitekim değerler söz konusu olduğunda burada dikkate alınması gereken en önemli unsur toplumdur. Diğer bir deyişle, burada bireysel değerler ile toplumsal değerler arasındaki ilişki önemlidir. "Değer" kavramı Türk Dil Kurumu sözlüğünde şu şekilde tanımlanmaktadır: "*Bir ulusun toplumsal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini oluşturan maddi ve manevi öğelerin bütünü; uğrunda belli bir bedel ödenmesi veya belli bir çaba gösterilmesi gereken nicelik veya nitelik; bir kimsenin istekli, gerekli bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey; üstün nitelik, meziyet; değer*"⁶. Fichter değer kavramını; "*Sosyolojik anlamda değerler, bir grubun veya toplumun, kişilerin, davranış modellerinin, hedeflerin ve diğer sosyo-kültürel şeylerin önemini ölçmek için kullanılan kriterlerdir*"⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Rokeach değeri "kalıcı bir inanç" olarak tanımlar.⁸ Buradan hareketle değerlerin inanç boyutunun da önemi anlaşılmaktadır. Toplumsal değerler toplumda bir arada yaşayan insanların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kural ve ilkeleri ortaya koyarken dini değerler de dinin dâhilinde inananların hayatlarını dizayn etmektedir.

Değerler denilince akla ilk gelen olgulardan biri dindir. Teorik olarak din ve değerlerin çok yakın bir ilişkisi vardır. Nitekim dinler, müntesiplerini belli değerlere uymaya yönlendirir. Başka bir ifadeyle din bir değerler sistemidir. Bu açıdan bakıldığında dindarlık ve değerler arasında önemli bir ilişki vardır.⁹ Bu nedenle dini değerle-

⁶ *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*, "Değer" (Türk Dil Kurumu, 2023).

⁷ Joseph H. Fichter, *The Sociology of Good Works: Research in Catholic America* (Chicago: Loyola Pr, 1993).

⁸ Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York, NY, US: Free Press, 1973).

⁹ Fatma Kurttekin, "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme", *Eskiye* 45 (2021), 781-795; İlhan Topuz, "Dini Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 69-88; Mustafa Önder - Hüseyin Bulut, "Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/1 (2013), 15-32; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Din, Dindarlık ve Değerler", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 173-189; Muhammet Ali Tiltay - Ömer Torlak, "Materyalist Eğilim, Dini Değerler, Marka Bağlılığı ve Tüketici Ahlakı Arasındaki İlişkiler", *İş Ahlakı Dergisi* 4/7 (2011), 93-130; Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (MÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167; Adem Çelik, *Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

rin psikoloji ve özellikle din psikolojisi perspektifinden incelenmesi çok anlamlıdır. Çünkü dini değerler insanı ve toplumu anlamak için oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle bu makalede değerler farklı türleriyle araştırmaya dâhil edilmiştir.

Dini inancın yanı sıra toplumsal değerlerin insan üzerinde derin bir etkiye sahip olması nedeniyle, değerler sosyal bilimlerin de ilgi alanına girmektedir. Psikoloji de buna dâhildir. Gerçekten de insanların değer yönelimleri ile davranışları, duyguları, zihinsel durumları ve sosyal işleyişleri gibi birçok boyut arasındaki ilişkiyi anlamak değer çalışmalarının temel hedeflerinden biridir. Son yıllarda, özellikle "pozitif psikoloji" hareketiyle birlikte psikolojik araştırmalar, zararlı ruh sağlığı patolojilerinden ziyade psikolojik iyi oluşa ve pozitif psikolojiye odaklanmıştır.¹⁰ Böylece pozitif psikoloji yaklaşımı içerisinde psikolojide erdem, değerler ve mutluluk üzerine yapılan bilimsel çalışmalar yaygınlaşmıştır.

Pozitif psikoloji hareketinden önce yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar, bireyin mutluluğunu artıran değerler, güçlü yönler ve koşullar hakkında yeterli bilgi ve araştırma olmadığı savunuluyordu.¹¹ Mutluluğun kategorize edilmesinde felsefe yerine doğa bilimlerinin kullanılmasının önemli bir faktör olduğu fikri öne çıkmaktaydı. Aynı zamanda bu aşamada mutluluk ve yaşam memnuniyeti kavramları da iç içe geçmiş kavramlar olarak karşımıza çıkabilmektedir. Öyle ki yaşam memnuniyeti, insanların yaşamları boyunca geçirdikleri değişimleri, sosyal konumlarını, yeteneklerini, yaşam deneyimlerini, deneyimlerini anlamlandırmalarını ve sorgulamalarını, yaşamlarının ilerleyişini, deneyimlerinden sonuçlar ve anlamlar çıkarmalarını ve nihayetinde yaşam kalitelerini arttırmalarını içermektedir.¹²

İyi olma hali üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak "öznel iyi oluş" ve "psikolojik iyi oluş" olmak üzere iki araştırma alanı karşımıza çıkmaktadır. İlki, 1950'lerde öznelliğe olan ilginin arttığı

¹⁰ Richard E. Lucas vd., "Discriminant Validity of Well-Being Measures", *Journal of Personality and Social Psychology* 71/3 (1996), 616-628; Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk* (Ankara: HYB Yayınları, 2007).

¹¹ Shelly L. Gable - Jonathan Haidt, "What (and Why) Is Positive Psychology?", *Review of General Psychology* 9/2 (2005), 103-110.

¹² Daniel Heller vd., "The Dynamic Process of Life Satisfaction", *Journal of Personality* 74/5 (2006), 1421-1450; Ruut Veenhoven, "Developments in Satisfaction Research", *Social Indicators Research* 37/1 (1996), 1-46.

dönemde "öznel iyi oluş" olarak adlandırılmıştır. "Psikolojik iyi olma halinin" ise 1980'lerde deneysel araştırmalarla başlayan ve bireyin sorunlar ve zorluklar karşısında kendini gerçekleştirme ve tatmin edici bir yaşama ulaşma güçlerini vurgulayan pozitif psikoloji kuramına dayandığı söylenebilir. Her iki kavram da insanoğlunun iyi bir hayatı nasıl yaşayacağını inceleme potansiyelini öven insani değerleri kapsamaktadır.¹³

Psikolojik iyi oluş literatürde, "anlamli hedeflere bağlı kalarak, kişisel gelişimin peşinden giderek ve kaliteli ilişkiler kurarak hayatın zorluklarını veya varoluşsal krizleri yönetme becerisidir"¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Literatürde bazı kuramcılar psikolojik iyi oluşun kendini kabul, başkalarıyla olumlu ilişkiler, özerklik, çevresel kontrol, yaşam amacı ve kişisel gelişim olmak üzere altı boyutu olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Bazıları psikolojik iyi olma halinin bilişsel, fiziksel, ruhsal, duygusal, bireysel ve sosyal konularla ilgili kavramları kapsadığını belirtmektedir.¹⁶

Kısaca "psikolojik iyi oluş" ile ilgili temel kavramların, insanın gelişim sürecindeki görevlerini ortaya koyan gelişim kuramları; bireyselleşme, gelişim, kendini gerçekleştirme, işlevsellik gibi kavramların ne olduğunu ve ruh sağlığının olumlu ölçütlerinin belirleyicilerini ortaya koyan kuramlardan oluştuğu söylenebilir. Kısaca psikolojik iyi oluş ve yaşam doyumu birçok değişkenle ilişkilidir. Bu değişkenlerden en önemlilerinden birinin evlilik doyumu olduğu ve evlilik doyumunun, psikolojik iyi oluşla önemli derecede ilişkili

¹³ Ed Diener, "Subjective Well-being", *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575; Ed Diener vd., "The Evolving Concept of Subjective Well-Being: The Multifaceted Nature of Happiness", *Recent Advances in Psychology and Aging* 15 (2009), 187-219; Corey L. M. Keyes vd., "Optimizing well-being: the empirical encounter of two traditions", *Journal of Personality and Social Psychology* 82/6 (2002), 1007-1022; Hyoun K. Kim - Patrick C. McKenry, "The Relationship between Marriage and Psychological Well-Being: A Longitudinal Analysis", *Journal of Family Issues* 23/8 (2002), 885-911; Lucas vd., "Discriminant Validity of Well-Being Measures".

¹⁴ Keyes vd., "Optimizing well-being: the empirical encounter of two traditions"; Lucas vd., "Discriminant Validity of Well-Being Measures".

¹⁵ Diener vd., "The Evolving Concept of Subjective Well-Being: The Multifaceted Nature of Happiness".

¹⁶ Yener Özen, "Kişisel Sorumluluk Bağlamında Öznel Ve Psikolojik İyi Oluş Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/4 (2010), 46-58; Carol D. Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.

olduğu ifade edilebilir.¹⁷ Nitekim literatürde boyun eğici davranışların, problem çözme becerilerinin, gerçekçi olmayan beklentilerin, çatışma çözme yöntemlerinin, eş desteği algısının, cinsel yaşam doyumunun, dindarlık düzeyinin, eğitim düzeyinin, ekonomik düzeyin ve maneviyatın evlilik yaşam doyumu üzerindeki etkilerini inceleyen çalışmalar bulunmaktadır.¹⁸ Bu araştırmalar incelendiğinde literatürde evlilik yaşam doyumu ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı ilişkiler bulunmakta ve evlilik yaşam doyumu bireysel yaşam doyumunu doğrudan etkilemektedir.¹⁹ Çalışmalar ayrıca duygusal destek ve çatışma yönetimi gibi faktörlerin de dolaylı olarak aşağıdakileri etkileyebileceğini bildirmektedir.²⁰ Bu nedenle evlilik doyumu ve psikolojik iyi olma hali kavramları ile toplumsal değerler arasındaki ilişkinin kişilerin ruh ve beden sağlığının korunmasında araştırılması gereken faktörler olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak, yukarıda bahsedilen kavramsal çerçeve doğrultusunda yapılan araştırma neticesinde, sosyal yardım alan düşük gelirli ailelerde psikolojik iyi oluş, sosyal değerler ve evlilik yaşam doyumu arasındaki ilişki nedir? sorusu akla gelmiş ve bu araştırmanın tasarımına rehberlik etmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel problemi “sosyal yardım alan bireylerde sosyal değerler ve psikolojik iyi oluşun evlilik yaşam doyumuna yordayıcı etkisi nedir?” şeklinde belirlenmiştir. Araştırmanın temel amacı da bahsedilen değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Nitekim literatürden de anlaşıldığı üzere yoksulluğun bireyler için önemli sonuçları vardır. Ayrıca yoksulluk, yoksul bireylerin hayata bakışını ve değerlerini de etkilemektedir. Bununla birlikte yapılan literatür taramasında alan-

¹⁷ Güler, “Investigation of the Relationship Between Separation Anxiety, Marital Adjustment and Life Satisfaction in Married Women”.

¹⁸ A. P. Greeff - T. de Bruyne, “Conflict Management Style and Marital Satisfaction”, *Journal of Sex & Marital Therapy* 26/4 (2000), 321-334; Daniel N. Hawkins - Alan Booth, “Unhappily Ever After: Effects of Long-Term, Low-Quality Marriages on Well-Being”, *Social Forces* 84/1 (01 Eylül 2005), 451-471; Schneewind - Gerhard, “Relationship Personality, Conflict Resolution, and Marital Satisfaction in the First 5 Years of Marriage”; Turgay Şirin - Neslihan Dursun, “Evli ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Ekev Akademi Dergisi* 25/85 (2021), 469-482.

¹⁹ Greeff - de Bruyne, “Conflict Management Style and Marital Satisfaction”.

²⁰ Bradbury vd., “Research on the Nature And Determinants of Marital Satisfaction: A Decade in Review”; Sacco - Phares, “Partner Appraisal and Marital Satisfaction: The Role of Self-Esteem and Depression”; Schneewind - Gerhard, “Relationship Personality, Conflict Resolution, and Marital Satisfaction in the First 5 Years of Marriage”.

yazında sosyal yardım alan yoksul bireylerde psikolojik iyi oluş ve sosyal değerlerin evlilik yaşam doyumuna yordayıcı etkisini inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu da araştırmannın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Araştırmannın temel amacı doğrultusunda aşağıdaki hipotezlerin test edilmesi hedeflenmektedir.

Hipotez 1: Psikolojik iyi oluş, sosyal değerler ve evlilik doyumunu arasında anlamlı pozitif korelasyonel bir ilişki vardır

Hipotez 2: Psikolojik İyi Oluş Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 3: Dini Değerler Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 4: Bilimsel Değerler Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 5: İş Değerleri Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 6: Aile Değerleri Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 7: Geleneksel Değerler Evlilik Doyumunu Yordar

Hipotez 8: Siyasi Değerler Evlilik Doyumunu Yordar

2. Yöntem

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkiisel tarama modeli kullanılmıştır. Nicel araştırma yöntemi, sayısal verilerin toplanmasına ve istatistiksel çözümlenmesine dayalı bir araştırma yoludur.²¹ İlişkiisel tarama ise iki ya da daha fazla değişken arasındaki ilişkileri belirlemek ve neden-sonuç ilişkisine dair veri elde edebilmek amacıyla yapılan korelatif araştırmalardır.²²

Çalışmada verilerin analizi öncesi ölçek ortalamalarının normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiş, Kolmogorov-Smirnov testi yapılmıştır. Ayrıca ölçeklerin çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiştir. Değerlerin "-1,5 ile +1,5" aralığında olup olmadığı kontrol edilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda ölçeklerin genel olarak normal dağılıma sahip olduğuna karar verilmiştir. Araştırmada değişkenler arasındaki ilişki Pearson Korelasyon Analizi ile test edilmiştir. Ayrıca araştırma kapsamında psikolojik iyi oluş

²¹ Remzi Y. Kincal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri / Prof. Dr. Remzi Y. Kincal* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 52.

²² Yard Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 15.

ve sosyal değerlerin evlilik yaşam doyumunu ne ölçüde yordadığını görmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Regresyon analizinde sırasıyla enter ve forward yöntemi kullanılmıştır. Oluşturulan model path (yol) analizi yöntemiyle test edilmiş ve uyum değerleri raporlanmıştır. Verilerin analizinde IBM SPSS 25 programı kullanılmıştır.

2.1. Çalışma Grubu

Çalışmanın örneklemini kolayda örnekleme yöntemine göre belirlenen İstanbul'un Küçükçekmece ilçesinde yaşayan ve çalışmaya katılmaya gönüllü olan 104'ü erkek (%49,1) ve 108'i kadın (%50,9) olmak üzere 212 gönüllü oluşturmuştur. Toplam 249 kişiye ulaşılmış, bilgilerinde eksiklik veya yanlışlık tespit edilen 37 kişinin ölçek formları değerlendirmeye alınmamıştır.

Çalışmaya katılan gönüllülerin yaş aralığı 19 ile 71 arasında değişmekte olup yaş ortalaması 39,22'dir. Çalışmaya katılan tüm denekler evlidir ve yaşadıkları yerdeki kaymakamlıktan sosyal yardım almaktadır. Çalışmaya katılan deneklerin evlilik süreleri 1 yıl ile 56 yıl arasında değişmekte olup ortalama evlilik yılı 15,6'dır. Deneklerin 16'sının (%7,5) çocuğu yokken, 26'sının (%12,3) bir; 43'ünün (%20,3) iki; 43'ünün (%20,3) üç; 23'ünün (%10,8) dört; 28'inin (%13,2) beş ve 33'ünün (%15,6) altı ve daha fazla çocuğu vardır. Katılımcıların eğitim durumları incelendiğinde, katılımcıların beşinin (%2,4) okuma yazma bilmediği; 59'unun ilkokul (%27,8); 79'unun ortaokul (%37,3); 54'ünün lise (%25,5); 13'ünün üniversite (%6,1) ve ikisinin lisansüstü (%0,9) eğitime sahip olduğu tespit edilmiştir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Demografik Bilgi Formu

Çalışma ile ilgili olduğu düşünülen demografik bilgileri içeren bir "Kişisel Bilgi Formu" oluşturulmuştur. Bu formda katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, ekonomik düzey, eğitim düzeyi ve meslek grubu gibi demografik özelliklerini belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır.

2.2.2. Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeği (EYDÖ)

"Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeği" Çelik (2014) tarafından Türkçeye uyarlanmış ve bireylerin "evlilik yaşam doyumlarını" belirle-

mek amacıyla geliştirilmiş tek boyutlu 7 (yedi) soruluk bir ölçektir. Ölçek 7'li Likert tipi (1=Kesinlikle Katılmıyorum - 7=Kesinlikle Katılıyorum), tek boyutlu, ters madde içermeyen ve toplam puan veren bir ölçektir. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) değerleri aşağıdaki gibidir: $X^2 = 7.08$ SV = 5, $p = 0.21$; RMSEA = .03, AGFI = .97, NFI = .99, NNFI = 1.00, CFI = 1.00, IFI = 1.00, RFI = .99, GFI = .99 ve SRMR = .01. Ölçeğin Cronbach Alpha değeri .85 olarak bulunmuştur.²³

Bu araştırmada ise evlilik yaşam doyumu ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri 0.82 olarak ölçülmüştür.

2.2.3. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (PİO)

"Psikolojik iyi oluş ölçeği" Diener ve arkadaşları tarafından geliştirilen ve Telef tarafından Türkçe'ye uyarlanan bir ölçektir. Ölçek 7'li Likert tipi (1=tamamen katılmıyorum, 7=tamamen katılıyorum) tek boyutlu bir ölçektir ve 8 (sekiz) maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan, yüksek düzeyde psikolojik iyi oluşa işaret etmektedir. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları; $X^2 = 92.90/20 = 4.645$; RMSEA= 0.08, SRMR= 0.04, GFI=0.96, NFI= 0.94, RFI= 0.92, CFI= 0.95 ve IFI=0.95 olarak bulunmuştur. Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı .80'dir.²⁴

Bu araştırmada ise psikolojik iyi oluş ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri 0.86 olarak ölçülmüştür.

2.2.4. Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği (ÇBSDÖ)

"Çok boyutlu toplumsal değerler ölçeği" (ÇBSDÖ) Bolat (2013) tarafından geliştirilen Likert tipi bir ölçektir.²⁵ Ölçek 5'li Likert tarzında hazırlanmış 42 sorudan oluşmaktadır. Ölçekte altı sosyal değer boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlar "Aile Değerleri Boyutu (Aileye değer verme ve ailede kadın), Bilimsel Değerler Boyutu (bilimsel olma, eleştirel olma), Çalışma-İş Değerleri Boyutu (sorumluluk sahibi olma, rekabetçi olma, para), Dini Değerler Boyutu (ibadet, namus, dindar olma, iyilik etme), Geleneksel Değerler Boyutu (güvenilir olma, yardımseverlik, tutumluluk, sağlıklı ve temiz olma) ve

²³ Eyüp Çelik, "Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geçerlik Ve Güvenirliği", *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 1-9.

²⁴ Bülent Baki Telef vd., "Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş Ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Turkish Studies* 8/12 (01 Ocak 2013), 1297-1297.

²⁵ Yavuz Bolat, "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (Ekim 2013), 13-27.

Politik Değerler (devlete güven duyma, siyasi tercihlere saygılı olma, katılım, devlete bağlılık)" boyutlarıdır. Ölçeğin alt boyutlarının Cronbach alfa değerleri sırasıyla "0,71, 0,73, 0,78, 0,72, 0,70, 0,76" olarak belirlenmiştir. Ölçeğin yorumlanmasında, ölçeğin ilgili alt boyutunda veya toplam boyutunda yüksek puan alınması, ölçülen değerlerin yüksek düzeyde olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.²⁶

Bu araştırmada ise çok boyutlu sosyal değerler ölçeğinin toplam Cronbach's Alpha değeri $SV = 0.82$ olarak ölçülmüştür.

2.3. Verilerin Toplanması

Ölçme araçları çalışmaya katılmaya istekli kişilere uygulanmıştır. Uygulama sırasında katılımcılara yönergeler okunmuş ve kişisel onam formu imzalatılmıştır. Uygulama ortalama 40 dakika sürmüştür. Sadece eksiksiz ve doğru doldurulmuş formlar değerlendirmeye alınmıştır.

Çalışmanın her aşamasında katılımcıların onayı alınmıştır. Katılımcılardan herhangi bir ödeme alınmamıştır. Katılımcılar çalışma süresi boyunca istedikleri zaman çalışmadan ayrılabilmişlerdir. Veriler 27 Mayıs 2022 ile 25 Aralık 2023 tarihleri arasında toplanmıştır.

2.4. Etik

Etik ve diğer gerekli izinler çalışmanın başında alınmıştır. Bu çalışma İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır (Onay ID:2022-05/E-20292139-050.01.04-28790). Çalışma, bilgilendirilmiş onam formunu onaylayan katılımcılar ile yürütülmüştür.

2.5. Sınırlılıklar

Bu araştırmada elde edilen sonuçlar, Türkiye'nin İstanbul ilinin Küçükçekmece bölgesinde yaşayan, devletten sosyal yardım alan ve araştırmaya gönüllü olarak katılan 212 katılımcıdan elde edilen verilerle sınırlıdır.

Araştırmada kolayda örnekleme yönteminin kullanılmasından kaynaklanan bazı sınırlamalar da mevcuttur. Kolayda örnekleme, ana kütleden kolay, hızlı ve ekonomik bir şekilde veri toplanmasına olanak sağladığı için sosyal bilimlerde ve klinik alanlarda yaygın

²⁶ Bolat, "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği".

olarak tercih edilen bir yöntemdir. Ancak, nitel araştırmalar için bu örnekleme yönteminde katılımcıların motivasyonu önemli bir rol oynamaktadır. Bu da çalışmaya motivasyon kaynaklı bir yanlılık getirmektedir. Katılım motivasyonu, kişinin araştırma konusuna olan ilgisi, olumsuz bir bakış açısını ifade etme eğilimi veya belirli perspektifleri destekleme arzusu gibi çeşitli faktörlerden etkilenebilir.²⁷ Sonuç olarak, kolayda örnekleme sonuçlarının analizi yalnızca çalışmanın katılımcılarına uygulanabilir. Bulgular genellenemez. Dolayısıyla, çalışmanın bulguları çalışma grubuyla sınırlıdır.

3. Bulgular

Araştırmada kullanılan ölçek verilerine ilişkin betimsel istatistikler aşağıda Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Ölçek Betimleyici Bulguları

	Sayı	Ort.		Std. Sp.	Çarpıklık		Basıklık	
		İstatistik	Std. H.		İstatistik	Std. H.	İstatistik	Std. H.
Aile Değerleri	212	11.92	.177	2.581	.563	.167	-.005	.333
Bilimsel Değerler	212	12.39	.154	2.250	.082	.167	1.716	.333
İş Değerleri	212	16.01	.231	3.373	-.194	.167	-.407	.333
Dini Değerler	212	13.31	.207	3.021	.004	.167	-.442	.333
Geleneksel Değerler	212	10.11	.147	2.144	.594	.167	.244	.333
Siyasi Değerler	212	19.47	.264	3.849	-.131	.167	.337	.333
Sosyal Değerler Toplam P.	212	83.29	.818	11.922	-.334	.167	.038	.333
Psikolojik İyi Oluş	212	40.14	.572	8.331	-1.087	.167	.561	.333
Evlilik Yaşam Doymu	212	22.18	.421	6.139	-.426	.167	-.863	.333

db | 827

Araştırma sonucunda elde edilen verilerin analizinde, değişkenler arasındaki ilişkiye dair pearson korelasyon sonuçları aşağıda Tablo 2'de verilmiştir.

²⁷ İlker Etikan, "Comparison of Convenience Sampling and Purposive Sampling", *American Journal of Theoretical and Applied Statistics* 5/1 (2016), 1.

Tablo 2. Ölçeklerin Pearson Korelasyon Sonuçları

Değişken	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1. Aile Değerleri	1								
2. Bilimsel Değerler	0.11	1							
3. İş Değerleri	.56**	.17*	1						
4. Dini Değerler	.58**	0.12	.55**	1					
5. Geleneksel Değerler	.27**	.28**	.35**	.40**	1				
6. Siyasi Değerler	.22**	.43**	.36**	.35**	.51**	1			
7. Sosyal Değerler (ölçek toplam puanı)	.66**	.48**	.75**	.74**	.66**	.74**	1		
8. Psikolojik İyi Oluş	-0.03	-0.12	-.16*	-0.06	-.20**	-.32**	-.23**	1	
9. Evlilik Yaşam Doymu	-0.08	0.08	-.19**	-.20**	-.22**	-.24**	-.22**	.68**	1

** .P< .01; *p<.05; N= 212

Tablo 2 incelendiğinde psikolojik iyi oluş, evlilik doyumu ve sosyal değerler (toplam) arasında anlamlı ilişkiler ($p < .01$ ve $p < .05$) olduğu görülmektedir. Buna göre, psikolojik iyi oluş ile sosyal değerler (toplam) arasında ($r = -.23$; $p < .01$) düzeyinde negatif yönde anlamlı bir ilişki, evlilik doyumu ile sosyal değerler (toplam puanı) arasında ($r = -.22$; $p < .01$) düzeyinde negatif yönde anlamlı bir ilişki ve evlilik doyumu ile psikolojik iyi oluş arasında ($r = .68$; $p < .01$) düzeyinde pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Benzer şekilde, psikolojik iyi oluş ile iş değerleri arasında ($r = -.16$, $p < .05$); psikolojik iyi oluş ile geleneksel değerler arasında ($r = -.20$, $p < .01$) ve psikolojik iyi oluş ile siyasi değerler arasında ($r = -.32$, $p < .01$) anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Buna mukabil, aile değerleri ile psikolojik iyi oluş arasında ($r = -.03$; $p > .05$); aile değerleri ile evlilik doyumu arasında ($r = -.07$; $p > .05$); bilimsel değerler ile psikolojik iyi oluş arasında ($r = -.12$; $p > .05$); bilimsel değerler ile evlilik doyumu arasında ($r = -.08$; $p > .05$) ve dini değerler ile psikolojik iyi oluş arasında ($r = -.06$; $p > .05$) anlamlı bir korelasyon bulunmamıştır.

Korelasyonlar incelendikten sonra, sosyal değerler ölçeğinin alt boyutları ile psikolojik iyi oluşun evlilik doyumu üzerindeki yordayıcı etkisini incelemek için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Analiz öncesinde verilerin çoklu doğrusal regresyon koşullarını karşılayıp karşılamadığını belirlemek için değerler incelenmiştir. Buna göre verilerin normal dağıldığı, tolerans değerlerinin 0,2'den büyük olduğu, VIF değerlerinin 10'dan küçük olduğu ve

Condition Index değerlerinin 30'dan küçük olduğu görülmüştür. Ayrıca Cook's D verilerinin 1'den küçük olduğu, Mahalanobis değerlerinin 15'den küçük olduğu gözlenmiştir. Yine bilindiği üzere Durbin-Watson'ın geçerli olduğu değer aralığı $0 < d < 4$ olarak kabul edilmektedir. Sıfır'a (0) yakın değer aşırı pozitif korelasyon, 4'e yakın değer aşırı negatif korelasyona işaretler. Araştırmada $d=1,551$ bulunmuştur. Bu değer verilerde otokorelasyon olmadığını göstermektedir.²⁸ Sonrasında enter yöntemi kullanılarak çoklu doğrusal regresyon analizine geçilmiş ve sonuçları Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Psikolojik İyi Oluş, Dini Değerler, Geleneksel Değerler ve Politik Değerlerin Evlilik Doymu Üzerindeki Etkisine İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	Beta	SE	t	95,0% CI		β	p
				LL	UL		
Sabit	6.15	2.88	2.13				0.03
Aile Değerleri	0.148	0.150	.98	-.148	.444	.062	0.32
Bilimsel Değerler	0.598	0.146	4.11	.311	.885	.219	0.31
Dini Değerler	-0.32	0.13	-2.50	-0.566	-0.066	-0.16	0.01
Çalışma-İş Değerleri	0.00	0.11	-0.02	-0.222	0.218	0.00	0.99
Geleneksel Değerler	-0.16	0.17	-0.92	-0.501	0.182	-0.06	0.36
Siyasi Değerler	0.09	0.10	0.93	-0.102	0.285	0.06	0.35
Psikolojik İyi Oluş	0.50	0.04	12.89	0.424	0.578	0.68	0.00

a. Bağımlı Değişken: Evlilik Yaşam Doymu

Tablo 3, İş Değerleri, Dini Değerler, Geleneksel Değerler, Politik Değerler ve Psikolojik İyi Oluşun evlilik yaşam doymu üzerindeki etkisini göstermektedir. Analiz sonucundaki R^2 değeri yordayıcıların $F_{(5,206)} = 40.432$, $p < .01$. değeri ile sonuç değişkenindeki varyansın % 50'sini ($R^2 = .495$) açıkladığını ortaya koymaktadır.

²⁸ Selahattin Gürüş - Melek Astar, *Bilimsel Araştırmalarda SPSS İle İstatistik* (Der Yayınları, 2019).

Bulgular, dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif yönde ($\beta = -.16$, $p < .05$), Psikolojik İyi Oluşun ise pozitif yönde ($\beta = .68$, $p < .01$) yordadığını; iş değerleri, geleneksel değerler ve politik değerlerin ise evlilik doyumunu üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığını ortaya koymuştur ($p > .05$).

Tablo 4. Psikolojik İyi Oluş ve Sosyal Değerlerin Evlilik Doyumu Üzerindeki Yordayıcı Etkisine İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Modeller		Beta	SH	t	95,0% CI		β	p
					LL	UL		
Model 1	(Sabit)	1,97	1,52	1,29	-1,03	4,97		0,20
	Psikolojik İyi Oluş	0,50	0,04	13,57	0,43	0,58	0,68	0,00
Model 2	(Sabit)	6,59	2,07	3,18	2,51	10,67		0,00
	Psikolojik İyi Oluş	0,50	0,04	13,61	0,42	0,57	0,67	0,00
	Dini Değerler	-0,32	0,10	-3,21	-0,52	-0,12	-0,16	0,00

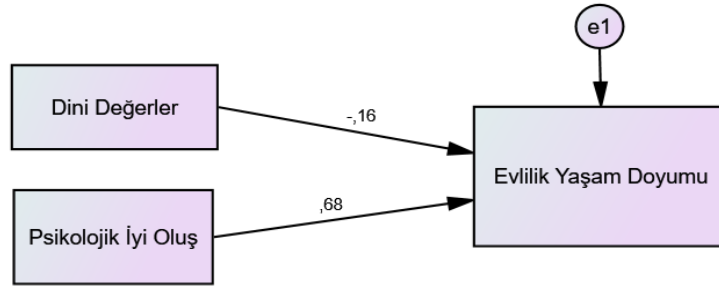
a. Bağımlı Değişken: Evlilik Yaşam Doyumu

Tablo 4, Forward yöntemiyle yapılan regresyon analizi sonuçlarını göstermektedir. Bu yöntemde SPSS programı anlamlı olmayan değişkenleri çıkararak anlamlı modelleri önermektedir. Buna göre analiz sonucunda sırasıyla Model 1'in $R = ,684$ ve $R^2 = ,467$; Model 2'nin $R = ,702$ ve $R^2 = ,492$ olduğu tespit edilmiştir. En yüksek yordayıcılığa Model 2'nin sahip olduğu görülmektedir.

Model 2'nin analizi sonucundaki R^2 değeri (yordayıcıların $F_{[2,209]} = 101,317$; $p < ,01$) değeri ile sonuç değişkenindeki varyansın % 52'sini ($R^2 = ,527$) açıkladığını ortaya koymaktadır. Bulgular, dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif yönde ($\beta = -.16$; $p < ,05$) ve Psikolojik İyi Oluşun evlilik yaşam doyumunu pozitif yönde ($\beta = ,67$; $p < ,01$) yordadığını; sosyal değerler ölçeğinin diğer alt boyutlarının ise evlilik doyumunu üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığını ortaya koymuştur ($p > ,05$).

Ortaya çıkan anlamlı regresyon modeli, Yol (Path) Analizi ile de test edilmiş, sonuçları aşağıda Şekil 1'de verilmiştir.

Şekil 1: Modelin Yol Analizi ve Standartlaştırılmış Katsayı Değerleri



Şekil 1'de gösterilen modelin standardize edilmiş regresyon katsayı değerleri incelendiğinde estimate değerlerine göre “Psikolojik iyi oluşun” “evlilik yaşam doyumunu” $\beta = ,678$ $p < 0.01$ düzeyinde pozitif yönde yordadığı, “dini değerlerin” ise “evlilik yaşam doyumunu” $\beta = -.160$, $p < 0.01$ düzeyinde negatif yordadığı belirlenmiştir. Modelin uyum indeksi değerleri $\chi^2 = 1,013$ ($SD = 1$, $p = ,314 > 0,05$); $\chi^2 / SV = 1,013$; $RMR = ,853$; $SRMR = 0,03$; $GFI = 0,99$; $AGFI = 0,98$; $CFI = 1,00$; $IFI = 0,98$; $NFI = 0,99$; $RFI = 0,97$; $RMSEA = 0,00$ 'dir. Bu sonuçlara göre modelin iyi uyum değerlerine sahip olduğu söylenebilir.²⁹

db | 831

4. Tartışma

Araştırma sonuçlarına göre deneklerin evlilik doymu ve psikolojik iyi oluş ölçek puanlarının ölçek ortalamasının üstünde olduğu; çok boyutlu sosyal değerler ölçeğinin toplam ve alt boyutlarının ise ölçek ortalamasının altında olduğu tespit edilmiştir. Literatürde bu verilerle uyumlu olan ve olmayan bazı araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin Dal ve Sevültekin'in 2018 yılında yapmış oldukları çalışmada, yoksul olmayan bireylerin, yoksul bireylerden genel olarak hayatlarından %14 oranında daha fazla memnun oldukları tespit edilmiştir. Aynı şekilde yoksul olmayan katılımcılarda finans alanında %24 ve iş alanında %13 oranında yoksul bireylerden daha

²⁹ Kazım Özdamar, *Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi: Ibm, Spss, Ibm Spss Amos ve Minitab Uygulamalı* (Nisan Kitabevi, 2016).

yüksek yaşam memnuniyeti tespit edildiği rapor edilmiştir.³⁰ Yine Turgut 2017 yılında yaptığı Üsküdar'da yaşayan ve belediyeden sosyal yardım alan ailelerde yaşam doyumunu incelediği yüksek lisans çalışmasında yoksulluğun yaşam doyumunu düşürdüğü bulgusunu raporlamıştır.³¹ Bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak ilgili çalışmada elde edilen veriler genel olarak yorumlandığında elde ettiğimiz sonuçların genel olarak literatürden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim araştırmaya katılan düşük gelirli ailelerin psikolojik iyi oluş ve evlilik yaşam doyumlarının ölçek ortalamalarının üzerinde ve iyi puanlara sahip olduğu görülürken, çok boyutlu sosyal değerler ölçeğinin toplam ve alt boyutlarının ölçek ortalamasının altında olduğu görülmektedir. Bunun nedeninin, çalışma grubunun niteliği, araştırmanın yapıldığı dönem, yaşanan bölgenin coğrafi ve sosyo-politik yapısı gibi nedenler olabileceği değerlendirilmektedir.

Araştırma bulguları içerisinde birinci hipotezi test etmek üzere, yapılan korelasyon analizi sonuçları incelendiğinde, Psikolojik İyi Oluş ile Sosyal Değerler Ölçeği Toplam Puanı ve Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeği Puanları arasında $p < 0,01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmüştür. Ancak bulgular detaylı incelendiğinde, Sosyal Değerler Ölçeği Toplam Puanı ile Psikolojik İyi Oluş ve Evlilik Yaşam Doyumu Ölçek Puanları arasında negatif; Evlilik Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluş ölçekleri arasında ise pozitif bir korelasyon olduğu görülmüştür. Buna göre, Çok Boyutlu Sosyal Değerler (ÇBSDÖ) ölçeği puanları artarken, Psikolojik İyi Oluş ve Evlilik Yaşam Doyumu (EYD) puanları azalmaktadır. Öte yandan, Psikolojik İyi Oluş (PIO) puanları artarken Evlilik Yaşam Doyumu (EYD) ölçeği puanları artmaktadır. Bu bulgulara göre araştırmanın hipotezleri kapsamında elde edilen bulgular yorumlandığında "evlilik doyumunu, sosyal değerler ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır" hipotezi doğrulanmıştır. Aynı şekilde araştırmanın ikinci hipotezi olan "psikolojik iyi oluş evlilik doyumunu yordamaktadır" hipotezi ile ilgili bulgular incelendiğinde değişkenler arasında pozitif yönde anlamlı bir regresyon ($r = .68, p < .01$) olduğu bulunmuştur. Buna göre ikinci hipotez de doğrulanmıştır.

³⁰ Süreyya Dal - Mustafa Sevüktekin, "Türkiye'de Öznel İyi Oluş'un Yaşam Alanları Yaklaşımı İle Ölçülmesi", *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, (18 Ocak 2018).

³¹ Mehmet Turgut, *Sosyal Yardım Alan Ailelerin Yaşam Doyumu Üsküdar Örneği* (Üsküdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Elde edilen bu sonuçları literatürde doğrulayan ve doğrulamayan araştırmalara rastlanmaktadır. Nitekim değişkenler arasındaki ilişkiye dair Türkiye'deki alanyazında psikolojik iyi oluşun evlilik yaşam doyumunu pozitif yordadığına dair araştırmalara rastlanmaktadır³². Örneğin Özbek (2016) çalışmasında evlilik yaşam doyumunu ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi anlamlı bulmuş ($\beta=0.714$; $F=90.257$; $p=0.00$) ve katılımcıların evlilik yaşam doyumunu puanlarının psikolojik iyi oluş düzeyini artırdığını bildirmiştir ($\beta=0.714$).³³ Yine Akdağ ve Çankaya (2015) psikolojik iyi oluş ile evlilik doyumunu arasında pozitif bir ilişki olduğunu ($R=.57$, $R^2=.33$, $F(1,383)=30.886$, $p<.01$) ve buna bağlı olarak "evlilik doyumunu yüksek olan bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin de yüksek olabileceğini" belirtmişlerdir.³⁴ Güler (2021) evlilik uyumu ile yaşam doyumunu arasında pozitif korelasyon olduğunu raporlamıştır ($r=.378$, $p<.01$). Benzer şekilde, Bırni (2021) evlilik doyumunu ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif bir korelasyon ($r=.522$, $p<0.01$) bulmuştur.³⁵ Başka bir araştırmada Yıldız ve Baytemir (2016) psikolojik iyi oluşla yakından ilişkili bir kavram olan yaşam doyumunu ile evlilik doyumunu arasında pozitif bir ilişki bulmuş ($r=.58$, $p<.01$), evlilik doyumunun yaşam doyumunu yordadığını göstermiştir

³² Funda Gülyüksel Akdağ - Zeynep Cihangir Çankaya, "Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluşun Yordanması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 646-662; Nermin Çiftçi Aradağ vd., "Eş Desteğinin Evlilik Doyumu ve Psikolojik İyi Oluş İle İlişkisi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/71 (2019), 1014-1024; Halil Ekşi vd., "The Investigation of Marital Adjustment of Teachers in Terms of Psychological Well-Being and Gender Roles", *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 8/50 (2018), 203-233; Umut Kermen vd., "Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı", *The Journal of Education, Theory and Practical Research (JETPR)* 2/1 (2016), 20-29; Emel Köseoğlu, *Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri ve Psikolojik Dayanıklılıklarının Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021); Mesut Özbek, *Evli Bireylerde Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşlarının Çeşitli Değişkenlerle İncelenmesi* (Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Durmuş Ümmet, "Genel Psikolojik Sağlık İle Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Evlilik Uyumunun Aracı Rolü", *Journal of Human and Social Sciences Research* 6/1 (2017), 159-175; Mehmet Ali Yıldız - Kemal Baytemir, "Evli Bireylerde Evlilik Doyumu İle Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Benlik Saygısının Aracılığı", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2016), 67-80.

³³ Özbek, *Evli Bireylerde Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşlarının Çeşitli Değişkenlerle İncelenmesi*.

³⁴ Akdağ - Çankaya, "Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluşun Yordanması".

³⁵ Gaye Bırni, *Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluşları İle Evlilik Doyumu, Öz-Anlayış Ve Mutluluğu Artırma Stratejileri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

($\beta=0.49$, $p<0.01$).³⁶ Evlilik doyumu ile yakın bir kavram olan evlilik uyumu ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi inceleyen bir başka çalışmada Ümmet (2017), iki kavram arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğunu ($r=0,543$, $p<0,01$) ve "evlilik uyumunun", "yaşam doyumunu" anlamlı düzeyde yordadığını ($\beta=0,21$, $p<0,01$) belirtmiştir.³⁷ Kermen ve arkadaşları (2016) çalışmalarında "psikolojik iyi oluş" ve "yaşam memnuniyeti" arasında anlamlı bir ilişki ($r=0,58$, $p<0,05$) olduğunu bildirmişlerdir.³⁸ Uçar (2018) da psikolojik iyi oluş ile evlilik doyumu arasında pozitif bir korelasyon bulmuş ($r=.24$; $p<.01$) ve deneklerin dindarlık düzeyleri ile psikolojik iyi oluşları arasında anlamlı bir ilişki olmadığını belirtmiştir.³⁹ Arıdağ ve diğerleri (2019) de "evlilik doyumu" ile "psikolojik iyi oluş" arasında pozitif bir ilişki olduğunu bildirmiştir ($r=0,045$, $p<0,01$).⁴⁰ Köseoğlu (2021) evli bireylerde psikolojik iyi oluşun evlilik doyumunu %39 oranında yordadığını bildirmiştir.⁴¹ Köseoğlu (2021) evli bireylerde psikolojik iyi oluşun evlilik doyumunu %39 oranında yordadığını bildirmiştir.⁴² Literatürde farklı bulgulara da rastlanmıştır. Örneğin, Timur (2008) evli bireylerde psikolojik iyi oluşun evlilik uyumunun anlamlı bir yordayıcısı olmadığını bildirmiştir.⁴³

Araştırmanın diğer hipotezlerinin test edilmesi için, toplumsal değerler ölçeğinin alt faktörlerinin evlilik doyumunu yordayıp yordamadığına ilişkin yapılan çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre, dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif yönde yordadığı ($\beta= -.16$, $p<.05$); iş değerleri, geleneksel değerler ve siyasi değerlerin ise evlilik doyumu üzerinde anlamlı yordayıcı bir etkisinin olmadığı ($p>.05$) görülmüştür. Bu sonuçlara göre Hipo-

³⁶ Yıldız - Baytemir, "Evli Bireylerde Evlilik Doyumu İle Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Benlik Saygısının Aracılığı".

³⁷ Ümmet, "Genel Psikolojik Sağlık İle Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Evlilik Uyumunun Aracı Rolü".

³⁸ Kermen vd., "Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı".

³⁹ Emine Uçar, *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doyumu Ve Problem Çözme* 2018.

⁴⁰ Arıdağ vd., "Eş Desteğinin Evlilik Doyumu ve Psikolojik İyi Oluş İle İlişkisi".

⁴¹ Köseoğlu, *Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri ve Psikolojik Dayanıklılıklarının Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*.

⁴² Ekşi vd., "The Investigation of Marital Adjustment of Teachers in Terms of Psychological Well-Being and Gender Roles".

⁴³ Melis Sedef Timur, *Boşanma Sürecinde Olan Ve Olmayan Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi* (Ankara University Institute of Educational Sciences, PhD Thesis, 2008).

tez 3 doğrulanırken, hipotez 4, 5, 6, 7 ve 8 doğrulanmamıştır. Elde edilen bu sonuçlar incelendiğinde yerli alanyazında, doğrudan devletten sosyal yardım alan evli bireylerde sosyal değerlerin ve psikolojik iyi oluşun evlilik yaşam doyumunu yordayıcı etkisine dair bir araştırmaya rastlanmadığından, çalışmada yer alan değişkenlerle yakın olabilecek farklı örneklemelerden bazı araştırma sonuçları incelenmiştir. Örneğin, Telef ve arkadaşları (2013) psikolojik iyi oluş ile uyum, güvenlik, başarı, hazcılık, evrenselcilik, özyönelim ve yardımseverlik değerleri arasında pozitif bir korelasyon olduğunu belirtmiştir. Ancak, psikolojik iyi oluş ile güç, uyumluluk ve geleceksellik arasında anlamlı bir ilişki bulamamıştır.⁴⁴ Aynı çalışma, regresyon analizi sonucunda bu değerlerin psikolojik iyi oluşu %20 düzeyinde anlamlı olarak yordadığını da rapor etmiştir. Yine Bulut ve Dilmaç 2018 yılında üniversite öğrencilerinin değerleri üzerine bir çalışma yapmış ve değerlerin psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğunu ($\beta = 0.47$, $t = 9.75$, $p < 0.05$) ve üniversite öğrencilerinin değerleri arttıkça psikolojik iyi oluş düzeylerinin de arttığını tespit etmiştir.⁴⁵ Ayrıca literatürde, evlilik doyumunu ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğunu belirten çalışmalar bulunmakla birlikte⁴⁶; bir başka çalışmada evli çiftlerin evlilik uyum ölçeği puanları ile dini tutum ölçeği puanları arasında anlamlı bir korelasyonel ilişki olmadığı bulunmuştur.⁴⁷ Benzer şekilde, Atçeken (2014) ve Bakal (2021) dindarlık ile evlilik doyumunu arasında anlamlı bir ilişki olmadığını tespit etmişlerdir.⁴⁸

Sonuç olarak bu araştırmada dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif yordaması dikkat çekicidir. Dini değerlerin evlilik

⁴⁴ Telef vd., “Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş Ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”.

⁴⁵ Bulut - Dilmaç, “Üniversite Öğrencilerinin Sahip Olduğu Değerler Psikolojik İyi Oluş ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler”.

⁴⁶ Fatma Balcı Arvas, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Ahmet Rifat Geçioğlu - Hasan Kayıklık, “Dindarlık ve Evlilik Uyumunu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019), 202-224; Fatma Balcı Arvas - Hayati Hökelekli, “Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (11 Aralık 2017), 129-160.

⁴⁷ Turgay Şirin, “Evli Çiftlerin Evlilik Uyumları İle Dini Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Turkish Studies* 13/3 (2018), 691-722.

⁴⁸ Merve Atçeken, *Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Kişilik Özelliklerinin Bağışlama İle İlişkisi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Haliç Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Neslihan Bakal, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin Araştırılması* (Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

yaşam doyumunu neden negatif yordadığına dair, kültürel etkenler, eksik din eğitimi, dindarlık düzeyleri, dini başa çıkma tarzları gibi pek çok etkenin devreye girebileceği ifade edilebilir. Ancak bunu doğrulayabilmek için araştırma sonucunda elde edilen regresyon modelinin daha fazla denekle geniş ve farklı örneklerde test edilmesi gerekmektedir. Nitekim bu çalışmada elde edilen sonuçların çalışmanın kısıtlılıklarından olan kolayda örnekleme yönteminden ve çalışma grubunun demografik, coğrafi, ekonomik ve sosyal özelliklerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Yani araştırmanın yürütüldüğü coğrafi bölgenin kültürel özellikleri, katılımcıların alt kültürleri ve sosyal ve ekonomik geçmişleri ve araştırmanın nicel araştırma modelinde tasarlanmış olması gibi çeşitli hususlar araştırma sonuçlarını potansiyel olarak etkilemiş olabilir. Bu sebeple çeşitlendirilmiş araştırma yöntemlerinin benimsenerek ölçüm araç ve tekniklerinin iyileştirilmesi, gelecekteki araştırmalarda bu sınırlamaları potansiyel olarak azaltabilir. Bu kapsamda araştırmada ele alınan konunun, nitel yöntemler gibi farklı yöntemlerle geniş örnekleme de araştırılması önerilmektedir.

5. Sonuç

Çalışma sonucunda çalışmaya katılan bireylerde evlilik yaşam doyumu, psikolojik iyi oluş ölçek puanları ölçek ortalamalarının üzerinde bulunurken, çok boyutlu sosyal değerler ölçeği toplam ve alt boyutlarında ölçek ortalamalarının altında olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde deneklerde evlilik doyumu ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunurken, sosyal değerler ölçeği toplam puanı ile evlilik doyumu arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yine sosyal değerler ölçeğinin alt faktörleri olan iş değerleri, dini değerler, geleneksel değerler, siyasi değerler ile evlilik doyumu arasında negatif yönlü anlamlı korelasyon gözlenirken, aile değerleri ve bilimsel değerler ile evlilik doyumu arasında anlamlı bir korelasyon görülmemiştir. Çalışmada psikolojik iyi oluş ve sosyal değerlerin evlilik yaşam doyumu üzerindeki yordayıcı etkisi çoklu doğrusal regresyon analizleri kullanılarak test edilmiş ve analiz sonuçlarına göre yordayıcıların bağımlı değişkendeki varyansın %50'sini açıkladığı bulunmuştur. Sonuçlar, dini değerlerin evlilik yaşam doyumunu negatif yönde, psikolojik iyi oluşun ise evlilik yaşam doyumunu pozitif yönde yordadığını; iş değerleri, geleneksel değerler ve siyasi değerlerin ise evlilik doyumu üzerinde anlamlı yordayıcı bir etkisinin olmadığını göstermiştir.

Kaynakça

- Akdağ, Funda Gülyüksel - Çankaya, Zeynep Cihangir. "Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluşun Yordanması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 646-662. <https://doi.org/10.17860/efd.67613>
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.
- Arıdağ, Nermin Çiftçi vd. "Eş Desteğinin Evlilik Doyumu ve Psikolojik İyi Oluş İle İlişkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/71 (2019), 1014-1024. <https://doi.org/10.17755/esosder.424421>
- Arvas, Fatma Balcı - Hökelekli, Hayati. "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (11 Aralık 2017), 129-160.
- Atçeken, Merve. *Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Kişilik Özelliklerinin Bağışlama İle İlişkisi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Haliç Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bakal, Neslihan. *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin Araştırılması*. Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Balcı Arvas, Fatma. *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/693482>
- Beken, Hikmet Gülçin. *Yoksulluk Olgusuna Kavramsal Bir Bakış*. İstanbul: Marmara University, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Birni, Gaye. *Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluşları İle Evlilik Doyumu, Öz-Anlayış Ve Mutluluğu Artırma Stratejileri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bolat, Yavuz. "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (Ekim 2013), 13-27. <https://doi.org/10.19128/turje.181067>
- Bradbury, Thomas N. vd. "Research on the Nature And Determinants of Marital Satisfaction: A Decade in Review." *Journal of Marriage and the Family* 62/4 (2000), 964-980. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00964.x>
- Bulut, Semra - Dilmaç, Bülent. "Üniversite Öğrencilerinin Sahip Olduğu Değerler Psikolojik İyi Oluş ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler". *OPUS International Journal of Society Research* 9/16 (25 Aralık 2018), 23-23. <https://doi.org/10.26466/opus.472450>
- Büyüköztürk, Yard Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Çelik, Adem. *Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çelik, Eyüp. "Evlilik Yaşam Doyumu Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geçerlik Ve Güvenirliği". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 1-9. <https://doi.org/10.30703/CIJE.321353>
- Dal, Süreyya - Sevüktekin, Mustafa. "Türkiye'de Öznel İyi Oluş'un Yaşam Alanları Yaklaşımı İle Ölçülmesi". *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*. <https://doi.org/10.18092/ulikidince.351465>
- Diener, Ed. "Subjective Well-being". *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Diener, Ed vd. "The Evolving Concept of Subjective Well-Being: The Multifaceted Nature of Happiness". *Recent Advances in Psychology and Aging* 15 (2009), 187-219. [https://doi.org/10.1016/S1566-3124\(03\)15007-9](https://doi.org/10.1016/S1566-3124(03)15007-9)

- Eksi, Halil vd. "The Investigation of Marital Adjustment of Teachers in Terms of Psychological Well-Being and Gender Roles". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 8/50 (2018), 203-233.
- Etikan, İlker. "Comparison of Convenience Sampling and Purposive Sampling". *American Journal of Theoretical and Applied Statistics* 5/1 (2016), 1. <https://doi.org/10.11648/j.ajtas.20160501.11>
- Fichter, Joseph H. *The Sociology of Good Works: Research in Catholic America*. Chicago: Loyola Pr, 1993.
- Gable, Shelly L. - Haidt, Jonathan. "What (and Why) Is Positive Psychology?" *Review of General Psychology* 9/2 (2005), 103-110. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.2.103>
- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019), 202-224. <https://doi.org/10.30627/cuilah.536797>
- Greeff, A. P. - Bruyne, T. de. "Conflict Management Style and Marital Satisfaction". *Journal of Sex & Marital Therapy* 26/4 (2000), 321-334. <https://doi.org/10.1080/009262300438724>
- Güler, Kahraman. "Investigation of the Relationship Between Separation Anxiety, Marital Adjustment and Life Satisfaction in Married Women". *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 3 (2021). <https://doi.org/10.35365/ctjpp.21.4.28>
- Güloğlu, Tuncay - Es, Muharrem. "Bilgi Toplumuna Geçişte Kentlileşme ve Kentsel Yoksulluk: İstanbul Örneği". *Bilgi Journal of Social Sciences* 1 (2004), 79-93.
- Gürüş, Selahattin - Astar, Melek. *Bilimsel Araştırmalarda SPSS İle İstatistik*. Der Yayınları, 2019.
- Hawkins, Daniel N. - Booth, Alan. "Unhappily Ever After: Effects of Long-Term, Low-Quality Marriages on Well-Being". *Social Forces* 84/1 (01 Eylül 2005), 451-471. <https://doi.org/10.1353/sof.2005.0103>
- Heller, Daniel vd. "The Dynamic Process of Life Satisfaction". *Journal of Personality* 74/5 (2006), 1421-1450. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2006.00415.x>
- Jahan, Selim. *İnsani Gelişme Raporu*. Türkiye: United Nations Development Programme, 2015. <https://www.undp.org/tr/turkey/publications/i%CC%87nsani-geli%CC%87me-raporu>
- Kermen, Umut vd. "Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı". *The Journal of Education, Theory and Practical Research (JETPR)* 2/1 (2016), 20-29.
- Keyes, Corey L. M. vd. "Optimizing well-being: the empirical encounter of two traditions". *Journal of Personality and Social Psychology* 82/6 (2002), 1007-1022. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007>
- Kıncal, Remzi Y. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri / Prof. Dr. Remzi Y. Kıncal*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Kim, Hyoun K. - McKenry, Patrick C. "The Relationship between Marriage and Psychological Well-Being: A Longitudinal Analysis". *Journal of Family Issues* 23/8 (2002), 885-911. <https://doi.org/10.1177/019251302237296>
- Köseoğlu, Emel. *Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri ve Psikolojik Dayanıklılıklarının Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Kurttekin, Fatma. "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer'Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme". *Eskiye* 45 (2021), 781-795.
- Lucas, Richard E. vd. "Discriminant Validity of Well-Being Measures". *Journal of Personality and Social Psychology* 71/3 (1996), 616-628. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.3.616>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din, Dindarlık ve Değerler". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 173-189.

- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (MÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167.
- Önder, Mustafa - Bulut, Hüseyin. "Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/1 (2013), 15-32.
- Özbek, Mesut. *Evli Bireylerde Yaşam Doymu ve Psikolojik İyi Oluşlarının Çeşitli Değişkenlerle İncelenmesi*. Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özdamar, Kazım. *Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi: Ibm, Spss, Ibm Spss Amos ve Minitab Uygulamalı*. Nisan Kitabevi, 2016.
- Özen, Yener. "Kişisel Sorumluluk Bağlamında Öznel Ve Psikolojik İyi Oluş Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/4 (2010), 46-58.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York, NY, US: Free Press, 1973.
- Rowntree, B. Seebohm. *Poverty: a Study of Town Life*. The Macmillan Company, 1902.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Sacco, William P. - Phares, Vicky. "Partner Appraisal and Marital Satisfaction: The Role of Self-Esteem and Depression". *Journal of Marriage and Family* 63/2 (2001), 504-513. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2001.00504.x>
- Schneewind, Klaus A. - Gerhard, Anna-Katharina. "Relationship Personality, Conflict Resolution, and Marital Satisfaction in the First 5 Years of Marriage". *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 51/1 (2002), 63-71. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3729.2002.00063.x>
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. Ankara: HYB Yayınları, 2007.
- Şirin, Turgay. "Evli Çiftlerin Evlilik Uyumları İle Dini Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 691-722.
- Şirin, Turgay - Dursun, Neslihan. "Evli ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Ekev Akademi Dergisi* 25/85 (2021), 469-482. <https://doi.org/10.17753/Ekev1827>
- Telef, Bülent Baki vd. "Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş Ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Turkish Studies* 8/12 (01 Ocak 2013), 1297-1297. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5699>
- Tiltay, Muhammet Ali - Torlak, Ömer. "Materyalist Eğilim, Dinî Değerler, Marka Bağlılığı ve Tüketici Ahlakı Arasındaki İlişkiler". *İş Ahlakı Dergisi* 4/7 (2011), 93-130.
- Timur, Melis Sedef. *Boşanma Sürecinde Olan Ve Olmayan Evli Bireylerin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*. Ankara University Institute of Educational Sciences, PhD Thesis, 2008.
- Topuz, İlhan. "Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 69-88.
- Turgut, Mehmet. *Sosyal Yardım Alan Ailelerin Yaşam Doymu Üsküdar Örneği*. Üsküdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Uçar, Ceren. *Kadın Yoksulluğu İle Mücadelede Sosyal Politika Araçları Ve Etkinlikleri*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2011. <https://www.nadirkitap.com/kadin-yoksullugu-ile-mucadelede-sosyal-politika-araclari-ve-etkinlikleri-ceren-ucar-kitap6903650.html>
- Uçar, Emine. *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doymu Ve Problem Çözme*, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/95768>
- Ümmet, Durmuş. "Genel Psikolojik Sağlık İle Yaşam Doymu Arasındaki İlişkide Evlilik Uyumunun Aracı Rolü". *Journal of Human and Social Sciences Research* 6/1 (2017), 159-175.

- Veenhoven, Ruut. "Developments in Satisfaction Research". *Social Indicators Research* 37/1 (1996), 1-46. <https://doi.org/10.1007/BF00300268>
- Yıldız, Mehmet Ali - Bayteniir, Kemal. "Evli Bireylerde Evlilik Doyumu İle Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Benlik Saygısının Aracılığı". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2016), 67-80. <https://doi.org/10.17679/iuefd.17181627>
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu, 12. Basım, 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=değer>



ISAİAH BERLİN'İN ÖZGÜRLÜK KURAMI BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK-DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Nazım KARADAĞ**
Gültekin EROĞLU***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 27 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 05 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Karadağ, Nazım. Eroğlu, Gültekin. "İsaiah Berlin'in Özgürlük Kuramı Bağlamında Özgürlük-Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 841-863.

DOI: 10.33415/daad.1490988

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 27 May 2024, **Accepted:** 05 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Karadağ, Nazım. Eroğlu, Gültekin. "An Evaluation on the Relationship of Liberty and Religion in the Context of Isaiah Berlin's Liberty Theory". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 841-863.

DOI: 10.33415/daad.1490988



* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsünde Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim dalında Dr. Öğretim Üyesi Gültekin EROĞLU danışmanlığında hazırlanan "Üniversite Öğrencilerinin Perspektifinde Özgürlük ve Din İlişkisi" adlı tezden üretilmiştir.

** Sorumlu yazar, Dr., İTO Şehit Servet Aktaş Ortaokulu, nkaradag3095@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0675-7931>, Katkı oranı: %50 / Dr., İTO Şehit Servet Aktaş Secondary School, nkaradag3095@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0675-7931>, Contribution rate: 50%

*** Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gultekineroglu@inonu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5053-5076>, Katkı oranı: %50 / Dr. Lecturer, İnönü University Faculty of Theology, gultekineroglu@inonu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5053-5076>, Contribution rate: 50%

Öz

Bu çalışma, özgürlük tartışmalarına girmiş olan Rus asıllı, İngiliz vatandaşı, felsefeci ve siyaset bilimcisi Isaiah Berlin'in iki özgürlük kavramı tezi çerçevesinde din ve özgürlük ilişkisini tartışma konusu yapmaktadır. Makalede negatif özgürlük ve pozitif özgürlük arasında dinin konumu tartışılmaktadır. Isaiah Berlin'in "Two Concepts of Liberty" adlı makalesi çalışmanın ana kaynağı olmuştur. Berlin, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük şeklinde iki özgürlük türü belirleme gayreti içerisine girer, ancak sonrasında her iki özgürlüğün tam olarak birbirinden kesin ifadelerle ayrılmayacağını belirtir. Bir şeyi yaparken engellenmemek negatif özgürlük iken bir şeyi yapmak için özgür olmak talebi pozitif özgürlük olarak belirtildiğinde, din özgürlüğü nasıl konumlanır? İki özgürlük arasında din nerede olur? Bu sorunun cevabı, bir problemi doğurmaktadır. Negatif ve pozitif özgürlük tam olarak tanımlanamadığından ve her iki özgürlüğün sorun teşkil eden yönlerinden dolayı din iki özgürlük arasında tam olarak yer edinemeyecektir. Öyle ki, Berlin'in kendisi de makalesinde din olgusuna pek fazla değinmez. Değindiği kadarıyla aktardığı bilgi ise dinin iki özgürlük arasındaki yerini belirlemeye yetecek düzeyde değildir. Bu nedenle Isaiah Berlin'in yeterince temas etmediği din ve iki özgürlük ilişkisi bu makalede derinlemesine ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Isiah Berlin, Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük, Din.

An Evaluation on the Relationship of Liberty and Religion in the Context of Isaiah Berlin's Liberty Theory**Extended Abstract**

Liberty is a concept that has both thought and action time in one's home, and therefore wars have been fought for it, and debates continue on it today. It is known that, like many concepts originating from humans, the concept of liberty has various meanings depending on the geography and conditions of time. In addition, the relationship of liberty with some concepts and facts add very different features to liberty. An even more different idea is that liberty has been felt with different perceptions from individual to individual or society to society. It is essential to conduct research on liberty and similar issues, which are perceived and valued differently in the lives of individuals and societies, and whose presence or absence is important for life.

Another concept that has a similar function to liberty is religion. The demand to add meaning and value to one's life leads the individual to the desire to connect to the sacred and introduces the individual to the concept of religion. The individual's ability to realize himself and add meaning to his life by choosing the sacred or sacred things that he desires with his own free thought can only occur within the existence and framework of the concept of liberty. The context of the relationship between liberty and religion is that a person can express his opinion openly, choose his belief freely, learn and share his belief in the dimension of knowledge, put the requirements of his belief into practice in the dimension of experience, and not be hindered in the social and political dimension. No matter where in the world there are people and societies, there is also a religion or belief system. Throughout history, all societies have produced religious systems of

divine or human origin. Liberty is also needed to live/keep beliefs alive, but there are cases where this need is ignored or even prevented. For example, in the early years of Islam, the oppression, cruelty and coercive practices of the Meccan polytheists against Muslims were a major obstacle to the free practice of faith, and liberty of religion was one of the mandatory justifications for the migration to Medina. The pages of history are full of similar examples. These examples are in different shapes and sizes today; It manifests itself as individual, social, political, cultural and ethnic. Today, liberty of religion appears as a frequently discussed and up-to-date phenomenon within liberty theories.

This study discusses the relationship between religion and liberty within the framework of the two concepts of liberty thesis of Russian-origin philosopher and political scientist Isaiah Berlin, who has entered into discussions on liberty. The article discusses the position of religion between negative liberty and positive liberty. Isaiah Berlin's article "Two Concepts of Liberty" inspired the study. Berlin attempts to define two types of liberty as negative liberty and positive liberty, but then states that the two liberties cannot be separated from each other with clear statements. In this study, it is aimed to put forward an idea about what position and how religion will be, based on Berlin's two conceptualizations of liberty. The main question of the study is "Can religion find a place for itself between two liberties?" It is in the form. "Does religion limit liberty?" or "Is there liberty of religion?" Let alone seeking an answer to the question, the question itself reveals the relationship between liberty and religion. How is liberty of religion positioned when not being hindered in doing something is stated as negative liberty, while the demand to be free to do something is stated as positive liberty? Where is religion between two liberties? The answer to this question raises a problem. Since negative and positive liberty cannot be fully defined and both liberties have problematic aspects, religion will not be able to fully take a place between the two liberties. So much so that Berlin himself does not mention the phenomenon of religion much in his article. As far as he is concerned, the information he conveys is not sufficient to determine the place of religion between the two liberties. For this reason, the relationship between religion and the two liberties, which Isaiah Berlin did not touch upon sufficiently, has been tried to be discussed and examined in depth in this article.

In this article is discussed the position of religion between negative liberty and positive liberty. The study was inspired by Isaiah Berlin's article "The Concepts Of Liberty". Berlin attempts to define two types of liberty as negative liberty and positive liberty, but then states that both liberties cannot be separated from each other with clear statements. In this study, it is aimed to put forward an idea about what position and how religion will be, based on Berlin's two conceptualizations of liberty. The main question of the study is "Can religion find a place for itself between two liberties?" It is in the form. "Does religion limit liberty?" or "Is there liberty of religion?" Let alone seeking an answer to the question, the question itself reveals the relationship between liberty and religion. How is liberty of religion positioned when not being prevented from doing something is negative liberty, while the demand to be free to do something is stated as positive liberty? Where is religion between two liberties? The answer to this question raises a problem. Since negative and positive liberty cannot be fully defined and both liberties have problematic aspects, religion will not be able to fully take a place between the two liberties. So much so that Berlin himself does not mention the phenomenon of religion much in his article. The information provided by Berlin is not sufficient to determine the place of religion between the two liberties. For

this reason, the relationship between religion and the two libertys, which Isaiah Berlin did not touch upon sufficiently, has been tried to be discussed and examined in depth in this article.

Keywords: Sociology of Religion, Isiah Berlin, Negative Freedom, Positive Freedom, Religion.

Giriş

Özgürlük, hem düşünce hem de eylem noktasında insan yaşamının merkezinde bulunan ve bu sebeple uğruna savaşların yapıldığı, günümüzde üzerine tartışmaların devam ettiği bir kavramdır. Tüm kavramların kaynağı insandır, çünkü insanların zihninde ve yaşantısında kavramlar anlam bulur ve şekillenir. Bu gerekçeyle birçok kavram gibi özgürlük kavramına da coğrafyaların ve zamanın şartlarına göre çeşitli anlamlar yüklendiği bilinmektedir. Ayrıca, özgürlüğün bazı kavramlar ve olgularla olan ilişkisi de özgürlüğe çok farklı özellikler katmaktadır. Daha da farklı bir düşünce ise özgürlüğün bireyden bireye ya da toplumdan topluma farklı algılarla hissedildiğidir. Bireylerin ve toplumların yaşamında farklı olarak algılanan, değer gören ve varlığı ile yokluğu yaşam için önem arz eden özgürlük ve benzeri konular üzerine araştırmalarda bulunmak ihtiyaç olarak görülmektedir.

Özgürlük ile benzer bir işlev üstlenen diğer bir kavram da dindir. Kişinin hayatına anlam ve değer katma talebi bireyi kutsala bağlanma arzusuna götürür, bireyi din kavramı ile tanıştırır. Bireyin kendi hür düşüncesiyle arzu ettiği kutsalı ya da kutsalları seçerek kendini gerçekleştirmesi, hayatına anlam katması ancak özgürlük kavramının varlığı çerçevesinde gerçekleşecektir. Kişinin fikrini açıkça beyan edebilmesi, inancını özgürce seçebilmesi, bilgi boyutunda inancını öğrenip paylaşabilmesi, tecrübe boyutunda inancının gereklerini pratiğe dökebilmesi, toplumsal ve siyasi boyutta engellenmemesi özgürlük ve din ilişkisinin bağlarını ortaya koymaktadır. Dünyanın neresinde olursa olsun, insan ve toplumların var olduğu her yerde bir din veya inanç sistemi de vardır. Tarih boyunca tüm toplumlar ilahi ya da beşeri kaynaklı dinî sistemler üretmiştir. İnançların yaşanması/yaşatılması için de özgürlüğe ihtiyaç vardır fakat bu ihtiyacın göz ardı edildiği hatta engellendiği durumlar görülmektedir. Örneğin İslam'ın ilk neşet yıllarında Mekke'de müşriklerin Müslümanlara karşı baskı, zulüm ve zoraki uygulamaları inancın özgürce yaşanmasının önünde büyük bir engeldi ve din özgür-

lülüğü Medine'ye hicretin gerçekleştirilmesinin zorunlu gerekçelerinden biriydi. Tarihin sayfaları benzer örneklerle doludur. Bu örnekler daha farklı biçim ve boyutlarda; bireysel, toplumsal, siyasal, kültürel ve etnik şeklinde kendini göstermektedir.

“Din, özgürlüğü sınırlayabilir ya da sınırlayamaz” ile “Din özgürlüğü vardır ya da yoktur” şeklindeki ifadeler aslında özgürlük ve din ilişkisinin en temel problemleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan araştırmalar ve incelemelere göre bu problemler değerlendirildiğinde özgürlük- din ilişkisinde din olgusunun farklı konularda farklı sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Bu problemler bağlamında, Berlin'in iki özgürlük (negatif ve pozitif) olarak nitelendirildiği kuram ile özgürlük-din ilişkisi üzerine değerlendirmede bulunmak bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışma için Isaiah Berlin'in “Two Concepts of Liberty” adlı makalesi ana kaynak olarak tercih edilmiş olup destekleyici ifadeler ve betimleyici örnekler ile konu tartışılmıştır. Berlin, makalesinde ve çalışmalarında özgürlük kuramı bağlamında din olgusuna pek değinmemiştir. Bu nedenle Berlin'in özgürlük üzerine görüşleriyle benzerlikler taşıyan bir başka özgürlük kuramcısı J. Stuart Mill'in bazı görüşlerine de yer verilerek konu desteklenmeye çalışılmıştır.

1. Özgürlük-Din İlişkisi

Konu özgürlük ve din ilişkisi olduğundan, ayrıca tartışma zeminini ortaya koymak amacıyla özgürlük ve din kavramlarının ne ifade ettiği üzerine açıklamalarda bulunmak bu çalışma için önem arz eden bir durum olarak görülmektedir. Genel anlamıyla özgürlük, bireyin engellenmemesi ve baskı altında kalmama durumudur. Başka bir deyişle, dışarıdan gelebilecek herhangi bir zorlama ve baskı olmaksızın bireyin eylem ve davranışlarda bulunabilmesidir fakat koşul olarak başkasına zarar vermeme, başkasını olumsuz etkilememe önem arz etmektedir.¹ Osho'ya göre özgürlük, evet ya da hayır diyebilmektir.² Montesquieu özgürlük için kanunları şart koşar.³ Rousseau doğa durumunda özgürlük için eşitlik ilkesini

¹ Coşkun Can Aktan, *Demokrasi ve Piyasa Ekonomisi Yönünden Türkiye Dünyanın Neresinde, Araştırma Raporları* (İzmir: Ege Genç İş Adamları Derneği, 1997), 27.

² Osho, *Özgürlük*, çev. Ayhan Semih Koç (İstanbul: Butik Yayınları, 2021), 3.

³ Baron De Montesquieu, *Kanunların Ruhunu I*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 232.

benimser.⁴ Hobbes, özgürlüğü, dış engellerin yokluğu biçiminde yorumlar.⁵ Locke'a göre özgürlük insanın bir yasaya bağlı olmaksızın istediği gibi yaşamasıdır.⁶ Topçu'ya göre hareket etmek özgürlüktür.⁷ Necati Öner özgürlüğü bir yaşama hali olarak görür.⁸ Yukarıdaki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda özgürlük sözcüğü için tek bir tanımın yapılamayacağı görülmektedir. Münci Kapani, özgürlük ile ilgili çalışmasında özgürlük ile ilgili kitaplar dolusu eserlerin yazıldığı, yüzlerce tanımın yapıldığı fakat yine de özgürlük tanımı üzerine net bir tanımın yapılamadığını ileri sürer.⁹

Din kavramı için de benzer durum söz konusudur. Dinin ne olduğu üzerine net bir ifade bulunmamaktadır, çok farklı tanımlar yapılmıştır.¹⁰ Genel bir tanım yapılacaksa din, terim olarak insanüstü güce sahip olan bir varlıkla insanın ilişkisini açıklamaya çalışan bir sistemin genel adıdır.¹¹ Durkheim, "kutsal şeylerle ilgili inanç ve ibadetler sistemi"; E.B. Taylor, dini, "ruhlara inanç"; Otto, "kutsalın tecrübesi"; Vernon, "inanç ve pratikler"; Wach, "ilahî varlığın iradesine göre davranışta bulunma" vb. farklı kavramlar çerçevesinde din tanımları yapılmıştır.¹² Yünni Sezen'e göre din; aşkın bir varlığa kutsallık atfederek bağlanma sonucunda sahip olunan inancın düşünce yapısını, uygulamalarını, gerekliliklerini sunan içinde inanç, ibadet ve ahlak unsurları bulunduran bir sistemdir.¹³ Yapılan tanımlar kısaca değerlendirildiğinde dinin insan için ne derece önemli ve işlevli bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple insanlık tarihinin başlangıç noktasından günümüze kadar din sözcüğü başka sözcüklerle ifade edilmiş olsa da ilk insandan itibaren vardı. Dinler üzerine araştırmalarda bulunan ve dinler tarihi açısından önemli

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 48.

⁵ Thomas Hobbes, *Levithan*, ed. Selahattin Özalpbıyıklar, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapıredi Yayınları, 2007), 97.

⁶ John Locke, *Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırıcı (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2012), 21.

⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 53.

⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 15.

⁹ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981), 3.

¹⁰ Ayşe Kartopu, *Dinler Tarihinde Dinin Tarifleriyle İlgili Farklı Görüşler* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

¹¹ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati: Misalli Türkçe Büyük Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), "din", 11.

¹² Kemalettin Taş, "Sosyolojik Din Tanımları", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. İhsan Çapçıoğlu - Akyüz, Niyazi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 39-41.

¹³ Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 20.

bilgilere ulaşan Bergson'a göre "Bilimi, sanatı, felsefesi olmayan toplumlar geçmişte vardı ve bugün de vardır. Ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum var olmamıştır."¹⁴ İnsanoğlu yaşamını sürdürürken, geçmişini sorgularken, ileriye dönük planlar yaparken din unsurunu göz ardı etmemiştir. Bireysel yaşamın yanında toplumsal yaşamı da düzenleyen ve manevi bir düşünceye dayanan din kurumu, bazı bireyler ve toplumlar için en üst derecede bağlayıcı rol oynar. Çünkü din, Otto'nun ifadesiyle kutsal olanı ifade etmektedir. Berlin'e göre ise dinler ve ideolojiler kurtuluş yolu olarak doğru, tek yol olduklarını iddia ederler.¹⁵

Yukarıda kısaca, özgürlük ve din kavramlarının mahiyeti üzerine kısa açıklamalar yapılmıştır. Özgürlük ve din kavramları bir arada ve ilişkili iki kavram olarak düşünüldüğünde bazen birbirini destekleyen ortak ve bazen de birbiriyle çatışan farklı durumların ortaya çıktığı görülmektedir. Özgürlük ve din kavramlarını bir arada tutan ve ilişkili olmasını sağlayan birçok anahtar sözcük bulunmaktadır. Bağlanmak, kurtuluş, istek, seçenek, sorumluluk, baskı, çatışma, engellenmeme, kutsiyet, ibadet, ahlak, tanrı, kader, kötülük problemi, zorunluluk, yasa vb. sözcüklerden birkaçıdır. Günümüze kadar yapılan özgürlük ve din tanımları incelendiğinde bu sözcüklerin talep edildiği ve kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, bu sözcükler bağlamında özgürlük ve din kavramlarını bir arada tutan ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koyan birkaç gerekçe şunlar olabilir:

-Dinin kutsallık bağlamında bağlılık istemesi (sınırlandırma) fakat özgürlüğün seçenek sunması.

-Dindarların dinî yaşantı için özgürlük talep etmeleri.

-Kişinin kendi inancından olmayanın özgürlüğünü sınırlandırması.¹⁶

¹⁴ Henry Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 91.

¹⁵ İsaiah Berlin, "Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty", ed. Henry Hardy (Newyork: Oxford University Press, 2002), 10.

¹⁶ Hasan Yücel Başdemir, "İslâm ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce* 69 (Kış Bahar 2013), 29-55.

2. İsaiah Berlin ve Özgürlük Anlayışı

İnsanlık tarihi boyunca insanın yaşam şekli, yapılan savaşlar, antlaşmalar, yazılan eserler incelendiğinde özgürlük konusunun her dönem için gündemde olduğu, üzerine tartışıldığı görülmektedir. Yaşadığı dönemde özgürlük kavramı üzerine yoğun çalışmalarda bulunmuş düşünürlerden biri Rus kökenli, Yahudi asıllı, İngiliz vatan-dışı İsaiah Berlin'dir. Berlin, 1909 yılında Rusya'da dünyaya gelmiş, Rusya'da Yahudi karşıtlığının artması üzerine 1921 yılında ailesiyle birlikte İngiltere'ye taşınmıştır. Berlin, önem arz edecek düşünceleriyle bir düşünür olması yanı sıra insan ve toplumla ilişkili problemlere yönelik çalışmalarda bulunmuş liberal bir felsefe ve siyaset bilimcisidir.¹⁷ O, çalışmalarının merkezine değer çoğulculuğu ve negatif özgürlüğü koymaktadır. Kendi döneminde yükselen totalitarizme karşı negatif özgürlüğe dayanan Batı liberalizmini savunmaktadır.¹⁸ Berlin için totalitarizm, çoğulculuğun anti-tezidir. Totalitarizmden dolayı negatif özgürlükten uzaklaşmak düşünsel ve toplumsal problemlere neden olmaktadır.¹⁹ Berlin, dünyanın sorunlarını anlamadığımız sürece kendi sorunlarımızı anlayamayız, çözemeyiz, bu nedenle dünyadaki sorunları göz ardı etmemeliyiz diyerek kişiye sorumluluk yükler. Bu bağlamda Berlin, özgürlüğün ne olduğu ve pratikte nasıl olabileceği üzerine yoğun çalışmalarda bulunmuştur.²⁰

848 | db

Bazı insanlar sorunlarını çözerken dinden ve ahlaktan yana olabilirler.²¹ Ona göre her türlü fikir önemsenmelidir. Hiçbir fikir ihmal edilmemelidir, fikirler üzerine düşünülmelidir; yoksa fikirler güçlenir ve tehlikeli olup sonuçları yıkıcı olabilir. Berlin, profesörlerin, düşünceleriyle ve görüşleriyle ölümcül bir güce sahip olabileceklerini belirtir. Onları durdurabilecek ve silahsızlandırabilecek olan hükümetler ve yasalar değil ancak yine başka profesörler olacaktır.²² Birbiriyle uyumlu olduğunu düşündüğümüz ve bireylerin

¹⁷ Alişan Çapan, *İsaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015), 1-3.

¹⁸ Armağan Öztürk, "İsaiah Berlin Düşüncesinde Özgürlüğün Sınırları", *Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi* 10/2 (Yaz 2017), 162.

¹⁹ Vahap Coşkun, "İsaiah Berlin İle Konuşmalar", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 24/41 (2019), 345.

²⁰ Çapan, *İsaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 11.

²¹ Berlin, "Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty", 66.

²² İsaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Liberty: Incorporating Four Essays On Liberty* (Newyork: Oxford University Press, 2002), 167.

geneli tarafından doğru olarak kabul edilen tüm değerlerin uyum içinde olduğu algısının yanlışlığı üzerinde durur.²³ Buna benzer bir görüşe Mill de sahiptir. Mill üzerinde hem fikir olunan bir düşüncenin yanlış, sadece bir kişinin dile getirdiği bir düşüncenin ise hakikat olabileceğini ileri sürer.²⁴ Bu nedenle bir kişinin düşüncesini ifade etmesine ve tartışmasına müsaade edilmesi gerektiğini söyler. Mill'e göre hakikate yol vermemek, hakikati yasaklamak hakikatten bir şeyler eksiltmez. Hakikat, zulüm görse de o hakikat bir gün kendinden hiçbir şey kaybetmeden gün yüzüne çıkacaktır.²⁵ Berlin, dünyanın başlıca sorunlarını anlayıp çözmemiz gerektiğine inanır. Berlin'e göre, başlıca sorunlar çözümlenmediği takdirde bireysel olarak tutum ve eylemlerimiz anlamsız olacaktır.²⁶

İnsanlar yaşamak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar, bu nedenle büyük ölçüde birbirlerine bağımlıdırlar ve her insan bir şekilde başkasının yaşamına dokunur, bu dokunuşlar başkalarının hayatlarını hiçbir şekilde engellemeyecek kadar büsbütün özel değildir. Okyanustaki büyük bir balık ile küçük bir balığın özgürlükleri farklıdır. Berlin, doğal özgürlük olarak kabul gören anlayışı kabul görmez. O, doğal özgürlüğün insanın ihtiyaçlarını karşılayamayacağını, sosyal bir kaosa yol açacağını ve dahası güçlülerin güçsüzleri bastıracağını ifade eder. Berlin, özgür olmak denince başkalarının müdahalesine maruz kalmamak olduğunu ifade eder. Müdahale alanları azaldıkça kişinin özgürlük alanı genişler. Peki, insan için özgürlük her zaman öncelikli mi? Yarı çıplak, hasta olan, beslenme yetersizliği çeken insanlar için siyasi haklar ve insan haklarından bahsetmek onlarla alay etmek olur. Özgürlük bu insanlar için bir şey ifade etmez. Bu şekilde nitelendirilen insanların önceliği beslenme, tıbbi yardım ve eğitimidir. Bu bağlamda Mısırlı bir köylü ile sanatçıların ve milyonerlerin özgürlükleri ya da özgürlük talepleri aynı olabilir mi? Berlin, insanların özgürlük anlayışlarının içinde buldukları şartlara göre değişebileceğini öne sürer. Berlin'e göre Batılı liberallerin vicdanlarını rahatsız eden bir durum bulunmaktadır. Onları rahatsız eden durum, özgürlüğün sosyal ve ekonomik şartlara göre değişmesi değildir. Onları daha çok rahatsız eden, azınlık tarafından çoğunluğun sömürülmesinin kabul edilmesi ya da bu duruma kayıtsız

²³ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 11.

²⁴ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Berkay Bakırcı (İstanbul: Kutu Yayınları, 2019), 31-32.

²⁵ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 43.

²⁶ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 167.

kalınması durumudur. Bazılarının özgürlüklerini elde etmeleri ancak başkalarının özgürlüklerini sınırlandırmaları ile olur, anlayışı/kabulü vardır. Peki, bu anlayışı destekleyen bir ilke mevcut mudur? Eğer özgürlük kutsal ve dokunulmaz olarak kabul ediliyorsa bu çelişki olmaz mı? Berlin'e göre bu elbette bir çelişkidir ve bu gerekçe ile bu ilke kabul edilemez. Berlin; kendisinin, sınıfının ya da ulusunun özgürlüğünü başka insanların sefaletine bağlı olma durumunu adaletsizlik ve gayri ahlaki olarak görür ve şu düşünceleri ileri sürer: Görünürde olan eşitsizlik ve sefalet için kendi özgürlüğümden kısmen ya da tamamen fedakârlık edebilirim. Bunu isteyerek ve özgür olarak yapabilirim. Hemcinslerimin sevgisi, eşitliği, adaleti ve özgürlüğü için vazgeçebileceğim şey özgürlüktür. Eğer bu gibi durumlarda fedakârlık yapmazsam kendimi suçlu hissedebilirim. Berlin'e göre mutlak bir şekilde özgür olmak kabul edilemez, bir yere kadar özgür olma durumumuz bulunmaktadır. Özgürlükten geri kalanını korumak için özgürlüğümüzün bir kısmından vazgeçmeliyiz. Hepsinden vazgeçmek, toptan kendimizi feda etmek, bizi yıkıma uğratabilir. Bunu göze almak zordur. Öyleyse bunun asgarîsi ya da standardı ne olabilir? Özgürlükten vazgeçme durumunda özü tehlikeye sokma durumumuz bulunmaktadır. Bu öz nedir? Özgürlük ile ilişkili bitmez, tükenmez bu tarz sorular her zaman tartışma konusu olmaya devam edecektir.²⁷

850 | db

Özgürlük kavramıyla ilişkili olarak iki kavram, onun siyaset felsefesinde yer edinmiştir. Bunlar **'itaat ve cebir'**dir. Bu çerçevede Berlin aşağıdaki sorulara çözüm arar:

-“Niçin kendi istediğim gibi yaşamamalıyım?”

-“Ben, başka bir kimseye niçin itaat etmeliyim?”

- “Kim tarafından, nereye kadar, neyin adına ve neyin uğruna?”

-“İtaat etmek zorunda mıyım?”

-“Eğer itaat etmezsem, (buna) zorlanabilir miyim?”²⁸

Berlin, iyilik ve mutluluk gibi insanlık tarihinin bilinen noktasından günümüze kadar ahlak filozofları tarafından özgürlük kavramının tanımının yapıldığını ifade eder ve yapılan tanımlardan sadece ikisini seçer ve seçtiği iki özgürlük tanımını anlamlandırmayı

²⁷ Berlin, Two Concepts of Liberty, 171-173.

²⁸ Berlin, Two Concepts of Liberty, 168.

amaçlar. Bunları *negatif özgürlük* ve *pozitif özgürlük* olarak adlandırır.²⁹

3. Negatif Özgürlük ve Pozitif Özgürlük Arasında Din

Özgürlük üzerine yazılan eserler genel olarak ele alınıp incelendiğinde 1958 yılında Berlin tarafından kaleme alınan “Two Concepts of Liberty” Türkçe çevirisiyle “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalenin yazıldığı günden günümüze kadar üzerine en çok düşünülmüş, tartışılmış ve atıflar yapılmış bir metin olduğu bilinmektedir.³⁰ Berlin bu makalesinde din sözcüğünü sadece iki yerde kullanır. Birinde Benjamin Constant’ın özgürlük düşüncesine atıfta bulunur ve şöyle der: “Benjamin Constant en azından din, kanaat, ifade ve mülkiyet özgürlüğünün keyfi müdahalelere karşı güvence altında olması gerektiğini ifade etmişti.”³¹ Bir diğeri ise “Kişisel ilişkiler alanının kendi başına kutsal bir şey olduğuna ilişkin mahremiyet fikrinin dinî kökleri söz konusu olduğunda, gelişmiş anlamında bu Rönesans veya Reformasyon’dan pek de eski olmayan bir özgürlük anlayışından kaynaklanır. Onun gerilemesi bir uygarlığın, bütün bir ahlâkî sistemin, ölümü demek olurdu.”³² İkinci kullanımında dini, mahremiyet ve kutsallıkla ilişkilendirmiş olsa da dolaylı olarak dini, din özgürlüğü ile ilişkilendirip dini özgürlüklerin güvence altına alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Berlin’in özgürlük anlayışı olan negatif ve pozitif özgürlük arasında dini yerleştirmede yaşanan problemi tanımlayabilmek ve basit bir dil ile aktarabilmek amacıyla bir örnek olaydan hareket etmek faydalı olacaktır. Bir misyoner grup düşünelim. Belli bir dini inanın yaygın olduğu bir toplumda bu misyoner grup (Bu grup semavi bir din grubu ya da yeni bir dini hareket grubu olabilir) kendi inancını gereği inancının mesajını topluma tebliğ etmek, faaliyetlerde bulunmak isteyebilir. Müdahale edilmemesini düşünüyorsak burada bu misyoner gruba negatif özgürlük hakkı vermiş oluruz. Misyoner grup, tebliğ etmek istedikleri mesajın toplumun yaygın olan inancına ters olduğunu, inanışlarının buyurduğu faaliyetleri toplum içinde sergilediklerinde tepki alacaklarını düşünüp pozitif özgürlük isteyebilir. Bu örnekten yola çıkarak kısaca negatif ve pozitif özgür-

²⁹ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 168-169.

³⁰ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 140.

³¹ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 173.

³² Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 176.

lügen tanımlamak mümkündür. Negatif özgürlük “bir şeyden özgür olma” (insan, geleneksel toplum anlayışı, yaygın din anlayışı, toplumun belirlenimleri, devlet, yasalar, kurumlar vb.) durumu ya da müdahale edilmeme olarak tanımlanabilir. Pozitif özgürlük ise tanımlanan yaygın negatif özgürlük sınırları dışında “bir şeye özgür olma” olarak görülebilir. Devlettten, dinden, gelenekten, toplumdan, yasalardan, kurumlardan vb. özgürlük talebinde bulunulmasıdır.

Özgürlük düşüncesi hem pozitif hem de negatif yönleri olan bir kavram olarak ortaya konuyor olsa da birçok yazarın ve araştırmacının eğilimi negatif yaklaşım kısmında yoğunlaşmaktadır.³³ Bir neslin modern siyasal söylemleri arasında önemsenmiş tartışma konularından birinin pozitif ve negatif özgürlük ayrımı olduğuna işaret etmek gerekir. Özgürlük kavramının negatif ve pozitif özgürlük olarak ayrımını bir kompozisyon olarak ilk kez, İngiliz filozof Thomas Hill Green ortaya koymuştur.³⁴ Green’in bir pozitif özgürlük yanlısı olduğuna dair yaygın görüşler mevcut olsa da yaptığı çalışmada tam olarak pozitif özgürlüğü savunduğu mu yoksa negatif ve pozitif özgürlük ayrımının anlamsızlığını mı ifade etmeye çalıştığı tartışma konusu olmuştur.³⁵ Pozitif özgürlük kavramı da negatif özgürlük kavramı da liberal gelenek içinde yer edinmiştir. Liberalizmin geleneğinde ve gelişiminde pozitif özgürlük yer alsa da genel bir ifadeyle liberalizmin özgürlük anlayışında negatif özgürlük anlayışı kendini göstermektedir. Müdahale edilmemek anlayışı vardır. Klasik liberal özgürlük anlayışı denilince akla gelen devletin tutumuna karşı ileri sürülen özgürlükler anlayışıdır. Negatif özgürlük ve pozitif özgürlüğü en basit ve anlaşılır olarak şu şekilde tanımlayabiliriz: “...-den özgürlük” ve “...-e özgürlük”. “-den özgürlük” kavramıyla negatif özgürlük açıklanabilir. Anlatılmak istenen hayatımıza dokunan her şeyden özgür olmaktır. Diğer kavramda ise özgürlük talebi sonucu bir bireyin ya da kurumun, örneğin devletin, diğer bir bireye çeşitli hakları ve özgürlükleri sağlaması söz konusudur. Green, negatif özgürlük anlayışının yetersiz kaldığını söyleyerek pozitif özgürlüğe yükleme yapar. Pozitif özgürlüğü aşkın bir

³³ Clark Lee Allen, *Economic Liberty and Public Policy*, ed. Robert Smith - T.De Vyner (Durham: Duke University Press, 1966), 3.

³⁴ Robert Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty* (Taylor & Francis, 2017), 28.

³⁵ Thomas Hill Green, “Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üstüne Derslerden Seçme Parçalar”, çev. Oğuz Onaran, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, ed. Mete Tunçay (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015), 169-204.

amaç doğrultusunda yeniden şekillendirmeye çalışır. Devletçi bir ruh katmayı amaçlar.³⁶

3.1. Negatif Özgürlük

Hiçbir kimsenin ya da grubun, kimseye müdahale etmemesi olarak tanımlanabilir.³⁷ Negatif özgürlük, bireyin davranışlarına hiçbir şekilde engel olmamak demektir. Aynı zamanda, Berlin'e göre negatif özgürlük, bireyin istediği her şeyi yapabilmesi demek de değildir. Çünkü bu düşüncenin doğuracağı sakıncalı durumlar vardır. Aslında tam olarak negatif özgürlük; bireyin kendisine sunulan seçeneklere ulaşılabilirliği ya da engellenmemeyi ifade etmektedir. Negatif özgürlük, "bir şeyden özgür olma" olarak düşünülebilir. Daha çok bireyin devlet ya da toplum kuralları karşısında özgür olma durumu olarak da açıklanabilir.³⁸ *Bir şeyden özgür olma*, denince "şey" olan zamir yerine insan, geleneksel anlayışlar, yaygın olan dini anlayışlar, devlet, yasalar, kurumlar vb. gelebilir. Yaygın bir inancın olduğu bir toplumda toplumsal kurallar oluşturulurken din göz ardı edilemez. Ahlak kuralları daha çok dinden beslenir.

Toplumun yönetimini üstlenen devlet, hükümetler ve diğer kurumlar da toplumun inancını göz ardı edemez. Dinin kutsal olma durumu ve kendi inancının doğru ve yegâne oluşunun kabulü bireyler ve toplum için katı kurallara dönüşebilir.³⁹ Mill'e göre, hoşgörünün en çok kabul edildiği toplumlarda bile dindar bir insanın başka bir dine karşı hoşgörülü olmadığı görülebilmektedir. "Hoş görüyorum ama şu şartla..."⁴⁰ şeklinde cümleler mevcuttur. Negatif özgürlük babında düşünüldüğünde toplum ya da devlet hangi düşünceye, hangi davranışa ne derece özgürlük tanıyacağını yasalar ya da yazılı olmayan kurallarla az çok belirler. Çünkü bazen farklı bir inançtan ziyade toplumda yaygın olan inancın içinden çıkan mezhepler, tarikatlar, cemaatler, ekoller, farklı inanç ifadeleri ve ritüeller dahi engellenebilmektedir. Müdahale ne kadar az olursa negatif özgürlük alanı o kadar geniş olur. Berlin'e göre negatif özgürlük için engellenmeme şartı vardır fakat mutlak bir özgürlüğe sahip olmamız söz konusu olamaz. Biz başkaları için özgürlüğümüzden, başkaları

³⁶ Yavuz Selim Erfidan, "İki Özgürlük Anlayışı ve Thomas Hill Green'in Pozitif Özgürlüğe Etkisi", *Liberal Düşünce Dergisi* 26/102 (18 Haziran 2021), 59-53.

³⁷ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 169.

³⁸ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 19.

³⁹ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 19-20.

⁴⁰ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 21.

da bizim için özgürlüğünden feragat eder. Özgürlük için bu gereklidir. Berlin'e göre bu durum için birkaç soru sorulabilir: Peki bunun asgarisi ne olmalıdır? Standart olan nedir? Peki, özgürlükten yapılan fedakârlık insanın özünü ne derece etkileyecektir. Berlin, bu tartışmalı sorulara hiçbir zaman çözüm bulanamayacağını belirtir.⁴¹ Berlin'e göre negatif özgürlük anlayışının temelinde başta toplum olmak üzere devlet de bulunmaktadır. Bireyin toplumun baskısına, devletin fiziki ve hukuki müdahalelerine maruz kalınmaması durumu olarak negatif özgürlük sunulabilir. Negatif özgürlük, sınırlarının çizilmesi zor olan bir alandır.⁴² Bu nedenle negatif özgürlük, daha çok bireyin ne kadar müdahalelerden arındığı, hangi alanlarda bireye müdahale edilmediği, kişinin kendi kendisinin efendisi olduğu yapay alanı temsil etmektedir.⁴³ Dini bir görüş, dini bir hareket, dini bir ibadet ya da dini bir ritüel engellendiği zaman toplumda kaoslar oluşabilir. Bu gerekçe ile müdahale noktasında dikkatli olmak gereklidir. "Müdahalenin sınırı ne olmalıdır, negatif özgürlük sınırı nereye kadar olabilir?" sorularına cevap aranırken ince bir çizgi bulunmaktadır. Hakikatleri gizlemek ya da engellemek mümkün olmamaktadır. İnançlar, her birey ve her toplum için kutsaldır. Negatif özgürlükler ya da literatürdeki diğer kullanımıyla klasik (tabii, doğal) özgürlükler insan olmak vasfıyla tüm bireylerin cinsiyet, ırk, din ve dil farkı gözetilmeksizin sahip oldukları özgürlüklerdir.⁴⁴ Berlin'e göre kötülüklerin yapılmaması için özgürlüğün sınırlandırılması, bireysel özgürlüğün siyasi ideal olarak tartışılması, yönetimin yokluğunun kabul edilip olmaması gibi problemler negatif özgürlük için söz konusudur.⁴⁵ Net ifadelerle tanımlanamayan ve karmaşık bir yapıya sahip olan negatif özgürlük kavramı Berlin için dikkatle incelenmesi gereken bir konudur. Çünkü negatif özgürlük farklı olmakla birlikte çelişkili özgürlükleri ifade etmektedir.⁴⁶

⁴¹ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 173.

⁴² Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 160.

⁴³ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 152.

⁴⁴ Aktan, *Demokrasi ve Piyasa Ekonomisi Yönünden Türkiye Dünyanın Neresinde*, 28.

⁴⁵ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 175-176.

⁴⁶ Arif Akbaş, "İsaiah Berlin ve Düşüncelerin Yorumu", *Akademik MATBUBAT*, 7/2 (2023), 175-190.

3.2. Pozitif Özgürlük

Berlin'e göre özgürlük sözcüğünün pozitif anlamı *kişinin kendisinin efendisi olma* arzusu ile ilişkilidir. Yaşamıma ve kararlarıma dair gücün sadece bana ait olmasını, harici bir gücün kararlarımın üzerinde etkili olmaması durumu olarak ifade edilebilir. Kişinin kendi eylemlerinin öznesi olma durumu ve hiçbir şekilde nesne olmama durumudur. Kendime ait nedenler ve kendime ait amaçlar doğrultusunda bana ait sonuçlar isterim. Kendim olma, başkasının istediği biri olmama durumudur.⁴⁷ Pozitif özgürlük ile birey kendisi için özgürlük ister. Din çerçevesinden bakıldığında kişinin kendi inancı, ibadetleri ya da ritüelleri için toplumdan, devletten veya yaygın olan bir inançtan, tarikattan, cemaatten ya da herhangi bir kurumdan özgürlük talep etmesidir. Kişi bu gibi talepler ile yaşamına mana ya da anlam katmak ister. Pozitif özgürlük daha çok kişinin kendi kimliğini inşa etmesi gibi durumlarda ortaya çıkar. Kişi kendini gerçekleştirmek için bir partiye, bir dini gruba, bir harekete katılım sağlayabilir. Bu süreçte kendisine müdahale edebilecek şeylere karşı özgürlük talep eder. Kısacası bu durum "kendimin efendisiyim"⁴⁸ metaforunun bireyde anlam bulmuş şeklidir. Berlin'e göre pozitif özgürlük kısaca "özgürce kendine yapma" şeklinde kısaltılabilir.⁴⁹ Pozitif özgürlükte şöyle bir durum söz konusudur: Birey, kendisi için yani "ben" için düşünür, karar verir ve eylemlerini o doğrultuda gerçekleştirmeye çalışır. Fakat birey düşüncelerinin kendine ait olduğunu düşünerek "ben" için yaptığını sanıp başkalarının amaçlarına hizmet edip başkalarının "ben"lerinin gerçekleşmesi için kendi özgürlüğünden vazgeçtiğinin farkında değilse bu özgürlük anlayışı başkaları tarafından kullanılıyor demektir. Aynı zamanda şöyle bir durum da söz konusu olabilir. Birey kendisi için iyi olanı bilmiyorsa, farklı bir fikir, sınıf, inanç, parti ya da devlet kişi için bir "ben" olarak düşünülür. "Ben"; "gerçek ben" ya da "üst ben" olarak algılanır. Onların istekleri kendi isteği yani "ben"ın isteği gibi düşünülür ve eylemler bu istekle gerçekleştirilebilir.⁵⁰ Pozitif özgürlüğün çekirdeğini kişinin kendi hür iradesiyle ve kendine özgü akılcı yöntemlerle kendi kimliğini bulma, kendini gerçekleştirme durumunu oluşturur.

⁴⁷ Berlin, Two Concepts of Liberty, 178.

⁴⁸ Berlin, Two Concepts of Liberty, 179.

⁴⁹ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 19.

⁵⁰ Berlin, Two Concepts of Liberty, 55.

Berlin'e göre pozitif özgürlüklerin temelinde metafizik akılcı yaklaşımlar yer alır ve bazen bu yaklaşımlar savaşılmaya gereken düşmanlara dönüşebilmektedir.⁵¹ Devlet, din ve toplum gibi kavramlar gücü elde etmek için kullanılır.⁵² Berlin'e göre devlete pozitif özgürlük için görev yüklenirse devlet totaliter bir yapıya dönüşür ve dahası elde ettiği bu totaliter eğilimi özgürlük adına sergileyebilir.⁵³ Pozitif özgürlük anlayışı, akıl tarafından pozitif öğretiler olarak algılanır. Bu öğretiler birbirlerine karşıt olmakla beraber milliyetçi, komünist, otoriter ve totaliter gibi ideolojilerin ve inançların merkezini oluşturmaktadır.⁵⁴ Birey, siyasi bir parti ya da kilisenin verdiği kararın doğru bir karar olduğunu düşünerek eyleme geçer, partinin ya da kilisenin amacını kendi amacı gibi görür. Böylece birey, benliğini gerçekleştirmek isterken üst benliğe itaat etme sürecini yaşar. Örneğin Marx'ın çalışmalarında üst kimlik partidir. Partinin bireyin özgürlüğü için en uygun tercihleri yaptığı düşünülür. Stalin, partisini insan ruhunu şekillendiren mühendisler olarak görür.⁵⁵ "Sizin hakikî duygularınızı ifade ediyorum, siz ne istediğinizi bildiğinizi sanabilirsiniz, fakat ben, Führer, biz, Parti Merkez Komitesi, sizi sizden daha iyi biliyoruz; eğer siz gerçek ihtiyaçlarınızı fark etmiş olsaydınız bizden onları isterdiniz, ama biz, siz onları istemeden size sağlıyoruz."⁵⁶ Sonuç itibarıyla, amaçlar doğrultusunda farklı ve fazladan özgürlük isteyen pozitif özgürlük kavramı, tarihsel gerçekçilik boyutu incelendiğinde yıkıcı saptırmalara ve sonuçlara neden olduğu görülecektir.⁵⁷

856 | db

Din için de benzer durum söz konusu olabilir. Din, üst kimlik olarak kabul edilebilir. Kişi; dinin, tarikatın, mezhebin, cemaatin kendi özgürlüğü için en uygun olanı düşündüğünü düşünebilir. Kişi üst benliğini özgürce kazanıp özgür olduğuna inanıyorsa problem olmayabilir fakat kişi kendi özgürlüğünü üst kimlik olarak belirlediği konuma kaptırmışsa özgürlüğünden yoksunluk yaşıyor ya da özgürlüğünü kaybetmiş de olabilir. Üst kimlik kazandırma konumuna sahip olan kavramlar bireylerin kazandığı pozitif özgürlükler

⁵¹ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 161.

⁵² Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 159.

⁵³ İsaiah Berlin, *Isaiah Berlin ile Konuşmalar*, çev. Zeynel Abidin Kılınc (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 55.

⁵⁴ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 171.

⁵⁵ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 20.

⁵⁶ Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 55.

⁵⁷ Çapan, *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*, 20-21.

ile olumsuz sonuçlar doğurabilirler. Örneğin bir cemaat, tarikat ya da dini hareket elde ettiği pozitif özgürlüklerle toplumun yaygın inancına ters düşebilecek pozisyonlara gelebilir, kaos yaratabilir. Amerika'daki David Koresh Hareketi ve Türkiye'deki FETÖ darbe girişimi buna örnek gösterilebilir. Kısaca, bireylerin talep ettiği pozitif özgürlüklerden faydalanarak bir konuma gelen (üst kimlik kazandırma konumunda olan) din, negatif özgürlükleri sınırlandırma pozisyonuna geçebilir.

Berlin, makalesinde ve çalışmalarında özgürlük kuramı bağlamında din olgusuna pek değinmemiştir. Özgürlük konusunda Berlin ile benzer görüşlere sahip olan Mill'e göre ahlaki ilkeler ve davranışlar, din ile belirlenir. Bu sebeple dinler insan hayatına müdahil olurlar. Yetkiler arttıkça özgürlüklerin sınırlandırılması mümkün olduğu gibi yetkiler azaldıkça özgürlüklerin artması da mümkündür. Bu nedenle yetkilerin sınırlandırılma ölçüsü, özgürlük konusunda önem arz etmektedir. Tarihte ya da günümüzde dini özgürlüğe karşı çıkanlar kendi dinleri söz konusu olduğunda kendi dinlerine karşı takınılan olumsuz düşüncelerin yasaklanmasını isterler ve sorumluların cezalandırılmaları için çabalarlar.⁵⁸ Bu bağlamıyla pozitif özgürlük, düşünce ve inançlara fazladan özgürlük verilmesi ya da düşünce ve inançlara ters düşenin yasaklanmasıdır, denilebilir.

4. Negatif ve Pozitif Özgürlüğün Somut ve Güncel Karşılığı

Özgürlük ve din kavramlarının sadece soyut kavramlar gibi üzerinde düşünüldüğü ve tartışıldığı bazı çalışmalarda görülmekte fakat realitede öyle olmadığı, tecrübesi ve tezahürü somut olarak görülen kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Tarihte yaşanmış iki olaydan örnek vermek, negatif ve pozitif özgürlük arasında dininin konumunun daha anlaşılır kılınmasını sağlayacaktır. Türkiye'nin yakın tarihine bakıldığında devlet, hükümet, ideoloji ya da yönetim olmak üzere bunlardan birinin ya da birkaçının etkisiyle bazı kavramlar (laiklik, sekülerizm, şariat vb.) ileri sürülerek Türkiye'de başörtü yasağı anti-tez olarak uygulanmıştır. Kamuda çalışan kadınların ve eğitim gören kız öğrencilerin kamuya açık yerlerde ve eğitim kurumlarında başörtü takmaları yasaklanmıştır. Böyle bir müdahale negatif özgürlükler çerçevesinde değerlendirildiğinde olumsuz etki yapmış, kişinin dini yaşantısına müdahale olarak kabul

⁵⁸ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 26-27.

görülmüştür. O dönemlerde, başörtü yasağına rağmen başörtü takmak isteyen kadınların, kız öğrencilerin ve destekçilerin talepleri pozitif özgürlük talebi olarak kabul edilebilir. Yaşanmış ikinci bir örnek ise İran'a aittir. İran'da devlet yönetimi tarafından kamu alanlarında kadınlara başörtü takma zorunluluğu tez olarak getirilmiştir. Dahası bu yasaklardan ötürü Mahsa Amini isimli şahıs zorunlu başörtüsü uygulamasına ilişkin kontrollerde gözaltına alındıktan sonra ahlak polislerinin uyguladığı şiddet sebebiyle 16 Eylül 2022 tarihinde hayatını kaybetmiş ve bu olay sonrası ülke genelinde şiddet olaylarının baş gösterdiği büyük gösteriler olmuştur.⁵⁹ İran yönetiminde bu yasağı meşrulaştıran dindir. Kadınların başörtüsüz sokağa çıkamamaları negatif özgürlüğe müdahale olarak kabul edilebilir. Bu yasağın var olduğu süreçte kadınların başörtüsüz olarak kamusal alanlarda görünme talebi pozitif özgürlük talebi olarak kabul görülebilir. İki örnek karşılaştırıldığında Türkiye'de dini yaşantıya müdahale olarak algılanan 'başörtü yasağı'; İran'da ise kamusal alanda kadınların 'başörtüsüz bulunma yasağı' negatif özgürlüğü olumsuz etkilemiştir. Bu iki örnekte dikkat çeken ise şudur: Türkiye'deki yasak, dini yaşantıyı negatif özgürlükten yoksun bırakırken İran'da din, negatif özgürlüğü sınırlandıran olarak özne olan, meşru kıldır. Her iki örneğin İslam ile ilişkili olması, bu durumların spesifik olarak algılanıp sadece İslam'a özgü olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Yukarıda verilen iki örneğin aynı din ile ilişkili olması konunun tartışılabilmesi ve anlaşılabilmesi içindir. Aksi takdirde insanlık tarihinde farklı dinlerle ilişkili sayısızca benzer örnekler bulunabilir. Çünkü dinler belli zamanlarda bazı toplumlarda özgürlükleri sınırlarken bazen de aksi şekilde özgürlük talep eder. Konuyla ilişkili diğer farklı bir durum ise şudur: Negatif özgürlüğün sınırlandığı yerde pozitif özgürlük kendini gösterir. Bu nedenle de negatif özgürlük ile pozitif özgürlük iç içe geçen iki kavramdır. Net ifadelerle ayırmak mümkün gözükmemektedir. Berlin'in söylemleri de bu yöndedir. İnsanlık tarihi incelendiğinde kanlı savaşların çoğu dinler ya da mezhepler adına yapılmış savaşlar olduğu görülür. Sanayi toplumlarından önce yapılan savaşların gerekçeleri arasında din ön planda iken sanayi toplumlarından sonra bu bir nebze değişmiş olsa da devletler kendi halkının yaygın olarak benimsedikleri dini göz ardı edememektedirler. Günümüzde devletler, bloklaşmalarda ülke menfaatlerini ön planda tutsalar da dinler

⁵⁹ Haberler.com, *Mahsa Amini Kimdir?* (Erişim 09 Aralık 2023).

halen önem arz etmektedir. Berlin'e göre "Faydacılar, dine, sezgisel ve kanıtlanamaz gerçeklere olan inanca ve bunların dogmatik sonuçlarına saldırdılar."⁶⁰ Küresel çerçevede bazı toplumların özgürlüklerini hissettikleri, bazı toplumların ise özgürlükten yoksun oldukları aşikârdır. Bu bağlamda negatif ve pozitif özgürlükler, küresel bağlamda da dikkat çeken kavramlardır. Buna güncel olarak İsrail-Filistin arasındaki gerginlik örnek verilebilir. İnsan yaşamının önemsenmediği, çocukların öldürüldüğü bir savaşta negatif özgürlükler arasında en temel hak olan yaşama hakkının ihlal edilmesi ve diğer taraftan pozitif özgürlük anlayışı ile yaptıklarını başka gerekçeler yanında inançları doğrultusunda meşrulaştırmak isteyen bir devlet zihniyeti bulunmaktadır. Kitlesele haberleşme ve sosyal medya araçları yardımıyla hemen hemen bütün dünyanın bu savaştan haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Bu savaşa sessiz kalanlar, göz kapayanlar olduğu gibi etnik ayırım olmaksızın farklı inanç, ırk ve renklerden özgürlük çağrısında bulunan insanlar da olmuştur. Bu sesler arasında "Filistin'e özgürlük", "Yaşama özgürlüğü" talep edilmektedir. Özgürlüğü talep etmek pozitif özgürlük olarak değerlendirilse de insanın yaşama hakkı negatif haklar arasında en temel hak olduğu bilinmelidir ve insan yaşamına müdahale edilmemelidir. İnsan, hemcinsleri gibi, sadece ve sadece insan olduğu için yüzünün her noktasında yaşama hakkı özgürlüğüne sahip olması gerektiği genel olarak düşünülmektedir fakat geçmişte olduğu gibi günümüzde de pratikte problemler görülmektedir. İnsanın yaşama hakkının elinden alındığı ve dahası dünyada yaşananlardan habersiz olan çocukların öldürüldüğü bir tabloda din-özgürlük ilişkisi bağlamında pek çok şey söylenebilir. İnsan için de din için de değerli olan savaş değil barıştır. Öldürmek değil, yaşatmaktır. Üzmek değil, mutlu etmektir. Değerleri yıkmak değil, değerli kılmaktır. Berlin değerlerin çeşitliliğini benimseyen bir düşünürdür. Yaşanan deneyimler, sahip olunan farklı inanç sistemleri ve farklı kültürler değerlerin çeşitliliğini oluşturan öğelerdir. Farklı değerler bireyler ve toplumlar için zenginlik olarak görülmelidir. Negatif özgürlük (başkalarının müdahalesinden özgür olmak), değerler çeşitliliğinin bir sonucudur.⁶¹ Ayrıca Berlin göre "Evrensel değerler vardır. Bu insanoğluna dair ampirik bir olgudur. Birçok yerde ve durumda, neredeyse her dönemde, insanların çok büyük çoğunluğunun, gerek bi-

⁶⁰ Berlin, Two Concepts of Liberty, 202.

⁶¹ Akbaş, "İsaiah Berlin ve Düşüncelerin Yorumu", 281.

*linçli ve açıktan olsun, gerek davranışlarında, tavırlarında ve eylemlerinde ortaya konulmuş olsun bilfiil ortak olduğu değerler vardır.*⁶² Ancak Berlin, dünyanın tek bir fikre indirgenemeyeceğini de “Tilki ve Kedi” masalı üzerinden sembolize ederek savunur.⁶³ Çünkü insanlar, gruplar ve toplumlar değerler yaratıcısıdır. Berlin’in savunucusu olduğu değerler çoğulculuğu etnik, dini, kültürel ve ideolojik çeşitliliği hoşgörülü bir şekilde kabul görmeyi ve farklılıkları olumlu bir bakış ile değerlendirmeyi amaçlar.⁶⁴ Bu çerçevede din bağlamında dinler özgür kılmalı, dini yaşantılara özgürlük sunulmalı sonucuna varılabilir fakat Berlin’in özgürlük anlayışına göre bu tabloya ulaşmak zor görülmektedir.

İki özgürlük kavramı tarihsel gelişimde farklı yönlerde gelişti ve günümüze geldiğinde doğrudan çatışmaya ulaştı. Berlin’e göre her iki görüş de doğallığa sahiptir fakat “pozitif” özgürlük siyasi istismara daha açıktır. Çünkü var olan bir eğilime göre insanların kararlarının (doğruları) kolektif kavramlarla özdeşleştiği tespit edilmiştir. Bu sebeple yüksek aklın, devletin veya dinin biçimi bu özgürlükler alanıyla belirlenmektedir.⁶⁵

860 | db

Sonuç

Bu çalışmada Isaiah Berlin’in “The Concepts Of Liberty” makalesinden hareketle negatif ve pozitif özgürlük arasında dinin konumu tartışılmıştır. Berlin, negatif özgürlük fikrini daha çok benimser. Berlin’e göre negatif özgürlük anlayışı “bir şeyden özgür olmak” iken pozitif özgürlük anlayışı “bir şeye özgür olmak” demektir. Bu çalışmada şey zamiri yerine din konulmuş ve iki özgürlük arasında din konumlandırılmaya çalışılmıştır. Negatif özgürlük “müdahale edilmeme” iken pozitif özgürlük “özgürlük talebi” olarak düşünülebilir. Din, iki özgürlük arasında negatif özgürlük bağlamında dini yaşantıya müdahale edilmemesi ya da dinin özgürlüğe engel olmaması olarak; pozitif özgürlük bağlamında ise negatif özgürlükler dışında dini düşünce ve dini yaşantı için özgürlük talebi şeklinde konumlandırılabilir. Bu bağlamlarda iki özgürlük arasında dini konumlandırma işlemi örnekler ve açıklamalar doğrultusunda yapılmıştır.

⁶² Berlin, *Isaiah Berlin ile Konuşmalar*, 52.

⁶³ Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox An Essay on Tolstoy’s View of History*, ed. Michael Ignatieff (Princeton University Press: Princeton University Press, 2013), 1-144.

⁶⁴ Akbaş, “İsaiah Berlin ve Düşüncelerin Yorumu”, 281.

⁶⁵ Akbaş, “İsaiah Berlin ve Düşüncelerin Yorumu”, 175.

Berlin'e göre negatif özgürlüğü ve pozitif özgürlüğü net ifadelerle ayırmak mümkün değildir. Bu ifadeler doğrultusunda negatif ve pozitif özgürlükler arasında dini konumlandırmak da mümkün gözükmemektedir. Ancak negatif özgürlüklerin sınırlandırıldığı ve negatif özgürlüklere müdahale edildiği durumlarda pozitif özgürlük talepleri kendini belirginleştirir. Örneğin dini yaşantıya müdahale edilme durumunda, negatif özgürlüğün kısıtlandığı düşünüldüğünde, dini yaşantı için talep edilen özgürlük pozitif özgürlük anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilir.

Her ne kadar negatif ve pozitif özgürlüklerin birbirine yakın kavramlar olduğu söylene de tarihsel süreç bazen bu kavramların birbirleriyle çatışmaya girecek kadar farklı olduğunu göstermiştir. Negatif özgürlüklere müdahale edildiği durumlarda pozitif özgürlük talebi kendini gösterir. Berlin'in negatif ve pozitif olarak iki temel başlıkta ele aldığı özgürlükleri tam olarak birbirinden ayırmanın mümkün olmayacağını da açıklar. Özgürlükler nasıl ve hangi şekilde yorumlanırsa yorumlansın her ifade şekli mutlaka negatif özgürlük barındıracaktır. Negatif ve pozitif özgürlüklerin tam olarak net ifadelerle birbirinden ayrıştırılmadığı bir pozisyonda özgürlük ile ilişkili bir kavram olan din de konum olarak kendine bir yer bulamayacak, dinin konumu negatif ve pozitif özgürlük arasında bir problem olarak kalacaktır.

Modern öncesi dönemlerde pozitif özgürlük anlayışı kendini daha çok hissettirirken sonuçları arasında kanlı savaşların olduğu söylenebilir. Coğrafi keşifler, Rönesans, Reformlar, Aydınlanma, Fransız İhtilali, Modernizm vb. olgular negatif özgürlüğün varoluş sürecini sağlamış ve gelişimine katkıda bulunmuştur. Klasik liberalizm pozitif özgürlüğü talep etse de desteğini ve gelişimini negatif özgürlük üzerinden yürütmektedir. Din geçmişte olduğu gibi özgürlük-din ilişkisi çerçevesinde, negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasında kimi zaman negatif özgürlükler çerçevesinde konumlanırken kimi zaman da pozitif özgürlük talebiyle konumlanacaktır. Ancak bu konum daha çok bir çatışma zemini, bir problem olarak kendini hissettirecektir.

Kaynakça

- Akbaş, Arif. "İsaiah Berlin ve Düşüncelerin Yorumu". *Akademik MATBU-BAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 7/2 (2023), 275-290.
- Aktan, Coşkun Can. *Demokrasi ve Piyasa Ekonomisi Yönünden Türkiye Dünyanın Neresinde*. Araştırma Raporları. İzmir: Ege Genç İş Adamları Derneği, 1997. Ege Genç İş Adamları Derneği. <https://www.egiad.org.tr/wp-content/uploads/arastirma-raporlari/turkiye-dunyanin-neresinde-96.pdf>
- Allen, Clark Lee. *Economic Liberty and Public Policy*. ed. Robert Smith - T.De Vyner. Durham: Duke University Press, 1966.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati: Misalli Türkçe Büyük Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Başdemir, Hasan Yücel. "İslâm ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar". *Liberal Düşünce* 69 (Kış Bahar 2013), 29-55.
- Bergson, Henry. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Berlin, İsaiah. *İsaiah Berlin ile Konuşmalar*. çev. Zeynel Abidin Kılınç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Berlin, İsaiah. "Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty". ed. Henry Hardy. Newyork: Oxford University Press, 2002.
- Berlin, İsaiah. *The Hedgehog and the Fox An Essay on Tolstoy's View of History*. ed. Michael Ignatieff. Princeton University Press: Princeton University Press, 2. Baskı., 2013.
- Berlin, İsaiah. "Two Concepts of Liberty". *Liberty: Incorporating Four Essays On Liberty*. Newyork: Oxford University Press, 2002.
- Coşkun, Vahap. "İsaiah Berlin ile Konuşmalar". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 24/41 (2019), 345-358.
- Çapan, Alişan. *İsaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 1. Basım., 2015.
- Erfidan, Yavuz Selim. "İki Özgürlük Anlayışı ve Thomas Hill Green'in Pozitif Özgürlüğe Etkisi". *Liberal Düşünce Dergisi* 26/102 (18 Haziran 2021), 29-53. <https://doi.org/10.36484/liberal.886327>
- Green, Thomas Hill. "Siyasal Boyun Eğme Yükümünün İlkeleri Üstüne Derslerden Seçme Parçalar". çev. Oğuz Onaran. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. ed. Mete Tunçay. 518. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 4. Basım., 2015.
- Haberler.com. *Mahsa Amîni Kimdir?* (Mektup 09 Aralık 2023).
- Hobbes, Thomas. *Levithan*. ed. Selahattin Özalpbyıkar. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım., 2007.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 6. Basım., 1981.
- Kartopu, Ayşe. *Dinler Tarihinde Dinin Tarifyle İlgili Farklı Görüşler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Locke, John. *Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2. Basım., 2012.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Berkay Bakırcı. İstanbul: Kutu Yayınları, 2. Basım., 2019.
- Montesquieu, Baron De. *Kanunların Ruhu I*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Basım., 1998.
- Osho. *Özgürlük*. çev. Ayhan Semih Koç. İstanbul: Butik Yayınları, 2021.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 2005.
- Öztürk, Armağan. "İsaiah Berlin Düşüncesinde Özgürlüğün Sınırları". *Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi* 10/2 (Yaz 2017), 157-168.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Basım., 2012.
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Baskı., 1998.
- Taş, Kemalettin. "Sosyolojik Din Tanımları". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. İhsan Çapçioğlu - Akyüz, Niyazi. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım., 2012.
- Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlakı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 22. Basım., 2017.
- Young, Robert. *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. Taylor & Francis, 2017.



CAMİ MÛSİKÎSİNDE ERZURUM YÖRESİNE ÖZGÜ BİR İCRA: İŞFE' LENÂ DUASI

Mustafa ÖZFİDAN*
İsmail Hakkı GERÇEK**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 05 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Özfidan, Mustafa. Gerçek, İsmail Hakkı. "Cami Mûsikîsinde Erzurum Yöresine Özgü Bir İcra: İşfe' Lenâ Duası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 865-885.

DOI: 10.33415/daad.1493470

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2024, **Accepted:** 05 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Özfidan, Mustafa. Gerçek, İsmail Hakkı. "A Performance Specific to Erzurum Region in Mosque Music: Ishfa Lanâ Prayer". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 865-885.

DOI: 10.33415/daad.1493470



Öz

Cami ve tekkelerde yürütülen ibadet ve zikirler esnasında Kur'ân tilaveti, ezan, tekbir ve ilâhi gibi toplamda otuz altı adet form Türk Din Mûsikîsi literatürüne girmiştir. Cami ve tekke kültürünün zenginliğini gösteren bu örneklerin yanı sıra belirli bölgelerde varlığını sürdüren ve yöresel olarak değerlendirilebilecek icralara da rastlanmaktadır. Bunlardan biri de Erzurum ilinde gelenek olarak yaşa-

* Sorumlu yazar, Öğr. Görevlisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.ozfidan@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9520-285X>, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Lecturer officer, Atatürk University Faculty of Theology, mustafa.ozfidan@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9520-285X>, Contribution rate: 50%

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuarı, Temel Bilimler Bölümü, Türk Halk Müziği Anasanat Dalı, ismailhakkı.gercek@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6413-7941>, Katkı oranı: %50 / Assoc. Dr., Atatürk University Turkish Music State Conservatory, Department of Basic Sciences, Turkish Folk Music Department, ismailhakkı.gercek@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6413-7941>, Contribution rate: 50%

yan ve teravîh ile vitir namazları arasında okunan “İşfe’ Lenâ” duasıdır. Çalışmada Erzurum şehri dışında icra edilmeyen ve artık unutulma riskiyle karşı karşıya kalan duanın tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu tespit; “İşfe’ Lenâ” duasının ismi, tarihi, muhtevası, yaygın etkisi, icracıları, bestesi, tavır ve üslubu gibi özelliklerini ortaya koymanın yanı sıra; duanın notasyon ve makamsal analizini içermektedir. Söz konusu dua bu şehrin kadim geleneklerinden birisi olup etnolojik unsurları bünyesinde barındırması ve şehre ait kültürel bir kimlik oluşturması itibarıyla önem taşımaktadır. Çalışmada etnografik araştırma yöntemi kullanılmış olup doküman analizi, gözlem ve görüşme metotları ile çalışılmış; müzikal ve kültürel analizler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Müsîkîsi, Dinî Müsîkî Formu, Cami Müsîkîsi, Etnomüzikoloji, Yöresel Dua, İşfe’ Lenâ Duası, Erzurum.

A Performance Specific to Erzurum Region in Mosque Music: Ishfa Lanā Prayer

Extended Abstract

During the worship and dhikr in mosques and lodges, commonly known forms such as Quran recitation, adhan, kamet, sala, takbir, and hymn are performed. In addition to these forms; A total of thirty-six forms have entered the Turkish Religious Music literature, including other forms that have become less common, such as temcîd, tevşîh, ta’rif, ferâciye and durak. In addition to these examples showing the richness of mosque and lodge culture, there are also forms performed in certain regions that can be evaluated locally. One of these is the Ishfa Lanā prayer, which continues to exist in Erzurum and is recited between tarawîh and witr prayers. While this form, which is known to have been preserved for many years in the Erzurum region, is recited in all mosques and masjids where tarawîh prayers are performed, including the most remote villages of the area, it is observed that the performance of the prayer has decreased in recent years and is slowly losing its prevalence. This study aims to identify the Ishfa Lanā prayer, which is considered a sign of the richness of religious musical forms and is now at risk of being forgotten as a form.

This determination: In addition to revealing the characteristics of the prayer in terms of its history, content, widespread influence, performance, unique name, composition, attitude, and style, it includes the notation and analysis of the prayer. In the research, the history, content, performers, maqam, maqam analysis, widespread influence, and place of the Ishfa Lanā prayer, which is a tradition carefully kept alive by the people of Erzurum in tarawîh prayers, and its place in religious music forms, were studied. The Ishfa Lanā prayer, which can be considered a sign of the richness of religious musical forms, has been identified as a form.

Accordingly, the features that stand out in this form are as follows:

- A prayer form unique to Erzurum province and recited in tarawîh prayers was examined within the framework of Turkish Religious Music.
- Prayer has been identified as a local form with many aspects, such as its unique name, composition, lyrics, history, reading style, originality, and widespread influence.

- Prayer is a living value belonging to the city.
- Prayer is an important tradition that adds dynamism to the religious life of Erzurum and gives the city's people a sense of unity.
- This form has existed for many years in Erzurum and surrounding provinces and has been losing its prevalence recently.
- Prayer should be included in the literature with these aspects, especially its notation.

The field of Turkish Religious Music, which the Ottoman-Turkish society brought to this day with great effort and knowledge, has shown a wide variety of forms. Although some of these forms, which developed in different styles before and after the Republic, survive as performances, it is known that some local forms have been forgotten or are about to be forgotten. A tradition that lives in the province of Erzurum and has begun to be forgotten in some places must be preserved and entered into literature as a local musical form. From this perspective, it is expected that bringing the performance of the prayer, which is still alive today, to a scientific basis will contribute to the field of Turkish Religious Music and therefore to Turkish culture.

In the research, the history, content, performers, maqam, modal analysis, widespread influence, and place of the Ishfa Lanâ prayer, which is a tradition carefully kept alive by the people of Erzurum in tarawih prayers, and its place in religious music forms, were studied. The Ishfa Lanâ prayer, considered a sign of the richness of religious musical forms and at risk of being forgotten in recent times, has been identified as a form. This study has a unique value in "identifying prayer as a musical form and its modal analysis". The study aims to provide the notation and analysis of prayer as a form on a scientific basis.

The method followed for the modal analysis of the prayer is primarily based on determinations and observations of the "melodic orientation" of how the melodies begin, progress, and end. In addition, the Huseyni maqam can be translated into 12 pitches, including itself. In this study, the prayer that moves around the hüseyini pentacle, which is only the lower flavor of the maqam, has been analyzed as "the appropriate Huseyni pentacle."

Keywords: Turkish Religious Music, Religious Music Form, Mosque Music, Ethnomusicology, Local Prayer, Ishfa Lanâ Prayer, Erzurum.

Giriş

Erzurum, asırlar boyunca Türk-İslam geleneklerinin yaşatıldığı şehirlerden biridir. Pek çok âlime, arife, âşığa ve şaire ev sahipliği yapması bakımından da bölgede oluşup gelişen ilmî, irfanî ve sânatî birikimler bu şehri kültürel manada çok zengin bir konuma getirmiştir.¹ Kültürü, tarihi, sosyal yapısı ve gelenekleri ile kadîm bir şehir olan Erzurum, yörede bulunan cami ve tekke merkezli

¹ Abdusselam Akbaş, *Erzurum'da Dinî Müsiki Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 2.

idâme ettirilen etkileşimleri sayesinde; özellikle dinî-tasavvufî yapısı ile ön plana çıkmaktadır. Erzurum'da yaşamış ve yaşamakta olan imamlar, müezzinler, arifler, hafızlar, şairler, mûsikîşinaslar, âşıklar, mevlidhanlar ve gazelhanlar şehir halkının da ilgisiyle söz konusu yapıyı nesilden nesle hafıza taşıyıcılığı yoluyla geliştirip muhafaza etmişlerdir.²

Erzurum coğrafi konumu itibarıyla uzun yıllar siyasî, askerî, ilmî ve kültürel etkileşimlerin merkezinde yer almıştır.³ İslâm ile tanışıklığından bu yana dünyanın ilk medreselerinden olan Hatuniye ve Yakutiye medreselerine sahip olan şehir, tarih boyunca birçok yerden derviş, sûfî ve alperenlerin uğrak yeri olmuştur. Dolayısıyla da şehirde “velî” ve “âlim” olarak tanımlanabilecek önemli şahsiyetler yetişmiş ve sayıca çok fazla eser ortaya konulmuştur.⁴ Kendine özgü tavır ve üslubun da farklılığını hissettirdiği şehirde özellikle dinî mûsikî alanına dair geleneklerin muhafaza edilip yaşatıldığı söylenebilir.

868 | db

Şehir yöresinde oluşan kültürün kaynağını, âşıklar yoluyla ortaya çıkan yöresel halk türküleri ve gazelhanlar tarafından okunan diğer mahallî eserler oluşturmaktadır.⁵ Bu açıdan bakıldığında, Erzurum mûsikîsinin zeminini halkın dinî-tasavvufî yaşantısının oluşturduğu ifade edilebilir. Erzurum'un Dinî Mûsikî kültürünün ve irfânî geleneğinin oluşumunda etkili olan; Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi (öl. 1780), Erzurumlu Emrah (öl. 1854), Âşık Sümmânî (öl. 1915), Kitapçızâde Hâfız Hamîd Efendi (öl. 1931), Hâfız Faruk Kaleli (öl. 1947), Karazlı Hakkı Efendi (öl. 1948), Alvarlı Efe olarak da bilinen Hâce Muhammed Lutfi Efendi (öl. 1956) ve Racî Alkır (öl. 2011) gibi önemli isimler zikredilebilir.

Erzurum tarihi ve kültürü hakkında araştırmaları bulunan felsefe tarihçisi Hacı Ömer Özden şehrin dinî mûsikî açısından sahip olduğu husûsî yeri öz bir şekilde sunmaktadır. Özden'e göre yörede devam edegelen âşıklık, gazelhanlık ve dinî içerikli tatyân okuma gibi geleneklerin yanı sıra, Erzurum'a has olarak icra edilen bazı dinî mûsikî uygulamaları bulunmaktadır. Yöreye has bir tavırla

² Geniş bilgi için bk. Akbaş, *Erzurum'da Dinî Mûsikî Geleneği*, 17-19.

³ Çelik, Hatime Ü., *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Döneminde Erzurum'da Sosyal ve Kültürel Hayat* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 4.

⁴ M. Sıtkı Aras, *Bir Şehrin Ruhü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 15.

⁵ Akbaş, *Erzurum'da Dinî Mûsikî Geleneği*, 9.

okunan Kurân-ı Kerîm tilâveti, binbir hatim ve mukabele geleneklerinin varlığı, Ramazan ayına özel okunan Ramazan ilâhileri, kasîdeler, merhaba ve elveda ilâhileri;⁶ Alvarlı Efe'ye ait gazeller; her vakit okunan ezanların son kısmında makamına uygun olarak eklenen “salâ formundan kesitler” bu uygulamalardandır.⁷

Yöreyle özgü icralardan biri de Erzurum'da teravih namazlarının sonunda okunan ve araştırmanın konusunu teşkil eden “İşfe' Lenâ” duasıdır. Erzurum merkezi, ilçeleri ve köylerindeki cami ve mescitleri kapsayan “ortak bir teravih tertibi oluşmuştur” denilebilir. Ülkemizde yaygın şekilde her dört rek'at arasında segâh makamında salât-ı ümmiyye⁸ formu okunmaktadır. Teravih namazı bittiğinde yine cemaatle birlikte üç defa salât-ı ümmiyye okunup ardından da müezzin tarafından genellikle Âli-İmrân sûresinin 53. ayeti⁹ okunmaktadır. Erzurum'da ise teravih namazının bu kısmında söz konusu bu ayet yerine “İşfe' Lenâ” duası okunmaktadır. Akabinde ise dua edilip vitir namazına geçilmesi teravih tertibine dair teamül olmuştur.¹⁰

Bu çalışma duanın makamsal ve kültürel analizi bağlamında özgün bir değer taşımaktadır. Çalışmada duaya dair söz konusu analizlerin incelenmesinin yanı sıra yerel kültürdeki bu icranın bilimsel zeminde yer alması amaçlanmıştır.

Genellikle İstanbul'daki bilgi, icra ve uygulamalar kayıtlara geçirildiği için Anadolu'daki dinî mûsikî örneklerinin derlemesi çok az

⁶ Örneğin Alvarlı Efe'nin şu dizeleri Erzurum merkez camilerinde Ramazan'ın gidişine duyulan hüznü dile getirerek okunmaktadır: “Elveda şehri saadet gitti devlet elveda / Elveda şehri hidayet gitti ni'met elveda / Elveda ey rahmeten li'l-âleminden yadigâr / İndi Kur'ân sende hatmoldu risâlet elveda.” Bu konu hakkında bk. Naci Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yadigârı Asırlık Bir Gelenek”, *Gelişim Erzurum Dergisi* 4/22 (Mayıs 2023), 12.

⁷ Hacı Ömer Özden, *Erzurum'da Ramazan*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 52-53.

⁸ Hz. Peygamber'e, aile fertlerine ve yakınlarına sevgi ve bağlılığın bir ifadesi olan dinî mûsikî formudur. Salât-ı Ümmiyye formunun metni şöyledir: “Allâhümme salli alâ sey-yidinâ Muhammedini'n-nebiyyi'l-ümmiyyi ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim.” Bu konu hakkında bk. Nuri Özcan, “Salât-ı Ümmiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/20-21.

⁹ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ: Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygambere tâbi olduk; artık bizi şahitlerle beraber yaz.

¹⁰ Ülkemizde Ramazan aylarında cami ve mescitlerde kılınan teravih namazının tertibi yöreden yöreye değişiklik gösterebilmektedir. Bunun en net örneklerinden biri de bu çalışmanın konusudur.

yapılmıştır.¹¹ İlgili literatür tarandığında dua ve icrasının analizine dair yazılı belge, bulgu ve çalışmalara rastlanılmamıştır. Erzurum'da okunan “İşfe’ Lenâ” duasına dair kendilerinden bilgi, icra örneği ve bazı somut veriler elde edilen müftü, imam, müezzin, âşık, gazelhan, araştırmacı, yazar ve dergahlara müntesibi olan şahıslar çalışmanın bu kısmına yardımcı olmuşlardır.

Duaya dair, araştırmasından istifade edilen Naci Elmalı'nın *Gelişim Erzurum Dergisi'nde* yayımlanan “Erzurum'da Osmanlı Yadiğârı Asırlık Bir Gelenek” isimli makalesi¹² dışında müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Söz konusu çalışma ise “duanın tarihi ve icracıları” üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun dışında Abdüsselam Akbaş'ın yazdığı *Erzurum'da Dinî Mûsikî* adlı yüksek lisans tezinde dua hakkında verilen bilginin “okunuş ve manası” ile ilgili bilgilerle tek paragrafta oldukça sınırlı olduğu görülmüştür.

Erzurum genelinde yaşamaya devam eden bu gelenek, şehrin merkezinde ve bazı ilçelerinde hâlen büyük bir rağbetle icra edilmektedir. Fakat yine de duaya dair icranın şehrin bazı ilçelerinde zamanla unutulmaya başladığı ve hatta tamamen terk edildiği gözlenmiştir.¹³ Örneğin Tortum ve Uzundere ilçelerinde, yayla köyleri de dahil olmak üzere duanın okunmadığı cami bulunmazken; Şenkaya ve Karaçoban ilçelerinde duanın yer yer okunduğu camiler olsa da geleneğin bu yerlerde çoğunlukla icra edilmediği ifade edilebilir.

Duanın Erzurum ilinin dışında başka bir yerde okunup okunmadığına dair müftülükler ve konuya dair bilgisi olabilecek kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Erzurum'a yakın bazı il ve ilçelerde çok az olsa da bu geleneğin izlerine rastlandığına dair bilgiler mevcuttur. Özellikle Erzurum iline bağlı yerleşim yerlerinde bir zamanlar bu duanın ve de başkaca geleneklerin bilindiği; fakat bu icraların günümüzde artık tamamen unutulduğu görülmüştür. Erzurum ili dışında bulunan yerleşim merkezlerindeki (Bayburt, Kars, Ağrı, Erzincan gibi illerin yanı sıra; Sarıkamış, Yusufeli, Tercan, Karlıova,

¹¹ Recep Uslu, “Türk Dinî Mûsikîmizde Kaside-i Bürde'nin XIII. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Yolculuğu”, *Mûsikî Mecmuası* 473/1, (Mayıs 2005), 51.

¹² Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yadiğârı Asırlık Bir Gelenek”, 12-20.

¹³ Konuya dair müftülüklerin yanı sıra, cami imam ve müezzinlerinin bir kısmıyla telefonla bir kısmıyla da yerinde yüz yüze görüşülmüş ve gözlem yapılmıştır.

Eleşkirt gibi ilçelerdeki) cami ve mescitlerde bu duanın okunmadığı tespit edilmiştir.¹⁴

Çalışmada Necati Tutaş'ın (öl. 2021), 2016 yılında Erzurum merkezde bulunan Çırçır Camisinde müezzinlik yaptığı teravih namazlarından birinde, cemaatten bir şahsın video çekimiyle kaydedilen dua dijital ortamda müzikal bir analize tabi tutulmuştur. Video önce mp3 formatına dönüştürülmüş ve daha sonra "Finale" nota yazım programıyla Word ortamına aktarılmıştır. Duanın her ifadesi, makamsal hareketleri ve seyir yapısı detaylı bir şekilde incelenmiştir.

1. Cami Müsiki İcrası Olarak İşfe' Lenâ Duası

Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra icra ettikleri kendilerine has iki temel Türk Din Müsiki formu mevcuttur. Bu açıdan dinî muhteviyatın sadece sözlü olarak okunması ile "câmi müsiki"; enstrümanlarla icra edilmesiyle de "tekke müsiki" ortaya çıkmıştır. Cami müsiki daha ağırbaşlı bir yapı ve hissiyata sahipken; tekke müsiki tasavvufî bir duygu ve coşkunluk taşımaktadır.¹⁵ Çalışmanın konusunu oluşturan İşfe' Lenâ duası ise cami müsiki formları içinde "yöresel bir icra" olarak değerlendirilip incelenmiştir.

Cami müsiki ibadet esnası, öncesi ve sonrasında irticalen okunan ses müsikisinden ibarettir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim kıraati, ezan, kamet, salâ, tekbir, salât-ı ümmiye, telbiye, mahfel tesbihleri-sürmesi, cuma hutbesi-gülbankı, tardiyeye ve tesbîhat söz konusu formlar içerisinde sıralanabilir. Bunların dışında farklı zaman ve mekânlarda okunmakla birlikte; temcîd, münâcât, mevlid, mi'râciye, muhammediyye, ta'rif, regâibiyye ve istiğfâr cami müsiki türleri içine giren formlardandır.¹⁶

Tekke müsiki ise tarikatların zikirleri esnasında ortaya çıkan müsiki olarak tanımlanmaktadır. Tekke müsiki formları şu şekilde sıralanabilir: Mevlevî âyini, mersiye, gülbank, ism-i celâl, durak, nevbe, salât-ı kemâliyye, savt, deyiş ve nefes. Söz konusu müsiki; mazhar, halîle, kudüm ve bendir gibi ritme dayalı enstrümanlardan; bazen de bu ritim sazlara (ney veya rebap gibi) bir veya birkaç

¹⁴ Bu konu hakkında bk. Elmalı, "Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek", 13.

¹⁵ Ahmet Hakkı Turabi (ed.), *Türk Din Müsiki El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 73.

¹⁶ Nuri Özcan, *XVII. Asırda Osmanlılarda Dinî Müsiki*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982), 10-11.

enstrümanın iştirakinden oluşmaktadır. Cami ve tekke mûsikisine dair ortak niteliklere sahip olan “na’t, kasîde, tevşîh, şuşul ve ilâhî” formları da her iki form kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁷

Bu formların yanı sıra bu literatürün dışında kalıp, daha dar bölgelerde okunan ve yöresel olarak değerlendirilebilecek icralar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de Erzurum ilinde varlığını hâlen sürdürmektedir. Erzurum halkının uzun yıllar özenle yaşattığı bir gelenek olan bu icra, kendine özgü adı ile “İşfe’ Lenâ” duasıdır.

Söz konusu gelenek şehrin kültürel kodlarına öyle yansımıştır ki; çocuklar da dahil olmak üzere şehrin dışına çıkmamış bazı insanlar için bu icra, teravih namazının bir parçası gibi görünür. Dolayısıyla bu çalışma etnomüzikoloji, din sosyolojisi ve din psikolojisi gibi disiplinleri de ilgilendirmektedir.¹⁸

Duanın müzikal bağlamda literatürde müstakil olarak yer almayışı, tek bir bölgede yerel olarak varlığını sürdürmüş olması ve diğer mûsikî formlarından net çizgilerle ayrılmaması duanın başlı başına “mûsikî formu” olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir. Duanın özellikle anlam olarak, Allah’a yakarış ve yalvarma maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eserler kapsamında değerlendirilen “temcîd ve münâcât” formlarına yakınlığından bahsedilebilir. Bu formların da Ramazan ayında okunmaları ve içerik olarak af dileme, sığınma ve niyaz kapsamında çalışmadaki dua ile kesişmeleri söz konusu olabilir. Ancak “İşfe’ Lenâ” duasının temcîd ve münâcât formlarından da ayrıldığı birçok nitelik bulunmaktadır. Örneğin, temcîd ve münâcât imsak vaktinden hemen önce minarelerde birkaç müezzin tarafından, belirli bir besteye bağlı kalmadan farklıca makamlarda okunmaktayken;¹⁹ “İşfe’ Lenâ” duası, teravih namazı ile vitir namazı arasında; salavatlardan sonraki duaya geçişte, kendine özgü makam, tavır ve bestesiyle tek kişi tarafından; genellikle de müezzin mahfilinde okunmaktadır. Duanın başkaca özgün ve karakteristik özellikleri aşağıda ifade edilmiştir. Bu açıdan duayı “yöresel bir dinî mûsikî icrası” olarak nitelemek daha yerinde olacaktır.

¹⁷ Onur Akdoğu, *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*, (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1996), 21.

¹⁸ Mustafa Dağdeviren, “İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Bir Şehri İlâhisi Ya Hannân Ya Mennan”, *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021), 154-159.

¹⁹ Bu formlara dair geniş bilgi için bk. Ahmet Hakkı Turabi (ed.), *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 120-121.

Çalışmada dinî mûsikî alanının zenginliğinin bir işareti olarak değerlendirilen ve son dönemlerde artık unutulma riskiyle karşı karşıya kalan dua, dinî mûsikî alanına dair “yöresel bir icra” olarak tespit edilmiştir. Buna göre duayı müstakil ve kendine has kılabilecek bazı ortak noktalar şunlardır:

- Dua Erzurum ilinde hâlen varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda söz konusu dua yaşayan bir gelenektir.
- Dua şehrin kültürel kimliğini oluşturan önemli bir unsurdur.
- Dua Erzurum iline özgü yöresel bir tavır ve üslupla okunmaktadır.
- Dua günümüzde Erzurum ilinin dışında başka bir şehirde okunmamaktadır.
- Şehir halkının duaya ve icracılarına olan rağbeti üst düzeydedir.
- Şehir halkının duaya dair kullandığı tek bir isim bulunmaktadır: “İşfe' Lenâ Duası”
- Dua Erzurum halkının dinî hayatına dinamizm ve hareketlilik katan önemli bir gelenektir. Bu bağlamda duanın şehirde birlik ve beraberlik şuurunu sağladığı söylenebilir.
- Duaya dair icra tek bir makamla “hüseyinî makamında” okunmaktadır.²⁰
- Makamın üst çeşnişi genellikle kullanılmamaktadır. Meyan gösterilmediği için makamsal genişleme görülmemektedir. Bu sebepten hüseyinî beşlisi seslerinde seyir gösteren duanın ortak icra örnekleri sayıca oldukça fazladır. Şehrin teravih namazı kılınan bütün mescit ve camilerinde makaledeki notasyona çok yakın ve hatta birebir aynı okuyuşlar tespit edilmiştir.
- Kimi icralarda 4/4'lük bir usûl yakalanmış olsa da, eserin solo ve irticalî okunmasından kaynaklı “serbest usûlle” okunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

²⁰ Daha önce de ifade edildiği gibi kimi uygulamalarda çok nadir de olsa başkaca makamlardaki icralara rastlanmıştır. Fakat bu gibi uygulamaların müzikal bilgi ve yetiye sahip olunmadan bilinçsizce yapılan icralar olduğu tespit edilmiştir.

- Dua icralarının bütün ifadelerinde akıcı seyir özelliği bulunmaktadır.

2. Duanın Tarihi

Duanın kim tarafından, ne zaman ve ne şekilde okunduğuna dair net bir bilgiye ulaşılmasa da;²¹ 16. yüzyılda Erzurum'da yaşamış Pîr Ali Baba adındaki bir zâta atfedilen “binbir hatim geleneği”²² ile birlikte 1500'lü yıllarda okunmaya başlamasının muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık beş asırdır okunan bu duanın okunma serüveni tamamen hafıza taşıyıcılığıyla gerçekleştirilmiştir.²³

“*Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*” kitabındaki bilgilere göre Pîr Ali Baba'nın hicrî 945, milâdî 1533 yıllarında Erzurum'da yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁴ Bu dönem Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın Osmanlı padişahı olduğu yıllara tekabül etmektedir. Ayrıca Pîr Ali Baba isimli zâtın kendi zaviyesinin vakfiyesinden elde edilen bilgilerle kendisinin şeyh olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

874 | db

Osmanlı'da Türk dervişlerinin kurdukları tekke ve zaviyeler sadece dinî-tasavvufî kurumlar olarak işlev görmemektedirler. Bu yerler aynı zamanda sosyal, siyasî, iktisadî, askerî, ilmî ve kültürel kurumlar olup Türk-İslam kültürünün oluşmasında çok önemli roller üstlenmişlerdir. Zâtın Erzurum'un ehli-sünnet olması için söz konusu dönemlerde baş gösteren Şia hareketlenmelerine karşı mücadele ve gayreti bilinmektedir. Ayrıca Pîr Ali Baba'nın çevre illerde vuku' bulan depremlerden korunma gibi gerekçelerle söz konusu adımları atan “alperen bir derviş” olduğu da anlaşılmaktadır. Bu açıdan Pîr Ali Baba'nın; Erzurum'da beş vakit okunan ezanların son

²¹ Araştırmanın bu kısmında, Erzurum şehrindeki sanatsal ve kültürel gelişime uzun yıllar bizzat tanıklık edip söz konusu forma ve kimi icracılarına da hâkim olan “araştırmacı yazar ve arşivci” olarak tanımlayabileceğimiz “Naci Elmalı'nın *Gelişim Erzurum* dergisinde yayımlanan “Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek: İşfe' Lenâ” isimli makalesinden destek aldığımızı belirtelim. Bu konu hakkında bk. Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek”, 12-20.

²² Erzurum'da Dutçu köyünün birkaç kilometre batısında, Çat yolunun güneyindeki tepelerin birinde mezarı bulunduğu iddia edilen zâtın vefat tarihi ve vefat yerine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşadığına dair vesikalar mevcuttur. Bu konu hakkında bk. Doğu Türk Haber Portalı, “Binbir Hatim'i Başlatan Pir Ali Baba Kimdir?,” (Erişim 18 Ocak 2024).

²³ Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek: İşfe' Lenâ”, 12.

²⁴ İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum* (İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları Derneği, 1960), 345.

²⁵ Doğu Türk Haber Portalı, “Binbir Hatim'i Başlatan Pir Ali Baba Kimdir?”

kısmına eklenen salavatların, binbir hatim geleneğinin ve İşfe' Lenâ duası gibi icraların başlatıcısı konumunda olduğu düşünülmektedir.²⁶

Duanın tarihi seyrinde icraya dair önemli isimler şehrin belleğinde yer almaktadır. Uzun yıllar müezzini ya da görevlisi bulunmayan camilerde esnaf, sanatkâr gibi yöre halkından cemaatin de duayı güzel icra ettiği; güzel sesli icracıların bulunduğu camilere halk tarafından büyük ilgi gösterildiği de bilinmektedir. Hâlen de bu gelenek özellikle Erzurum ilinin merkezi olmak üzere şehrin genelinde yaşatılmakta olup, duanın icrasına ve icracılarına rağbetin çok üst düzeyde olduğu gözlemlenmektedir.

Erzurum'da duaya dair güzel icralar yaptığı bilinen şahsiyetler bulunmaktadır. Bu isimlerin başında “Kalalı Hafızlar” (Hasankaleli Hafızlar) lakabıyla bilinen Hafız Ali Rıza Efendi ve kardeşi Hafız Faruk Kaleli gelmektedir. Ardından Pahırcı (Bakırcı) İbrahim Efendi, Hinsli (Dumlulu) İbrahim Efendi, Hırtızlı Hafız Mehmet Efendi Hoca; “Gonduracı Baba Mısto” lakabıyla anılan Mustafa Kızılcaoğlu Efendi, oğlu Nusret Erol ve torunu Hafız Mustafa Kızılcaoğlu; “Efendi Emi” olarak anılan Sait Tohumcu, Hacı İhsan Tizgili ve oğlu Hulki Tizgili, Mükerrerem Kemertaş, Ahmet Hulusi Seven, Raci Alkır ve oğlu Vahit Alkır, Narmanlı Hafız Ebubekir Efendi, Hafız Şerafettin, Hafız Beşir İncesu, Hafız Suat Çemlek, Hafız Yusuf Dicleli, Terzi Hacı Cemil Buğdalı, Nafiz Bağcı, Hafız Ali (Alay Aydın), Hafız Orhan, “Veysel Doruk, Selahattin Efendi, Mustafa Ötügen, Hafız Nihat, Hafız Neşet, Fevzi Dane, Hafız Dursun, Hafız Muhammed Uçan, H. Enver Durukan, Bahattin Keleşoğlu, Kırk Keselilerin Hafız Ferit gelmektedir.²⁷

Son yıllarda ise “Kor Hafız” ya da “Kor Ömer” diye anılan Ömer Taman (1944-2021); “Kebapçı Hafız” ismiyle bilinen Nasih Cinisli (1944-2021) ve özellikle kendi sesinden dua kaydı notasyan olarak çıkarılıp bu çalışmaya alınan; gazel ve uzun hava okumaları ile meşhur; “Süslü Necati”, “Dadaş Necati” ve “Çakmakçı Necati” isimleriyle tanınan Necati Tutaş (1935-2021) önemli isimlerdendir.²⁸

²⁶ Ali Yılmaz, “Erzurum'da İcra Edilen Dini Bir Gelenek: Binbir Hatim”, *Erzurum Dadaş Sosyokültürel Dergisi* 19/1 (Haziran 2013), 24-32.

²⁷ Makalemizdeki isimlerin tamamı araştırmacı yazar ve arşivci Naci Elmalı'nın makalesinden alınmıştır. Geniş bilgi için bk. Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek: İşfe' Lenâ”, 12-20.

²⁸ Elmalı, “Erzurum'da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek: İşfe' Lenâ”, 16.

3. Duanın Muhtevâsı

Duanın okunuşu ve anlamı şöyledir:

اشفع لنا يوم العرصات والميزان ارحم بفضلك يا رب العالمين
لمن قال من عبيدك آمين

“İşfe’ lenâ yevme’l-arasâti ve’l-mîzân. İrham bi fadlike yâ rab-be’l-âlemin, limen kale min abîdike âmîn.”

“Arasât ve mîzan günü bize şefaata et. Ey âlemlerin Rabbi, ‘âmin’ diyen kullarına lütfunla merhamet et!”

Araştırmada, “âmin” kelimesi dışında,²⁹ sözlerinin tamamı Arapça olan duanın “şefaata” ve “arasât-mîzan meydanı” kavramları üzerinde durulmuştur: İşfe’ “şefaata et!”, “lenâ” ise “bize” anlamına gelmektedir. Şefaata kelimesi “شفع” kelimesinden türemiş olup; sözlükte tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hâle getirmek, birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek, bir zararın uzaklaştırılması ya da bir faydanın elde edilmesinde aracı olmaya çalışmak gibi anlamlara gelmektedir.³⁰

Kur’ân’da “şef” ifadesi on üç tanesi şefaata biçiminde olmak üzere toplamda otuz bir yerde geçmektedir.³¹ Şefaata konusu İslam düşünce tarihinde ve özellikle kelim ilminde her daim önemli bir yere sahip olmuş; hüküm ve içeriğe dair konularla da her dönem güncelliğini koruyup tartışma konusu edilmiştir. Bazı âlimler şefaatin anlamına başkaca anlamlar yüklerken, bazıları da ya çok sınırlandırmış ya da tamamen inkâr yolunu seçmişlerdir. Şefaata, hakkında çok konuşulan, çok yorumlanıp çokça hüküm verilen ucu açık

²⁹ İbranice veya Süryanice’den Arapça’ya geçtiği varsayılan kelimenin köken ve anlamı hakkında bugüne kadar Arapça “emn” inanmak, güvenmek kökünden türediği ve “Allah’ın isimlerinden biri” olduğu gibi çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin yapısı, lügat ve terim manaları gibi hususlarda çeşitli fikirler ileri sürülmüş; “kabul et” veya “icâbet eyle” anlamlarıyla birlikte, bu anlama gelmek üzere Allah’a hitaben kullanılan bir terim olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu konu hakkında bk. Sargon Erdem, “Şefaata-İslam’da Şefaata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/62-63.

³⁰ Mustafa Alıcı, “Şefaata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411-412.

³¹ Bu kelime sadece bir ayette sözlük anlamı dışında kullanılmıştır. (Fecr Sûresi 89/3)

konulardan biridir.³² Bu sebeplerden konudan çıkmama adına detaya girilmemiştir.

Arsa (العرصَة) kelimesinin çoğulu olan arasât, “üzerinde bina bulunmayan boş arazi parçaları” anlamına gelmektedir. Kur’ân’da geçmeyen bu kavram hadislerde yer almaktadır. Kıyamet günü insanların toplandıkları alana mahşer veya arasat denilmektedir. Arasât, ilk devir kelâm kaynaklarında ve başkaca eserlerde, kıyame-tin kopuşundan sonra insanların sorguya çekilecekleri mekân olarak kullanılmıştır. Toplanma yeri ve toplanma gününün adı olarak kullanılan arasât, “arsa-i mahşer”, “arasâtü’l-kıyâme” ve “yevm-i arasât” şekillerinde kullanılmaktadır. Mevlid ve dua merasimlerinde arasât gününün şefaathçisi anlamında “şefi’u’l-arasât” veya arasât gününde günahkârların şefaathçisi anlamında “şefi’u’l-usât fi yevmi’l-arasât” Hz. Peygamber’e atfen yer almaktadır.³³

Vezn (zine) kelimesi sözlükte “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak” olarak yer almaktadır. Bu kökten türemiş bir isim olan mîzan ise “tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık; adalet” manalarına gelir. Mîzan, Kur’ân ve hadislerde ise ahirette mükelleflerin ceza veya ödülü gerektirecek fiillerinin sayıca değerlendirilmesi biçiminde yer almıştır.³⁴

4. Duanın Makamı, İcrası ve Makamsal Analizi

İşfe’ lenâ duası her ne kadar irticalî okunsa da araştırmalar, tecrübeler ve gözlemler neticesinde serbest usûlde ve tek makamda, belirli bir besteye riayet edilerek okunduğu görülmüştür. Duanın tertip ve bestesinin kime ait olduğu bilinmese de cami mûsikîsine dair bu icranın genel olarak ortak bir icrasının olduğu; sıkı sıkıya muhafaza edildiği ve bunun da şifahî bilgi ve duyumlara dayalı olduğu söylenebilir.³⁵

Duanın “solo” olarak okunmasından kaynaklı müzikal yapı ve cümlelerinin; cümle sonlarındaki kalıplarının ve bunlara da bağlı

³² Detaylı bilgi için bk. Azat Toktonaliev, “Ayetler Ve Hadisler Bağlamında Şefaath Kavramı”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Aralık 2019), 161-182.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Arasat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/335.

³⁴ Süleyman Toprak, “Mîzan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/211-212.

³⁵ Mahmut Ragıb Gazimihâl, *Konya’da Mûsikî*, (Ankara: Halkevleri Milli Kültür Yayınları, 1947), 28.

olarak tümüyle icra süresinin okuyan kişinin takdirine göre değiştiği gözlemlenmiştir. Ayrıca icralarda tecvit ve kıraat kaidelerinin dışına çıkılması³⁶ ve duanın uzun hava türüne yakın bir tavırla okunduğu görülmüştür. Buna rağmen duanın icrasına dair özellikle tavır, makam ve notasyon yönleriyle birbirine çok yakın ve ortak icraların varlığı tespit edilmiştir.

Dua, bölgenin müzikal bağlamdaki tavır ve üslubuyla tezyin edilmiş olup; duanın makamı tüm şehirde yaygın olarak hüseyinî makamında okunmaktadır. Fakat çok nadir de olsa belki bilinçli; belki de hemen öncesinde okunan segâh makamı salavatların etkisiyle bilinçsizce “segâh ya da hüzzâm” makamlarında okunduğu da görülmektedir.³⁷

Hüseyinî kelimesi Arapça bir kelimedir ve anlamı “Hüseyin ile ilgili” demektir. “Hüseyin” kelimesi ise isim olarak sözlükte “ha, sin ve nun” harflerinden oluşan “hüsn” (güzel-iyi) kökünden türeyip “rûhen güzel veya küçük sevgili” anlamlarına gelmektedir. Geleneğimizde Hüseyin isminin kullanımı Hz. Muhammed (S.A.V.)’in torunu oluşundan ve de Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinden kaynaklı manası, derinliği ve hikâyesi daha ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple de hüseyinî makamının acı ve ağıt duygulu bir makam olduğu ve hüznün hisleri verdiği ifade edilir.³⁸ Genellikle bu makamda dinî mûsikî sahasında rast gelinen eserlerin de ayrılık, aşk, zühd, mağfi-ret ve tecelliyât gibi konuları işlediği ifade edilebilir.

Hüseyinî makamı, yapı ve ezgi ilişkisi bakımından geleneği temsil eden bir makamdır.³⁹ Sistemci okulun⁴⁰ on iki makamın arasında saydığı en eski makamlardan biri olan hüseyinî makamı, tarihî seyir

³⁶ Örneğin “ırham” kelimesi Arapça’da emir fiildir ve uzatılmasına dair hiçbir neden yoktur. Fakat duanın tetkik ettiğimiz birçok icrasında fiilin son kısmı çok fazla uzatılmaktadır.

³⁷ Segâh, hüzzâm ve ilâveten müsteâr makamları karar sesleri ve ikinci bölümlerindeki eviçte hicaz dörtlülerinin aynı olması münasebetleriyle icrası birbirine çok yakın olan makamlardır.

³⁸ Savaş Barkçin, *40 Makam 40 Anlam*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 32.

³⁹ M. Ertuğrul Bayraktarkatal vd., “Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyinî Makamı’nın İncelenmesi”, *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Aralık 2012), 24.

⁴⁰ 13. yüzyılda Safiyüddin Urmevî ile başlayan ve on yedili ses sistemini esas alan okul, sistemci okul olarak adlandırılmış ve bu sistem 15. yüzyılın bir kısmını kapsayacak şekilde devam etmiş, sistemci okulu takip eden nazariyatçılar ise ilim erbapları olarak kabul edilmişlerdir. Bu konu hakkında bk. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 179.

içerisinde dinî ve lâdinî olarak tüm formlarda sıklıkla kullanıldığı araştırmada tespit edilmiştir.

Makam teknik anlamda incelendiğinde, öncelikle yine aynı isimde bir perdenin mevcudiyetinden söz edilebilir. Hüseyinî perdesi, Türk müzikîsinin tiz sekizlisindeki dokuzuncu perdesidir. Bugün kullanılan batı müzikîsinin nota sisteminde portenin dördüncü aralığına yazılan ve “mi” notası olarak isimlendirilen perde herhangi bir değiştirme işareti almamaktadır. Nevâ perdesine bir tanini diyezi veya acem perdesine bir bakiye bemolü gelerek meydana gelir ve de ana perdelerden sayılır.⁴¹

Hüseyinî makamı yerinde hüseyinî beşlisine, hüseyinî perdesinde uşşak dörtlüsünün eklenmesiyle⁴² makamın dizisi meydana gelir:

db | 879

Makamın durağı düğâh, yedeni rast ve de güçlüsü hüseyinî perdesidir. Notanın donanımında iki değişiklik mevcuttur: Si sesi için koma bemolü (segâh) ve fa sesi için ise bakiye diyezi (evîç) eklenir. Gerekli diğer değişiklikler eser içerisinde gösterilir.

Türkiye’de yeni yeni gelişen müzik terapi alanında da kullanılan hüseyinî makamı klinik ortamlarda bilimsel araştırmalarda da kullanılmaya başlamıştır.⁴³ Makama dair insanda sessizlik hissiyatı oluşturup rahatlık verdiği kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁴

⁴¹ Yalçın Tura, *Tedkîk ü Tahkîk - İnceleme ve Gerçeği Araştırma*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006), 26.

⁴² Seyir sırasında ve bilhassa inici nağmelerde bazen evîç perdesi yerine acem perdesi kullanılır. Bu durumda hüseyinîde kürdî dörtlüsü oluşur. Böylece “acemli hüseyinî dizisi” adlı yeni bir dizi meydana gelir.

⁴³ Begüm Yılmaz, “Türkiye’de Müzik Terapi Uygulamalarında Kullanılan Müzikler”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 23.

⁴⁴ Levent Öztürk vd., *Makamdan Şifaya*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 27.

Hüseyinî makamı Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar çok geniş bir coğrafyada icra edilip dinlenmiştir. Türk kültürü açısından da özellikle hüseyinî makamı diğer makamlara oranla daha belirgin ve baskın düzeydedir.⁴⁵ Tarihsel sürece bakıldığında hüseyinî dizisi ufak farklılıklar olsa da birbirine çok benzer niteliklerle günümüze ulaşmış olup her dönemde ön planda ve etkin kullanılmıştır.⁴⁶ Ayrıca Türk halkının müzikal belleğine çabucak yerleşebilen bu dizi, zengin dinî mûsikî kültürümüz içerisinde ve de Türk halk müziği kültüründe daha belirgin bir şekilde yer almış ve birçok yörede ayrıcalıklı bir yere ve öneme sahip olmuştur.⁴⁷

Konuya dair Lala Paşa İmam-Hatip'i Musa Dağ, eskiden Erzurum halkının ezan da dahil dinî mûsikîye dair neredeyse her formun "Erzurum ağzıyla ve hüseyinî makamında" okunduğunu; günümüzde ise bu tarz bir okuyuşun en çok "İşfe' Lenâ" duasında kendini gösterdiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Söz konusu okuyuş tarzının ise Necati Tutaş (1935-2021) tarafından yöreye uygun ortak bir tavır ve üslupla dile getirdiği tespit edilmiş ve bu okuyuş şekli ile kayıtlardan da istifade edilip notaya alınmıştır.⁴⁹

⁴⁵ Ülkü Özgür vd., *Gelecekte Geleceğe Makamsal Türk Müziği*, (İstanbul: Arkadaş Yayıncılık, 2015), 33.

⁴⁶ Mehmet Kınık, "Türk Halk Müziği Kültüründe Birleştirici Unsurlar Olarak Hüseyinî Dizisi ve Hüseyinî Türküleri," *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (Haziran 2011), 455-469.

⁴⁷ Kemal İlerici, *Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981), 21.

⁴⁸ Musa Dağ, *Kişisel Görüşme*, 11 Ağustos 2023.

⁴⁹ Muhammet Yılmaz, "Mükemmel Ses Erzurum İşfelena" *Youtube* (18 Ocak 2024), 00:01:10-00:01:55.

HÜSEYNÎ İŞFE' LENÂ DUASI

SERBEST

İŞ FE' LE NÂÂ

YEV ME'L A RA SÂ Tİ VE'L Mİ

ZÂN IR HAM Bİ

FAD Lİ KE YÂ RAB BE'L Â LE MİN Lİ MEN KA LE

MİN A Bİ Dİ KE Â MİN

db | 881

İşfe'lenâ yevme'l-arasâti ve'l-mizân.
İrham bi fadlike yâ Rabbe'l-âlemin,
Limen kale min abidike âmin.

Duaya dair makamsal analizler için izlenen yöntem öncelikle ezgilerin ne şekilde başlayıp seyir gösterdikleri ve nasıl bittiklerine ilişkin “ezgisel yönelime” dair tespit ve gözlemlere dayandırılmıştır. Ayrıca hüseyinî makamı kendi de dahil on iki perdeye geçürülebil-mektedir.⁵⁰ Duada ise herhangi bir genişleme veya geçki (modülasyon) görülmemektedir. Bu çalışmada makamın sadece alt çeşnisi olan hüseyinî beşlisi civarında seyir yapan dua “yerinde hüseyinî beşlisi” olarak analiz edilmiştir.

⁵⁰ Kaba çargâh, kaba hicâz, yegâh, kaba hisâr, hüseyinîaşrân, acemaşrân, geveşt, rast, zirgüle, dügâh, dik kürdi, büselik perdeleri.

Duanın seyri inici-çıkıcı bir karakter göstermektedir. Duanın ezgisel dizisini meydana getiren dizi sadece alt çeşnidir ve üst çeşni gösterilmemektedir. İcrada en tiz perde, hüseyinî makamı eserlerde özellikle çarpmalarda sıklıkla görülen “gerdaniye perdesi”; en pest perde ise makamın yedeni olan olan “rast perdesidir.”

Ayrıca eserin solo ve irticâli okunmasından kaynaklı nadiren farklı icralar olsa da “Necati Tutaş’ın” icrası ölçüt alınmış ve bu okuyuş şekli bölümler halinde analiz edilmiştir.

Makamın karakteristik yapısı gereği hüseyinî makamı eserlere genel teamül güçlü perdeden (hüseyinî perdesi) ya da karar perdesinden (dügâh perdesi) başlanmaktadır. Duada ise makamın ikinci güçlü sesi denebilecek “çargâh perdesinden” başlanmış ve hemen makamın güçlü perdesine yönelim olmuştur. “İşfe’ Lenâ” kısmında güçlü ses uzunca belirtilirken Türk Halk Müziği eserlerinde sıklıkla gördüğümüz gerdaniye perdesi çarpmaları da yapılmıştır. Duanın giriş kısmındaki asma karar kalınan çargâh perdesi⁵¹ makamın ve hatta eserin en önemli ve en belirgin karakteristik özelliğidir.

882 | db

Hüseyinî makamındaki eserleri “başlangıçları bakımından” kategorize eden bazı çalışmalar mevcuttur.⁵² “Makamsal başlangıç” sahip olduğu perde dizilimi içinde ezginin başladığı yeri/konumu ifade etmektedir. “Hüseyinî perdesiyle başlangıç”, “neva, çargâh veya dügâh perdelerinden hüseyinî’ye yönelme” ve “muhayyer veya gerdaniye perdesinden hüseyinî’ye yönelme” gibi makamsal başlangıçlar hüseyinî makamına dair başlangıçlardandır. “İşfe’ Lenâ” duası ise “çargâh perdesinden hüseyinî perdesine” yönelen bir seyirle başlangıç yapmaktadır.

“Yevme’l-arasâti ve’l-mîzân” bölümünde dizinin alt çeşnisinde güçlü ağırlıklı segâh, çargâh ve nevâ perdelerinde karışık gezindikten sonra “ikinci derecede önemli asma karar perdesi” olan “segâh perdesi” gösterilmiştir.

Hüseyinî makamı eserlerde “durak ile güçlü arasındaki bağlantı sıkça vurgulanır. “İrham bi fadlike yâ Rabbe’l-âlemin” ifadesinin baş kısmında da bu sıkı bağlantı açığa çıkmıştır. Karar perdesinden başlanıp hemen güçlüye geçilmiş, ardından yine hüseyinî beşlide

⁵¹ Çargâh perdesi, Hüseyinî makamının birinci derecede önemli asma karar perdesidir.

⁵² M. Ertuğrul Bayraktarkatal vd., “Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyinî Makamı’nın İncelenmesi”, *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2012), 24-59.

karışık seyir yapılarak tekrar segâh perdesinde asma karar gösterilmiştir.

“Limen kale min abîdike” ifadesinde de güçlü ağırlıklı “segâh, çargâh ve nevâ” perdelerde seyre devam edildikten sonra duanın son kelimesi olan “âmîn” kısmına durmaksızın geçilmiştir.

Hüseynî makamındaki eserler, “kararları bakımından” da çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Rast, nevâ, çargâh veya hüseyinî göstererek karar edişler hüseyinî makamına dair sıklıkla kullanılmaktadır. Forma dair duanın son ifadesi olan “âmîn” kısmında sesin hüseyinî perdesine taşındığı görülmektedir. Sonrasında ise makamın durağı olan dügâh perdesine inilmiş ve dügahta tam karar ile icra sonlandırılmıştır.

Sonuç

Araştırmada Erzurum halkının teravih namazlarında özenle yaşadığı bir gelenek olan “İşfe' Lenâ” duasının muhtevası, ismi, tarihi, icracıları, tavır ve makamı, makamsal analizi, yaygın etkisi ve mûsikî formları içindeki yeri çalışılmıştır. Dinî mûsikî formlarının zenginliğinin bir işareti olarak değerlendirilen ve son dönemlerde artık unutulma riskiyle karşı karşıya kalan “İşfe' Lenâ” duası özgün ve yerel bir icra olarak tespit edilmiştir.

Erzurum'da Ramazan aylarında cami mûsikîsi formları içerisinde teravih namazlarında okunan dua, halkın belleğine yerleşmiş ve yörenin kimlik unsurlarından biri haline gelmiştir. Şehir insanının aitlik duygusu içinde seslendirdiği ve dinlediği bu dua inanç müziği etnolojisi bağlamında değerlendirilmiştir.

Şehirde duaya ve duanın icracılarına olan rağbetin üst düzeyde olduğu; ayrıca icranın şehir halkına hareketlilik ve de dinamizm kattığı gözlemlenmiştir. Bu gibi açılardan bakıldığında söz konusu duanın “yaşayan bir gelenek” olduğu tespit edilmiştir. Duanın izlerine, Erzurum ilinin çevresinde rastlandığına dair bilgiler mevcut olsa da günümüzde bu icranın Erzurum dışında bilinmemesi de geleneğin özgün değerini ortaya koymaktadır.

Osmanlı-Türk toplumunun büyük bir emek ve birikimle günümüze kadar getirdiği Türk Din Mûsikîsi sahası oldukça geniş bir form çeşitliliği göstermiştir. Cumhuriyet'ten önce ve sonra farklı tarz ve üslupta gelişen bu formların bir kısmı icra olarak varlığını sürdürse de; unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş bazı yöresel

formların varlığı bilinmektedir. Erzurum ili özelinde okunan ve yer yer unutulmaya başlayan bir geleneğin muhafaza edilip yerel bir icra olarak literatüre girmesi önem arz etmektedir. Bu sebeplerden şu an hâlen yaşatılmakta olan “İşfe‘ Lenâ” duasını bilimsel zemine taşımanın Türk Din Mûsikîsi sahasına ve dolayısıyla Türk kültürüne katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Ayrıca araştırmadaki duanın makamı olan hüseyinî makamı dizisinin dinî mûsikî formları içerisinde bulunan salâ, kamet, ilâhi, ferâciye, na‘t, kasîde, hatta Kur’ân tilaveti gibi birçok örnekte sıklıkla kullanıldığına; kolay algılanıp kolay icra edebilme açısından Erzurum ili ve yöresinde belirgin bir farkla öne çıktığına da şahit olunmuştur.

Kaynakça

- Akbaş, Abdusselam. *Erzurum’da Dinî Mûsikî Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akdoğan, Onur. *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1996.
- Alıcı, Mustafa. “Şefa‘at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aras, M. Sıtkı. *Bir Şehrin Ruhu Erzurum*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Aydoğan, Salih. *Gelecekte Geleceğe Makamsal Türk Müziği*. İstanbul: Arkadaş Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Barkçin, Savaş. *40 Makam 40 Anlam*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 4. Baskı, 2022.
- Bayraktarkatal, M. Ertuğrul vd., “Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyinî Makamının İncelenmesi”. *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi* 17/1 (Eylül 2019), 135-229.
- Çelik, Hatime Ü. *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Döneminde Erzurum’da Sosyal ve Kültürel Hayat*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dağdeviren, Mustafa. “İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Bir Şehrin İlâhisi Ya Hannân Ya Mennan”. *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021), 154-159.
- Doğu Türk Haber Portalı. “Binbir Hatim’i Başlatan Pir Ali Baba Kimdir?”. Erişim 18 Ocak 2024. <https://www.doguturk.com/binbir-hatimi-baslatan-pir-ali-baba-kimdir-makale,1866.html>
- Elmalı, Naci. “Erzurum’da Osmanlı Yedigârı Asırlık Bir Gelenek”. *Gelişim Erzurum Dergisi* 4/22 (Haziran 2023), 11-17.
- Gazimihâl, Mahmut Ragıb. *Konya’da Mûsikî*. Ankara: Halk Evleri Yayınları, 2. Baskı, 1947.
- İlerici, Kemal. *Bestecilik Bakımından Türk Müziği Ve Armonisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1981.
- Kınık, Mehmet. “Türk Halk Müziği Kültüründe Birleştirici Unsur Olarak Hüseyinî Dizisi Ve Hüseyinî Türküleri”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (Aralık 2013), 455-469.
- Konyalı, İbrahim Hakki. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum*. İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 2. Basım, 1960.

- Özcan, Nuri. "Salât-ı Ümmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özcan, Nuri. "Dinî Müsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1982.
- Özcan, Nuri. *XVII. Asırda Osmanlılarda Dinî Müsiki*. İstanbul:Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.
- Özden, Hacı Ömer. *Erzurum'da Ramazan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 6. Basım, 2000.
- Öztürk, Levent. *Makamdan Şifaya*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Sargon, Erdem. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Toprak, Süleyman. "Mîzan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Tura, Yalçın. *Tedkik ü Tahkik - İnceleme ve Gerçeği Araştırma*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Basım, 2006.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Türk Din Müsiki El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Toktonaliev, Azat. "Ayetler ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2019), 161-182.
- Uslu, Recep. "Türk Dinî Müsikiğimizde Kaside-i Bürde'nin XIII. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Yolculuğu". *Müsiki Mecmuası* 473:1 (Eylül 2005), 50-53.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arasat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:335. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam'da Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38-412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Ali. "Erzurum'da İcra Edilen Dinî Bir Gelenek: Binbir Hatim". *Erzurum Dadaş Sosyokültürel Dergisi* 19/1 (Aralık 2013), 24-32.
- Yılmaz, Muhammet. "Mükemmel Ses Erzurum İşfelena". *Youtube*. Yayın Tarihi 18 Ocak 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=5PhEiF9UBY0>



KUR'ÂN'IN "RÜKÛ EDENLERLE BİRLİKTE RÜKÛ EDİN" HİTABI BAĞLAMINDA YAHUDİLERİN İBADETİNDE RÜKÛ

Bedriye ÖZÇELİK YILMAZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Haziran 2024, **Kabul Tarihi:** 23 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Özçelik Yılmaz, Bedriye. "Kur'ân'ın "Rükû Edenlerle Birlikte Rükû Edin" Hitabı Bağlamında Yahudilerin İbadetinde Rükû". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 887-920.

DOI: 10.33415/daad.1494070

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 June 2024, **Accepted:** 23 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Özçelik Yılmaz, Bedriye. "Bowling in The Worship of The Jews in The Context of The Qur'an's Command "Bow Down With Those Who Bow Down"". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 887-920.

DOI: 10.33415/daad.1494070



Öz

Çalışma, Kur'ân'ın Ehl-i kitabın inanç ve uygulamalarına yönelik tashih edici rolünü, özellikle namazda rükû örneği üzerinden ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmada betimsel, tarihsel ve karşılaştırmalı yöntemler kullanılmaktadır. Çalışmanın temel kaynakları İslam ve Yahudiliğin kutsal kitapları etrafında şekillenmiş tefsir ve tarih yazınıdır. Günümüzde Karai ve Sâmiri gruplar dışında Yahudilerin çoğunu oluşturan Rabbâni Yahudiler ibadetlerinde rükû ve secde etmemektedirler. Kur'ân vahiy geleneklerindeki ibadet rükûnlerine atıfta bulunmaktadır. Çalışmada Yahudilerin erken tarihî süreçlerine ait ayakta, eğilerek, yere kapanarak ve diz üstü çökerek yapılan bedenli dua formları Tanah'ın incelenmesiyle ortaya koyulmaktadır. Ayrıca Rabbâni Yahudiliğin ikinci temel kaynağı Talmud'da günlük ibadette rükû formu tespit edilmektedir. Tefsirlere göre

* Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, byilmazsy@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3571-2548> / Asst. Prof., Bulent Ecevit University Faculty of Divinity, byilmazsy@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3571-2548>.

Kur'an'ın "rükû edenlerle birlikte rükû edin." hitabı dönemin Yahudilerine yöneliktir. Kur'an aynı ilahi hitabın Hz. Meryem'e yapıldığını da bildirir. Bu hitaplarla Yahudilerin ibadetleri arasındaki ilişkinin ortaya konulabilmesi için ayetlerin arka planı ve nüzul sebepleri tarih ve tefsir rivayetleri ile tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vahiy geleneği, Tanah, Talmud, Namaz, el-Bakara 2/43.

Bowing in The Worship of The Jews in The Context of The Qur'an's Command "Bow Down With Those Who Bow Down"

Extended Abstract

The study aims to reveal the Qur'an's reminding and correcting role towards the beliefs and practices of the People of the Book, primarily through the example of bowing down in prayer. The study uses descriptive, historical, and comparative methods. The primary sources of the study are the exegetical and historical literature shaped around the holy books of Islam and Judaism. Today, Rabbinic Jews, who constitute the majority of Jews except Karaite and Samaritan groups, do not perform rükû (bow down) and sajda (prostrating) in their daily worship. In this study, the forms of bodily prayer performed by standing, bowing, prostrating, and kneeling belonging to the historical processes of the Jews are revealed by analyzing the Tanakh. In addition, in the Talmud, the second primary source of Rabbinic Judaism, the form of rükû in daily worship is identified. The Qur'an mentions the rituals of worship in the traditions of revelation. According to the commentaries, the Qur'an's address "bow down with those who bow down" was addressed to the Jews of the period. The Qur'an also states that the same address was made to Maryam. To reveal the relationship between these addresses and the worship of the Jews, the background of the verses and the reasons for their revelation are determined by historical and exegetical narrations.

The Qur'an descended piecemeal to a cultural geography that was the source of previous revelation traditions. Twelve years of the descent process took place in Mecca, followed by ten years in Medina. This geography formed a background for the Qur'an with its beliefs, practices, and retrospective memory. There are more or less followers of the tradition of revelation based on Prophet Abraham and Prophet Moses in the region. Especially Medina is a settlement where Rabbinic Jews are predominant in population. However, the data from the early period of Islam reveal that they did not pay enough attention to their holy books and did not correctly implement the Sharia left by their prophets. The Jewish tradition in and around Medina is reflected in the Qur'anic revelation, primarily through the deeds of the Jews in the region.

The Qur'an has frequently reminded us that it confirms the texts of the previous revelations, and at the same time, it has stated that it is the guardian over them. On the one hand, the Qur'an confirms the earlier revelations and reminds its followers of them; on the other hand, it corrects the wrong beliefs and practices of its followers. As the last link in the chain of revelation, essentially the same as the Torah and the Gospel, the Qur'an protects the previous links and keeps them in the chain by repairing the worn-out parts of these links. The essence of this chain is tawheed. According to this, Allah, the Creator and Lord of everything, who has no partner, is exclusive. He is on one side, and the created things on the

other. The created beings pray to the Almighty, who created them with their minds, hearts, and tongues, and they worship Him with their bodies by standing, bowing, prostrating, and kneeling-sitting. On the one hand, bowing is abstract obedience and submission to Allah in the heart and mind. On the other hand, it is the concrete physical expression of obedience with a complete bowing behavior in prayer. As an element of daily worship, i.e., prayer, bowing is listed in the holy books among the acts of worship of the prophets to Allah.

It is understood from the Qur'anic verses and their interpretations that prayer was commanded to the prophets and their followers before the Prophet Muhammed and that the prophets and their followers performed it, but later on, the content and practice of the prayer became distorted. Rukû was one of the rites of prayer neglected by most of the People of the Book. Rukû is repeated thirteen times in the Qur'an in its verb and noun forms in ten verses. Of these, the address "bow down with those who bow down" in verse 43 of Surat al-Baqarah is addressed to the Jews. Because they neglected to bow in their prayers. Even today, the majority of Jews do not bow in their daily prayers, except for a partial bowing and swaying of the head. However, contemporary practices and even the post-Islamic period are beyond the temporal limits of this study. Our study focuses on pre-Islamic Jewish sources –the Tanakh and Talmud- and the early Islamic period.

In Mecca, where the revelation to the Prophet Muhammed began, pagan Arabs were in the majority. There were a small number of monotheists called "hanîf" and "râqî" (who bows down), and it is known that they prayed to face the Ka'ba. Pre-Islamic Arabs were familiar with prayer.

The data obtained in this study suggest that daily worship with bow down and prostration was present in the historical process of the Jews, including the Rabbinic Jews, but that it was neglected over time. Prayer, zakat, and fasting are the basic acts of worship common to all revelation traditions.

Keywords: Tafsir, Revelation tradition, Tanakh, Talmud, Prayer, al-Baqara 2/43.

Giriş

Kur'ân ayetleri ve erken dönem yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Muhammed'den önce gelen peygamberlere ve ümmetlerine namaz emredilmiş, peygamberler ve ümmetleri bu ibadeti yerine getirmiştir.¹ Namazın kılınışına dair detaylar bulunmamakla birlikte önceki ümmetlerin ibadetleri içerisinde kıyam, rükû ve secde gibi uygulamaların mevcut olduğu görülebilmektedir. Fakat sonraları ibadetin içeriği ve uygulanışında bozulmalar meydana gelmiştir. Rükû da Ehl-i kitabın çoğunluğu tarafından ihmal edilen namaz rükünlerinden biri olmuştur.

¹ Bk. el-Bakara 2/83; Âl-i İmrân 3/39; Yûnus 10/87; Hûd, 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/30-31, 54-55; Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ 21/72-73; Lokmân 31/17.

Rükû Kur'ân'da fiil ve isim halleriyle on ayette on üç kez geçmektedir. Bunlardan el-Bakara suresi 43. ayette geçen **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** وَأَثُوا الزَّكَاةَ وَأَزْكُوا مَعَ الرَّاِكِعِينَ "Namazı kılın, zekâtı verin ve rükû edenlerle birlikte rükû edin." hitabı tefsir rivayetlerine göre Yahudilere yöneliktir. Günümüzde Yahudilerin büyük çoğunluğu günlük ibadetlerinde rükû etmemekte; Karâim ve Sâmirîler gibi bazı Yahudi gruplar ise Müslümanların namazına benzer şekilde günlük ibadetlerini yerine getirmektedirler.² Bazı araştırmacılar söz konusu Yahudi gruplarının dokuzuncu yüzyıldan itibaren günlük ibadetlerinde Müslümanları örnek aldıklarını belirtmişlerdir.³ İslam'ın ilk döneminde özellikle Medine Yahudilerinin büyük çoğunluğunun Müslümanların namazı gibi bir namaz kılmadıkları Kur'ân ayetleri ve bunların ilk dönem yorumlarından anlaşılmaktadır. İlgili Kur'ân ayetleri ve bunların yorumlarına göre onların çoğunluğu namazı zayı etmiş, vakitlerini geçirmek gibi namazın birtakım rükünlerini terk etmişlerdir. Oysa onların selefleri olan peygamberler namaz kılmakta ve zekât vermekteydiler. Erken dönem tefsirlerine göre Medine Yahudileri arasında az da olsa bu selefleri takip edenler bulunmaktadır. Örneğin "Rahmân'ın ayetleri okunduğunda yüz üstü secdeye kapananlar" ayetinde kastedilenler Hz. Muhammed'e iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır.⁴ Kur'ân Yahudilere bilerek hakkı batıla karıştırmamalarını, hakikati gizlememelerini, namazı kılıp zekâtı vermelerini ve namazda Hz. Muhammed ile Müslümanlara katılmalarını teklif etmiştir.⁵ Bu teklifi sunarken "رُكُوعًا مَعَ الرَّاِكِعِينَ" "rükû edenlerle birlikte rükû edin" buyurarak namazın rükû rüknüne özellikle vurgu yapmıştır.

Vahyin nüzul dönemi ve öncesinde Mekkeliler kılınış şeklinde farklılıklar olsa da namaz kılmayı bilmektedirler.⁶ Hz. Cebrail'in namaz farz olduğunda birkaç kez gelerek Hz. Muhammed'e abdest

² Şinasi Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 231-232, 234.

³ Nahphtali Wieder, *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*, çev. Sinan İlhan (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022); Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 215, 230.

⁴ Bk. Meryem 19/58-59; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, thk. A. Muhammed Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâs, 1423), 2/632.

⁵ el-Bakara 2/43.

⁶ Bk. M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", *Akademik Siyer Dergisi* 2 (2020), 2-35; İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 18-22; Şevket Kotan, "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822.

alıp namaz kılmayı ve namazın vakitlerini öğrettiği şeklindeki rivayetlerin⁷ yanlış anlaşıldığı veya kurgulanmış olduğu söylenmiştir.⁸ Cebrail'in bilinen namazı gerektiği şekliyle kılmayı ve başlangıç-bitiş vakitlerini öğretmek için geldiği düşünülebilir. Zira formunda ve rükünlerinin edasında ufak tefek farklılıklar olsa da namaz kılmak bilinen bir uygulamadır. Rasulullah'ın içinde bulunduğu gelenekte kendinden önceki vahiy geleneklerine ait unsurlardan bilenler yahut bir şekilde uygulananlar bulunmaktaydı ve bu uygulamalar Kur'ân tarafından doğrulandı ya da iptal edildi yahut düzeltildi.

Bu çalışma namazın temel rükünlerinden biri olan rüküa odaklanmıştır. Bu çalışmanın yazarı tarafından Yahudilerin tarihî süreçlerinde rükülu secdeli günlük ibadetin mevcut olduğu, fakat bunun zaman içinde ihmal edildiği düşünülmektedir. O nedenle bir ibadet formu olarak "eğilme"yle ilgili Tanah pasajları ile Talmud'daki içtihatlar tespit edilip değerlendirilmiş, ayrıca "rükü"un kelime ve ıstılah anlamı ile kökenine dair bilgiler sunulup değerlendirilmiştir. Tarihi verilere göre Kur'ân'ın nazil olduğu süreçte Medine ve çevresinde yaşayan Yahudilerden günlük ibadetlerini vakit ve erkânna riayet ederek eda edenler çok azdır. Çoğunluğu vakitlerine riayet etmemekte, rükü-secde gibi rükünleri uygulamamaktadırlar. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'ân onları muhatap almış, Müslümanlara iştirak etmelerini, böylece erkânıyla namaz kılmalarını teklif etmiştir. Kur'ân Yahudilerin kendilerini nisbet ettikleri peygamberlerin namaz kıldıklarını bildirmektedir. Hz. Meryem'e "rükü edenlerle birlikte rükü et"⁹ hitabının yapıldığı Kur'ân ayeti de, bu çalışmada ortaya konulduğu üzere, onun döneminde İsrailoğulları'ndan rükü edenlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Namaz, oruç, zekât vb. ibadetler peygamberlere verilen tevhid dininin ortak unsurlarıdır. Bazı oryantalistlerin Hz. Muhammed'in namazı Yahudilerden öğrenmiş olduğu iddialarına dayanak gösterebilecekleri endişesiyle benzerlikleri yok saymak uygun bir davranış olmayacaktır. Kur'ân'ın bu konudaki ayetlerini ve bunların yorum tarihi sürecinde ortaya çıkan geleneği dikkate almak, yanı sıra Yahudi kaynaklarını tarihi süreciyle bu gözle taramak gerekmektedir.

⁷ Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1990), 1/278-279.

⁸ Palabiyık, "Cahiliye Arapları Namazı Biliyorlardı", 17-19; Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, 59.

⁹ Âl-i İmrân 3/43.

1. Arapça ve İbranice’de Rükû ve Anlamı

Arapçada “eğilmek, bükülmek, baş eğme, tevazu, yerdeki çukurluk” gibi anlamlara gelen الرُّكُوع “er-rukû’u”, رَكَعَ fiil kökündendir. رَكَعَ insan veya hayvanın eğilmesini ve eğriliğini ifade eder. Gençlikten sonra yaşlanıp beli bükülen, zenginlikten sonra fakirliğe düşen kimseler için رَكَعَ fiili kullanılmıştır. الرُّكُوعُ Yemen dilinde “yerdeki çukurluk” anlamına gelmektedir. “Namazdaki belirli bir biçimi – eğilme-” ifade etmek için veya “ibadette veya başka bir durumda, tevazu gösterme, itaatkâr olma ya da kibrini kırma” anlamında kullanılır. Sonraları sadece eğilene değil, namaz kılana ve secde yapana da er-râkî’ denilmiştir. Nitekim Kur’ân’da Hz. Dâvud’un tövbe ederek yere kapanması (خَرَّ رَاكِعًا) ve Hz. Meryem’in namaz kılanlarla, şükredenlerle birlikte aynı eylemi yapması bu kelimeyle ifade edilmiştir.¹⁰ Bir fıkıh terimi olarak rükû, namazda kıraatin tamamlandıktan sonra baş ve sırtın düz bir şekilde yere paralel ve eller dizlerde olacak biçimde öne doğru eğilmektir. Allah’ın yüceliği karşısında kulun acziyeti ve tevazuunu gösteren bu eğilme namazın rükünlerinden ve farzlarından. İbadetlerin nasıl yapılacağıyla ilgili ayrıntılar Hz. Peygamber’in sözlü ve fiilî sünnetine dayanmaktadır.¹¹

892 | db

Arapça ile aynı dil ailesi içinde yer alan Aramice, İbranice gibi Sâmi dillerinde rükû رَكَع köküyle yer almamaktadır. Arthur Jeffery, Cristoph Luxenberg ve Naif Yaşar’ın Kur’ân kelimelerini Sâmi dilleriyle karşılaştırmalı inceledikleri çalışmalarda salât ve secde gibi kelimeler zikredilirken, rükûun zikredilmediği görülmüştür. Kanaatimizce bunun nedeni, Arapça’nın dâhil olduğu söz konusu Sâmi dillerinde rükûun kökeninin رَكَع değil de كَرَعَ oluşudur. Nitekim Mittwoch da Müslüman namazındaki rükûu Yahudi ibadetineki kerî’ a’ya benzetmiştir.¹² Fiil (kök kelime) ilk iki harfin yer değiştirmesiyle كَرَعَ’ya dönüşmüş olmalıdır.¹³ Bu durumda önce Arapça’da

¹⁰ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru’l-fikr, 1976), 2/434-435; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru sadr, 1414), 8/133; Râgıb el-İsfahani, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (Ankara: Pınar Yayınları, 2010), 638.

¹¹ Nihat Dalgın, “Rükû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/286.

¹² A. J. Wensinck, “Salât”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 10/115.

¹³ Bir kelime kökünü oluşturan harflerin yer değiştirerek yeni bir kelime oluşturmasına taklîb, oluşan kelimeye maktûb denilmektedir. Örneğin “açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” anlamındaki “tefsîr”in “açıklamak” anla-

كرع kelimesine, ardından aynı kelimenin İbranice karşılığının anlamına bakmak gerekir:

كرع (kera'a) insanda diz altı, hayvanda topuğun altı için kullanılır. İnsan baldırlarını tutmak için veya su içerken yahut abdestte ayaklarını yıkarken eğilir. Burada eğilmek تَكَرَّع fiili ile ifade edilmiştir.¹⁴ Bu bilgi yukarıda belirttiğimiz رَع kelimesindeki taklîbi doğrulamaktadır. Buna göre rükûun kökeninin كراع (kera'a) olduğunu söylemek mümkündür. Bu fiilin İbranice ve Aramice karşılığı da כרע (kara'a/kera'a)'dır ve "insanlar veya Tanrı karşısında eğilmek" için kullanılan birkaç kelimeden biridir. Araştırmamız esnasında Yahudi literatürüne ait sözlüklerde de görüşümüzü teyit eden bir bilgi ararken F. W. Gesenius'un sözlüğünün bir baskısında كراع/كرع (kera'a) ile راع (rake'a) arasındaki taklipten söz edildiğini gördük. Gesenius, düşündüğümüz gibi bu kelimenin Arapça karşılığının eğilerek su içmek olduğunu, harflerin yer değiştirmesiyle رَع'nın "yaşlandıkça eğilmek" ve "namaz kılariken eğilmek" anlamında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁵

Allah'a ibadet kastıyla O'na yönelerek rükû ve secde etmeye davet eden Zebur'da (Mezmurlar) rükû كراع (كرع/kera'a) fiiliyle yer almaktadır. "Gelin, secde ve rükû' edelim, Yahve'nin önünde diz çökelim" (באו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני יהוה).¹⁶ Bu pasuğun ilk kısmını makalesinin başlığı yaparak Mezmurlar kitabının tamamının bedensel ibadete verdiği önemi, kutsal kitap antropolojisi çerçevesinde irdelediği makalesinde Tsegaw, Tanrı'ya ibadette ayakta durmanın (kıyam/amida) kişinin Tanrı'ya kullukta, onun hizmetinde olmadaki kararlılığını, rükû ve secdenin ise Tanrı'ya şükranını ve Tanrı'nın yüceliğini ikrarını ifade ettiğini söylemektedir. Yazar çalışmasında, zihnen veya dil ile ibadetin yeterli olmadığı, ibadete kıyamıyla, rükûu ve secdesiyle, bedeninin iştirak etmesi gerektiği

mındaki "fesr" kökünden geldiği veya maktûb bir kelime olup "kapalı bir şeyin aydınlıkla belirmesi vb." anlamındaki "sefr" kökünden geldiği söylenmiştir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/369, 5/55; Bk. el-İsfahani, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 725-726, 1140; Abdülhamit Birşık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/281.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendavî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 4/22-23; İbn Fâris, *Mekâyis*, 5/171.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Londra, 1846), 415-416; Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Londra, 1903), 672-673; Kara, "Bible Hub" (Erişim 07 Mart 2024).

¹⁶ *Tanakh* (Illinois: Varda Books, 2009) Mezmurlar 95/6.

sonucuna ulaşmaktadır.¹⁷ Benzeri çalışmalardan biri ibadette rükûun anlamını irdeleyen A. H. Levi'ye aittir. Levi'ye göre Tanrı karşısında eğilmek ona kul olan bireyin sadece tevazuunu ortaya koyan pasif bir duruş değildir, kollarını ve bacaklarını hareketsiz kılıp sırtını ortaya çıkartarak dünyaya kendini kapatan bu duruşuyla Tanrı'yı dinlemeye tevazuuyla kendini açan kul, Tanrı'nın kendisinden istediği dünyaya ait sorumluluklarını yapmaya hazır olmakla bir o kadar aktiftir.¹⁸ Rükûun ibadetteki sembolik değeri üzerine yapılan Tanah kaynaklı Ehl-i kitap geleneğine dayalı bu çalışmalarda olduğu gibi Kur'ân kaynaklı İslamî geleneğe dayalı çalışmalarda da benzeri değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁹

2. Yahudi Literatüründe İbadet ve Saygı Kastıyla “Eğilmek” Anlamında Kullanılan Kelimeler

Yahudi literatüründe “tevazu ve saygıyla, küçüklüğünü kabul ederek veya ibadet kastıyla eğilmek, diz çökmek, yere kapanmak” anlamına gelen dört temel kelimedenden söz edilebilir. Bunların ilki kutsamak, mübarek kılmak, tevazu, saygı, dua etmek, eğilmek, diz çökmek anlamlarında **ברך-לברוך** (berekh) ve türevleridir. Yahudi dini literatüründe çokça kullanılmaktadır.²⁰ Aynı zamanda kelime çoğul isim haliyle Rabbânî Yahudiliğin temel eğitim kitabı Mişna-Talmud'un ibadetler/dualar bölümünün adıdır: **ברכות** (Berakhot).

Eğilmek, yere kapanmak anlamlarında kullanılan diğer bir kelime **שחה/השתחואה/השתחוות** (şahah/hiştahava'a) «ל» edatıyla “eğilerek/yüz üstü yere kapanarak -e ibadet etmek” anlamlarında kullanılmıştır. Eğilmek, yere kapanmak, itaat, emrine girmek, saygıyla eğilip selamlamak anlamlarında kullanılan **קודד/לקוד** (koded) «אל» veya «ל» edatlarıyla “-e yönelerek yere kapanmak, -e eğilmek”²¹ anlamlarında genellikle **השתחואה** (hiştahava'a) fiili ile ardı-

¹⁷ Melak Alemayehu Tsegaw, “Come, Let Us Prostrate and Bow Down: The Importance of Embodied Worship in The Psalter”, *Jurnal Koinonia* 14/2 (2022), 100-107.

¹⁸ Avital Hazon Levi, “Worship: bowing down in the service of God”, *Religious Studies, Cambridge University Press* 58 (2022), 487-504.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rükû”, *Tabula Rasa Dergisi* 9 (2003), 255-279; Mekki Solmaz, “Rükû ve Secdenin Kur'ân'daki Semantiği”, *Kesit Akademi Dergisi* 8/31 (2022), 380-404.

²⁰ *Bible Hub*, “Berekh” (Erişim 05 Mart 2024); Edward Robinson, *English Hebrew Lexicon* (Boston: Crocker & Brewster, 1872), 97.

²¹ Bk. Robinson, *English Hebrew Lexicon*, 19; Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 370.

şık kullanılmıştır. Bu iki kelime genellikle saygı veya ibadet kastıyla eğilerek yere kapanmayı ifade etmektedir.²²

Eğilmek, eğilerek yere kapanmak, zayıf düşmek, batmak anlamlarında bir diğer kelime **כרע/כורע/לכרוע** (kera'a)'dır. Bu kelime yukarıda Arapça karşılığı **كرع** fiilinin taklibiyle kullanıldığını düşündüğümüz **כרע**'nin karşılığıdır.²³ Tanah ve Talmud'da rükû anlamında, yanı sıra kendini alçaltmak, yüz üstü yere kapanmak anlamlarında kullanılmaktadır.²⁴

Rabbânî Yahudiliğin Tevrat'tan sonraki en önemli kaynağı Talmud'da namaz ibadetinde eğilmenin nasıl yapılacağı din bilgileri tarafından tarif edilmiştir. Burada da rükû **כרע** (kera'a) fiiliyle ifade edilmiştir.²⁵

Bunların dışında **מתפלל/להתפלל** (mitpalel) «אל» edatıyla “-e ibadet/dua etmek” anlamında kullanılmıştır. Bu fiilden türetilen **תפלה** (tefillah: namaz-dua) günümüzde de Yahudilerin günlük ibadetleri için kullanılmaktadır.²⁶

Tanah'ın son kitaplarında **מצלא/צלא** (tsalâ/mtsâlâ),²⁷ Kur'ân'da çoğunlukla namaz anlamında kullanılmış olan **صلاة/صلی** (sallâ/salât) ile aynıdır. Kelimenin kökeninin Aramice “salût(s)” olduğu söylenebilir.²⁸ Tanah'ın bu kitaplarında Daniel ve Ezra'nın günde üç kez eda ettikleri namaz/duaları için “salât” kelimesinin kullanılması I. Mabel sürgününde, Bâbil'de buldukları MÖ 6. yy.'a denk düşmektedir. Çalışmamız “rükû” ile sınırlı olduğundan “salât” konusuna girilmeyecektir. Konuyla ilgili mevcut çalışmalara bakılabilir.²⁹

²² Yar. 24/26, 48; 1. Krallar 1/16.

²³ Bk. Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, 415-416; Robinson, *English Hebrew Lexicon*, 19, 97.

²⁴ *Bible Hub*, “Kara” (Erişim 08.03.2024).

²⁵ *Talmud Babylonian* (Erişim 10 Mart 2024) Berakhot 28b.

²⁶ *Bible Hub*, “Tephillah” (Erişim 06 Mart 2024).

²⁷ Daniel 6/10, 13; Nehemya 8/6.

²⁸ Mesut Okumuş, “Semantik Ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salât' Kavramı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 3; Hakan Uğur, “Eski Ahid'deki 'Dua' Kavramının Kur'an'daki 'Salât' Kavramıyla İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2008), 146-147.; Cristoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin: Schiler, 2007), 59.

²⁹ Bk. Okumuş, “Kur'an'da 'Salât' Kavramı”, 1-30; Esra Gözeler, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Uğur, “Eski Ahid'deki 'Dua' Kavramının Kur'an'daki 'Salât

3. Tanah'ta Rükû'

İslam geleneğinde “salât” diğer anlamlarının yanında dua/namaz anlamında kullanılmaktadır.³⁰ Yahudi geleneğinde salâtın işlevini “tefillah”ın karşıladığı söylenebilir. Bu çalışmada namaz ve tefillah ile ilgili ayrıntılara girilmeyecektir.³¹

Tanah'ta Tanrı'ya ibadet veya krallara saygı kastıyla eğilme, diz çökme, yere kapanma davranışları görülmektedir.³² Tanah'ın ilk beş kitabından oluşan Tora başta olmak üzere, Peygamberler (Neviim) ve Kitaplar (Ketuvim) bölümlerinde çoğunluğu Yahve'ye ibadet, bir kısmı insanlara saygı kastıyla yapılan eğilme ve yere kapanma davranışlarını kronolojik olarak kısaca aktaracağız.

Tora'da Hz. İbrahim'in yardımcısı Eliezer'in ve Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan çıkan İsrailoğullarının eğilerek ve yere kapanarak Allah'a ibadet ettikleri anlatılmıştır. Hz. İbrahim'in yardımcısı, Hz. İshak'a eş olacak Rebeka'yı getirmek için yaptığı yolculuğu tamamladığında eğilip Allah'a ibadet ederek (יִקְדוּ/יִשְׁתַּחוּ לַיהוָה) ona hamd etmiştir.³³

896 | db

Mısır'da Yusuf'un evine davet edilen kardeşleri, onun karşısında saygıyla eğilip birkaç kez yere kapanmışlardır (יִשְׁתַּחוּ-לוֹ) (יִקְדוּ/יִשְׁתַּחוּ/אֲרָצָה).³⁴ Hz. Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrailoğulları eğilerek Allah'a ibadet etmişlerdir (יִקְדוּ הָעָם/יִשְׁתַּחוּ).³⁵

İsrailoğulları Eriha yakınlarında bir kentin halkına yenilince Yeşu ve yanındakiler yas davranışlarıyla (giysilerini yırtıp başlarına

Kavramıyla İlişkisi”, 139-172; Cahit Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 173-212.

³⁰ Bk. Okumuş, “Kur'an'da 'Salât' Kavramı”; Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Solomon Zeitlin, “The Tefillah, The Shemoneh Esreh: An Historical Study Of The First Canonization Of The Hebrew Liturgy”, *The Jewish Quarterly Review* 54/3 (1964), 208-249.; eş-Şeyhalî, Sabâh Nâci, “Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri”, çev. Ölmez, Mustafa, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 651-666.

³² Yaratılış 24/26, 48; 43/26, 28; Çıkış 12/27; Yeşu 7/6; Hakimler 7/5-6; I. Samuel 20/41; II. Samuel 7/18, 24/10; 1. Krallar 1/16, 31, 8/54, 18/42; 19/18; 2. Krallar 1/13; 2. Tarihler 6/13; Mezmurlar 5/7, 55/17, 72/9, 95/6; Eyüp 1/20-21; Daniel 6/10, 13; Ezra 9/5; Nehemya 8/6.

³³ Yaratılış 24/26, 48.

³⁴ Yaratılış 43/26, 28.

³⁵ Çıkış 12/27.

toprak dökerek) Tanrı'nın sandığı önünde yüzüstü yere kapanmışlar ve akşama değin bu durumda kalmışlardır (יפל על-פניו ארצה).³⁶

Davud kendisini destekleyen Yonatan'la buluştuğunda üç kez eğilerek yüz üstü yere kapanarak şükretmiştir (יפל לאפיו ארצה).³⁷ Karısı Bat-şeva da Kral Davud'un önünde eğilip yüzüstü yere kapanmış ve onun için dua etmiştir (תקד בת-שבע) (תקד בת-שבע אפים ארץ ותשתחו/ותשתחו).³⁸

Hız. Süleyman Mabed'in inşasını tamamladıktan sonra bütün İsrailoğulları karşısında Tanrı'nın sunağı önünde dua etmiştir.³⁹ Bu sırada ayakta ve eğilerek diz üstü çökmüş (מכרע על-ברכיו) ve ellerini göklere açarak Tanrı'ya yakarmış, ardından halkına seslenmiş ve Tanrı'ya kurbanlarını sunmuştur. Süleyman'ın duasında Kudüs'teki mabedin İsrailoğulları'nın kiblesi olduğu da ilan edilmektedir.⁴⁰

Hız. İlyas yere kapanmış ve yüzünü dizlerinin arasına koymuştur (יגהר ארצה ושם פניו בין ברכו ברכיו).⁴¹ O'nun döneminde İsrailoğullarından bozguncular çoğalmıştır. Putlara tapanlar, sunakları yıkanlar ve peygamberleri öldürenler bulunmaktadır. Tanrı, İlyas'a Baal'ın önünde rükû etmemiş (כל-הברכים אשר לא-קרעו לבעל) olanları sağ bırakacağını bildirmiştir.⁴² Komutanlardan biri Hız. İlyas'ın önünde eğilerek dizleri üzerine çökmüş (יכרע על-ברכיו) ve yalvarmıştır.⁴³

Neviim'de yer aldığı gibi Ketuvim'de, II. Tarihlerde Hız. Süleyman'ın Mabed'de İsrailoğulları önünde yaptığı bir dua yer alır.⁴⁴ Burada da Tanrı'dan, yakın olsun, uzak olsun, seferde veya savaşta olsun Mabed'e, Kudüs'e yönelerek dua/ibadet edenlerin dualarının kabulünü ister. Yine diz çökerek (ויברך על-ברכיו) ve ayakta ellerini göğe açarak Tanrı'ya yalvarır.⁴⁵

"Ey Tanrı!" (Elohim) hitabıyla başlayan bir mezmurda "çöl kabileleri önünde eğilsinler ve düşmanları toz/toprak yalasın" (יכרעו)

³⁶ Yeşu 7/6.

³⁷ I. Samuel 20/41.

³⁸ I. Krallar 1/16, 31.

³⁹ I. Krallar 8:22-61.

⁴⁰ I. Krallar 8:28, 30, 35, 44, 48, 59.

⁴¹ I. Krallar 18/42.

⁴² I. Krallar 19/18.

⁴³ II. Krallar 1/13.

⁴⁴ II. Tarihler 6/12-42.

⁴⁵ II. Tarihler 6/13.

יִכְרְעוּ (צִיִּים) אֲנִיּוֹ עִפְרָ יִלְחֲכוּ denilmiştir.⁴⁶ Burada יִכְרְעוּ (yikre'ü) fiilinin sadece “eğilsinler” anlamında değil “eğilip yere kapansınlar” anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Zira yüz üstü yere kapandıklarında toz-toprak yalayacaklardır.

Allah'a ibadete davet eden diğer bir Mezmur pasajında, muhataplar ibadet için Allah'a yönelerek rükû ve secde etmeye davet edilmektedir. Yukarıdaki Mezmur pasuğunda olduğu gibi rükû כָּרַע (kera'a) fiiliyle yer almaktadır. “Gelin, secde ve rükû' edelim, Yahve'nin önünde diz çökelim” (בָּאוּ נִשְׁתַּחֲוּהוּ וְנִכְרַעַה לְבָרְכָהּ) (לְפָנֵי-יְהוָה).⁴⁷

Nabukadnezzar, Darius ve Koreş dönemlerini gören Daniel, Darius'un atadığı üç vezirden biridir. Erdemleriyle öne çıkmasından ötürü Daniel'i kiskanenlar, onun Tanrı'dan başkasına ibadet etmeyişi ni Kral'ın ona ceza vermesi için kullanırlar. Babil'de yaşayan Daniel her gün üç kez Kudüs'e yönelerek ve diz çöküp eğilerek Tanrı'sına ibadet etmiştir (נִגְדַ יְרוּשָׁלַם וְזָמְנִין תְּלִתָהּ בְּיוֹמָא הוּאֵן בְּרַךְ) (עַל-בְּרִכּוֹהֵי וּמְצִלָּא וּמוֹדָא קָדָם אֱלֹהֵהּ).⁴⁸ Daniel ve Ezra'nın günde üç kez Yerus̄alim'e dönüp namaz kılarak/ibadet-dua ederek Süleyman'ı örnek aldıkları, onun çağrısına kulak vererek ibadet geleneğini sürdürdükleri söylenebilir. Nitekim Zebur'da Davud'un da günde üç vakit Allah'a ibadet ettiği görülmektedir. O'nun şikâyetini Allah'a arz ettiği, akşam, sabah ve öğlen O'na dua ettiği kendi dilinden aktarılmıştır.⁴⁹ Buna göre formu ve vakitlerinin farklılığı ihtimali ile birlikte kible olarak Kudüs'e yönelerek eda edilen namaz ibadetinin I. Mabed sürgününden önce de var olduğu söylenebilir. I. Mabed döneminde kurban ritüellerinin yanı sıra Hz. Süleyman'la başlayan namazın, sistematik olmasa da rükû, secde, dizüstü oturuş ve ayakta okunan dualarıyla mevcut olduğu, Mabedin yıkımıyla İsrailoğulları'nın ibadet hayatında çok fazla yer tutan kurbanın yerini namazın daha sistematik hale gelerek tuttuğu söylenebilir. Tanah'ta dua ve namaz anlamında צִלָּא/صَلَّى (sallâ) kelimesinin I. Mabed sürgününde Babil'de kullanılmış olması namazın bu dönemde ortaya çıktığından ziyade, namaz için bu kavramın o dönem ve coğrafyada kullanıldığını ancak yukarıdaki pasajlarda örnek verdiğimiz üzere eğilerek (rükû), yere kapanarak (secde), diz çökerek ve

⁴⁶ Mezmurlar 72/9.

⁴⁷ Mezmurlar 95/6.

⁴⁸ Daniel 6/10, 13.

⁴⁹ Mezmurlar 55/16-18.

ayakta yapılan dualarla namazın bu davranışlara ait kavramlarla karşılandığını söylemek mümkündür.

Babil'de Pers kralı Koreş henüz krallığının ilk yılındayken İsrailoğulları'nın Kudüs'e dönmeleri ve mabetlerini ikinci kez inşa etmeleri için valilerine, görevlilerine buyruklar yazar. Yolculuk ve inşaat gibi desteklerinin yanı sıra mabette Tanrı'ya sunacakları kurbanları sağlamak gibi ibadetleriyle ilgili destekler sağlar ve onlardan kendisi ile ailesi için Tanrı'ya dua etmelerini ister. Dua için kullanılan kelime (עֲלָה שְׁמִיָּא וּמְצִילֵינוּ...) (עֲלָה) 'dır. Ezra Kudüs'e döndüğünde İsrailoğulları'nın Tanrı'nın yolunda olmayan topluluklarla karışmış olduklarını öğrenince üzüntüsünden yas davranışları gösterir (giysilerini yırtar) ve akşam ibadetinin vakti (מִנְחָת הָעֶרֶב) minhat ha-erev) geldiğinde kalkar ve ilahı Yahve'ye dua ederek yakarır. İbadetine ayakta başlamış, ardından eğilerek dizleri üzerine çökmüş (אֶכְרַעָה עַל-בְּרַכְיָי) ve ellerini açarak akşam ibadetini tamamlamıştır. Ezra Kudüs'e döndükten sonra Mabet'in olduğu yerde İsrailoğulları'nın karşısında Tora'yı açtığında Yüce Tanrı'ya (Yahve Elohim) hamd edip övgüler sunmuş, topluluk onun dualarına "âmîn, âmîn" diyerek karşılık vermiş, sonrasında hep birlikte Tanrı Yahve'ye eğilmişler ve yüz üstü yere kapanmışlardır/rükû ve secde etmişlerdir (וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לַיהוָה אֶפְסִים אֲרָצָה).⁵⁰

Bilindiği üzere Tanah anlatımları ve oluşumu Hz. Musa'dan Malaki'ye yaklaşık bin yıllık bir sürece karşılık gelmektedir. Bu sürecin büyük bölümüne ait Yahudi günlük ibadeti tefilla ve ibadette okunan duaları araştırdığı çalışmasında Zeitlin birinci ve ikinci mabet ve diaspora süreçlerinde ibadeti karşılayan "neder" (adak), "tefilla" (dua) gibi kavramlar ile bunların içerik ve formlarının, toplumu etkileyen şartlara bağlı olarak değişim gösterdiğini dile getirmektedir. Örneğin diaspora sürecinde Asurluların yaptığı yıkım, dualarda güç istencini, düşmanın zayıflayıp yok olması talebini ortaya çıkarmıştır. Ona göre Keffaret gününde hahamın iki keçinin üzerine ellerini koyarak yaptığı dua dışında biçimsel dualar bulunmaz. İkinci mabet döneminde dualar daha çok tövbe içeriklidir ve tüm dualar tövbelerle başlamaktadır. İtiraf ve tövbeyle başlayan dualar, Tanrı'ya çeşitli sıfatlarıyla yüceltmekle devam eder ve ardından Tanrı'ya ihtiyaç arz edilir. Zeitlin, ibadetlerin yaşanan hadisele-re bağlı olduğunu, toplumsal değişime göre şekil değiştirdiğini veya

⁵⁰ Nehemya 8/6.

eklenerek geliştiğini örnekler. Birinci ve ikinci mâbed dönemlerinde ibadethaneler, sinagoglar olmadığı için namazdan söz edilmediğini, namazın ikinci mabetin yıkımından sonra (MS 70'den itibaren) ibadet evleriyle (sinagog) birlikte ortaya çıktığını söyler. İsrail'in yirmi dört kolunu temsil eden maamad üyeleri⁵¹ mabette, günde iki, Şabatta üç, Keffaret gününde (Yom Kippur) ise dört vakit kurban duaları için toplanmışlardır. Mabedin yıkımından sonra toplanma ve eğitim-öğretim işlevlerine sahip olan ibadet evleri (bet-kneset/bet midraş/bet tefilla/sinagog) ortaya çıkmış ve buralarda kurban ibadeti ve dualarının yerini günde üç vakit olmak üzere dua ibadetleri almıştır. İbadet evleri çoğunlukla nehir, su kenarlarında inşa edilmiştir. Bu da ibadette temizlik (abdest) ön şartından kaynaklanmış olmalıdır.⁵² Günün üç vaktinde eda edilen ibadetin MS ilk yüzyılda değil, bundan altı yüz yıl kadar önce, MÖ 586 itibariyle ikinci mabedin yıkımı sonrasında Babil sürgününde ortaya çıktığı da kabul edilmektedir.⁵³ Nitekim yukarıda bu döneme ait Tanah pasajlarında, özellikle Daniel'in örneğiyle günde üç kez Kudüs'e yönelerek ibadet edildiği bilgisini aktarmıştık. Yanı sıra Hz. Süleyman'ın mabedi inşasından itibaren (MÖ 900'ler) mabette ayakta ve diz çöküp ellerin göğe açılmasıyla, diğer deyişle bedenın iştirakiyle yapılan dualara -kurban ibadetiyle ilintili de olsa- Kur'ân'ın ifadesiyle salât (صلى/صلاة) demek mümkündür. Buna göre Zeitlin gibi mabedin ikinci yıkımından sonra (MS birinci yüzyıl), onun yerini alan sinagoglarda günde üç kez eda edilen dua ibadetinin ortaya çıktığını söyleyen yazarların kastettikleri cemaatle yapılan ibadettir. Mabed dönemlerinde, sadece mabette cemaatle yapılan ibadetler, mabet sonrası dönemde inşa edilen sinagoglara form değiştirerek taşınmış ve düzenli dua ibadeti tesis edilmiştir.⁵⁴

900 | db

Yukarıda aktarıldığı üzere Tevrat'ta (Tora) İbrahim'in yardımcısı Eliezer'in de rükû ve secde ile dua ettiği bilgisi yer almaktadır. Buna göre bedenli ibadetin (rükû-secde vd.) Yahudiliğin temel kaynaklarına göre MÖ iki binlere uzandığı söylenebilir. Kur'ân da peygamberlerin namaz kıldığını hatırlatmaktadır. Örneğin Kur'ân'da

⁵¹ Sürgün nedeniyle farklı coğrafyalara dağılmış İsrailoğulları yaşadıkları şehir veya kasabalarda yirmi dörder topluluk halinde yaşamışlar ve bu toplulukların her birine "maamad" adı verilmiştir. Zeitlin, "The Tefillah", 229-230.

⁵² Zeitlin, "The Tefillah", 214-215, 217-222, 230-231; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM, 2008), 154-155.

⁵³ Gürkan, *Yahudilik*, 155.

⁵⁴ Bk. Zeitlin, "The Tefillah", 230-237; Gürkan, *Yahudilik*, 155-156.

ikinci mabet döneminde mabette yaşayan Meryem'e "Ey Meryem! Rabbine gönülden ibadet et; secdeye kapan ve rükü edenlerle birlikte rükü et."⁵⁵ buyurulmuştur. Kur'ân'da "Ey Meryem! Cemaatle kılınan namaza iştirak et" benzeri bir ifadeden ziyade samimiyetle ibadete, secdeye ve özellikle cemaatin rükûuna, onlarla birlikte rükü etmeye vurgu yapılmış olması, bize göre namazlarında bu rükûnları terk eden yahut eksik yapan Ehl-i kitabı uyarma kastı taşımaktadır. Aynı zamanda ayet ikinci mabet döneminde cemaatle eda edilen ibadette/namazda rükûun yapıldığı bilgisini vermektedir.⁵⁶

4. Talmud'da Rükü

Mişna ve Talmud'da ibadetlere geniş bölümler ayrılmıştır. Örneğin Berakhot bölümünde ibadetler esnasında okunacak dualarla ilgili ayrıntılı açıklamalara, din bilginlerinin görüşlerine ve uygulamalarına dair bilgilere yer verilmiştir. İbadet öncesi temizlikle ilgili tuvalet adabı, abdest ve gusüle dair açıklamalar, yanı sıra ibadet ve duada Kudüs'e yönelme (kıble), ayrıca ibadet esnasında beden alacağı pozisyonlar bunlardan bazılarıdır. Burada rükûun nasıl yapılması gerektiği üzerinde de durulmuş, Müslümanların rükûunda olduğu gibi doksan dereceyle tarif edilebilecek bir eğilme biçiminden de söz edilmiştir. Burada atıf yapacağımız Talmud pasajlarında çoğunlukla eğilmek, birkaç yerde diz çökmek anlamında כרע fiili kullanılmıştır:

Rabbi Tanhum, Rabbi Yehoshua ben Levi'den on sekiz kutsama duasını (şimone esre) kaburgaların altındaki on sekiz omurla ilişkilendirdiği ve kişinin eğilmesi gereken kutsamalarda omurgasındaki tüm omurlar dışarı çıkıncaya kadar eğilmesi gerektiğini söylediğini nakletmiştir. Rabbi Hai Gaon'un "ta ki kalbinin karşısında, yerde küçük bir parayı görene kadar eğilmeli" izahıyla bu rükûyu doksan derecelik bir eğilme ile tarif ettiği görülmektedir. Rabbi Hanina ise bu konuda kolaylaştırmadan yana olduğunu belirterek, başını öne doğru hareket ettirmenin yeterli olabileceğini belirtmiş, fakat bunun, kişinin eğilmeye çabalaması ve eğilen biri gibi görünmesi şar-

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/43.

⁵⁶ Bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî'ttenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sü-lün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/936-937; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/93-94.

tıyla geçerli olacağını, bununla birlikte gücü yeten kişinin daha fazla eğilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷

Talmud'daki bilgilere göre halktan biri ile bir haham veya bir kralın rükû sayıları ve rükûda ya da diz çökerek duada kalma miktarları aynı olmamalıdır. Yehoshua ben Levi'nin bu konudaki içtihadına göre bir başhaham her kutsamanın başında eğilir. Bir kral ise, Süleyman'ın yaptığı gibi, tüm duayı bitirene kadar ayağa kalkmaz.⁵⁸

Rabbi Akiva'nın cemaatle birlikte ibadet ettiğinde, cemaate sınırlı kıntı vermemek için duasını kısa tuttuğu, tek başına ibadet ettiğindeyse dualarını çok fazla uzattığı söylenmiştir. Uzun duaları ile birlikte coşkulu rükûları ve secdeleri yüzünden Akiva'nın farkında olmadan ibadet ettiği salonda yer değiştirdiği aktarılmıştır.⁵⁹ Rabbi Şešet ve Rabbi Nahman'ın da ibadetleri içerisinde rükû ettikleri bilgisi yer almaktadır. Şešet'in rükû ettiğinde gecikmeden bir baston gibi eğildiği, dik durduğunda ise yavaşça kalkarak bir yılan gibi dik durduğu, ibadetinde huşu içinde olduğu söylenmiştir.⁶⁰ Buna göre Rabbanî Yahudilikte rükûun ibadetin önemli bir rüknu olduğu söylenebilir.

Yukarıda ismi geçen Talmud bilginlerinin ibadette rükû ile ilgili görüşlerini, yaşadıkları coğrafya ve dönemleri dikkate alarak değerlendirelim. Rabbi Yehoshua ben Levi ve Rabbi Hanina, Mişna'nın şerhi Gemara'nın müellifleri olan Amoraim bilginlerinin ilk tabakasında yer alırlar. İkisi de Filistin'de yaşayan bilginlerdendir ve MS ikinci (Rabbi Hanina) ve üçüncü yüzyılda (Rabbi Yehoşhua ben Levi) yaşamışlardır. Rabbi Yehoşhua ben Levi'nin rükûda omurların dışarı çıkması gerektiği görüşünü tam bir eğilmeyi teyiden örnekleyen Rabbi Hai Gaon ise Babil'deki Pumbeditha akademisinin son bilginlerindendir, 10-11. yüzyılda yaşamıştır.⁶¹ Rabbi Akiva ise mi-

⁵⁷ TB Berakhot 28b. Günümüz Yahudilerinin günlük ibadetlerinde bu tariflerden aslı olanı değil arzı olanı aldıkları görülmektedir. Talmud bilginlerinin bu tarifleri yetersiz de olsa Müslümanların namazını ve ilmihal kitaplarını çağrıştırmaktadır. Zira hastalık vb. güç yetiremeyen hallerde eğilmeden, oturarak veya yatarak namaz kılınabilmektedir.

⁵⁸ TB, Berakhot 34b.

⁵⁹ TB, Berakhot 31a.

⁶⁰ TB, Berakhot 12b; 34b.

⁶¹ Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis* (İstanbul: Kabcı, 2012), 184-187; Nissan Mindel, "Rabbi Chanina Bar Chama", *Jewish History* (Erişim 15 Mayıs 2024); Nissan Mindel, "Rabbi Joshua Ben Levi", *Jewish History* (Erişim 15 Mayıs 2024); Nissan

ladi ilk yüzyılda (yaklaşık 40-135) Filistin'de Talmud öncesinde yaşamış ve ilk Talmud bilginlerini yetiştirdiği söylenmiştir.⁶² Buna göre İkinci Mabedin yıkılışına şahit olmuştur. Rabbi Şešet ve Rabbi Nahman ise aynı dönem üçüncü kuşak Babilli Amoraim bilginlerindedirler.⁶³

Burada Talmudik dönemin henüz başlangıcında ve Talmud yazılmaya başlanmadan önce yaşayan din bilgini Akiva'dan ilgili dönemin sonrasında Babil Yahudi akademilerinin son bilginlerinden Hai Gaon'a kadar gerek Filistin gerek Babil bölgelerinde ibadette rükû bilen, uygulayan ve öğretenlere dair bazı örnekler zikredildi. İsim belirtmeksizin birkaç pasaja daha değinilebilir: Kefaret gününde kohenler ve halk baş kohenin ağzından çıkan Tanrı ismini duyduklarında eğilirler ve diz çöküp secde ederek yüz üstü yere kapırırlar İbadet halindeki kişi "mübârek" derken ⁶⁴ (**כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים...**) rükû eder, Tanrı'nın adını söylerken kıyam eder ve bu Tevrat'ın emridir. Amida duası (şimone-esre) ayakta okunur, ancak sonuncu duada (bereket-şükür) rükû edilir. Rükû etmeyen kişinin omurgası öldükten yedi yıl sonra yılana dönüşür.⁶⁵

db | 903

İbadette rükû ve diz çökme için kullanılan **כרע** fiili Talmud'da türevleriyle "yay, bacak, mobilya ayağı; terazi kefelelerinin eğilmesi; Tevrat pasajlarının anlaşılıp yorumlanması ve karar vermek" gibi anlamlarıyla da yer almıştır.⁶⁶

Yukarıda Tanah pasuklarında da gördüğümüz üzere eğilme, secde etme veya diz çökmeyi ifade eden kelimelerin birbirlerinin yerine kullanıldıkları söylenebilir. Örneğin Talmud'da ibadetin rükünleriyle ilgili bu kavramların tanımlandığı ve bu tanımların Tanah ifadelerine dayandırıldığı görülmektedir: "Gemara farklı eğilme biçimlerini ayrıntılı olarak ele alır. Din bilginleri öğretmiştir: **קידה** (kidde) yüz üstü yere bakacak şekilde eğilme (rükû) veya düşmedir (secde)... **כריעה** (kerîa), kişinin dizleri üzerine çökmesidir...

Mindel, "Rav Hai Gaon", *Jewish History* (Erişim 15 Mayıs 2024); Isidore Singer - S. Mendelsohn, "Hanina b. Hama", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 15 Mayıs 2024).

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Louis Ginzberg, "Akiba ben Joseph", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 10 Ağustos 2024); "Akiva ben Yosef", *Britannica* (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁶³ Bk. Wilhelm Bacher - Jacob Zallel Lauterbach, "Sheshet", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁶⁴ *Mishnah*, Yoma 6/2 (Erişim 10 Mart 2024); *TB*, Yoma 66a.

⁶⁵ *TB*, Berakhot 12a; Bava Kamma 16a.

⁶⁶ Bk. *TB*, Shabbat 47a; Yoma 52a, 68a; Sukkah 15b, 16a; Kiddushin 40b; Bava Batra 89a; Shevuot 7b.

השתחוה (hiştahava'a), kişinin tam bir teslimiyetle kollarını ve bacaklarını açarak secde etmesidir...⁶⁷ Talmud'un bu tanımına göre secdeyi ifade eden "hiştahava'a" Tanah ve Talmud'da eğilmeyi de karşılayabilmektedir: Rabbi Hanina'nın oğlu Rabbi Yosei Hz. Davud'un duasını hatırlatarak,⁶⁸ kutsal tapınağa nasıl eğilerek⁶⁹ saygıyla girilmesi gerekiyorsa duaya da saygıyla girilmesi gerektiğini söylemiştir.⁷⁰ Rabbi Meir'in aktarımına göre Tanrı sabah-akşam Güneş'in karşısında eğilen/secde eden-**מישתחויים** (miştahavim) kral-lara öfkelenmektedir.⁷¹

Buna göre Talmud dönemi Yahudileri, özellikle bilginleri arasında ibadette rükûun bilindiği, uygulandığı ve öğretildiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Talmud bilginleri arasında secde⁷² kadar olmasa da rükûun da tartışıldığı görülmektedir. Bu tartışmalar rükûun hangi duada, duanın hangi kısmında ve ne miktarda ediliyor edilmeyeceği ve kimin hangi duada, duanın hangi kısmında ve ne miktarda rükû edip etmeyeceği ile ilgilidir. Örneğin yukarıda Yehoşua b. Levi'nin içtihadıyla değinildiği üzere uygulama statüye göre değişiklik göstermektedir. Kişilerin Tanrı'ya olan itaatlerini statüleri oranında göstermeleri gerekir. Rükûnun sayısı, rükû ve oturuş/diz çökme halinde yapılan duaların uzunluğu sıradan bir insandan, hahamlara, ardından baş haham ve nihayet krala doğru artış göstermektedir.⁷³

Günümüzde günlük ibadet tefillahı yerine getiren Yahudilerin büyük çoğunluğunun ibadetleri esnasında secde yapmadıkları ve rükûu tam olarak uygulamadıkları, ancak Karâî Yahudileri ile nüfusu bini geçmeyen Sâmîrî Yahudilerinin günlük ibadetlerinde rükû, secde ve diz çökme-oturuş gibi rükûnleri uyguladıkları bilinmekte-

⁶⁷ TB, Berakhot 34b; Shevuot 16b; Megillah 22b.

⁶⁸ Bk. Mezmurlar 5/8.

⁶⁹ "eğilme" olarak tercüme ettiğimiz fiil Talmud'un yukarıda alıntılıdığımız iki pasajında secde olarak tarif edilen fiildir. Hz. Davud "...kutsal tapınağına doğru saygıyla eğileceğim veya secde edeceğim (השתחוה-estahave)" demiştir. Eğilmenin kastedilmiş olması muhtemeldir. Kur'an'da İsrailoğulları'na Kudüs'e girerken **وَادْخُلُوا الْبَيْتَ مُحْتَدًا** "kapıdan secde ederek girin" (el-Bakara 2/58) emri de rükû ile secdenin birbirinin yerine kullanılmasına benzer bir örnek sayılabilir.

⁷⁰ TB, Berakhot 30b.

⁷¹ TB, Berakhot 7a.

⁷² Bu çalışmanın sınırlarını aştığı için secde ile ilgili, bir örnek dışında, tartışmalara girilmeyecektir: Saygın bir hahamın toplum içinde secde etmesi doğru değildir. Zira dualarının cevapsız kalması utanç verici bir durum olacaktır. Yeşu b. Nün'un secdesi (Yeşu 7/10) bir istisnadır. TB, Megillah 22b.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. TB, Berakhot 34b.

dir.⁷⁴ Karâî Yahudiliğinin kurulmasına öncülük eden Anan ben David (ö. 795) Tanah'ı referans olarak ibadetlerde ıslahat yoluna gitmiştir. Müslümanların etkin olduğu bir dönemde Bâbil'de yaşamını sürdüren ve bir süre İmam Ebü Hanîfe (ö. 767) ile aynı zindanda kalan Anan b. David'in İslam fıkından etkilendiği düşünülmektedir.⁷⁵ Bu grupların dışında 12. yüzyılda yaşayan Rabbânî Yahudilerin ünlü bilgini Musa b. Meymün (Maimonides) (ö. 1204) özellikle inançla, yanı sıra ibadetlerle ilgili önemli ıslahatlara imza atarken oğlu İbrahim b. Musa (ö. 1255) ibadet erkânıyla ilgili ıslahatlar yapmıştır. Örneğin secdenin ve ibadette dizleri üzerine çökerek yapılan oturuş⁷⁶ duasının, ibadette saf tutma ve duada elleri kaldırmanın ihyası bunlardandır.⁷⁷ İbrahim b. Musa'nın ıslahatları Rabbânî Yahudiler arasında yeterince etkili olmamıştır. Kimilerine göre bu ıslahatlar, kadim Yahudi geleneğinde var olan, fakat zamanla bazı sebeplerle kaldırılan yahut ihmal edilip unutulmuş uygulamaların ihyası, kimilerine göre İslam geleneği ve ibadet pratiklerinin örnek alınmasıyla şekillenen ibadetlerin inşasıdır.⁷⁸

Kurban, oruç ve zekât gibi namaz da Peygamberler ve toplulukları için vaz edilmiş ortak vahiy geleneğine ait kadim bir ibadettir. Kıyam, rükü, secde, diz çökme-oturuş da bu ibadetin temel unsurları olarak kadim gelenekte peygamberler ve takipçileri tarafından benzeşen veya ayrışan formlarıyla uygulanmıştır. Bu noktada Ehl-i kitabın birbirlerine muhalefet etmek⁷⁹ yahut ihmal vb. nedenlerle⁸⁰ terk ettikleri erkânı yeniden hatırlayıp hayata geçirme çabalarında Müslümanların uygulamalarının etkisi olmuştur. Nitekim Kur'ân'da

⁷⁴ Bk. Durmuş Arık, "Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 30; Muhammed Ali Bağır, "Günümüz Sâmîrilerinde Dinî Hayata Dair Bazı Uygulamalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 164; Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 230.

⁷⁵ Abraham de Harkavy, "Anan ben David", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 16 Mayıs 2024); Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 230.

⁷⁶ ברִיכָה (barikha) başlığı altında dizüstü çöküp ayakların uyluk altına alınmasıyla yapılan oturuş ibadeti üzerinde durulmuştur. Kelimenin Türkçe'ye "rükü" kelimesiyle tercüme edilmiş olması hata olmalıdır. Bk. Wieder, *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*, 157.

⁷⁷ Bk. Wieder, *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*, 123-193.

⁷⁸ S.D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, çev. Nuh Arslantaş - Emine Buket Sağlam (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 224-226; Wieder, *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*, 87-88, 119; Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 215, 228-230, 233.

⁷⁹ Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, 224-225. Nuh Arslantaş, *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 385.

⁸⁰ Wieder, *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*, 119-123.

Ehl-i kitabı muhatap alarak namazın erkânını vurgulayan ayetlerin de bu kastı taşıdığı söylenebilir.

5. İslam Öncesi Araplarında Namazın Kılınış Şekli

Kur'ân'da oruç ve hacla ilgili düzenlemeler yer aldığı halde namazla ilgili düzenlemelerin yer almaması dönemin muhatapları olan Arapların İslam öncesinde, diğer bir deyişle Cahiliye döneminde bu ibadeti bildikleri ile açıklanmıştır.⁸¹ Cevad Ali Cahiliye Araplarının tümünün namaz hakkında bilgi sahibi olmadıklarını, onlardan ancak Yahudi ve Hıristiyanlarla komşu olanların bu ibadeti bildiklerini söyler. Zira cahiliye devrine ait bazı şiirlerde Yahudi ve Hıristiyanların namazlarından söz edilmekte, namazın rükû, secde ve dua gibi bazı eylemlerine işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca Arap Yahudi ve Hıristiyanlar namazlarını ibadethanelerinde eda etmektedirler. Ali, putperest Arapların namazla ilgili uygulamaları hakkında yeterli bilginin olmadığını, ancak belirli mevsimlerde yaptıkları hac ve dini törenlerinde tanrılarına yalvardıklarının bilindiğini, dolayısıyla namazdan haberdar olmaları gerektiğini belirtmektedir.⁸² Mekkelilerin namazı bildiklerinin Kur'ân'dan kanıt olarak gösterilen ayet genellikle Enfâl suresi 35. ayettir. Fakat bu ayette sözü edilen Mekke Araplarının ıslık çalma, el çırpma davranışlarının bilinen namazla bir benzerliği bulunmamaktadır. Esasen bu ayetin doğrudan onların namazlarını tasvir etmediğini düşünüyoruz. Ayetin nüzul sebebinin zikredildiği bazı rivayetlere göre onlardan bazıları bu eylemleri Hz. Peygamber'i ve arkadaşlarını namaz kılarak rahatsız etmek,⁸³ bazıları ise Kâbe'yi tavaf ederlerken bir tür ibadet ve motivasyon amacıyla yapmışlardır. İbn Ömer'den aktarılan rivayete göre Kâbe'yi tavaf ederken ıslık çalıp, el çırpmanın yanı sıra yanaklarını/yüzlerini yere koymaktadırlar.⁸⁴ Bu rivayetten İslam öncesinde Arapların Mekke'de ibadet kastıyla secde ettikleri anlaşılmaktadır. Ali, Kureyşlilerin ıslık çalarak ve el çırparak yaptıkları bu salâtlarını çeşitli toplulukların şarkı ve danslarla ibadet kas-

⁸¹ Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı Biliyorlardı".

⁸² Cevad Ali, *İslam'da Namazın Tarihi*, çev. Ömer Dumlu, Rıza Savaş (İstanbul: Takdim Yayınları, 2022), 19.

⁸³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli-âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh bin 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhira: Merkezu'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-'arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), 11/167-168.

⁸⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, ed. Usâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Dârü'l-İslâh, 1992), 1/236.

tıyla yaptıkları sevinçleriyle tanrılarının sevgisini kazanmayı umdukları eylemlerine benzetmiştir.⁸⁵

İslam öncesi Arapların namazı bildikleri ve bazılarının uyguladığı, bu ayetten ziyade Mâûn suresi ile sure bağlamında aktarılan tefsir rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Surenin nerede ve kimler hakkında nazil olduğu ve surede bahsi geçen "namaz kılanlar"ın kimliği konularında her ne kadar ihtilaf varsa da rivayetlerin çoğunluğu ve rivayetlerin değerlendirilmesine göre sure Mekke'de müşriklerin namazları/ibadetleri dâhil bazı davranışları hakkında nazil olmuştur.⁸⁶

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk döneminde kuşluk vaktinde Kâbe'de namaz kıldığı ve Mekkelilerin bunu garipsemediği, günün farklı bir vaktinde namaz kıldığında ise Hz. Ali ve Zeyd'in onu korudukları söylenmiştir.⁸⁷ Aktarılan bu bilgiye göre Mekkeliler Arapların Hz. Muhammed'in namazına itirazları muhtemelen onların aşına olmadıkları vakitlerde de bu ibadeti eda etmiş olmasındandır.

İslam öncesi Hicaz-Arap toplumunda Allah'a ortak koşmayı, tevhid inancı ve bu inanca ait bazı ibadetleri kısmî de olsa devam ettiren kimselere "hanîf" isminin yanı sıra rükû eden anlamında "râkî" isminin verildiği, bu hanîf ve râkîlerin Kâbe'ye yönelerek namaz kıldıkları, namazlarında rükû ve secde ettikleri de aktarılmıştır. Örneğin Ebû Zer el-Gifârî ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in isimleri bu hanîf ve râkîler arasında zikredilmiştir.⁸⁸ Tabii onların namazı Hz. Peygamberle Medine'de son şeklini alan ve günümüze değin uygulanagelen şekliyle eda ettikleri elbette söylenemez. Bununla birlikte namaz erkânı sırası ve eda ediliş şeklinde farklılıklar olsa da hemen bütün dinlerin ibadetleri içerisinde ayakta duruş, rükû, secde ve diz çökerek oturma yer almaktadır. Bu ibadetler esnasında bazı dinlerde sessizce tefekkür edilirken, bazılarında ezberlenmiş sözler tekrar edilir.⁸⁹

Bedevi Arapların rükû ve secdeyi acz ve düşüklük olarak gördükleri, özellikle secde etmeyi -bacakları/kalçayı kaldırmayı gerek-

⁸⁵ Ali, *İslam'da Namazın Tarihi*, 22.

⁸⁶ Bk. Kotan, "Maûn Süresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi", 803-822.

⁸⁷ Ali, *İslam'da Namazın Tarihi*, 22.

⁸⁸ Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı Biliyorlardı", 4-5.

⁸⁹ Ali, *İslam'da Namazın Tarihi*, 24.

tirdiği için- çirkin buldukları, bu nedenle bu eylemleri yapmak istemedikleri söylenmiştir.⁹⁰

İslam öncesi Medine’de Hz. Muhammed’in peygamberliğinden kısa bir süre önce Şam’dan Medine’ye gelip yerleşen Yahudi Ebü Umeyr İbnü’l-Hayyebân’ın beş vakit namaz kıldığından, hatta namazı herkesten güzel eda ettiği⁹¹ ve Yahudilerin cemaatle Mezmurlar’dan bölümler okuyarak ibadet ettiklerinden söz edilmiştir.⁹²

6. Kur’ân Ayetlerinde Namaz

Kur’ân’ın ifadelerine göre Hz. Muhammed’den önceki peygamberler namaz kılmışlardır.⁹³ Buna göre Hz. Muhammed’in ümmetinden önceki ümmetler de namaz kılmakla sorumlu tutulmuşlardır. Yanı sıra kıyam, rükû ve secde gibi temel rükünlerin onların namazlarında da var olduğu bildirilmektedir.

Kur’ân’da bildirildiğine göre Hz. İbrâhîm sadece Allah rızâsı için namazı eda ettiğini söylemiş,⁹⁴ kendisinin ve soyundan gelenlerin namazı dosdoğru eda eden kullarından olması için dua etmiş,⁹⁵ Hz. İbrâhîm gibi Lût, İshâk ve Ya’kûb’a namaz emri vahyedilmiş,⁹⁶ Hz. İsmâil de ailesine ve toplumuna namazı emretmiştir.⁹⁷ Hz. Mûsâ’ya namaz kılması emredilmiş,⁹⁸ Allah İsrâiloğulları’ndan diğer bazı görevlerin yanında namazın da eda edilmesi sözünü almıştır.⁹⁹ Ancak Âdem, Nûh ve İbrâhîm’in ardından namazı terk eden yahut vakitleriyle bazı rükünlerini ihmal eden nesiller gelmiştir.¹⁰⁰ Zekeriyâ namaz kılmış,¹⁰¹ Hz. Meryem’e namaz emredilmiş,¹⁰² Hz. İsrâ’ın beşikteki konuşmasında namazdan söz etmiştir.¹⁰³ Hz. Lokman

⁹⁰ Ali, *İslam’da Namazın Tarihi*, 25.

⁹¹ İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-Kebîr*, çev. Adnan Demircan, Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 1/148.

⁹² Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 328-329.

⁹³ Bk. Bakara 2/83; Âl-i İmrân 3/31, 39, 43; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/30-31, 54-55; Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ, 21/72-73; Lokmân, 31/17.

⁹⁴ el-En’âm 6/162.

⁹⁵ İbrâhîm 14/40.

⁹⁶ el-Enbiyâ 21/73.

⁹⁷ Meryem 19/55.

⁹⁸ Tâhâ 20/14.

⁹⁹ el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12.

¹⁰⁰ Meryem 19/59.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/39.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/43.

¹⁰³ Meryem 19/31.

oğluna namazı hakkıyla kılmayı öğütlemiştir.¹⁰⁴ Kur'ân'da mescid, sinagog ve kiliselerin içinde bulunduğu ibadet mekânlarından söz edilmiştir.¹⁰⁵

Yukarıda kısaca değindiğimiz Kur'ân ayetlerinden anlaşıldığına göre tüm peygamberlere ve gönderildikleri toplumlara namaz emredilmiş, peygamberlerin ardından bazı topluluklar namazdan yahut namazı hakkıyla eda etmekten uzaklaşmışlardır.

7. Tefsir ve Yorumları ile Rükû İçeren Kur'ân Ayetleri

Kıyam, rükû ve secde, namaz ibadetinin rükünleri olarak veya namaz haricinde ibadet kastıyla müstakil yapılan eylemlerdir. Bunlardan sadece biri kutsal kitaplarda geçtiği yerde tekil olarak kendi eylemini veya namazı karşılayabilmektedir. Bununla birlikte namaza atfen rükû ve secdenin zikredilmesi ve bu vurguların Ehl-i kitabın muhatap alındığı ayetlerde yer alması, bizi Ehl-i kitabın, özellikle Kur'ân'ın nüzulü sürecinde Hicaz bölgesi ve çevresinde yaşayan Yahudilerin ibadetinde rükûun yerini tespiti yönlendirmiştir. Yahudiler günlük ibadetlerinden secdeyi çıkarttıkları gibi rükû da kısmen veya tamamen çıkartmışlardır. Bu, Kur'ân'daki hitabın sebeplerinden biri görünmektedir. Burada, çalışmamızı rükû ile sınırlandırdığımızdan kelimenin Kur'ân'da geçtiği ayetlere kısaca değinecek, fakat doğrudan Ehl-i kitabı muhatap alan ayetler ve yorumları üzerinde duracağız.

Rükû, Kur'ân'da fiil ve isim halleriyle on ayette on üç kez geçmektedir. Bu ayetlere tespit edilebildiği kadarıyla nüzul sırasına göre değinelim. Kur'ân'da on üç kez tekrar eden rükûun sadece ikisi Mekke ayetler, on biri Medine ayetler içinde yer almaktadır. Bunlar arasında en erken olanı, Kureys'in Müslümanlar üzerindeki baskılarının arttığı Mekke'deki nüzul sürecinin ilk yarısında nâzil olan el-Mürselât suresinin¹⁰⁶ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ** "Onlara, "Allah'ın huzurunda rükû edin!" denildiğinde rükû etmezler."¹⁰⁷ ayetidir. Erken dönem tefsir ve yorumlarına göre ayette kastedilenler, namaz kılmayı "karşımızda putlar olmadıkça namaz kılmayız" diyen¹⁰⁸ veya

¹⁰⁴ Lokmân 31/17.

¹⁰⁵ el-Hac 22/40; el-Kehf 18/21.

¹⁰⁶ Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlimyurdu, 2017), 1/181.

¹⁰⁷ el-Mürselât 77/48.

¹⁰⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/547.

Allah'ın huzurunda eğilmeyi reddeden yahut Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelerek, O'na itaat etmediklerini söyleyen müşriklerdir. Bir görüşe göre ise kendilerine Kıyamet gününde secdeye kapanmaları emredildiğinde dünyada secde etmedikleri için bunu yapamayan kâfirler kastedilmiştir.¹⁰⁹ İbn Abbâs (ö. 68), Mücâhid (ö. 103), Katâde (ö. 117), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150) ve Taberî'den (ö. 310) kısaca aktardığımız bu yorumlara göre rükü, somut olarak ibadette eğilmeyi ifade ettiği gibi, beş vakit namazı, secdeyi veya Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek O'na itaat etmeyi ifade edebilmektedir. İki ayetten ikincisi ise Mekke'deki nüzul sürecinin orta döneminde nazil olduğu söylenebilecek Sâd suresinde yer alır. Bu sure ile mufassal surelerin nüzülü sona ermiş, şirkle mücadelede örneklik teşkil eden kıssalara daha fazla yer vermeye başlanmış ve müşriklerle uzun tartışmalara girilmiştir.¹¹⁰ Bu bağlamda eğilme, Hz. Dâvûd'un imtihanına değinilen ayetlerde yer alır. O hata yaptığını fark ettiğinde hemen Rabbine yönelerek eğilip secdeye kapanmıştır: *وَوَدَّ دَاوُدُ أَنْ يَفْتَنَاهُ فَاغْتَفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ* "Dâvûd kendisini sınadığımızı anladı. Bunun üzerine rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O'na yöneldi."¹¹¹

910| db

Mekke sürecinin sonlarında Hz. Muhammed Sakîf kabilesine İslam'ı teklif etmiş, Sakîfliler Müslüman olmaları karşılığında kendilerine sosyo-ekonomik çıkar sağlayan uygulamalarını sürdürmeyi, bu nedenle İslam'ın gerektirdiği bazı pratiklerden muaf tutulmayı istemişlerdir. İsteklerinden biri "eğilmemek"tir. Bundan kasıtlarının "namaz kılmamak" olduğu söylenmiştir. Hz. Peygamber onlara "...eğilmeme isteğinize gelince, rükü ve sücudu olmayan dinde hayır yoktur." karşılığını vermiş, bunun üzerine onlar eğilmeyi, bir alçalma olarak gördükleri halde kabul etmişlerdir. Bu olay el-İsrâ suresinin 73-75. ayetlerinin gelişine sebep teşkil etmiştir.¹¹² Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla nüzul sürecinde Araplar eğilmekle namazı kastetmektedirler ve Allah'ın huzurunda eğilme ve yere kapanmayı, diğer deyişle O'na boyun eğerek itaat etmeyi kabulde zorlanmaktadırlar.

Medine'ye gelindiğinde rükü nüzul sırasıyla el-Bakara, Âl-i İmrân, el-Hac, el-Mâide, el-Fetih ve et-Tevbe surelerinde görülür.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/612-613.

¹¹⁰ el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 1/243.

¹¹¹ Sâd 38/24; bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/64-74.

¹¹² Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2/543.

Medine nüfusunun yaklaşık yarısı Yahudilerden oluşmaktadır. Doğal olarak Medine'de Müslümanların Ehl-i kitapla, özellikle Yahudilerle ilişkileri yoğunlaşmıştır. Bu ilişkilerle ortaya çıkan bazı meseleler Kur'ân ayetlerinde konu edilmiş, Ehl-i kitap birçok ayette muhatap alınmıştır. Özellikle Bakara suresinin büyük bölümünde Medine Yahudilerinin muhatap alındığı, ellerindeki Tevrat'ta yazılı olanların ve verdikleri ahitle birlikte ihmal ettikleri dini pratiklerin hatırlatıldığı, yanlış inançları ve davranışları hakkında onlarla girilen tartışmalara cevap verildiği görülmektedir.¹¹³

“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ” “Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”¹¹⁴ ayeti de bu bağlam içinde yer almaktadır. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Bakara suresinin ilk yüz ayeti Medineli Yahudi bilginler ile Evs-Hazrec kabilelerinden münafıklar bağlamıyla nazil olmuştur.¹¹⁵ Bu ayetlerin Medine'nin birinci yılında nazil olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁶ Birkaç ayet öncesinde “Ey İsrâiloğulları!” hitabıyla başlayan hatırlatma ve uyarılar bu ayetten sonra da devam etmektedir. Müfessirler bu ayetlerin muhatabının Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Mukâtil, أَقِيمُوا الصَّلَاةَ “namazı ikâme edin” ile Yahudilere namazı vakitlerinde kılmalarının emredildiğini söylemiştir. Nitekim O ve ondan önce yaşamış müfessirlere göre فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ... “Sonra bunların ardından namazı zayi eden ve ... bir nesil geldi.”¹¹⁷ ayetinde bildirilenler namazı vakitlerinde eda etmeyen Yahudilerdir. Mukâtil, ارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ “rükû edenlerle birlikte rükû edin” ile Yahudilere Hz. Muhammed'in ashâbından müminlerle birlikte namaz kılmalarının emredildiğini söylemiştir.¹¹⁸ Mücâhid'den ارْكَبُوا “rükû edin” buyruğunun “namaz kılın” anlamına geldiği aktarılmıştır.¹¹⁹ Taberî, muhatapların Yahudi din bilginleri ile münafıklar olduğunu, onların insanlara namazı, zekâtı emredip kendilerinin bunu yapmadıklarını, Allah'ın onlara Müslümanlarla birlikte namaz kılmalarını, zekât

¹¹³ Bk. Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: KURAMER, 2021), 136-172.

¹¹⁴ el-Bakara 2/43.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/258; İbn Hişâm, *es-Sîret*, 2/170.

¹¹⁶ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 215, 224.

¹¹⁷ Meryem 19/59.

¹¹⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/102; 2/632.

¹¹⁹ Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 1/100.

vermelerini ve Allah'a boyun eğmelerini emrettiğini söylemiştir. Taberî'ye göre rüküdan maksat Allah'a itaat ederek boyun eğmektir.¹²⁰ Vahidî (ö. 1076) buyrukların Yahudilere yönelik olduğunu söylemiştir. Ona göre *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* ile namazları cemaate katılarak kılmaları emredilmiştir, zira Yahudilerin dininde ve namazlarında rükü bulunmamaktadır.¹²¹ Zemahşerî (ö. 1144) Yahudilerin namaz kılmadığını belirttiikten sonra ayeti kendinden önceki görüşleri zikrederek yorumlamıştır.¹²² Rükülü namazın İslam dinine mahsus olduğunu, Müslümanların namazın bölümlerini rek'at diye isimlendirmelerinin rüküun namazdaki yerinden kaynaklandığını söyleyen Elmalılı (ö. 1942) ayetteki buyruğun "Müslüman cemaat ile birlikte rükü edin, eğilin, rükülü namaz kılın" anlamına geldiğini belirtmiştir. Yahudi ve Hıristiyanların namazlarında rükü etmediklerini, kıyamın ardından doğrudan secdeye gittiklerini söyleyen Elmalılı'ya göre tek başına rükü ibadet sayılmayacağı gibi rüküsüz namaz da eksiktir. Zira sırt ile birlikte boynun öne eğilmesi demek olan rükü, sözlük anlamıyla her ne kadar secdeye kadar varabilirse de şer'an mutedil olan belinden dik açı halinde bükülmektir. 41. ayetten itibaren bu emir ve yasakların muhatabı İsrailoğulları'dır, fakat hüküm geneldir.¹²³

912 | db

Yukarıdaki tefsir ve yorumlara göre *ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ* emri Medine ve çevresindeki Yahudilere yöneliktir. Namazlarından secdeyi çıkarttıkları gibi rüküü da çıkarttıkları veya gerektiği gibi uygulamadıkları için kendilerine Müslümanların namazına iştirak etmeleri, yanı sıra Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek O'na boyun eğip itaat etmeleri emredilmiştir.

Hicretten yaklaşık bir buçuk yıl sonra bir süredir Kudüs'e yönelerek namaz kılan Hz. Muhammed'e kiblesini değiştirmesini bildiren Bakara suresi 144. ayet nazil olmuştur.¹²⁴ Kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a tahvili 142-150. ayetlere doğrudan konu olmuştur. Bu olay Medine ve Mekke'de tartışma ve dedikodulara yol açmıştır. Hicretin ilk yılından itibaren Yahudi liderler ve onların yanında yer alan Medineli münafıklarla Müslümanlar arasındaki

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/611, 613.

¹²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcüd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1/129.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364-365.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/449-450.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/622.

gerilim artarak devam etmiştir. Özellikle Yahudilerin seçkinci tavırları ve bunlar üzerine nazil olan ayetler Bakara suresinde görülebilir. 111. ayetten itibaren seçkinci tutumlara karşı ve hatta kible tahvili sancısını sağaltmaya yönelik ayetlerin nazil olduğu söylenebilir. Bunlar arasında Hz. İsmail'in babası Hz. İbrahim'le birlikte öne çıkarılışı, birlikte Kâbe'yi inşa edişlerinin anlatılması yer almaktadır. İbrahim Kâbe'yi inşa ettikten sonra "O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, "Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye talimat verdik."¹²⁵ Medineli Yahudilerle ilişkiler çerçevesinde nazil olan ayetler arasında burada da namaz ibadetinin rükû ve secde ile karşılandığı görülmektedir. Bu ayetle aynı içerikte "İbrâhim'i Beytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde şöyle demiştik: 'Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut.'¹²⁶ Bu, çoğu ayeti Medine'nin ikinci yarısında nazil olan Hac suresi içindedir. Aynı surede "Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, rabbinize ibadet edin, dünya ve âhiret için faydalı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz."¹²⁷ Müminlere hitap eden bu ayetteki tavsiyeler kendinden sonraki uzunca ayetle devam eder. Onlara Hz. İbrahim'in dini olan tevhîd dinine samimiyetle bağlanmaları söylenir ve bu dinin temel unsurlarından namaz ve zekât Allah'a samimi bağlılıkla birlikte tekrar hatırlatılır. Rükû, secde ile birlikte bu iki ayetkine benzer bir içerikle Medine'nin son dönemlerinde nazil olan el-Fetih ve et-Tevbe surelerinde yer alır. Buna göre rükû ve secde Allah'ın rızasını gaye edinmiş müminlerde bulunan temel erdemler ve davranışlar arasında yer almaktadır. Ayrıca el-Fetih suresindeki ayette Tevrat'a atıf yapılmış, müminlerin orada da betimlendiği söylenmiştir.¹²⁸ Buna göre Kur'ân rükûu, sadece ibadetin temel bir rükûnü kabul etmekle kalmamakta, bir insanı mümin yapan birkaç temel erdem ve davranıştan biri ilan etmektedir. Rükû bir yandan mücerret olarak kalben ve zihnen Allah'a itaat, boyun eğiş iken,

¹²⁵ el-Bakara 2/125.

¹²⁶ el-Hac 22/26.

¹²⁷ el-Hac 22/77. "Söylendiğine göre bazı insanlar ilk Müslüman olduklarında rükûsuz secde ve secdesiz rükû ediyorlarmış. Bunun üzerine namazlarını rükûlu ve secdeli kılmaları emredilmiş." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/584-585.

¹²⁸ Bk. el-Fetih 48/29; et-Tevbe 9/112: ..الزَّائِكُونَ الْمُنَافِقُونَ... "Bunlar, farz namazlarında rükû ve sücûd edenlerdir." Mukâtil, *Tefsîr*, 2-199.

diğer yandan müşahhas olarak bedenen namazda tam bir eğilme davranışıyla itaatın ikrarıdır. Bütün peygamberler ve onlara tâbi olan müminler bu ikrarı gerçekleştirmişlerdir. Kur'ân Allah'a bağlığın nişanesi bu davranışı terk eden Ehl-i kitabı bu ayetlerle muhatap alarak uyarmaktadır.

Hicretin ikinci yılı sonlarında Medine'de Hz. Muhammed'le yaptıkları anlaşmayı bozarak sürgün cezası alan Yahudi kabilesi Kaynukaoğulları sürgün öncesi Hazrec kabilesi ile ittifak halindedir. Hazrec'in önde gelenlerinden Abdullah b. Ubey ittifakını kesmeyip sürgünü durdurmaya çalışırken; Ubade b. Sâmit ittifakını derhal kesmiştir. el-Mâide suresinin 51-56. ayetlerinin bu olayla ilgili nazil olduğu söylenmiştir. Bu ayetlerde cezayı hak edenlerle dostluğu kesen Ubade'nin davranışı onaylanırken, sürdüren İbn Ubey'in davranışı kınanmıştır.¹²⁹ *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* "Sizin dostlarınız ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de rükû ederek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."¹³⁰ Bir diğer rivayete göre ayet Müslüman oldukları için kavimleri tarafından ötekileştirilen Abdullah b. Selâm ve Ehl-i Kitap'tan bir grubu muhatap almıştır. Onlar durumlarını bir öğle vakti mescitte Hz. Peygamber'e şikâyet ederlerken kimi secdede, kimi rükûda nafile namaz kılan Müslümanlar ve aralarında dolaşan bir dilenci bulunmaktadır ve Hz. Ali rükûdayken bu dilenciye sadaka vermiştir.¹³¹ Buna göre Allah İbn Selâm ve yanındakilere gerçek dostlarını göstermiştir. Her iki rivayete göre bir tarafta Hz. Muhammed'e ve anlaşmalarına ihanet eden, içlerinden Hz. Muhammed'e inananları dışlayan ve ibadetlerinde rükû ihmal eden Medine Yahudileri, diğer tarafta namazlarını ikame edip zekâtlarını vererek, ruhen ve bedenen Allah'a boyun eğen (رَاكِعُونَ) müminler vardır.

Değerlendireceğimiz son ayet Hz. Meryem'e hitap eden Âl-i İmrân suresi ayetidir. İbn Hişâm'ın aktardığı rivayete göre Necran Hıristiyanlarından bir heyet Medine'de Hz. Peygamber'le Hz. İsa hakkında tartışmaya girmişler bunun üzerine surenin ilk seksen küsur ayeti nazil olmuştur.¹³² Mukâtil'e göre surenin ilk birkaç ayeti Necran Hıristiyanlarının sözleri, sonrasındaki ayetlerin bazıları Ya-

¹²⁹ Bk. Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkiler*, 173-174.

¹³⁰ el-Mâide 5/55.

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/531; Mukâtil, *Tefsîr*, 1/486.

¹³² İbn Hişâm, *es-Sîret*, 2/217-218.

hudiler, bazıları Hıristiyanlar bağlamında nazil olmuştur.¹³³ Surenin büyük kısmının hicretin üçüncü yılında nazil olduğu söylenebilir.¹³⁴ **يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ** "Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, rükû edenlerle beraber rükû et."¹³⁵ Kudüs'te mabede adanmış olan Meryem'in kendine ayrılan odada (mihrâb) çokça ibadet ettiği, kıyam ve secdeleri uzun namazlar kıldığı, ibadetlerinin fazlalığından ayaklarının ve gözlerinin zarar gördüğüne dair rivayetler aktarılmıştır. **اقْنُتِي لِرَبِّكِ** "Rabbine kunüt (ibadet) et." Tâbiîn yorumcuları tarafından "kunüt"a ayakta durmak, itaat etmek, ibadet etmek, ihlaslı olmak gibi anlamlar verilmiştir. Taberî'nin verdiği anlam zikrettiği görüşleri ibadetin gâî derinliğine çekerek toparlamaktadır: "Ey Meryem! Rabbine ibadette ihlaslı ol, sadece onun rızası için ibadet et, ona itaatte huşu içinde ol, ibadette boyun eğ."¹³⁶ İbn Abbâs'tan ayetin "Ya Meryem! Namaz kılanlarla, Beytü'l-Makdis'in kurrâları (Tevrat okuyucuları) ile birlikte Rabbin için namaz kıl ve kıyamda uzunca dur." anlamında olduğu, İbn Mes'ûd'un ise ayeti **فِي السَّاجِدِينَ وَارْكَعِي** şeklinde okuduğu nakledilmiştir.¹³⁷ Mukâtil "rükû edenlerle beraber rükû et" ibaresine "Beytu'l-Makdis'te namaz kılanlarla beraber rükû et" şeklinde mana vermiştir.¹³⁸ Buna göre ikinci mabet döneminde Kudüs'te Yahudilerden rükûlu namaz kılanlar bulunmaktadır. Nitekim Zemahşerî de buna dikkat çekmiştir. O, Hz. Meryem'e öncelikle namaz kılmasının emredildiğini, zira kunüt ve secdenin namazın rükûnlerinden olduğunu; sonrasında "rükû edenlerle birlikte rükû et" denilerek namazını cemaatle kılmasının emredildiğini söylemiştir. Bir anlamda Meryem'e "kendini namaz kılanlarla birlikte tanzim et, onların arasına dâhil et, onlardan başkasının safında yer alma" denilmiştir. Zemahşerî'ye göre o dönemde bazılarının namazlarında rükû eksik bırakırken, bazılarının rükû ediyor olmaları mümkündür. Bu durumda Meryem'e rükû etmeyenlerle değil, edenlerle birlikte bulunması emredilmiştir.¹³⁹ Elmalılı da "rükûun namazın erkânını, "râkiîn" in cemaati ifade ettiği açık olduğundan, Meryem'in nama-

¹³³ Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 1/262-276.

¹³⁴ Bk. el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 3/161-162.

¹³⁵ Âl-i İmrân 3/43.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/397-400.

¹³⁷ Ebû'l-Fadl Celâluddîn Süyûtî, *Ed-durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhira: Merkezü'l-buhûs, 2003), 3/542-543.

¹³⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/276.

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/936-937.

zında bir rükû bulunduğu meydandadır.” demiştir.¹⁴⁰ Yukarıda Hz. Meryem’le aynı bölgede ve yaklaşık tarihlerde yaşayan Rabbânî Yahudiliğin kurucularından Rabbi Akiva’nın rükû edenlerden biri olduğundan söz edilmişti. Bu ve Talmud’a ait zikrettiğimiz diğer bilgiler Zemahşerî ve Elmalılı’nın yorumları ile birlikte görüşümüzü destekler niteliktedir.

Sonuç

Gerek Tanah’ta gerek Kur’ân’da namaz ve rükünlerinin eda edilmesine dair ayrıntı yer almamaktadır. Her ikisinde de taat ve ibadet olarak dua, salât, kıyam, rükû, secde emredilmiş, bu kavramlar kendileri veya birbirlerinin yerine kullanılabilmiştir. Peygamberlerin kendisiyle geldiği dinin aslî ibadeti namaz; kıyama, rükûu, secdesi, oturuşuyla, onların amelî sünneti ve inananların nesilden nesile aktarımıyla devam etmiştir. Ancak onlardan sonra gelen bazı nesiller bu aslî ibadetin tümünü veya vakit ve rükünlerini aksatmışlardır. Son peygamber onu tekrar ikame etmiş, vahiy de hatırlatıp uyarmıştır.

916 | db

Talmud’da bazı din bilginleri tarafından ibadette rükûun tam bir eğilmeyle yapılması gerektiği belirtilmiş ve ibadetinde rükû eden din bilginlerinden söz edilmiştir. Çalışmada örneklerini verdiğimiz bu bilginler Talmudik dönem öncesinden sonrasına uzanmaktadır. Diğer deyişle Rabbânî Yahudiliğin kurucularından -miladi 1. yüzyıl- Babil’deki son akademi bilginlerine kadar uzanan bin yıllık süreçte yer almaktadırlar. Fakat Rabbânî Yahudilerin bu bilginlerin içtihatlarından ziyade hafifçe eğilmenin yeterli olabileceğini belirten din bilginlerini dikkate aldıkları düşünülmektedir. Bununla birlikte tarihî süreçte ve günümüzde namazı aslî formuyla (kıyama, rükûu, secdesi, oturuşuyla) kılan bazı Yahudiler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Müslümanlardan etkilenirken, bir kısmının kendi kaynaklarını referans alarak namazı ihya ettikleri söylenebilir.

Tanah ve Talmud’da Tanrı’ya ibadet kastıyla eğilme, diz üstü çökme (oturuş) ve secdeyi ifade eden dört kavram öne çıkmaktadır. Bunların üçü Talmud’da tanımlandığı şekliyle kidda, kerîa, hiştaha-va’a; ayrıca barekh’dır. Kur’ân’da Hz. Davud’un secdesi örneğinde olduğu gibi bu kelimeler birbirinin yerine kullanılabilmiştir. Bu çalışmaya göre rükû için öne çıkan kelime kerîa’dır. Rükûu (رُكُوعُ): r-

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/360.

k-'a) ilk iki harfin yer değişimiyle کرع (k-r-'a)'nın karşıladığı düşünülmektedir.

Hz. Muhammed'e vahyin gelmeye başladığı Mekke'de putperest Araplar çoğunluktadır. Az sayıda "hanîf" ve "râkî" denilen tevhid ehli kimseler bulunmaktadır ve bunların Kâbe'ye yönelerek, rükû ve secde ederek namaz kıldıkları bilinmektedir.

Kur'ân vahyinin nüzul sürecinde Medine, Rabbânî Yahudilerin nüfusça ağırlıkta oldukları bir yerleşkedir. Fakat Kur'ân ve İslam'ın erken dönemine ait diğer veriler onların çoğunun kutsal kitaplarını yeterince dikkate almadıklarını, peygamberlerinin bıraktığı şeriatı gerektiği gibi uygulamadıklarını ortaya koymaktadır. Hicretle birlikte Medine'de Müslümanların Ehl-i kitapla, özellikle Yahudilerle yoğunlaşan ilişkileri ve bu ilişkilerle ortaya çıkan bazı meseleler Kur'ân ayetlerinde konu edilmiş, Ehl-i kitap birçok ayette muhatap alınmıştır. Medine ve çevresindeki Yahudi geleneği, özellikle bölgedeki Yahudilerin yapıp ettikleri üzerinden Kur'ân vahyine yansımıştır. Özellikle Bakara suresinin büyük bölümünde Medine Yahudilerinin muhatap alındığı, ellerindeki Tevrat'ta yazılı olanların ve verdikleri ahitle birlikte ihmal ettikleri dini pratiklerin hatırlatıldığı, yanlış inançları ve davranışları hakkında onlarla girilen tartışmalara cevap verildiği görülmektedir. Namazı aksatmaları ve bu çalışmayla netleştiği üzere rükû etmemeleri bunlardandır. ارْكُفُوا مَعَ الرَّكَّاعِينَ "rükû edenlerle birlikte rükû edin." (el-Bakara 2/43) emri Medine ve çevresindeki Yahudileri muhatap almıştır. İbadetlerinden secdeyi çıkarttıkları gibi rükû da çıkarttıkları veya gerektiği gibi uygulamadıkları için kendilerine Müslümanların namazına iştirak etmeleri, yanı sıra Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek O'na boyun eğip itaat etmeleri emredilmiştir. Ehl-i kitap tefsir ve yorumlarını zikrettiğimiz rükûdan bahsedilen Kur'ân ayetlerinin çoğunun bağlamında yer almaktadır.

İlahi dinlerin özü tevhitir. Buna göre ortağı bulunmayan, her şeyin yaratıcısı ve rabbi olan Allah münezzehtir. Yaratılmış olanlar, onları yaratan Yüce Kudret'e zihnen, kalben ve dilleriyle dua ettikleri gibi ayakta, rükû-secde ederek ve oturarak bedenleriyle de ibadet ederler. Rükû bir yandan soyut olarak kalben ve zihnen Allah'a itaat, boyun eğiş iken, diğer yandan somut olarak bedenen namazda tam bir eğilme davranışıyla itaatin ikrarıdır. Bütün peygamberler ve onlara tâbi olan müminler bu ikrarı gerçekleştirmişlerdir. Kur'ân rükû, sadece namazın bir rüknü kabul etmekle kalmamakta, bir

insanı mümin yapan birkaç temel erdem ve davranıştan biri ilan etmektedir. Kur'ân Allah'a bağlılığın nişanesi bu davranışı terk eden Ehl-i kitabı bu ayetlerle muhatap alarak uyarmaktadır.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *İslam'da Namazın Tarihi*. çev. Ömer Dumlu, Rıza Savaş. İstanbul: Takdim Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Ank, Durmuş. "Türk Yahudiler: Kırım Karâileri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 27-50.
- Arslantaş, Nuh. *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Bacher, Wilhelm - Lauterbach, Jacob Zallel. "Sheshet". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://jewishencyclopedia.com/articles/13568-sheshet>
- Bağır, Muhammed Ali. "Günümüz Sâmîrîlerinde Dinî Hayata Dair Bazı Uygulamalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 151-181.
- Balcı, İsrail. *Hız. Peygamber ve Namaz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8. Basım, 2023.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/281-294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmül Kur'an*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu, 3. Basım, 2017.
- Dalgın, Nihat. "Rükû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/286. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- eş-Şeyhâlî, Sabâh Nâci. "Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılımlı Şekilleri". çev. Ölmez, Mustafa. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 651-666.
- Gesenius, Friedrich Wilhelm. *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Londra, 1846.
- Ginzberg, Louis. "Akiba ben Joseph". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph>
- Goitein, S.D. *Yahudiler ve Araplar*. çev. Nuh Arslantaş - Emine Buket Sağlam. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Gözeler, Esra. *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet". *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 215-238.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM, 2008.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendavî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Harkavy, Abraham de. "Anan ben David". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 16 Mayıs 2024. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1460-anan-ben-david>
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1419.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Han. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1976.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sadr, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. çev. Adnan Demircan, Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2015.

- İsfahani, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. Ankara: Pınar Yayınları, 2., 2010.
- Jastrow, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Londra, 1903.
- Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 173-212.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rükû". *Tabula Rasa Dergisi* 9 (2003), 255-279.
- Kotan, Şevket. "Maûn Süresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822.
- Levi, Avital Hazony. "Worship: bowing down in the service of God". *Religious Studies, Cambridge University Press* 58 (2022), 487-504.
- Luxenberg, Cristoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*. Berlin: Schiler, 2007.
- Mindel, Nissan. "Rabbi Chanina Bar Chama". *Jewish History*. Erişim 15 Mayıs 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112505/jewish/Rabbi-Chanina-Bar-Chama.htm
- Mindel, Nissan. "Rabbi Joshua Ben Levi". *Jewish History*. Erişim 15 Mayıs 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112287/jewish/Rabbi-Joshua-Ben-Levi.htm
- Mindel, Nissan. "Rav Hai Gaon". *Jewish History*. Erişim 15 Mayıs 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112498/jewish/Rav-Hai-Gaon.htm
- Mukâtil, b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*. thk. A. Muhammed Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâs, 1423.
- Okumuş, Mesut. "Semantik Ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 1-30.
- Palabiyik, M. Hanefi. "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı". *Akademik Siyer Dergisi* 2 (2020), 2-35.
- Robinson, Edward. *English Hebrew Lexicon*. Boston: Crocker & Brewster, 1872.
- Singer, Isidore - Mendelsohn, S. "Hanina b. Hama". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 15 Mayıs 2024. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7209-hanina-b-hama>
- Solmaz, Mekki. "Rükû ve Secdenin Kur'an'daki Semantiği". *Kesit Akademi Dergisi* 8/31 (2022), 380-404.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn. *Ed-durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhira: Merkezu'l-buhûs, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli-âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh bin 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhira: Merkezu'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-'arabiyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis*. İstanbul: Kabalcı, 2012.
- Tsegaw, Melak Alemayehu. "'Come, Let Us Prostrate and Bow Down': The Importance of Embodied Worship in The Psalter". *Jurnal Koinonia* 14/2 (2022), 100-107.
- Uğur, Hakan. "Eski Ahid'deki 'Dua' Kavramının Kur'an'daki 'Salât' Kavramıyla İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2008), 139-172.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcüd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. ed. Usâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Dâru'l-islâh, 2. Basım, 1992.
- Wensinck, A. J. "Salât". *İslam Ansiklopedisi*. 10/111-123. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Wieder, Nahphtali. *İslâmın Yahudi İbadeti Üzerindeki Etkisi*. çev. Sinan İlhan. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

- Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021.
- Zeitlin, Solomon. "The Tefillah, The Shemoneh Esreh: An Historical Study Of The First Canonization Of The Hebrew Liturgy". *The Jewish Quarterly Review* 54/3 (1964), 208-249.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- "Akiva ben Yosef". *Britannica*. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.britannica.com/summary/Akiva-ben-Yoseph>
- Bible Hub*. Erişim 05 Mart 2024. <https://biblehub.com/hebrew/1290.htm>
- Bible Hub*. Erişim 08 Mart 2024. <https://biblehub.com/hebrew/3766.htm>
- Mishnah*. Erişim 10 Mart 2024. https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.6.2?lang=bi&with=all&lang2=en
- Talmud Babylonian*. Erişim 10 Mart 2024. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>
- Tanakh*. Illinois: Varda Books, 2009.
- Bible Hub*. Erişim 06 Mart 2024. <https://biblehub.com/hebrew/8605.htm>



TE'VİL YÖNTEMİ VE MEZHEBÎ KİMLİĞİNİN KUR'ÂN YORUMUNA ETKİSİ BAĞLAMINDA RUMMÂNÎ'NİN EL-CAMİ' Lİ-İLMİ'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİ*

Burcu DİLEK**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Dilek, Burcu. "Te'vîl Yöntemi ve Mezhebî Kimliğinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Bağlamında Rummânî'nin *el-Cami' li-İlmi'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 921-951.

DOI: 10.33415/daad.1493548

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2024, **Accepted:** 30 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Dilek, Burcu. "Rummânî's Tafsîr al-Jamî' li-İlmi'l-Qur'ân in the Context of the Method of Ta'vîl and the Effect of Sectarian Identity on Qur'anic Interpretation". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 921-951.

DOI: 10.33415/daad.1493548



Öz

Mu'tezile'nin Kur'ân ve tefsir anlayışına dair görüşleri tefsir tarihinde birçok kavram ve nazariyenin tartışılmasına, sünnî müfessirlerin özellikle i'tikadî konulardaki te'villerini Mu'tezile'ye muhalif bir kurguyla şekillendirmesine zemin hazırlamıştır. Böylece ayetlerin farklı yönlerden yorumlandığı bir te'vîl çeşitliliği meydana gelmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile tefsiri, literatürde bıraktığı etki bakımından ciddi bir öneme sahiptir. Rummânî de mezhebi içerisindeki konumu ve ilmî birikimi açısından Mu'tezilî müfessirler arasında dikkat çeken bir isim olmuştur. Bununla birlikte Rummânî'nin tefsirine dair yapılan çalışmaların sınırlı olduğu

* Bu çalışma, 17-18 Kasım 2023 tarihinde gerçekleştirilen "Hicrî Dördüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulan ve özeti basılan bildirinin düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, burcu.dilek@ibu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9251-1390> / Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, burcu.dilek@ibu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9251-1390>.

söylenbilir. Bu çalışmada, müellifin tefsir yöntemi ve Mu'tezilî oluşunun ayet yorumlarına ne ölçüde yansıdığıın tespiti amaçlanmaktadır. Bahsedilen amacı gerçekleştirmek için betimleyici içerik analizine başvurulmuş ve tefsirdeki mezhebî atflar tematik olarak tasnif edilmiştir. Daha bütüncül bir değerlendirme yapabilmek adına tefsirin sınırlı bir kısmını içeren matbu nüshasının yanında, tefsir tarihinde ve çağdaş literatürde Rummânî'nin tefsirine yapılan atflar da dikkate alınmıştır. Tefsir, ilk olarak Rummânî'nin te'vîl yöntemi ve tefsirinde başvurduğu ilimler açısından tahlil edilmektedir. Bunun yanında Rummânî'nin, Mu'tezilî esasları tefsirine ne ölçüde ve hangi kavramlarla yansıttığı analiz edilmektedir. Neticede müellifin teorik olarak bahsettiği te'vîl yöntemini tefsirine uyguladığı, mezhebî kimliğini özellikle hüsün, kubuh, aslah kavramları, Allah'ın sıfatları ve fiilleri gibi bazı konularda ayet yorumlarına tutarlı şekilde yansıttığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mu'tezile, Rummânî, *el-Cami' li-ilmî'l-Kur'an*.

Rummânî's Tafsîr al-Jamî' li-ilmî'l-Qur'ân in the Context of the Method of Ta'vîl and the Effect of Sectarian Identity on Qur'anic Interpretation

Extended Abstract

922 | db

The extant scholarship on Mu'tazilite tafsîr is notably limited in comparison to Sunnî tafsîr. Nevertheless, the tafsîrs of certain Mu'tazilite mufasssirs have been revealed and made accessible through the identification of manuscripts or scholarly compilation. Interpretations attributed to Mu'tazilite mufasssirs within Sunnî and Shîî tafsîrs have been gathered, enabling scholars to draw inferences about the Mu'tazilite method of tafsîr. These views on the Mu'tazilite understanding of the Qur'ân and tafsîr have led to the discussion of various concepts and theories throughout the history of tafsîr. It also paved the way for Sunnî mufasssirs to shape their interpretations, particularly on theological issues, in opposition to the Mu'tazilites. Consequently, diverse interpretations have emerged throughout tafsîr history, reflecting various approaches to the Qur'anic verses. Mu'tazilite tafsîr, therefore, holds significant importance both as a source of reference and as a focal point of critique due to its profound influence on exegetical literature. Rummânî, a distinguished Mu'tazilite mufasssir of the fourth-century hijrî, emerges as a prominent figure due to his scholarly status within his sect and scholarly knowledge. Rummânî's scholarly proficiency is noted across various disciplines, including grammar, fiqh, Mu'tazilite theology, and qira'at. Among his works, his tafsîr stands out in its methodology, content, and interpretations that show sectarian affiliation. However, extant studies on Rummânî's tafsîr remain inadequate. Research about Rummânî predominantly focuses on his linguistic expertise and approach to i'jaz. This may be because Rummânî's tafsîr is not fully available; only partial copies exist in libraries across various countries.

This study aims to determine to what extent the author's being a Mu'tazilite mufasssir, as well as his tafsîr method, is reflected in his interpretations of the verses. A descriptive content analysis was applied to achieve this aim and the sectarian references in the tafsîr were classified thematically. In analyzing the tafsîr, the printed copy, which contains a limited part of the work, is the primary source. This can be considered as a limitation of the study. This limitation will be over-

come by referring to secondary sources on the subject. What is meant by secondary sources are tafsirs and academic studies in which we can see examples of Rummānī's interpretation of the verses in line with his sect. Initially, the tafsir is analyzed in terms of Rummānī's method of ta'wil and the sciences applied in his tafsir. According to Rummānī, the Qur'ān is the most beautiful and the highest level as an expression, but there is still a need for its tafsir. The reason for this is people's lack of understanding and intellectual inadequacy. He posits that an proper comprehension of the Qur'ān necessitates not only proficiency in Arabic but also mastery of a range of sciences, including interpretative skills, linguistics (i'rāb), qira'at, delālat, and aḥkām. Applying these requisite sciences in his tafsir demonstrates the alignment between Rummānī's theoretical framework and practical implementation. However, he did not always use these sciences to prove his sectarian views. It can be said that the use of these sciences as theological evidence is relatively low compared to the whole of tafsir.

It is also analyzed to what extent and with which concepts Rummānī reflects the Mu'tazilite principles in his interpretation of the verses. It can be said that the principle of adl/justice is especially emphasized in relation to the exegesis of many verses. It also has been noted that the author significantly incorporates his sectarian identity into his interpretations, particularly regarding concepts like ḥusn, qubḥ, aslaḥ, and the attributes and actions of Allah. His discussions, including the definitions of ḥusn, qubḥ, and aslaḥ, as well as the argument that Allah, who always acts for the benefit of His servants, cannot do a lower action, are closely tied to his Mu'tazilite opinions. Accordingly, no wrongful act can be attributed to Allah because He is free from all deficient attributes. The mufassir considered these principles while interpreting the verses. Although not very often, the mufassir criticized sects such as Mujbira and Mushabbihā by mentioning names, while he criticized some theological sects without naming them. Among these, there are, albeit limited, criticisms of different approaches within the Mu'tazilites. Although the entire tafsir is not accessible, compiling the existing parts would be very useful for a comprehensive evaluation. Future efforts to bring these parts together and make them available to readers will significantly enhance the understanding of Rummānī, his tafsir, and his ta'wil methodology.

Keywords: Tafsir, Qur'ān, Mu'tazila, Rummānī, *al-Jāmi' li-ilm al-Qur'ān*.

Giriş

Ebü'l-Hasen er-Rummānî (ö. 384/994) Arap dili âlimi ve Mu'tezile kelamcısı olarak hicrî dördüncü asrın önemli isimleri arasında yer almıştır. Özellikle Arap dili, belagat, i'caz gibi konulara dair söylemleriyle literatürde adından söz ettirmiştir. Çeşitli ilimlerde edindiği birikim sonucunda, çoğu elimize ulaşmasa da birçok eser telif etmiştir. Kaynaklarda müellifin pek çok disiplinde yetkin bir âlim olduğuna dikkat çekilmekle birlikte kimi müellifler; onu Mu'tezilî kimliği, özellikle nahiv ilmindeki disiplinler arası yazım yöntemi ve Şiî eğilimleri gibi bazı açılardan eleştirmiştir. Böylece müellifin hayatı, eserleri, mezhebî kimliği gibi konular hem klasik kaynaklarda hem de çağdaş dönemde kaleme alınmış çalışmalarda

yerini almıştır. Bu çalışmalar daha çok Rummânî'nin dilbilim ve i'caz konusundaki yaklaşımları ve eserleri üzerine odaklanmıştır.¹ Yakın dönemde Rummânî ile ilgili yapılan kapsamlı Türkçe çalışmalar arasında Mustafa Kaya'nın doktora tezi önemli bir örnektir. Kaya, çalışmasına hicrî ilk dört asırdaki gramer çalışmalarının durumundan bahsederek başlamış, ardından Rummânî'nin hayatı ve eserlerine, Arap gramerindeki yerine dair detaylı bilgiler aktarmıştır.² Böylece müellifi ve eserlerini etraflıca tanıtmış ayrıca onun Arap diline dair söylemlerini farklı eserleri üzerinden bütüncül ve detaylı şekilde analiz ederek müellifin dilbilimci kimliğine dair kapsamlı bir bilgi sunmuştur.

Rummânî'ye dair dikkat çeken çalışmalardan bir diğeri ise onun tefsiri üzerine yapılmıştır. Alena Kulinich, Rummânî'nin tefsirini hem doktora tezinde³ hem de doktora tezinin bir bölümünden üretmiş olduğu makalesinde incelemiştir. Tez çalışmasına bazı sebeplerden dolayı erişim sağlayamamasak da yazarın, Rummânî'nin tefsirine dair kaleme aldığı makalede önemli tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Kulinich, Rummânî'nin tefsirinde Mu'tezilî âlimlere yapılan atıflardan yola çıkarak, Mu'tezilî tefsir ekolüne dair bazı sorular yöneltmiştir. Bu minvalde Mu'tezile tefsir ekolünün farklı konulara cevap veren bir tefsir geleneği mi yoksa mezhebî görüşlerini desteklemek için Kur'an'ı delil olarak kullanmayı amaçlayan bir teoloji ekolü mü olduğu sorusuna dair önemli değerlendirmelerde

¹ Mazin Mübarek, *er-Rumaniyyü'n-nahvi: fi dav'i şerhihi li-kitâbi Sibeveyhi* (Dımaşk: Dârü'l-Kitâb, 1995); Hasan Yılmaz, *Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İ'cazu'l-Kur'an'ı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Zayid Abdeh, "Ebü'l-Hasan er-Rummânî ve cühûduhu fi belâgati'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kahire* 20 (2002), 493-677; Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 53-69; Bruce Fudge, "Tağmîn: The Concept of 'Implication' According to al-Rummânî", *Classical Arabic Humanities in their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday Presented by his Students and Colleagues ed. Beatrice Gruendler ve Michael Cooperson* (Leiden: Brill, 2008), 468-492; Mustafa Kaya, "Rummânî ve Şerhu'l-Usûl Adlı Eseri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 8/26 (2008), 91-125.

² Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

³ Yazar ile tezine erişim için iletişime geçtiğimizde kendisi tezini yayınlamak için gözden geçirdiğini, bu sebeple paylaşamayacağını belirtmiş ve tezindenrettiği makalesini bizimle paylaşmıştır. Tezin künyesi şu şekildedir: Alena Kulinich, *Representing 'a blameworthy tafsi'r': Mu'tazilite exegetical tradition in al-Jâmi' fi tafsi'r al-Qur'an of 'Ali ibn 'Isâ al-Rummânî (d. 384/994)* (London: School of Oriental and African Studies, Doktora Tezi, 2012).

bulunmuştur.⁴ Rummânî'nin, mezhebi içerisindeki Basra, Bağdat ve İhşîdiyye ekollerinden birine olan bağlılığını tefsirine yansıtıp yansıtmadığını ele alan yazar, müfessirin tercihlerinde bu bağlılığın açıkça görülmediği kanaatindedir. Meselenin farklı sebepleri olabileceğini söylemekle birlikte, tefsirdeki Mu'tezilî alimlerin otoritesini ve Rummânî'nin bu alimlerle aynı fikirde olup olmadığını teolojik meselelerin ötesinde görmüştür. Bu da yazara, Rummânî'nin Mu'tezilî alimleri belirli görüş farklılıklarına olanak sağlayan bir yorum geleneği oluşturan âlimler olarak değerlendirdiği ihtimalini düşündürmüştür. Ayrıca Rummânî'nin, içinde bulunduğu geleneğe bağlılığını da vurgulamıştır.⁵ Kulinich bu sonuca, Rummânî'nin kendisinden önceki Mu'tezilî ulemayı ne oranda takip ettiğini ve gerek teoloji gerekse diğer ilimlere dair onlara yaptığı atıfların mahiyetini tespit ve analiz ederek ulaşmıştır.

Bu çalışmada Rummânî'nin tefsirinde, Mu'tezilî âlimlerle olan etkileşimini tespit etmekten farklı olarak onun te'vîl yöntemini ve sadece i'tikadî atıflarını ortaya çıkarmaya odaklanacağız. Bu amaçla ilk olarak Rummânî'nin tefsiri ve te'vîl yöntemi genel olarak tanıtılacaktır. Çünkü müfessirin te'vîl yöntemini bütüncül olarak görmek eserin daha doğru şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır. Sonrasında ise ayetleri te'vîl ederken mezhebi kimliğinin ne ölçüde etkili olduğu çeşitli başlıklar üzerinden tahlil edilecektir. Bu noktada müellifin yaşadığı döneme dair genel bir fikir edinmek adına Büveyhîler dönemi siyasî, sosyal ve ilmî ortamından özetle bahsedilecektir. Rummânî'nin tefsirinin incelerken müracaat edeceğimiz temel kaynak, eserin bir bölümünü içeren Hıdır Muhammed Nebhâ'nın tahkik ettiği matbu nüsha olacaktır. Bu eser Kahire Arapça Yazma Eserler Enstitüsü'nde 29 numarada kayıtlı yazma nüshanın tahkiki ile Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî (ö. 548/1154) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirlerinde muhakkikin tespit ettiği, Rummânî'ye yapılan atıfların derlemesini içermektedir. Nebhâ'nın belirttiği üzere Kahire'deki nüsha Mescid-i Aksâ'da bulunan asıl nüshadan istinsah edilmiş "benzersiz" bir nüshadır. İbrahim sûresinin 17. ayetinden başlayıp Hicr, Nahl, İsrâ sûreleri ve

⁴ Alena Kulinich, "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78 (2015), 137-138.

⁵ Kulinich, "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr", 148.

Kehf sûresinin bazı ayetlerini içermektedir.⁶ Tahkik edilen bu nüshanın, tefsirin oldukça az bir kısmını içermesi ve bu nüsha üzerinden sonuca ulaşma çabası çalışmanın sınırlılığı olarak görülebilir. Bu sınırlılığı ortadan kaldırmak için konuyla ilgili farklı tefsirlerde nakledilen, Rummânî'nin te'villerine müracaat edilecektir. Nitekim Rummânî'nin tefsirinin Zemahşerî (ö. 538/1144), Cüşemî (ö. 494/1101) gibi Mu'tezilî müfessirlere ve Tûsî'nin *Tibyan*'ı gibi tefsirlere kaynaklık ederek varlığını sürdürdüğü, kendisinden sonraki Mu'tezilî-Şîî literatürü etkilediği belirtilmiştir.⁷ Ayrıca Rummânî'nin eserleri ve düşünceleri üzerine yapılan araştırmalarda, tefsirinin çeşitli nüshaları kullanılmış ve araştırmacılar ulaşabildikleri nüshalar üzerinden tefsire atıfta bulunmuşlardır. Tefsirlerin yanında, bu atıflarda müellifin tefsir yöntemi ve mezhebî tercihlerine dair zikredilen hususlara da başvurulacaktır. Öte yandan müellifin te'vîl anlayışına ve mezhebî yorumlarına ikincil kaynaklar üzerinden ulaşma çabası diğer bir sınırlılık olarak düşünülebilir. Mu'tezilî bir müfessir olan Rummânî'nin sünnî ve şîî tefsirlerde geçen bilgiler üzerinden değerlendirilmesi tarafsızlığa olumsuz anlamda etki edecek bir durum olarak kabul edilebilir. Bu sınırlılığın da birincil ve ikincil kaynakların karşılaştırmalı okunması yoluyla aşılması mümkündür.

1. Rummânî'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Âlim Kimliğine Etkisi

Nahiv, lügat, fıkıh ve Mu'tezile kelâmında yetkin bir isim olarak kabul edilen Semerrâ asıllı Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, hicrî 296 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Aynı zamanda kıraat ilminde de adından söz ettiren müellif bilhassa lügat alanına getirdiği kavram ve tartışmalarla ön plana çıkmıştır. Bahsedilen ilimlerle ilgili kaleme aldığı eserler yanında tefsiri, ilmî çevre-

⁶ Hıdr Muhammed Nebhâ, "Mukaddime", *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî el-müsemma el-Câmi' li-İlmi'l-Kur'an*, mlf. Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî er-Rummânî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 8. Ayrıca Paris Bibliothèque Nationale de France yazma eserler departmanında nr. 6523'te eserin 7. cüzü, Londra British Library Ms Or 9408 numarada ise 1. cüzü bulunmaktadır. Taşkent'te Ebu Reyhan el-Birûnî Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü Nr. 3137'de eserin 10. cüzü bulunurken, Riyad Kral Faysal Araştırma ve İslamî İlimler Merkezi Nr. 14750'de yine bir nüshasının bulunduğu bildirilmiştir bk. Nebhâ, "Mukaddime", 8; Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 80-82; Kulinich, "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsir", 137.

⁷ Fudge, "Tağmîn: The Concept of 'Implication' According to al-Rummânî", 472-473; Suleiman A. Mourad, "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'î and Sunni Tafasir", *Journal of Qur'anic Studies* 12/1-2 (2010), 87.

lerde ayrıca şöhret kazanmıştır.⁸ Kaynaklarda müellifin kelâm ilmi ile Arap dili disiplinini birleştiren bir yazım yöntemi geliştirmesinden de bahsedilmiştir.⁹ Bu minvalde Rummânî, edindiği bilgileri farklı ilimlere uyarlamış ve böylece ilgili olduğu ilimlere yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ancak onun söz konusu yöntemi, karışıklığa ve anlaşılmalığa sebep olması gerekçesiyle eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu eleştiriler arasında özellikle nahivde mantık ilmine yer vermesi sıklıkla zikredilmiştir.¹⁰ Yazım yöntemi, kullandığı dil ve kavramlar bazı müellifler tarafından sözlerinin anlaşılmasına sebep olmuş ve bu da eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bir diğer tenkit sebebi ise Rummânî'nin Mu'tezilî kimliği olmuştur.¹¹ Ancak Rummânî, Mu'tezilî fikirlerinden daha çok dilbilimsel yaklaşımları ve bunları ifade ediş biçimi dolayısıyla eleştirilmiş ya da dikkatleri üzerine çekmiştir.¹² Arap dili, mantık, kelâm, tefsir gibi farklı ilimlerde eserler telif eden Rummânî, 384 yılında Kadir-billah hilafeti sırasında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹³

Birçok kaynakta Rummânî'nin hocaları arasında Zeccâc (ö. 311/923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi isimler zikredilmiştir. Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055), Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), Hilal b. Muhassin (ö. 448/1056) gibi isimler ise müellifin öğrencileri arasında sayılmıştır. Kelâm ilmine dair meselelerde İhşîdiyye ekolünün görüşlerini benimserken nahivde Basra ekolünü takip ettiği söylenen Rummânî'nin kelâm ilminde en çok etkilendiği isim ise hocası İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) olmuştur.¹⁴ İbnü'l-İhşîd, Ebû Hâşim'e karşı muhalif tavrıyla Basra

⁸ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 88; Ebü'l-Berekat Kemâled-din Abdurrahman b Muhammed Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba fi tabakati'l-üdeba* (Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1985), 233-235; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmi lî'l-Matbuat, 1971), 4/248.

⁹ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman [mimma sebete bi'n-naql evi's-sema ev esbetehü'l-ayan]* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/299.

¹⁰ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba fi tabakati'l-üdeba*, 234; Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", 60.

¹¹ Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 75.

¹² Fudge, "Tağmîn: The Concept of 'Implication' According to al-Rummânî", 469.

¹³ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba fi tabakati'l-üdeba*, 235; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 16/533-534.

¹⁴ Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 4/248; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 134; Mübarek, *er-Rumanıyyü'n-nahvi*, 53; Sedat Şensoy, "Rummânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/242; Nebhâ, "Mukaddime", 6.

Mu‘tezilesi içinde meydana gelen ayrışmada etkin olsa da zaman zaman Bağdat ekolünün görüşlerini benimsediği görülmüştür.¹⁵ Hocası İbnü'l-İhşîd'den sonra ise ekolün başına Rummânî geçmiştir.¹⁶ Öte yandan Rummânî'nin, Mu‘tezile içerisindeki İhşîdî ve onun muhalifi olan Behşemî ekollerinin ayrışmasını tefsirine yansıttığına dair belirgin bir delilin olmadığı iddiası dikkat çekmektedir.¹⁷ Bu durumun muhtemel gerekçeleri olarak söz konusu çekişmenin görülebileceği Behşemî tefsirlerin olmayışı ya da Rummânî'nin eleştirilerinin muhatabının tespit edilememesi zikredilmiştir.¹⁸

Büveyhîler dönemi Bağdat'ında yaşayan müfessir, her âlim gibi içinde bulunduğu ortamın ilmî ve sosyal durumundan etkilenmiştir. Şia'nın Zeydiyye kolunu temsil eden Deylemîlere mensup olan Büveyhî devleti zamanla edindiği güç sayesinde Sünnî Abbasî halifesini yenilgiye uğratarak, hilafet merkezi olan Bağdat'ı almıştır. Bu galibiyette öne çıkan isim Muizzüddeve olmuş ve o Irak Büveyhî devletinin temellerini atmıştır. Muizzüddeve politik bir yaklaşımla Sünnî Abbasî halifeliğini ilga etmemiştir. Bu durumun da Bağdat'ta “çok sesli” bir yapıya zemin hazırladığı ifade edilmiştir.¹⁹ Kaynaklarda Muizzüddeve'nin oğlu Bahtiyar'ın yönetime geçtiği 362 yılında, Rummânî'nin de içerisinde bulunduğu bir grup fakihin Bahtiyar ile görüştüğünden ve tavsiyelerde bulunduğundan bahsedilmiştir.²⁰ Özellikle ilk yirmi yıl farklı din ve mezhep grupları, inançları açısından özgür bırakılmış ve uzlaşma ortamı sağlanmıştır. Ancak sonrasında Şîî gelenekleri uygulanmaya ve şîilik toplumda baskın şekilde ortaya çıkmaya başlayınca bu “çok sesli” ortam olumsuz bir seyir takip etmiştir.²¹

Siyasî ve sosyal ortamla irtibatlı olarak düşünebileceğimiz bir diğer konu da kaynaklarda geçen Rummânî'nin Şîî-Rafizî oluşuna

¹⁵ Mustafa Öz, “İbnü'l-İhşîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/95.

¹⁶ Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 221.

¹⁷ Kulinich, “Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr”, 144.

¹⁸ Kulinich, “Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr”, 139-140.

¹⁹ Ahmet Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 48-49.

²⁰ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1997), 15/337.

²¹ Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, 55-58.

yönelik iddialardır. Bu iddiaların temelinde ise kendisine isnad edilen sahabenin en faziletlisinin Hz. Ali olduğu şeklindeki sözleri bulunmaktadır.²² Nitekim bu dönemde Mu'tezile mezhebinin, Zeydî-Mu'tezilî bir düşünce sistemi benimsediğine dair çalışmalar bulunmaktadır. Mu'tezile içerisinde Zeydî bir eğilimin şekillendiği sürecin bir diğer temsilcisi de Rummanî sayılmıştır. Yaşadığı dönemde Basra Mu'tezilesinin Bağdat'a yaklaşması ve her iki kolda da Zeydî eğilimden bahsedilmesi ayrıca Rummânî'nin hocaları ve içerisinde bulunduğu ilmî çevre bu kanaati şekillendiren unsurlar arasında sayılmıştır. Hz. Ali'nin efdaliyyetini kabul eden yaklaşımın, Rummânî tarafından da savunulmuş olması söz konusu kanaati güçlendirmiştir.²³ Öte yandan Rummânî'nin bu yaklaşımının o dönemde şîliğin yaygın olması sebebiyle bir takıyye olduğu da kaynaklarda ifade edilmiştir.²⁴ Rummânî'nin tefsirine bakıldığında bu iddiayı destekler mahiyette, takıyyenin cevazı konusuna atıf yaptığı görülmektedir. Söz gelimi *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَثَرَةٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ* ayetinin²⁵ kimin hakkında nazil olduğunu sormuş ve ardından Ammar b. Yâsir cevabını vermiştir. Bunu da İbn Abbas ve Katâde'den nakledilen "O kalbi imanla mutmain iken küfre zorlandı" rivayetine yer vererek teyit etmiştir. Sonrasında ayetin takıyyenin cevazı konusunda delil olduğunu belirtmiştir.²⁶ Yine müfessirin, takıyye halinde yalan söylemenin cevazının nedenine dair izahta bulunduğu görülmektedir.²⁷ Bu bilgiler Rummânî'nin takıyyeyi câiz kabul ettiğini göstermesi açısından yeterlidir. Farklı görüşlerin rahatça tartışılabildiği Irak Büveyhî devletinin ilk yirmi yılı bağlamında, müfessirin takıyye yapmasını gerektiren bir durumun olmadığı düşünülebilir. Ancak zamanla bu özgürlükçü havanın bozulmasının, siyasî ve sosyal olarak şîliğin baskın hale gelmesinin, takıyyeye yönelmesinde etkili olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim aşağıda örnekleriyle bahsedileceği üzere Rummânî'nin tefsirinde,

²² Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba fî tabakati'l-üdeba*, 235; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/533-534; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 3/149.

²³ Muharrem Akoğlu, "Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri", *Bilimname* 8/19 (Şubat 2010), 20-22; Ahmet Sonay, "Büveyhiler Döneminde İmamiyye-Mu'tezile İlişkisi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 6/1 (2021), 214.

²⁴ Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 4/248.

²⁵ en-Nahl 16/106.

²⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî el-müsemma el-Câmi' li-ilmî'l-Kur'an*, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 305.

²⁷ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 311.

görebildiğimiz kadarıyla şîlik eğilimi olduğuna dair açık veya kapalı bir delil tespit edilememiştir.

2. Rummânî'nin Te'vîl Yöntemine Genel Bir Bakış

Rummânî'ye göre Kur'ân, muhatabına mesajını açıkça ulaştırma konusunda beyânın ve belâgatın en üst tabakasındadır ancak buna rağmen tefsirinin yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun sebebi ise insanların fehm konusunda eksiklerinin olmasıdır. Her ne kadar Araplar dil açısından Kur'ân'ı anlayabilseler dahi onların da tıpkı acemler gibi kavrayış ve bazı ilimlere vakıf olmama hususlarında eksiklikleri vardır. Bu sebeple Kur'ân'ın tefsirine ihtiyaç duyulur. Ayrıca Kur'ân'ın müteşabih ayetleri de onun beyânda sahip olduğu derecesini düşürmez. Muhkem ayetler ümmü'l-kitâptır ve Kur'ân'ın beyânı konusunda delil olarak yeterlidir.²⁸ Kur'ân'ın müteşabih ayetlerinin te'vîli konusundaki ihtilaflar, müteşabih ayetlerin muhkemlere irca edilmesiyle çözümlenmelidir. Bu noktada başvurulacak deliller ise lûgat, fıkıh ve usulünün bilgisini kapsayan şeriat ve akıldır.²⁹ Ancak müfessirin bu delilleri her defasında i'tikadî görüşlerini ispat için kullandığını söylemek doğru olmaz. Esasında müfessirinin mezhebî kimliği ne olursa olsun bu durum tefsirlerin geneli için geçerlidir. Rummânî de kıraatlere, Arap diline, ahkâma başvurmuştur ancak tefsirin geneline oranla bu başvuruların i'tikadî bir delil olarak kullanımını oldukça azdır.

Aynı zamanda bir dilbilimci olan Rummânî, te'vîl yaparken dilin belirleyici otoritesini vurgulamıştır. Bu açıdan Arap dilini ifade eden lûgat delilini gerek sözlük bilgisi gerekse i'rab ve söz sanatları gibi konularda ayet yorumlarında kullanmıştır.³⁰ Yine bazı te'vîlleri, bir delile dayanmaksızın Kur'ân'ın zâhirine ters te'vîller olmaları sebebiyle eleştirmiş ve mezkûr te'vîllerin câiz olmayışından bahsetmiştir. Bu bağlamda Arap dilinin aşılması gereken sınırları olduğunu vurgulamıştır.³¹ Müfessirin zâhirî/hakikî manayı önceleyen bu

²⁸ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 300.

²⁹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 222.

³⁰ Bazı örnekler için bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 118, 124, 128, 129, 130, 135, 154, 156, 163, 177, 188, 196, 199, 201, 202, 204, 207, 212, 213, 248, 316, 342, 344.

³¹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 35, 301, 449, 455. Müfessirin mecâza başvurduğu yerlerden birisi haberî sıfatların te'vîli olmuştur. Örneğin Bakara 2/115 ayetinde geçen "vechullah" ibaresini Allah'ın rızası olarak yorumlamıştır. bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 38; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/425.

yaklaşımı, keyfî mecaz tercihi ile eleştirilen Mu'tezile tefsirinin mecaza keyfî şekilde değil çok dikkatle başvurduğunu gösteren önemli bir örnektir.³² Arap diline atfettiği önem açıkça görülmekle birlikte müfessirin dilbilimsel açıklama ve tercihlerinin az bir kısmı i'tikadî referans içermektedir. Bu örneklerden birisini İsrâ sûresinin ilk ayetinde görmekteyiz. Müellif İsrâ sûresinin ilk ayetinde geçen "sübhân" kelimesinin neden diğer masdarlar gibi munsarif olmadığını, tenzih düşüncesi üzerinden açıklamıştır. Buna göre mezkûr kelime, tüm noksan sıfatlardan berî olmayı kapsayacak şekilde ta'zim mertebelerinin en üstünü ifade etmektedir. Bu anlam yalnızca tek varlık yani Allah için câiz olabilir, yalnızca O'nun için kullanılabilir.³³ Böylece alem olarak değerlendirdiği kelimeyi gayr-ı munsarif kabul etmiştir. Benzer şekilde "sübhân" kelimesi İbn Cinnî (ö. 392/1002) tarafından berî olmayı ve tenzihi ifade eden alem isim şeklinde tarif edilmiştir. Osman ismiyle bu anlamda aynı vezindedir. Ayrıca marife olması, sonunda "elif" ve "nûn" olması kelimenin gayr-ı munsarif olmasının illeti sayılmıştır.³⁴ Bu minvalde Rummânî'nin ve İbn Cinnî'nin izahı benzerlik arz etmektedir. Rummânî birçok yerde yakın anlamlı kelimelerin anlam farklarına değinmiştir. Mezkûr izahlarda da onun mezhebî yönelimine dair ipuçlarını görmek mümkündür. Söz gelimi ihsanın övgüyü hak edecek şekilde hikmetin gerektirdiği fayda, kötülüğün ise zemme müstehak olacak şekilde hikmete aykırı zarar olduğundan bahseden müfessir ardından hasen ile aynı kökten olan ihsan kelimesi ve aslahın farkına değinmiştir. Bu minvalde ihsanın kendisi ve zıddının eşit olması mümkünken, aslah ancak zıddından daha üstün olabilmektedir.³⁵ Aslah kavramına yüklediği bu anlam ileride örneklerini göreceğimiz üzere Mu'tezilî te'vîl olarak okunabilir.

Rummânî, mukaddimesinde tefsir için gerekli olan ilimleri "fehm, i'rab, kıraat, delalet ve ahkâm" olarak sıralamıştır. Müfessirin ilk sırada zikrettiği "fehm"i anlama kabiliyeti olarak kabul edebiliriz ki bir metni te'vîl edebilmenin ilk aşaması onu anlayabilmektir. Delalet ise i'tikadî konuların tartışılması ve delillendirilmesinde

³² Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 95-96.

³³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 320.

³⁴ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 4/76.

³⁵ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 324-325. Diğer örnekler için bk. 112, 114, 118, 198, 212, 233, 245, 264, 317, 325, 327.

hangi ayetlere müracaat edileceğinin bilgisini ifade etmektedir.³⁶ Hüküm ifade eden ayetlerin tefsirinde ise başvurulacak ilmi ahkâm olarak belirtmiştir ve ahkâma dair de yeri geldikçe izahatta bulunmuştur.³⁷ Müfessirler Kur'ân kelimelerinin etimolojisi, anlamı, i'rabı veya birtakım harflerle edatların anlama etkileri gibi konular hakkında görüş beyan ederken kıraatleri önemli bir kaynak olarak görmüşlerdir.³⁸ Kıraat farklılıkları ve bunların anlama etkisi Rummânî'nin tefsirinde de kayda değer bir yer tutmaktadır.³⁹ Rummânî teorik olarak tefsir için gerekli saydığı bu ilimleri, pratikte te'vîl yöntemine yansıtmıştır. Ancak bu ilimlere sadece i'tikadî görüşlerini ispat etmek adına başvurmamış, bilakis onları genel te'vîl yönteminin bir parçası olarak görmüştür. Dilbilime, kıraate, ahkâma Kur'ân yorumunun doğru şekilde yapılması için gereken ilimler olarak yaklaşmış ama bu ilimlere her defasında mezhebî istidlal maksadıyla müracaat etmemiştir.

Rummânî tefsir için gerekli ilimler arasında zikretmemiş olsa da pratikte başvurduğu ilimlerden birisi hadis ve ilk nesillerden gelen rivayetlerdir. Sahabe ve tâbiûndan nakillerde bulunan müfessir, esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer vermiş ve böylece kendisinden önce oluşan birikimi tefsirine yansıtmıştır.⁴⁰ Eserin Paris yazması üzerine yapılan bir çalışmada tefsirin kaynakları arasında, İbn Abbas, Mücahid, Süddî, Katâde, İbn Cüreyc, Ebû Ali el-Cübbâî gibi isimler zikredilmiştir.⁴¹ Müfessir, kelimelerin ya da ayetlerin anlamlarına dair farklı yaklaşımlardan bahsederken de rivayetlere müracaat etmiştir.⁴² Gerekli gördüğü durumlarda rivayetler arasında tercihini açıkça belirtmiştir.⁴³ Rummânî'nin tefsirinde rivayet bilgisine başvurması Mu'tezilî müfessirlerin yeri geldiğinde önemli bir delil olarak aklın yanında rivayetlere müracaat ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

³⁶ Alena Kulinich, "Rethinking Mu'tazilite tafsir: from essence to history", *Religion and Culture, Seoul National University* 29 (2015), 249.

³⁷ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 87, 115, 233, 342, 378-379.

³⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Kıraat-Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak (İstanbul: OTTO Yayınları, 2013), 1/370-371.

³⁹ Bazı örnekler için bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 162, 171, 181, 206, 229, 230, 252, 254, 272, 275, 303, 325, 331, 335-336, 343, 415.

⁴⁰ Bazı örnekler için bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 191, 318, 372.

⁴¹ Fudge, "Tağmîn: The Concept of 'Implication' According to al-Rummânî", 471. Başvurduğumuz nüshada Ebû Ali'ye yapılan bazı atıflar için bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 289, 295, 305, 371.

⁴² Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 201, 203, 220, 223, 229, 277, 326, 376.

⁴³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 329, 342, 350.

Soru-cevap şeklinde bir yazım üslûbu izleyen Rummânî ayetlerin tefsirini yaptıktan sonra ayet veya ayet grubunun tefsirini, içerdiği mesajı özetleyen birkaç cümle ile izahlarını tamamlamıştır. Böyle bir izahta bulunacağı zaman müfessir, *وقد تضمنت الآية/الآيات* ibaresini kullanmaktadır. Buralarda zaman zaman mezhebî kimliğini gösterecek kavram ve ibareler kullanmıştır. Örneğin Nahl sûresinin 89-91. ayetlerini tefsir ettikten sonra bu ayet grubunun içerdiği konuları; Hz. Peygamber'in ümmeti hakkında şahitliğinin açıklanması, Allah'ın adl oluşu, ihsan, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi, sözünde durmak gibi hususlarla özetlemiştir.⁴⁴ Rummânî, aynı sûrenin 98-100. ayetlerinin mesajını özetlerken Allah'ın her işinde aslah olanı yaptığının, O'nun yaptığından daha aslah bir şey olmadığını altını çizmiştir.⁴⁵ Mu'tezilenin en temel ilkelerinden olan adl vurgusu İsrâ 17/55 ayetine dair özettedir. Bu ayette Allah, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldığından bahsetmektedir. Rummânî bu ayetin içerdiği mesajı özetlerken söz konusu üstün kılmayı Allah'ın adlinin bir gereği olarak kabul etmiştir.⁴⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Rummânî'nin ayetleri gruplandırırken hangi hususları dikkate aldığına dair bir beyanı bulunmasa da genel olarak içerik ve konu bütünlüğünün burada etkili olduğu düşünülebilir.

3. Mu'tezilî Tefsir Geleneği ve Rummânî'nin Bu Gelenekteki Yeri

Mu'tezile tefsir ekolü, tefsir çeşitleri tasniflerinde genel olarak mezhebî tefsir kategorisinde değerlendirilmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerine mensup müfessirlerin tefsirleri, çoğunlukla rivayet ve dirayet tefsirleri başlığında yer alırken Mu'tezile tefsirinin bu şekilde başlıklandırılması siyasi üstünlük ve mezhepsel bir dışlama olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla mezhebî tefsir ifadesinden anlaşılan şeyin "gayri sünnî tefsir" oluşu vurgulanmıştır.⁴⁷ Tefsir tarihine yönelik tasniflerin yanında Mu'tezile tefsiri genel olarak sünnî tefsirlerde de özellikle i'tikadî konularda eleştiri odağı olagelmıştır. Söz gelimi İmam Mâtürîdî'nin, tefsirinde sünnî kelâm düşüncesinin dışında kalan mezheplere yönelttiği eleştirilerde başlangıç noktala-

⁴⁴ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 295-296.

⁴⁵ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 301-302.

⁴⁶ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 358.

⁴⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 19.

rından birisi Mu‘tezile’ye yönelik tenkitler olmuştur.⁴⁸ Bahsedilen eleştirilerin şekillenmesinde ise Mu‘tezile tefsirine has bazı durumlar etkili sayılmıştır. Bunlar arasında tefsirde Mu‘tezile ekolü denildiğinde özellikle beş ilkenin tefsirlere yansıtılması, mezhebî referanslarla ayetlerin yorumlanması, akla nakilden daha çok güvenmeleri, bazı sahih nakilleri inkâr etmeleri ve müteşabihler gibi tartışmalı konularda susmak yerine akli hakem tayin etmeleri gibi hususlar akla gelmektedir. Ayrıca ayetlerin lugavî izahını, kıraatler konusundaki tasarruflarını da mezhebî yaklaşımlarını destekleyecek şekilde inşa etmişlerdir.⁴⁹

Öte yandan bu eleştirilerin ne kadar haklı eleştiriler olduğu da bir başka tartışma gündemidir. Bu açıdan tefsir geleneğinin belli ekollerle sınırlandırılmayacağı ya da tefsir geleneği incelenirken ekollere göre bir tasnifin uygulanmasının zorluğu iddiası önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tefsirin, dâhil olduğu ekol dikkate alınarak okunmasının, mezhebî atıflar dışındaki içeriğinin göz ardı edilmesine böylece eksik değerlendirmelere sebep olacağından bahsedilmektedir. *el-Keşşâf* üzerine araştırma yapan bazı yazarlar, bu tefsirin Mu‘tezile tefsiri olarak tanımlanamayacağını, eserin Mu‘tezilî oluşuna dair sınırlı teolojik atıflar dışında belirgin izlerin olmadığını iddia etmektedir. Bu açıdan *el-Keşşâf*’ta, belli bir Mu‘tezile metodu bulunmamaktadır hatta mezhebî içerik oldukça azdır. Bunun bir göstergesi de Zemahşerî’nin Mu‘tezilî oluşununun, sonraki nesillerin ona dair düşüncelerini ve eserlerine müracaat etmelerini olumsuz etkilememesidir.⁵⁰ Sünnî müfessirler özellikle i‘tikadî konularda Mu‘tezileye muhalif bir yorum şekli benimsemiş olsalar da *el-Keşşâf* birçoğunun övgüsüne mazhar olmuş ve Zemahşerî’nin Kur’ân yorumu konusunda ayrı bir yeri olduğu vurgulanmıştır.⁵¹

⁴⁸ Ömer Dinç, “Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî’nin Mu‘tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 7/1 (2021), 117.

⁴⁹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-müfessirun* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/264-269; Öztürk, *Kur’ân’ın Mu‘tezilî yorumu*, 19-24.

⁵⁰ Andrew J. Lane, *A Traditional Mu‘tazilite Qur’ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamaksharî (d. 538/1144)* (Leiden; Boston: Brill, 2006), xxiii, 229; Kulinich, “Rethinking Mu‘tazilite tafsîr: from essence to history”, 235-236.

⁵¹ Veysel Gençil, “el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî’nin Eleştirileri”, *Mütefekkir* 8/16 (2021), 138.

Hem eleştiriler hem de Mu'tezile tefsirinin mezhebî tefsir olarak kabul edilmesine yönelik itirazlar ışığında Alena Kulinich makalesinde, Rummânî'nin tefsirine yönelik bariz bir Mu'tezilî tavrın görülüp görülmediğini tartışmıştır. Rummânî'nin mezhebine yaptığı atıflarını Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Kasım el-Belhî ve İbnü'l-İhşîd üzerinden inceleyen yazar, müfessirin Basra ve Bağdat Mu'tezilîlerine ve İhşîdiyye'ye müracaat ettiğini tespit etmiştir. Bu minvalde Rummânî'nin, Mu'tezile içerisindeki bu ayrışmayı te'villerinde dik-kate alıp almadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Hocası olması sebebiyle İbnü'l-İhşîd'e on iki atıf yaptığını ancak bunların birinde hocasıyla aynı görüşte olduğunu açıkça ifade ettiğini belirtmiştir.⁵² Bu değerlendirmeler ışığında Rummânî'nin te'villerinin ve Mu'tezilî âlimler tarafından oluşturulan tefsir geleneğinin, teolojik atıfları aşan bir özellik arz ettiği sonucuna ulaşmıştır. Rummânî'nin mezhebi içindeki ayrışmaları vurgulamaksızın “ehl-i hak” diyerek tarafını belirtmesi de yazara göre müfessirin bu geleneğe bağlılığını gösteren bir unsurdur.⁵³ Nitekim tefsirin başka bir nüshası üzerine yapılan incelemede Rummânî'nin, mezhebî kimliğini kulların fiilleri, büyük günah işleyen kimse hakkında şefaahat, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker gibi bazı konular üzerinden tefsirine yansıttığı örneklerle açıklanmıştır.⁵⁴ İtikada dair görüşlerinin farklı ilimler hakkında kaleme aldığı eserlerinde de görüldüğünden bahsedilmiştir.⁵⁵ Bu açıdan müfessirin mezhebî kimliğini tefsirine yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim birazdan bu durum örnekleriyle gösterilecektir. Ancak bu kimliği hangi oranda yansıttığına yönelik cevap değişkenlik gösterebilir. Bizim kullandığımız nüshadaki örnekler, sınırlı da olsa okuyucuya bu konuda bir fikir verecek mahiyettedir.

4. Rummânî'nin Mu'tezilî Kimliğinin Tefsirindeki İzdüşümü

Rummânî'nin tefsirine bakıldığında, aslah, salah, hüsün-kubuh gibi kavramların sıklıkla geçtiği görülmektedir. Adl prensibi çerçevesinde Allah'ın tüm fiillerinin aslah oluşu ve ona daha aşağı derece bir fiilin isnad edilemeyeceği şeklindeki Mu'tezilî ilke ayetlerin

⁵² Kulinich, “Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr”, 144.

⁵³ Kulinich, “Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr”, 140, 148.

⁵⁴ Müsaid b. Süleyman b. Nasır Tayyar, *et-Tefsîrül-lugavi li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422), 213-219.

⁵⁵ Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 36, 168.

te'viline uyarlanmıştır. Aynı ilkenin teklif konusu, kulların fiilleri gibi meselelerle ilişkilendirilen ayetlerin tefsirinde de vurgulandığı görülmektedir.

4.1. Aslah ve Hüsün-Kubuh Meselesine Yaklaşımı

Mu'tezile için salah ve aslah kavramları ulûhiyyetin bir gereği olarak Allah'ın, fiillerinde kullarının maslahatını gözetmesinin zorunluluğunu ifade etmektedir. Bu açıdan O'nun tüm fiilleri aslahtır. Fiillerinde gayenin gözetilmediğini düşünmek, Allah'ın fiilinin abes olduğu iddiasına sebep olur. Allah'ın aslah olan fiili yani zıddından ve diğer ihtimallerden daha iyi hatta bazı Mu'tezililere göre en iyi olanı yapması vâciptir.⁵⁶ Bu kavramla benzer şekilde, yine adalet prensibine göre Allah'ın tüm fiilleri hasendir, O kabih fiilde bulunmaz ve yapması vâcip olan şeyleri yerine getirir.⁵⁷ Mu'tezile'ye göre kullar açısından bir fiilin iyi veya kötü olduğunun bilgisinin kaynağı ise akıl kabul edilmiştir. Bu bilginin şer'î olduğunu savunanların yanında Mu'tezilî âlimler hüsün ve kubuh bilgisinin aklî olduğunu savunmuştur. Bu minvalde hasen fiili akıl açısından övgüyü gerektiren fiil, kabih fiili ise yine akıl açısından zemmedilmeyi gerektiren fiil şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁸ Bazı Mu'tezile alimleri iyilik ve kötülüğü bir şeyin mahiyetiyle, zatıyla ilgili sayarken bir kısmı iyi ve kötü olmayı fiilin vafına bağlı bir durum olarak kabul etmiştir. Adl ilkesi gereği insan özgür iradeye sahiptir ve iradesini hangi yönde kullanacağını ayırt etmesini sağlayan akıl gücü vardır. Bu akıl ona iyi ve kötüyü ayırt etme gücünü de sağlar. Öte yandan Kâdî Abdülcebbar gibi bazı alimler ise bu konuda akıl ve din arasında bir dengeyi hedeflemişlerdir.⁵⁹

Rummânî'nin aslah kavramına dair izahlarının bir örneğini اِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَاتَهُ كَانَ لِلْاَوَابِينَ غُفُورًا ayetinde⁶⁰ görmekteyiz. Ona göre salah, Allah'ın fiilleri için kullanılan, düzenin sağlıklı işlemesini

⁵⁶ Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁵⁷ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı), ta'lik Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim Mankdîm, çev. İlyas Çelebi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/214.

⁵⁸ İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 14-15.

⁵⁹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/61.

⁶⁰ el-İsrâ 17/25.

gerekli kılan doğru fiili ifade eder. Diğer bir kavram olan aslah ise fiilin en üst mertebesidir.⁶¹ Müellif haseni; “övgüyü hak eden, hikmetin gerektirdiği, kadirin yapması gereken fiil” gibi farklı şekillerde tanımlamıştır. Bu durumda kabih ise hikmete ters olan, zemmi gerektiren fiildir ve hasenden daha dar bir anlama sahiptir.⁶² Bu kavramların yanında Rummânî, Hicr 15/25, Nahl 16/125 ve İsrâ 17/39 ayetlerinde zikredilen hikmet kavramını da failin, fiili hakkındaki bilgisi olarak tanımlamıştır. Fail, hikmet ile fiilin hasen veya salah daha genel ifade ile doğru veya yanlış olduğunu bilebilir. Dolayısıyla hikmet, faili fiili yapıp yapmama konusunda yönlendiren bir unsurdur ve insanı kötülükten alıkoyması hikmetin aslındandır. “Bizi mucizeler gönderme konusunda alıkoyan, öncekilerin bunları yalanlamasıdır.”⁶³ ayetinde de fiilin yapılmama sebebi belirtilerek hikmetin ortaya konulması bunun gibidir.⁶⁴ En güzel amel, hikmetin gerektirdiği şekilde gerçekleşen ameldir bu da ancak Allah için geçerlidir.⁶⁵ Dolayısıyla mezhebî öğretisiyle tutarlı olacak şekilde Rummânî hikmeti Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirerek, O'nun fiillerinin hikmete uygun ve en güzel fiiller olması gerektiğini vurgulamıştır.

Müellifin iyi ve kötü fiilin bilgisinin kaynağına dair değerlendirmeleri de mezhebî bir yorum olarak dikkat çekmektedir. Ona göre akıl, kişiyi kabih fiilden sakındıracak bilgidir.⁶⁶ Bu yaklaşımının bir örneği olarak müellif, İsrâ sûresinin *وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً* şeklindeki 32. ayetini tefsir ederken, “Zina aklen kabih bir fiil midir?” sorusunu sormuş ver ardından “evet” cevabını vermiştir. Çünkü bu, nesebin bozulmasına sebep olacak kötü bir fiilin irade edilmesidir.⁶⁷ İbn Atiyye'nin tefsirinde, Hucurât suresinin *أَيُّبُ أَحَدُكُمْ* şeklindeki 12. ayetinde zikredilen *فَكَرِهْتُمُوهُ* ibaresi hakkında Rummânî'nin ifadeleri aktarılmıştır. Buna göre Rummânî, bu etin kerahiyyetinin yaratılış gereği, gıybetin kötülüğünün ise akıl ile bilinebileceğini söylemiştir. Ayrıca akli diğerine

⁶¹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 140, 337, 349, 406.

⁶² Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 174, 407, 453.

⁶³ el-İsrâ 17/59.

⁶⁴ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 190, 317-318, 346. Diğer örnekler için bk. 111, 122, 135, 199, 205, 221, 229, 364.

⁶⁵ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 407.

⁶⁶ Eminü'l-İslâm Ebû Ali Fazl b. Hasan Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 1/132.

⁶⁷ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 341. Diğer örnekler için bk. 117, 120, 456.

göre daha güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.⁶⁸ Öte yandan İsrâ sûresinin 39. ayetinde geçen hikmet kelimesini, hasen, kabih ve vâcip olanın bilgisine ulaştıran deliller olarak tanımlamıştır. Sonrasında ise bu delillerin hikmet-i bâliga olan Kur'ân'da bulunduğundan bahsetmiştir.⁶⁹ Yine mukahhikin Tûsî'den naklettiği pasajda Rummânî, Tebve 9/71 ayetinin tefsirinde müminlerin birbirini koruyup gözetmesi vücûbiyetine aklın delil olduğunu, şer'î bilginin de bunun hilafına bir şey söylemesinin câiz olmadığını belirtmiştir.⁷⁰ Bu ifadesinden yola çıkarak yukarıda yöntem olarak bahsedildiği gibi Rummânî'nin iyi ve kötüyü bilmenin kaynağı konusunda aklın ve naklin arasında bir denge kurduğu düşünülebilir.

4.2. İlâhî Sıfatlar ve Fiiller Meselesine Yaklaşımı

Allah'ın kulları için en faydalı ve iyi olan şeyi yaratmasını ifade eden aslah terimi genellikle Mu'tezile kelamcılarının adalet ilkesi çerçevesinde tartıştığı bir konu olmuştur. Mutlak manada Allah'a aslah olan fiilin vâcip oluşuna dair farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte dinî konulardaki aslahın vücûbiyetinde Basra ve Bağdat Mu'tezilîlerinin görüşlerinin aynı olduğu ifade edilmiştir.⁷¹ Bu açıdan Basralılar aslahın zorunluluğunu dinî konularla sınırlamış ve Allah'ın bunun dışındaki konularda aslah fiillerini bir lütuf olarak değerlendirmiştir. Bağdat Mu'tezilesi ise hem dinî hem dünyevî konularda aslahı Allah için bir zorunluluk saymışlardır. Ancak Basra içerisinde zamanla Bağdat ekolü gibi düşünen bazı fırkalar da zuhur etmiştir.⁷² Rummânî'nin tefsirinde her ne kadar aslaha dair bahsedilen ayrımı açıkça görebileceğimiz örnekler olmasa da müellifin en fazla vurgu yaptığı konulardan birisi Allah'ın fiilleri bağlamında bu kavram olmuştur.

⁶⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid v.d. (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 2007), 8/22; Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 2/298.

⁶⁹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 346.

⁷⁰ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 117. Diğer örnekler için bk. 332, 353, 371.

⁷¹ Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 94; İlhan, "Aslah", 3/495.

⁷² Orhan Şenel Koloğlu, "Son Dönem Mu'tezilesi'nde Aslah: Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7; Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", 101.

Rummânî, konuyla ilgili olarak Allah'ın fiillerinin yalnızca aslah olduğunu, Kadîm'e eksiklik içeren fiillerin nispet edilemeyeceğini belirtmiştir ve birçok ayetin te'vîlinde bu yaklaşımından bahsetmiştir. Nitekim en güzel sıfatların Allah'a ait olduğundan bahseden **وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ** şeklindeki Nahl sûresinin 60. ayetini, Allah'a aslah fiil yerine daha alt derecede bir fiilin nispet edilemeyeceğini gösteren deliller arasında zikretmiştir. Çünkü öyle bir fiilin tercih edilmesi noksanlıktır ve bu da Allah için düşünülemez.⁷³ Bu açıdan **كُنْ ذَلِكَ كَان** ayeti⁷⁴ de Mücbirenin aleyhine bir delildir. Çünkü bu ayet, öncesindeki ayetlerde bahsedilen fiillerin Allah katında kötü kabul edildiğini açıkça göstermektedir.⁷⁵ Dolayısıyla bu kötü fiiller Mücbirenin savunduğu gibi Allah'a değil kula isnad edilmelidir.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ şeklindeki Nahl sûresinin 101. ayetinde geçen “tebdîl” fiilini Rummânî aslah teorisiyle ilişkili olarak izah etmiştir. Tebdîli “bir şeyin yerini başka bir şeyle değiştirmek” olarak tarif etmiş ve bunun hikmetine değinmiştir. Tebdîlin kullar için bir maslahat olduğunu söyleyerek Allah'ın art arda peygamberler göndermesinde olduğu gibi bir “istislâh” içerdiğini vurgulamıştır.⁷⁶ Müfessirin istislâh kelimesini kullanması mezhebî bir referans olarak okunabilir. Çünkü istislâh kavramının teşekkülünde hüsün-kubuh, Allah'ın fiillerinin nedenli olup olmayışı, aslah gibi farklı tartışmalar etkili olmuştur. Zira Kādî Abdülcebbar “Allah'ın insanların iyiliğini istemesi” olarak kavramı tanımlamıştır. Bu sözleriyle, ahkâm belirlenirken kulların faydasını gözetmeyi, Allah'ın fiilleri için bir gereklilik sayan Mu'tezile'nin yaklaşımını göstermiştir. Öte yandan istislâhın, hükmün belirlenmesinde etkin bir unsur olmadığını düşünenler tarafından bu yaklaşım eleştirilmiştir.⁷⁷ Nitekim Rummânî'nin terimi kullanım şekline bakıldığında peygamberlerin gönderilmesi bir istislâh olarak kabul edilirken, Allah'ın fiillerinde istislâhın gerekliliği düşüncesi şeklindeki bu yaklaşım Kurtubî'nin

⁷³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 268.

⁷⁴ el-İsra 17/38.

⁷⁵ Muhakkik burada konuyu açıklığa kavuşturmak için Tûsî'nin tefsirine referansta bulunmuştur. Muhakkikin ilgili açıklaması ve diğer örnekler için bk. Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 346-347, 348, 402.

⁷⁶ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 302. Diğer örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 7/126; Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 208.

⁷⁷ Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/384.

tefsirinde bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁸ İsrâ sûresinin *إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ* şeklindeki 30. ayetinde Allah'ın rızık dilediğine bol vereceği veya kısacağı buyrulmuştur. Rummânî'ye göre Allah'ın rızık bu şekilde dağıtması kulların maslahatına yöneliktir. Şûrâ sûresinin *وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ* şeklindeki 27. ayeti de bunu teyit eder niteliktedir.⁷⁹ Tıpkı *يُنْبِثْ لَكُمْ بِهِ الرِّزْقَ* ayetinde⁸⁰ kulları için ekinleri bitirmesinin kullarının maslahatına yönelik olması gibi. Buna göre insan ekinleri eker, Allah ise âdeti gereği ekinleri yerden bitirir. Ekinlerin bitirilmesi gibi rüzgârı ve suyu göndermesi, öldürmesi, diriltmesi ve bunlara yönelik düzen, kulların faydasına/maslahatına yöneliktir.⁸¹

Aslah kavramının yanında Rummânî *إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا* *لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا* "Kimlerin daha güzel amelde bulunacağını sınamak için yeryüzündeki her şeyi oranın süsü kıldık"⁸² ayetinde hasen fiile dair izahlarda bulunmuştur. Yeryüzünde bulunan zinetler arasında amelde hasen olanı ortaya çıkaracak helal, haram, vâcip, câiz, evlâ gibi farklı mertebelerde olanlar vardır. Bu tıpkı adl gereği yaptığı amelden hak edeceği karşılığı olarak imtihan edilene uygulanan muamele gibidir. Dolayısıyla ilke olarak Rummânî için Allah'ın hasen konusunda en yüksek mertebedeki fiili yapmaması câiz değildir. O'nun fiilleri her durumda en güzel olan fiillerdir.⁸³ Mutlak hikmet sahibi Allah'ın tüm fiilleri hikmetlidir ve böylece kabîh, hikmetsiz bir fiili dua ederek ondan istemek caiz değildir. O böyle bir fiili irade etmez ve yapmaz.⁸⁴ Bu bağlamda kuldan hasen ve hikmet konusunda O'nun fiiline denk olabilecek bir fiil sadır olamaz. Benzer şekilde güzel iş yapanların ecrinin zayı olmayacağını bildiren *إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا* şeklindeki Kehf sûresinin 30. ayeti bağlamında, mükâfat konusunda da Allah'ın en güzel şekilde (ahsen) ecri vaat ettiğini belirtmiştir. Buna göre kulun fiilinin karşılığında alacağı mükâfat, fiilin ne kadar iyi olduğu ile orantılı olacaktır.⁸⁵ Diğer

⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 18/475.

⁷⁹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 340.

⁸⁰ en-Nahl 16/11.

⁸¹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 235.

⁸² el-Kehf 18/7.

⁸³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 406-408.

⁸⁴ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 135, 156; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usulî'l-hamse*, 2/338.

⁸⁵ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 430. Ayrıca bk. 451.

başka ayetlerin tefsirinde⁸⁶ ve burada Rummânî ceza ve mükâfat konusunda hak edişi ve kulun fiilini vurgulamıştır.

Rummânî, كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ⁸⁷ ayetinin⁸⁷ izahını Allah'ın müminlere imanı tezyin ettiği, sapkınlığın güzel gösterilmesinin ancak şeytandan olduğu görüşü bağlamında yapmıştır.⁸⁸ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلتَّبَيِّنِ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ⁸⁹ şeklindeki Nahl 16/64 ayetinde de hidayetin zıddı olarak dalâlet kavramından bahsetmiştir. Buna göre insanlar şeytan tarafından dalaletle çağırılmaktadır, dalâleti gerektiren meşîet insana güzel gösterilmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla şeytanın saptırmasına uyan ve meşîetini kötü yönde kullanan kul, fiilinden ve sonuçlarından sorumludur. Nitekim وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا⁹⁰ ayetinde⁹⁰ şirklerini Allah'a izafe eden müşriklere bir itiraz vardır. Bu sebeple ayet Rummânî'ye göre, Mücbirenin meşîet konusundaki görüşünün yanlışlığına delildir. Çünkü Allah bu ayetinde müşriklerin fiillerini kendisine isnad etmelerini inkâr etmiştir. Rummânî bir öncesindeki ve bir sonrasındaki ayeti birlikte değerlendirerek bu ayet grubunu, Allah'a kabih meşîetin isnad edilmesi konusundaki fasit itikatlara bir itiraz olarak kabul etmiştir. Sûrenin 37. ayetinde geçen فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ⁹¹ ifadeleri ise, dalalette olan kişiye hidayet fayda etmeyeceği anlamındadır. Allah o kişinin sapkınlıktan vazgeçmeyeceğini ve hidayet yolunu seçmeyeceğini bildiği için hükmünü buna göre vermiştir.⁹¹ Aynı şekilde İsrâ sûresinin 4. ayetinde bahsedilen Allah'ın İsrailoğullarına yeryüzünde iki defa fesat çıkarmalarını kaza etmesini de söz konusu fesatların gerçekleşeceğini bildirme, haber verme anlamında açıklamıştır. Bu açıdan Allah'ın masiyet konusundaki kazası, müfessire göre onu haber vermesidir.⁹² Dolayısıyla Allah, onların şirke düşmesini irade etmemiş veya emretmemiştir.

⁸⁶ Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2015), 6/278; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/471.

⁸⁷ el-En'am 6/122.

⁸⁸ Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 92.

⁸⁹ Muhakkikin burada Tûsî'den aktardığı izah ve diğer bir örnek için bk. Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 198, 274.

⁹⁰ en-Nahl 16/35.

⁹¹ Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 250-252.

⁹² Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 324.

İçinde buldukları durum ve dalaletten çıkamamaları Rummânî'ye göre kendi iradeleri ile gerçekleşmiştir.

Şeytanın, iman edenler ve rablerine güvenenler üzerinde hiçbir hâkimiyetinin olmadığını ifade eden *إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* şeklindeki Nahl 16/99-100 ayetlerinin tefsiri bağlamında şeytanın inanlar üzerindeki saptırma gücünün olup olmadığı tartışan müfessir, bu konuda mezhebi içerisinde ihtilaf olduğunu belirterek sözlerine başlamıştır. Buna göre Ebû Ali, şeytana saptırma konusunda herhangi bir güç isnad etmemek gerektiği kanaatinde-dir. Ebü'l-Hüzeyl ve Rummânî'nin "şeyhimiz" diye bahsettiği Ebû Bekir İbnü'l-İhşid'e göre ise bu ayet saptırmanın şeytandan olmadığına dair bir delil değildir. Zira Bakara sûresinin 275. ayetinde ribâya bulaşanların şeytan çarpmış gibi kalkacakları buyrulmuştur. Rummanî bu görüşleri aktardıktan sonra bir sonraki ayette şeytanın kendisini dost edinenler üzerine saptırma gücü olduğundan bahsedildiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca ayetin mesajını özetlediği kısımda, Allah'ın tüm fiillerinin aslah olduğunu vurgulamıştır.⁹³ Tercihini açıkça belirtmese de özet kısmında yaptığı aslah vurgusu, saptırmayı şeytana isnad ettiği izlenimini vermektedir.

942 | db

Ayetlerde kulların sapması ya da günahlarının artmasını ifade eden fiillerin Allah'a isnad edildiği ibareleri de mezhebine uygun olarak yorumlamıştır. Söz gelimi *إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا* ayetinde⁹⁴ geçen lââm irade olarak değil akıbet lââmı olarak kabul etmiştir. Bu durumda onlara mühlet verilmesi günahları artsın diye olmamıştır. Bilakis onlar tutumları ve amellerini bu süre zarfından değiştirmedikleri için sonucunda günahlarının artması akıbet olarak kaçınılmaz olmuştur. Lââmın irade anlamında kabul edilmesi durumunda kabih bir şeyin irade edilmesi sonucu ortaya çıkar ve bu da kabih olur. Dolayısıyla ayet Mücbirenin aleyhine delildir. Çünkü ayet onların görüşüne göre te'vîl edilirse anlamı, "küfrü yaratmak suretiyle kâfirlerin küfürlerinin artması için onlara mühlet verdik" olur.⁹⁵ Benzer şekilde *وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ* ayetinde geçen lââm harf-i cerinin fiilin gerçekleşme sebebi olan irade lââmı değil de akıbet lââmı olduğunu vurgulayan müfessir bu durumda Allah'tan başka bir

⁹³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 301-302.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/178.

⁹⁵ Suleiman A. Mourad, "The Mu'tazila and Their Tafsir Tradition", *Tafsir: Interpreting the Qur'an Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Mustafa Shah (London; New York: Routledge, 2013), 3/277-278.

varlığa ibadetin irade edilmesinin sonuç olarak dalalete sevk ettiğini söylemiştir.⁹⁶

هُدَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيُعَلِّمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ayeti-
nin⁹⁷ hatalı olan Mücbire aleyhine bazı deliller içerdiğinden bahseden Rummânî'ye göre ayette, Allah tüm mükelleflerden kendisinin tek ilah olduğunu bilmelerini istemektedir. Ancak Mücbirenin yaklaşımı benimsendiğinde ayetin anlamı, Allah'ın Hıristiyanlardan teslise, zındıklardan da tesniyeye inanmalarını irade ettiği şeklinde olacaktır.⁹⁸ Rummânî'nin bu itirazını biraz daha açacak olursak, eleştirdiği şey Mücbireye göre Hıristiyanların ve zındıkların inanışlarının Allah'ın iradesiyle gerçekleşmesi düşüncesidir. Dolayısıyla Mücbireye göre masiyet ya da onların inanca dair fiilleri Allah'ın meşietine bağlıdır. Ancak müfessirin düşüncesine göre Allah masiyeti, kabih olması sebebiyle irade etmez. Mücbireye yönelik bir diğer eleştirisi ise يَغْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ □ şeklindeki Nahl sûresinin 83. ayetinin te'vîlinde karşımıza çıkmaktadır. Ayet Mücbirenin yaklaşımına göre te'vîl edilirse, Allah'ın kâfirlere nimet vermediği bilakis onları sadece cezalandırdığı ve onları yüzüstü bıraktığı anlamı ortaya çıkar. Böyle olduğu için de kâfirler günah işlerler. Ancak Rummânî'ye göre bu ayet, kâfirlerin Allah'ın nimetlerini bilmelerinden bahsetmektedir.⁹⁹ Kendilerine nimet verilmezse bunu bilmeleri mümkün olmayacağından Allah'ın intikam almasından ve onları nimetlerinden mahrum bırakmasından bahsedilemez.

db | 943

İsrâ sûresinin 103. ayetinde zikredilen irade fiili bağlamında Rummânî, Allah'ın bir şeyi vâcip kılıp da o şeye yönelik iradeyi haram kılmasının câiz olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde bir makdûr kula vâcip kılınıp aynı zamanda o makdûra yönelik kudretin menedilmesi de câiz değildir.¹⁰⁰ Bu sebeple Allah, kulu gücünü aşan şeyle mükellef tutmaz, ancak gerekli delilleri izhar ettikten sonra teklife muhatap kılar. Aynı sûrenin 46. ayetinde وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَجَعَلْنَا فِي أَدَانِهِمْ وَقْرًا şeklinde bahsedilen kalpleri örtülen ve kulakları tıkanan kimselere gelince, burada müellife göre bir engellemeden bahsedilemez. Bilakis teklifi ifade eden bir anlatım vardır. Onlar hakkında böyle bir hükümde bulunulma sebebi ise, hakikatten düş-

⁹⁶ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 145.

⁹⁷ İbrahim 14/52.

⁹⁸ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 168.

⁹⁹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 288-289.

¹⁰⁰ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 396.

manca ve nefretle yüz çevirmeleri ve böylece onu anlamalarının imkânsız hale gelmesidir. Dolayısıyla burada onlara yönelik bir engelleme yoktur. Aksi takdirde güçlerini aşan şeyle mükellef olurlardı ki bu kabih bir fiildir.¹⁰¹ Benzer bir örnek Enfâl sûresinin 24. ayetinin tefsirinde geçmektedir. Rummânî ayette geçen *أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ* ibaresini Allah'ın kişiyi öldürmesi şeklindeki te'vîl etmiştir. Çünkü ölümle birlikte kişi istediklerini yapamaz hale gelir ve insanlar hayatta olmanın fırsatını iyi değerlendirmelidir. Dolayısıyla ayet insanları, ölmeden önce Allah'ın istediği gibi ihlaslı bir hayat yaşamaya teşvik etmektedir. Onun bu yaklaşımı ise i'tizalî kabul edilmiştir.¹⁰² Zira ayetin te'vîli genellikle Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi şeklinde yapılmıştır. Bu yoruma göre kişinin mümin veya kâfir olması tamamen Allah'ın iradesine göre şekillenmektedir. Ancak Mu'tezile için tercihte bulunma gücü olmayan kimse acizdir ve böyle bir durumda teklife muhatap olması câiz değildir.¹⁰³ Rummânî'nin bu ifadeleri, Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâkîn câiz olmadığı iddiasıyla örtüşmektedir. Bunu destekler mahiyette Âlûsî, Âl-i İmrân sûresinin 102. ayetinin tefsirinde Rummânî'nin te'vîlini aktardıktan sonra, onun yaklaşımının i'tizalî olduğunun altını çizmiştir. Bu minvalde *فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ اسْتَطَعْتُمْ* ayetiyle¹⁰⁴ neshedilip edilmediği tartışılmıştır. Ebû Ali ve Rummânî'nin neshe karşı çıkmaları ise Âlûsî'ye göre mezhebî bir yaklaşımdır. Çünkü Allah'tan hakkıyla sakınmak zaten kulun gücünü aşan bir mükellefiyet değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre müminlere kolaylık olsun diye ilk ayetin neshedildiğini söylemek hatalı olur.

Rummânî, Allah'ın fiillerinin yanında sıfatlarına dair de mezhebî yaklaşımını tefsirine yansıtmıştır. Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı olup olmadığı konusu Basra ve Bağdat ekolleri arasında bir ihtilaf konusu olmuştur. Rummânî de Âl-i İmrân 2/3 ayetinde bu ihtilafa değinmiştir. Müfessir âyette geçen "hayy" sıfatının tefsiri bağlamında âlim ve müdrik sıfatlarını tarif etmiştir. Müfessir, âlim sıfatını bildiği şeyi aynı zamanda idrak eden şeklinde tanımlamıştır.

¹⁰¹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 347, 351.

¹⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 13/558-559.

¹⁰³ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsiru Fahri'-Râzî: et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/152-153.

¹⁰⁴ et-Teğâbun 64/16.

¹⁰⁵ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd Âlûsî, *Ruhû'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 4/18.

Müdrük sıfatını ise bir şeyi olduğu hal üzere idrak etmek olarak açıklamıştır. Tûsî, Tibyân'da Rummânî'nin bu görüşünü aktararak onun, müdrük sıfatı konusunda Bağdat Mu'tezilesinin yaklaşımını benimsediğini belirtmiştir. Çünkü müfessir, âlim sıfatını müdrük sıfatı ile tanımlamıştır. Böylece Tûsî'ye göre Rummânî, Basra ekolüne ve şehyî Ebû Ali'ye bu konuda muhalefet etmiştir.¹⁰⁶ Zira Bağdat ekolü, Allah'ın müdrük oluşunu alîm sıfatı ile aynı kabul ederek, bu sıfatı idrak edilebilecek şeyleri bilmesi olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁷

Müfessir irade sıfatı hakkında da Mu'tezile içi ihtilaflara dair tercihte bulunmuştur. **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ayetinin¹⁰⁸ tefsirinde Allah'ın iradesi konusuna değinen Rummânî, onun bir mahalde bulunmasının câiz olmadığına altını çizmiştir. Çünkü Allah'ın iradesi hâdislerin mahallinde olamaz. Allah, cisimlere ve arazlara benzemez. Eğer O'nun iradesi bir mahalde kabul edilirse, bir varlığın bünyesinde olması gerekir. Bu durumda kadîmin iradesinin mahal edindiği şeyin ve iradesi olmayan cansız varlıkların da bu irade ile mürîd olması gerekir. O hiçbir hâdisle benzemediği için iradesi de bir mahalde olamaz.¹⁰⁹ Basra ekolünden bazı kelimciler benzer yaklaşımı savunmuştur. Şöyle ki Mu'tezile içerisinde iradeye dair Allah'ın zatıyla kâim ezeli sıfat, O'nun zâtına eklenmiş ezeli sıfat ve bir mahalde bulunmayan hâdis sıfat şeklinde üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Basra Mu'tezilesinden Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi bazı isimler üçüncü yaklaşımı tercih etmiştir.¹¹⁰ Buna göre irade sıfatı kabul edilmekte ancak tevhit ilkesi ile çelişmemesi adına bu irade kadîm değil, herhangi bir mahalde olmayan hâdis bir fiilî sıfat olarak değerlendirilmektedir.¹¹¹ Rummânî'ye göre irade bir sebebe bağlı olarak gerçekleşmektedir. Örneğin **وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا** "Kim ahireti irade eder ve onun için çabalarsa..."¹¹² ayetinin tefsirinde iradenin bir manaya/sebebe binaen gerçekleşmesi gerekliliği-

¹⁰⁶ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 51; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 2/390.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usulî'l-hamse*, 1/272; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 103.

¹⁰⁸ en-Nahl 17/40.

¹⁰⁹ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 253.

¹¹⁰ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, 161-162.

¹¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

¹¹² el-İsra 18/19

ni vurgulamıştır. Bu görüşünü ise kâfirlerin cezalandırılmasının geçmişte işledikleri günahtan dolayı oluşuyla örneklendirmiştir. Zira müfessire göre onların cezalandırılmasının, bu şekilde bir manaya bağlı olmaması iradenin abes olmasına yol açar.¹¹³ İradenin bir sebebe, amaca bağlı olma zorunluluğu olarak okuyabileceğimiz bu te'viller yine mezhebî aidiyete dair birer örnek teşkil etmektedir.

4.3. Mürtekib-i Kebîre Meselesine Yaklaşımı

Rummânî tefsirinde, menzile beyne'l-menziletayn ilkesi ile ilişkili olarak büyük günah işleyen kimsenin durumuna dair te'villerde bulunmuştur. Mu'tezileye göre büyük günah işleyen, mümin veya kâfir olarak isimlendirilemez. İnanç esaslarını inkâr etmediği için kâfir olmaz ancak büyük günah işlediği için de mümin olarak kabul edilemez. Dolayısıyla bu kimseler fâsıktır ve ölmeden önce tövbe etmemesi durumunda ahirette kâfirler gibi muamele görürler.¹¹⁴ Bu bağlamda Rummânî, *وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ رَبِّنَا* ayeti¹¹⁵ ve A'raf ehlinden bahseden A'raf sûresinin 46. ayeti bağlamında, amellere hakkın gerektirdiği şekilde karşılık verileceğinden bahsetmiştir. Mezkûr ayette geçen *تَقَبَّلْ* kelimesinin izahı bağlamında fâsık kimsenin itaatini kabul edilmeyeceğini ve bu kimsenin itaati sebebiyle mükâfatı hak etmeyeceğini söylemiştir. Bu bağlamda fâsığın taati boşa gitmiştir. Dolayısıyla cennete yalnızca Allah'a itaat eden mükellefler girebilecektir.¹¹⁶ Ayrıca İbn Atiyye'nin tefsirinde Hucûrat sûresinin 11. ayetinde geçen *بِئْسَ الْإِيمَانُ بَعْدَ الْإِيمَانِ* ibaresi hakkında Rummânî'den nakilde bulunulmuştur. Buna göre, ayet fâsıklık ve imanın aynı anda bulunamayacağına delildir.¹¹⁷ Bu örneklerde müfessirin fâsıklık tanımından açıkça bahsedilmese de fâsık olan kimselerin cennete giremeyeceğinin ifade edilmesi mezhebî bir yorum olarak okunabilir.

Büyük günah işleyen fasık kimse tövbe etmeden öldüğünde, ahirette karşılaşacağı azap da konuyla ilgili tartışılan hususlardan biri olmuştur. Rummânî, *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* ayetinin¹¹⁸ tefsi-

¹¹³ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 332.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usulî'l-hamse*, 2/550; İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menziletayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/161.

¹¹⁵ İbrahim 14/40.

¹¹⁶ Rummânî, *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 102, 155.

¹¹⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 5/150.

¹¹⁸ el-Bakara 2/10.

ri bağlamında fâsık ile kâfir kimselerin ahiret azabına dair bu ihtilafı konudan bahsetmiştir. Buna göre bazı âlimler, kâfirler için daha acı verici ve uzun olmakla birlikte her iki grubun da aynı nite-likte azaba maruz kalacaklarını savunmuştur. Saymerî (ö. 250/864) ve İbnü'l-İhşîd ise kâfire ve fâsığa yönelik azabın niteliğinin farklı olduğunu kabul etmiştir. Aksi takdirde inançsızlık dışında olan bir-çok günahın cezası ile inançsızlığın cezası eşit olacaktır. Bu iddia ise batıldır ve cezalar suça göre farklılık arz eder. Rummânî'nin bu görüşleri aktarmakla birlikte herhangi bir tercihte bulunmadığı, mümkün görüşleri vermeye yetindiği ifade edilmiştir.¹¹⁹ Mezhebi içerisinde oluşan farklı ekollerin görüşlerini tercih ettiğinden bahsedilen¹²⁰ Rummânî'nin konuyla ilgili kanaatine dair kesin bir şey söylemek zor görünmektedir. Ancak İbnü'l-İhşîd ve bazı Mu'tezilîlerin kafir ile fâsığın cezasının derece olarak farklı olacağını belirtmesi¹²¹ ayrıca Rummânî'nin daha önce bahsedildiği şekilde amel ile ceza-mükâfat dengesine yaptığı vurgu ikinci görüşü tercih edebileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Sonuç

db | 947

Kur'ân'ı doğru anlama ve yorumlama çabasının sonucu olarak tefsir tarihinde zengin bir literatür meydana gelmiştir. Söz konusu içerik incelendiğinde dikkate değer bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu çeşitliliğin birçok sebebinden bahsetmek mümkün olmakla birlikte önemli nedenlerden birisinin mezhebî kimliğin, ayetlerin te'viline yansımaları olduğu söylenebilir. Genellikle müfessirlerin, tefsirlerini yazarken yegâne amaçlarının mezhebî görüşlerini desteklemek için Kur'ân'ı bir araç olarak kullanmak olduğunu söyleye-

¹¹⁹ Kulinich, "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr", 145.

¹²⁰ Müfessir bazen mezhebi içerisindeki farklı ekollerden yana tercihte bulunmuştur. Nitekin bu durum Kulinich'in makalesinde de ifade edilmişti. Örneğin Rummânî'nin, Nahl sûresinin 24. ve 75. ayetlerinin tefsirinde Mu'tezile içerisinde marifetullahın zarurî olduğunu iddia edenlere itirazda bulunduğu görülmektedir. İnkarcıların, Allah'ın indirdiklerine yönelik "eskilerin masalları" şeklindeki sözleri hakkında, onların kendilerini inkârcı olarak tanımladıklarını, kalplerinde marifet olsaydı böyle bir iddiada bulunmayacaklarını belirtmiştir. Sûrenin 75. ayetinde Allah kullarına, puta tapma konusunda misal vermiştir ancak yine de onlar Allah'a ibadet etmemişlerdir. Dolayısıyla bu iki ayet marifetullahı bilmenin zorunlu olduğuna yönelik iddianın bâtılığına delildir. bk. Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, 242, 282; Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 175-176; Kulinich, "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr", 144.

¹²¹ Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", 29/161.

meyiz. Bu söylem, tarih boyunca Kur'ân'ı anlamak için gösterilen çabaya haksızlık olur. Öte yandan hem Sünnî hem de Mu'tezilî müfessirlerin, tefsirlerini kaleme alırken genellikle mezhebî kimliklerinden bağımsız kalamadıkları da bir hakikattir. Mezkûr hakikat Rummânî'nin *el-Câmi' li-ilmî'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de görülebilmektedir. Bu çalışmada, Rummânî'nin te'vîl yöntemi ve mezhebî kimliğinin tefsirine yansımaları farklı açılardan incelenmiştir. Tefsirin incelenmesinde birincil kaynak olarak eserin sınırlı bir bölümünün yer aldığı, Kahire Arapça Yazma Eserler Enstitüsü'nde 29 numarada kayıtlı yazma nüshanın tahkikini ve Ebû Cafer et-Tûsî, Tabersî, Fahrreddin er-Râzî'nin tefsirlerinde Rummânî'ye yapılan atıfları içeren matbu nüsha kullanılmıştır. Tefsirin bir bütün olarak elimize ulaşmaması ve başvurulan nüshada tefsirin çok kısıtlı bir bölümünün bulunması, ulaşılan sonuçlar açısından bir sınırlılık olarak kabul edilebilir. Ancak birincil kaynak olarak başvurduğumuz matbu nüshanın yanında tefsir literatürüne ve Rummanî'nin tefsirine atıfta bulunan akademik çalışmalara başvurarak bu sınırlılık bir yönüyle giderilmeye çalışılmıştır.

948 | db

Te'vîl yöntemi bağlamında müfessir Arap dilini, rivayet bilgisini, kıraati, ahkâmı, kelâm ilmini ve akli bir başvuru kaynağı olarak kullanmıştır. Kelimelerin anlamları ve i'rabına dair izahlarını, nadiyen mezhebî kimliğini gösterecek doğrultuda şekillendirmiştir. Kelâmî meselelerle ilişkili gördüğü ayetlerin izahında ise Mu'tezilî ilkelere doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunmuştur. Bu minvalde te'vîlleri özellikle hüsün-kubuh, aslah ve buna bağlı olarak Allah'ın fiillerine dair yaklaşımı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu prensip ve kavramlarla ilişkili olarak ayetlerin tefsirinde, Allah'ın tüm fiillerinin aslah olduğu, O'na eksik fiil ve sıfatların isnad edilemeyeceği yaklaşımını vurgulamıştır. Bu açıdan ayetlerde zikredilen kulların saptırılması ve dünya hayatının onlara tezyin edilmesi gibi fiiller, kabih oldukları için Allah'a isnâd edilmemelidir. Allah'ın iradesi ve fiilleri konusundaki görüşleri sebebiyle eleştirdiği Mücbirenin yaklaşımının aksine kulların inanç konusundaki kötü iradeleri de kabih fiil olması sebebiyle kendilerine aittir. Ayrıca müellifin menzile beyne'l-menziletayn ilkesi ile ilişkili olarak mürtekib-i kebîreye dair düşüncesi ve Allah'ın iradesi hakkındaki mezhebî görüşlerinin de ayet yorumlarına etki ettiği görülmüştür. Bu bağlamda Rummânî'ye göre fâsık kimsenin itaati kabul edilmez ve bu kimseler tövbe etmediği takdirde cennete giremez. Bazı ayetlerde ise Allah'ın iradesinin herhangi bir mahalde bulunmadığı yakla-

şımı vurgulanmıştır. Dolayısıyla Rummânî'nin mütekellim kimliğinin yansımaları olarak okuyabileceğimiz mezhebî atıflar, eserin Mu'tezilî tefsir geleneğinin mühim bir örneği olduğunu göstermektedir. Bu minvalde konuyla ilgili yapılabilecek sonraki çalışmalar açısından, tefsirin farklı kütüphanelerde bulunan yazmalarına erişmek ve bir bütünlük içerisinde tefsiri çeşitli yönleriyle inceleme fırsatı bulabilmek önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abdeh, Zayid. "Ebû'l-Hasan er-Rummânî ve cühûduhu fi belâgati'l-Kur'ânî'l-Kerîm". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kahire* 20 (2002), 493-677.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri". *Bilimname* 8/19 (Şubat 2010), 7-24.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd. *Ruhû'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesani*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım., ts.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrlük ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 175-196.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuat, 1971.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Menzile Beyne'l-Menzileteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/161-162. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 53-69.
- Diñç, Ömer. "Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 7/1 (2021), 112-134.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 27 Cilt. Kahire: Merkezû Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2015.
- Enbârî, Ebû'l-Berekat Kemâleddin Abdurrahman b Muhammed. *Nüzhetü'l-elibba fi tabakati'l-üdeba*. Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1985.
- Fudge, Bruce. "Tağmîn: The Concept of 'Implication' According to al-Rummânî". *Classical Arabic Humanities in their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday Presented by his Students and Colleagues ed. Beatrice Gruendler ve Michael Cooperson*. 468-492. Leiden: Brill, 2008.
- Gengil, Veysel. "el-Keşşâf Tefsiri Özeline Zemaşerî'nin Eleştirileri". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 135-164. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034491>

- Güner, Ahmet. "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. es-Seyyid Abdül-Âl es-Seyyid v.d. 8 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırnâti. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnâ'z-zaman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-ayan]*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Dâru Hicr, 1997.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı), ta'lik Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim Mankdîm, çev. İlyas Çelebi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, Mustafa. *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaya, Mustafa. "Rummânî ve 'Şerhu'l-Usûl' Adlı Eseri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 8/26 (2008), 91-125.
- Koloğlu, Orhan Şenel. "Son Dönem Mu'tezilesi'nde Aslah: Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27. <https://doi.org/10.26570/isad.409839>
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 219-244.
- Kulinich, Alena. "Beyond Theology: Mutazilite Scholars and Their Authority in al-Rummânî's Tafsîr". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78 (2015), 135-148. <https://doi.org/doi:10.1017/S0041977X14001414>
- Kulinich, Alena. "Rethinking Mu'tazilite tafsîr: from essence to history." *Religion and Culture, Seoul National University* 29 (2015), 227-262.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Lane, Andrew J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamaksharî (d. 538/1144)*. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kıraat-Tefsir İlişkisi". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak. İstanbul: OTTO Yayınları, 2013.
- Mourad, Suleiman A. "The Mu'tazila and Their Tafsîr Tradition". *Tafsîr: Interpreting the Qur'an Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Mustafa Shah. 3/267-282. London; New York: Routledge, 2013.
- Mourad, Suleiman A. "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'i and Sunnî Tafâsîr." *Journal of Qur'anic Studies* 12/1-2 (2010), 83-108. <https://doi.org/10.3366/jqs.2010.0106>
- Mübarek, Mazin. *er-Rumanîyyü'n-nahvi: fi dav'i şerhihi li-kitâbi Sibeveyhi*. Dımaşk: Dârü'l-Kitâb, 2. Baskı., 1995.
- Nebhâ, Hıdr Muhammed. "Mukaddime". *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî el-müsemma el-Câmi' li-ilmî'l-Kur'an*, mlf. Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî er-Rummânî. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2009.

- Öz, Mustafa. "İbnü'l-İhşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-31. <https://doi.org/10.34085/buifd.535495>
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 83-108.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsiru Fahri'Râzî: et-Tefsîrül-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî. *Tefsiru Ebi'l-Hasan er-Rummânî el-müsemma el-Câmi' li-ilmî'l-Kur'an*. thk. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sonay, Ahmet. "Büveyhiler Döneminde İmamiyye-Mu'tezile İlişkisi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 6/1 (2021), 205-231.
- Şensoy, Sedat. "Rummânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tabersî, Eminü'l-İslâm Ebû Ali Fazl b. Hasan. *Mecmaü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 2005.
- Tayyar, Müsaid b. Süleyman b. Nasır. *et-Tefsîrül-lugavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan. *Ebu'l-Hasan er-Rummânî ve İcâzu'l-Kur'ân'ı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, 2000.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.



TÜSTERÎ TEFSİRİ'NİN İHMAL EDİLEN YÖNÜ: SÜNNET VURGUSU VE BİD'AT KARŞITLIĞI

Saliha TÜRCAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 03 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Türcan, Saliha. "Tüsterî Tefsiri'nin İhmal Edilen Yönü: Sünnet Vurgusu ve Bid'at Karşıtlığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 953-979.

DOI: 10.33415/daad.1477962

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 03 May 2024, **Accepted:** 27 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Türcan, Saliha. "The Neglected Aspect of Tafsir al-Tustari: Emphasis on Sunnah and Opposition to Bid'ah". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 953-979.

DOI: 10.33415/daad.1477962



Öz

Tüsterî'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adlı eseri literatürde işârî tefsir geleneğinin ilk temsilcisi olarak bilinmektedir. Bununla birlikte ayetlerin batınî yorumlarını içeren bu eserde kendinden önceki dönemlerde ve kendi döneminde gündem olan fikrî tartışmaların yansımalarını bulmak mümkündür. Tüsterî'nin ayetleri izahında dönemin temel tartışma konusunu teşkil eden sünnet-bid'at meselesi oldukça bariz bir şekilde yer almıştır. O, ayetlere ilişkin izahlarında sık sık sünnete vurgu yapmakta ve bid'at karşısındaki katı tutumunu dışa vurmaktadır. İtikâdî açıdan ehl-i sünnet çizgisinde olması onun tarafını belirlemede etkili olmakla birlikte bu tavrının çok daha ileri kişisel bir hassasiyete dayandığı da anlaşılmaktadır. Zira onun sünnete ittibayı bu derece vurgulayan ve bid'ati küfre yaklaştıran tavrına literatürdeki diğer tefsirlerde rastlanmamıştır. Onun sünnet, bid'at ve genel olarak ehl-i bid'atle ilgili görüşleri çoğunlukla ehl-i hadisin görüşleriyle örtüşmektedir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sturcan@mehmetakif.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5339-25609282> / Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University Faculty of Theology, sturcan@mehmetakif.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5339-25609282>.

Tüsterî'nin tefsirinde kullandığı sünnet, bid'at, cemaat gibi kavramlarla, kavram-sallaşma sürecindeki ehl-i sünnete kendi ölçülerince katkı sunduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Ehl-i Bid'at, Ehl-i Sünnet, Kur'ân, Cemaat.

The Neglected Aspect of Tafsir al-Tustari: Emphasis on Sunnah and Opposition to Bid'ah

Extended Abstract

al-Tustari's *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* is known in the literature as the first representative of the tradition of ishari tafsir. It is also possible to find the reflections of the intellectual debates that were on the agenda in the previous periods and in his own time in this work, which contains the ishari interpretations of the verses. However, it is seen that this aspect of tafsir is neglected in the studies, and the focus is generally on its ishari character. In al-Tustari's commentary of the verses, the issue of sunnah-bid'ah, which was the main topic of debate at the time, was quite prominent. His emphasis on sunnah and his strict stance against bid'ah is evident in his comments on many verses. al-Tustari's emphasis on sunnah can be interpreted as a reflection of adherence to the sunnah, which is one of the principles of his understanding of Sufism. A careful examination of his comments emphasizing adherence to the sunnah reveals that his effort was quite conscious and purposeful. Because al-Tustari's references to adherence to the sunnah seem to be in a tone that announces his taking sides in an intellectual conflict. This is evidenced by the fact that even the content of the verses about the disbelievers, at the expense of detaching the verses from their context, is extended to Muslims by associating them with adherence to the sunnah to show the evil of bid'ah. With this attitude, al-Tustari puts bid'ah against the sunnah, and in his comments emphasizing the sunnah, he tries to accuse of blasphemy the sects that were considered ahl al-bid'ah in his time without naming them. Although being in the belief of ahl al-sunnah in terms of theology effectively determined his side, it is also understood that this attitude was based on a much more personal sensitivity. His attitude of emphasizing adherence to the sunnah and associating bid'ah with disbelief is not found in other commentaries in the literature. His views on sunnah, bid'ah, and the ahl al-bid'ah in general overlap to a great extent with the views of ahl al-hadith. It can be said that the concepts such as sunnah, bid'ah and congregation used by al-Tustari in his tafsir contributed to the conceptualization of ahl al-sunnah. It would also be right to emphasize that his attitude has a dimension of personal sensitivity. This sensitivity prompted him to justify the necessity of adherence to the sunnah and his opposition to bid'ah by giving the verses meanings that were detached from their context.

al-Tustari's negative attitude towards bid'ah, which he saw as the opposite of the sunnah, not only directed against the people of bid'ah. He believes that ahl al-sunnah scholars are also responsible for the emergence and spread of bid'ah. According to him, ahl al-Sunnah scholars, through their discussions with the people of bid'ah, caused their views to spread. Although al-Tustari criticized the ahl al-sunnah for their relations with the ahl al-bid'ah, it refers to the way of the ahl al-sunnah. It can be thought that his being a member of the ahl al-sunnah played an essential role in this approach. According to al-Tustari, the most powerful

way to combat bid'ah is to cling to the Qur'an and the Sunnah, and to follow the path of the community (ahl al-sunnah). It is assumed that al-Tustari contributed to the conceptualization of the ahl al-sunnah in the sunnah-bid'ah debates with his explanations recommending not to leave the community and to follow the path of the community. al-Tustari's sensitivity to the opposition of bid'ah and adherence to the sunnah has crystallized three basic approaches in his exegetical style. These are his exegesis of the verses through the sunnah-bid'at approach, his treatment of the sunnah in a central position and with the Qur'an, and his practice (amel)-centered reading of the sunnah. His definition of bid'ah as "acting in opposition to the Kitâb, sunnah, and idjma" coincides with al-Shafii's definition of bid'ah as "acts in opposition to the Kitâb, sunnah, tradition, and idjma". al-Tustari's tafsir exemplifies how a work or literature categorized in terms of its general character can reflect many of the intellectual debates and developments of its time. Although the tafsir has a distinct ishari character, it is understood that al-Tustari addressed the theological and theological discussions of his period, and especially of his own time, from his perspective in proportion to his formation and personal sensitivity.

Keywords: Ishari Tafsir, Ahl al-Bid'ah, Ahl al-Sunnah, Qur'an, Community.

Giriş

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), İslâm düşüncesinde tasavvuf alanında ön plana çıkan ve sûfi yönüyle tanınan bir isimdir. Takva ve keramet sahibi büyük sûfilerden addedilen¹ ve "sûfilerin şeyhi"² ünvanıyla anılan Tüsterî'nin "Sehliyye" adında bir tasavvuf akımının kurucusu olarak nitelenmesi³ de tasavvuf tarihindeki konumu hakkında fikir vermektedir.⁴ Onun sûfi bakış açısı ve düşünce dün-

¹ Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yaksân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 249; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Fecr Yayınevi, 1996), 2/14.

² el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 2/280.

³ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 225.

⁴ Nitekim Tüsterî'nin tasavvufî yönünü ele alan çalışmalar yapılmıştır. Tüsterî tefsiri üzerine yapılan bir çalışmada bazı temel tasavvuf kavramları çerçevesinde Tüsterî'nin işârî yorumları örneklendirmiş bu örnekler üzerinden erken dönem işârî tefsirin ilk temsilcisi kabul edilmesi hasebiyle bazı tasavvufî kavramları tasavvuf kültürüne kazandırdığı ve kendisinden sonraki mutasavvıfları etkilediği tespiti yapılmıştır. Bkz. Mehmet Demirci, "Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2023), 286-299. Bir doktora tezinde Tüsterî'nin tasavvufa dair temel konularla ilgili görüşleri ele alınmıştır. Bkz. Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019). Bu çalışmada Tüsterî'nin "Tasavvuf Anlayışının Esasları" başlığı altında üç esas ele alınmıştır. Yazar tezde Tüsterî'nin tefsirinde geçen "Mezhebimizin üç esası/usulü vardır: Helal yemek, ahlâk ve fiillerde Hz. Peygamber'e uymak, bütün amellerde iyi niyet." (Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-

yası eserlerine de yansımıştır. Tefsir tarihinde işârî tefsirin ilk temsilcisi olarak kabul gören⁵ “*Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*” adlı tefsiri⁶ onun sûfî bakışını belirgin bir şekilde yansıtan bir eserdir. Bununla birlikte Tüsterî’nin adı geçen eserinde önceki dönemlerden süregelen ve döneminin de sıcak gündemini oluşturan fikrî tartışmaların yansımaları takip edilebilir. Ancak yapılan çalışmalarda tefsirin bu yönünün ihmal edildiği ve genellikle işârî karakteri üzerinde yoğun-

İlmiyye, 1423), 165.) ifadesinden hareketle üç usûlü ele almış görünüyor. Halbuki Tüsterî yine tefsirinde “bizde yedi esas/usûl vardır” diyerek (Tüsterî, *Tefsîr*, 73.) yedi usûlden bahseder. Yazarın bunu görmemiş olması çalışma açısından bir eksikliktir. Bu yedi ilke başka çalışmalarda Tüsterî’nin tasavvuf anlayışının temelini oluşturan ilkelere olarak ele alınmıştır. Bkz. Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); Hacı Çiçek, “Mü’min’i İnşâ Etme Bağlamında Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî’nin Şart Koştuğu Yedi Temel Kur’alına Dair Bir Değerlendirme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 104-124.

⁵ Ignaz Goldziher, *Mezâhibu’t-tefsîri’l-İslâmî*, çev. Abdulhalîm en-Neccar (Mısır: Mek-tebetü’l-Hâncî, 1955), 238.

⁶ Tüsterî’ye nispet edilen diğer eserler gibi tefsirinin de bizzat kendisi tarafından kaleme alınmadığı, vefatından sonra öğrencileri tarafından derlendiği içerdiğinden ve başındaki isnad zincirinden tespit edilebilmektedir. İçerdiğinden hareketle tefsirin Tüsterî’ye nispetine dair şüpheler ve değerlendirmeler için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 2/16. Ancak bu durum tefsirin ona nispet edilmesinde büyük bir sorun teşkil etmemiştir. Mesela, Zehebî tefsirin öğrencileri tarafından kaleme alındığını ifade etmekle birlikte Tüsterî’yi eserin müellifi olarak zikreder. Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 2/281-282. Goldziher de tasavvufî tefsirin en eski temsilcisi olarak zikrettiği tefsiri Tüsterî’ye nispet etmiş ve Kâdî İyâz’ın *Şerhu’s-şifâ* adlı eserinde ondan çokça yararlandığını ifade etmiştir. Goldziher, *Mezâhibu’t-tefsîri’l-İslâmî*, 238. Tefsirin İngilizce çevirisini yapan Keeler, Tüsterî tefsirinin yakın öğrencileri tarafından derlenerek vefatından sonraki ilk iki nesilde tamamlandığını belirtmiştir. Bu kadar erken bir dönemde güvenilir bir rivayet zinciriyle 6. asra kadar aktarılan tefsirin bu haliyle de “tek bir müellife nispet edilen en eski sûfî tefsir” özelliğini kazanan eser olarak nitelendirilebileceğini iddia etmiştir. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tafsîr al-Tustari by Sahl b. Abdullah al-Tustari: Great Commentaries on the Holy Qur’an*, çev. Annabel Keeler - Ali Keeler (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011, xi. Böwering de kendisi tarafından kaleme alınmasa da Tüsterî’nin tefsirindeki görüşleriyle Tüsterî’den nakilde bulunan tefsirlerde yer verilen görüşleri arasındaki benzerliğin tefsirin güvenilirliği için yeterli olduğu kanaatindedir. Bunun yanı sıra hem tasavvuf eserlerinde hem de başka kaynaklarda Tüsterî’den nakledilen görüşlerle tefsirindeki görüşlerinin uyumlu olması da bu güveni artıran bir durumdur. Bkz. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Suftî Sahl at-Tustari* (ö. 283/896) (New York: Walter De Gruyter, 1980), 110, 113-126. Böwering tefsirin bütünüyle Tüsterî’nin vefatından sonra derlendiği kanaatine katılmaz. Tüsterî’nin tefsirin derlenme faaliyetinde bizzat müdahil olduğu görüşündedir. Ona göre Tüsterî’nin sözleri muhtemelen Tüsterî’nin gözetiminde ilgili görülen ayetlerin altına yerleştirilmiştir. (Böwering, *The Mystical Vision*, 133).

laşıldığı görülmektedir.⁷ Elinizdeki makale Tüsterî'nin tefsirinde sünnet-bid'at ilişkisi bağlamında sünnete ittibayı ve bid'at karşıtlığını vurgulayan yaklaşımlarını ele almaktadır. Sünnetin Kur'ân'la birlikte dinin en temel kaynağını oluşturduğu konusunda marjinal gruplar hariç bütün müslümanlar hemfikirdir. Bu doğrultuda tefsirlerde Hz. Peygamber'in ve sünnetinin merkezî konumu, ilgili ayetler bağlamında dile getirilmiştir. Tüsterî'nin ise tefsirinde diğer müfessirlerin ilgi kurmadıkları pek çok ayet bağlamında sünnete ittibaya atıfta bulunduğu ve bid'at karşıtlığını içeren yorumlar yaptığı görülmektedir. Bu durum Tüsterî tefsirinin ayırıcı bir vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak onun sünnete atıflarının ve bid'ate ilişkin katı yorumlarının nicel olarak fazla olmasından daha önemlisi ayetlerin içeriğini sünnet ve bid'atle ilişkilendirme tarzıdır. Onun ayetleri izah ederken sünnete ittibanın ve bid'atten uzak durmanın altını ısrarla çizdiği rahatlıkla görülebilmektedir. Tüsterî'nin yorumları dikkatlice incelendiğinde onun bu çabasının oldukça bilinçli ve bir amaca yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira Tüsterî'nin sünnete ittiba atıfları fikri bir çatışmada taraf olduğunu ilan edecek bir tonlamada görülmektedir. Öyle ki ayetleri bağlamından koparma pahasına inkarcılarla ilgili ayetlerin muhtevalarını bile bid'atin kötülüğünü göstermek adına sünnete ittiba ile ilişki kurarak müslümanlara teşmil etmesi bunun bir göstergesidir. Bu tavrıyla bid'ati sünnetin karşısına koyan Tüsterî, sünnet vurgusu yaptığı yorumlarında isim vermeden kendi döneminde ehl-i bid'at olarak nitelendirilen⁸

⁷ Tüsterî'nin tefsirini tanıtan ya da işârî yönünü ele alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tüsterî tefsirinin mukaddimesinin muhtevasıyla uyumunu konu edinen bir çalışmada tefsirin muhtevasının müfessirin mukaddime zikrettiği ilkelerle uyumlu olduğu, bâtnî mana ile birlikte zâhirî manayı da dikkate aldığı, hatta kimi zaman zâhirî mana ile yetindiği tespiti yapılmıştır. Bu yönüyle Tüsterî tefsirinin zâhirî manayı bütünüyle yok sayan bâtnî yorum yönteminden uzak olduğu dolayısıyla işârî yorumlarının tefsir tarihinde zenginlik olarak addedilebileceği hatta zâhirle uyumlu olmadığı için eleştirilen görüşlerinin mazur görülerek zenginlik kabul edilebileceği görüşü savunulmuştur. Bkz. Mehmet Selim Ayday, "İşârî Tefsir Mukaddimeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî Örneği", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Aralık 2021), 1111-1125. Tüsterî tefsiri üzerine yapılan bir başka çalışmada ise tefsiri analitik bir yaklaşımla ele alarak Tüsterî'nin tasavvuf telakkisine dair ortaya atılan iddiaların doğruluk değerine ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bkz. Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (Aralık 2002), 239-265.

⁸ Ehl-i sünnet ehl-i bid'at kavramlarının delâletini tarihsel söylem ve sosyal-siyasî ayrışmaların teolojik içerik kazanmaları ışığında ele alan ve bu adlandırmaları tahlil eden bir çalışma için bk. Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili -Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

fırkaları ilzam etme çabası içerisinde. Bazı ifadeleri -her ne kadar ismini zikretmese de- ehl-i bid'at olarak kabul edilen fırkalardan özellikle Mu'tezile'nin görüşlerini hedef aldığı izlenimi vermektedir. Mu'tezile'yi küfürle itham ettiği anlaşılan ifadeleri⁹ de onun Mu'tezile'yi bid'atin en önemli temsilcisi olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Tüsterî'nin genel anlamda bid'at ehline özelde de Mu'tezile'ye karşı bu derece katı bir tutum içerisinde olması ve onları küfürle itham edecek kadar ileri gitmesi aslında yadırganacak bir durum değildir. Çocukluğundan itibaren almış olduğu eğitim ve hocalarından hareketle onun düşünce dünyasının ehl-i hadis çizgisinden beslendiğini söyleyebiliriz. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) makbul bir ravi olarak nitelendirdiği Muhammed b. Sevvar¹⁰ Tüsterî'nin dayısı ve en önemli hocalarındandır. Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/815), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi isimler kaynaklarda dayısı vasıtasıyla hocaları olarak geçmektedir.¹¹ Subhi Furat, bu isimlerden Süfyân es-Sevrî, Ebû Amr b. Alâ, Mâlik b. Dînâr, Ma'ruf el-Kerhî'den ne derece etkilendiğini tespit edebilecek yeterli malzeme olmadığı kanaatinde. ¹² Ancak hocalarından Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Eyyûb es-Sahtiyânî ehl-i hadisın önde gelen isimleridir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö.131/748) genel anlamda re'ye özelde de Mu'tezile'ye karşı tavrı da bilinmektedir.¹³ "Kur'ân mahlûk değildir"

⁹ Mu'tezilenin arkasında namaz kılmak ve onlarla evlenmek kendisine sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Onlarda onur, şeref yok! Onlar kafirdir. Kur'ân'ın mahluk olduğunu, cennet ve cehennem (henüz) yaratılmadığını, Allah'a giden yolun ve şefaatın olmadığını, mü'minlerden hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini, Muhammed ümmetinin günahkarlarının cehennemden çıkamayacağını söyleyen, kabir azabını, münker ve nekiri, Allah'ın ahirette görüleceğini kabul etmeyen, Allah'ın ilminin mahluk olduğunu savunan nasıl mü'min olabilir." Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, t.y.), 7/141.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 482.

¹¹ Bkz. Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", 36/321.

¹² Bkz. Öztürk, "Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme", 242.'den naklen.

¹³ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 16; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 6/17; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Hâccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y.), "Mukaddime", 5; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-*

görüşünü savunduğu için Mu'tezile alimlerinin yoğun eleştirileri neticesinde Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Zunnûn el-Mısırî¹⁴ de kaynaklarda Tüsterî'nin hocası olarak geçer.¹⁵ Dolayısıyla Tüsterî'nin bid'at karşıtlığına dair düşüncelerinde bu isimlerden etkilendiği olması muhtemeldir. Tüsterî'nin genel olarak ehl-i bid'ate ve özellikle de Mu'tezile'ye karşı yaptığı ithamlar zaten ehl-i hadisin ileri gelenleri tarafından dile getirilen görüşlerle örtüşmektedir.¹⁶

Tüsterî'nin mezhebi ile ilgili farklı görüşler dile getirilmekle birlikte ehl-i sünnet olduğu yönündeki kanaat daha ağır basmaktadır.¹⁷ Yine Tüsterî'nin görüşlerini ele alan çalışmalarda ona nispet edilen bazı sözlerinden ve itikâdi konulardaki görüşlerinden hareketle ehl-i sünnet çizgisinde olduğuna dair tespitler yapılmıştır.¹⁸ Sünnet ve cemaat kavramlarını bir arada zikretmesi¹⁹ de onun ehl-i sünnet çizgisini benimsediği kanaatini güçlendirmektedir. Hatta Kurtubî'nin (ö. 671/1273) kendisinden yaptığı bir nakilde Tüsterî, bu kavramları “eh-li sünnet ve'l-cemaat” şeklinde kullanmıştır.²⁰ Tüsterî'nin halku'l-Kur'ân,²¹ Allah'ın zatı,²² hulûl ve ittihad²³ meselelerine dair görüşleri de ehl-i sünnete mensubiyetine ilişkin tespitleri desteklemektedir. Onun bid'atle ilgili olarak, Kitâb, sünnet ve icmâya muhalif davranmak²⁴ şeklindeki tanımı, Şâfiî'nin (ö.

Minhâc şerhu sahihi Muslîm b. Haccâc (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392), 1/110.

¹⁴ Necdet Tosun, “Zunnûn el-Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/575.

¹⁵ Ebû Hâmid Ferîdüddin Muhammed b. İbrahim Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edib el-Câdir (B.y.: y.y., t.y.), 326.

¹⁶ Mesela İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri kâfir olarak nitelendirir. Abdullah b. İdrîs (ö.192/807) de benzer şekilde onların ehl-i tevhidden olamayacağını, onlarla aynı mecliste bulunulmaması ve evlenmemesi gerektiğini söyler. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmek, ona göre zındıklığın bizzat kendisidir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, thk. Abdurrahman Amîra (Riyad: Dâru'l-Ma'ârif es-Su'ûdiyye, t.y.), 30.

¹⁷ Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/322.

¹⁸ Meselâ bkz. Öztürk, “Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme”, 244-245.

¹⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2002), 1/12.

²⁰ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/199.

²¹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhakîm Mahmud-Mahmud b. Şerif (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.), 1/30.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/464.

²³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 30.

²⁴ Tüsterî “*Ey kitap ehlî! Dininizde aşırı gitmeyin*” ayetinde eleştirilen tavrı bid'at ile ilişkilendirmektedir. Ayetin manası ona göre “bid'at ihdas ederek ve haktan -ki o Ki-

204/820) tanımıyla örtüşmektedir. Nitekim Şâfiî, sonradan ihdas edilen hususları dalâlet ve gayr-i mezmum şeklinde iki kısma ayırır ve dalâlet sayılan bid'ati, Kitâb'a, sünnete, esere ve icmâya muhalif işler olarak tarif eder.²⁵ Bu durumda Tüsterî'nin ehl-i sünnete mensubiyetinin onun bid'ate ve bid'atçilere karşı tavrını belirlemesinde önemli bir saik olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun bu tavrının kişisel hassasiyet boyutu olduğunu da vurgulamak doğru olacaktır. Zira onun bu hassasiyeti sünnete ittibanın gerekliliğini ve bid'at karşıtlığını çoğu zaman ayetlere bağlamından kopuk anlamlar vermek suretiyle temellendirmeye sevk etmiştir. Kendisine nispet edilen ve ahvâl konusundaki görüşlerini ve çeşitli fırkalara eleştirilerini içeren eseri²⁶ de onun bid'at ehliyle mücadelede kişisel hassasiyetinin bir ürünü olarak nitelendirilebilir.

Tüsterî tefsirindeki sünnete ittiba vurgusu ve bid'at karşıtlığı yaklaşımı literatürdeki tefsirler arasında eserin ayrıncı bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Zirâ işârî tefsirin temsilcilerinden olan Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) tefsiri ile yaptığımız karşılaştırmalarda sünnet ve bid'ate ilişkin benzer bir yaklaşım olmadığı kanaati hasıl olmuştur.²⁷ Keza Tüsterî'nin yaklaşımını örneklediğimiz ayetlerle ilgili müracaat ettiğimiz diğer tefsirlerde de söz konusu yaklaşıma rastlanmamıştır.

1. Ayetleri Sünnet-Bid'at İlişkisi Üzerinden Tefsiri

Tüsterî'nin ayetleri tefsirinde sünnet ve bid'at vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. O hem mü'minlerden bahseden hem de münafik ve kafirleri konu eden ayetlerle ilgili açıklamalarında bu karşıtlığını bazen örtülü bazen de sarih bir şekilde ortaya koymaktadır. Ne var ki ayetlerin muhtevasıyla yaptığı ilişkilendirmelerin bağla-

tab, sünnet ve icmâdır- saporak dininizin sınırlarını çiğnemeyin" demektir. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 57.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kütübî'l-İslâmiyye, t.y.), 206; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/253.

²⁶ Her ne kadar Tüsterî'ye nispet edilen diğer eserler gibi bu eseri de kendisi kaleme almamış olsa da eserde derlenen görüşlerinin onun ehl-i bid'ate yaklaşımını tespit noktasında önem arz ettiğini düşünüyoruz. Söz konusu görüşleri için bkz. Tüsterî, *el-Mu'ârâza ve'r-red 'alâ ehli'l-fırâk ve ehli'd-de'âvâ fi'l-ahvâl*, thk. Muhammed Kâmil Ca'fer (Kâhire: Dâru'l-İnsan, t.y.)

²⁷ Mesela bkz. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid 'imrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/70; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, t.y.), 1/149.

mından kopuk olduğu durumlar az değildir. Mesela Bakara 173. ayetin tefsirinde “غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ” (taşkınlık yapmadan ve sınırı aşmadan)” ifadesi ile ilgili Tüsterî, ayetin bağlamından kopuk bir şekilde ayetin muhtevasıyla ehl-i bid'at arasında bir ilişki kurmaktadır. Ayette yenilmesi haram olan şeyler verildikten sonra zorda kalan kimsenin zaruret durumunda taşkınlık yapmadan ve sınırı aşmadan bu yiyeceklerden yemesinden dolayı günah olmayacağı ifade edilmektedir. Tefsirlerde غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ifadesine ilişkin izahlar haram kılınan yiyecekleri yemede sınırı aşmamanın taşkınlık yapmamanın ne anlama geldiği üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁸ Tüsterî ise bu ifadeyle ilgili olarak; sünnet-bid'at düşüncesine dayalı bir yorum yapmıştır. “بَاغٍ” ifadesine cemaatten ayrılan, “عَادٍ” ifadesine de sünnete muhalefet eden bid'atçı anlamını vermiş ve bid'atçının zaruret durumunda bile haram şeyleri tüketmesinin caiz olmadığını söylemiştir.²⁹ Yine Fatiha sûresindeki الصَّراطِ الْمَسْتَقِيمِ ifadesi ile ilgili olarak Tüsterî, sırât-ı müstakîmin sünnet ve cemaat yolu olduğunu, zira bid'atin müstakîm olamayacağını belirtmiştir.³⁰ Tüsterî'nin sünnet ve cemaat vurgusu dikkate değerdir. O bid'atçilerle, kavramsallaşma sürecini yaşayan ehl-i sünnet anlayışını esas alarak ana akımdan ayrılan kesimleri kastetmektedir.

Tüsterî'nin ayetlerin tefsirinde yaptığı sünnet ve bid'at vurgusu genel olarak münafıkların ve inkarcıların tutumlarının eleştirildiği ayetler bağlamında da görülmektedir. Onun bahsedilen yaklaşımlarından biri, Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiç kimsenin Allah'a ve peygamberine düşmanlık edenlere akrabası bile olsa sevgi beslemeyeceğini bildiren Mücâdele sûresi 22. ayete getirdiği izahlarında görülebilir. Ayette “Allah'a ve peygamberine düşmanlık edenler”in kimler olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bununla birlikte 14. ayetten itibaren özelliklerinden bahsedilen bu kimselerin münafıklar olduğu anlaşılmaktadır. On dördüncü ayette münafıkların Allah'ın gazabına uğrayan toplulukla iş birliği yaptığından, sonraki ayetlerde de bunların yaptıklarının kötülüğü ve buna karşılık ala-

²⁸ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/322, 325; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim musnedan 'an rasulillahi ve's-sahabeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419), 1/284.

²⁹ Tüsterî'nin söz konusu açıklamalarını ilgili ayet bağlamında Sa'lebî Tüsterî'den nakletmektedir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/46.

³⁰ Bu açıklamayı Sa'lebî tefsirinde Tüsterî'den nakletmiştir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/211.

cakları cezalardan bahsedilmektedir. Münafıklar bu tavırları nede- niyle aynı sûrenin 20. ayetinde “Allah’a ve peygamberine düşmanca davrananlar” olarak nitelendirilmiştir. Yirmi ikinci ayette ise mü’minlerin Allah’a ve peygamberine düşmanlık sergileyen münafıklarla dost olamayacağı vurgulanmıştır. Allah’a ve Resûlü’ne düş- man olanlarla kastedilenlerin münafıklar olduğu açık olmasına rağmen Tüsterî ayetle ilgili izahında, Allah’a ve Resûlü’ne düşman- lık edenleri ehl-i bid’at olarak nitelendirmiş ve oldukça sert uyarılar içeren bir yorum yapmıştır. Onun ayetten çıkardığı anlama göre imanı sağlam olan hiç kimse bir bid’atçıyle yakınlık kurmamalı, onunla yan yana gelmemelidir. Onunla yemek yememeli, arkadaşlık etmemeli, aksine ona karşı içinde düşmanlık ve buğz beslemelidir. Öyle ki kim bir bid’atçıye yağcılık yaparsa Allah da onu sünnetlere tabi olmanın zevkinden mahrum bırakır. Dünyalık arzulararak bid’atçıye yakınlık gösteren kimseyi Allah zillete düşürür ve fakirleş- tirir. Hatta Allah bid’atçıyle şakalaşan kimsenin kalbinden iman nurunu çıkarır. Tüsterî yaptığı açıklamalarından sonra “(Bunlara) inanmayan denesin” diyerek görüşlerinden ne kadar emin olduğu- nu da dile getirmiştir.³¹

962 | db

Tüsterî’nin ayetlerde kafirlere yöneltilen eleştirileri de sünnet ve bid’atle ilişkilendirerek ehl-i bid’ate teşmil etme çabasında oldu- ğu görülmektedir. Mesela “*İnkârcılardan başkası Allah’ın âyetleri hakkında tartışmaya girmez...*”³² ayetinin tefsirinde, ayetteki “Al- lah’ın ayetleri hakkında tartışma” ifadesini “nefislerinin hevasına uyarak zât, kudret, Kur’ân ve sünnet hakkında” tartışma olarak yorumlamış ve Allah’ın ayetleri hakkında sadece inkâr edenlerin ve haksızca bid’atler ihdas edenlerin tartışacağını belirtmiştir.³³ Tüs- terî’nin kullandığı “nefislerinin hevasına uyarak” ifadesi bid’at ehli olarak gördüğü kişilerin akla dayalı çıkarımlarına bir göndermedir. Zira ehl-i hadis akla dayalı hareket edenleri heva ehli olarak nite- lemştir.³⁴ Akıl ve re’y de onlara göre bid’ate düşüren bir olgudur. Mesela ehl-i hadisten Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/748) re’yi, batılı gevelemek olarak görmektedir.³⁵ Tüsterî’nin, Allah’ın ayetlerini tar- tışmanın çerçevesini zât, kudret, Kur’ân ve sünnet konuları şeklinde

³¹ Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 164.

³² el-Mü’min 40/4.

³³ Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 136.

³⁴ Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahmân b. Receb, *Şerhu’ileli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa’îd (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1407), 1/357.

³⁵ Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 6/17.

belirlemesi de tesadüfî değildir. Mesela Mâlik b. Enes (ö.179/795), yanındakilere bid'atten sakınmalarını tavsiye etmiş, bid'atin de Allah'ın isimleri, sıfatları, kelamı, ilmi ve kudreti hakkında konuşmak, sahabe ve tâbiûnun sukût ettikleri bu tür meselelerde sukût etmemek olduğunu söylemiştir.³⁶ Şu var ki Tüsterî ehl-i hadisin dinî alanda sadece habere dayanılması gerektiğine ilişkin yaklaşımını habere “muvafilek olmak” şeklinde genişletmiştir. Onun bu esnek tavrı Âl-i İmrân 79. ayette geçen “rabbânî” tabirinin izahında görülebilir. O zikredilen tabirin Kur'ân ve sünnete muvafilek bilgilendirmenin, tıpkı Hz. Peygamber'in Allah'tan doğrudan bilgi almasında olduğu gibi ikinci aşamada gerçekleşen bir bilgilenmeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Bu düşüncesini, vefat ettiği gün İbn Abbâs'la ilgili olarak “Bugün bu ümmetin rabbânîsi vefat etmiştir” denmesine dayandırmaktadır. Ona göre İbn Abbâs'a rabbânî nitelemesi yapılmasının sebebi, onun bildiklerini Allah'tan gelen ilimle bilmesidir. Nitekim Tahrîm sûresi 3. ayette geçen “Eşi (Peygamber'e) 'Bunu sana kim haber verdi' deyince, 'Bunu bana gerçekten bilen ve gerçekten haberdar olan Allah haber verdi' dedi.” ifadesinde de aynı anlama bir işaret vardır. Burada Hz. Peygamber bildirdiği şeyin kendisine Allah tarafından bildirildiğini söylemiştir. Tüsterî'ye göre doğrudan Allah'tan bilgi alamayan normal insanlar Kitap ve sünnete uygun bilgi verdiklerinde ilahî kaynaktan bilgilenecek bilgi aktarımında bulunmuş olurlar.³⁷ Bu tıpkı bir pınarın doğrudan olduğundan içen kişiye nispetle suyun biriktiği yerden istifade eden kişi gibidir. Neticede faydalanılan su aynı kaynağa dayanmaktadır. Tüsterî'nin Kur'ân ve sünnete muvafilek habere yaptığı vurgu onun, dinde yegâne bilgi kaynağının haber olduğuna ilişkin ehl-i hadisçe savunulan³⁸ düşünceden uzaklaştığını göstermemektedir. Tüsterî bu konuda ehl-i hadise göre daha esnek davranışa da ehl-i re'yin, nass yoluyla doğrudan ya da dolaylı olarak düzenlenmemiş hükümlerin nasslarda mevcut olan hükümlere aykırı düşmeyecek şekilde kişisel

³⁶ Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmu'l-keîâm ve ehlih*, thk. Abdulazîz eş-Şibl (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418), 5/70.

³⁷ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 49.

³⁸ Mesela Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) üç defa peş peşe “Din ancak âsârlardır (âsârla bilinir)” dediği rivayet edilir. Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y.), 6. Hadisçiler, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yapılmayan konuşmaları bid'at olarak görmüşlerdir. Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmu'l-keîâm ve ehlih*, 5/70.

re'yle belirlenmesini geçerli gören yaklaşımlarından³⁹ ayrılmaktadır. Zira “muvafık olmak”la “aykırı olmamak” aynı şey değildir. Tüsterî'nin temelde haberi yegâne bilgi kaynağı olarak vurgulayan ehli-hadis'in bu yaklaşımını genişletmesinde sûfi kimliğinin tesiri söz konusudur. Onun bahsedilen tutumuna denk düşecek şekilde tefsirinde yoğun olarak işârî yorumlara yer vermesi bu tespiti desteklemektedir.

Tüsterî, Zuhruf sûresi 55. ayeti de sünneti vurgulayan ve bid'ati sünnet karşısında konumlandırıran bir yaklaşımla ele almıştır. Sûrede 46. ile 55. ayetler arasında Hz. Musâ'nın dine davetine karşılık Firavun'un inkârcı tavrı ve halkı Hz. Musa'ya karşı kıskırtması konu edilmektedir. Firavun ve kavminin bu tavrına karşılık Allah'ın verdiği ceza “*Nihayet onlar bizi öfkelerince onlara hak ettikleri cezayı verdik ve hepsini suda boğduk.*” ayetiyle ifade edilmektedir. Firavun ve kavminin inkârcı tavırlarının cezasından bahseden bu ayete Tüsterî, “emirlerimize muhalefet etmekte ısrar ederek, dinde bid'atler ihdas ederek ve hevalarına uymak suretiyle sünnetleri terk ederek bizi öfkelerdirdiklerinde kalplerinden marifet nurunu, sırlarından⁴⁰ da tevhid ışığını çekip alırsınız ve onları kendi nefislerine ve tercih ettiklerine bırakırsınız, onlar da sapıtırlar ve saptırırlar”⁴¹ şeklinde bir anlam vermiştir. İnkârcularla ilgili olduğu çok açık olan bu ayeti Tüsterî bütünüyle bid'at ehli ile ilişkilendirmiştir. Onun bu yorumu, zihninde bid'ati küfre, bid'at ehlini de inkârculara yaklaştırdığı izlenimi vermektedir. Azabı celbeden hususları sayarken küfürle birlikte bid'ati de zikretmesi⁴², yine müşriklerden bahseden “*Yoksa onlar Allah'tan başka şefaathiler mi edindiler*”⁴³ ayetini “Yoksa onlar kendilerine fayda sağlaması ve Allah'a yakın olmak için bid'at yolunu mu

³⁹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr Kâdî Nu'man, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, thk. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endelüs, 1983), 137-139; Talip Türçan, “Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmam eş-Şâfiî”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Artus Basım, 2012), 715.

⁴⁰ “Sır” kelimesi tasavvufta insan bedeninde ruh gibi kalbin içine konmuş bir latife olarak tanımlanır. Bu anlamıyla bedendeki idrak mertebelerinden biridir. İnsan bedeninde kalp ma'rifet, ruh muhabbet, sır da müşahede mekanıdır. Bkz. Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fâdîla, t.y.), 102. Tüsterî'nin “sırlarından” ifadesini idrak mertebesi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

⁴¹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 140.

⁴² Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 37.

⁴³ ez-Zümer 39/43.

benimsediler” şeklinde yorumlaması⁴⁴ da bu yaklaşımını örneklendirmektedir.

Tüsterî'nin ayetlerde konu edilen küfür-azap, hidayet-merhamet gibi hususları ısrarla bid'at ve sünnet çerçevesinde ele alma arzusu, Allah'ın dilediğine azap edeceğini dilediğine de merhamet edeceğini ifade eden ayetle⁴⁵ ilgili yaklaşımında da görülebilmektedir. Bu ayetle ilgili genel olarak tefsirlerde azap edileceklerin günah işleyenler; merhamet edileceklerin günahlarından tevbe edenler olduğu yönünde açıklamalar⁴⁶ yer almaktadır. Mâturîdî'ye (ö. 333/944) göre azap ve rahmet dünyada veya ahirette olabilir. Dünyadaki azap, sıkıntı ve zorluklara maruz bırakmak şeklinde; rahmet ise bolluk ve bereket ihsan etmek şeklinde olur. Azap ve rahmetin ahirette gerçekleşmesi ise Allah'ın dünyada azabı hak eden kimse-lerden dilediklerine azap etmesi ve Allah'a itaat ederek dünyada rahmeti hak edenlerden dilediği kimselere merhamet etmesidir.⁴⁷ Semerkandî, Allah'ın dilediğine azap etmesini, dilediğini yüzüstü bırakması ve hak etmeyi hidayete erdirmemesi; Allah'ın dilediğine merhamet etmesini de hak edeni hidayete erdirmesi şeklinde açıklamıştır.⁴⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) de ayet ile ilgili izahlarında, Allah'ın azabının ve merhametinin hak edişle ilgili olduğunu ifade etmişler ve bu bağlamda Allah'ın meşîetinin (dilemesi) ne anlama geldiği üzerinde durmuşlardır.⁴⁹ Kısacası tefsirlerde, Ankebût sûresi 21. ayetteki “azap ve merhamet” etme genel anlamda hak edişle ilişkilendirilmiş, azabın ve merhametin tezahür etme şekli üzerinde durulmuştur. Tüsterî ise bu ayetin izahında, sünnete verdiği önemi ve bid'at karşısındaki tutumunu gösteren bir yorum yapmıştır. Allah'ın azap edeceklerini bid'ate uyanlar, merhamet edeceklerini de sünnete tâbi olanlar⁵⁰ şeklinde ifade etmiştir. Onun bu tavrı, münafık, kafir ve

⁴⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 134.

⁴⁵ el-Ankebût 29/21.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/22; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3046.

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/217.

⁴⁸ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Dr. Mahmut Matracî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 2/269.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 3/449; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîr-i kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 4/312.

⁵⁰ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 120.

mü'minlerle ilgili daha belirgin muhtevaları ehl-i bid'at ve ehl-i sünnet karşıtlığına indirgeyen yaklaşımlarının yanında çok daha genel bir hüküm formunda olan ayetleri de benzer bakışla izah etmesini örneklemektedir. Yine "...Benim hidayetime uyan doğru yoldan sapmaz ve bedbaht da olmaz"⁵¹ mealindeki ayette geçen "benim hidayetim" ifadesine "O, Kitap ve sünnete tâbi olmak ve sarılmaktır"⁵² şeklinde anlam vermesi de aynı yaklaşımının bir başka örneğidir.

Tüsterî'nin sünnetin karşıtı olarak gördüğü bid'ate ilişkin olumsuz tavrı sadece bid'at ehline yönelik değildir. O, bid'atin ortaya çıkması ve yayılmasından ehl-i sünnet alimlerinin de sorumluluğu olduğu kanaatindedir. Tüsterî'ye göre ehl-i sünnet alimleri bid'at ehli ile konuştukları için yani onları muhatap alarak tartışmalara girdikleri için sözleri halk arasında yayılmış ve bid'atçilerin görüşlerini duymayanlar da duymuştur. Böylece ehl-i sünnet alimleri onları desteklemiş ve bid'atin yayılmasına sebep olmuşlardır. Halbuki onlardan uzak dursalar ve onlarla konuşmasalardı onlardan her biri kalbindeki düşünceyle ölecek, onun düşüncesi ortaya çıkmayacak ve düşüncesini mezara götürecekti.⁵³ Daha önce Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye yönelik yaptığı benzer eleştiriler göz önüne alındığında Tüsterî'nin bid'atin yayılması noktasında onunla aynı hassasiyetleri taşıdığı görülür.⁵⁴

Tüsterî'nin tefsir yöntemi onun eserini işârî tefsir olarak nitelendirilen eserlerle aynı kategoriye dahil olmasını mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte ayetleri bağlamından kopararak sünnet-bid'at ilişkisi üzerinden tefsir etme ve sünnete ittiba vurgusu Tüsterî tefsirine özel bir uygulama olarak görülmektedir. Tefsir bu yönüyle dahil edildiği gelenekteki diğer eserlerden önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Zira işârî tefsirin önemli iki temsilcisi olan Sülemî ve Kuşeyrî tefsirlerinde sünnet ve bid'ate ilişkin belirgin bir vurgu olmadığı vakidir. Sülemî'nin bazı ayetlerin yorumunda farklı izahla-

⁵¹ Tâhâ 20/123.

⁵² Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 103.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 139-140.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Hâris el-Muhâsibî'nin mübtediaya yazdığı eserinde kelimcilerin görüşlerini reddetme amacıyla kelimcilerin bid'atlarından bahsetmiş olmasını tenkit etmiştir. İbn Hanbel, onun bu tavrıyla insanları bid'atleri incelemeye, şüpheler üzerinde odaklanmaya ve neticede bid'atlarla ilgili re'y ve araştırmaya sevk edebileceğinden kaygılıdır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/95.

ra yer verirken Tüsterî'nin söz konusu ayete ilişkin sünnet veya bid'ate vurgu yapan yorumlarını naklettiği olmuştur.⁵⁵ Ancak bu nakilleri ayetteki ifadeye ilişkin farklı açıklamalardan birini aktarma çerçevesindedir. Kısacası, Sülemî bu yorumları ayetlerin izahında sünnete vurgu yapma ya da bid'at karşıtlığını gösterme amacıyla nakletmiş değildir. Nitekim Sülemî'nin tefsirinin yöntemi ile ilgili olarak onun mutasavvıfların Kur'ân âyetlerine dair yorumlarını içerdiğine, âyetlerle ilgili şahsî yorumlarından ziyade sûflerin yorumlarını aktardığı bir tür derleme niteliğinde olduğuna ilişkin tespitler⁵⁶ de bu savımızı desteklemektedir. Benzer bir durum Kuşeyrî tefsiri için de söylenebilir. Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'ini örnek aldığı anlaşılan ancak Sülemî'nin tefsirinden daha kapsamlı olan tefsirde Kuşeyrî'nin sünnet ve bid'atle ilişkilendirdiği ayet sayısı bir elin parmaklarını geçmez.⁵⁷ Yaptığımız taramalar neticesinde Kuşeyrî'nin Tüsterî'den nakilde bulunmadığını tespit ettik. *er-Risâle* adlı eserinde Tüsterî'nin çok sayıda görüşüne yer veren Kuşeyrî'nin onun tefsirinden nakilde bulunmaması da ayrıca dikkat çekicidir.

2. Ayetleri Tefsirinde Sünnetin Merkezî Konumu ve Kur'ân'la İlişkisi

db | 967

Tüsterî'nin ayetleri izah tarzına bakıldığında sünneti Kur'ân'la birlikte ele aldığı ve sünnete mü'minin hayatında merkezî bir konum atfettiği anlaşılmaktadır. O bid'atle mücadelede sünnete ittiba ile birlikte Kur'ân'a sarılmayı da özellikle vurgulamıştır.⁵⁸ Esasen tefsirinde görülen bu tavır, onun genel tasavvuf anlayışının bir yansımasıdır. Zira Kur'ân'a sarılmak ve sünnete ittiba, onun tasavvuf anlayışının temelini oluşturan yedi temel esasın ilk ikisini teşkil etmektedir.⁵⁹ Onun Kur'ân ve sünnet birlikteliği ve bu iki kaynağın kul için önemine yaptığı vurgu ilk olarak tefsirin mukaddimesinde karşımıza çıkmaktadır. Tüsterî mukaddimedede, vahyin Hz. Peygamber'in kalbine inmesi ve oradan süzülerek hayatı şekillendirmesin-

⁵⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/169, 2/319.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/54.

⁵⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/50, 2/625, 3/404.

⁵⁸ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 73, 103.

⁵⁹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 73; Tüsterî'nin belirlediği yedi esas mü'mini inşa etmesi bağlamında ele alan ancak bu hususların birbiriyle ilişkisi ile mü'min bireyin inşasında hangi yönlerden önem arz ettiğine dair derinlemesine bir yorum eksikliği hissedilen bir çalışma için bkz. Çiçek, "Mü'min'i İnşâ Etme Bağlamında Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî'nin Şart Koştığı "Yedi Temel Kural'ına Dair Bir Değerlendirme", 104-124.

den bahisle vahyin insan hayatına ulaşması sürecinde Hz. Peygamber'in temel konumuna vurgu yapmaktadır. Kişinin cenneti hak etmesinin şartı olarak Kur'ân'ın rehberliğinin yanı sıra Hz. Peygamber'in şefaatine muhtaçlığına vurgu yapması, aksi taktirde kişinin cehenneme gideceğini belirtmesi⁶⁰, yukarıda konu ettiğimiz “*İnkârcılardan başkası Allah'ın âyetleri hakkında tartışmaya girmez...*”⁶¹ ayetini bid'atçilerle ilişkilendirme tavrıyla uyumludur. Zira Tüsterî sünnet ile cennet arasında doğrudan bir ilişki kurmakta, hatta aralarında bir benzeştirme yapmaktadır. Bu çerçevede onun, “*Rabbimiz dünyada iyilik ver, ahirette de iyilik ver*”⁶² ayetinin tefsirinde dünyadaki iyiliğin sünnet, ahiretteki iyiliğin cennet olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir.⁶³ Benzer şekilde, “*Bizim uğrumuzda cihad edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka erdirtiriz...*”⁶⁴ ayetini “Sünneti ikame etmeye çaba gösterenleri cennetin yollarına ulaştırırız. Dünyadaki sünnet, ukbâdaki cennet gibidir. Ukbâda cennete girenin selamette olduğu gibi dünyada sünnete yapışan da selamette olur” demektedir.⁶⁵ Tüsterî'nin bu açıklaması, müfessirin sünnet vurgusu amacıyla ayete bağlamından farklı bir yorum getirdiğini örneklemektedir. Ayette geçen “*Bizim için cihad edenleri muhakkak yolumuza ulaştırırız*” ifadesi genelde Allah için savaşanlar şeklinde anlaşılmiş ve tefsirlerde bu yönde izahlara yer verilmiştir. Meselâ Taberî, Allah yolunda cihad edenlerin bir önceki ayette bahsedilen kendilerine Allah katından hakikat geldiği halde onu yalanlayan ve Allah'a iftira eden Kureyş kafirleriyle -onları öldürmek suretiyle Allah'ın kelimesini ve dinini yüceltmeyi arzularak- savaşanlar olduğunu söylemiştir. *لَنُهِدِيَهُمْ سَبِيلَنَا* ifadesinin ise “Doğru yola ulaştıracağız” anlamına geldiğini, doğru yolun da Allah'ın Hz. Muhammed'le gönderdiği İslâm dini olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ İbn Ebî Hatim de tefsirinde ayette bahsi geçenlerin Allah için savaşanlar olduğu bilgisini içeren bir rivayete yer vermiştir.⁶⁷ Semerkandî ayetin izahında “Bize itaat etmede istekli olanları yolumuza iletiriz”⁶⁸ şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. Tüsterî ise “Allah yolunda cihad

⁶⁰ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 16.

⁶¹ el-Mü'min 40/4-6.

⁶² el-Bakara 2/201.

⁶³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/116.

⁶⁴ el-Ankebût 29/69.

⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/290.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/63.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3084.

⁶⁸ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/641.

edenler”i diğer müfessirlerden farklı bir şekilde “sünneti ikame etmek için çabalayanlar” olarak anlamıştır.⁶⁹ Onun sünneti ihya çabasını Allah yolunda savaşma mesabesinde gördüğü anlaşılmaktadır. Bu yorumu sünneti hidayete, bid'ati de küfre eşdeğer gören yaklaşımına denk düşmektedir.

Tüsterî'ye göre “Kur'ân Allah ile kulu arasında bir iptir. Kim ona tutunursa kurtulmuştur. Çünkü Allah ‘...onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir nur kıldık’⁷⁰ ayetinde bu yurduğu üzere Kur'ân'ı nur kılmıştır.”⁷¹ Kur'ân ile ilgili olarak Tüsterî'nin ayete atıfla yaptığı “Allah'ın kullarıyla arasındaki ipi”⁷² nitelemesinin ne anlama geldiği sorulduğunda verdiği cevap da Kur'ân ve sünnet ilişkisine dair algısını ve yaklaşımını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Tüsterî bu nitellemenin, kullar için Kur'ân'dan, Kur'ân'da kendilerinden istenenlerle ilgili söylenenleri anlamaktan, Allah için ihlaslı bir şekilde ilim ile amel etmekten ve kendilerine gönderilen Muhammed'e (sav) uymaktan başka yol olmadığı anlamına geldiğini söyler.⁷³ Yine ona göre “Allah'a çağırma”⁷⁴ da Allah'a, O'na ibadete ve Peygamber'inin sünnetine çağırma.⁷⁵ Tüsterî, iman edip salih amel işleyenlerin altlarından ırmaklar akan cennetlere gireceğini bildiren ayette⁷⁶ bahsedilen cennetlikleri de, “Onlar gizli ve açıktan Allah'ı tasdik ederler, (kendi) peygamberlerinin sünnetine tabi olurlar ve hiçbir şekilde (durumda) bid'at çıkarmazlar” şeklinde tarif etmektedir.⁷⁷

Tüsterî'nin sünnet-peygamber- Kur'ân sevgisi ilişkilendirmesi de onun Kur'ân-sünnet ilişkisine dair algısını tespiti imkân tanıyan

⁶⁹ Tüsterî'nin ayete ilişkin bu yorumunu Sa'lebî tefsirinde nakletmektedir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/290.

⁷⁰ eş-Şûrâ 42/52.

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 17.

⁷² Bazı müfessirlere göre, Âl-i İmrân sûresi 103. ayetteki “*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın.*” ifadesinde yer alan “Allah'ın ipi” nitelmesiyle kastedilen “Kur'ân”dır. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/71-72; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (B.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 2/89); Hz. Peygamber de Kur'ân'ı “Allah'ın gökyüzünden yeryüzüne sarkıtılmış ipi” olarak nitelendirmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 17/170.

⁷³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 18.

⁷⁴ Fussilet 41/33.

⁷⁵ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 137.

⁷⁶ el-Hacc 22/14.

⁷⁷ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 106.

önemli bir yaklaşımdır. Tüsterî sünnet sevgisini peygamber sevgisinin bir alameti olarak nitelendirirken peygamber sevgisini de Kur'ân sevgisinin bir alameti olarak nitelendirmiştir. Ona göre Kur'ân sevgisi de Allah sevgisinin alametidir.⁷⁸ Buna göre Allah sevgisi, sünnet sevgisiyle var olur. Bu tıpkı peygambere kurbiyetten kaynaklı sevginin (el-meveddete fi'l-kurbâ) farzlara (Allah'ın hükümlerine) ulaştırması gibidir.⁷⁹

Tüsterî'nin Kur'ân-sünnet ilişkisine dair yaklaşımını iki temel başlıkta ele almak mümkündür.

Sünnetin Kur'ân'ın Manası Olduğu Anlayışı

Tüsterî, Kur'ân'ı lafız ve mana bütünlüğü içerisinde tasavvur etmekte, Kur'ân'ın manasını da sünnet olarak düşünmektedir. Kur'ân kıraati konusunda insanları üç makamda (düzeyde) değerlendiren müfessir, birinci grubun güzel sesle okumak adına lafızlarda hata yapmaktan kaçındıklarını, Allah'ın emir ve nehiyelerini anlamaya gayret ettiklerini ve ayrıca Allah'ın farzlarına ilişkin ahkâmını ve peygamberinin sünnetini murad etme konusunda istekli olduklarını, bildikleriyle de amel ettiklerini söyler. Tüsterî'nin Kur'ân'ı okuma düzeylerinden biri olarak anlattığı bu uygulama Kur'ân'ı fehmetmeyi, Hz. Peygamber'in sünnetini ve ameli içermektedir.⁸⁰ "Allah'ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler..."⁸¹ ifadesinde eleştirilenleri "sünnet ve şeriat bilgisine dayanmaksızın fetva verenler" şeklinde anlaması da sünnet ve şeriatın birlikte kitabın manasını teşkil ettikleri düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Tüsterî, temelde ehl-i kitabla ilgili olan bu ayetin tefsirinde mesajın müslümanlara da teşmil edilebileceği düşüncesiyle hareket etmektedir. Bu çerçevede ayetin izahında Kitâb'a karşılık gelecek şekilde *sünnet* ve *şer'* kavramlarını kullanmaktadır. Başka bir ifade ile o, Kitâb'daki mana ve muradın sünnette vücut bulduğunu kastetmektedir. Tüsterî'nin sünnetin Kur'ân'ın manasını teşkil ettiği yönündeki anlayışı ehl-i hadisin genel tavrıyla uyumludur. Nitekim bazı hadisçiler bu genel yaklaşımı haber-i vahidin ilim ifade ettiği savını temellendirmek için kullanmışlardır. Mesela Abdullah b. el-Mübârek, hadis uydurmacılığı ile ilgili endişeye mahal olmadığını

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/60-61.

⁷⁹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 139.

⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 16-17.

⁸¹ el-Bakara 2/174-175.

“Şüphesiz o Zikr'i biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız”⁸² ayetini okuyarak dile getirmiştir.⁸³ Onun bu tavrı, Kur'ân'ın korunmuşluğunun hem lafzını hem de manasını kapsadığını, sünnet/hadislerin de Kur'ân'ın manasını mübeyyin olmaları bakımından onların da bu ilahî korumanın altında olduğunu savunduğunu göstermektedir.⁸⁴

Bakara sûresi 269. ayetin izahında Tüsterî, ayette geçen “hikmet” kelimesini açıklarken şu izahı yapmıştır: “Hikmet ilimlerin icmâ'idir, (hikmetin) aslı ise sünnettir. *Hanelerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin.*”⁸⁵ ayetindeki “ayetler” ifadesi farz(lar), hikmet ise sünnettir.”⁸⁶ Tüsterî, sünnetin ilimlerin bir araya toplandığı hikmetin aslı olduğunu söyleyerek sünneti ilimlerin kendinde mündemiç olduğu bir kaynak olarak tarif etmektedir. Hikmetin sünneti ifade ettiği şekilde Şâfiî'nin sünnetin vahiy olduğunu delillendirme çerçevesinde ortaya koyduğu bu anlam,⁸⁷ Tüsterî'nin yaklaşımlarında da görülmektedir. Onun farz-sünnet ayırımı ya da ilişkisi, sünnetin Allah'ın farzlarını da muhtevî olduğuna ilişkin genel düşüncesini yansıtmaktadır. Mesela “*De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.*” mealindeki Şûra sûresi 23. ayette geçen “el-meveddete fi'l-kurbâ” ifadesinin batın anlamı olarak “sünneti farz(lar)la birleştirme”⁸⁸ şeklinde bir açıklama yapmıştır. İlk bakışta anlaşılması zor olan bu ifadeyi Sülemî *Hakâikü't-tefsîr* adlı eserinde “el-meveddete fi'l-kurbâ” ifadesinin izahında Tüsterî'den şu şekilde nakletmektedir: “Sünnetime tâbi olmak suretiyle bana yaklaşmanız (dışında sizden bir ücret istemiyorum)”⁸⁹ Esasen müşriklere hitaben kullanılan bir ifadeye “sünnete tâbi olmak” şeklinde bir anlam vermek Tüsterî'de sıkça gördüğümüz ve inkarcılarla ilgili muhtevaları müslümanlara teşmil etme şeklindeki yorumlarından birini daha örneklemektedir. Ancak

⁸² el-Hicr 15/9.

⁸³ Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn Irâkî, *et-Tebstira ve't-tezkira fi ulûmi'l-hadîs (Elfiyetu'l-İrâkî)*, thk. Abdüllatif el-Hemîm-Mâhir Yâsin Fahl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, 1/311.

⁸⁴ Ebü'l-Hasen Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm-Heysem Nezzâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 446.

⁸⁵ el-Ahzâb 33/34.

⁸⁶ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 43.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 73.

⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 139.

⁸⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/683.

burada asıl dikkat çekmek istediğimiz nokta Tüsterî'nin sünnete ittibanın Peygamber'e (s.a.) ulaştırdığı gibi sünnetin de farzlara ulaştırdığına işaret etmesidir. Tüsterî'nin öğrencisi Ömer b. Vâsıl da "ayetler"i Kur'ân, hikmeti ise Resûl'ün o ayetlerden hüküm çıkararak getirdikleridir"⁹⁰ şeklinde izah ederek muhtemelen hocasının anlayışına ışık tutmuştur.

Allah'ın Farzlarının Sünnette Mündemiç Olduğu Anlayışı

Tüsterî'nin, "İslâm'ın şerâi'ı (prensipleri) nedir?" sorusuna verdiği cevap sünnetin şümûlüne, sünnetin Kur'ân ile ilişkisine ve Hz. Peygamber'in konumuna dair düşüncesinin bir özeti gibidir. Âlimlerin İslâm'ın ilkeleri konusunda pek çok şey söylediklerini ifade eden müfessir, aslında İslâm'ın ilkelerinin iki kelimedenden ibaret olduğunu söylemiş ve "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının"⁹¹ ayetini zikretmiştir. Ardından da "Resûl'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur..."⁹² ayetini zikrederek İslâm'ın bu iki ilkesinin tek bir ilkede (هي كلمة واحدة) birleştiğini ifade etmiştir.⁹³ 97. ayetinin tefsirinde "...ve onlar O'nun emri ile iş yaparlar" ifadesi ile ilgili olarak, "Bu zahir anlamı itibarıyla sünnete tâbi olmak, batın anlamı itibarıyla da murâkabetullahtır."⁹⁴ şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Oysa sûrenin 25-27. ayetlerinin ana teması, yahudilerin ve hıristiyanların peygamberlerinin Allah'ın oğlu,⁹⁵ müşriklerin ise meleklerin Allah'ın kızları oldukları yönündeki iddialarının⁹⁶ aksine Allah'ın evlat edinmekten münezzehe olduğu ve kendisine evlat olarak nispet edilenlerin kendi katındaki değerli kullar olduğudur.⁹⁷ Kısacası ayette meleklerin bir özelliğinden bahsedildiği halde Tüsterî'nin bağlamdan tamamen kopuk bir şekilde meleklerin bu özelliğini müttakiler ve mübtedîlere⁹⁸ nispet

⁹⁰ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 43.

⁹¹ el-Haşr, 59/7.

⁹² en-Nisâ, 4/80.

⁹³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 87.

⁹⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 104.

⁹⁵ et-Tevbe 9/30.

⁹⁶ en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; ez-Zuhuf 43/15-20.

⁹⁷ Ayetlerin konusunun meleklerin ve cinlerin Allah'a evlat olarak nispet edilmesine dair bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/428; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2449.

⁹⁸ Mübtedî, tasavvuf yolunun başlangıcında olan kişiler için kullanılan bir terimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Bidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/6/132-133.

etmesi, sünnete ittibanın Allah'ın emirlerine itaat anlamına geleceğini vurgulama arzusuyla ilgilidir.

“*Resûl'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur*” ayeti ile ilgili yaptığı, “Yani sünnetlerinde Resûl'e itaat eden farzlarında Allah'a itaat etmiş olur” şeklindeki izah da Tüsterî'nin, Allah'ın farzlarının sünnette mündemiç olduğu düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁹ Onun bu izah biçimi, Şâfiî'nin ve hadisçilerin düşünceleriyle örtüşmektedir. Bilindiği gibi Şâfiî “Allah Resûlü'nün verdiği bütün hükümler Kur'ân'dan anladığı hususlara dayanır.”¹⁰⁰ görüşü ile sünnetin Kur'ân'ı beyan vasfını vurgulamış ve Kur'ân'ın muhtevasının sünnetin/hadislerin içinde mündemiç olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹ Buhârî dışındaki ilk dört asırdaki hadis eserlerinin içeriği, ayetlere hemen hemen hiç müracaat etmeyişleri, sünnetin (yani onlara göre hadisin) Kur'ân'ı ihtiva ettiği düşüncesiyle hareket ettiklerine dair bir fikir vermektedir.¹⁰²

3. Sünneti Amel Merkezli Okuması

Tüsterî sünneti Kur'ân'ın manasını teşkil eden, farzlarının mündemiç olduğu bir olgu olarak sunmakla birlikte sünneti kurallar bütünü şeklinde tasavvur ettiğini düşündürecek yaklaşımlara da sahiptir. Haşr sûresi 7. ayetteki “...*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının...*” ifadesinin izahında o, mezheplerinin (süfilik) esas olarak nitelediği üç hususu zikreder. Bunlar; helal yemek, ahlâk ve amellerde Hz. Peygamber'e uymak, bütün amellerde iyi/halis niyettir. Ardından nefisleri dünya ve ahiret zenginliğini barındıran üç şeye zorlamak gerektiğini söyleyen

⁹⁹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 18.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/4; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (B.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394), 4/28.

¹⁰¹ Vekî' b. el-Cerrâh'in (ö. 196/811) ehl-i hadisi hadislerin fikhını öğrenmeye teşvik etmek için söylediği “Eğer siz, hadiste fıkıh sahibi olsanız ve onu iyice öğrenseniz, ashabu'r-re'y size üstün gelemez. Ebû Hanîfe'nin görüş beyan ettiği her konuda biz mutlaka bir bab halinde rivayette bulunmuşuzdur.” (Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdîrrahman el-Garâz (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 2/162; Aynı söz küçük farklılıklarla Süfyân b. Uyeyne'ye de nispet edilmiştir. Bkz. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/549.) sözü de hadislerin Kur'ân'ın muhtevasını ihtiva ettiği düşüncesini göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe ya da genel olarak ehl-i re'y için diğer delillerden ayrı olarak Kur'ân, fikhî yaklaşımları için temel bir kaynaktı.

¹⁰² Geniş bilgi için bkz. Zişan Türcan, “Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefâtına Yansımaları -Sahîhu'l-Buhârî Örneği-”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (Aralık 2021), 1091-1114.

müfessir, bu üç şeyin ikincisi olarak nefsi emir ve nehiylerde sünnete eşlik etmeye (sünneti takip etmeye, onun sınırlarına göre hareket etmeye) zorlamayı sayar.¹⁰³ Tüsterî'nin sünneti öne çıkarma çabası ayetlerin tefsirinde onu sık sık ayetin bağlamından uzaklaştırmıştır. Kâbe'nin temiz tutulmasının istendiği Hac sûresi 26. ayette geçen "...tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi temiz tut." ifadesini izah ederken; kalbin, içinde yaşanılmadığı takdirde ve sahibinin dışında birinin yerleşmesi durumunda bozula(n bir ev ola)cağını ifade etmiş sonrasında da "kalplerinizi imar etmek istiyorsanız, oraya Allah'tan başkasını çağırmayın. Dillerinizi imar etmek istiyorsanız oraya doğruluktan başkasını çağırmayın. Uzuvarlarınızı imar etmek istiyorsanız oraya sünnette olandan başka bir şeyi çağırmayın"¹⁰⁴ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Tüsterî'nin organlarla ameli ve emir-nehiy konusunu özellikle sünnetle ilişkilendirmesi sünnete ittibayı ibadet ve amel temelinde algıladığına bir işaret sayılabilir. O, Bakara sûresinin 177. ayetinde geçen "...darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabredenler..." ifadesini de sünnetle ilişkilendirmektedir. Ona göre bu ayet "İşin başında (İslam'ın ilk günleri) sünnete sarılma (Hz. Peygamber'in yolunda daim olma) konusunda sabredenler" anlamına gelir. Zorluk anlamına gelen الضراء tabiri de "açık ve gizli yasaklardan sakınmada ve helal yemede sabredenler" demektir.¹⁰⁵

974| db

Tüsterî Tevbe sûresi 71. ayetin izahında yedi esas olarak nitelendirdiği ve tasavvuf anlayışının temelini oluşturan ilkelerinden bahsetmektedir. Bu ilkeler, Allah'ın kitabına sarılmak, Resûlullah'ın sünnetine ittiba, helâl yemek, sıkıntı vermektan uzak durmak, kötülüklerden (günahlardan) kaçınmak, tevbe ve hakları yerine getirmektan ibarettir.¹⁰⁶ Şu var ki bu yedi esasın ilk ikisini oluşturan Kur'ân'a sarılmak ile sünnete ittiba son beş tanesini zaten tazammun etmektedir. Bununla birlikte son beş esasın muhtevası göz önüne alındığında ayrı olarak vurgulanan "Kur'ân'a sarılmak" ve "sünnete ittiba" ile itikad ve ibadetleri merkeze alan ahkama uymanın kastedildiği anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 165.

¹⁰⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 106; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/604; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2485-2486; Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/406.

¹⁰⁵ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 45.

¹⁰⁶ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 73.

Kehf sûresi 30. ayette geçen “güzel amel” ifadesi ilgili izahları da onun sünneti amel merkezli okuma yaklaşımını örneklendirmektedir. Ona göre güzel amel, sünnete uygun yapılan ameldir. Dünyada sünnete uymak, ahirette cennete girmek gibidir. Cennete giren kurtulmuş olur. Dolayısıyla dünyada sünnete tutunan/sarılan yani sünnete uygun amel eden kişi de afetlerden/belalardan kurtulur. Tüsterî, yorumunu Malik b. Enes’in “Bir kimse bütün büyük günahları işler de sonra da kendisinde bu hevâ ve bid’atlerden bir şey kalmazsa ben o kişi için ümit var olurum” sözüyle desteklemiş ve onun “Kim sünnet üzere öldüyse sevin” dediğini aktarmıştır.¹⁰⁷

Tüsterî'nin sünneti farzları tamamlayan bir olgu olarak düşündüğünü gösteren yaklaşımları da bulunmaktadır. Hatta ona göre sünnet farzlarla birlikte itikadın bir bölümünü oluşturmaktadır. Ameli imanın bir cüzü olarak gördüğünü ihsas eden bu yaklaşımının bir örneğini “...iyilik ve takvada yardımlaşın...”¹⁰⁸ ayetinin tefsirinde sergilemektedir. Ayetteki ifadenin farzları yerine getirmede yardımlaşma anlamına geldiğini ifade eden Tüsterî, devamında şu açıklamalara yer vermiştir: “İyilik imandır. Farzları yerine getirmek imanın bir bölümü, takva da sünnettir. Nitekim sünnet olmaksızın farzlar tamamlanmış olmaz. (Allah) Kötülükte yardımlaşmayı da yasakladı. Kötülük, küfür ve nifaktır. Düşmanlık ise bid’at ve husûmettir. Bu ikisi (ism ve udvân) eğlence/(dini) alaya almaz. İyilikle emrolundukları gibi eğlenceden de nehyedilmişlerdir. (Emrolundukları) iyilik ise farz(lar), sünnet(ler) ve bunları yerine getirmede halisane bir şekilde nefsi sabra yönlendirmektir.”¹⁰⁹ Onun anlayışında farz ve sünnetler imanın bir parçası, bid’atler de küfür ve nifak gibi dini alaya ve hafife almaktır.

Sonuç

Tüsterî'nin ayetlere ilişkin görüşlerinin öğrencileri tarafından derlenmesiyle oluştuğu bilinen tefsiri, bâtinî yorumları içermesi yönüyle işârî bir karaktere sahip olsa da müfessirin düşünce dünyasına dair önemli bilgileri içeren bir muhtevaya sahiptir. Sünnet-bid’at ilişkisi bağlamında ayetlere getirdiği yorumlar onun sadece sünnete ittibayı vurgulayan yaklaşımlarını ortaya koymamaktadır. Söz konusu yorumlarda aynı zamanda bid’at karşıtlığı da açıkça

¹⁰⁷ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 98.

¹⁰⁸ el-Mâide 5/2.

¹⁰⁹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 36.

görülmektedir. Ayetlerin yorumundaki sünnet vurgusu, Tüsterî'nin tasavvuf anlayışının esaslarından olan sünnete ittibânın bir yansıması olarak yorumlanabilir. Buna ilaveten müfessir ayetlerin izahında bid'ati sünnetin karşısında konumlandırmıştır. Onun anlayışında bid'at, tam da Şâfiî'nin tanımına denk düşecek şekilde Kitâb'a, sünnete ve icmâya muhalefettir. Tüsterî'ye göre sünnet ise, ahiretteki cennet gibidir. Cennete girenin selamette olması gibi sünnet de insanların kurtuluşudur. O, ehl-i hadis çizgisinden beslendiği anlaşılan bu yaklaşımındaki sünnet vurgusunda bid'at karşıtlığından öte bid'ati küfre yaklaştıran/denk gören bir tavır sergilemektedir. Ehl-i kitab ve müşriklerle ilgili ayetleri bağlamından kopararak sünnet ve bid'atle ilişkilendirip ayetlerin muhtevasını müslümanlara teşmil etmesi onun bu tavrını göstermektedir.

Tüsterî, bid'at karşıtlığını sadece bid'atçilerle sınırlı tutmamıştır. Bid'atçilerle -onlara cevap vermek amacıyla bile olsa- muhatap olanlara tahammül göstermez. Bu noktada ehl-i sünnet âlimlerini bid'atçileri muhatap aldıkları için eleştirmiş ve bid'ati yaymakla itham etmiştir. Tüsterî'ye göre, bid'atle mücadelede en güçlü yol Kur'ân'a ve sünnete sarılmak, cemaatin (ehl-i sünnetin) yolundan ayrılmamaktır. Tüsterî'nin, cemaatten ayrılmama ve cemaatin yolunu tutmayı salık veren izahları sünnet-bid'at tartışmalarındaki tarafların belirginleşme sürecinde ehl-i sünnetin kavramsallaşmasına katkı olarak değerlendirilebilir.

Tüsterî'nin sünnete ittibâya yaptığı güçlü vurgu ve bid'ate karşı sergilediği katı tutumun diğer müfessirlerde olmayışı onun kişisel hassasiyeti ile izah edilebilir. Onun bu hassasiyeti tefsir tarzında üç temel yaklaşımı belirginleştirmiştir. Bunlar; ayetleri sünnet-bid'at yaklaşımı üzerinden tefsir etmesi, sünneti merkezî bir konumda ve Kur'ân'la birlikte ele alması ve sünneti amel merkezli okumasıdır.

Tüsterî'nin yorumlarından dinî alanda bilginin habere "muvafık olma"sını önemsediği anlaşılmaktadır. Bu düşünceye sahip olmasında sûfi kimliğinin etkili olduğu söylenebilir. Zira tefsirinde yoğun bir şekilde yer verdiği işârî yorumlarının bu tutumuna denk düşmesi de bu tespiti desteklemektedir. Onun bu tavrı sadece habere dayanılması gerektiğini savunan ehl-i hadis yaklaşımına göre daha esneklerdir. Ancak bu tutumuyla ehl-i re'yin anlayışına yaklaştığı da düşünülmemelidir. Çünkü ehl-i re'yin düşüncesinde esas olan, naslarla belirlenmemiş meselelerde naslardaki hükümlere aykırı düş-

meyecek şekilde kişisel re'ye başvurmadır. Oysa “muvafık olmak”la “aykırı olmamak” farklı şeylerdir.

Tüsterî'nin eseri, genel karakteri bakımından sınıflandırılan bir eserin ya da literatürün kendi dönemindeki pek çok fikrî tartışma ve gelişmeyi yansıtabileceğini örneklemektedir. Tefsirin işârî vasfı belirgin olmakla birlikte müfessirin kendi dönemine kadarki ve özellikle kendi dönemindeki itikadî, kelimî tartışmalara formasyonu ve kişisel duyarlılığı nispetinde kendi perspektifinden temas ettiği anlaşılmaktadır. Onun ayetleri izah tarzı, ayetleri olabildiğince sünnet ve bid'at ile ilişkilendirme arzusu ve bu konudaki tavizsiz üslubu onu kendisinden önceki ve sonraki müfessirlerden farklılaştırmaktadır. Ne var ki onun bu yönü bilimsel çalışmalarda genellikle ihmal edilmiştir. Tüsterî tefsirinin sadece işârî yönüne odaklanan ve onu tek boyutlu olarak kavrama çabasına giren akademik çalışmaların ihmal ettiği bu hususa dikkat çekmeyi makalemiz için önemli bir kazanım olarak değerlendirmekteyiz.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen. *Şerhu nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nezzâr Temîm - Heysem Nezzâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Attar, Ebû Hâmid Ferîdüddin Muhammed b. İbrahim. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Muhammed Edib el-Câdir. B.y.: y.y., t.y.
- Ayday, Mehmet Selim. “İşârî Tefsir Mukaddimleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî Örneği”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Aralık 2021), 1111-1125.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kütübî'l-İslâmiyye, t.y.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî (ö. 283/896)*. New York: Walter De Gruyter, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. thk. Abdurrahman Amîra. Riyad: Dâru'l-Ma'ârif es-Su'ûdiyye, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Fecr Yayınevi, 1996.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fâdîla, t.y.
- Çiçek, Hacı. “Mü'min'i İnşâ Etme Bağlamında Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî'nin Şart Koştuğu Yedi Temel Kural'ına Dair Bir Değerlendirme”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 104-124.
- Demirci, Mehmet. “Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri”. *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2023), 286-299. <https://doi.org/10.32739/ustad.2023.4.53>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalîm en-Neccar. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdîrrahman el-Garâz. 2 Cilt. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-. *el-Kifâye fî ilmî'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî - İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-. *Zemmu'l-keâm ve ehlih*. thk. Abdulazîz eş-Şibl. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-. *Zemmu'l-keâm ve ehlih*. thk. Abdulazîz eş-Şibl. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-. *Keşfu'l-Mahcûb*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *et-Tebşira ve't-Tezkira fî ulûmi'l-hadîs (Elfiyetu'l-İrâkî)*. thk. ed-Dâiz el-Feryâtî. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1428.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîr-i kirâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim musnedan 'an rasulillahi ve's-sahabeti ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. B.y.: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdîrrahmân. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407.
- Kâdî Nu'man, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr. *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, t.y.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhakîm Mahmud - Mahmud b. Şerîf. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, t.y.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Hâccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Minhâc şerhu sahihi Muslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili -Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (Aralık 2002), 239-265.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Bahru'l-ulûm*. thk. Dr. Mahmut Matracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid 'İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. B.y.: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, 1394.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Tosun, Necdet. "Zünnûn el-Mısrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Türcan, Talip. "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmam eş-Şâfiî". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. İstanbul: Artus Basım, 2012.
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musanefâtına Yansımaları -Sahîhu'l-Buhârî Örneği-". *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (Aralık 2021), 1091-1114.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tafsîr al-Tustari by Sahl b. 'Abdullah al-Tustari: Great Commentaries on the Holy Qur'ân*. çev. Annabel Keeler - Ali Keeler. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh et-. *el-Mu'âraza ve'r-red 'alâ ehli'l-fırağ ve ehli'd-de'âvâ fî'l-aḥvâl*. thk. Muhammed Kâmil Ca'fer. Kâhire: Dâru'l-İnsan, t.y.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh et-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- Uludağ, Süleyman. "Bidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yâfiî, Abdillâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rîfeti havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansur. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.



YÂSİN SÛRESİ 36/6. ÂYETİN KUR'AN BÜTÜNLÜĞÜNDE ANLAŞILMASI MESELESİ: HZ. PEYGAMBER'İN GÖNDERİLDİĞİ KAVMIN ATALARI UYARILMADI MI?

Ersin ÇELİK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atıf:** Çelik, Ersin. "Yâsin Sûresi 36/6. Âyetin Kur'an Bütünlüğünde Anlaşılması Meselesi: Hz. Peygamber'in Gönderildiği Kavmin Ataları Uyarılmadı mı?". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 981-1015.

DOI: 10.33415/daad.1482006

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 10 May 2024, **Accepted:** 27 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Çelik, Ersin. "The Issue of Understanding the Verse of Sûrat Yâ Sin 36/6 in the Wholeness of the Qur'an: Were the Ancestors of the People to whom the Prophet was Sent Warned?". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 981-1015.

DOI: 10.33415/daad.1482006



Öz

Kur'an-ı Kerim'de bazı konularda ilk bakışta çelişkili gibi görünen âyet grupları yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan şu üç grup âyet de uzlaştırılması gereken âyetlerdendir. Bunlardan birinci grup âyette, her ümmete bir resul ve uyarıcı gönderildiği, uyarıcı gönderilmeyen hiçbir memleketin helak edilmediği belirtilmektedir. İkinci grup âyette ise Hz. Peygamber'in daha önce uyarılmayan bir kavmi uyarmak üzere gönderildiği açıklanmaktadır. İkinci grup âyetler içerisinde değerlendirilebilecek olan ve Hz. Peygamber'in ataları uyarılmayan bir kavmi inzâr için gönderildiğini belirten Yâsin 36/6. âyet bunlar içerisinde en çok

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, er-sin.celik@erdogan.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1821-7772> / Assist. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, er-sin.celik@erdogan.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

dikkat çekilen âyet konumundadır. Zira Hz. Peygamber'den önce Araplara peygamber gönderildiği bilinmektedir. Üçüncü grup ise Mekke müşriklerinin daha önce de kendilerine ve atalarına yeniden dirilmeyle ilgili Hz. Peygamber'in ikazlarına benzer uyarıların yapıldığına dair sözlerini aktaran âyetlerdir. Tüm bu âyetlerin geçmişten günümüze nasıl izah edildiği ilgi çekici olmakla birlikte özellikle burada Yâsin 36/6. âyetin kilit noktada olduğu görülmektedir. Nitekim klasik dönemden itibaren bu âyetin tefsirinde “ataları uyarılmayan” anlamının yanında alternatif olarak “ataları da uyarılan” şeklinde tam aksi bir anlam daha verilmektedir. Modern dönemde bazı meallerde de bu ikinci anlam tercih edilmektedir. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in “ataları uyarılmayan bir topluma” gönderildiğini belirten Yâsin 36/6 ile “kendileri uyarılmayan topluma” gönderildiğini belirten el-Kasas 28/46 ve es-Secde 32/3 gibi âyetlerin aynı anlamda anlaşılması gerektiği savunulmaktadır. Bu anlamın hem Yâsin 36/6. âyetin bağlamına hem de Hz. İbrahim ve İsmail'den itibaren uyarıcı gelmeden geçen uzun bir süreye işaret etmesinin daha doğru olduğu vurgulanmaktadır. Öte yandan çalışmada, bu üç grup âyetin uzlaştırılmasına dair klasik ve çağdaş dönem tefsirlerdeki görüşler değerlendirilmekte ve söz konusu âyetlerin nasıl tercüme edildiği belli başlı mealler üzerinden incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Meâl, Müşkil, İnzâr, Fetret, Yâsin 36/6.

The Issue of Understanding the Verse of Sûrat Yâ Sîn 36/6 in the Wholeness of the Qur'ân: Were the Ancestors of the People to whom the Prophet was Sent Warned?

982 | db

Extended Abstract

The apparent contradiction of some verses in the holy Qur'an with some other verses has paved the way for the development of disciplines such as Mushkil al-Qur'an and some theories such as Naskh in the tafsir tradition. Different perspectives have been put forward from the classical period to the contemporary period in terms of interpretation of the verses in question. One of the group of verses that are difficult to understand both in the classical and modern periods is the verse about Prophet Muhammad are three groups of verses regarding the prophethood of the Prophet. The first of the three groups in question. The verses of Sûrat Yûnus 10/47, Sûrat al-Naḥl 16/36, Sûrat Fâṭir 35/24 and Sûrat al-Isrâ' 17/15 indicate that a warner has been sent to every ummah. The second group is Sûrat al-Qaşas 28/46, Sûrat al-Sajda 32/3, Sûrat Sabâ' 34/44 and Sûrat Yâ Sîn 36/6, which state that the Prophet was sent to a nation whose “ancestors were not warned” verses. The third group is the verses Sûrat al-Mu'minûn 23/68, 83 and Sûrat al-Naml 26/68, which inform us that the ancestors of the Meccan polytheists were also warned. It can be said that this third group of verses actually comes to the same conclusion as the first group of verses, which states that a prophet was sent to the every ummah. In fact, the wave group that seems to contradict the other two wave groups is the second group. Among the second group of verses, the verse Yasin 36/6 stands out, indicating that the ancestors of the people to whom the Prophet was sent were not warned. Because it is a fact that the people to whom the Prophet was sent were not warned. However, it needs to be explained how the verse of Sûrat Yâ Sîn 36/6, which indicates that their ancestors were not warned, can be understood together with the verses in the Qur'an that talk about the prophets sent to the ancestors of the Arabs and

the verses that indicate that Allah Almighty sent Prophets to every village and every ummah. For this reason, although all these verse groups are mentioned in the study, the key point of the verse Sûrat Yâ Sîn 36/6 is reflected in the title. This study focuses on the interpretations that are and are not considered in terms of reconciling the verses in question, and an evaluation is made on how these three groups of verses should be understood in the integrity of the Qur'ân. In fact, this issue is closely related to the subject of prophethood in the science of theology. For this reason, although all these verse groups are mentioned in the study, the key point of them, verse Yasin 36/6, is reflected in the title. As a result, the verses stating that the Prophet was sent to a society whose ancestors were not warned were understood in the same context throughout the historical process, hence Yasin 36/6. It has been revealed that it is not correct to evaluate the verse separately from verses such as Sûrat al-Qaşaş 28/46 and Sûrat al-Sajda 32/3. In fact, Abû Manşûr al-Mâturîdî (d. c. 333/944) and Abû Hâyyân (d. c. 745/1344) evaluated verses such Sûrat al-Qaşaş 28/46, Sûrat al-Sajda 32/3 and Sûrat Yâ Sîn 36/6 from the same perspective. According to them, these three verses have two possible meanings: The first is that the Prophet was sent to warn the peoples that the previous prophets had warned. In fact, Abu Hayyan interpreted all of these verses positively. The second is that the Prophet was assigned to warn a people to whom no warning had come before. In addition, it has been determined that the words ummah, tribe (kabîla) and village (al-karyah) and the concepts of "nazîr" and "rasûl" in the verses in question are interpreted within the same meaning.

Keywords: Tafsîr, Meâl, Mushkil, Inzâr, Sûrat Yâ Sîn 36/6.

db | 983

Giriş

Nisâ sûresi 82. âyette, Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olması halinde onda birçok çelişki bulunacağı bildirilmektedir. Bu bildiriye karşılık, Kur'an hakkında bütüncül bir bilgiye sahip olmayan kimseler tarafından bazı âyetler arasında çelişki olduğuna dair iddialar öne sürülmektedir. Nitekim tefsir usulündeki "müşkilü'l-Kur'ân" disiplini de söz konusu iddialara konu olan âyetleri ele alıp incelemektedir. Bu bağlamda İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı, bu sahada telif edilen muhalled çalışmaların başında gelmektedir.¹ Bu ve benzeri eserlerde Kur'an'da sözde çelişkili olan âyetlerin uzlaştırıldığı görülmektedir. Ancak bir vehimden ibaret olan çelişki ihtimali de nüzûl vasatından yüzlerce yıl uzaklaşıldığı bir ortamda farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Bu kapsamda bazı meallerde her ümmete bir peygamber gönderildiğini belirten çok sayıdaki âyetle, Hz. Peygamber'in

¹ Bu konuda yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Abdurrahmân b. Sened b. Râşid er-Ruhaylî, *el-Müellefât fî müşkili'l-Kur'âni'l-Kerîm ve menâhicühâ* (es-Suûdiyye: el-Câm'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Risâletü't-Doktâra, 2011).

ataları veya kendileri uyarılmamış bir topluma gönderildiğinden söz eden âyetlerin bir de Mekke müşriklerinin “Bize ve atalarımıza da benzer uyarılar yapılmıştı.” şeklindeki sözlerini aktaran âyetlerin arasını uzlaştırma çabası dikkat çekmektedir.² İşte meallerdeki bu uzlaştırma çabası, söz konusu âyetlerin klasik dönemden modern döneme tefsirlerde nasıl yorumlandığı meselesini ele alan bu araştırmanın muharrik unsuru olmuştur.

Uzlaştırılmaya çalışılan yukarıda sözü geçen üç grup âyetten birincisi; her ümmete bir uyarıcı ve kılavuz gönderildiğine delalet eden Yûnus 10/47, er-Ra’d 13/7, en-Nahl 16/36, el-İsrâ 17/15 ve Fâtır 35/24. âyetleridir. Yüce Allah’ın her karyeye bir uyarıcı gönderdiğini veya dilemesi halinde gönderebileceğini ifade eden En’âm 6/131, A’râf 7/94, el-Furkân 25/51, eş-Şuarâ 26/208, el-Kasas 28/59, Sebe’ 34/34 ve ez-Zuhruf 43/23. âyetleri de bu kategoride değerlendirilebilir. İkinci grup ise Hz. Peygamber’in ataları veya kendileri uyarılmamış bir kavme gönderildiğini ifade eden el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3, Sebe’ 34/44 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetleridir. Üçüncü grup ise Mekke müşriklerinin atalarının da uyarıldığına işaret eden el-Müminûn 23/68, 83 ve en-Neml 27/68. âyetleridir. Bu üçüncü grup âyetin de aslında netice itibarıyla her ümmete bir peygamber gönderildiğini ifade eden birinci grup âyetle aynı sonuca çıktığı söylenebilir. Aslında burada diğer iki grup âyetle zahiren çelişik bir durum arz eden ikinci grup âyetlerdir. İkinci grup âyetlerden de özellikle Hz. Peygamber’in gönderildiği kavmin atalarının da uyarılmadığına işaret eden Yâsîn 36/6. âyeti öne çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamber’in gönderildiği kavmin uyarılmadığı bir hakikattir. Ancak onların atalarının da uyarılmadığına delalet eden Yâsîn 36/6. âyetinin, Kur’an’da Arapların atalarına gönderilen peygamberlerden bahseden âyetlerle ve Yüce Allah’ın her karyeye ve her ümmete peygamber gönderdiğini belirten âyetlerle beraber nasıl anlaşılacağı izaha muhtaçtır. Bu nedenle de her ne kadar çalışmada tüm bu âyet gruplarına değinilse de kilit noktada duran Yâsîn 36/6. âyet başlığa yansıtılmıştır.

Tespitlerimize göre makalenin konusu olan üç âyet grubunun Kur’an bütünlüğündeki yorumuna dair herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. İlgili sûreler üzerine yapılan çalışmalarda da bu âyet-

² Ahmet Tekin, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meal* (İstanbul: Kalam Yayınları, 2016), 439; Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2023), 1069.

lerin ilişkisinden bahsedilmemektedir. Fetret dönemi ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin dini konumu üzerine yapılan çok sayıda çalışma³ olmakla birlikte bu çalışmaların da ana mihveri bu makalenin odaklandığı noktadan farklıdır. Sonuç olarak bu çalışmada söz konusu üç âyet grubunun klasik ve modern tefsirlerde nasıl uzlaştırıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca ilgili âyetleri uzlaştırma çabasının meallere yansımaları üzerine de değerlendirme yapılacaktır.

Kur'an'da Peygamberliğin Kesilmesi Meselesi: Fetret Dönemi

Fetret kelimesi, “öfkeden sonra sükûnet, sertlikten sonra yumuşaklık, güçten sonra zayıflık” anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de “*Ey Ehl-i kitap! “Bize ne bir müjdeleyici ne de bir uyarıcı geldi” demeyiniz diye peygamberlerin arası kesildiği bir dönemde size gerçekleri açıklamak üzere elçimiz gelmişti.*”⁴ ve “*Onlar, bıkmış usanmaksızın gece gündüz Allah'ı tenzih ederler.*”⁵ âyetlerinde bu anlamlarda kullanılmıştır. Zira ilk âyette peygamberlerin davetinin zayıflaması, ikinci âyette ise aktif ibadete ara verme “fetret” kelimesi ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen “*Her âlimin bir heyecan hali vardır; her heyecanın da bir fetret dönemi vardır.*” rivayetinde de fetret kelimesi, heyecanın ardından gelen sükûnet anlamında kullanılmıştır.⁶ Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) ise fetreti, Allah'ın resullerinden ikisi arasındaki şey/dönem olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla o; fetret kelimesini sadece Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki dönemde ilahi vahyin kesilmesi anlamında değil, herhangi iki peygamber arasındaki dönemde ilahi vahyin kesilmesi anlamında kullanmıştır.⁷

³ Bu konudaki çalışmalar için bkz. Metin Yurdağür, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996). Mustafa Akçay, *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005); Mustafa Akçay, *Fetret Dönemi ve İnsan'ın Dinî Sorumluluğu* (Araştırma Yayınları: Ankara, 2013).

⁴ el-Mâide 5/19.

⁵ el-Enbiyâ 21/20.

⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 622-623; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 5/43-44.

⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâ'în, 1407), 2/777.

Kur'an'da her ümmete bir peygamberin gönderildiğini ifade eden birçok âyet bulunmaktadır. Bununla beraber el-Mâide 5/19. âyetin açık delaletinden dolayı kelâm âlimleri peygamberlerin ardından kesildiği bir fetret döneminin varlığını değil, fetret dönemindeki insanların sorumluluğu meselesini tartışmışlardır. Eş'arîler ve İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), kendilerine bir resulün daveti ulaşmamış olan fetret ehlinin necat ehli olduğunu savunmuşlar ve buna "Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz."⁸ âyetini delil göstermişlerdir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Mâtürîdîler ise bir olan Allah'ı tanımak için aklın yeterli olduğunu öne sürmüş ve fetret ehlinin kurtuluşu için Allah'a şirk koşmamayı şart koşmuşlardır.⁹

Hadis kaynaklarında mütekellimlerin bu yaklaşımına tezat teşkil eden bazı rivayetler de yok değildir. Bu rivayetlerin başında fetret döneminde vefat eden babası hakkında soru soran bir adama Hz. Peygamber'in söylediği "Benim babam da senin baban da cehennemdedir."¹⁰ hadisi gelmektedir. Nevevî (öl. 676/1277), söz konusu hadisin şerhinde fetret döneminde putlara tapanların cehennemlik olduğunu, onlara davet ulaşmadığından hesaba çekilemeyecekleri şeklinde bir şey söylenemeyeceğini zira onlara Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin davetinin ulaştığını söylemektedir.¹¹ Ancak onun aksine bu hadis, Hz. Peygamber'in anne babasına mahsus kabul edilmiş, buradan hareketle bütün bir fetret ehli hakkında hüküm verilemeyeceği belirtilmiştir.¹² Yine "Kıyamet gününde Allah'ın fetret ehlini imtihan edeceği, ateşten bir gerdanlık ortaya koyacağı, ona girmeyi kabul edenlerin cennette; reddedenlerin ise cehennemde olduğunu" belirten rivayetler de âhiretin imtihan yeri olmadığı belirtilerek zayıf kabul edilmiştir.¹³ Fakat İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) bu rivayet-

⁸ el-İsrâ 17/15.

⁹ Seyyid Sâbık, *el-Akâidü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1433), 180.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi u's-Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsmâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâh, 1374), "Kitâbü'l-İmân", 347.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-'Arabî, 1392), 9/3/79.

¹² Yûsuf b. Muhammed Alî el-Gafis, *Şerhu Lüm'ati'l-i'tikâd* (Mev'ku's-Şebeketi'l-İslâmiyye, 1432), 9.

¹³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/444.

lerden hareketle fetret ehlinin kıyâmet günü imtihan edileceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁴

Nübüvvet meselesinde Mu'tezile ise Ehl-i sünnet'ten farklı düşünmektedir. Zira onlara göre, Allah'ın kendisiyle tanınacağı deliller, hakikatte aklî delillerdir. İnsanlara peygamberlerin gönderilmesi ise onları gafletten uyandırıp dikkatlerini gözlem ve tefekküre çevirmek içindir.¹⁵ Mu'tezilî âlimlere göre insanların başlangıçta tek bir ümmet olmaları, evveli emirde insanların aklın prensiplerine göre bir arada bulduklarını göstermektedir. Yüce Allah'ın Kur'an'da tek ümmet olma evresinin ardından ihtilaflar çıkması üzerine peygamberler gönderilmesinden söz etmesi, aklın kanunlarına tabi olmanın peygamberlerin getirdiği kanuna tabi olmaktan önce geldiğine delalet etmektedir. Bu bağlamda bazı Mu'tezilî âlimler, Allah'ın insanlara gönderdiği ilk peygamberin akıl olduğunu öne sürmektedir.¹⁶ Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre akıl olduğu müddetçe insanları tevhide götüren unsurlar mevcut ve onlara resul/nezîr gönderilmiş demektir.

Kur'an'da Her Topluluğa Peygamber Gönderilmesiyle İlgili Âyetlerin Tefsiri db | 987

Kur'an'da her ümmete mutlaka bir peygamber gönderildiği vurgusu, farklı ifadelerle birçok âyette tekrar edilmektedir. Nitekim Yüce Allah; Yûnus 10/47, en-Nahl 16/36 ve 16/63. âyetlerde her ümmete bir resul gönderdiğini, el-Hicr 15/10. âyette Hz. Peygamber'den önceki toplumların içerisinde de resul gönderdiğini, el-İsrâ'17/15. âyette resul göndermeden azap etmeyeceğini, Fâtır 35/24. âyette her ümmete bir nezîr gönderdiğini, el-En'âm 6/131 ve Şuarâ 26/208. âyette uyarıcılar göndermeden hiçbir memleketi helak etmediğini, el-Mülk 67/7-8. âyette cehenneme atılacaklara mutlaka nezîr gönderildiği ve son olarak el-Furkân 25/51. âyette ise dilemesi durumunda her karyeye bir nezîr göndereceğini haber

¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn* (Cidde: Mec'meu'l-fikhi'l-İslâmî, 1429), 810; Abdülazîz b. Abdullah er-Râcîhî, *Tevfîku'r-Rabbî'l-Mün'im bi-şerhi sahîhi'l-İmâmi Müslim* (Merkezü Abdülazîz b. Abdullah er-Râcîhî, 1439), 1/280.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/653.

¹⁶ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 49; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1420), 2/305; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 53-54.

vermektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ, el-Mâide 5/19. âyette ise peygamberlerin ardının kesildiği bir dönemde Hz. Peygamber'in geldiğini haber vermekte böylece her kavme veya ümmete bir resûl gönderildiğine dair âyetlere adeta bir istisnâ getirmektedir. Bu başlık altında söz konusu âyetlerde geçen “resûl” ile “nezîr” arasında kategorik bir ayrıma gidilip gidilmediği, “ümmet” kavramının anlam çeperinin ne olduğu, Hz. Peygamber'in gönderildiği kavmin veya atalarının uyarılmadığına delalet eden âyetlerle beraber bu âyetlerin nasıl anlaşıldığı sorularına klasik ve modern müfessirlerin perspektifinden cevap aranacaktır.

Kur'an'ın birçok âyetinde peygamberlerin müjdeleyici (beşîr) ve uyarıcı (nezîr) sıfatları vurgulanmaktadır.¹⁷ Yine pek çok âyette doğrudan peygamberi ifade etmek üzere “nezîr” kavramı kullanılmaktadır.¹⁸ Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazılarını tefsir ettiği göz önünde bulundurulduğunda Kur'an dilinde “nezîr” ifadesinin peygambere karşılık kullanıldığı konusunda hiçbir kapalılık bulunmamaktadır. Hal böyle olunca her ümmete bir “nezîr” gönderildiği veya Allah'ın dilemesi durumunda her karyeye (memlekete) bir “nezîr” göndereceğini beyan eden âyetlerdeki bu ifade hemen hemen bütün müfessirler tarafından “resûl” olarak tefsir edilmiştir.¹⁹ Yalnız Osmanlı müfessirlerinden İbn Kemal Paşa (öl. 940/1534), diğer müfessirlerin aksine “nezîr” ifadesini, nebi veya ümmeti uyarma hususunda onun yerine geçebilecek bir âlim olarak açıklamaktadır. Zira o; “Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.”²⁰ âyetinde özellikle “nezîr” ifadesinin kullanılmasının bir sebebi olduğunu düşünmektedir. Allah, burada beşîr değil de nezîr ifadesini getirmiştir: Çünkü müjdelemek, ancak işitmeye dayalı (sem'î) olduğundan beşîr ancak peygamber olabilir. Bunun aksine inzâr ise sem'î olduğu gibi aklî de olabilir. Dolayısıyla her

¹⁷ Bu konudaki bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/119, el-Furkân 25/56, el-Ahzâb 33/45, el-Feth 48/8.

¹⁸ Bu konudaki bazı âyetler için bk. el-A'râf 7/188, Hûd 11/12, en-Necm 53/56, Nûh 71/2.

¹⁹ Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru ihyâit-türâs, 1423), 3/556; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000), 19/361; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 3/105; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431), 4/470; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/236; Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1422), 10/5413.

²⁰ Fâtır 35/24.

ümmede bir beşîr olmayabilir ancak her ümmette bir nezîr vardır. İbn Kemâl, “Senden önce onlara hiçbir uyarıcı göndermedik.”²¹ âyeti- nin bu yaptığı yorumu tezat teşkil ettiğinin de farkındadır. O nedenle bu âyette kastedilenin sem’î delille uyarıcı olduğunu belirtmektedir.²²

Söz konusu âyetlerde dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da resûl veya nezirin gönderildiği “ümme, kavim ve karye” kavramlarıdır. Ümme kelimesi, herhangi bir şeyin bir araya getirdiği topluluk için kullanılmaktadır. Bu topluluğu bir araya getiren din olabileceği gibi zaman veya mekân da olabilir. Bir araya getiren etkenin doğal şartlara veya tercihe dayanıyor olması da mümkündür. Nitekim Kur’an’da “ümme” ifadesi; Yüce Allah’ın doğası gereği bir araya getirdiği kuş türleri (el-En’âm 6/38), sapıklık ve küfürde tek bir yolda ilerleyen insanlar (el-Bakara 2/113), Allah’ın dilemesi halinde imanda bir araya getireceği kimseler (Hûd 11/118), Allah’a yönelmede bir topluluğun yerini tutabilecek kişi (en-Nahl 16/120), insanlara güzel örnek olan bir topluluk (Âl-i İmrân 3/104) ve insanları bir araya getiren din (ez-Zuhuruf 43/22) gibi çok farklı anlamlarda kullanılmaktadır.²³ Yüce Allah, Kur’an’da peygamberleri ve onlara inananları da “tek bir ümme” olarak anmaktadır.²⁴ Kavim kelimesi ise işleri yaparken bir kısmı diğer bir kısmıyla hareket eden erkekler demektir. Bu kelimenin kadınlar için ancak tebe’iyyet yoluyla kullanıldığı belirtilmektedir.²⁵ Bir başka kavram olan karye ise hem insanların toplandıkları yere hem de toplanan insanlara denilmektedir. İsfahânî, Kur’an’da karyenin birçok âyette şehir (el-medîne) anlamında kullanıldığını²⁶ dair örnekler vermektedir.²⁷ Arap lügatına dair kaynaklarda karyenin net bir sınırını çizmek mümkün değildir. Nitekim bu kelimenin Kur’an’da ülke, şehir, bölge, kasaba ve kale gibi farklı anlamlarda kullanıldığı vurgulanmaktadır.²⁸ Müfessirler, Kur’an’daki karye ifadesini *مدينة* ve *مصر* kelime-

²¹ Sebe’ 34/44.

²² Şemseddin Ahmed Bin Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 1439), 9/8/373.

²³ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 86-87.

²⁴ Bkz. el-Enbiyâ 21/92; el-Mü’minûn 23/52.

²⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye* (Kahire: Dâru’l-ilm ve’s-sekâfe, t.y.), 280; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 693.

²⁶ Bu kullanılar için bkz. Yûsuf 12/109; en-Nisâ 4/75.

²⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 669.

²⁸ Necla Yılmaz, *Kur’an’da Karye Kavramı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22-63.

leriyle açıklamakta bunlar arasında kategorik bir ayrıma dikkat çekmemektedir.²⁹ Nitekim İbn Âşûr, Yûsuf sûresi 82. âyette geçen karye kelimesiyle Mısır'ın kastedildiğini, medine ile karye kelimele-
rinin eş anlamlı olduğunu kaydetmektedir.³⁰ Zaten el-Furkân 25/51. âyetten hareketle Yüce Allah'ın karyeye değil de ümmetlere peygamber gönderdiği gibi bir çıkarım da bulunmak da mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah, Kur'an'ın bazı âyetlerinde³¹ karyelere peygamber gönderdiğinden söz etmektedir. Öte yandan Kur'an'da nüfusunun 100.000'ni aşkın olduğu belirtilen Hz. Yûnus'un gönderildiği Ninova'dan karye kelimesiyle bahsedilmektedir. Diğer bir ifadeyle karye kelimesinin günümüzde anlaşıldığı şekliyle köy ve kasaba ifadesiyle değil de ülke veya memleket kelimesiyle karşılanması gerektiği ifade edilmektedir.³² Sonuç olarak resûl veya nezîrin gönderildiği ümmet, kavim ve karye kavramlarının anlam sınırlarının tam olarak çizilememesinin, doğal olarak konumuzla ilgili âyetlerin tefsirine de yansdığı aşağıdaki yorumlarda da görülmektedir.

990 | db

Klasik dönemde her ümmete bir peygamber gönderildiğini belirten âyetlerin tefsirinde müfessirler üçe ayrılmaktadır. Onların çoğu, Allah'ın geçmişte peygambersiz bir toplum bırakmadığını belirtmekle yetinmişler, Hz. Peygamber'in daha önce uyarılmayan bir topluma gönderildiğine veya Hz. Muhammed'in peygamberlerin ardının kesildiği bir dönemde geldiğine delalet eden âyetlere değinmemişlerdir.³³ İkinci kısım müfessirler ise her ümmete uyarıcı gönderildiğini vurgulayan onlarca âyete rağmen Hz. Peygamber'in ümmetini bundan istisna etmiş, onun daha önce peygamber gönderilmeyen bir topluluğa geldiğini belirtmiştir. Nitekim günümüze ulaşan en erken tarihli tefsirin müellifi Mukâtil (öl. 80/150), her

²⁹ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/237; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 8/33; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 17/470.

³⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Ta'hrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 13/40.

³¹ A'râf 7/94, Kasas 28/59, Sebe' 34/34, Zuhruf 43/23 ve eş-Şuarâ 26/208. âyetler bu hususa işaret etmektedir.

³² Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'an'da Yerleşim Birimleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 31-45.

³³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şilbî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425), 1/123; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/460; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 8/2660.

ümmete bir peygamber gönderildiğine dair âyetlerin tefsirinde Yüce Allah'ın ibadete yönelmeleri ve putperestliği terk etmeleri için bütün ümmetlere peygamberler gönderdiği şeklinde yüzeysel bir açıklama yapmıştır.³⁴ Öte yandan o; “Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.”³⁵ âyetinin tefsirinde geçmiş ümmetlerin tamamına resul geldiğini ancak ümmet-i Muhammed’e önceden resul gelmediği gibi bundan sonra da bir resul gelmeyeceğini vurgulamaktadır.³⁶ Ancak o; ne her ümmete bir nezîr gönderildiğini belirten onlarca âyete rağmen Arapların nasıl asırlarca peygambersiz kaldığına değinmekte ne de daha önce Araplara gönderilen peygamberlerin varlığıyla bunu nasıl uzlaştırdığını açıklamaktadır. Öte yandan o Müminûn 23/68. âyetin tefsirinde ise Mekkelilere de uyarıcıların geldiğini belirterek kendisiyle çelişmektedir.³⁷ Sonraki dönemde Mâverdî (öl. 450/1058) ise Arapları istisnâ eden bu görüşü tâbiîn müfessirlerinden İbn Cüreyc’e (öl. 150/767) izafe etmektedir.³⁸

Üçüncü kısım müfessirler ise Kur’an’a bütüncül bir perspektiften bakmışlar, Hz. Peygamber’in daha önce uyarılmayan bir toplumu uyararak üzere gönderildiğini belirten âyetlerle her ümmete peygamber/uyarıcı gönderildiğini açıklayan bu âyetlerin arasındaki işkâlin farkında olarak bunu gidermeye çalışmışlardır. Bu müfessirlerin başında Zemahşerî (öl. 538/1144), İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) gelmektedir. Zemahşerî, ümmet kelimesinin kalabalık topluluklar için kullanıldığını³⁹ ayrıca her asrın insanlarına da ümmet denildiğini ifade etmektedir. Kelâm âlimlerinin tarifine göre ise ümmetin, “kendilerine gönderilmiş olmayan resulü tasdik edenler olup icmâna itibar edilen bir topluluk” olduğuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî’ye göre “Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.”⁴⁰ âyetinde ümmetle kastedilen de aynı çağda yaşayan kimselerdir. Zemahşerî ümmet kelimesini bu şekilde açıkladıktan sonra “Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönemde nice ümmetler geçtiği halde ne-

³⁴ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 2/240.

³⁵ el-Fâtır 35/24.

³⁶ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/556.

³⁷ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/237; 3/161.

³⁸ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/470.

³⁹ Bkz. el-Kasas 28/23: “وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْكُونَ/ *Medyen suyuna vardığında orada hayvanlarını sulayan bir grup insanla karşılaştı.*”

⁴⁰ el-Fâtır 35/24.

den bu dönemde bir uyarıcı gelmedi?" şeklinde bir sorunun sorulabileceğini belirtmekte ve buna şöyle cevap vermektedir: Bir peygamberin uyarısının izleri toplumda kaldığı sürece orada uyarıcı var sayılır. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. İsa'nın risaletinin etkileri silinince Hz. Peygamber'i göndermiştir.⁴¹ Her ümmete peygamber gönderildiğini belirten âyetlere Kur'an bütünlüğünde yaklaşan müfessirlerden bir diğeri olan Râzî'nin ümmet kavramına dair açıklamaları Zemahşerî ile hemen hemen aynıdır.⁴² Râzî, Peygamber gönderilmeyen hiçbir ümmetin bulunmadığını bildiren âyetlerin birbirini desteklediğine dikkat çekmekte ve her ümmete bir peygamber gönderildiği halde fetret döneminden bahseden ve Hz. Peygamber'in atalarının uyarılmamış olduğundan söz eden âyetlerin bu durumda nasıl anlaşılacağı sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre bizim peygamberimizin kıyamete kadar gelecek insanlara resul olması gibi daha önce yaşayan bir peygamberin ardındaki nesillere peygamber olması mümkündür. Dolayısıyla fetret dönemi, bir peygamberin davetinin zayıflaması ve bu davette bazı karışıklıkların çıkması anlamında anlaşılmalıdır.⁴³ Yoksa toplumun tamamen bir nübüvvet şülesinden yoksun olması demek değildir. İşkâle çözüm üretmeye çalışan müfessirlerden İbn Atıyye ise "Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun."⁴⁴ âyetinin bu uyarıcılara doğrudan muhatap olan ve başkasından işitmek suretiyle bilgisi olanları kapsadığını belirtmektedir. Dolayısıyla buna göre Araplar, Hz. İbrahim ve evlatlarının davetinden haberdar olduklarından uyarıcı gelmiş olan bir toplumdur. Ancak ona göre; Hz. Peygamber'in daha önce uyarılmayan bir topluma gönderildiğini belirten âyetler ise Mekkelilerin ne kendilerine ne de atalarına doğrudan bir peygamber gelmediğini vurgulamaktadır.⁴⁵ Özellikle Zemahşerî'nin yaklaşımının daha sonraki birçok müfessiri etkilediği ve bu âyetleri uzlaştırmaya çalışan müfessirlerin sonraki dönemlerde çoğunluğu teşkil ettiği söylenebilir.⁴⁶

⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/590.

⁴² er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/59.

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/608; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/261.

⁴⁴ el-Fâtır 35/24.

⁴⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muħarrerü'l-vecîz*, 4/357.

⁴⁶ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ĥakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali el-Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419), 3/85; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-me'sânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 10/296; 11/116.

Çağdaş dönemdeki bazı müfessirler ise “ümme” kavramının zaman, soy ve mekanla kayıt altına alınamayacağını, ümmete resul geldikten sonra uzun bir zaman geçse bile ümmetin içerisindeki bir kabile, halk, devir veya ülkenin peygambersiz kalmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla her ümmetin bir peygamberi olduğundan bahseden âyetlerin manası şudur: Âd, Semûd, Medyen, Keldân ve Yahudiler gibi şeriat sahibi ümmetlerden her birinin bilinen bir peygamberi vardır. Bu ifadeler, nereye ne zaman peygamber gönderildiğini beyan etmekten daha çok kendisinden sonraki meseleye giriş cümlesidir. Bu durumda onlar, Hz. Peygamber'in kendisinden önce uyarıcı gelmeyen bir kavme gelmesinin bu bağlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim bu âyetlerde dine muhatap olan kavim, öncelikle Kureyş ve Adnânî Arap kabileleridir. Hz. İbrahim'in Araplara da uyarıcı olması, onlara Hz. Peygamber'den önce uyarıcı gelmediği gerçeğini değiştirmez. Zira Hz. İbrahim, Araplara uyarıcı olarak geldiğinde Kureyş kabilesi ve Adnânî Arap kabileleri henüz mevcut değildi. Çünkü Hz. İbrahim ile kökleri Adnan'a dayanan Arab-ı müste'rabe arasında birçok asır vardır. Hz. İsmail'in tebliği ise kendi ailesi ve hısımları olan Cürhüm ile sınırlıydı. Öte yandan Hz. İbrahim, Kahtânî Araplarına gönderilmiş değildir. Her ne kadar Kahtânîlerin seleflerine Hz. Hûd gibi peygamberler gelmiş olsa da Arim selinden sonra yeni kavimlere ayrıldıkları göz önünde bulundurulduğunda onlara da uyarıcı gelmediği söylenebilir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in “Ben babam İbrâhim'in duâsı, kardeşim İsa'nın müjdesi ve annem Âmine'nin rüyasıyım...”⁴⁸ şeklindeki rivayetlerde her ne kadar Hz. Peygamber kendisini Hz. İbrahim'e dayandırsa da bu rivayet de Kureyş kabilesinin henüz oluşmamasıyla tezat teşkil etmemektedir.

Her ümmete peygamber gönderildiğine dair âyetlerle zahiren çelişik bir durum arz eden fetret dönemi, genelde müfessirler tarafından Hz. Peygamber ile Hz. İsa arasında geçen dönem olarak anlaşılmış, Hz. Peygamber'in peygamberlerin arkasının kesildiği ve kendisinden önceki şeriatlara batılın karıştığı bir dönemde geldiği vurgulanmıştır. Muhammed b. Sâib el-Kelbî'den (öl. 146/763) aktarılan bir rivayete göre Hz. Mûsâ ile Hz. İsa arasında bin yedi yüz sene olup iki bin peygamber gelmiştir. Hz. İsa ile Hz. Peygamber

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 11/187; 20/132; 21/206; 22/347.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saïd Besyûnî (Beirut: y.y., 1405/1985), 36/596.

arasında ise üçü İsrailoğullarından biri de Araplardan olmak üzere dört peygamber gelmiştir. Araplardan gelen peygamber, Hâlid b. Sinân el-Absî'dir. Bazen de Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasında geçen sürenin 560 yahut 460 küsur yıl olduğu aktarılmıştır.⁴⁹ Modern dönem müfessirlerinden Reşid Rızâ (1865-1935) da Allah'ın ihtiyaç halinde geçmiş ümmetlerden her biri için peygamber gönderdiğini ifade etmekte, fetret kavramını ise vahyin birkaç asır kesintiye uğraması ve peygamber gelmemesi olarak açıklamaktadır.⁵⁰ Fakat o, ne fetret döneminin detayına girmekte ne de Hz. Peygamber'in gönderildiği Kureyş'in daha önce uyarılmamasından söz eden âyetlerle bu âyetler arasında bir irtibat kurmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'da her karyeye veya ümmete peygamber gönderildiğini ifade eden âyetlerin, Semûd ve Yahudiler gibi topluluklara/milletlere peygamber gönderildiğini ifade etmesi Kur'an bütünlüğü açısından çok daha doğru görünmektedir. Ümmet, karye ve kavim gibi kavramların sınırları net olarak çizilemediğinden bu kavramlar üzerinden köylere ve kasabalara kadar peygamber gönderildiği şeklinde kesin bir hüküm vermek de mümkün değildir. Zaten buna ihtiyaç da bulunmamaktadır. Bu âyetler, peygamberin her kasabaya gönderilmesinden daha çok şeriatının oraya ulaşması şeklinde de anlaşılabilir. Aksi durumda her köye, şehre veya ülkeye peygamber gönderildiği şeklinde bir anlamlandırma ileride değinileceği üzere birçok âyetle çelişik bir durum arz edecektir.

Arapların veya Atalarının Uyarılıp Uyarılmadığıyla İlgili Âyetlerin Tefsiri

Kur'an'da Hz. Peygamber'in ataları veya kendileri uyarılmamış bir "kavme" gönderildiğini ifade eden el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerin ilk bakışta her "ümme" için bir peygamber gönderildiğini beyan eden âyetlerle tezat teşkil ettiği görülmektedir. Burada aslında iki husus vardır: Birincisi, Hz. Peygamber'in uyarılmaya gönderildiği kavim kelimesinin nasıl açıklandığı, ikincisi ise bu âyetlerdeki "أَنْذَرَ آبَاؤَهُمْ"/ataları uyarıl(may)an bir topluluğu uyarman için"⁵¹ cümlesindeki "mâ" ifadesi-

⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/619; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/330.

⁵⁰ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990), 6/264; 11/320.

⁵¹ İlgili âyetlerin tamamı Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: Kasas 28/46: "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبٍ أَمْ يَقُولُونَ" الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَيْتَهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ" Secde 32/3:

nin olumsuzluk bildirip bildirmediğidir. Yani diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in nübüvvetle vazifelendirildiği kavmin daha önce uyarılıp uyarılmadığıdır.

Erken dönemden itibaren müfessirlerin, ilgili âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in uyarmak üzere gönderildiği, kendisine uyarıcı gelmemiş kavim ifadesini, bazen “Hz. Muhammed'in gönderildiği Araplar”, bazen daha dar bir perspektifle “Kureyşliler” bazen de “Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki fetret ehli” olarak tefsir ettikleri görülmektedir.⁵² Nitekim Mukâtil, bu âyetlerdeki kavim ifadesini, Mekke ahali ve Kureyş kâfirleri olarak açıklamıştır.⁵³ Dolayısıyla burada geçmişten günümüze tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin “ümme” ve “kavim” ifadeleri arasında bir ayrıma gitmediği rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir ifadeyle müfessirler bu âyetleri ümme ve kavim ifadelerinin birbirinden farklı anlama geldiği savı üzerinden değerlendirmemiştir.

Söz konusu el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetleriyle ilgili ikinci husus ise Hz. Peygamber'in gönderildiği kavmin daha önce uyarılıp uyarılmadığı meselesidir. Burada “يُنذِرُ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلِكَ” formunda gelen el-Kasas 28/46 ve Secde 32/3. âyetlerinin “senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş bir toplumu uyarman için...” şeklinde olumsuz anlaşıldığı konusunda hemen hemen ittifak bulunmaktadır. Nitekim Taberî (öl. 310/923) de burada herhangi bir ihtilaf zikretmemektedir.⁵⁴ Ancak özellikle Yâsin sûresi 6. âyetinin “ataları da uyarılmış olan” şeklinde mi yoksa “ataları uyarılmamış olan” şeklinde mi tefsir edileceği konusunda bir tartışma bulunmaktadır. Söz konusu “يُنذِرُ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلِكَ” âyetinde geçen “مَا” edatına verilen anlamlara göre âyetin manası değişmektedir. Birinci görüşe göre bu harf, nefiy yani olumsuzluk edatıdır ve âyete “babaları uyarılmamış bir kavmi uyarasın diye” anlamını kazandırmaktadır. İkinci bir görüşe göre ise buradaki “مَا” edatı, “الَّذِي” manasında ism-i mevsûldür. Bu durumda ise âyet, “ataları uyarılıp korkutulduğu gibi sen de kendilerini uyarasın

يُنذِرُ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ أَقْرَابَهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ يُنذِرُ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ
أَبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلِكَ غَافِلُونَ

⁵² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/586, 20/164; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/327; es-Semerikandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/611, 3/32; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. İbnü Abdî'l-maksûd Abdürrahîm (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431), 6/4/255.

⁵³ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/556.

⁵⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/166.

diye” anlamına gelmektedir. Bir üçüncü görüş olarak ise buradaki “مَا” edatı, mastariyye anlamına gelmektedir. Bu durumda da âyet, “atalarının uyarılıp korkutulmasına benzer bir şekilde bir kavmi uyarıp korkutasın diye” şeklinde yorumlanmaktadır. Öte yandan âyete dair müspet yorum tâbiûndan Süddî’ye (öl. 127/745) dayandırılırken menfi yorum ise Katâde’ye (öl. 117/735) isnad edilmiştir.⁵⁵

Klasik dönemden modern döneme müfessirlerin çoğunluğu, Yâsin sûresi 36/6. âyetteki “مَا” edatının nefiy anlamında olduğu görüşündedir.⁵⁶ Nitekim Taberî, “ataları da uyarılmış olan” anlamını sadece İkrime’ye (öl. 105/723) isnad ederken diğer müfessirlerin görüşünün “ataları uyarılmamış” şeklinde olumsuz anlamda olduğunu belirtmiştir. Taberî, buradaki “مَا” edatının nefiy anlamında olmaması durumundaki tercihlere de değinmektedir. Buna göre Basralı bazı dilciler, burada nefiy anlamı kastedilmediğinde bunun “الذي” anlamında olduğunu dolayısıyla “ataları uyarılmış olanları uyarman üzere” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Ancak onlara göre bu durumda “فَهُمْ غَافِلُونَ” cümlesine fâ’nın dahil olması caiz değildir. Nefiy anlamına gelmesi durumunda buraya fâ’nın dahil olması çok daha güzeldir. Kûfeli bazı dilciler ise “مَا” edatının nefiy anlamında olmaması durumunda âyetin “لَتَنْذِرَهُمْ بِمَا أَنْذَرُوا آبَاءَهُمْ” takdirinde yani “atalarının uyarıldığı azapla onları uyarman için...” anlamında olacaktır.⁵⁷ Vâhidî (öl. 468/1076) gibi bazı müfessirler ise buradaki “مَا” ifadesinin nefiy edatı olduğuna dair iki delil getirmişlerdir: Birincisi, âyetin sonundaki “فَهُمْ غَافِلُونَ” ifadesidir. Zira babaları uyarılmış anlamı tercih edildiği zaman âyetin sonu zorlama olacaktır.⁵⁸ İkincisi ise “Oysa biz onlara okuyacakları (inkârları-

⁵⁵ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/6.

⁵⁶ es-Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/8/121; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Basîf fî tefsîri'l-Kur’ân*, thk. Komisyon (Suudi Arabistan: Câmi’atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 18/134; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim İtfiyiş (Kahire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1384), 15/6; en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 3/96.

⁵⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/491-492.

⁵⁸ Burada Vâhidî’nin getirdiği delile “Huzurumuza çıkacaklarını beklemeyenler, dünya hayatına razı olup onunla rahat bulanlar ve âyetlerimizden gafil olanlar yok mu, işte onların, kazanmakta oldukları (günahlar) yüzünden varacakları yer, ateştir!” (Yûnus 10/7) âyetindeki “وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ” ifadesi sanki tezat teşkil ediyor gibi gözükmektedir. Zira bu âyetten hareketle gafil olmanın sadece uyarılmayanlara mahsus olmadığı değerlendirilebilir. Fakat dikkatli bakıldığında Yûnus 10/7. âyetin bağlamı

na dayanak yapacakları) kitaplar vermemiştik ve senden önce onlara uyarıcı da göndermemiştik.”⁵⁹ âyetidir.⁶⁰ Çağdaş dönemde eş-Şinkitî (1907-1974) de aynı şekilde âyetin sonundaki “فَهُمْ غَافِلُونَ” ifadesinin atalarının uyarılmış olmamalarına daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.⁶¹

Bazı müfessirler ise Yâsin sûresi 36/6. âyetteki “مَا” edatının ne-fi anlamda olmasıyla müspet anlamda olması arasında bir tercih yapmamakta veya müspet anlamda olmasını tercih etmektedirler. Burada “مَا” edatının müspet olmasını tercih edenlerin başında Mukâtil gelmektedir. Nitekim o; söz konusu âyeti “Önceki atalarının da uyarıldığı bir kavmi Kur'an'daki tehditlerle uyarman üzere...” şeklinde tefsir etmektedir.⁶² Öte yandan o; “Doğrusu biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.”⁶³ âyetinin tefsirinde geçmiş ümmetlerin tamamına resul geldiğini ancak Muhammed ümmetine önceden resul gelmediği gibi bundan sonra da bir resul gelmeyeceğini vurgulamaktadır.⁶⁴ Buradaki “مَا” edatının müspet olmasını tercih edenlerden bir diğeri ise es-Semerkandî'dir (öl. 373/983). O; Yâsin sûresi 36/6. âyetini diğerlerinden ayrı değerlendirerek “ataları uyarıldığı gibi Kur'an'la kendilerini uyarman için” şeklinde açıklamıştır.⁶⁵ Semerkandî bu yorumu âyetin yegâne tefsiri olarak zikretmektedir. Oysa aynı Semerkandî, el-Kasas 28/46 ve Secde 32/3. âyetlerini Hz. Peygamber'in daha önce kendilerine peygamber gelmeyen bir toplumu uyarmak üzere gönderildiği şek-

kevnî delillerdir. Âyetin sonundaki ifade de bu kevnî delillerden gafil olanlardan söz ettiğinden Yâsin 36/6. âyetten daha farklıdır.

⁵⁹ Sebe' 34/44.

⁶⁰ el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, 18/134.

⁶¹ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şinkitî, *Eğvâ'ül-beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1441), 6/710.

⁶² el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/573. Mukâtil'in ifadeleri, “evvelki ataları uyarılmayan” şeklinde anlamaya da müsaittir. Nitekim, tefsiri Türkçeye tercüme eden Beşir Eryarsoy bu ifadeyi menfi olarak tercüme etmiştir. Ancak bizce Mukâtil'in bu ifadeyi özellikle “evvelki ataları” diye açıklaması müspet anlam için güçlü bir karinedir. Zira Mukâtil, Mü'minûn 23/68. âyetteki “Yoksa kendilerine, daha önce atalarına gelmeyen (nevzuhur) bir şey mi geldi? / أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ” ifadesini açıklarken Mekkelilere de uyarıcıların geldiği şeklinde açıklamıştır. Bkz. Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 3/130.

⁶³ el-Fâtır 35/24.

⁶⁴ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/556.

⁶⁵ es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/116.

linde açıklamaktadır.⁶⁶ el-Ferrâ' (öl. 207/822), Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Mâverdi ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler ise her iki görüşe göre âyeti tefsir etmekte ancak ikisinden birisini diğerine tercih etmemektedir. Burada özellikle Yahyâ b. Sellâm'ın söz konusu Yâsîn 36/6. âyete olumlu anlam verenlerin bu manayı “Onlar bu söz (Kur’an) üzerinde hiç düşünmezler mi? Yoksa kendilerine, daha önce atalarına gelmeyen (nevzuhur) bir şey mi geldi?”⁶⁷ âyetinden elde ettiklerini belirtmesi, erken dönemde söz konusu âyetleri birlikte değerlendirmesi açısından önemli bir adımdır.⁶⁸ Öte yandan Zemahşerî ise âyetin sonundaki “فَهُمْ غَافِلُونَ” ifadesini “مَا” edatının nâfiye olmasına delil getiren Vâhidî'nin aksine bunu her iki duruma göre de açıklamakta ve yine tercih yapmamaktadır.⁶⁹ Zemahşerî'nin bu âyetlerin yorumundaki tek fark, bir peygamber tarafından uyarılmayan insanların sorumlu olup olmayacaklarına dair muhtemel soruya verdiği cevaptır. O; Mu'tezilî doktrin içerisinde kalarak, şeriatla bilinebilecek hususlarda mükellef olmasalar da Allah'ın varlığı, birliği ve hikmeti gibi akılla bilinebilecek hususlarda mükellef olacaklarını öne sürmektedirler.⁷⁰

998 | db

Yâsîn sûresi 36/6. âyetteki “مَا” edatının nefiy anlamda olmasıyla müspet anlamda olması arasında bir tercih yapmayan müfessirlerden bir diğeri ise Râzî'dir. Râzî, buradaki “مَا” edatının müspet anlamda olmasını temrîz (قيل) formunda vermesiyle sanki nefiy anlamında olmasını tercih ediyor gibidir. Ancak o âyetin müspet anlamda olma ihtimalini de yadsımamaktadır. Hatta birbiriyle zıt iki anlamın nasıl mümkün olabildiği şeklindeki bir soru sorulabileceğini belirtmekte ve ona şöyle cevap verileceğini açıklamaktadır: “مَا” edatının nefiy anlamında olması halinde sonrakilerin inzâr edilmediği, müspet anlamda olması halinde ise evvelki atalarının inzâr edildiği anlamında olacağını dolayısıyla bir zıtlık olmadığını belirtmektedir. Râzî, el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Yâsîn sûresi 36/6. âyetlerin tefsirinde, “kendilerine birçok uyarıcı peygamber geldiği halde Yüce Allah'ın neden “kendilerine hiçbir uyarıcı (peygamber) gelmemiş bir kavmi uyarman için” buyurduğu sorusuna aklî

⁶⁶ es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, 2/611.

⁶⁷ el-Mü'minûn 23/68.

⁶⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/799-800.

⁶⁹ el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/6; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/4-5; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.), 2/372.

⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/507.

ve naklî olmak üzere iki şekilde cevap verilebileceğini belirtmiştir. Buna verilecek naklî cevap, Kureyş'in Hz. Peygamber'den önce uyarıcı gönderilmeyen ümmî bir ümmet olmasıdır. Fakat Râzî; Mukâtil ve İbn Cüreyc'ten nakledilen bu cevabı yeterli bulmamaktadır. Ona göre Kureyşliler, Hz. İbrahim'in torunları olup İsrâiloğullarının peygamberleri de onların amcaoğullarıdır. Ayrıca o; Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar Yüce Allah'ın bir ümmeti din ve şeriatsız bırakmasını mümkün görmemektedir. O asırda Araplara mahsus bir peygamber olarak geldi demek de sorunu çözmeyecektir. Zira aynı asırda Ehl-i kitaba da peygamber gelmemiştir. Öte yandan hem İsrailoğullarının hem de Arapların atalarına peygamberler gelmiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise Hz. Peygamber'in ataları kâfirdiler. Râzî'ye göre aklî cevap ise şudur: Allah, her asrın halkına, tamamen saptıklarında ve içlerinde onlar hidayete sevk edecek hiç kimse kalmadığında, kullarına bir lütuf olarak, hep bir peygamber göndermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den önce onlara bir peygamber gelmez. Bundan dolayı Allah, "Senden evvel kendilerine hiçbir uyarıcı gelmemiş olan bir topluluğa..." buyurmuştur ki bu, "Hidayetten sonra gelen o sapıklık devresinde kendilerine hiçbir inzâr edici peygamber gelmemiş olan..." anlamındadır.⁷¹

db | 999

Burada el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin üçünü de aynı bağlamda değerlendiren bazı müfessirler bulunmaktadır. Bu müfessirlerin başında tefsirde dirayet geleneğinin öncülerinden olan Mâtürîdî (öl. 333/944) gelmektedir. Nitekim ona göre, el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin üçünün de iki manaya ihtimali vardır: Birincisi, Hz. Peygamber'in kendisinden önceki resullerin uyardığı kavmi uyarmak üzere gönderilmesidir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in daha önce kendilerine hiçbir uyarıcı gelmemiş bir kavmi uyarmak üzere görevlendirilmesidir.⁷² Dolayısıyla onun bu yorumu Yâsin sûresi 36/6. âyeti diğerlerinden ayrı değerlendiren yaklaşımla ters düşmektedir. Bu âyetleri Mâtürîdî gibi birbirlerinden farklı görmeyen isimlerden birisi de Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir (öl. 745/1344). Ebû Hayyân, müfessirlerin مَا أَنذَرَ آبَاؤَهُمْ ve مَا أَنذَرْتَهُمْ مِنْ نَذِيرٍ âyetlerindeki "مَا" edatının nafiye olarak anladıklarını ancak kendisine göre bu âyetlerdeki "مَا" edatlarının mevsûle olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu âyetler,

⁷¹ er-Râzî, *Mefâtihul-ğayb*, 25/135-136.

⁷² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/173, 8/327.

“Senden önceki uyarıcının diliyle onlara gelen azapla veya atalarının da inzâr edildiği azapla onları uyarman için...” anlamındadır.⁷³

Çağdaş dönemde de müfessirlerin çoğu, Yâsin sûresi 36/6. âyetteki “مَا” edatının nefiy anlamında olmasını tercih etmişlerdir.⁷⁴ Elmalılı (1878-1942), ilgili âyetin tefsirinde Hz. Peygamber’den önce kendisine bir nezîr gelmemiş kavimle kastedilenin Araplar olduğunu söylemiştir. Fakat Araplara da Hz. İsmail’in peygamber olarak geldiği düşünülünce ortada halledilmesi gereken bir problem vardır. Elmalılı bu problemi şöyle çözmektedir: Hz. İsmail’in Araplara peygamber olarak gönderilmesi Hz. Musâ’dan önce ilk asırlarda (kurûn-i ûlâ) olduğundan sorun teşkil etmez. Burada sözü edilen dönem kurûn-i vüstâ dedikleri dönemdir ki bu dönemde Araplara hiçbir peygamber gelmemiştir. Dolayısıyla o; Hz. Mûsâ’dan Hz. Peygamber’in bi’setine kadar Araplara hiçbir peygamberin gelmediğini öne sürmektedir. Elmalılı, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin tefsirinde ise el-Mâide 5/19. âyete atıf yaparak hiçbir nezîr gelmemiş kavim olmadığını, burada fetret zamanına işaret olduğunu, dolayısıyla Mekkelilerin yakın babalarının kastedildiğini dile getirir. Ancak o; fetreti herhangi iki peygamber arasındaki zaman dilimine tahsis etmez. Yüce Allah’ın peş peşe peygamberler göndermeye de fetretler yaratmaya da muktedir olduğundan söz etmektedir.⁷⁵ İbn Âşûr ise ilgili âyetin tefsirinde “لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ” ifadesindeki “مَا” edatının müspet anlama geldiğinden hiç bahsetmeksizin ataları uyarılmayan topluluğun kimler olabileceğini açıklamaya yönelmektedir. Ona göre ataları uyarılmayan topluluk, asırlar boyu atalarına herhangi bir uyarıcı gelmeyen Adnânî Arapları veya Mekke ehli olmalıdır.⁷⁶

Sonuç olarak, müfessirlerin çoğunluğu Yâsin sûresi 36/6. âyetinin Kur’an bütünlüğünde nefiy olarak anlaşılmasını tercih etmişlerdir. Bazı müfessirler ise eğer Yâsin Sûresi 6. âyet müspet olarak anlaşılacaksa o zaman el-Kasas 28/46 ve Secde 32/3. âyetlerin de müspet olarak anlaşılmasını tercih etmişlerdir ki bizce bu sadece

⁷³ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrûl-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dârul-Fıkr, 1420), 8/430.

⁷⁴ eş-Şinkîṭî, *Eḍvâ ü'l-beyân*, 6/710.

⁷⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 5/3742, 3987, 3858, 4008; 2/1636.

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 22/348.

Yâsin sûresi 36/6. âyetin farklı anlaşılmasından daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Kur'an'da Müşriklerin Daha Önce Uyarıldıklarından Bahseden Âyetlerin Tefsiri

el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin zahirine bakıldığında Hz. Peygamber'in resul olarak gönderildiği ve ilk muhatapları olan Mekke halkının kendilerine uyarıcı/peygamber gönderilmeyen bir toplum olduğu anlaşılmaktadır. Fakat el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerine bakıldığında Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun aslında hiç uyarılmayan bir topluluk olmadığı görülmektedir. Zira yeniden dirilmeye dair Hz. Peygamber'in tehdidini işittiklerinde onlar, bunun yeni bir şey olmadığını kendilerinden öncekilere de bu uyarının yapıldığını, fakat bunun önceki nesillerin masal ve efsanelerinden başka bir şey olmadığını dile getirmişlerdir.⁷⁷

Klasik dönem tefsirlerine bakıldığında el-Mü'minûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerindeki va'din herhangi bir isim belirtmeksizin daha önce gelen peygamberlerin yaptıkları uyarılar veya Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Mûsâ gibi belirli peygamberler tarafından yapılan uyarılar şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Müfessirlerin çoğu bu âyetlerin tefsirinde herhangi bir peygamber ismi zikretmeksizin doğrudan daha önceki peygamberlere işaret etmekle yetinmektedir.⁷⁸ Nitekim Taberî, söz konusu âyetlerin tefsirinde, Mekkelilerin Hz. Peygamber'e hitaben, "Senden önce Allah'ın resulü olduğunu söyleyen bir topluluk tarafından atalarımıza bu uyarı yapılmıştı, ancak bir hakikatini göremedik." dediklerini aktarmaktadır.⁷⁹ Râzî'ye göre ise Mekke halkı sanki şöyle demek istemiştir: Hz. Muhammed tarafından yapılan va'id, daha önceki peygamberler tarafından da yapılmıştı. Ancak aradan uzun zaman geçmesine rağmen bu va'id gerçekleşmeyince onlar yeniden dirilmenin kıyametten önce dünyada olduğunu düşünerek bunun öncekilerin ma-

⁷⁷ Müşriklerin benzer bir söylemi Kur'an hakkında da ileri sürmüşlerdir. Bkz. el-En'âm 6/25; en-Nahl 16/24; el-Ahkâf 46/11; Kalem 68/15.

⁷⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 12/144; 13/229; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418), 4/93; 4/166.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/63.

sallarından başka bir şey olmadığını öne sürmüşlerdir. Râzî bu âyetlerde diğer iki âyet grubuyla irtibat kurmadığı gibi o âyetlerin tefsirinde de Mekkeli müşriklerin toplumsal hafızasına göndermede bulunan bu âyetlerle ilişki kurmamıştır.⁸⁰ Ancak Râzî'nin ifadelerinden Mekke müşriklerine yapılan bu tehdidin bizzat daha önce kendilerine gönderilen peygamberler tarafından yapıldığı, dolayısıyla onların ataları uyarılmayan ümmî bir ümmet olmadığı anlaşılmaktadır.

Klasik dönemde az sayıdaki müfessir ise burada uyarının kim tarafından yapıldığına dair daha açık bilgiler vermektedirler. Nitekim bu isimlerden birisi olan Yahyâ b. Sellâm, Mekke müşriklerinin en-Neml 27/68. âyette Hz. Mûsâ dönemindeki Arapları kastederek daha önce Hz. Mûsâ tarafından da bu uyarıların yapıldığını ancak o dönemdeki Arapların hala diriltilmediğine işaret ettiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın o dönemdeki Araplar için delil teşkil ettiğini söylemektedir.⁸¹ Öte yandan İbn Atıyye, burada evvelkilerle kastedilenlerin Âd ve Semûd gibi kâfir kavimler olduğunu belirtmekte, âyetteki "babalarımız" ifadesiyle Araplardan tahkiye yapıldığını dolayısıyla onlardan daha önceki dönemlerde yaşayanlara işaret ettiğini vurgulamaktadır.⁸² İbn Atıyye'nin ifadelerinden hareketle dolayısıyla buradaki uyarıcıların da onlara gönderilen Hz. Hûd ve Hz. Sâlih gibi peygamberler olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu el-Mü'minûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerinde müşriklerin yeniden dirilişe dair ifadelerini daha önceki peygamberler tarafından yapılan uyarıya atıfla açıklamayan bazı müfessirler de vardır. Nitekim bazı tefsirlerde müşriklerin sanki şöyle dediği belirtilmektedir: Bu Muhammed'in söyledikleri, Rüstem ve İsfendiyâr gibi öncekilerin sözlerinden ve yalanlarından başka bir şey değildir.⁸³ Dolayısıyla âyet böyle açıklandığı takdirde Mekke müşriklerinin gerçek bir peygamber tarafından vaade veya vaide atıfta bulunmadıkları Hz. Peygamber'in getirdiği vahiyle halk masalları arasında bir benzerlik kurdukları anlaşılmaktadır ki bu da âyeti açıklama bağlamında oldukça önemli bir yorumdur.

⁸⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 23/289.

⁸¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/560.

⁸² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 4/152.

⁸³ es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/590.

Modern döneme gelindiğinde Elmalılı gibi konuya hiçbir açıklık getirmeden geçen âlimlerin aksine bazı müfessirlerin en-Neml 27/68. âyetteki işkâle dikkat çektikleri görülmektedir. Nitekim M. İzzet Derveze (1888-1984) görebildiğimiz kadarıyla ilk defa el-Kasas 28/46 ve es-Secde 32/3. âyetlerle birlikte bu âyetin (en-Neml 27/68) nasıl anlaşılması gerektiği hususuna değinmektedir. Ona göre bu âyet, şu iki şekilde tefsir edilebilir: Birincisi, kâfirlere yapılan bu uyarı yeni bir şey değildir. Nitekim daha önce atalarına da benzeri bir uyarı yapılmıştır. İkinci yoruma göre ise Hz. Peygamber'in uyarısı, sadece o dönemdeki Mekke müşriklerine mahsus olup ataları böylesi bir uyarı nimetinden mahrum kalmışlardır. Ancak Derveze, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın bu âyetlerin el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin zahiriyle beraber düşünüldüğünde bir müşkil olduğunu düşünmektedir.⁸⁴

Derveze, öncelikle âyetin tefsirinde Mekke müşriklerine yapılan uyarının yeni bir uyarı olmadığına dair yorumu tercih etmektedir. Dolayısıyla el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetleriyle uzak geçmiş kastedilirken, el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetleriyle ise yakın geçmişe dikkat çekilmektedir. Zira uzak geçmişte, haberleri nesilden nesle aktarılan Arap Yarımadası'ndan çıkan veya orada yaşayan pek çok peygamber vardır. Bunlardan Kur'an'da bahsedilmektedir. Nitekim Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arapların babaları kabul edilir.⁸⁵ Fakat Derveze açıklamasında burada tamamen atalarının uyarılması meselesine odaklanmakta âyette söz edilen Mekke müşriklerinin bizzat kendilerinin "Biz de bununla daha önce tehdit edilmiştik." kısmına bir yorum getirmemektedir.

Sonuç olarak müşriklere yapılan uyarının kaynağı, yeniden diriliş hakkında toplumsal hafızalarında kalan bilgi olabileceği gibi o bölgede bulunan az sayıdaki Ehl-i kitap da olabilir.⁸⁶ Zira söz konusu âyetlerde de sadece "uyarıldık" denilerek herhangi bir peygamberden bahsedilmemesi bu yorumu destekleyici bir argüman olarak öne sürülebilir. Öte yandan Mü'minûn sûresi 23/68. âyette Mekke

⁸⁴ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383), 5/325-326.

⁸⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 5/325-326.

⁸⁶ Nitekim Kur'an'da müşriklerin Ehl-i kitapla bağlantısını ortaya koyan çok sayıda âyet bulunmaktadır. Bkz. el-En'âm 6/91; el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/9-26, 83-101; el-Ahkâf 46/11.

müşriklerine gönderilen Kur'an'ın atalarına gelenlerden farklı ne-zuhur bir kitap olmadığına vurgu yapılması onların hepten uyarıcı gelmeyen bir toplum olmadığını göstermektedir. Zaten Mekkelilerin İslâm'ın farzlarından olan namaz ve hac gibi bazı ibadetlere dair tahrife uğramış da olsa bazı telakkilerinin olması onların dinden habersiz olmadıklarının açık delilidir.

Arapların Atalarının Uyarılıp Uyarılmadığıyla İlgili Ayetlerdeki Tefsir İhtilafının Meallere Yansıması

Hız. Peygamber'in "kendileri veya ataları uyarılmamış" bir kavme gönderildiğini ifade eden el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3, Sebe' 34/44 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin Kur'an meallerinde nasıl tercüme edildiği meselesi önemlidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu dört âyetle diğer âyetler arasında bir anlama güçlüğü olduğu düşünmeyen meal yazarları çoğunluğu teşkil etmektedir. Dolayısıyla onlar; Kur'an'ın bazı âyetlerinde Allah Teâlâ'nın her kavme bir peygamber göndermesinden bahsedilirken diğer bazı âyetlerde Hız. Peygamber'in gönderildiği kavme daha önce bir peygamber gelmediğinden söz edilmesini diğer başka âyetlerde ise Mekkelilerin atalarına peygamber gönderilip benzer uyarıların yapıldığı şeklindeki beyanlarını yorumuz olarak aktarmışlardır. Bu meal yazarları, söz konusu âyetlerdeki anlama güçlüğü veya diğer bir ifadeyle çelişki düşüncesini göz ardı etmişler, bu anlama güçlüğü giderecek bir açıklama yapma gereği de duymamışlardır. Dolayısıyla bu âyetlere yaklaşım noktasında mealler üçe ayrılabilir. Birinci grup, buradaki zahiri çelişkiyi giderecek bir açıklama yapmaktan kaçınan mütercimlerdir. İkinci grup, bu âyetler arasındaki zahiri çelişkiyi fark ederek âyetlerin arasını farklı anlam tercihleriyle çözmeye çalışmışlardır. Üçüncü grup ise buradaki anlaşılma güçlüğü fark etmiş olmakla birlikte âyetin mealinde farklı bir yoruma gitmemekte fakat düştükleri dipnotlarla söz konusu işkâle işarette bulunan yorumlar yapmaktadır.

Öncelikle mevcut meallerin birçoğunun söz konusu âyetler arasında hiçbir anlama güçlüğüne işaret etmeksizin âyetleri tercüme ettiklerini kaydetmek gerekir.⁸⁷ Dolayısıyla bir âyette, Allah

⁸⁷ Cemil Said (Dikel), *Türkçe Kuran* (İstanbul: Şems Matbaası, ts.), 478, 507; Muham-mad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of The Glorious Qur'an* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, ts.), 578, 544; Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *The Holy Qur'an* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 347, 383, 415, 440; Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 382, 439.

Teâlâ'nın bütün ümmetlere peygamber gönderdiğini okuyan okur, bir başka âyette Hz. Peygamber'in ataları/kendileri uyarılmamış bir kavme gönderildiğini, bir diğer âyette ise atalarının da uyarıldığını söyleyen Mekke müşriklerinden bahseden âyet meâlini okumaktadır. Açıkçası okur, kendisini tamamen bir tercüme kargaşasının içerisinde bulmaktadır. Bu tür meallerin hepsine değinmek bu çalışmanın sınırlarını aştığı gibi buna ihtiyaç da yoktur. Ancak Türkiye'de resmi din hizmetini deruhte eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın eski ve yeni mealleri, TDV meali ve daha fazla mütedavil olduğunu düşündüğümüz birkaç meale yer vermek yerinde olacaktır.

Mesela 1961 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'a hazırlanan ve 1961 yılından 1990 yılına kadar DİB'in hizmetlerinde kullanılan mealde Yâsin 36/5-6. âyetlerin meali şu şekildedir: *"Bu babaları uyarılmadığından gâfil kalmış bir milleti uyarman için güçlü ve merhametli olan Allah'ın indirdiği Kur'ân'dır."*⁸⁸ Söz konusu mealde âyetlerin birlikte okunduğu zaman nasıl anlaşılması gerektiğine dair en küçük bir açıklamanın yapılmaması dikkatleri çekmektedir. Üstelik bu durum sadece DİB'in eski mealine mahsus da değildir. Benzer şekilde yeni DİB'in yeni mealinde ve TDV tarafından yine aynı komisyona hazırlanan mealde söz konusu âyetlerin arasında işkâle dair en ufak bir açıklama yapılmamıştır. Sadece bazı âyetlerde yer alan "nezîr" ifadesine TDV mealinde verilen "uyarıcı" anlamı parantez içerisinde "peygamber" ifadesiyle açıklanmıştır. Fakat bir yerde her ümmete bir resul gönderildiğinden bahsedilirken bir diğerinde Hz. Peygamber'in ataları veya kendileri uyarılmayan topluluğa gönderilmesi bir başka âyette ise Mekke müşriklerinin uyarıldığından söz edilmesinin ne anlama geldiği yönünde bir açıklama yapılmamıştır. Oysa aynı âyete Hasan Basri Çantay (1887-1964) tarafından yapılan şu meâlin daha açık olduğu görülmektedir: *"(Bunun) hikmeti de (yakın) ataları azâb ile korkutulmamış, bu yüzden kendileri gaflet içinde kalmış olan bir kavmi (onunla) korkutmandır."*⁸⁹

Kur'an meallerinden bazısında ise söz konusu âyetler arasındaki zahiri çelişkinin meâl üzerinde giderilmesi hedeflenmiştir. Çok fazla olmamaları ve çalışmanın konusu açısından önemli bir duru-

⁸⁸ Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 346.

⁸⁹ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Mürşid Çantay, 1972), 2/780.

mu ele almaları sebebiyle bu meâllere burada yer vermek istiyoruz. Söz konusu üç âyet grubunu uzlaştırmaya çalışanlardan birisi Ahmet Tekin'in Kur'an meâlidir. Nitekim o; her ümmete bir peygamber gönderildiğini ifade eden çok sayıda âyetin aksine Hz. Peygamber'in nebi olarak gönderildiği topluma kendinden önce uyarıcı gelmediğini vurgulayan el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerin çevirisinde meâl yazarlarının genelinden ayrılmaktadır. Nitekim Tekin, es-Secde 32/3. âyetini şu şekilde tercüme etmiştir: "... *Hayır! O, senden önce kendilerine sorumluluk, hesap ve cezayı hatırlatan birçok uyarıcılar gelmiş toplumları senin de uyarman için, Rabbin tarafından gönderilen gerekçeli, hikmete dayalı, toplumda hakça düzeni gerçekleştirecek hak bir kitaptır...*"⁹⁰ Aynı şekilde o; Yâsin sûresi 36/6. âyetin meâlini de "*Ataları sorumluluk hesap ve ceza hatırlatılarak uyarılan, kısa sürede imandan ve şer'i hükümlerden habersiz hale gelen milletleri uyarman için indirilmiştir.*" şeklinde vermiştir.⁹¹ O; bu meâl yöntemiyle söz konusu âyetleri Kur'an bütünlüğü içerisinde anlamlandırmaya çalışmıştır. Fakat bu durumda belki Tekin'in bu sistemine muhalif olan geriye iki âyet kalmaktadır. Bunlardan birisi Sebe' 34/44 ve el-Mâide 5/19. âyetleridir. Ancak ne var ki Tekin, el-Mâide 5/19. âyeti peygamberlerin ardının kesildiği fetret döneminden sonra Hz. Peygamber'in gelmesi şeklinde anlamış, buraya herhangi bir açıklama da düşmemiştir. Aynı şekilde o, diğerlerinden farklı bir üslupla gelen Sebe' 34/44. âyeti olumsuz şekilde "*Mekke müşriklerine uyarıcı göndermedik.*" şeklinde çevirmek zorunda kalmıştır.⁹²

Hz. Peygamber'in nebi olarak gönderildiği topluma kendinden önce uyarıcı gelmediğini vurgulayan el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerini Ahmet Tekin gibi genelden farklı tercüme eden iki meal yazarı daha vardır. Bunlar, Mehmet Türk ve Mustafa Çavdar'dır. Bu üç mealdeki belki de tek farklılık, Mustafa Çavdar'ın iki âyetten farklı bir formda gelen Sebe' 34/44. âyetine yapmış olduğu çeviridir. Diğer meal yazarları bu âyete Hz. Peygamber'den önce Mekkelilere bir uyarıcı gönderilmediğine delalet edecek şekilde olumsuz anlam verirken⁹³ Çavdar ise Arapça'nın kural ve kâidelerini hiçe sayarak burayı da "*Hâlbuki biz onlara da*

⁹⁰ Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 414.

⁹¹ Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 439.

⁹² Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 110, 434.

⁹³ Mehmet Türk, *Allah'ın Kelamı -Nüzul Sıralı Meal* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2013), 434.

*ders alacakları kitap vermiş ve senden önce de onlara bir uyarıcı göndermiştik.*⁹⁴ şeklinde çevirmiştir.⁹⁵

Hız. Peygamber'in kendileri yahut ataları uyarılmayan bir topluluğa peygamber olarak gönderildiğini beyan eden âyetleri diğer âyetlerle uzlaştırmaya çalışan isimlerden birisi de Mehmet Okuyan'dır. Ancak onun meâl tercihi yukarıdaki mütercimlerin aksine sadece Yâsin 36/6. âyette genelden farklılaşmaktadır. Nitekim Okuyan, söz konusu âyeti, "(Kur'an), ataları uyarılmış, (ancak gerçeklerden) habersizmiş gibi davranan bir toplumu uyarman için çok güçlü, çok merhametli (Allah) tarafından indirilmiştir." şeklinde tercüme etmiştir. Okuyan, bu âyetin meâline düştüğü açıklamada, Yâsin 36/6. âyetin verdiği mesajın, el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Sebe' 34/44'ten farklı olduğunu vurgulamaktadır. Zira bu üç ayette Hız. Peygamber'in dönemindeki "Mekkeliler"den söz edilmekte ve onlara bir uyarıcı gelmediği vurgulanmaktadır. Oysa Yâsin 36/6. âyette ise Mekkelilerin atalarından bahsedilmektedir. Okuyan, Hız. İbrahim ve Hız. İsmail'in o bölgeye peygamber olarak gönderilmesini ve Hız. Peygamber'in görevlendirildiği dönemde Mekke'de haniflerin bulunmasını tercihinin doğruluğuna delil olarak getirmektedir.⁹⁶ Çünkü her ne kadar Mekkeliler uyarılmamışsa da "*Hakikaten, gerek bize, gerekse daha önce atalarımıza böyle bir vaadde bulunuldu; (fakat) bu geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir!*" âyeti⁹⁷ ve benzerleri⁹⁸ onların atalarının sanıldığıının aksine hiçbir şeyden habersiz olmadığını ve uyarıcıya muhatap olduklarını ortaya koymaktadır.⁹⁹ Oysa Okuyan, özellikle el-Mü'minûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerdeki mesajı sadece Mekkelilerin atalarına yönlendirmekle âyetleri uzlaştırmış olmamaktadır. Zira bu âyetlerde Mekkeliler sadece atalarının değil öncelikle kendilerinin de uyarıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla biz bu âyetlerin el-Kasas 28/46, Secde 32/3 ve Sebe' 34/44'ten farklı olduğunu düşünmüyoruz. Dolayısıyla Okuyan'ın Yâsin 36/6. âyeti "ataları uyarılmış" şeklinde tercüme etmesi, mealin salt bir çeviri hareketi olmadığını en bariz örneklerinden birisidir. Zira bu âyetler, tefsir literatüründe müfessirlerin çoğunluğu tarafından "ataları uyarılmamış" şeklinde

⁹⁴ Sebe' 34/44.

⁹⁵ Mustafa Çavdar, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (Sesli Kuran, ts.), 434.

⁹⁶ Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, 1069.

⁹⁷ el-Mü'minûn 23/83.

⁹⁸ Bk. Neml 27/68; en-Necm 53/36-37.

⁹⁹ Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, 847.

açıklanmıştır. Durum böyleyken el-Mü'minûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerden hareketle buraya farklı bir meâl tevcihinde bulunmak çok isabetli durmamaktadır. Okuyan, bu tercihini her ne kadar Râzî gibi müfessirlerin buradaki “mâ” edatıyla ilgili açıklamasına dayandırsa da bu isabetli değildir. Arap dili açısından Yâsin 36/6. âyetteki “mâ” edatını ism-i mevsûl veya mastariyye olarak düşünmek ne kadar mümkünse aynı şey, el-Kasas 28/46 ve Secde 32/3. âyetler için de mümkündür. Her ne kadar buradaki “mâ” edatının ism-i mevsûl veya mastariyye olarak düşünülmesi fikrine katılmasak da illa bu âyetlere farklı bir anlam takdir edilecekse Mâtürîdî'nin yaptığı gibi üç âyete aynı anlamı vermek çok daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Mevcut meallerin birçoğunda söz konusu âyetler arasını uzlaştırmak gibi bir gaye güdülmese de bazı meallerde parantez içi veya dipnotta düşülen açıklamalarla bu âyetlerin arası uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Nitekim Çantay'ın meali buna güzel bir örnektir. Çantay'ın Yâsin 36/6. âyete verdiği meal şu şekildedir: “(Bunun) hikmeti de (yakın) ataları azâb ile korkutulmamış, bu yüzden kendileri gaflet içinde kalmış olan bir kavmi (onunla) korkutmandır.” Çantay, Hz. Peygamber'in önceki atalarına peygamberler gönderildiğini göz önünde bulundurarak burada parantez içerisinde uyarılmayanların “yakın” ataları olduğunu izah etme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁰⁰ Bazı tefsirlerde gördüğümüz bu açıklamanın bir benzerinin Çantay'ın mealinden başka az sayıdaki mealde de yapıldığı, âyette Hz. Peygamber'in atalarıyla kastedilenin O'nun yakın ataları, fetret dönemindeki veya Câhiliyye'deki ataları olduğu şeklinde izahlar yapıldığı dikkat çekmektedir.¹⁰¹

Çağdaş dönemde telif edilen meâl-tefsir türü bazı eserlerde söz konusu âyetlerin meali her ne kadar klasik dönemden itibaren anlaşıldığı üzere verilmiş olsa da düşülen dipnotlarla bu âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bazı açıklamalar yapılmıştır. DİB'in *Kur'an Yolu* ve İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* isimli eserleri bunların başından gelmektedir. İslamoğlu, Hz. Peygamber'in ataları veya kendileri uyarılmayan bir kavmi uyarmak üzere gönderildiğini

¹⁰⁰ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/780.

¹⁰¹ İsmâil Hakkî İzmirli, *Meâni-i Kur'an* (İstanbul: Kitâbhâne-i Hilmî, 1927), 449; Heyet, *Hayrat Neşriyat Kur'anı Kerim Ve Karşılıklı Meali* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 1430), 439; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 531, 561.

belirten el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerin mealinde de çoğunluğun verdiği anlamdan başka bir anlam vermemektedir. Buna göre İslâmoğlu es-Secde 32/3. âyetin meâlini “...Hayır! O Senin Rabbinden gelen bir hakikattir; senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş bir toplumu belki doğru yola gelirler diye uyarman içindir.” şeklinde çevirmektedir. O aynı şekilde Yâsin 36/6. âyeti “Bu sayede ataları uyarılmamış, dolayısıyla haktan gafil kalmış bir topluluğu uyarabilesin.” şeklinde tercüme ederek çoğunluğun tercih ettiği meâli benimsemektedir. Ancak o; âyetin meâline düştüğü dipnotta Râzî'ye referansla buradaki mâ'nın ilgi zamiri olarak kabul edilmesi durumunda “ve böylece ataları uyarılmış, fakat kendileri haktan gafil kalmış bir topluluğu uyarabilesin.” şeklinde de tercüme edilebileceğini belirtmektedir. Bununla beraber İslâmoğlu hem Kur'an bütünlüğünden hem de nüzul döneminin tarihsel gerçekliğinden hareketle “ataları uyarılmamış” şeklindeki tercihlerinin daha doğru bulmaktadır. Öte yandan o; buradan hareketle Hz. Peygamber'in ataları daha önce uyarılan örneğin Ehl-i kitâba gönderilmediği gibi bir anlam çıkartılamayacağını, zira bu âyetin Hz. Peygamber'in görev alanının kapsamına değil, başlangıç noktasına işaret ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰²

Söz konusu âyetler arasını uzlaştırmaya dönük benzer bir açıklamayı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*'inde de görmekteyiz. Nitekim bu mealde Yâsin Sûresi'nin 6. âyetinin çevirisi “(Bu kitap) aziz ve rahmeti bol olan Allah tarafından, ataları uyarılmamış, bu yüzden kendileri de gaflet içinde bulunan bir toplumu uyarasin diye indirilmiştir.” şeklinde verilmiştir. Âyete düşülen dipnotta ise genel kanaate göre “ataları uyarılmamış” ifadesiyle, Hz. Peygamber'in ilk muhatap kitlesi olan Kureyş ve çevresindekilere yakın zamanlarda bir peygamber gönderilmemiş olmasına işaret edildiği vurgulanarak söz konusu âyetler arasındaki problem çözülmeye çalışılmıştır.¹⁰³ Fakat dikkat çeken husus, el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/83. âyetlerinde bunun tam tersine Mekkeli müşriklerin kendilerine ve atalarına da kıyamet konusunda uyarıda bulunulmasının ne anlama geldiği hususuna dair bir not düşülmüştür. Oysa *Kur'an Yolu* gibi, daha çok meal-tefsir türündeki bir

¹⁰² Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 764.

¹⁰³ Komisyon, *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 462.

eserden beklenen, bu âyetlerin mealindeki zahiri çelişkiyi gidermesidir. İnsanların meal üzerinden okumalar yaptığı bir dönemde başkanlığın mealinin böylesi bir boşluğa izin vermesi mazur görülmemelidir.

Kendileri veya atalarına bir uyarıcı gelmeyen toplumu belli bir grupta sınırlandırmayanlar da vardır. Örneğin Muhammed Esed, Yâsin sûresi 36/6. âyete düştüğü not ise diğer meallerden tamamen farklıdır. Ona göre burada “atalar” ifadesi bir toplumun kültürel geçmişine dair mecazî bir ifade de olabilir. Onların uyarılmamasıyla kastedilen ise halkın devraldığı ahlaki mirasın çürümüşlüğüdür. Dolayısıyla bu durumda somut olarak bir atadan değil toplumun yozlaşmasından bahsedilmektedir.¹⁰⁴

Özellikle burada el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerinin meal yazarları tarafından nasıl çevrildiği de önemlidir. Zira Hz. Peygamber’in inzar için gönderildiği Kureyşlilerin veya atalarının uyarılmamış olması her kavme/ümmete peygamber gönderildiğini ifade eden âyetlerden bir istisnâ olarak değerlendirilebilir. Ayrıca el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetleri Mâide 5/19’da açıklanan fetret dönemiyle de paralellik arz etmektedir. Ancak tüm bunların yanında Mekke müşriklerinin kendilerinin ve atalarının da daha önce uyarıldığını ifade eden âyetler izaha muhtaç hale gelmektedir. Oysa hemen hemen meallerin tamamında söz konusu âyetlerin yorumunda bir açıklama veya anlama gücüne temas edilmemesi ilginçtir. Yalnız Mehmet Okuyan bu iki âyetle Yâsin sûresi 36/6. arasında irtibat kurarak sanıldığı gibi Mekke müşriklerinin her şeyden habersiz olmadığını, ataları gibi kendilerinin de bu noktalarda bilgilerinin olduğunu belirtmektedir. Fakat burada Okuyan, söz konusu âyetlerle sadece Yâsin 36/6. âyet arasında irtibat kurmakla yetinmekte, bir anlamda o âyete verdiği müspet anlamla bu âyetleri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Oysa bu âyetlerde Mekke müşrikleri sadece atalarının değil kendilerinin de uyarılara muhatap olduklarını belirtmektedirler.¹⁰⁵ Bu durumda Okuyan’ın belirttiğinin aksine el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/68. âyetlerinin sadece Yâsin sûresi 36/6. ile değil, el-Kasas 28/46 ve es-Secde 32/3 gibi âyetlerle de irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Okuyan’ın “Mekkelilerin ataları uyarılmıştı.”

¹⁰⁴ *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed vd. (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 897.

¹⁰⁵ Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, 847.

tezinden hareketle Yâsin sûresi 36/6. ile el-Kasas 28/46 ve es-Secde 32/3 gibi âyetler arasında ayrıma gitmesinin de bir anlamı olmadığı açığa çıkmaktadır.

Sonuç

Klasik dönem müfessirlerin çoğu, Kur'ân-ı Kerim'de her ümmete bir peygamber gönderildiği yönündeki âyetlerin, Hz. Peygamber'in daha önce uyarılmayan bir topluma gönderildiği şeklindeki âyetlerle zahiren bir çelişki içinde olduğuna dair herhangi bir yorum yapmamışlardır. Fakat Zemahşerî, İbn Atıyye, Âlûsî ve İbn Âşûr gibi klasik dönemden modern döneme doğru takip eden süreçte gelen bazı müfessirler, bu âyetler arasındaki işkâli fark ederek bunları uzlaştırmaya çalışmışlardır. Zemahşerî ve onu takip eden birçok müfessir, her ümmete peygamber gönderildiği yönündeki âyetleri açıklarken önceki peygamberin nübüvvetinden kalan uyarıları, o toplumun uyarılmış olması için yeterli görmüşler ve söz konusu âyetleri bu bağlamda yorumlamışlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gönderildiği kavmin uyarılmamış olması da onlar tarafından Hz. İsa'nın nübüvvetinden kalan izlerin silinmesiyle açıklanmıştır. Bu müfessirlerden İbn Atıyye ise her ümmete peygamber gönderildiği yönündeki âyetleri doğrudan ve dolaylı olarak peygamber uyarısına muhatap olmak şeklinde açıklamaktadır. Bu kapsamda Kur'an'da Hz. Peygamber'in gönderildiği Arapların daha önce uyarılmadığının belirtilmesi, onlara doğrudan bir peygamberin gelmediği anlamındayken aksi âyetler ise dolaylı şekilde uyarıldıkları anlamındadır.

Modern dönemde İbn Âşûr gibi bazı müfessirler ise meseleyi kavramların medlullerini netleştirmeye çalışarak izah etmişlerdir. İbn Âşûr, ümmet kavramının soy, zaman ve mekânla sınırlandırılmayacağını dolayısıyla ümmetin içerisindeki bir kabile, halk, devir veya ülkenin uzun süre peygambersiz kalmasının mümkün olduğunu öne sürmüştür. Peygamber gönderilenlerin Semûd ve Yahudiler gibi toplumlar olduğunu yoksa ümmet kelimesinden hareketle her kabile ve şehre peygamber gönderildiği gibi bir durumun anlaşılamayacağını belirtmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber'in gönderildiği Mekke müşriklerinin veya atalarının uyarılmadığı yönündeki âyetler de Mâide sûresi 19. âyetin delaletiyle her kavme bir peygamber gönderildiğini beyan eden âyetlerden bir istisnâ gibi anlaşmıştır. Burada "Hz. Peygamber'in atalarının uyarılmadığı" yönündeki âyetlere yöneltilebilecek olan "Arapların ataları da Hz. İbrahim, Hz.

İsmail ve Hz. Salih gibi peygamberlerle uyarılmadı mı?” şeklindeki muhtemel soru, fetret âyetiyle yanıtlanmış, uyarılmayanların “yakın ataları” olduğu belirtilmiştir. Bunun aksine Elmalî ve İbn Âşûr gibi müfessirler, “Hz. Peygamber’in kavminin veya atalarının uyarılmadığı” yönündeki âyetlerde söz edilen “uyarılmama” durumunu Hz. Mûsa ve Hz. İbrahim’e kadar götürmüşlerdir. Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

1) Yâsin 36/6. âyetteki “mâ” edatının olumsuz anlamda olması durumunda bunun Araplara Hz. İbrahim gibi peygamberlerin gönderilmesi durumuyla çelişeceğinden hareketle bazı tefsirlerde ve meallerde âyete, “babalarının uyarıldığı gibi uyarman üzere” anlamı verilmiştir. Ancak buradaki “mâ” edatının ism-i mevsûl veya mastariyye manasında olması ne kadar mümkünse aynı durum, el-Kasas 28/46 ve Secde 32/3. âyetler için de mümkündür. Yâsin 36/6. âyete farklı bir anlam takdir edilecekse üç âyete aynı anlamı vermek çok daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Mâtürîdî ve Ebû Hayyân gibi bazı müfessirler bu üç âyeti de aynı bağlamda değerlendirmiştir.

1012 | db

2) Yâsin 36/6. âyetinin bağlamı, bizce olumsuz anlama daha uygundur ve zaten müfessirlerin çoğunun tercihi de bu yöndedir. Öte yandan olumsuz anlam tercihi, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’den itibaren kendilerine bir uyarıcı gelmediği gerçeğine de uygun düşmektedir. Ancak söz konusu âyete verilen olumlu anlamın, Kur’an bütünlüğü dikkate alındığında yanlış olduğu öne sürülemez.

3) Bazı meal yazarları “babalarının uyarıldığı gibi uyarman üzere” şeklindeki anlam tercihlerini bazı klasik tefsirlere referansla açıklasa da tefsir ile mealin kategorik olarak aynı olmadığı izahından varestedir. Çünkü mealde yapılan anlam, okurun zihnine doğrudan murâd-ı ilâhî olarak kodlanırken tefsirde ise alternatif bir yorum olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla meallerde bu çalışmada incelenen âyetler mutlaka birbirleriyle irtibatlandırılarak çevrilmelidir.

4) Mekke müşriklerinin kendilerine ve atalarına yeniden dirilişe dair uyarı yapıldığına delalet eden el-Müminûn 23/83 ve en-Neml 27/83. âyetlerine yapılan yorumlar genelde açık değildir. Mekke müşriklerinin söz ettiği uyarılar, Ehl-i kitaptan olanların ve dolayısıyla onların peygamberlerinden aktarılan uyarılar olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan bu âyetlerdeki uyarının bir peygam-

ber aracılığıyla olmasından daha çok toplumsal hafızadan aktarılan bir bilgi şeklinde anlaşılması da mümkün görünmektedir.

5) Eğer bu âyetlerdeki uyarının, klasik tefsirlerde çoğunlukla anlaşıldığı üzere doğrudan peygamberler aracılığıyla yapılmış olduğu kabul edilirse kaçınılmaz olarak el-Kasas 28/46, es-Secde 32/3 ve Yâsin sûresi 36/6. âyetlerinin zahiriyle çelişki meydana gelecektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akçay, Mustafa. *Fetret Dönemi ve İnsan'ın Dinî Sorumluluğu*. Araştırma Yayınları: Ankara, 2013.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'sânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, t.y.
- Atay, Hüseyin - Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân el-. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân el-. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423.
- Bezvâvî, Nâsrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 4. Baskı., 1407.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*. Cidde: Mec'meu'l-fikhi'l-İslâmî, 1429.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'da Yerleşim Birimleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 29-66. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.472735>
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Mürşid Çantay, 1972.
- Çavdar, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. Sesli Kuran, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehratü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1422.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.
- Gafîs, Yûsuf b. Muhammed Alî el-. *Şerhu Lüm'ati'l-i'tikâd*. Mev'kiu's-şebeketi'l-İslâmîyye, 1432.
- Heyet. *Hayrat Neşriyat Kuranı Kerim Ve Karşılıklı Meali*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 1430.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed Bin Süleyman. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut-Dîmaşk: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- İzmirlî, İsmâil Hakkî. *Meâni-i Kur'ân*. İstanbul: Kitâbhâne-i Hilmî, 1927.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim İtfiyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 2. Baskı., 1384.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431.
- Mevduğî, Ebû'l-A'lâ. *The Holy Qur'an*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed vd. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' uş-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâh, 1374.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali el-Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 1419.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Özek, Ali vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke. *The Meaning of The Glorious Qur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, ts.
- Râcihî, Abdülazîz b. Abdullah er-. *Tevfîku'r-Rabbî'l-Mün'im bi-şerhi sahîhi'l-İmâmi Müslim*. Merkezü Abdülazîz b. Abdullah er-Râcihî, 1439.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Baskı., 1420.
- Ruhaylî, Abdurrahmân b. Sened b. Râşid. *el-Müellefât fî müşkili'l-Kur'âni'l-Kerîm ve menâhicühâ*. es-Suûdiyye: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Risâletü't-Doktâra, 2011.
- Sâbık, Seyyid. *el-Akâidü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1433.
- Said (Dikel), Cemil. *Türkçe Kuran*. İstanbul: Şems Matbaası, ts.

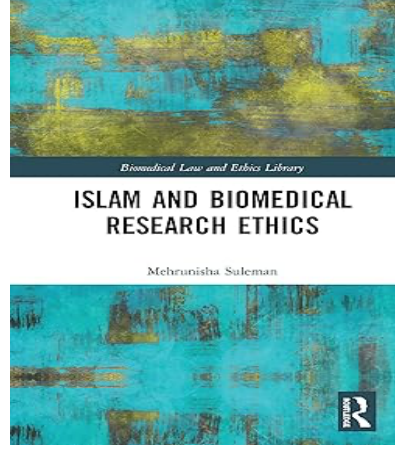
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbnü Abdî'l-maksûd Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-. *İsbâtü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Eğvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 5. Baskı., 1441.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2016.
- Türk, Mehmet. *Allah'ın Kelamı -Nüzul Sıralı Meal*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2013.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şilbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Yılmaz, Necla. *Kur'an'da Karye Kavramı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yurdağür, Metin. *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1407.



Islam and Biomedical Research Ethics

Yazar: Mehrunisha Suleman (New York: Routledge, 2021, 223 s. ISBN: 978-0-367-19147-4)

Büşra Nur METE*



Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 13 Eylül 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Mete, Büşra Nur. "Islam and Biomedical Research Ethics, Yazar: Mehrunisha Suleman (New York: Routledge, 2021, 223 s. ISBN: 978-0-367-19147-4)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 1017-1023.

DOI: 10.33415/daad.1493921

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 31 May 2024, **Accepted:** 13 September 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Mete, Büşra Nur. "Islam and Biomedical Research Ethics, Yazar: Mehrunisha Suleman (New York: Routledge, 2021, 223 s. ISBN: 978-0-367-19147-4)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 1017-1023.

DOI: 10.33415/daad.1493921

* Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, busra.mete@sts.ihu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0002-8936-0004> / Doctorate student, Ibn Haldun University, busra.mete@sts.ihu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0002-8936-0004>.

Abstract

With advancements in the healthcare field, people take on different roles in scientific research as patients, researchers, or subjects. However, any intervention directed at human beings, who are considered the *Ashraf al-Makhlukat* (noblest of creation) brings numerous religious and bioethical issues to the forefront. To identify and address these issues, there is a need for studies that approach them through case-based analyses grounded in the experiences of Muslim scientists and doctors, and that support the establishment of Islamic biomedical research ethics principles. In this study, Dr. Mehrunisha Suleman's work, *Islam and Biomedical Research Ethics*, written to address this need and serving as a guide for future studies in terms of both methodology and style, will be examined.

Keywords: Islamic Law, Bioethics, Biomedical Research Ethics.

Mehrunisha Suleman, İslam ve Biyomedikal Araştırma Etiği
(*Islam and Biomedical Research Ethics*, New York: Routledge, 2021, 223 s. ISBN: 978-0-367-19147-4)

Öz

Sağlık alanındaki gelişmelerle birlikte, insanlar bilimsel araştırmalarda hasta, araştırmacı veya denek olarak farklı rollerde yer almaktadır. Eşref-i mahlûkât olan insana yönelik, her türlü müdahalede ise dinî ve biyoetik birçok sorun gündeme gelmektedir. Bu sorunların tespiti ve çözümü için bunları, Müslüman bilim insanları ve doktorların tecrübelerine dayalı vaka bazlı incelemelerle ele alan ve İslâmî biyomedikal araştırma etiği prensiplerinin belirlenmesine destek olan çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmada ise Dr. Mehrunisha Suleman'ın, bu ihtiyacı karşılamak amacıyla kaleme aldığı ve hem yöntem hem de üslup açısından, bu ihtiyaca binaen yapılacak diğer çalışmalara rehber niteliğinde olan, *İslam ve Biyomedikal Araştırma Etiği* (*Islam and Biomedical Research Ethics*) adlı eseri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Biyoetik, Biyomedikal Araştırma Etiği.

Dünya çapında, sağlık endüstrisindeki teknolojik gelişmeler sayesinde her geçen gün yeni araştırmalar yürütülmektedir. Bu araştırmalarda, insanlar hasta, araştırmacı veya denek olarak farklı rollerde yer almakta ve bu durum etik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Allah Teâlâ'nın *eşref-i mahlûkât* olarak nitelendirdiği insanın, dini yükümlülükleriyle ilgili sorunların önlenmesi içinse İslâmî biyomedikal araştırma etiği prensiplerinin belirlenmesi gerekmektedir. Dr. Mehrunisha Suleman, *İslam ve Biyomedikal Araştırma Etiği* (*Islam and Biomedical Research Ethics*) adlı çalışmasını 2021 yılında bu gayeye binaen kaleme almış ve eseri, Routledge yayınevi yayımlamıştır. Dr. Mehrunisha Suleman, *Oxford University*'de Tıp eğitimi almış ve küresel sağlık bilimleri üzerine de uzmanlık yapmıştır. Halihazırda ise,

Cambridge University Centre of Islamic Studies' de doktora sonrası araştırmacı statüsünde çalışmalarını sürdürmektedir. Yazar eserde, biyomedikal araştırma sürecinde Müslümanların, İslam'a uygun olana ve olmayana ilişkin tartışmalarının hangi boyutlarda seyrettiğini, mevcut biyoetik literatürün aksine, zengin sosyolojik bir perspektiften sunmaktadır. Sağlıkla ilgili çalışma üreten, yürüten ve düzenleyen doğrudan ilgili araştırmacılar ve bilhassa Müslüman katılımcılar, bu eserin temel hedef kitlesi olmakla birlikte eser, Müslüman olsun yahut olmasın sağlıkla ilgili araştırmalardaki etik meselelere meraklı olan her bireye ve biyomedikal etik, İslam etiği ve evrensel etik sahaları haricinde sosyal bilimlere, felsefeye ve antropolojiye ilgili araştırmacılara da hitap etmektedir. Eserin orijinal dili İngilizcedir ve henüz Türkçeye tercüme edilmemiştir.

Eseri alandaki diğer çalışmalardan ayıran temel özellik, yazarın İran ve Malezya gibi Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler başta olmak üzere, farklı ülkelerden tıp doktorları ve araştırmacılar ile yapılan kapsamlı görüşmelere yer vermesidir. Bu sayede Suleman, medikal araştırmalar yürütülürken zuhur eden karmaşık etik meseleleri ve bunların Müslüman doktorlar ve bilim insanları perspektifinden nasıl değerlendirildiğini, zengin vaka bazlı analizlerle okuyucuya sunmaktadır. Suleman eserde ayrıca, Müslüman nüfusun hakim olduğu ülkelerde fuhuş yapan bireylerin ve LGBT topluluklarının ötekileştirilmeleri ve istismar edilmelerine binaen bu kişilerin de dahil olduğu mülakatlara yer vermektedir. Yazar bu mülakatlardan yararlanarak, üzerine az çalışıldığını tespit ettiği; araştırmacıların dini inancının, biyomedikal araştırma etiği üzerindeki etkisini ve araştırmacıların kendi etik yaklaşımlarına muhalif görüşler karşısında yaşadıkları ahlaki kaygıları tartışmaktadır.

Kitap, birincisi giriş olmak üzere sekiz bölümden oluşmakta ve her bölümün sonunda ele alınan meselenin tahlil edildiği bir sonuç bölümüne yer verilmektedir. Giriş bölümünden önce yazar, eserde başvuru kılavuzlara, yapılan araştırmaların sonuçlarının özetlendiği tablo ve grafiklere, temel İslam hukuku terimlerinin İngilizce karşılıklarına ve kısaltmalara ilişkin bilgilere yer vermektedir. Onun bu titiz yaklaşımı, İslami terminolojiye aşina olmayan okuyucuların eserden yararlanmalarını sağlamaktadır. Eserin giriş bölümünde yazar, İslam'ın biyomedikal araştırma etiğine olan etkisini ve bu alandaki gelişimini İslam tarihi, normatif kaynaklar ve İslam ahlak teorisi

bağlamında akıcı ve kendine özgü bir üslupla ele almakta ve böylece okuyucuya, diğer bölümler için temel metodolojik bir zemin hazırlamaktadır. Ayrıca yazar bu bölümde, biyomedikal çalışmalarda araştırmacıların, etik kılavuzu geliştiricilerinin, katılımcıların ve İslam alimlerinin karar vermelerinde etkili olan, İslam'ın ahlaki olana ilişkin tutumunu, nitel araştırmalarla destekleyerek sunmaktadır.

“Kılavuz Değerlendirmesi: Bir kılavuz araştırması ve kritiği niçin gereklidir? (*Guideline review: Why a guideline search and review is necessary?*)” başlıklı ikinci bölümde Suleman, Müslüman nüfusa sahip ülkelerde yapılan uluslararası, bölgesel, kamusal ve kurumsal çalışmalarda dikkate alınan biyomedikal araştırma etiği ilkelerine İslam'ın normatif kaynaklarının etkisini, Malezya ve İran'da yapılan vaka bazlı çalışma verilerine dayanarak incelemektedir. Çünkü İslam, yalnızca belirli dini ritüelleri yerine getirmekten ibaret olmayıp, aynı zamanda birey, aile ve topluma ilişkin meselelerde de söz sahibidir. Bu sebeple, bu tür araştırmalardaki etik ilkelerde İslam'ın etkisinin görülmesi kaçınılmazdır. Yazar, bölümün başında ise hem vaka çalışmasına yön verecek hem de İslam ve Müslümanlarla ilgili biyomedikal araştırma etiği prensiplerine rehber teşkil edecek bilgi ve temalara yer vermekte, çalışmada kullanılan mülakat sorularını ve yararlanılan kılavuzları öz ve objektif bir şekilde tablo halinde sunmaktadır.

1020 | db

“İslamın kurumsal yapılarının biyomedikal araştırma etiğindeki rolü: Dini metinler, İslam alimleri ve onların hukuki fetvaları (*Role of institutional forms of Islam in biomedical research ethics: Religious texts, scholars and their legal edicts*)” başlıklı üçüncü bölümde yazar, yaptığı nitel araştırmanın analizini kendi yorumunu katarak, gerektiğinde de katılımcıların cevaplarını doğrudan vererek sunmaktadır. Özellikle biyoetikle ilgili bir problemin çözümünde biyomedikal uzmanların, resmi olarak İslami ilimler eğitimi almış İslam alimlerinin ve hem biyomedikal hem de İslami ilimlerde resmi olarak eğitim almış köprü alimlerin (*contextual or bridge scholars*) nasıl konumlandığını ve aralarındaki dinamikleri ele almaktadır. Yazarın, bu son grup için “köprü alimler” ifadesini kullanması, onlara da medikal araştırmalar sahasında bir konum atfettiğini göstermektedir. Çünkü günümüzde, yalnızca İslami ilimler eğitimi almış kimseler biyomedikal sahada çalışma yaptıklarında yeterince dikkate alınmamakta, metodoloji bilgisi eksikliğinden dolayı yer aldıkları araştırmalarda büyük bir

etki gösterememektedirler. Bu nedenle her iki ilminde mahiyetini özümsemiş köprü alimlere ihtiyaç duyulmaktadır. Suleman, biyomedikal araştırma sahasında bir şekilde söz sahibi olan bu grupların tartışma noktalarında nasıl uzlaştıklarını ve biyomedikal alanda karşılaştıkları ikilemlerde nasıl bir yol izlediklerini, “*Personal faith and biomedical research ethics*” adlı altıncı bölümde ve “*Negotiating multiple moral resources*” adlı yedinci bölümde tartışmaktadır.

“HIV/AIDS etik meselelerine İslami cevaplar (*Islamic responses to the ethical issues of HIV/AIDS*)” başlıklı dördüncü bölümde, özellikle küresel çapta etkili olan HIV/AIDS gibi bulaşıcı hastalıklarla ilgili içtihat ve fetvalar detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Bu bölümde ayrıca, fuhuş yapan bireyler ve LGBT bireyleri gibi bu tür bulaşıcı hastalıklara yakalanma riski yüksek olan kişilere hem bulaş önleme desteği verilmesi hem de araştırmalara katılımlarının sağlanması hususunda, hüsün-kubuh zemininde tartışılan şer’i maslahatların önemi vurgulanmaktadır. Çünkü, toplumun her bir ferdi hem fiziksel hem de zihinsel olarak tehlikeye sokan bu tür bulaşıcı hastalıkları önlemeye yönelik tedbirler, dinde faydalı olanın gözetilmesi ve zararlı olandan sakınılması amacına hizmet etmektedir. Yazarın veri analizine dayalı olarak vardığı sonuç ise bu tür etik-şer’i çıkmazların ve küresel sağlık politikalarının, İslami bir yaklaşım sunmaya çalışanlar üzerinde baskı oluşturduğudur.

“Kadın ve biyomedikal araştırma etiği (*Women and biomedical research ethics*)” başlıklı beşinci bölümde ise kadınların, kadın sağlığıyla ilgili araştırmalar da dahil olmak üzere toplumdaki statülerinin, medikal araştırmalara dahil edilmelerine etkisi incelenmektedir. Bölümde özellikle, kadınların bu araştırmalara dahil olma kararında hangi değerlerin ön plana çıktığı tartışılmakta ve araştırma sürecinde toplumun dini ve kültürel tutumları nedeniyle ortaya çıkan etik ikilemler değerlendirilmektedir.

“Şahsi inanç ve biyomedikal araştırma etiği (*Personal faith and biomedical research ethics*)” başlıklı altıncı bölümde yazar, İslami perspektife haiz biyomedikal araştırmacıların, cinsel hastalıkların yayılmasını önleme gibi küresel sağlık problemlerini çözmeye, meslek etiği kurallarına uyma ve şer’i kurumları dikkate alma zorluğu içinde olduklarını vurgulamaktadır. Bu durum, araştırmacılar üzerinde yoğun bir baskı ve ahlaki kaygı yaratmakta ve araştırmacıların verimlerini düşürmektedir. Ayrıca Suleman, araştırma verilerine dayanarak

biyoetik meselelerdeki “İslam alimi otoritesi” kavramını yeniden ele almakta ve güncel araştırma sürecinde göz ardı edilen önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Bu husus, biyomedikal araştırmacıların ve etik kurul üyelerinin İslam alimlerine yalnızca, bağlama ilişkin veri sağlayıcıları (*contextual or bridge scholars*) olarak değil, aynı zamanda kendi araştırma perspektiflerinden önemli biyomedikal araştırmada konularını gün yüzüne çıkaran kişiler olarak da değer verdikleridir.

“Çeşitli ahlâki kaynakları müzakere etme (*Negotiating multiple moral resources*)” başlıklı yedinci bölümde yazar, ele aldığı meselelerdeki temel sonuçları bölüm bölüm, yalın bir dille özetlemekte ve araştırmacılara, ileride bu minvalde yapacakları çalışmalar için önerilerde bulunmaktadır. Suleman, “Metodolojik ek (*Methodological annexe*)” başlıklı sekizinci bölümde ise biyoetik ve sosyal bilimler alanında bu tür çalışma yapmak isteyenler için bir kılavuz görevi görmesi amacıyla çalışmada kullandığı yöntemleri, veri türlerini, veri toplanmasından analizine kadar olan süreçleri açıklamaktadır. Ayrıca yazar, çalışmada kullandığı nitel araştırma yönteminin detaylarına da yer vermekte ve kendi çalışmasında tespit ettiği metodolojik eksiklikleri, açık ve net bir şekilde sıralayarak araştırmacılara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Sonuç olarak, multidisipliner çalışmalar yapmakta olan bir köprü alim (*contextual or bridge scholars*) olarak Mehrunnisa Suleman, farklı alanlardan okuyucuları da dikkate alarak yazdığı bu eserde Müslümanların biyomedikal araştırma etiği prensipleri üzerindeki rollerini, alışıldık etik çalışmalardan farklı bir metotla ele almakta ve bu sayede biyomedikal araştırma etiği literatüründeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Müellif, öncelikle ele aldığı meselelerin neden problem olarak değerlendirildiğini, mülakatların sağladığı nitel veriler ışığında açıklamakta ve mevcut durumu en objektif şekliyle gözler önüne sermektedir. Yazarın eserde şer’i kavramların yalnızca İngilizce karşılıklarını vermektense, bu kavramları orijinal dilinde kullanması, bu sahada ortaya konan İslami perspektifin asillara bağlı kalınarak şekillendirilmesi ve özgün bir söylem oluşturulması adına önem arz etmektedir.

Vaka bazlı yapılan araştırmaların verilerinin sunulduğu eserlerde yazarın temel endişesi, eserin hitap ettiği kitle tarafından anlaşılabilirliğidir. Bu eserde ise yazar, giriş bölümünü metodolojik bir

girizgâh olarak ele alarak, verileri değerlendirdiği metotları ve ele alacağı meselelerin temel noktalarını öz bir şekilde sunarak bu endişeyi gidermektedir. Ancak yazar, girişten önceki bölümlerde dahil olmak üzere, eserin yazılma amacını birçok defa ifade etmekte ve bu durum, eserin akıcılığını kısmen olumsuz olarak etkilemektedir. Buna karşın, yazarın veri analizlerine dair tekrarlayan yorumları okuyucuda bu etkiyi oluşturmamakta, aksine disiplinler arası bir yaklaşım gerektiren muhtevanın sindirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bunu destekleyen en önemli unsurlardan biri de yazarın eserde kullandığı yalın üsluptur. Yazar, bu tür bir araştırma yapmak isteyenlere katkı sağlamak ve biyomedikal araştırma alanındaki İslami bakış açısını, daha anlaşılır kılmak gayesiyle eserde yer verdiği teknik detayları, okuyucuyu sıkmamak için son bölümde ele almaktadır. İslam'ın kökenine, normatif kaynaklarına, etik anlayışına ve *makâsîdüş-şerîa'* ya dair açıklamaları ise Suleman, İslami bilgisi olmayan okuyucular için konuşma üslubunda sunmaktadır. Ancak kanaatimizce, İslami bilgisi olmayanlar hedef alınsa dahi bu meselelerin günlük bir dilden ziyade akademik bir üslupla daha objektif sunulması gerekmektedir.



